

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشانی: همدان، چهارباغ احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، سازمان مرکزی، طبقه همکف

تلفن: ۰۸۱۳۸۳۸۱۲۵۱

وبسایت نشریه: <http://journal.sadeqin.ir>

پست الکترونک: dabirkhane.sadeqin@gmail.com

«دوفصلنامه دعاثروهبی»

سال اول / شماره یک / پاییز و زمستان ۱۴۰۰



جمهوری اسلامی ایران
وزارت کشور

شماره: ۱۵/۲۲/۳۱۴/۸۸۶۹۰۰۰۰
تاریخ تصویب: ۹۸/۱۱/۰۵

دولتی اصل ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
و بر اساس تصویب نامه شماره ۲۷۸۴۲ ت ۳۱۳۸۱ مورخ ۱۵/۸/۸۴ هیات وزیران،
پروژه فعالیت سازمان مردم نهاد قانون دعاثروهبی صلاحیت هیات
پایه ثبت ۹۵۷ ماده ای که در کارهای تشریفات تصویب نامه که در چهارم
اسناد مصوب با موضوع: ذریعگی فعالیت بود.
برگشت نامه های آماری منطقه ماکرئیزاد و نیز در استان تهران و سایر استانها
پس از این پروانه در تاریخ تصویب ۵ سال باشد.

پروانه فعالیت
سازمانهای مردم نهاد

معاونت امور
سازمانهای مردم نهاد
جمهوری اسلامی ایران

سید محمد شادمان
رئیس هیات مدیره
و کارکنان

معاونت امور
سازمانهای مردم نهاد
جمهوری اسلامی ایران

جمهوری اسلامی ایران
وزارت کشور

شماره: ۱۵/۲۲/۳۱۴/۸۸۶۹۰۰۰۰
تاریخ تصویب: ۹۸/۱۱/۰۵

دولتی اصل ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
و بر اساس تصویب نامه شماره ۲۷۸۴۲ ت ۳۱۳۸۱ مورخ ۱۵/۸/۸۴ هیات وزیران،
پروانه فعالیت سازمان مردم نهاد قانون دعاثروهبی صلاحیت هیات
پایه ثبت ۹۵۷ ماده ای که در کارهای تشریفات تصویب نامه که در چهارم
اسناد مصوب با موضوع: ذریعگی فعالیت بود.
برگشت نامه های آماری منطقه ماکرئیزاد و نیز در استان تهران و سایر استانها
پس از این پروانه در تاریخ تصویب ۵ سال باشد.

پروانه امتیاز نشریه

معاونت امور
سازمانهای مردم نهاد
جمهوری اسلامی ایران

سید محمد شادمان
رئیس هیات مدیره
و کارکنان

معاونت امور
سازمانهای مردم نهاد
جمهوری اسلامی ایران

«دو فصلنامه دعا پژوهی»

سال اول / شماره یک / پاییز و زمستان ۱۴۰۰



❖ صاحب امتیاز: کانون دعا پژوهی صادقین (با محوریت صحیفه سجاده)

❖ زمینه انتشار: الهیات و معارف اسلامی (تخصصی)

❖ مدیر مسئول و سردبیر: دکتر محمدرضا فریدونی

❖ مدیر داخلی: سید مهدی دزفولیان

❖ ویراستار ادبی: دکتر الهام ایزدی، نسیم محتشمی راد

❖ چاپ و صحافی: پیام رسانه

❖ صفحه آرائی، طراح جلد و گرافیک: سید مهدی دزفولیان

❖ چاپ اول: اسفندماه ۱۴۰۰

❖ صفحه و قطع: ۲۵۰- وزیر

❖ هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)



- | | |
|--|-------------------------------|
| • دکتر سید حسن حسینی سروری | استاد دانشگاه صنعتی شریف |
| • دکتر حامد دژ آباد | دانشیار دانشگاه تهران |
| • دکتر سیدحسین سیدموسوی | دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد |
| • دکتر محمدرضا شاهرودی | دانشیار دانشگاه تهران |
| • دکتر مسعود فکری | دانشیار دانشگاه تهران |
| • استاد محمدعلی مجد فقیهی | استادیار دانشگاه معارف اسلامی |
| • دکتر مرتضی قائمی | استاد دانشگاه بوعلی سینا |
| • دکتر سید مهدی مسبوق | استاد دانشگاه بوعلی سینا |
| • حجه الاسلام والمسلمین دکتر سیدرضا مؤدب | استاد دانشگاه قم |
| • دکتر فرهنگ مهروش | دانشیار دانشگاه آزاد گرگان |

❖ داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

آقایان دکتر؛ وحید پاشائی، حسن رحیمی (روشن)، حسن سجادی پور، مهدی صفائی، محمدرضا فریدونی، مرتضی قائمی، سید مهدی مسبوق، اکبر عروتی موفق



راهنمای نگارش و پذیرش مقالات
دوفصلنامه دعا پژوهی



دوفصلنامه دعا پژوهی از استادان و پژوهشگران دعوت به عمل می آورد تا مقالات خود را در زمینه‌ی دعا پژوهی برای درج در نشریه ارسال نمایند. لطفا در تهیه مقالات ارسالی، نکته‌های زیر را رعایت نمایید. برای ارسال مقاله ابتدا باید به سامانه نشریه به آدرس <http://journal.sadeqin.ir> مراجعه نموده و پس از ثبت نام و دریافت گذرواژه و نام کاربری، مقاله را ارسال نماید. همچنین تمامی پیگیری‌های مربوط به وضعیت مقاله از طریق همین سامانه قابل مشاهده می باشد.

❖ شرایط پذیرش مقاله؛

۱. محتوای مقاله در زمینه‌ی دعا پژوهی (با اولویت صحیفه‌ی سجادیه) باشد.
۲. مقاله حاصل مطالعات و پژوهش‌های نویسنده (نویسندگان) باشد.
۳. مقاله دارای اطلاعات کتاب شناختی معتبر باشد.
۴. ارسال نامه تعهد نویسندگان برای پذیرش مقاله الزامی است. (فایل تعهدنامه را از اینجا دریافت کنید)
۵. مقاله بصورت تایپ شده در محیط word 2007 و بالاتر و با حداکثر ۷۵۰۰ واژه و از طریق سامانه‌ی مجله ارسال شود.
۶. مقاله پیش‌تر در نشریه‌ای دیگر چاپ نشده و یا برای انتشار به جایی واگذار نشده باشد.
۷. حق ویرایش و تلخیص مقاله‌های پذیرفته شده برای مجله محفوظ است.
۸. مسئولیت نظرات علمی ارائه شده در مقالات با نویسنده می باشد.

❖ راهنمای نگارش مقاله؛

الف) ساختار مقاله شامل موارد زیر باشد:

۱. عنوان مقاله
۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان (مرتبه علمی، محل خدمت و ایمیل در پانویست آورده شود)
۳. چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی و در حداکثر ۲۵۰ کلمه
۴. واژگان کلیدی (حداکثر ۶ واژه)
۵. متن مقاله شامل: مقدمه، بیان مسئله، پیشینه‌ی پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، بدنه‌ی اصلی مقاله (با جهت گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل)، نتیجه گیری، فهرست منابع

ب) ارجاعات؛

۱. برای ارجاع درون متنی، در پایان نقل قول یا محتوای استفاده شده از منابع، آدرس منبع مورد نظر در داخل پرانتز و به شکل زیر قرار داده شود:

الف) منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، شماره جلد: شماره صفحه)؛

مثال: (یعقوبی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۲۷)

ب) منابع انگلیسی: (شماره صفحه: شماره جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف) آورده شود.

۲. تمام توضیحات اضافی با عنوان پی نوشت‌ها در انتهای مقاله آورده شود.

ج) شیوه تنظیم منابع؛

کتاب؛

نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک. (تاریخ انتشار)، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

در صورتی که منبع بیش از یک نویسنده داشته باشد:

نام خانوادگی، نام کوچک نویسنده، نام کوچک و نام خانوادگی نویسنده دوم و... (تاریخ نشر)، عنوان کتاب، نام مترجم، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر.

مقاله؛

نام خانوادگی، نام کوچک. (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره (سال چندم)، شماره نشریه، شماره صفحات.

به نام خدا

سخن سردبیر

دعا از بزرگ‌ترین مقامات عبودیت و عالی‌ترین طریقه در اظهار هویت ربطی و فقری انسان است. سیره عملی انبیا و رسولان الهی گویای این حقیقت است که خلوت با خداوند و اظهار ذلت و خاکساری و اعتراف به فقر و ناداری خویش، در تمامی ساحت‌ها از یکسو و اعتراف به غنای حق از سوی دیگر، طریقه سلوک مرسلان الهی و اوصیای عظیم‌الشأن ایشان بوده است. بزرگ‌ترین اثر و خاصیت نیایش، نشان دادن واقعیت نظام هستی است. آنچه در بیان اهل علم و معرفت، در تحلیل نظام واقعیت آمده است، بر سر سفره راز و نیاز با حق، به وضوح خود را نشان می‌دهد و همان‌گونه که آن عالم ربانی حضرت آیت الله یعقوبی قائمی (ره) می‌فرمود که «خدا همیشه خداست و شما همیشه بنده باشید»، در ارتباط با خداست که عجز فراگیر آدمی، بروز می‌کند و درک وجدانی عبودیت و بندگی تجلی می‌یابد و اینجاست که معجزه مناجات با خداوند، با تمامی آثار و برکاتش، جلوه می‌کند و خزاین الهی، با زبان راز و نیاز، بر روی عبد داعی، گشوده می‌شود. با این بیان، دیگر دعا وسیله نیست، بلکه مقصد است و نفس آمدن انسان به خلوتگاه الهی، هدف واقع می‌شود و تمام دغدغه انسان، این می‌شود که راز و نیاز از او گرفته نشود و جزء لاینفک سبک زندگی توحیدی، این می‌گردد که باب گشاده‌ای برای دعا و توجه عمیق قلبی به پروردگار باز شود. این مرد الهی و عارف کامل، حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، می‌فرمایند که ملتی که راه دشواری را در پیش روی خود دارد و می‌خواهد کار بزرگ را انجام دهد، در کنار کار و تلاش و مجاهدت، لازم است که باب گشاده‌ای برای دعا و توجه به پروردگار و استمداد از خداوند قرار دهد^۱ و جامعه اسلامی باید جامعه دعا و تضرع، و انابه الی الله باشد.^۲

به واقع چگونه باید، زبان به شکر گشود و در برابر خالق یکتا، سر به سجده نهاد و در کمال تذلل بیان داشت که ای خالق و معبود من، چه سرّی، در هدایت انسان نهفته بود که آگاه‌ترین و پاک‌ترین خلقت را برای ما فرو فرستادی؟ و در کنار قرآن کریم، دست ما در دستان عترت رسول‌الله (ص) نهادی که زمامداران حقیقت و نیکوترین منازل قرآن‌اند. اعتراف می‌کنیم که عاجزیم از شکر نعمت وجود آل محمد (ص). خاندانی که حافظان اسرار الهی و موضع فرود آمدن رسالت

۱ - سخنرانی در تاریخ ۷۳/۲/۲۸

۲ - سخنرانی در تاریخ ۷۱/۱۲/۷

و جای آمد و شد فرشتگان و خزاین دانش و سرچشمه‌های حکمت‌اند. حال سؤال این است که چقدر توانسته‌ایم به خاندان پیامبر خود بنگریم و هم‌راه آنان باشیم و در پی آنان برویم و با توجه به این که هیچ‌یک از این امت را نباید با آل محمد (ص) در هیچ ساحتی مقایسه کرد و برابر دانست، آیا به تعبیر امام علی (ع) مانند شتران تشنه، بر ایشان وارد شده‌ایم؟ که فرمود، «وَرَدُّوهُمْ وُرُودَ الْهَيْمِ الْعِطَاشِ»^۱. سزاوار است بدانیم که اگر امام صادق (ع) فرمود: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ»^۲، یعنی «به خدا قسم، خدای عزوجل برای خلقتش بر قرآن تجلی کرد»، هم‌چنین از آن-جایی که حضرات معصومین (ع) در خدا فانی هستند و از آنها نه اسمی می‌ماند و نه رسمی، جز صفات و اسمای خداوند سبحان و هیچ توجهی و التفاتی به غیر خدا ندارند، پس در حقیقت، این خداست که در ادعیه تجلی کرده است. آری کسی که ولی خدا شد، کارهایش با خداست، و احاطه به مقامات و اسرار نهفته در مناجات‌ها و راز و نیازهای آنان، سهل و میسر نیست. از دغدغه‌های معمار انقلاب امام خمینی رحمت‌الله علیه، این بود که می‌فرمودند: «ای کاش کسی می‌آمد و این ادعیه ائمه را شرح می‌کرد، ما اگر این ادعیه را بتوانیم، یک اشخاص عارفی، عارف صحیح، دل‌سوخته پیدا شود که این‌ها را برای مردم تشریح بکند، همه چیز در این‌ها هست»^۳.

واقعیت حکمت و عرفان و حکمت و عرفان واقعی را باید در ادعیه امامان معصوم (ع) جستجو کرد. نصوص نورانی ادعیه معصومین، مشتمل بر دقیق‌ترین معارف غیبی است، معارفی که تفسیر انفسی قرآن است و با توجه به سبک بیان معارف الهی در ادعیه که نه به زبان احکام سخن گفته‌اند و نه به زبان فلسفه و عرفان، بلکه یک سبک اختصاصی در بیان معارف الهی دارند و به گونه‌ای خاص، مردم را با توحید، آشنا می‌سازند. با توجه به جایگاه ویژه راز و نیاز با خداوند در آیات و روایات و امتیاز خاص ادعیه اهل بیت، در بیان معارف الهی و حلقه واسطه واقع شدن صحف نورانی ادعیه، در اتصال آدمی به پروردگارش با زبان خاص دعایی، بسیار ضرورت دارد، مطالعات دعاشناختی مورد توجه قرار گیرد و جامعه فرهیختگان از حوزه و دانشگاه، اقدام به یک حرکت حبی در بستر تدبیر و تأمل فقرات ادعیه معصومین (ع) داشته باشند تا ماهیت و مؤلفه‌های نیایش، رازگشایی شود و دانشی نوین‌یاد به نام دانش دعا پژوهی فراهم آید و تفسیر توحیدی، از نظام هستی، در ساحت نظر و اندیشه و شهود قلبی - توحیدی در ساحت عمل و سلوک بر اساس

۱ - خطبه ۸۷

۲ - عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۴ ص ۱۱۶

۳ - صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۵

مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفت‌زا و هدایت‌آور که حکایت از نظام واقعیت خارجی می‌کند، استنباط شود. در جامعه کنونی ما کم نیستند طالبان صادق رستگاری که جوامع دعایی در مدرسه اهل بیت (ع)، سیراب کننده عطش آنان است. مجله دعاپژوهی حداقل گامی بود می‌توانستیم برداریم تا به عنایت الهی و توجه حضرات معصومین (ع) و مدد انفاس اولیای الهی شعاعی از مضامین پربار ادعیه معصومین به خصوص صحیفه سجاده را، مورد مطالعه و کندوکاو قرار دهیم. امید است اقبال دانشوران عزیز سرزمینم به این مجله و اقداماتی در فضای دعاپژوهی به مانند تأسیس گرایش دعاپژوهی در نظام آموزشی حوزه و دانشگاه بتواند تراث علمی امامان معصوم (ع) را که از بهترین ذخایر معنوی است به همگان عرضه نماید.

دکتر محمدرضا فریدونی

سر دبیر و مدیرمسئول دوفصلنامه تخصصی دعاپژوهی

- ❖ خوانش ترجمه های صحیفه سجاده در پرتو نظریه تعادل زیبایی شناختی ولفگانگ آیزر
 ۱-۱۴ سید مهدی مسوق، مهری قادری بیباک
- ❖ مفهوم عرفانی فقر در ادعیه صحیفه سجاده
 ۱۵-۳۵ عادل مقدادیان، مهناز توکلی
- ❖ زبان نیایش فارابی و کیرگگور: فیلسوفان متأله شرق و غرب در گفت و گو با خداوند
 ۳۶-۶۷ سارا رحمانی
- ❖ مروری بر نقشه دانش مطالعات دعاشناسی با تاکید بر نقش دعای باران در مقابله با تغییر اقلیم
 ۶۸-۸۱ مهرداد پویا
- ❖ اجابت دعا در اندیشه ی ابن سینا
 ۸۲-۹۶ فردین جمشیدی مهر
- ❖ حقوق بشر از دیدگاه صحیفه سجاده و رساله حقوق
 ۹۷-۱۰۸ علیرضا تقی پور
- ❖ دعا به مثابه گفتمان جهانی قرآن کریم
 ۱۰۹-۱۲۳ معصومه ربیعان
- ❖ ویژگی های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده
 ۱۲۴-۱۳۸ محمد علی ایزدی، حسن سجادی پور، وحید پاشایی
- ❖ بررسی سندی و متنی دعای رجبیه امام صادق (علیه السلام)
 ۱۳۹-۱۶۲ صادق کریمی مقدم
- ❖ تحلیلی زبان شناختی بر کاربرد واژه سلطان در صحیفه سجاده
 ۱۶۳-۱۷۸ محمد عتابی
- ❖ تبیین توحید در دعای صباح با مبانی صدرالمتألهین
 ۱۷۹-۲۰۴ زهره شهیدی، مجید صادقی حسن آبادی
- ❖ خودشناسی و نتایج و ثمرات آن در آینه ادعیه امام سجاده (ع)
 ۲۰۵-۲۱۸ اکبر عروتنی موفق



خوانش ترجمه‌های صحیفه سجّادیه در پرتو نظریه تعادل زیبایی‌شناختی ولفگانگ آیزر

سیّد مهدی مسبوق^۱*

مهری قادری بیباک^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸

چکیده

اصطلاح تعادل زیبایی‌شناختی ('Aesthetic Equivalence) به معنای ایجاد تعادل منطقی در ترجمه متن مبدأ و مقصد است که یکی از مفاهیم اساسی در مطالعات ترجمه به شمار می‌رود. ولفگانگ آیزر (Wolfgang Iser) متفکر و زبان‌شناس آلمانی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان در زمینه تعادل زیبایی‌شناختی می‌باشد. او معتقد است که عدم به‌کارگیری تعادل در ترجمه باعث واکنش‌های دریافتی گوناگون مخاطبان از متن شده و خواننده از درک نکات زیبایی‌شناختی متن ترجمه و متن اصلی باز می‌ماند. هدف تعادل زیبایی‌شناختی برقراری تعادل میان دو متن ادبی است به نحوی که درجه تفسیرپذیری دو متن یکسان باشد. صحیفه سجّادیه از مهم‌ترین ادعیه شیعه به شمار می‌رود که امام سجّاد (ع) مناجات‌ها و نیایش‌های خود را در آن آورده است. در این میان، دعای چهل و هفتم در موضوع روز عرفه از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. پژوهش حاضر با هدف شناخت تعادل زیبایی‌شناختی متن اصلی و متن ترجمه و میزان توجه مترجمان به این مقوله چهار فراز از ترجمه آقایان الهی‌قمشه‌ای، موسوی گرمارودی، انصاریان و آیتی از دعای چهل و هفتم را به صورت هدفمند انتخاب نموده و با استفاده از روش تحلیل محتوا و با رویکرد انتقادی عملکرد مترجمان را مورد سنجش قرار داده است. تحلیلی که از ترجمه چهار فراز منتخب صورت گرفت نشان داد که مفاهیمی همچون تفسیرپذیری متن ترجمه، استعاره و پویایی معنا، از سوی هر چهار مترجم مورد توجه بوده است. مفهوم تفسیرپذیری متن، در ترجمه‌های الهی‌قمشه‌ای و انصاریان همراه با رویکرد تصریح‌سازی است و در ترجمه‌های آنها بیش از متن اصلی خلأهای موجود در متن مبدأ پر شده است. در مقابل استعارات در ترجمه‌های آیتی و گرمارودی از پویایی بیشتری برخوردار است.

واژگان کلیدی: صحیفه سجّادیه، ترجمه، دعا، آیزر، تعادل زیبایی‌شناختی.

^۱ - استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی‌سینا. (نویسنده مسئول) masbooghmehdi@gmail.com

^۲ - دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا ghaderi.bibak@yahoo.com

۱. مقدمه

سخن گفتن و بیان تنها یکی از نمودهای زبان است. زبان قادر است در هر عرصه‌ای تجلی یابد و اگر کلمه مرکز توجه است شاید به دلیل نفوذ کلام و بسامد کاربردی کلام و کلمه باشد. والتر بنیامین^۱ معتقد است: «زبان وظیفه‌ای فراتر از ارتباط و انتقال اطلاعات دارد به همین علت او با مفهومی تنگ از زبان مخالف است و آن را به درکی بورژوازی از زبان نسبت می‌دهد. این درک بر آن است که کلمه وسیله بیان است یعنی وسیله بیان یک موضوع و مخاطب آن آدمی است» (جفری، ۱۳۹۱: ۷۰). «زبان بازتاب‌دهنده است و مانند یک آینه صیقل آن چه نمودنی است در آن مجال نمایش پیدا می‌کند و محتوا و مفهومش عیان و آشکار می‌شود. برای آن که جهان بیرون و درون آدمی در زبان بازتابد به صورت‌های گوناگون برش می‌خورد» (مهاجر، ۱۳۷۶: ۳۹). از آن جا که تساوی کامل بین معانی کلمات و ساختارهای جملات دو زبان مختلف امکان‌پذیر نمی‌باشد، دستیابی به تعادل کامل در ترجمه بین زبانی هم تا حدود زیادی دست‌نیافتنی است.

مفهوم تعادل از مفاهیم بنیادین در مطالعات ترجمه است که در مورد ماهیت، تعریف و کاربرد آن، اختلاف نظر وجود دارد. ولفگانگ آیزر^۲ زبان‌شناس و نظریه‌پرداز آلمانی، «نظریه تعادل زیبایی-شناختی را در مطالعات ترجمه مطرح کرد و باب جدیدی را در درک ترجمه متون ادبی و دینی ایجاد کرد. درباره تعادل زیبایی‌شناختی دو دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول دیدگاه کسانی است که برای متن اصلی اصالت قائلند و ترجمه را اساساً امری زبانی تلقی می‌کنند و هدف ترجمه را انتقال متن اصلی به زبانی دیگر می‌دانند و میزان موفقیت ترجمه را در این می‌دانند که تا چه حد توانسته آن متن اصلی را منتقل کند. دیدگاه دوم دیدگاه کسانی است که ترجمه را امری فرهنگی می‌دانند و آن را با متن اصلی نمی‌سنجند بلکه به‌عنوان متنی مستقل و از جهات فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و سیاسی توصیف می‌کنند. دیدگاه دوم به تعادل به‌عنوان لازمه ترجمه نگاه نمی‌کند و دنبال یافتن معادل‌هایی در سطح زبانی و ادبی نیست بلکه به دنبال توصیف نقش ترجمه در فرهنگ مقصد و هنجارهای ترجمه‌ای^۳ است که باعث تولید چنین ترجمه‌هایی شده است (صفی‌نژاد، ۱۳۹۳: ۷۰).

صحیفه سجّادیه مجموعه‌ای از مناجات‌ها و نیایش‌های امام سجّاد (ع) است و از آثار معتبر اسلامی به شمار می‌رود که به زبان‌های مختلفی ترجمه شده است. بی‌تردید ترجمه نمی‌تواند ظرافت‌ها،

¹ walter Benjamin

² Wolfgang Iser

³ Translation Norms



زیبایی‌ها و جنبه‌های ادبی این کتاب شریف را به طور کامل منتقل کند و همان ارتباطی را با خواننده برقرار سازد که متن اصلی از آن برخوردار است. از همین رو بررسی این ادعیه بر مبنای نظریه‌های جدید زیبایی‌شناختی می‌تواند نقش مهمی را در شناساندن فرهنگ معنوی اسلامی و نحوه ارتباط با خداوند (که در ادعیه و مناجات‌های امام سجّاد (ع) نهفته است) ایفا نماید. این کلام که سرشار از حکمت‌ها، اسلوب زندگی، توصیف صفات الهی و مفاهیم معنوی است از سوی مترجمان بسیاری برگردانده شده است. از این رو نگارندگان این مقاله با تکیه بر الگوی تعادل زیبایی‌شناختی ولفگانگ آیزر، ترجمه‌های آقایان الهی قمشه‌ای، موسوی گرمارودی، انصاریان و آیتی از دعای چهل و هفتم صحیفه را به روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد انتقادی مورد نقد و سنجش قرار می‌دهند و می‌کوشند از این رهگذر به پرسش‌های زیر پاسخ دهند:

۱. بر اساس نظریه زیبایی‌شناختی آیزر کدام‌یک از مؤلفه‌های متن اصلی در ترجمه‌های یادشده از برجستگی بیشتری برخوردار است؟

۲. رویکرد مترجمان بر کدام بینش زیبایی‌شناختی ترجمه تکیه داشته است؟

۳. براساس الگوی آیزر کدام‌یک از ترجمه‌ها نسبت به متن اصلی از تعادل بیشتری برخوردار است؟

۲. پیشینه پژوهش

درباره صحیفه سجّادیه و ویژگی‌های ادبی آن تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته که از آن جمله است:

مقاله «ادبیات سخنان امام سجّاد (ع) و صحیفه سجّادیه» نوشته سید فضل‌الله میرقادری و منتشر شده در مجله اندیشه دینی. نویسنده در این مقاله به این نتیجه رسیده است که ادبیات حاکم بر دعاها آن حضرت افزون بر درون‌مایه عظیم و وسیع معرفتی دارای ساختار هنری متعالی و مشتمل بر صنعت ایقاع و تصویرسازی است و غالباً از نثر مسجع ساده و شیوایی پیروی کرده است. مقاله «فراهنجاری در صحیفه سجّادیه» نوشته عباس گنجعلی و همکاران که در مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث منتشر شده است. نویسندگان در این مقاله به تبیین برجسته‌سازی در ادعیه صحیفه در چهار سطح آوایی، واژگانی، نحوی و معنایی پرداخته‌اند. در نقد و بررسی ترجمه صحیفه نیز تنها یک مقاله یافت شد با عنوان «تأملی در یک ترجمه از صحیفه سجّادیه» نوشته محمدعلی سلطانی و منتشر شده در دو ماهنامه آینه پژوهش. نویسنده در این مقاله به نقد ترجمه آقایان عبدالجواد ابراهیمی شاهرودی و محسن غرویان نیشابوری از صحیفه پرداخته و آن را بازنویسی نه چندان دقیقی از ترجمه و شرح صحیفه سجّادیه استاد محی‌الدین الهی قمشه‌ای دانسته و کوشیده کژ-فهمی‌ها، بی‌دقتی‌ها و خطاهای مترجمان یادشده را بنمایاند.

در مورد نظریه تعادل زیبایی‌شناختی آیزر نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته که از آن جمله است: مقاله «تعادل زیباشناختی در ترجمه متون ادبی از منظر زیباشناسی دریافت» نوشته محدثه صفی-نژاد و همکاران و منتشر شده در فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه. نویسندگان در این مقاله ترجمه‌های مختلف کتاب پیامبر جبران خلیل جبران را بر اساس نظریه آیزر نقد و بررسی نموده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که مترجمان بیش از آن‌که در پی ایجاد تعادل زیباشناختی باشند، در پی ایجاد تصریح بیشتر و در نتیجه دور شدن از تعادل زیباشناختی بوده‌اند و مقاله «تعادل زیبایی-شناختی در ترجمه رباعیات خیام با استفاده از نظریات زیبایی‌شناسی دریافت و استعاره شناختی» نوشته احسان پناه‌بر و همکاران و منتشر شده در مجله مطالعات زبان و ترجمه. نویسندگان در این مقاله با استفاده از دو نظریه زیبایی‌شناسی دریافت آیزر و استعاره شناختی لیکاف و جانسون دو رباعی از خیام و ترجمه آن از فیتزجرالد را مورد بررسی قرار داده‌اند و مقاله «تعادل زیباشناسی در ترجمه متون ادبی» نوشته علی خزاعی فرید و منتشر شده در فصلنامه مترجم. نویسنده در این مقاله کوشیده نظریه تعادل زیبایی‌شناختی و اهمیت و کارایی آن در ترجمه متون ادبی را تبیین نماید. لذا، تا آن‌جا که نگارندگان این سطور جستجو نموده‌اند تاکنون پژوهش روشمند و درخوری در خصوص ترجمه‌های صحیفه صورت نگرفته و از این جهت پژوهش حاضر کاملاً نو است.

۳. نظریه تعادل زیبایی‌شناختی ولفگانگ آیزر

آیزر شالوده نظریه ادبی خود را طی یک سخنرانی شکل داد که در سال ۱۹۷۰ میلادی در دانشگاه کنستانس آلمان انجام شد. این گفتار که تشریح نگاهی بدیع به ساختار و کارکرد متن بود چارچوب نظری «واکنش زیبایی‌شناختی» آیزر را فراهم کرد (برکت، ۱۳۹۳: ۵۳-۵۴). آیزر با ارائه مقاله‌ای تحت عنوان «عدم تعیین معنا و واکنش خواننده در ادبیات منثور» ماهیت عمل خواندن را به‌عنوان تعاملی میان خواننده و متن بررسی کرد. او تحت تأثیر رومن اینگاردن^۱ بود و بیشتر بر فرآیند خواندن و ساخته‌شدن معنا توسط خواننده از نظر پدیدارشناسی تأکید دارد و به مسائل تاریخ ادبیات کمتر توجه می‌کند. «آیزر میان دو نوع خواننده تمایز قائل می‌شود؛ خواننده فرضی و خواننده واقعی. خواننده فرضی خواننده‌ای است آرمانی که نویسنده هنگام نوشتن متن در نظر دارد. این خواننده از این جهت آرمانی است که اولاً ساختارهای زبانی و کدهای فرهنگی مشترکی با نویسنده دارد. ثانیاً اشارات تاریخی و اشارات به زمان حال را به‌خوبی درک می‌کند؛ در نتیجه انتظار می‌رود چنین خواننده‌ای اعتبار متن را بپذیرد و با پیروی از دستورالعمل‌های پنهان در

¹ Roman Ingarden



متن معنی مورد نظر نویسنده را در تفسیری منسجم از متن صورتی عینی و ملموس بدهد» (حسینی معصوم، ۱۳۹۴: ۹۶).

او معتقد است که در هر متن ادبی خلأهایی وجود دارد که خواننده آن را پر می‌کند و درجهٔ زیباشناختی متن به درجهٔ واکنش خواننده به این خلأها بستگی دارد. خواننده معنای متن را هم از قسمت‌های معین و هم قسمت‌های نامعین در متن دریافت می‌کند. آیزر در مرحلهٔ اول از فعالیت‌های فکری‌اش با اتخاذ یک رویکرد پدیدارشناسانه به متن، آن را این‌گونه توصیف می‌کند: «نظریهٔ پدیدارشناختی ادبی بر این نکته تأکید تام دارد که در ارتباط با متن ادبی، نه تنها باید تمامیت متن را مورد توجه قرار داد بلکه باید به همان اندازه کنش‌هایی را که در واکنش به متن صورت می‌گیرد در نظر گرفت» (برکت، ۱۳۹۳: ۵۲). آیزر تحت تأثیر پدیدارشناسی اصطلاح عدم قطعیت معنا را به کار گرفت و آن را بسط داد و به «ساختار واکنش برانگیز» رسید. این ساختار به سبب خالی یا همان عدم قطعیت معنا اشاره دارد یعنی قسمت‌هایی در متن که معنایشان معین و مشخص نیست و یا معنایشان ناقص است. نویسنده این موارد را عمداً در متن برجای گذاشته است تا خواننده را برای عینیت بخشیدن به آنها ترغیب کند و خواننده باید با قوای ذهن و قدرت تخیل خود به آنها واقعیت ببخشد یا ملموسشان کند (پنگ^۱، ۲۰۱۱: ۱۲).

۴. نگاهی به ترجمه‌های صحیفهٔ سجّادیه

در میان آثار ارزندهٔ معصومین (ع)، میراث امام سجّاد (ع) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از میان خطبه‌ها، نامه‌ها، توقیع‌ها، شعرها، مصاحبه‌ها، محاوره‌ها و کلمات ایشان، دعاها و مناجات‌های آن حضرت جایگاه مهمی دارد. «صحیفهٔ سجّادیه از دیرباز نظر اندیشمندان و فرهیختگان بسیاری را به خود جلب کرده است و علاوه بر حدود هفتاد شرحی که بر آن نوشته‌اند، از زوایای مختلف به آن نگرسته و پیرامون آن پژوهش‌هایی انجام داده‌اند» (میرقادری، ۱۳۹۰: ۷). صحیفه از کتاب‌های بسیار پرارزش و مورد توجه بزرگان علمای اسلام بوده و به زبور آل محمد (ص) معروف است. ارزش و عظمت آن تا به آن‌جا است که ائمه (ع) از آن مواظبت کرده و سفارش نموده‌اند که از دسترس ناهلان دور باشد و بدین ترتیب آن را بدون هیچ‌گونه نقضی به دست شیعیان، دوستان و شیفتگان خود رسانده‌اند. بر این کتاب پرارزش قریب هفتاد شرح نوشته شده است (ر.ک: مجد فقیهی، ۱۳۸۵: ۱۴) تاکنون شروح پرشماری از صحیفه به زبان‌های مختلفی به رشته تحریر درآمده است که از آن میان می‌توان به شصت ترجمه و شرح به زبان فارسی اشاره کرد. همچنین صحیفه به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، ترکی، اردو، اسپانیولی، بوسنیایی، آلبانیایی،

¹ peng



تامیلی و سایر زبان‌ها نیز ترجمه شده است. برخی از این ترجمه‌ها که در پژوهش حاضر مورد توجه و بررسی قرار گرفته از این قرار است:

ترجمه حسین انصاریان، نشر پیام آزادی، در سال ۱۳۸۰ و در ۲۴۸ صفحه به چاپ رسید. ترجمه عبدالمحمد آیتی، توسط انتشارات سروش منتشر شده است. کتاب فاقد هر گونه مقدمه و پیشگفتار می‌باشد و تنها برگردان فارسی نیایش‌های حضرت را در بر دارد و فاقد پانویس‌های توضیحی است و در پانویس تنها ترجمه عنوان هر نیایش ذکر شده است. ترجمه الهی‌قمشه‌ای، از انتشارات مؤسسه انتشاراتی دانش هوشیار که در سال ۱۳۸۴ در ۳۴۴ صفحه منتشر شده است. سید علی موسوی گرمارودی نیز ترجمه خود را در انتشارات هرمس به زیور طبع آراسته شده است.

۵. پردازش تحلیلی موضوع

کتاب صحیفه سجادیه بارها به زبان‌های مختلف از جمله فارسی، انگلیسی، آلمانی و اردو ترجمه شده است. بی‌تردید هیچ ترجمه‌ای نمی‌تواند زیبایی‌ها، ظرافت‌ها و جنبه‌های ادبی متن اصلی را به طور کامل منتقل کند؛ اما ترجمه این کتاب (اگر درست و دقیق باشد) می‌تواند نقش مهمی در شناساندن فرهنگ معنوی اسلام و نحوه ارتباط با خدا ایفا کند. مناجات‌های امام سجاد (ع) ویژگی، قداست و معنویت خاص خود را دارد و هر یک از این‌ها به‌سادگی قابل انتقال نیست؛ همان‌گونه که «روش ترجمه با در نظر گرفتن نوع متن اصلی و هدف ترجمه تعیین می‌شود، معیارهای نقد و بررسی ترجمه نیز با توجه به نوع متن اصلی و هدف ترجمه متفاوت است، برای مثال در ترجمه متون محتوا - محور هدف اصلی ترجمه باید انتقال محتوای پیام متن اصلی در زبان مقصد باشد، زیرا ترجمه کلمات و بازنویسی صورت و ساختار متن اصلی در زبان مقصد در این گونه متون غالباً نتیجه مطلوبی ندارد. به طور کلی در ارزشیابی کیفیت یک ترجمه، معیار همان متن اصلی است؛ یک ترجمه ممکن است متنی سلیس و روان و زبانی طبیعی و مطابق با معیارهای زبان مقصد داشته باشد؛ اما معنی و مفهوم آن با معنی و مفهوم متن اصلی متفاوت باشد؛ بنابراین گرچه سلاست و صراحت و طبیعی بودن زبان در ترجمه لازم است، کافی نیست، بلکه مطابقت معنی ترجمه با معنی متن اصلی نیز ضروری است و میزان این مطابقت هم فقط از طریق تطبیق تحلیلی و قسمت به قسمت ترجمه با متن اصلی مشخص می‌گردد» (منافی اناری، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۳).

در ادامه به نقد و بررسی ترجمه‌های یادشده از دعای چهل و هفتم صحیفه بر اساس مؤلفه‌های مطرح در تعادل زیبایی‌شناختی آیزر می‌پردازیم.



۵-۱. تفسیرپذیری زبان مقصد

«هر متن ادبی یک تأثیر بر مخاطب دارد و یک معنا که حاصل دریافت مخاطب است. به زعم آیزر کنش و تأثیر اثر از دریافت آن متمایز است. تأثیر تابع خود متن است، دریافت تابع مخاطب متن» (احمدی، ۱۳۸۶: ۳). تأثیر مربوط به ساخت زبان‌شناختی و نقد بلاغی است اما معنا (دریافت) مربوط به مکالمه خواننده است با خطوط سفید میان سطوح متن. نکته‌ای که اینگاردن مطرح می‌کند و آیزر هم با او در این زمینه توافق دارد آن است که «نویسنده هر قدر هم در دادن جزئیات و توصیفات دقت و نکته‌سنجی به خرج دهد؛ اما باز هم دست خواننده برای ساختن معنایی متفاوت باز است. فی‌المثل نویسنده از پیرمردی لاغر صحبت می‌کند؛ اما چه قدر لاغر، چه قدر پیر، این دیگر با مخاطب است. مخاطب با پر کردن این فضاهای خالی به شیوه انضمامی‌سازی^۱ اثر ادبی را بازآفرینی می‌کند» (بی‌نیاز، ۱۳۸۶: ۴). در هر زمان مخاطب با توجه به افق دلالت‌های معنایی آن دوره از متن دریافت خاص آن زمان را خواهد کرد. در نظر آیزر خواننده انواع و گونه‌های مختلف فضاهای خالی و خلأهایی را پر یا حذف می‌کند که در سطوح مختلف اثر وجود دارد. این فرایند از ساده‌ترین ارتباطات در سطح پلات گرفته تا مناسبات پیچیده‌تر میان درون‌مایه‌ها قرار می‌گیرد. پس در اینجا آیزر مرکز و کانون هرمنوتیک مدرن را مطرح می‌کند: «گذر از نیت مؤلف و آفریدن معنای متن به راهنمایی خود آن (متن) توسط خواننده خاص» (احمدی، ۱۳۸۶: ۳). آیزر می‌گوید آنچه مؤلف از واقعیت «درست» و «راست» ارائه می‌کند، از آنجا که واقعیت دگرگون می‌شود، در آخر آن چه در متن می‌ماند جز نگاه مؤلف چیز دیگری نیست و این نگاه هم «محدودیت» متن به حساب می‌آید و نه معنای آن. به عنوان مثال در دعای چهل و هفتم صحیفه برخی از واژه‌ها، با دید سنتی و یا ادبی ترجمه شده‌اند که در نمونه زیر به بررسی آن می‌پردازیم:

«وَطَوَّقَنِي طَوْقَ الْإِقْلَاعِ عَمَّا يُحْبِطُ الْحَسَنَاتِ وَيَذْهَبُ بِالْبَرَكَاتِ»

آیتی: «بار خدایا، طوق گردن من ساز دل برکندن مرا از هر چه حسناتم را بی‌ارج می‌سازد و برکاتم را از میان می‌برد» (آیتی، ۱۳۷۲: ۳۳۰).

انصاریان: «و گردن‌بند قطع شدن از آنچه خوبی‌ها را تباه می‌کند و برکات را از بین می‌برد، به گردنم انداز» (انصاریان، ۱۳۹۱: ۲۰۸).

گرمارودی: «و برگردنم حلقه‌ای بیفکن که مرا از آنچه نیکی‌ها را تباه می‌سازد و برکت‌ها را از میان می‌برد، دور گرداند» (گرمارودی، ۱۳۹۰: ۳۶۱).

¹ concretization



الهی قمشه‌ای: «و گردنم به طوقی مُطَوَّق ساز که محو و باطل نگرداند حسنات اعمالم را و از بین نبرد برکات حسناتم را» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

همان‌گونه که در ترجمه‌های فوق دیده می‌شود هر یک از مترجمان کوشیده‌اند به بهترین نحو با خواننده ارتباط برقرار نمایند. به اعتقاد آیزر گذر از نیت مؤلف و آفریدن معناهای متن به راهنمایی خود آن متن توسط خواننده خاص ایجاد می‌شود. هدف در هر چهار ترجمه انتقال مفهوم رهایی از اعمال بی‌ارزشی است که انسان را به پلشتی‌ها می‌کشاند. این دعا در ترجمه آیتی با سبکی ادبی که واژه‌های آن با ریتمی موزون آورده شده برگردانده شده است. واژه «الإقلاع» نقطه تعیین‌کننده در ترجمه‌ها است که با اندکی تأمل زیبایی آن بهتر درک می‌شود. معادل‌های (دل برکندن، قطع شدن، تباه ساختن، محو گرداندن) سعی در تصویرپردازی این واژه داشته‌اند. در تشبیه حاضر امام سجاد (ع) طوق گردن خود را مشبه و طوق دل کندن از هر چیزی که خوبی‌هایش را تباه می‌کند مشبه به قرار داده است. در ترجمه گرمارودی مشبه (حلقه گردن) و مشبه به (تباه ساختن) به کار رفته و آیتی از مشبه (طوق گردن) و مشبه به (بی‌ارجی حسنات) بهره جسته است. ضمن ترجمه ادبی از سوی هر دو مترجم که جنبه تفسیر در آن کم است گرایش سرهنویسی گرمارودی وجه تمایز ترجمه اوست. گرمارودی در ترجمه این متن ضمن توجه به اصالت زبان فارسی، پارسی‌گرایی کسروی‌وار نکرده است. فرجام سخن این‌که در ترجمه انصاریان و الهی قمشه‌ای مترجم از تصریح در معنی استفاده کرده و ایهامی که می‌توانست ذهن مخاطب را به کندوکاو ذهنی بیشتر بطلبد وجود ندارد و در نتیجه متن ترجمه شده از صراحت معنایی بیشتری برخوردار است و توانسته تعادل مناسبی میان متن مبدأ و مقصد برقرار نماید.

۵-۲. عدم قطعیت معنای استعاره

آیزر میان متون ادبی و غیر ادبی تمایز قائل می‌شود. او معتقد است که عدم قطعیت معنا خاص متون ادبی است و از بارزترین ویژگی‌های انواع متون بشمار می‌رود. از نظر آیزر، معنای متن ادبی هنگامی ایجاد می‌شود که عمل خواندن شکل بگیرد. در واقع این معنا حاصل ارتباط بین خواننده و متن است نه چیزی نهفته در متن که با تفسیر بتوان آن را آشکار کرد. بدین ترتیب، به نظر آیزر، معنای غلط وجود ندارد یا نمی‌توان گفت که خواننده‌ای از متنی غلط برداشت کرده است (نویس، ۲۰۰۳: ۲). به اعتقاد آیزر، خواننده با استفاده از نظریه گشتالت به پر کردن خلأها و مشخص کردن قسمت‌های نامعین متن می‌پردازد. بنا بر نظریه گشتالت، کل از جمع اجزا بیشتر است؛ بنابراین، خواننده اجزای مختلف متن را می‌خواند و بین آنها ارتباط ایجاد می‌کند و بدین ترتیب معنی را می‌سازد (خزاعی فرید، ۱۳۹۴: ۸) یکی از موارد معنی نامتعین در متون ادبی



و مذهبی، استعاره‌ها هستند. استعاره‌ها معانی نمادین و اشارات بینامتنی دارند؛ لذا می‌توانند افکاری را در ذهن خواننده برانگیزند اما اگر آنها را به بیان‌هایی انتزاعی برگردانیم یا برعکس، بیان‌های انتزاعی را غیر انتزاعی کنیم، در این صورت خواننده را از مشارکت در تفسیر متن محروم کرده و متن را از بار زیباشناختی آن (در معنی آیزری آن) تهی کرده‌ایم (همان: ۱۰). اینک به بررسی نمونه‌هایی از معانی استعاری در صحیفه و عملکرد مترجمان در قبال آن می‌پردازیم:

«وَنَبَّهْنِي مِنَ رَقْدَةِ الْغَافِلِينَ وَ سِنَّةِ الْمُسْرِفِينَ وَ نَعْسَةِ الْمَخْذُولِينَ».

آیتی: «ای خداوند، مرا از خواب غافلان و ناهشیاری اسرافکاران و خواب‌آلودگی خذلان رسیدگان بیدار و آگاه ساز» (آیتی، ۱۳۷۲: ۳۰۵).

الهی قمشه‌ای: «خدایا! مرا آگاه ساز و بیدار گردان از خواب اهل غفلت و بی‌هوشی مردم مسرف تن-پرور» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۲۵).

گرمارودی: «مرا از خواب غافلان و خواب‌آلودگی گزافکاران و خواب سبک به خود وانهادگان، بیدار گردان» (گرمارودی، ۱۳۹۰: ۳۵۹).

انصاریان: «مرا از خواب بی‌خبران و خواب‌آلودگی اسراف‌کنندگان و چرت به خود واگذاشتگان بیدار کن» (انصاریان، ۱۳۹۱: ۲۰۶).

تعبیر «رَقْدَةُ الْغَافِلِينَ»، «سِنَّةِ الْمُسْرِفِينَ» و «نَعْسَةُ الْمَخْذُولِينَ» سه استعاره مصرحه هستند که در آنها غافلان، اسرافکاران و مخذولان یا همان به خود وانهادگان در غفلت و بی‌خبری به خوابیدگان مانند شده‌اند و به ترتیب برای «رَقْدَةُ الْغَافِلِينَ» معادل‌های (خواب غافلان/ خواب بی‌خبران) و برای «سِنَّةِ الْمُسْرِفِينَ» (ناهشیاری اسرافکاران، بی‌هوشی مردم مسرف، خواب‌آلودگی گزافکاران، خواب‌آلودگی اسراف‌کنندگان) و برای «نَعْسَةُ الْمَخْذُولِينَ» (خواب‌آلودگی خذلان رسیدگان، خواب سبک به خود وانهادگان، چرت به خود واگذاشتگان) آورده شده است. در واقع در اینجا هر چهار مترجم کوشیده‌اند ضمن حفظ تعادل در متن مقصد، تعبیر استعاری یادشده را با همان صورت استعاری خود به زبان مقصد منتقل کنند و پرکردن خلأهای متن را به خواننده واگذار نمایند. نکته مهمی که در ترجمه این استعاره‌ها مطرح است عنصر عاطفه و تخیل است که هر یک از ترجمه‌های فوق زیبایی خاصی به متن بخشیده و به تناسب دعایی بودن متن مبدأ هر واژه‌ای در بردارنده عاطفه‌ای متفاوت است. بر همین اساس زیبایی ترجمه استعاره‌ها در متن صحیفه به قطعی نبودن ترجمه از سوی مترجمان بر می‌گردد که چه بسا خواننده‌ای برحسب عاطفه خود با ترجمه واژه استعاری ارتباط بهتری برای درک معنا برقرار کند که خواننده دیگری آن حس و ارتباط را برقرار نمی‌کند.

متن در شرایط تاریخی اجتماعی متفاوتی از زمان خوانش متن امروز نگاشته شده است. هر شرایط تاریخی، دلالت‌های معنایی خاص آن دوره را داراست. آن‌چنان که تأویل‌کنندگان (خواننده‌ها)



دگرگون شوند، هم‌پای آنها معنای اثر نیز تفاوت می‌کند. در نتیجه موقعیت موجود یا همان ساختار متن را باید دریافت‌کنندگان هستی عینی ببخشند تا «به مقام اثر هنری ادبی دست یابد. پس اثر هنگامی به مثابه اثر ادبی در نظر گرفته می‌شود که خواننده شود. معنای اثر فارغ از زمان نیست بلکه در دل تاریخ شکل می‌گیرد» (گلدمن، ۱۳۷۷: ۲۵). به تعبیر آیزر هر اثر هنری تحقق میان «موقعیت موجود» و «معنای خود» است. معنای اثر گوهری فراتر از زمان نیست که در متن «کار گذاشته شده باشد» و همواره در آن نهان ماند، بلکه حضوری تاریخی دارد، یعنی در زمان و با زمان تأویل می‌شود، در لحظه تأویل شناخته یا به بیان بهتر «آفریده» می‌شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳).

آن چه تحت عنوان تعادل زیباشناختی از آن نام می‌بریم؛ در واقع نوعی تعادل در واکنش^۱ خواننده متن اصلی و خواننده ترجمه است؛ در دعای چهل و هفتم صحیفه، امام سجّاد (ع) از درگاه خداوند متعال رهایی از تعلّقات دنیوی را خواهان است و واژه‌های «قلب» و «دنیا» دارای استعاره مکنیه هستند و این نامعین بودن ترجمه استعاره باعث تعادل در ارتباط زبان مبدأ و مقصد می‌شود و زیبایی منحصر به فردی از دل این تناسب میان متن و خواننده به دست می‌آید:

«وَ انزع من قلبي حُبَّ دُنْيَا تَنْهِي عَمَّا عِنْدَكَ وَ تَصُدُّ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ وَ تَذْهَلُ عَنِ التَّقَرُّبِ مِنْكَ»

آیتی: «خداوندا، بر کن از دل من محبت این جهان سفله را که راه مرا از دست یافتن به خیراتی که در نزد توست می‌بندد و چون خواهم که به سوی تو آیم سد راه من می‌شود و از تقرب به درگاه تو غافل می‌گرداند» (آیتی، ۱۳۷۲: ۳۲۰).

الهی قمشه‌ای: «ریشه‌کن ساز از قلبم حبّ دنیای پست را که حبّ دنیا از نعمت‌های ابدی نزد تو است، مرا منع می‌کند و محروم می‌سازد از طلب وسیله به سوی تو و غافل می‌گرداند مرا از لذّت تقرب به تو» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۲۷).

انصاریان: «و از سودای قلبم عشق دنیای پست که مرا از آنچه نزد توست باز می‌دارد و از طلب وسیله برای رسیدن به پیشگاهت مانع شود و از به دست آوردن مقام قرب به تو بی‌خبر می‌کند ریشه‌کن فرما» (انصاریان، ۱۳۹۱: ۲۰۸).

گرمارودی: «دوستی دنیای دون را از دلم بردار که مرا از آنچه نزد توست، باز می‌دارد و از رسیدن به تو، منع و از نزدیک شدن به تو، غافل می‌کند» (گرمارودی، ۱۳۹۰: ۳۶۳).

¹ response



چنان‌که پیداست مترجمان به ترجمه تحت‌اللفظی استعاره روی آورده‌اند؛ یعنی انتقال عینی استعاره از زبان مبدأ به زبان مقصد که چنین رویکردی در صورتی قابل‌قبول است که استعاره موردنظر در میان صاحبان زبان مقصد مألوف و شناخته شده باشد و این بدان معنا است که کارکرد و استعمال استعاره در زبان مقصد حفظ می‌گردد و مترجم می‌کوشد ضمن ایجاد تعادل زیباشناختی همان استعاره را در زبان مقصد بازتولید نماید. پرواضح است استعاره‌هایی همچون «دوستی دنیا» که در آن دنیا به مثابه معشوق آدمی انگاشته می‌شود در ادبیات فارسی مألوف و شناخته شده است و «دل‌کندن و ریشه‌کن کردن عشق و علاقه» نیز همین ویژگی را دارد؛ لذا مترجمان کوشیده‌اند به بازتولید این استعاره‌ها روی آورند. همچنین در تفسیر این استعاره‌ها می‌توان گفت از آن‌جا که «حُبّ دنیا» سرتاسر زندگی انسان را فرامی‌گیرد و می‌پوشاند و او را از توجه و عنایت به خداوند باز می‌دارد، به «لباس» مانند شده و وجه شبه در هر دو «پوشش و فراگیری» است سپس لفظ مشابه به را حذف و یکی از لوازمش یعنی «نزع» را برای دلالت بر آن آورده و استعاره مکنیه در آن جریان یافته است. چنان‌که پیداست واژه «نزع حبّ دنیا» از سوی هر چهار مترجم با عبارات: (برکندن محبت دنیا، ریشه‌کنی حبّ دنیا، ریشه‌کنی عشق دنیا از سواد قلب، برداشتن دوستی دنیا) ترجمه شده است و هر عبارت در حال تعامل با خواننده است و پیامی با محوریت تخیل را از متن عربی به خواننده القا می‌کند و این همان عدم قطعیت در معنای استعاره است که به متن ترجمه شده جذابیت ویژه‌ای می‌بخشد و خواننده نیز خود را در ترجمه شریک می‌بیند و این نکته چالشی عنصر ترجمه است که خلاقیت و ابتکار در ترجمه را بالا می‌برد.

۵-۳. معنا رویدادی پویا

از نظر آیزر هیچ متنی ثابت نیست؛ معنا در حین خواندن متن تولید می‌شود یا به قول خود آیزر معنا رویدادی پویا است. اشاره آیزر به معنا به عنوان «رویدادی پویا» حکایت از آن دارد که «معنا در هر بار قرائت خوانندگان مختلف، به شکلی متفاوت حادث می‌شود. آن‌چه از متن (که همان ساختار موجود یا علائم زبان‌شناختی جلوی مخاطب است) معنا می‌سازد، دریافت خواننده است. طبق نظر آیزر «دریافت» طی پروسه‌ای انجام می‌شود که او آن را «استراتژی متن» می‌نامد. جاذبه خواندن در آن است که وقتی مخاطب در حال خواندن متن ادبی است، برای آینده متن پیش‌بینی می‌کند و گمان‌هایی را مطرح می‌کند. آینده متن صحنه محک این حدس و گمان‌ها می‌شود و اگر فرضیه‌ای ثابت شود بر اساس آن خواننده دست به فرضیه‌سازی دیگری می‌زند و «آزمایش متن» ادامه می‌یابد. این فرایند فرضیه‌سازی در استراتژی متن است که متن ادبی را به صحنه باز تبدیل می‌کند. «زیبایی‌شناسی دریافت» سعی در کشف این صحنه بازی دارد» (احمدی،



۱۳۸۶: ۴). این پویایی در ترجمه‌های مورد بحث به‌وضوح دیده می‌شود که باوجود تکرار دعای (لک الحمد ...) در هر فراز از دعای چهل و هفتم که ستایشی بی‌نظیر از خداوند است، آورده شده است:

«وَلَا لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا يَدُومُ بَدْوَامِكْ؛ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا خَالِدًا بِنِعْمَتِكَ؛ وَ لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا يُوَاوِي صَنْعَكَ»

آیتی: «حمد باد تو را، حمدی که به دوام تو بر دوام ماند، حمد باد تو را، حمدی که تا نعمت جاودانه است جاودانه ماند، حمد باد تو را، حمدی در برابر احسانت، حمدی که به خشنودی‌ات بیفزاید» (آیتی، ۱۳۷۲: ۳۱۵).

الهی قمشه‌ای: «مخصوص تو است ستایشی که دوام ملک وجودت پاینده است و تو را ستایشی سزد که مخلّد و ابدی است به وجود نعمت و تو را ستایشی سزد که مقابل با آفرینش تو است» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۱۳).

گرمارودی: «حمد باد تو را، حمدی که به دوام تو بر دوام ماند، حمد باد تو را، حمدی که تا نعمت جاودانه است جاودانه ماند، حمد باد تو را، حمدی در برابر احسانت، حمدی که به خشنودیت بیفزاید» (گرمارودی، ۱۳۹۰: ۳۵۶).

انصاریان: «ترا سپاس؛ سپاسی که جاودانگی‌اش به جاودانگی‌ات ادامه پیدا کند و ترا سپاس؛ سپاسی که همراه نعمت پاینده باشد و ترا سپاس؛ سپاسی که با شماره آفریده‌هایت برابری کند» (انصاریان، ۱۳۹۱: ۱۹۴).

در دعای چهل و هفتم اجتماع تتابع اضافات و کثرت تکرار در یک عبارت جلب توجه می‌کند که در کمال روانی و سادگی بیان شده و نه تنها کم‌ترین دشواری در خوانش متن به وجود نیاورده بلکه صورتی زیبا و آهنگی دلنشین به آن بخشیده است. در عبارت سی و ششم «وَلَا لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا مَع تَوَافُوتِی وَ بِه وَجْهٍ اِحْسَنٍ اُورِدَهِ اَسْتِ وَ مَلَا حِظْهَ مِیْ شُودُ كِه نَه تَنْهَ اَثْقِیلِ وَ نَامَطْبُوعِ نِیْسْتِ وَ ذُوقِ سَلِیْمِ اَز اَنْ اَزْرَدَه نَمِیْ شُود بَلَكِه كَلَامِ، اَهْنَكِی خُوشِ وَ رَوَانِ یَا فْتَه اَسْت. ضَمْنِ اِیْن كِه اَسَاسًا زَبَانِ دَعَا، زَبَانِ پَرهیزِ اَز اَطْنَابِ اَسْت، عِبَارَاتِ عَمْدَتًا مَوْجِزِ وَ كُوتَاهِ وَ پِیْ دَرِ پِیْ بَر هَم سَوَارِ اَسْت. اَز تَطْوِیْلِ وَ دَرَاز گُویِی اجْتِنَابِ مِیْ شُود تَا حَاجَتِهَا بِیْ فُوتِ وَجْتِ بَه پِیْشِگَهِ خَدَاوَنْدِ عَرْضَه شُود. مَكْرَ دَرِ بَرخی مَوَارِدِ كِه مَرَادِ تَأْكِیدِ یَا اِعْرَاضِ مَعْنَوِیِ دِیْگَرِیِ نَظِیرِ تَلْذُذِ دَرِ مَقَامِ سَخْنِ گُفْتَنِ بَا مَعْبُودِ مَتَعَالِ وَ خَدَایِ بِیْ مِثَالِ بَاشَد. دَرِ تَرْجَمَه‌هَایِ فُوقِ بَا تَوْجِهِ بَه اِیْن كِه تَكَرَّرِ اَز مَشْخَصَه‌هَایِ اَصْلِیِ مَتْنِ مَبْدَأِ اَسْت لِیَكِنْ مَعَانِیِ غَیْرَمَعْنِیِّیِ اَز اَنْ اَسْتِنْبَاطِ مِیْ شُود وَ هَمَانِ اَمْرِ اَز دِیْدِگَهِ اَیْزَرِ زِیْبَایِیِ مَتْنِ دِیْنِیِ رَا بَالَا مِیْ بَرَد. عِبَارَتِ (لَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا) اَز جَانِبِ مَتْرَجْمَانِ بَه شَكْلِ (حَمْدِ بَادِ تُو رَا، حَمْدِیِ مَخْصُوصِ تُو اَسْت، سَتَایْشِیِ، تَرَا سِپَاسِ؛ سِپَاسِیِ) تَرْجَمَه شُدِه اَسْت وَ مَتْرَجْمَانِ عَلِیْ رَغْمِ سَادَگِیِ وَ وَضُوحِ دَر



معنا، ترجمه‌هایی با الفاظ و مترادفات گوناگون به کار برده‌اند و از این رهگذر بر زیبایی ترجمه خود افزوده‌اند. به عبارت دیگر، در ترجمه بخش‌هایی از متن که دارای اهمیت زیباشناختی است حفظ معنی نامتعیّن است؛ زیرا به دلیل این که برخی از مفاهیم زیبایی‌شناختی جملات غیر قابل ترجمه به زبان دیگر هستند و به همین دلیل است که گاه ترجمه متن از زبان مبدأ به مقصد دچار مشکل شده و تمام مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی زبان منتقل نمی‌شود و این معنی نامتعیّن اعم از این که در قالب کلمه یا جمله باشد باید حفظ شود و نه صورت آن. از همین رو کار مترجم درک موارد معنی نامتعیّن وانتقال بی‌کم و کاست آنها به متن ترجمه است و نیز باید بفهمد که نویسنده چه چیزی را نمی‌خواهد بگوید. تفسیر کردن متن و پرکردن شکاف‌ها و ابهام‌زدایی کاری است که خواننده یا مفسّر باید انجام دهد و نه مترجم.

۶. نتیجه‌گیری

از آن چه در این جستار آمد نتایج زیر به دست می‌آید:

- در پژوهش حاضر واژه زیباشناسی در معنی خاصّ مورد نظر آیزر تعریف شده و آن ناظر بر معنی است و نه فرم و اینکه برابری صوری دو عبارت (متن مبدأ و متن مقصد) لزوماً به معنی برابری آن دو از حیث زیبایی‌شناختی نیست و ترجمه تحت‌اللفظی لزوماً به تعادل زیباشناختی نمی‌انجامد. عدم تعیّن معنی و شکاف‌های معنایی عمدتاً امری معنایی است.
- با بررسی ترجمه دعای چهل و هفتم صحیفه می‌بینیم که هر چهار مترجم (آقایان الهی قمشه‌ای، انصاریان، آیتی، گرمارودی) از الفاظی ادبی و دینی مطابق سیاق دعا بهره برده‌اند با این تفاوت که گرمارودی در انتخاب واژگان و تعبیر رویکردی باستان‌گرایانه داشته و همین رویکرد باعث شده که برخی از تعبیر او برای مخاطب نامأنوس باشد. در مقابل آیتی بیشتر بر فرم و صورت الفاظ تمرکز کرده است. در ترجمه انصاریان تعادل واژگانی و القای فضای معنوی به متن در درجه نخست اهمیت قرار دارد و از این حیث توانسته ارتباط مناسبی با مخاطب برقرار نماید. الهی قمشه‌ای نیز ترجمه‌ای بینابین میان توجه به صورت و معنا ارائه نموده و با ایجاد تعادل ترجمه‌ای و ارتباط منطقی میان زبان مبدأ و مقصد در معنابخشی به متن موفق عمل کرده است.
- در مفهوم تفسیرپذیری متن، ترجمه الهی قمشه‌ای و انصاریان به تصریح‌گویی روی آورده و حتی بیش از متن اصلی توضیحات صریح در متن زبان مقصد آورده‌اند. این رویکرد باعث شده ترجمه آنها از زیبایی خاصی برخوردار نباشد و نتواند خواننده را به چالش و ابهامی در متن بکشد و این ویژگی تفسیرپذیری در ترجمه انصاریان و الهی قمشه‌ای از بسامد بالایی برخوردار است.
- در مفهوم عدم قطعیت معنای استعاره و ترجمه پویا، آقایان موسوی گرمارودی و آیتی با اختیار واژگانی با معانی متعادل و متناسب با زبان مقصد ارتباط مناسبی با خواننده برقرار نموده‌اند و علی-

رغم معنای نامعین در ترجمه واژه‌های استعاره‌ای متناسب با صبغه ادبی آن، با ورود به فضای تخیل و عاطفه متن دعا را سمت و سوی ادبیت بخشیده‌اند که در نتیجه آن خواننده هم در ذهن خویش از خلاقیت خود بهره می‌برد تا در متن ترجمه شده خود را دخیل بیندارد و به معناپذیری آن کمک نماید.

منابع و مأخذ

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۲). *صحیفه سجادیه*. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.
- احمدی، بابک. (۱۳۸۶). *ساختار و تأویل متن*. چاپ نهم. تهران: نشر مرکز.
- الهی قشمه‌ای، محی‌الدین. (۱۳۸۷). *صحیفه سجادیه*. چاپ اول. تهران: انتشارات پیک قدس.
- انصاریان، حسین. (۱۳۹۱). *صحیفه سجادیه*. چاپ دوم. قم: انتشارات آیین دانش.
- برکت، بهزاد. (۱۳۹۳). «کنش خواندن و انسان‌شناسی ادبیات: تصویری از اندیشه ولفگانگ آیزر»، *مجله جستارهای ادبی*، سال چهل و هفتم، شماره ۱۸۴، صص ۵۱-۷۱.
- بی‌نیاز، فتح‌الله. (۱۳۸۶). *عدم قطعیت*. ۱۳۸۶/۶/۲. www.firooze.com
- جفرودی، مازیار و علیرضا نیکویی. (۱۳۹۱). «والتر بنیامین: اصالت زبان و نقش آن در نقد و نظریه ادبی-هنری»، *مجله ادب پژوهی*، شماره ۲۱، پاییز، صص ۶۳-۸۷.
- حسینی معصوم، سید محمد. (۱۳۹۴). *تفاوت‌های نحوی چالشی در ترجمه ادبی*. فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه. شماره دوم، تابستان. صص ۹۳-۱۱۲.
- خزاعی فرید، علی. (۱۳۹۴). *تعادل زیباشناختی در ترجمه متون ادبی*. فصلنامه مترجم. سال بیست و چهارم، شماره ۵۷. صص ۳-۱۵.
- صفی‌نژاد، محدثه، علی خزاعی فرید، محمودرضا قربان صباغ. (۱۳۹۳). *تعادل زیباشناختی در ترجمه متون ادبی از منظر زیباشناسی دریافت*. فصلنامه مطالعات زبان و ترجمه، شماره چهارم، زمستان. صص ۶۹-۹۰.
- گلدمن، لوسین و تئودور آدورنو و دیگران. (۱۳۷۷). *در آمدی بر جامعه‌شناسی ادبیات (مجموعه مقالات)*. ترجمه محمدجعفر پوینده. انتشارات نقش جهان.
- مجد فقیهی، محمدعلی. (۱۳۸۵). *آشنایی با صحیفه سجادیه*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی.
- منافی اناری، سالار. (۱۳۸۷). «بررسی تطبیقی و تحلیلی دو ترجمه انگلیسی صحیفه سجادیه». فصلنامه زبان و ادب، شماره ۳۵. صص ۱۱۱-۱۲۹.
- موسوی گرمارودی، سید علی. (۱۳۹۰). *ترجمه صحیفه سجادیه*. چاپ اول. تهران: انتشارات هرمس.
- مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۷۶). *به سوی زبان‌شناسی شعر؛ رهیافتی نقش‌گرا*. چاپ اول. تهران: نشر مرکز.
- میرقادر، سید فضل‌الله. (۱۳۹۰). *ادبیات سخنان امام سجاد علیه‌السلام و صحیفه سجادیه*. چاپ اول. اصفهان: انتشارات دیجیتالی قائمیه.

Peng, W. (2011). *Lin Shu's translation of Uncle Tom's Cabin from the perspective of aesthetics of reception*. An M.A thesis in Changsha University of science and technology.



مفهوم عرفانی فقر در ادعیه صحیفه سجادیه

عادل مقدادیان*^۱

مهناز توکلی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۲

چکیده

انسان‌ها در قرآن کریم، فقرا به خدای متعال معرفی شده‌اند. این صفت در عرفان اسلامی بسیار مورد توجه قرار گرفت. عارفان فقر را در توصیف ممکن‌الوجود از آن جهت مهم می‌دانند که حکایت از احتیاج تام مظاهر به مظهر دارد. فقیر موجودی است که نه فقط در ایجادش محتاج موجد خود است بلکه در بقا نیز آن به آن و لحظه به لحظه به علت مبقیه محتاج است. فقر در ادبیات دعایی شیعه و در ادعیه مأثوره نیز به کرات بیان شده است. مسئله این پژوهش کاوش معنای فقر در دعاها صحیفه سجادیه است. هدف نهایی تحقیق آن است که کشف نماید آیا فقر تمجید شده در میراث دعایی مأثور، همان فقر مورد نظر عارفان مسلمان است. از همین رهگذر به روش تحلیلی و با رفتن به سراغ منابع کتابخانه‌ای این مسئله مورد کاوش قرار گرفت. دریافت نهایی پژوهش این است که فقر در ادعیه به دو قسمت فقر مذموم، یعنی عدم اکتساب ثروت حداقل به میزان کفایت و فقر ممدوح به معنای کشف وابستگی و فقر ذاتی خویش به خدای متعال است. در چنین مقامی است که عارف، با قبول عبودیت که جبر ناگزیر حاصل از وصول به فناست، اراده خود را به مراد خویش یعنی خدای متعال می‌فروشد و تدبیر امورش را به او وامی‌نهد.

واژگان کلیدی: فقر، غنا، وجود، جهل، تدبیر، صحیفه سجادیه

۱- استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه بین‌المللی اهل بیت(ع)، *نویسنده مسئول meghdadiyan@abu.ac.ir

۲- استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی، m-tavackoli@sbu.ac.ir

۱. مقدمه

دعا را قرآن صاعد دانسته اند (خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳، ۳۶۷). عارفان، چه در مقام سیر الی الله و چه در مقام بیان یافته‌های شهودی، نمی‌توانند از دعا به عنوان گنجینه معرفت چشم‌پوشی کنند. وقتی حجج معصوم الهی در مقام خطاب ذات اقدس الهی، کلامی به زبان می‌آورند، از باب این که سخن امام، جلودار همه سخنان است: «کلام الإمام کلام» (حافظ برسی، ۱۳۷۹ق: ۲۷۰) بسیاری از نکات معرفتی و عرفانی ویژه را بیان میکنند که حتی در روایات نیز به آن کمتر پرداخته شده است. چون در احادیث طرف خطاب مردمند ولی در دعا طرف خطاب خداست و از همین رهگذر نوع بیان رقیقتر و لطیفتر است. در روایات، معصوم در مقام تبیین معارف برای ماست ولی در دعا معصومین در مقام انس با ساحت ربوبی هستند. لذاست که نحوه تبیین معارف در این دو منبع قولی متفاوت خواهد بود. تدبیر در مفاهیم پربسامد ادعیه معصومین علیهم‌السلام میتواند افق‌گشای فهم جدیدی از عرفان نظری و راه‌گشای سلوک عارفانه در عرفان عملی باشد. به همین مناسبت عارفان مسلمان همیشه در کنار ذکر و قرآن به خواندن دعا نیز توصیه کرده‌اند.

۲. بیان مسئله

یکی از وام‌گیری‌های ادعیه از قرآن کریم، تأکید بر مفهوم فقر برای وجود انسان است. وجود مخلوق در نگاه عرفانی، وجود فقری محض است. وقتی وجود مخلوق، فقر محض باشد صفاتی که در مخلوق غیر ذاتی است مثل علم مخلوق نیز علمی حاصل از خلق مدام خواهد بود. به این معنا که اگر یک آن، افاضه فیض الهی از انسان قطع شود، چون هیچ وجودی برای او باقی نمی‌ماند هیچ علمی نیز نخواهد داشت.

فقر در لغت به معنای شکستن ستون فقرات است به گونه‌ای که فرد نتواند بر پشت خویش باری را تحمل کند. مسکین که در ذلت و خواری تحمل بار زندگی مانده است را از همین رو فقیر می‌گویند. «و الفقیر: المكسور فقار الظهر. و قال أهل اللغة: منه اشتق اسم الفقیر، و كأنه مكسور فقار الظهر، من ذلته و مسکنته» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۴۴۳). فقیر محتاج دیگری است. حال یا محتاج دیگر مردمان یا محتاج خالق آنان خواهد بود. فقر با همین دو معنا در صحیفه سجاده آمده است. گاهی در دعاهای صحیفه سخن از فقر به معنای نداشتن کفایت مالی برای گذران زندگی سخن به میان آمده است. مثلاً امام سجاد به درگاه الهی عرضه میدارد: «و نَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسْرَافِ، وَ مِنْ فِقْدَانِ الْكَفَافِ (۸) وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ شَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ» (امام سجاد، دعای هشتم). «به تو پناه می‌آوریم از کشیده شدن به مسیر زیاده‌روی در خرج و همینطور از نداشتن به مقداری که کفاف زندگانی‌مان باشد و پناه می‌بریم به تو از آن که به این سبب مورد زخم



زبان نادوستان قرار بگیریم و این که به انسان‌هایی مانند خودمان محتاج بشویم» اما در دعا‌های مأثور شیعی عموماً به مفهوم قرآنی فقر پرداخته شده است.

مسئله این پژوهش پیدا کردن رویکرد عرفانی معصومین در کاربرد واژه فقر در دعا‌هایشان است. به نظر می‌رسد فقری که در دعا‌های شیعی آمده است، همان سخن عارفان است که موجودات ایجاداً و بقائاً مفتقرند نه آن که وجود ماسوی الله، نمود باشد و لذا فقط یک «بود» داشته باشد. از سویی این که سایر وجودات را مندک و عین آن یک وجود بدانیم نیز عقلاً و نقلاً غیر قابل پذیرش است:

دم از «وجودک ذنب» زدند بی‌خبران
چہ سان عطیہ حق را گناه ما گویند؟
بلی گناه بود دعوی وجود از ما
به اهل راز چنین گوی تا به جا گویند
(دهلوی، ۱۳۸۹: غزل ۱۷۲)

در پیشینه این پژوهش غیر از یک تحقیق کلاسی در مدرسه علمیه نرجسیه سیرجان با عنوان «فقر در صحیفه سجاده» که با حمایت اداره کل ساماندهی امور پژوهشی حوزه منتشر شده و در خصوص مفهوم اقتصادی فقر است و مقاله «تبیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجاده» (شکر، عبدالعلی، ۱۳۹۲: عقل و دین، دوره ۵، شماره ۹، ۱۱۹ تا ۱۳۶) که بینشی فلسفی دارد، سابقه دیگری یافت نشد. وجه نوآوری این پژوهش غلبه نگاه عرفانی در توضیح و بررسی مفهوم فقر در دعاست و به همین مناسبت است که رابطه میان فقر وجودی در عرفان را با جهل ذاتی انسان و از همین رهگذر واگذار کردن امور عبد به رب یا همان تقدیرگرایی در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد. از منظر عارفان فقیر یعنی موجودی که وجود فقری دارد چون وجودش غیری است، نمی‌تواند صفات ثبوتیه ذاتی داشته باشد. لذاست که عارفان معتقدند عموم انسان‌ها جاهل و هلوع و عجلوند و فقط عارفان واصل هستند که از علم و تدبیر برخوردارند. این علم و تدبیر نیز که در مقام عبودیت به سالک اعطاء می‌شود، برگرفته از ربوبیت الهی است که نواقص بندگی را می‌پوشاند.

۳. روش تحقیق

این پژوهش بر اساس منابع کتابخانه‌ای و با ادبیات تحلیلی و بررسی موردی بعضی از کلید واژگان در دو زمینه (Context) دعایی و عرفانی را مورد تحقیق قرار داده و سعی می‌کند تقارب معنایی کلیدواژگان به کار رفته در ادعیه را با همان کلمات در ادبیات عارفان را کشف نماید.

۴. یافته‌ها

فقر وجودی هم در مقام ایجاد و هم در مقام بقاست. به همین لحاظ فقیر علم خویش را معلوماتی میدانند که فیاض علی الاطلاق به قدر حکمت و کرم خویش به او افزوده کرده است. او خواست و



مشیت خویش را محو در مشیت و اراده خدا می‌داند. سالک الی الله در مقام عبودیت در عین آن که به سبب انسان بودن خواست و مشیت دارد، خواست او غیر از اراده و مشیت و خواست الهی نخواهد بود و چون اراده‌اش در طول اراده ربّ العالمین است، مستجاب الدعوه خواهد شد. به همین مناسبت تدبیر او نیز هیچ‌گاه در مقابل تقدیر الهی نیست. در مقوله تقدیر، عارفان گاه تقدیر را در مقابل قضاء قرار می‌دهند. در این نوع تعریف از تقدیر و قضاء تقدیر جز حُسن و زیبایی نخواهد بود ولی قضا جزای تخطّی از تقدیر است. با جاری شدن قضا، کافر مبهوت چینش امور الهی شده و مؤمن متوجه جباریت الهی و به دنبال فهم علل قضای الهی خواهد بود. بنابراین، یافتن ویژه این پژوهش، فهم مقوله فقر در ادعیه بر اساس نگاه عرفانی و ثمرات و توابع آن است.

۴-۱- فقر در صحیفه سجادیه

ریشه «فقر»، ضعف است، شکست و انکسار است؛ ضعف و شکستگی باعث می‌شود که موجود، محتاج به غیر باشد. الافتقار: إعلان الضعف، و الاحتیاج إلى الإعانة (رازی، ۱۴۲۳: ۹۰). فقر در مقابل غناست. بالاترین مرحله فقر، فقر ذاتی است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۸) و در مقابل، والاترین غنی، غنای ذاتی است.

معنای فقر ذاتی نیز آن است که فقیر ذاتی دائماً به افاضه و سرازیر شدن آن به آن وجود و عوامل و صفات وجودساز از خدای غنی بر ذات فقیر اوست، پس در هر آنی وجود او و وجود فیضان یافته بر او، وجودی فقری است؛ و معنی «الفقر الذاتی أنه دائماً یحتاج إلى إفاضة الوجود من الغنی بالذات إليه أنا فأنا فكلّ آن یكون وجوده و وجود الفیض المفاض علیه» (کربلایی، بی تا: ۴۹۴).

فقر، آن‌طور که در منازل السائرین آمده است، سه مرحله دارد. پایین‌ترین آنها «فقر زهد» یعنی همان فقر متبادر به ذهن است که عبارت از کناره‌گیری از تعلقات دنیایی است. دومین مرتبه، «فقر افعالی» است که معنای آن دیدن فضل الهی در توفیق و امکان افعال است و لذا اعمال خویش را هیچ نمی‌داند. در بالاترین مقام، «فقر» به معنای واقع شدن در امواج دریای احدیت الهی است. «و الدرجة الثالثة صحّة الاضطرار، و الوقوع فی ید التقطع الوجدانی، و الاحتباس فی قید التجرید. و هذا فقر الصوفیة» (انصاری، ۱۴۱۷: ۸۷).

در صحیفه سجادیه گاه فقر صریحاً در معنای فقر مالی آمده است. مثلاً در این فقرات: «و نَعُوذُ بِكَ مِنْ شَمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنَ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ، وَ مِنْ مَعِيشَةٍ فِي شِدَّةٍ» (امام سجاد: ۵۶، ۸)، «دعائه علیه‌السلام فی الاستعاذه من المکاره و سبب الأخلاق و مذام الأفعاء» که امام علیه‌السلام از فقر به مخلوقی مانند خود، به خالق خویش پناه می‌برد و از شماتت دشمنان به سبب سیر زندگی‌اش استعاذه به خدا می‌برد و از او درخواست می‌کند که معیشت و زندگانی سختی نداشته باشد. یا این فقره از دعا که امام سجاد علیه‌السلام عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ لَا طَاقَةَ لِي بِالْجَهْدِ، وَ لَا صَبْرَ لِي عَلَى



الْبَلَاءِ، وَ لَا قُوَّةَ لِي عَلَى الْفَقْرِ، فَلَا تَحْظُرْ عَلَيَّ رِزْقِي، وَ لَا تَكْلِنِي إِلَيَّ خَلْقِكَ» (امام سجاد: ۱۰۸، دعای ۲۲ عند الشدة و الجهد و تعسر الأمور) که امام تلاش و صبر بر بلا و نیروی تحمل فقر را در حد عامه آدمیان نمی‌دانند و یاد میدهند که به همین سبب از ضیق شدن رزق و روزی به خدا پناه برده و از او بخواهیم که ما را به مخلوقات خویش وانگذارد. کما این که در جای دیگر حضرت می‌فرماید: «وَ أَعُوذُ بِكَ، يَا رَبِّ، مِنْ هَمِّ الدَّيْنِ وَ فِكْرِهِ، . . . وَ أَجْرُنِي مِنْهُ بِوَسْعِ فَاضِلٍ أَوْ كِفَافٍ وَأَصِيلٍ . . . وَ أَحْبَبْنِي عَنِ السَّرْفِ وَ الْإِزْدِيَادِ. . . اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيَّ صُحْبَةَ الْفُقَرَاءِ، وَ أَعِنِّي عَلَى صُحْبَتِهِمْ بِخُسْنِ الصَّبْرِ» (امام سجاد، ۱۳۸، ۳۰ فی المعونة علی قضاء الدين) از آن جا که امام علیه‌السلام پیشتر از کفاف و وسع صحبت میکرده‌اند و درخواست دوری از اسراف و زیاده‌خواهی از خدا داشته‌اند درخواست این که خدا همنشینی با فقراء را محبوب ایشان بگرداند، احتمالاً منظور فقرای مالی است که امام از خدای متعال می‌خواهند در برابر درخواست‌های آنان صبر خویش را از دست ندهند. گاهی نیز فقر در صحیفه سجادیه به صراحت در معنای فقر عرفانی به کار رفته است. مثلاً آن جا که امام سجاد علیه‌السلام از خدا می‌خواهد که فرزندانش را از فقر ذاتی مخلوق با غنای ذاتی خویش، غنی و بی‌نیاز فرماید: «وَ الْمُغْنَيْنِ مِنَ الْفَقْرِ بِغِنَاكَ» (امام سجاد: ۱۲۲، ۲۵ لولده علیهما السلام) در مورد این نوع از فقر در این مقاله و در ادامه بحثی مستوفی خواهد آمد.

۴-۲- فقر در مقابل اله

فقر در صحیفه سجادیه گاه در کنار صفات دیگر دائر بر نقص و ضعف بنده آمده است. صفاتی مانند عدم مالک بودن نفع و ضرر، ناتوانی، خواری، ضعیف بودن، در ضرر به سر بردن، کوچک بودن، بی‌ارزش بودن، هراسان بودن و پناهنده بودن به درگاه الهی: «إِلَهِي أَصْبَحْتُ وَ أُمْسَيْتُ عَبْدًا ذَاخِرًا لَكَ، لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا بِكَ، أَشْهَدُ بِذَلِكَ عَلَيَّ نَفْسِي، وَ أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِي وَ قَلَّةِ حِيلَتِي، . . . فَإِنِّي عَبْدُكَ الْمِسْكِينُ الْمُسْتَكِينُ الضَّعِيفُ الضَّرِيرُ الْحَقِيرُ الْمَهِينُ الْفَقِيرُ الْخَائِفُ الْمُسْتَجِيرُ» (امام سجاد: ۱۰۴؛ دعای ۲۱، من دعائه علیه‌السلام إذا حزنه أمر و أهمته الخطايا). از نگاه عارفان به کار بردن واژه «اله» در مقام خطاب خداوند، به سبب رسیدن سالک به «مقام تحیر» است. این مقام که بالاترین مرتبه شناخت مخلوق نسبت به خداست، «مقام عجز»، «مقام حیرت»، «مقام وقوف» (ابن سینا، نمط نهم، فصل نوزدهم، ۱۳۷۵ هـ. ش) و «مقام لادرکه» (ابن عربی، محی‌الدین، ج ۱ ص ۹۲)، نامیده می‌شود. در معنای لغوی «اله» و «عبد» مستوفی یک معنایند اما با دقت عرفانی، خطاب قرار دادن خدای متعال با لفظ «اله» از نظرگاه «عارفان تنزیهی» است و ندا نمودن او با لفظ «معبود» با نگاه «عارفان توصیفی» می‌باشد. اضافه «اله» به «خود» نه از باب باقی ماندن «آیت» که به دو جهت «اقرار» و «افتخار» است. «حال اقرار» در ساحت عرفانی، چیزی غیر از «اقرار» عمومی اسلام است که به واسطه آن احکام



مسلمان بر گوینده شهادتین بار میشود. اقرار عمومی، همان است که در آیه شریفه ۸۴ از سوره بقره مورد اشاره قرار گرفته است و اقرار خواصّ که اقرار عرفانی است در آیه ۸۱ سوره آل عمران بیان شده است. گرچه اقرار به هر دو صورت آن همان طور که در دو آیه مذکور آمده است، فرع بر «شهود» است، اما به همان اندازه که درجه «شهود عرفانی» با «شهود عوام» متفاوت است، «اقرار عرفانی» هم با «اقرار عمومی» متمایز خواهد بود. «اقرار عرفانی» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۶: ۱۹۲) حاصل «وصل» است و بعد از رسیدن به «مرحله عبودیت» رخ می‌دهد. در این مرحله سالک با تمام اعضاء و جوارح و وجودش (همانگونه که در همین دعای عرفه آمده است)، شهادت حقیقی و خالصانه می‌دهد که سفر سوم در «کُنْهُ عبودیت»، او را به درک و شهود «ربوبیت الهی» رسانده است و تداوم تردّد در این سفر را با تمام وجود خویش حسّ و اقرار می‌کند. اما بیان عبارت «الهی» از سوی «سالک واصل» و اضافه «اله» به «خویش» به جهت «افتخار» نیز هست. سالک در حال «وجد من دون الحظّ» (انصاری، ۱۴۱۷: ۱۸۳) دوست می‌دارد که به همه بگوید محبوب او کیست.

دل دگر با که سپارم که تو در جان منی
جان دگر با که فشانم که تو جانان منی
هنری نیست جز اینم، زچه پنهان سازم
گو همه خلق بدانند که تو جانان منی

(نشاط اصفهانی، ۱۳۷۹: غزل ۲۵۷)

این نوع تعبیر از خود، نه برای قائل شدن به «آئیت» بلکه برای «افتخار» به اتصال «وجود فقری» سالک به وجود غنی ذات اقدس اله (جلّ جلاله) است. این وجود فقری، فقط مختصّ انسان نیست، بلکه ماسوی الله وجودشان فقر محض است. «فالعالم کله خیال فی خیال آی ماهیه فی وجود فقری ظلّی» (هزار و یک کلمه، ج ۲، کلمه ۲۶۹ ص: ۲۲۳).

همانگونه که وجود مقدّس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در دعا عرضه می‌داشتند: «الهی کفی بی عزا أن أكون لك عبدا و کفی بی فخرا أن تكون لی رتبا» خدایا مرا این عزّت بس است که بنده تو باشم و کافی است برای من این افتخار که تو ربّ من باشی (کراجکی، ۱۴۱۰: ۳۸۶).

«تعبیر به عبد در آیه شریفه سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ برای آن باشد که عروج به معراج قرب و افق قدس و محفل انس به قدم عبودیت و فقر است و رفض غبار آئیت و خودی و استقلال است» (خمینی، ۱۳۹۰: ۸۹).

به همین مناسبت امام سجاد از خدای متعال می‌خواهد با او مانند رابطه فردی غنی با فقیر رفتار کند: «وَأَفْعَلْ بِي فِعْلَ عَزِيزٍ تَضَرَّعَ إِلَيْهِ عَبْدٌ ذَلِيلٌ فَرَحِمَهُ، أَوْ غَنِيٌّ تَعَرَّضَ لَهُ عَبْدٌ فَقِيرٌ فَنَعَشَهُ» (امام سجاد: ۱۴۴، ۳۱) (و کان من دعائه علیه السلام فی ذکر التوبه و طلبها)



۴-۳- غنا در مقابل فقر

«غنا و بی‌نیازی» در این قسمت دعا به انسان منسوب گردیده است، اما در واقع احساس غنا در آن چیزهایی است که ذات غنی بالذات (جلّ جلاله) به وجود فقیر بالذات عنایت نموده است. از همین رهگذر است که جنید غنا و افتقار را دو روی یک سکه می‌داند. از جنید می‌پرسند کدام مقام بالاتر است؛ استغنا به واسطه خدا یا فهم و ابستگی و افتقار به خدای عزّوجلّ؟ جنید چنین پاسخ می‌دهد که افتقار به خدای عزّوجلّ موجب غنا بالله است. وقتی افتقار درست و حقیقی باشد غنا بالله هم کامل خواهد بود. لذا درست نیست بگویید کدام مقامی تمامتر است زیرا این دو مقام هر کدام بدون دیگری به مرتبه تامّ و نهایی خود نمی‌رسند. هر کس واقعاً فهم مقام افتقار کند، غنای واقعی را می‌فهمد: «سئل الجنید رحمه الله تعالی ایما اتمّ الاستغنا بالله تعالی ام الافتقار الی الله عزّوجلّ فقال الافتقار الی الله عزّوجلّ موجبه للغنا بالله عزّوجلّ فاذا صحّ الافتقار الی الله عزّوجلّ کمل الغنا بالله تعالی فلا یقال ایتهما اتمّ لانهما حالان لا یتّم احدهما الا بتمام الآخر و من صحّ الافتقار صحّ الغنا» (سراج طوسی، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

به تعبیر امام سجاد علیه‌السلام غنا و بی‌نیازی ما فقط می‌تواند به سبب غنای الهی باشد: «و المغنین من الفقر بغناک» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۵) در این «غنا عارضی» سالک متوجه «فقر ذاتی» خود هست. و اصلاً این غنای قلب که خود پایین تر از مرحله غنا بالله است بر اثر توجه به همین فقر ذاتی برای سالک پدید می‌آید: قال: ورث أهل الزهد بالفقر غنی القلب (بکری، ۱۴۲۱: ۱۴۶).

آنچه در ادعیه وارد شده است که: «و اجعل غنای فی نفسی» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۴۷) نه از این باب است که غنایی بالذات برای انسان قابل تصوّر باشد، بلکه با عنایت به قبل و بعد این دعا، سخن از امید نداشتن انسان به ما سوی الله است و به عبارتی این دعا دقیقاً تأیید آن چیزی است که تاکنون گفتیم یعنی انسان به ذاته و فینفسه هیچ غنایی ندارد بلکه غنا برای ماسوی الله باید به عنایت الهی باشد و بنابراین عیناً همان عبارتی است که در مناجات شعبانیه وارد شده است: «هب لی کمال الانقطاع الیک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۸۷) یعنی «خدایا توفیق انقطاع کامل را به من عنایت فرما!»

سالک با برچیده شدن تمام آن چه غنا می‌پندارد حتّی دریدن حجاب‌های نورانی (مانند طالب بهشت بودن یا عالم شدن) به معدن عظمت متصل شده و روحش به مقام قدسی الهی که هیچ شکست و خللی در آن راه ندارد، متعلّق و آویخته و وابسته می‌گرداند: «حتی تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلی معدن العظمة، و تصیر أرواحنا معلقه بعز قدسک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۸۷) تا بدان جا که بینایی قلبها، حجاب‌های نورانی را نیز بدرد و به معدن عظمت متصل شود و ارواح ما به مقام عزّت قدسی تو متصل گردد. این ضمیمه شدن به مقام قدس الهی باعث غنا و عزّت



انسان با وجود تمامی فقرش می‌گردد، به همین خاطر در دعا خطاب به مقام الهی می‌گوییم: «ای کسی که مقام والا و رفیع را برای خود اختصاص داده و دیگران اگر عزت بخوانند باید به عزت او متصل شوند»: «یا من خص نفسه بالسمو و الرفعة و أولياؤه بعزه يعتزون» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۳۴۳).

عصاره این بند دعا همان است که در دعای امیر مؤمنان علیه‌السلام بیان شده: «انت الغنی و انا الفقیر و هل یرحم الفقیر الا الغنی» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۱۷۴). «تو غنی و بینیاز هستی و من فقیرم و آیا به فقیر کسی جز غنی رحم میکند؟»
در جایی که سالک با احساس «غنا یا عارضی» وجه «فقری» خود را متوجه است، در مقام توجه به ذات خود، بی‌گمان خود را مسبوق به سابق می‌داند و لذا همین کفایت است که در برابر وجودی که تنها او می‌تواند دم از این بزند که سابق بر من وجودی نبوده است: «و ما نحن بمسبوقین» (واقعه: ۶۰) چنین بگوید:

افسون هستی ما افسانه بُد معارف

دلدار شیوه‌ای کرد پنداشتی که هستی

(معارف، ۱۳۸۲: ۱۹)

اینجاست که جز خدا چیزی باقی نمی‌ماند و این مرحله از فقر بالاترین مرحله عرفان تنزیهی و عالی‌ترین درجه سیر الی الله است:

آن را که فنا شیوه و فقر آیین است

نه کشف یقین نه معرفت نه دین است

رفت او ز میان همین خدا ماند خدا

الفقر اذا تم هو الله این است

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۷۸: ۱۷)

نکته دیگر آن است که سالک باید بداند که غنا از صفات عقل و فقر از جنود جهل شمرده شده، لذا سالک واقعی کسی است که در تمام عمر به سوی غنای مادی و معنوی پیش برود و در دنیا بهترین و در آخرت بهترین را داشته باشد: «و مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (بقره، ۲۰۱).

برای سالکین الی الله تنها یک فقر وجود دارد و آن فقر نسبت به خداست که نه اعظم بلکه تنها نوع فقر است به این معنا که ممکنات و ماسوی‌الله هیچ چیزی به آنان تفویض نشده است و اگر هر لحظه صفات و بالاتر از آن، اصل وجود بر آنان نازل نگردد جز عدم نیستند، چنان که خدای متعال می‌فرماید: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵) «شمایان همه وابستگان محض به خدایید و او غنی و ستوده است».



از همین رهگذر است که امام سجاد علیه‌السلام در مقام توصیف خود از ضمیرِ انا به معنای من استفاده می‌کند: «وَهَا أَنَا ذَا بَيْنَ يَدَيْكَ صَاغِرًا ذَلِيلًا خَاضِعًا خَاشِعًا خَائِفًا، مُعْتَرِفًا بِعَظِيمِ مِنَ الذُّنُوبِ تَحَمَّلْتُهُ، . . . وَ سَأَلْتُكَ مَسْأَلَةَ الْخَقِيرِ الذَّلِيلِ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ» بیان ضمیرِ متکلم، در این قسمت دعا نیز، به سبب اقرار و افتخار به وجود فقری است. عده‌ای بر این نظرند که وحدتِ شخصیه وجود اقتضای نبود غیر دارد.

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود چون شکست او شیشه را، دیگر نبود

(مولوی، دفتر اول بخش ۱۲)

لذا این «أنا» همان «من» پر از نقصی است که در فقرات پیشین دعا آمده است. البته چنین وجود فقری غیر، به غنای وجود ذاتی اصلتی، غنی خواهد شد. لذا امام سجاد علیه‌السلام می‌گویند: «خدایا من چگونه احساس فقر کنم در حالی که وسع و دارایی من از ناحیه توست» «وَلَا أُفْتَقِرَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وَ سَعَى» (امام سجاد: ۹۸).

اما این وسع الهی چیست؟ امام سجاد علیه‌السلام در دعایی دیگر پاسخ این سؤال را میدهد. حضرت می‌فرماید: «خدایا معرفت و رحمت تو از ذنوب من وسیعتر است و وسع آن می‌تواند ذنوب مرا هم فراگیرد». شاید این عبارت ابن عربی که بر اساس آیه شریفه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۱۵۶) رحمت خدا را در نهایت حتی مشمول جهنم و جهنمیان میدانند تناسبی با این فرمایش امام علیه‌السلام داشته باشد. به هر روی امام سجاد فقر وجودی خویش را در مقام مخلوق و بنده بودن و غنای ذاتی خدای متعال از بنده و مخلوق و اعمال او را دو دستاویز خویش برای آن میدانند که قضاء حوائج خویش را به خدای متعال بسپارند و در امر دنیا و آخرت از رحمت برخاسته از غنای ذاتی او بر این بندگان فقیر ناامید نباشند: «اللَّهُمَّ إِلَيْكَ تَعَمَّدْتُ بِحَاجَتِي، وَ بِكَ أَنْزَلْتُ الْيَوْمَ فَقْرِي وَ فَاقَتِي وَ مَسْكِنَتِي، وَ إِنِّي بِمَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ أَوْثِقُ مِنِّي بِعَمَلِي، وَ لِمَغْفِرَتِكَ وَ رَحْمَتِكَ أَوْسَعُ مِنْ دُنُوبِي، فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ تَوَلَّ قَضَاءَ كُلِّ حَاجَةٍ هِيَ لِي بِقُدْرَتِكَ عَلَيْهَا، وَ تَيْسِيرِ ذَلِكَ عَلَيْكَ، وَ بِفَقْرِي إِلَيْكَ، وَ غِنَاكَ عَنِّي، فَإِنِّي لَمْ أَصِبْ خَيْرًا قَطُّ إِلَّا مِنْكَ، وَ لَمْ يَصْرِفْ عَنِّي سُوءًا قَطُّ أَحَدًا غَيْرُكَ، وَ لَا أَرْجُو لِأَمْرِ آخِرَتِي وَ دُنْيَايَ سِوَاكَ» (امام سجاد: ۲۳۶، ۴۸ یوم الأضحى و يوم الجمعة).

۴-۴- جهل از عوارض فقر

اما وجود فقری اصالتاً نادر و جاهل است. لذا امام سجاد مکرراً در دعاهاى صحیفه سجادیه سخن از علّیت جهل برای معصیت و عذرخواهی از جهل می‌نمایند: «أنا الذى بجهله عصاك» (امام سجاد:

۷۸، دعای ۱۶ اذا استقال من ذنوبه). «اللهم إني أعتذر اليك من جهلي» (همان: ۱۴۴، دعای ۳۱ فی ذکر التوبه و طلبها).

جهل در مقابل علم است و آن چه به واسطه آن ایجاد می شود تشویش و اضطراب است. در مقابل آن چه به واسطه علم ایجاد می شود طمأنینه و آرامش و ثبات است. این حالتی است که پس از غنا قلب و در مرتبه دوم غنا، یعنی غنای نفس ایجاد می گردد. در این حالت که انسان به «نفس مطمئنه» دست یافته است، می تواند پردهای دیگر از فقر را کنار زده و به طمأنینه بیشتری دست یابد. چون نفس در مقام اطمینان، لذت حظوظ طاعات و دفع آلام معاصی دریافت، از لذت جسمانی و شهوات حیوانی مستغنی گشت و چون به رعایت اخلاص شرف اختصاص یافت، از سایر اغراض بی نیاز شد (تبادکانی، ۱۳۸۲: ۲۸۵).

نکته ای که در مورد جهل باید گفت این است که در لسان آیات و روایات ما دو نوع جهل داریم، جهل مطلق که در مقابل آن علم است و جهل عالم که در مقابل بی عملی است. به عبارت واضح تر در آیات و روایات به علم لاینفع جهل گفته شده است. آن جا که خدای متعال عمل برادران یوسف را نسبت به او به جهالت آنان نسبت می دهد و حال آن که آنها عالم بودند و امام صادق علیه السلام ذیل آیه «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» (نساء، ۱۷) یعنی همانا توبه فقط برای کسانی است که روی جهالت سیئات را انجام می دهند؛ فرمودند هر گناهی که بنده مرتکب می شود به خاطر جهلش است اگرچه بنده به گناه بودن آن علم داشته باشد چرا که به نفسش خطور کرده است که معصیت خالقش را بکند (پس به عظمت خالقش جاهل است): «یعنی کل ذنب عمله العبد و إن كان به عالماً، فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه، و قد قال في ذلك تبارك و تعالی یحكي قول يوسف لإخوته «هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَ أَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله» (عیاشی، ۱۳۷۹: ۲۲۷).

این همان علم لاینفع است که در ادعیه از آن به خدا پناه می بریم: «تَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ وَ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يُضَادُّ الْعَمَلَ بِالْإِخْلَاصِ» (منسوب به امام صادق، ۱۳۷۷: ۳۸۳). در توضیح این علم بیان شده که علم دو نوع است؛ علمی که در قلب نفوذ کرده است. این همان علم نافع است و علمی که فقط بر زبان است و این علم حجت خدا را بر مردم تمام می کند (که می دانستی ولی عمل نکردی): «الْعِلْمُ عِلْمَانِ عِلْمٌ فِي الْقَلْبِ فَذَاكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ وَ عِلْمٌ عَلَى اللِّسَانِ فَذَاكَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ» (کراجکی، بیتا: ۲۵) پس نباید گذاشت علم انسان به سبب عدم عمل به جهل نامیده و مبدل شود که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود. علم باید عمل بیاورد و بعد از یقین بلافاصله باید اقدام نمود: «لَا تَجْعَلُوا عِلْمَكُمْ جَهْلًا وَ يَقِينَكُمْ شَكًّا إِذَا عِلْمْتُمْ فَأَعْمَلُوا وَ إِذَا تَيَقَّنْتُمْ فَأَقْدِمُوا» (نهج البلاغه: ح ۲۸۰) که جهل بعد از معرفت یکی از سه چیزی بود که رسول مهربان بر امتش بعد از خویش واهمه داشت (برقی، ۱۳۷۱: ۲۹۵).



نسبت «جهل» به عالم از باب قلت است که فرمود «و ما أوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً» (اسراء، ۸۵) بلکه آن چه ما به عنوان علم از آن یاد می‌کنیم معلومات است و ذاتی نیست و یا از باب فیض وجودی است که به صورت خلق مدام و در لحظه عنایت می‌شود و فقر محض ماسوی‌الله را می‌رساند؛ برخلاف نظر بعضی از متکلمان عامه که خدای متعال همه صفات را در همان لحظه اول خلقت به بندگانش تفویض نموده است. درحالی که در نگاه عارف، خدای متعال در هر لحظه وجود و علم و قدرت و حیات و اراده را به بنده افاضه می‌کند و معنای روایت «یا ابن آدم بمشیتی کنت أنت الذی تشاء لنفسک ما تشاء و بإرادتی کنت أنت الذی ترید لنفسک» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۴۵) همین است که در هر لحظه این افاضه انجام شده نه آن که شکایت خدا باشد از این که به او تفویض نمودیم و او برابر ما «انا رجل» گردیده باشد. و باید دانست که انتساب هر کدام از این صفات به وجود استقلالی خویش، قارون صفتی است که این که او در مورد علمش چنین اعتقادی داشت: «قالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص، ۸۵) یعنی آن چه را به دست آوردم مستقلاً با علم خویش کسب کرده‌ام؛ و نصیبش را از دنیا که بی‌ارتباط به افاضه الهی فقر محض و جهل محض است، فراموش نمود و به این معنا عارفان نصیب خویش از دنیا را که آیه شریفه «و ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص، ۷۷). امر به عدم فراموش کردن آن می‌فرماید، چیزی جز بضاعه مزجاتی که همان فقر محض است نمی‌داند.

نهایتاً این که ممکن است این فراز اشاره به جهل مرکب و اشتباه گرفتن «فضل» با «علم» باشد که فرمود: «إن من البیان لسحرا و من العلم جهلا» (راوندی، ۱۳۷۶: ۲۶) یعنی گاه می‌شود که بیان شیوه‌ای از جادوگری است و گاهی علم نوعی جهالت است. از نگاه عرفانی، اصل بر این است که انسان ظلوم و جهول است. نه از آن باب که امانت را قبول کرد. بلکه غیر انسان نمی‌توانست امانت را قبول کند چرا که تنها کسی به صفت ظلم و جهل متصف می‌شود که امکان اتّصاف به عدل و علم را هم دارد، اما از آن جهت ظلوم و جهول است که اندازه خودش را نشناخت و به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اگر کسی قدر خود را بشناسد هلاک نمی‌شود: «ما هلك امرؤ عرف قدره» (شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۴۷) و در حدیثی دیگر فرمود: «العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلاً أن لا يعرف قدره» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۵). «عالم کسی است که قدر و اندازه خویش را بداند و آن که به این مسئله علم نیابد همین کافیسست که جاهلش بدانی».

باید دانست که تواضع در سر جای خود بودن است و این که انسان خودش را بالاتر از آن چیزی که هست بداند تکبر است و اگر پایین‌تر بداند ذلت و پست طبعی است. امام صادق علیه‌السلام فرموده است نشانگر جهل سه چیز است: کبر و زیاد بحث کردن و جهل نسبت به خدا: «الجهل فی ثلاث الکبر و شدة المرء و الجهل بالله فأولئک هم الخاسرون» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۴۴). پس از این سه

چیز دو مورد اوّل مربوط به جهل در عین علم است و مورد سوم در مورد جهل در چیزی که اصلاً علم انسان به آن راه ندارد یعنی علم به کنه ذات و صفات و اسماء الهی. امام صادق علیه السلام بیش از هفتاد صفت را به عنوان جنود جهل نام می‌برد که اگر کسی یکی از آنها را هم داشته باشد هنوز از جهل بیرون نرفته است. بر این اساس این دو فرازی که سیدالشهداء در کنار هم قرار دادند مستلزم یکدیگرند که فرمود: «إِنَّهُ لَا فُقْرَ أَشَدَّ مِنَ الْجَهْلِ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۷) و چون هیچ فقری شدیدتر از فقر جهل نیست، شکایت از آن به خدای غنی عالم، اولی از شکایت سایر افتقارات مخلوق به درگاه خالقش است. به همین مناسبت است که امام سجاد از خدای متعال که منبع خیر و وجود و فیض است، درخواست جبران فقر ذاتی خویش را به سبب برخورداری از وسع الهی مینماید: «وَأَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوُسْعِكَ» «امام سجاد: ۶۰، (۱۰) فِي اللِّجَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى».

۴-۵- فقر و واگذاری تدبیر به تقدیر الهی

تدبیر به معنای پیشچینی امور به سبب پیشبینی و پیشگیری است. به عبارت روانتر، تدبیر آماده نمودن امور بر اساس مصالح است. آنگاه که انسان به فقر محض و عجز از شناخت خدا و شناخت اشیاء جز به واسطه خدا اقرار کرد، به مقام تنزیه می‌رسد و مقام تنزیه انسان را آماده رسیدن به حقیقت عبودیت خواهد نمود. چرا که حقیقت عبودیت آن است که انسان در آن چه خدا برایش قرار داده احساس مالکیتی نداشته باشد. همان گونه که برده و کنیز مالکیتی ندارند و هر آن چه که اسماً ملک آنان باشد یا بشود به مولایشان تعلق دارد. بنده مال را مال خدا می‌داند و لذا هر جایی که خدا خواسته به مصرف می‌رساند. بنده برای خودش کمترین تدبیری ندارد چرا که تدبیر امور را به مدبّرش یعنی خدای متعال واگذار نموده است و چون تدبیر امور او با خداست، و یقین دارد خدا بهترین را برای بنده‌اش تقدیر می‌کند خیر را در همه آن چه در صحنه دنیا برایش پیش می‌آید، احساس می‌کند و لذا همه پیشامدها برایش کوچک خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۴). بنده یعنی سالکی که به هدف خلقت یعنی عبودیت و در بند خدا بودن نائل آمده است، چون به مفاد «اعملوا فکلّ میسر لما خلق له» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵: ۳۵۶) مدار خویش و «لما خلق له» خود را پیدا کرده است و در آن مدار قرار گرفته تمام خواسته‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی که برای خویش انجام می‌دهد، مطابق مشیت الهی است: «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (الانسان: ۳۰) و لذا خدای متعال نیز هر آن چه او آرزو می‌کند و می‌خواهد، که غیر خواست پروردگارش نیست، به او می‌دهد و معنای مستجاب الدعوه شدن همین است که صوفیان گفته‌اند: «العبد يدبر و الله يقدر» (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۰: ۱۴۴).



بنده در مقام عبودیت، در موجهای دریای احدیت خدا وارد شده و در تکانهای دریای وحدانیت مستغرق گردیده است. آن تکانها و به صخره خوردنهایی که دیگران دردناک می‌پندارند برای او از باب «ما رأیت الا جمیلاً» (مجلسی، ج ۴۵: ۱۱۶) چیزی جز نمود زیبایی نیست. چه آنکه او به قوت اقتدار و سلطنت یگانگی خدا قوی گردیده و به فضای رحمت و وسعۃ الهی در آمده در حالی که از آثار حمایت و لطف خدا، روشنایی نموده‌های قُرب به خدا در رخسارش پدیدار گردیده است و از هیبت و سطوت الهی، هیبتی در وجود این بنده منعکس شده و به عنایت و تزکیه و تعلیم او به مقام عزت و جلال و بزرگواری رسیده است: «رَبِّ اُدْخِلْنِي فِي لَجَّةِ بَحْرِ اُحَدِيَّتِكَ وَ طَمْطَامِ يَمِّ وَحَدَائِيَّتِكَ وَ قَوْنِي بِقُوَّةِ سَطْوَةِ سُلْطَانِ فَرْدَائِيَّتِكَ حَتَّى اُخْرَجَ اِلَى فِضَاءِ سَعَةِ رَحْمَتِكَ وَ فِي وَجْهِ لَمَعَاتِ بَرْقِ الْقُرْبِ مِنْ اَثَارِ حِمَايَتِكَ مَهِيَا بِهَيْبَتِكَ غَزِيْرًا بِعِنَايَتِكَ مُتَجَلِّلاً مُكْرَمًا بِتَعْلِيْمِكَ وَ تَرْكِيَّتِكَ» (قمی، دعای سیفی صغیر).

این بنده در مسیر سلوک، خدایش را به تدبیرهای او شناخته و آنقدر قوت تدبیرهای الهی را در مقابل برنامه‌ریزی‌های به ظاهر دقیق خویش مشاهده کرده است، تا دیگر در مقابل تدبیرهای الهی تدبیری نداشته باشد. همان گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرمایند: من خدا را به واسطهٔ فسخ شدن تصمیم‌های کامل‌أقطعی شده و از میان رفتن تلاش‌ها شناختم. فهمیدم فوق تدبیرگری ما بندگان، تدبیرگر دیگری است: «فقال يا أمير المؤمنين بما ذا عرفت ربك قال بفسخ العزم و نقض الهمم لما هممت فحيل بيني و بين همي و عزمت فخالف القضاء عزمي علمت أن المدبر غيري» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵: ۲۸۸).

آنگاه که تدبیر خدا بخواهد بر تدبیر همهٔ مدبّرین عالم غلبه کند، عقولشان ستانده می‌شود و متوجه معادلات امور و نحوهٔ چیده شدن و اجرای این موازین الهی، نیستند تا آنکه خدا آن کار را به اجرا می‌رساند و اراده‌اش محقق می‌گردد. سپس عقل آنان بازگردانده می‌شود و در اینجاست که چون تدبیر رفته را می‌بینند، می‌گویند ندانستیم چگونه شد و از کجا این مسئله شکل گرفت: «إذا أراد الله أمراً سلب العباد عقولهم فأنفذ أمره و تمت إرادته فإذا أنفذ أمره رد إلى كل ذي عقل عقله فيقول كيف ذا و من أين ذا» (حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۲).

آری، انسان به مصالح تدبیر آگاه نیست و لذا عجول است: «وَ يَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً» (الاسراء: ۱۱) و اگر به مصالح تدبیر آگاه بود، خیر و شر را تشخیص می‌داد. چه بسا چیزهایی که می‌پندارد خیرش در آن است در حالی که شرش در آن نهفته است و چه بسا آن چه را که ناخوشایند می‌داند در حالی که خیرش در آن نهفته است: «عسى أن تُكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عسى أن تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۲۱۶).

این همان اختلاف و رفت و آمد تدبیرهای الهی است که: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹). نه آنکه علم خدا تغییر یابد یا میزان قدرت خدا کم و زیاد گردد بلکه اختفاء مصالح بر بندگان باعث



احساس جا به جایی تدبیرات می‌شود. موسی بن جعفر علیه‌السلام فرمود: «کسی که خدا را شناخت سزاوار است روزی دادن او را کند و دیر نشمارد و او را در حکمش متهم ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۱). به عبارتی آن‌چه بلافاصله بعد از عرفان تنزیه‌ی و قائل شدن به فقر و جهل خود در برابر خدا، در روح سالک به عنوان بارقه می‌درخشد همانا از بُن وجود قائل شدن به حکمت الهی است.

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «خدای عزوجلّ می‌فرماید: بنده مؤمنم را به هر سو بگردانم برایش خیر است، پس باید به قضای من راضی باشد و بر بلای من صبر کند و نعمت‌هایم را سپاس گزارد تا او را در زمره صدیقین نزد خود ثبت کنم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۰۵).

در میان آن‌چه خدای عزّ و جلّ به موسی بن عمران وحی کرد این بود که: «ای موسی بن عمران! مخلوقی که نزد دوست‌تر از بنده مؤمن باشد نیافریدم، من او را مبتلا کنم به آن‌چه برای او خیر است و عافیت دهم به آن‌چه برایش خیر است. آن‌چه شرّ اوست از او بگردانم، برای آن‌چه خیر او است و من به آن‌چه بنده‌ام را اصلاح کند دانانترم. پس باید بر بلایم صبر کند و نعمت‌هایم را شکر نماید و به قضائیم راضی باشد تا او را در زمره صدیقین نزد خود بنویسم، زمانی که (در همه تدبیرهایی که برای او می‌نمایم) برای من عمل کند و امرم را اطاعت نماید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۲).

و از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل است که خدای عزوجلّ می‌فرماید: «برخی از بندگان مؤمنم کسانی هستند که امر دینشان جز با ثروتمندی و وسعت و تندرستی اصلاح نمی‌شود، آنها را با ثروت و وسعت و تندرستی می‌آزمایم تا امر دینشان اصلاح شود. و برخی از بندگان مؤمنم کسانی باشند که امر دینشان جز با فقر و تهیدستی و ناتندرستی اصلاح نشود، آنها را با فقر و تهیدستی و ناتندرستی می‌آزمایم تا امر دینشان اصلاح شود. من به آن‌چه امر دین بندگان مؤمنم را اصلاح کند دانانترم و برخی از بندگانم کسی است که در عبادتم کوشش کند و از خواب و بستر با لذت خود برخیزد و در شبها برای خاطر من نماز شب می‌خواند و خود را در راه عبادتم به زحمت می‌اندازد، من یک شب یا دو شب او را در خواب نگه می‌دارم، برای نظر لطفی که نسبت به او دارم و می‌خواهم (در مقام معنوی) نگاهش دارم. پس او تا صبح می‌خوابد، سپس برمی‌خیزد و خود را سرزنش می‌کند (که چرا امشب از عبادت محروم شدم). در صورتی که اگر او را واگذارم تا هر چه می‌خواهد عبادت کند، از همان راه او را خودبینی فرامی‌گیرد و همان خودبینی او را نسبت به اعمالش فریفته می‌سازد و حالتی به او دست می‌دهد که هلاک دینش در آن باشد. یعنی عُجب به اعمال و از خودراضی بودنش، تا آن‌جا که گمان کند بر همه عابدان برتری گرفته و در عبادت من کوتاهی ندارد. آن هنگام است که از من دور خواهد شد در حالی که خودش گمان می‌کند به من نزدیک است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۰۰).



نکته پایانی این که بی‌نیاز شدن از تدبیر و برنامه‌ریزی بر اساس طاقت بشری که در مقام عبودیت و به واسطه تدبیر نمودن خدای متعال برای بنده ایجاد می‌گردد، روش سلوکی اهل جذب است: «إلهی حقننی بحقائق أهل القرب و اسلک بی مسلک أهل الجذب إلهی أقمنی [أغننی] بتدبیرک لی عن تدبیری» (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

به این معنا سالک الی الله اگر برای طمع بهشت یا ترس از جهنم، عبادت نکند بلکه به سبب محبت الهی و این که خدا را شایسته و اهل عبادت شدن یافته، در بند او قرار بگیرد و طوق عزت بندگی او را بپذیرد، نه به مرتبه مخلصین که به مقام مخلصین خواهد رسید و اهل جذب بودن فقط مخصوص این نوع از سالکین است و الا سالکین دیگر تدبیرات خاص خود را برای رهایی از جهنم یا وصول به بهشت در طی سیر داشته و دارند.

۶-۴- تقدیر الهی نتیجه اقرار به فقر ذاتی

تقدیر یعنی بستن و شکل دادن یک فرایند، قدرت یعنی بستن امری بر فعلش یا ترکش. مقادیر مجموعه فرایندهای سامان یافته است که توسط خدا شکل گرفته‌اند. این گونه نیست که گمان شود مقادیر الهی شکل گرفته‌اند تا دست انسان را ببندند و به تعبیری این اعتقاد که «گر می‌خورم علم خدا جهل شود»، کاملاً بی‌معناست. واقع مطلب این است که خدا محتاج هیچ چیز حتی تقدیرات نیست. مقادیر الهی یعنی بستن فرایندهایی برای سهولت زندگی ما. آیه کریمه: «رَبَّنَا أَلْذیْ أَعْطَى کُلَّ شَیْءٍ خُلُقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰). دقیقاً همین مطلب را می‌رساند که خدا همه چیز را مهیا کرده است که ما به پیشرفت‌هایی که می‌خواهیم دست پیدا کنیم.

به عبارتی خدا اراده کرده که علمش هیچ تأثیری بر عمل ما نداشته باشد بلکه خواسته ما همان بشویم که می‌خواهیم. البته تشریحاً همه چیز را به این سو سوق داده است که ما را هم‌راستا با بقیه فرایندهای بسته شده، به بهترین‌ها برساند اما در مورد ما نه گراً و بالاچار که به اختیار خودمان (اسراء، ۷۰) و نهایتاً هم نسبت به ما با فضلش برخورد می‌کند و نه با عدلش (العاملی الکفعمی، ۱۳۸۱: ۳۷۶).

اما تکویناً، هیچ اجباری در این رابطه بر ما نیاورده است. بنابراین در بینش عرفانی تقدیر تکوینی نه تنها موجه نیست که بهترین حالت است برای سعه وجودی هر موجود و به تعبیر ماثور، تقدیر بی‌نقص و زبیده است: «فلک الحمد علی تقدیرک الحسن الجمیل و لک الشکر علی قضائک المعلل بأکمل التعلیل فسبحان من لا یسأل عن فعله و لا ینزع فی أمره و سبحان من کتب علی نفسه الرحمة قبل ابتداء خلقه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶).

از همین دعای شریف نکته دیگری هم استنباط می‌شود و آن این که در بینش یک عارف که در مقام دعا بیان می‌شود، تقدیر بهترین چینش‌ها برای مخلوق است و قضاء آن حکمی است که بعد از تخطی مخلوق از مسیر تقدیر تشریحی (که مطابق و سودهنده به تقدیر حسن و جمیل تکوینی



است) برای او قرار داده می‌شود و این حکم یعنی قضا نیز نه از باب انتقام نفسانی که از باب برگرداندن بنده به مسیر وجودی خویش یعنی تقدیرش لحاظ می‌شود. لذا، می‌بینیم در این دعای شریف برای تقدیر الهی، صفت حسن و جمیل آورده می‌شود و قضای الهی را هم با این صفت یاد نموده است که کاملاً به خاطر عللی است که حجت را بر همه تمام خواهد کرد و خود فردی که مبتلای به قضای الهی شده است، می‌داند که علت این امر چه بوده است و به همین خاطر خدای متعال می‌فرماید هرکس به خودش کاملاً بصیرت دارد ولو عذر تراشی کند: «بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَ لَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ» (القیامه، ۱۵).

بعضی گمان کرده‌اند تقدیر الهی در شب قدر اول، یعنی اولین زمان که به طفیل اولین مخلوق شکل گرفت و بر آن در روایات نام لیلۃ القدر نهاده‌اند: «لقد خلق الله جل ذکره، لیلۃ القدر اول ما خلق الدنيا و لقد خلق فیها اول نبي یكون و اول وصی یكون» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۰)، ممضی شده است. این چیزی کمتر از گفتهٔ یهود نیست که دست خدا را بسته می‌دانستند: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا» (مائده، ۶۴).

بلکه خدا دستش باز است که هر طور می‌خواهد امور را اداره کند: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده، ۶۵).

تقدیر الهی در آن شب، تقدیر معلّقه بوده است یعنی فرایندهایی با احتمال و داشتن متغیرات. البته خدا روند شکلگیری این متغیرها را هم می‌داند اما برای ماسویالله حتی پیامبر صلی الله علیه و آله، بعضی از این متغیرها آشکار نیست و آن هنگام که آشکار شود، اصطلاحاً می‌گویند بدا به وقوع پیوسته است. باید توجه داشت که این بدا، بداء الله نیست بلکه بداء من الله است. و برای خدا هیچ چیز پوشیده نیست بلکه او خودش همهٔ اینها را در کتاب مبین ثبت کرده است: «وَ مَا يَعْرُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس، ۶۱).

اما باید توجه داشت که همان‌طور که نزول کتاب تشریحی بر قلب انسان کامل، از سوی پروردگار عالم تدریجی بوده است تا فؤاد و قلب رسول خاتم را به آشنا بودن این معارف با آن چه در شب قدر اول دفعتاً به روحش نازل نموده است و همین‌طور روح و قدم مؤمنین محبّ و تابع رسول را به این نزول تدریجی تثبیت نماید، (در مورد پیامبر تثبیت به انس به آن چه می‌دانسته و در مؤمنین تثبیت روح به پیدا کردن موارد صدق در آن چه در سیر وجودی شان می‌بایند با آن چه در قرآن نازل می‌شود). همان‌طور هم طیّ و سیر تقدیرات در عالم تکوین و وجود منبسط رسول ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله، تدریجی است تا پیامبر به آن چه می‌دانسته تثبیت یابد: «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (فرقان، ۳۲).



و مؤمنان به صدق و تطبیق آن چه در سیر خود (در شناخت و به دست آوردن صفات وجودی مخلوق اول یعنی عقل که همان نور نبی خاتم است) (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۱۶) یافته‌اند با ظاهر شدن تقدیرات بعدی در راستای همان سیر، تثبیت یابند: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل، ۱۰۲).

تقدیرات الهی مطابق با آن چه در کتاب مبین، معلق نوشته شده است و در نزد خدا ذره‌ای از آن جهل نمی‌گردد، برای مؤمن و کافر، مرتباً و آن به آن نازل می‌شود و کافران و کسانی که روی فهم عرفانی خود را پوشانده‌اند خواهند گفت که خدا از این نمونه‌ای که آورده چه حقیقتی را قصد کرده است ولی مؤمنین آن حقیقت مورد اراده خدای متعال را متوجه‌اند: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» (بقره، ۲۶).

نحوه تدبیرات در نظام الهی و سرعت طی شدن و پی در پی آمدن این تقدیرات به حدی سریع است که اهل شک به وجود فیض منبسط نسبت بی‌نظمی می‌دهند کما این که در نزول کتاب تدوین به حضرت رسول صلی الله علیه و آله، نسبت افتراء و بافتن آیات را می‌دادند: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل، ۱۰۱).

اما برای عارفانی که به مقام عبودیت رسیده‌اند، حالت خوف و رجا را در هر لحظه از سلوک روحی ایجاد و تقویت می‌نماید. اما خوف عارف، خوف طلب کارانه نیست که از محبوب خویش حتی خود محبوب را هم طلب کند. اگر حتی محبوب حکیم هجران ظاهری را برای این عارف می‌پسندد، چرا او نپسندد. عارف طلبکار هیچ چیز نیست و طلبش در همان زمانی که وجودش در محبوب ذوب شده است با طلب محبوب یکی شده است و این معنای «و ما تشاؤون الا ان يشاء الله» است.

یکی درد و یکی درمان پسندد

یکی وصل و یکی هجران پسندد

من از درمان و درد و وصل و هجران

پسندم آن چه را جانان پسندد

(باباطاهر، ۱۳۸۴)

توهم نشود که عارف احساسات خود را از دست می‌دهد. هیچکس در احساس از عارف واصل، قوی‌تر نیست. بلکه دل می‌سوزد، اشک جاری می‌شود ولی غیر از آن چه خدا خواسته نمی‌خواهد. عارف از آن باب که نفسش راضیه است، خوفی ندارد و به داده و خواست الهی راضی است. خوف عارف، از نقص مرضیه بودن است. او واهمه دارد که این نفس لحظه‌ای مرضی درگاه الهی نباشد و به این خاطر از طرد و هجران می‌ترسد نه به سبب اصل هجران. نشانه‌ای که عارف به واسطه آن متوجه تداوم مرضات الهی نسبت به خود می‌شود، تداوم عطایای اوست. عارفی که در مقام عبودیت تدبیر خود را به معبود برگردانده و متوجه شده از ابتدا هم تدبیر مستقلی نداشته است و در امواج

خروشان تقدیرات الهی در طی مسیر است، دم به دم منتظر عطای جدید است. بیقراری عارف هم به همین خاطر است. آنگاه که همه مردم خوشند و در بستر، او را قند و است و در سجده، نشانه‌های عطا و آیات جنت را (که برای او وصل به محبوب، جنت است: یا نعیمی و جنتی و یا دنیای و آخرتی) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۸) چون می‌شنود، به هم می‌ریزد. دیگران او را دیوانه می‌پندارند در حالی که امر عظیمی او را به هم ریخته است. او بهشتش را می‌بیند. (بهشت او بهشت هفت مرتبه‌ای که از عطایایی است که با همه عین نداشتنش و توصیف آن به متشابهاات این دنیایی (بقره، ۲۵) بالاخره قابل محاسبه (نبأ، ۳۶) است بلکه بهشتش عطای غیر مجذوذ است) و زفیر دوزخش را به سبب وجود فقری‌اش هر لحظه پیش چشم دارد (مرضیه نبودن نفسش در پیشگاه رب العالمین).

چنین فردی حق دارد که اگر یک لحظه، فقط یک لحظه، در امواج دریای عطا قطع ناشدنی و غیر مجذوذ الهی ساکن شد از خوف این که مبدا مرضی محبوبش نباشد، صعقی برآورد و قالب توهی کند. سعادت‌مند کسی که این عطا یک لحظه هم برایش سکون نمی‌یابد: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْبُحْتُ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبِّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُودٍ» (هود، ۱۰۸).

البته عارف تا رسیدن به قیامت، حتی در بهشت عالم برزخ، این واهمه را دارد که مرضیه بودن نفسش در پیشگاه خدای متعال از میان برود و در عالم برزخ مشمول آلا ماشاء ربك شود و بهشت غیر مجذوذ را از دست بدهد. نکند فرزندانش، باقیات صالحش، امتش راهی را کج بروند و محبوبش از او برنجد. چنان که عیسی بن مریم که تا زمان شفاعت کبرای رسول خدا صلی الله علیه و آله، این خوف را دارد و در مقابل سؤال انکاری پرودگار متعالش که «ای عیسی! آیا تو به مردم (مسیحی) گفته بودی که من و مادرم را دو خدا غیر از خدای متعال بگیری؟!» چه سان متواضعانه ابراز می‌دارد که: «قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده، ۱۱۶).

عارف اهل تخلف از فرمان الهی نیست. اما بعضی از حلال‌ها، مباحات و حتی مستحبات الهی نیز اقتضائاتی به دنبال دارد که از آنها به عنوان ذنب (دُم و دنباله) یاد شده است: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» (فتح، ۲) عارف می‌داند که اگر وجود ذنب و ذنب وجود به خاطر موجود شدنش، برای او ایجاد شده باشد باز هم خدای متعال تمام این ذنوب را چه در زمان حیات او و چه در عالم برزخش می‌پوشاند و مغفور می‌نماید. می‌داند که اگر همه مکر کنند خدا از نابازیگری آنان برای بنده عارفش بهترین بازی را خواهد گرفت که فرمود آنها تدبیرات ناجوانمردانه خویش می‌کنند و خدا تدبیر می‌نماید و خدا بهترین چینشگر امور است: «وَوَكَّرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (آل عمران، ۵۴).



عارف می‌داند در تقدیر الهی، معقباتی (تقدیرات حسن و جمیل جدیدی) است که در پیش روی او (در دنیا) و بعد از او (در برزخ)، او را از آن چه که از حوزه اختیارش خارج بوده حفظ می‌کند. چرا که این امور مربوط به عالم خلق نبوده که در حوزه اختیار عارف باشد بلکه مربوط به عالم امر بوده است، ولی این مسائل نیز از محدوده امر الهی خارج نیست: «لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ» (رعد، ۱۶). چکیده کلام این که تقدیر و تدبیر الهی مانع یأس بنده عارف بالله در مقام ابتلائات می‌شود در حالی که عارف و سالکی که به خاطر بهشت و نعمت یا رهایی از دوزخ و نعمت، وارد حوزه سلوک شده است در این موارد دچار یأس می‌گردد.

۵. نتیجه گیری

ادعیه امام سجاد علیه السلام افقی جدید از خدانشناسی و خودشناسی ارائه می‌نماید. افقی که در آن تدبیر و تقدیر الهی در مورد مخلوق رنگی دیگر دارد؛ رنگ خدایی محض، که ویژه کسانی خواهد بود که با سیر عرفانی به مرتبه عبودیت رسیده باشند. این نوع نگرش عرفانی، طبعاً بینش و به دنبال آن شاکله و نظام زندگی انسان را تغییر خواهد داد. در این سقف شکافته شده و طرح نوین ریخته شده، بر قلم صنع هیچ خطایی نرفته است و این در نگاه عارف به خاطر درک تجلیاتی است که همه علل و مصالح را بر او روشن می‌نماید و لذا آن چه را دیگران خطا می‌پندارند در نظر او حقیقت است. عارف در این مقام است که نقص را به وجود فقری خود و سایر ماسویاالله نسبت داده و غنا را به خدای متعال منسوب میداند که در قلم صنع او خطایی نرفته و به حق شایسته فتبارک الله رب العالمین است. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی و با بررسی مقایسه‌های مفهوم فقر از نظرگاه عارفان مسلمان، این مهم اثبات گردید که فقر در ادعیه امام سجاد علیه السلام کاملاً بارمعنایی عارفانه دارد و این فرضیه نیز ثابت شد که دو نتیجه رسیدن به حقیقت فقر ذاتی در مقام عرفانی عبودیت ابتدا اقرار به جهل و در نتیجه اتصال به معلومات مؤید به علم الهی و ثانیاً واگذار کردن تدبیر خویش و امور خود به تقدیر بی نقص و حسن و جمیل الهی است.

منابع

قرآن کریم

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۵). التوحید. تهران.
 ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الامالی. تهران: کتابچی اول.
 ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. نمط نهم. فصل نوزدهم. قم: نشر البلاغة.
 ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: جامعه مدرسین.
 ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). الاقبال بالاعمال الحسنه. ج ۲ و ۳. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- ابن عربی، محی‌الدین. فتوحات (۴جلدی). ج ۱. بیروت: دار صادر.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. مصحح: هارون، عبد السلام محمد. قم: مکتب الاعلام الاسلامی اول.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۹۴). کامل الزیارات. ترجمه: ذهنی تهرانی. تهران: پیام حق.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ ه.ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابوسعید ابوالخیر. (۱۳۷۸). رباعیات. گردآوری: جهانگیر منصور. تهران: انتشارات ناهید.
- امام سجاد. (۱۳۷۶). الصحیفه السجادیة. قم: دفتر نشر الهادی.
- انصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ ه.ق). منازل السائرین. قم: مؤسسه دار العلم.
- بابا طاهر. (۱۳۸۴). دیوان اشعار. تهران: ارمغان.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. ج ۱. چاپ اول. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بکری، عبدالله ابن عبدالعزیز. (۱۴۲۱ ه.ق). الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- تبادکانی طوسی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۲). تسنیم المقربین. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۳۷۹ ه.ق)، مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المومنین. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- حافظ شیرازی، دیوان حافظ.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ ق)، معرفه المعاد. ج ۴. چاپ اول. بیروت: دار المحجّه البیضاء.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. مقرر: موسوی اردبیلی، عبد الغنی. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۹۰). سر الصلاة. چاپ ۱۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دهلوی، غالب. (۱۳۸۹). دیوان اشعار فارسی. تهران: باز.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ه.ق). إرشاد القلوب إلی الصواب. ج ۲. قم: الشریف الرضی.
- رازی، یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳ ه.ق). جواهر التصوف. مصر: مکتبه الآداب.
- راوندی کاشانی، فضل‌الله بن علی. (۱۳۷۶). النوادر. چاپ اول. قم: دارالکتب.
- سراج طوسی، ابو نصر. (۱۳۸۰). اللمع فی التصوف. بغداد: مکتبه المثنی.
- سیدرضی. (۱۴۱۴ ق). نهج‌البلاغه. شرح صبحی صالح. چاپ اول. قم: هجرت.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (بی‌تا). مُسکن الفؤاد عند فقد الأحبّه و الأولاد. قم: بصیرتی.
- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی. ج ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ ه.ق). مصباح‌المتهجد و سلاح‌المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه‌الشیعه.
- عاملی‌الکفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۳۸۱). مصباح کفعمی. قم: محبین.
- عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود. (۱۳۷۹). تفسیر عیاشی. ج ۱. چاپ اول. قم: بنیاد بعثت.



- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). مفاتیح الجنان. قم: مکرر.
 کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ ه.ق). کنز الفوائد. ج ۱. قم: دارالذخائر.
 کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ ه.ق). معدن الجواهر و ریاضة الخواطر. ترجمه: عباس قمی. چاپ اول. تهران: اسلامیة.
 کربلایی، جواد بن عباس. (ی تا). الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة. ج ۱. چاپ اول. تهران: دارالحدیث.
 کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ه.ق). أصول الکافی. ترجمه: مصطفوی، ج ۳. تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
 مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ه.ق)، بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفا.
 مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی. (۱۴۱۴ ه.ق). لوامع صاحبقرانی. ج ۸. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
 مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. ج ۹. تهران: معارف، عباس. (۱۳۸۲). دیوان معارف (شامل: مثنوی [ها]، غزلیات، قصیده و رباعیات). به اهتمام ف، معارف. تهران.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). الإختصاص. قم: کنگره شیخ مفید.
 مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ه.ق). الامالی. ترجمه: استاد ولی. چاپ اول. قم: کنگره شیخ مفید.
 منسوب به امام صادق. (۱۳۷۷). مصباح الشریعه. ترجمه عبدالرزاق گیلانی. چاپ اول. تهران: پیام حق.
 مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی. تصحیح: آذریزدی، مهدی. چاپ نهم. تهران، پژوهش. نشاط اصفهانی، عبدالوهاب. (۱۳۷۹). دیوان اشعار. چاپ اول: تهران.



زبان نیایش فارابی و کیرکگور: فلسوفان متأله شرق و غرب در گفت‌وگو با خداوند

سارا رحمانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

چکیده

نیایش معصومین به عنوان خالصانه‌ترین نوع گفت‌وگو با خداوند از دیرباز در حوزه دین‌پژوهی مورد توجه و پژوهش‌های مبسوطی قرار گرفته است. حال آن‌که در میان نوشتارهای نیایش-پژوهانه، به جنبه تطبیقی این حوزه دینی کم‌تر پرداخته شده، چه رسد به بررسی‌های میان‌رشته‌ای مرتبط زبانی و فلسفی. زین رو در مقاله حاضر برای نخستین بار از نیایش‌پژوهی میان‌رشته‌ای دینی - فلسفی - زبانی و زبان نیایش برخی از فلاسفه متأله خاور - و باخترزمین سخن به میان آمده است. از اهم اهداف چنین پژوهشی که از نوع تفسیری و تحلیلی - توصیفی می‌باشد، کشف نا -/هم‌سانی‌های زبانی، بینامتنیت، ارجاع چنین نیایش‌های فلسفی‌ای به کتب مقدس ابراهیمی و ذکر دغدغه‌ها و دل‌شوره‌های قدسی فلاسفه نحله‌های گوناگون فکری‌ست. در این راه، نگارنده از نظریات زبان‌شناختی در راستای تفسیر فرضیه پژوهش، یعنی سویه هستی - معرفت‌شناسانه و دغدغه‌مندی اندیشمندان نیایش فلاسفه دین‌دار، سود جسته است. در زمره نتایج پژوهش حاضر، برجسته‌سازی وجوه انطباق و افتراق زبان نیایش فارابی و کیرکگور، به عنوان دو فیلسوف متأله است که به ترتیب به کمک اصطلاحات و مفاهیم فلسفی و با رویکرد ایجابی - سلبی و نیز با پرسش از (شروط تحقق) انسانیت، سرشار از امید و بیم با خداوند سخن گفته و به ساحت حضور مطلق گام می‌نهند.

واژگان کلیدی: زبان نیایش، نیایش فلسفی، فیلسوف متأله، فارابی، کیرکگور.



۱. مقدمه

نیایش و ستایش آفریدگاری که در آن واحد، پروردگار و واجد صفات ذاتی گاه متناقض‌نمای فراوانی است، در اقصی نقاط عالم از دیرباز مرسوم بوده است. گرچه دعا به درگاه خداوند (در هر زمانی و زبانی) عموماً جنبه عملی داشته، اما نباید از وجوه نظری و (موشکافی) علمی آن غافل شده و امر فوق را تنها به گفتار و کارکرد آن فروکاست. خوشبختانه امروزه به یمن پژوهش‌های پیشین بزرگان حوزه فلسفه و حکمت (ر. ک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱-۱۵) دیگر نیازی به اثبات تفکیک‌پذیری ابعاد علمی و عملی و نیز امکان مناجات و تعقل هم‌زمان توسط انسان دین‌دار و متفکر - دست‌کم در جامعه ایرانی/پارسی‌زبان - نیست، و پرسش‌هایی از این قبیل که: آیا فلاسفه نیز نیایش می‌کنند و اصلاً انسان اندیشمند و فیلسوف را با نیایش چه کار(۱۴)، پیشاپیش پاسخ داده شده‌اند (ر. ک. همان، ۱-۳۰). عدم مغایرت و هم‌خوانی نیایش با فلسفه دیرزمانی است که به اثبات رسیده و دست‌مایه مقالات و جستارهای دین‌پژوهانه و فلسفی گشته، زین رو مقاله حاضر به دیگر زوایای تا کنون پنهان و کمابیش نامکشوف نیایش‌پژوهی، از جمله بررسی زبان - هستی‌شناسانه و نیز معرفت‌شناختی نیایش ابونصر فارابی و سورن کیرکگور^۱، دو تن از فلاسفه برجسته دین‌دار شرق و غرب، می‌پردازد. بدیهی است که در این راستا بایستی در وهله نخست، ابعاد علمی و عملی نیایش را واکاوی کرده، نیایش‌های مزبور (فلسفی) را حتی‌الامکان از انواع دیگر نیایش توسط افراد مختلف (از پیامبران تا عوام) که در دوره‌های تاریخی گوناگون تا زمان حال و/یا به موازات هم به صورت شفاهی نقل شده و عموماً به شکل مکتوب بر جای مانده‌اند، تفکیک و به ویژگی‌های زبانی متون آن‌ها اجمالاً اشاره نمود؛ سپس از دعاپژوهی صرف و تک‌ساحتی به مباحث میان‌رشته‌ای، چندوجهی و تطبیقی پلی زد تا در گام‌های پسین بتوان با برابر نهادن غیرسوگیرانه نمونه‌های بارز (نام‌برده) نیایش‌های فلسفی در پهنه خاوری و باختری گیتی به بررسی موردی این متون و تحلیل و تفسیر زبان آن‌ها پرداخته و بر این جنبه از نیایش اندیشمندان که تا به امروز عمدتاً مهجور مانده، نوری افکنده و آن را از نو شناخت.

۱-۱. بیان مسئله

امروزه به یمن مطالعات گسترده دهه‌های پیشین در حیطه علوم انسانی می‌توان هر گفتار یا نوشتاری را فارغ از نوع یا گونه (ژانر)، قالب و ادبیت آن به شکل سخن یا متن، از لحاظ صوری و یا محتوایی مورد بررسی و تجزیه و تحلیل علمی-ادبی قرار داد، - چه آن کلام یا متن قدسی باشد و چه انسانی، و به عبارتی خواه (از سوی انسان) خطاب به انسان‌ها گفته یا نوشته شده باشد و خواه

1. Søren Kierkegaard (1813-1855)

خطاب به پروردگار. مورد نخست که مشتمل بر خطبه‌ها و گفتمان‌های گوناگون انسانی برای نوع بشر است، تا حدودی و هر از گاهی موضوع تحقیقات مجزا یا تک‌بعدی دینی، فلسفی و در مقیاس کم‌تر زبانی قرار می‌گیرد. اما واپسین مورد که موضوع پژوهش حاضر است، تا کنون در میان مباحث میان‌رشته‌ای و در وهله بعد تطبیقی، مسکوت مانده و پرداختن به وجه زبانی و زبان‌شناختی نیایش‌های مکتوب تا به امروز تقریباً هرگز محور هیچ پژوهشی در زبان پارسی نبوده است. در فراسوی مرزهای پارسی‌زبان نیز این مسئله کمابیش صدق می‌کند. با توجه به آن چه گفته شد و با نظر به تفاوت فاحش سبک و سیاق، زبان نیایش و شیوه گفت‌وگو با خداوند در میان اقشار و گروه‌های مختلف بشری طی هزاره‌های گوناگون که طیف وسیعی از پیامبران تا مردم عادی را در بر می‌گیرند، به ویژه جای خالی کندوکاوهای زبانی - فلسفی متن نیایش‌های فلاسفه بزرگ متعلق به ادیان، ادوار و نحله‌های گوناگون تفکر بشری آشکارا به چشم می‌خورد. چرا که در بطن پژوهش‌های دینی معاصر بیش و کم به وجه معنایی - معرفتی زبان قدسی و وحی و نیز سخن گفتن پیامبران و مطهرین با پروردگار توجه می‌شود، سایر گروه‌ها (به ویژه عوام) نیز هریک به نوبه خود از جهات گوناگون مورد تجزیه و تحلیل‌های علمی و حتی سکولار (در بافت گفتمان‌های شرق‌شناختی و بینافرهنگی غرب) قرار گرفته و می‌گیرند. اما شوربختانه در ارتباط با زبان هستی‌شناسانه، اندیشناک، پرشور و دغدغه‌مند نیایش فیلسوفان، به ویژه فلاسفه متأله برجسته‌ای مانند فارابی که بنیان‌گذار^۱ فلسفه اسلامی به شمار آمده از یک‌سو و کیرکگور که در فلسفه غرب به عنوان پدر *گزیستانسیالیسم* شناخته می‌شود از سوی دیگر، به ندرت و آن هم به صورت مجزا و نه در تقابل، نیز از بعد فلسفی و/یا دینی و نه زبان‌شناختی، اندک پژوهش‌هایی عمدتاً پراکنده و ناکافی انجام گرفته که عدم انسجام و غیر جامع بودنشان ممکن است پژوهشگر(ان) نسبتاً مبتدی را به تنگنای قیاس مع‌الفارق و مغالطه اندازد. از جمله این نتیجه‌گیری‌های نادرست این است که زبان مبتنی بر معرفت دینی و وجود - شناسانه فارابی با بهره‌گیری از اصطلاحات فلسفی‌ای که کاربردشان در دعا تا عصر زرین اسلامی در دوره سامانیان نامعمول بوده، کاملاً مطابق و هم‌سو با زبان بیمناک هستی‌شناسانه کیرکگور است و این دو فیلسوف ایرانی و دانمارکی در اصل از یک دیدگاه به نیایش اندیشمندانه و تأثیر آن بر خویش و ابنای بشر می‌نگرند. حال آن‌که با بررسی دقیق واژه‌ها، نکات نگارشی، دستور زبان، بافت و سبک متن دو نیایش اصلی و برگزیده این دو بزرگ، در کنار شباهت‌های زبانی، تفاوت‌های انکارناپذیر صوری و معناشناختی نیز آشکار خواهند شد که احتمالاً از دید خواننده ناآشنا به زبان(شناسی) و فلسفه پنهان می‌ماند.

۱-۲. پیشینه پژوهش

چنان‌که می‌دانیم، سه ساحت و نظام معرفتی و ادراکی برای شناخت انسان از پدیده‌ها، خود، دیگران، جهان پیرامون و پروردگار وجود دارد که به ترتیب اولویت^۲ عبارت‌اند از دین، فلسفه و



علم. هرچند ترکیب این سه حیطة و به‌کارگیری‌شان به موازات یا به ویژه در طول هم جهت تبیین مسائل و پاسخ به پرسش‌های اساسی انسان از گذشته تا حال همواره محل بحث و مناقشه بوده است، اما امروزه به یمن مطالعات میان‌رشته‌ای، گه‌گذاری شاهد در هم رفتن مرزهای مطلق این سه نظام هستیم و برای نمونه دیرزمانی است مطالعات تلفیقی مربوط به فلسفه و دین رایج و ادغام نسبی حوزه دین و علم که پیش‌تر هریک سرسختانه راه خود را می‌رفتند، در پاره‌ای موارد انجام شده. با این حال چنان‌که اشاره شد، موضوع مقاله حاضر، یعنی بررسی وجه زبان - هستی‌شناسانه و (هم‌زمان) معرفت‌شناختی متون دینی به ویژه نیایش خطاب به پروردگار، تا کنون در حوزه فارسی- زبان مورد بررسی قرار نگرفته و/یا بدون در نظر گرفتن بعد زبانی آن و تنها با اتکا به مفاهیم فلسفی و با الهام از نوشته‌های غربی (مسیحی) به طور کلی تشریح و کم‌تر نقد و بررسی (جزئی) شده است. اندک کتب یا مقالات کوتاه موجود در این ارتباط که به ویژه آلمانی‌زبان می‌باشند نیز وجه زبانی را لفظاً و به طور عام به خدمت فلسفه گمارده و به تشریح مسائل فلسفی و نه زبانی نیایش با پروردگار، به ویژه در ادعیه مسیحی پرداخته‌اند و آن هم پیوسته از دو جنبه، یعنی: از بعد اجتماعی (نیایش جمعی) و در ارتباط با مناجات‌های مندرج در متون مقدس (از جانب خدا برای انسان) یا ادعیه بزرگان دینی از جمله حواریون مسیحی یا قدیسین. اما اگر نیایش فردی، به ویژه دعای فیلسوفی (غربی) در این میان هر از گاهی از بعدی فراتر مورد توجه و تفسیر قرار گرفته باشد، در اغلب موارد جز از وجه فلسفی نیایش (عموماً به طور کلی) از دید اندک فیلسوفان متأهلی چون سورن کیرکگور یا گاهی حتی فرانکس فن بادر^۱، سخنی به میان نیامده و حتی بررسی غیرفلسفی نیایش‌های خود این متفکران نیز تقریباً هیچ‌گاه انجام نگرفته است. روی هم رفته باید اذعان داشت که جنبه زبانی نیایش‌های فردی (و حتی جمعی) اسلامی و/یا شرقی (در ایران) به طور کل پیوسته مورد غفلت قرار گرفته و تا به امروز چه به صورت مجزا و چه مقابله‌ای، تطبیقی یا میان‌رشته‌ای ناپژوهیده مانده است، حال آن‌که گرچه تا کنون در نیایش‌های دیگر نقاط جهان (به ویژه غرب) به همین وجه توجه شایانی نشده، اما دست‌کم اشاراتی پراکنده و بیش‌تر فلسفی - دینی بدان (در قالب متن یک سخنرانی و دو کتاب) یافت می‌شوند که اشاره به آن‌ها خالی از لطف نیست، هرچند که با موضوع پژوهش حاضر تماماً هم‌سو نباشند.

حال بپردازیم به نام‌ها و منابع اندک موجود که از جهاتی با پژوهش حاضر مرتبط می‌باشند. در آثار مکتوب زبان پارسی دست‌کم یک مثال بارز، یعنی مقاله‌ای کوتاه به نام «نیایش فیلسوف»^{□□□} (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹)، و در منابع پراکنده اینترنتی نیز اندک سخنرانی‌هایی مکتوب از فلاسفه معاصر کشور (داوری اردکانی، ۱۳۹۷) به چشم می‌خورند که (هر دو) راهی خلاف سنت دیرینه

^۱. Franz von Baader (1765-1841)



اندیشه‌ستیزی اشعری مسلکانه پیش گرفته و بر آنند که نیایش و تفکر عقلانی منافاتی با یکدیگر نداشته و ندارند. اما چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، در این نوشته‌ها و سخنرانی‌ها، برخلاف جنبه عقلانی و فلسفی، به وجه زبانی نیایش پرداخته نشده است و تنها از این جهت که فلسفه و نیایش، یعنی نظام عقلی - استدلالی و فلسفی را هم‌سوی هم می‌دانند، در زمره منابع مرتبط با این پژوهش به شمار می‌آیند.

در سوی دیگر، یعنی از میان منابع غیرفارسی‌زبان که به طور خاص به حیطه آلمانی‌زبان محدود می‌شوند، دست‌کم به دو - سه منبع کمابیش مرتبط برمی‌خوریم. نخستین آن‌ها متنی است بسیار مختصر که خود برگرفته از سخنرانی یا به عبارتی خطبه‌ای کلیسایی می‌باشد و در عنوان آن صراحتاً به «زبان دعا» (Joachim, 2019) اشاره شده، هرچند که در منبع فوق که بیانیه‌ای خطاب به روحانیان مسیحی برای برگزیدن زبانی مناسب در گفت‌وگو با مخاطبان می‌باشد، منظور از این زبان نیایش، وجه اجتماعی و کلی آن است. دومین منبع (مرتبط با زبان نیایش) کتابی است کم‌حجم با عنوان «آموزه مختصر زبان دعا» (Schaeffler, 1988) از فیلسوف معاصر و فقیه آلمانی، ریشارد شفلر که عمدتاً در زمینه فلسفه دین و تاریخ قلم‌فرسایی کرده است. البته منظور از زبان دعا در کتاب یاد شده و دیگر منابع (پایین) اصولاً وجه فلسفی^{۱۱۱} - دینی (و نه زبان‌شناختی) آن در کلیسای کاتولیک در قالب نیایش‌سرایي و در ارتباط با کلام خدا یا ادعیه بی‌نام حواریون است که از سوی پژوهشگران معاصر چون ووست - لوکل (see Wüst-Lückl, 2007) مورد واکاوی قرار گرفته. در وهله بعد بایستی کتاب دیگری از فیلسوف یاد شده به نام «دعا و برهان - دو طریقه سخن از خداوند» (Schaeffler, 1989) و مقاله‌ای کوتاه از ترستین شرایبر با عنوان «دعا به مثابه عمل زبانی از دید ریشارد شفلر» (Schreiber, 2014) که به تحلیل آن کتاب می‌پردازد را نام برد که ناظر بر ابعاد جمعی و معنا - کاربردشناختی فلسفه و زبان نیایش به طور کل، به ویژه در کلیسای کاتولیک و نیایش‌های عام بوده و با مقاله حاضر تنها هم‌پوشانی لفظی دارد. همان‌طور که پیداست در هیچ‌یک از منابع یاد شده (به جز تا حدودی در دو منبع آخر) ذکری از زبان استدلالی و/یا شهودی فلاسفه در مقام سخن با خداوند و نیز بعد زبان - هستی‌شناختی آن نیست. جز این (ها)، تا جایی که نگارنده به جست‌وجو پرداخته، در هیچ منبع مستقل و موثق دیگری به ابعاد زبانی نیایش (به طور عام و به ویژه فلاسفه [ی متأله]) با پروردگار اشاره نشده است. باقی منابع کم‌اهمیت‌تر آلمانی برای این پژوهش نیز بیش‌تر در ارتباط با فلسفه دعا (see Wolf, 2020; Lambert, 1978) و نیز زندگی و اندیشه‌های (فارابی و) کیرکگور، دو فیلسوف متأله برگزیده، می‌باشند که به دلیل ارتباط موضوعی اندک آن‌ها از ذکر نامشان در این بخش چشم‌پوشی می‌کنیم.



۳-۱. ضرورت، اهمیت و اهداف پژوهش

در راستای بیان ضرورت و اهمیت مقاله حاضر، شایسته است نخست سیر تکاملی روی آوردن و پرداختن علمی - نظری به وجوه گوناگون نیایش در ایران و فراسوی مرزهای آن اندکی مورد مذاقه قرار گیرد تا هست و بود این حیطة در طول تاریخ و نیز گام‌های بعدی (از جمله اهداف تحقیق) برایمان روشن تر شود. چنان‌که می‌دانیم نگاه قدسی به جهان و سخن گفتن با پروردگار در ایران از دیرباز سنت عملی دیرینه‌ای داشته و متون دینی بازمانده از زبان‌های کهن ایرانی که بدون استثناء در همه دوره‌ها به ستایش و نیایش یزدان پرداخته‌اند^۷، گواهی بر این مدعا هستند. این سنت پس از گرویدن ایرانیان به اسلام، به ویژه در سده‌های نخستین (و میانه) پس از اسلام، در قالب زبان دینی رایج (عربی) نه تنها اهمیت خود را از دست نداد بلکه به نوعی بیش‌ازپیش تداوم و گسترش یافت. آثار برجای مانده از بزرگان دین، حکمت، فلسفه و ادب ایران‌زمین مانند نیایش فیلسوفانه فارابی، خواجه‌نصیر و دیگر بزرگان با خداوند در این چارچوب شکل گرفته‌اند، هرچند با رنگ و بویی دینی - فلسفی و متمایز از دیگر نیایش‌های رایج زمانه. هم‌زمان نوع دیگری (غیرمستقیم و توصیفی) از نیایش و ستایش دادار در متون ادبی و حکمی زبان فارسی به وجود آمده و تا سده اخیر نیز ادامه یافت که بیش‌تر در دیباچه و سرآغاز (نسخ) کتب مزبور به چشم می‌خورد و کارکرد آن پرداختن غیرمستقیم به مدح پروردگار از دیدگاه انسانی و برای مخاطب انسانی بود (برای نمونه دیباچه گلستان). این نوع ثنای ادبی خداوند قاعداً با نیایش مستقیم فلسفی - دینی پیش‌گامانی چون فارابی از نقطه نظر کارکرد و مخاطب تفاوت داشت، به ویژه از این جهت که در مورد نخست تقریباً هرگز بیم و امید اندیشناک، تفسیری - تجویزی و دیالوگ‌وار نهفته در متون فلسفی در مقام سخن گفتن با خداوند آشکار نگشته و در آن صرفاً به روندی توصیفی و خطی بسنده می‌شد. البته در حوزه دین و عرفان تحلیل‌ها و تفاسیر کلی متون مربوط رنگ نباخته بودند و بزرگان هر دوره را به خویش وامی‌داشتند. در زمانه کنونی، با بلوغ نسبی اندیشه‌ورزی و ارج نهادن بدان، نیز ورود مبانی دانش جهانی به حوزه دانشگاهی در ایران و به کار بستن آن در همه موارد از جمله متون دینی و نیایش، باب دیگری (به ویژه علمی - استدلالی) به روی تفسیر هرگونه اثر و متنی گشوده شد. برگزاری نخستین همایش‌ها در ارتباط با دعاپژوهی و پرداختن نظری به نیایش در حال حاضر نمونه بارز این رویکرد مثبت به وجوه دیگر (غیر - عملی) نیایش می‌باشد. به عبارت دقیق‌تر و کلی، در ایران پس از اسلام (به ویژه دوره سامانیان) حرکت از سنت متعصب و خشک به سوی الهیات فلسفی بوده که گرچه پیوسته رو به رشد بوده اما در هر دوره تاریخی نیز سردمدارانی بزرگ چون فارابی، پورسینا، سهروردی، خواجه‌نصیر و صدرالدین شیرازی را به خود دیده است که با جریان‌های متعصب و خردستیز زمانه سر سازگاری نداشته و هر یک به نوعی به مناجات علمی و عملی پرداخته‌اند. تا این‌که در روزگار ما استادانی چون ابراهیمی دینانی سرانجام از این حقیقت همواره

مورد کتمان که نیایش و اندیشه با هم منافاتی ندارند، پرده برداشته‌اند. پس با توجه به آن چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که پرداختن به وجوه گوناگون نیایش در ایران - با احتساب فرازهای زودهنگام در هزاره نخست و نیز فرودهای مرتبط با خام‌اندیشان و متعصبان - روندی غیرثابت اما در کل رو به رشد داشته، هرچند در برهه‌هایی از تاریخ (هم‌چون دوره مغول و قاجار) به طور عام از جنبه فکری - تحلیلی و حتی زبانی آن کاسته و بیش‌تر به حیطة توصیف محض محدود شده است. در مقابل اما در جهان پسامدرن غرب (و با قیاسی کلی احتمالاً در سراسر جهان) شاهد روندی از لحاظ علمی و عملی رو به زوال در حیطة نیایش‌پژوهی هستیم، چراکه آن سوی مرزهای ایران و به عبارت دقیق‌تر در جهان غرب، ماجرای رشد فهم همگانی دینی - نسبت به ایران و جهان اسلام - در مسیری وارونه حرکت کرده. بدین منوال که در آن سرزمین‌ها و ملل دست‌کم از زمان فلاسفه برجسته‌ای چون اسپینوزا^۱ و به ویژه کانت^۲، یعنی حداکثر از اواخر سده ۱۸ میلادی، به مرور از سازگاری و سازش خردمداری^۳ و روشنگری^۴ با دین و به طور مثال نیایش کاسته شده^۵، سنت دینی عقب‌نشینی کرده و غربیان با ظهور مدرنیسم و سکولاریزه شدن/کردن جهان غرب، به ویژه اروپا، از سازش‌ناپذیری و اختلاف فلسفه و دین - و به معنای مد نظر ما: نیایش - سخن به میان آوردند. اما بایسته است در این ارتباط، تک‌ستارگان آفاق تفکر فلسفی - دینی، یا به عبارت دقیق‌تر، نمونه‌های بارز مخالفان سکولاریزه کردن زندگی دینی افراد و حامیان پرداختن به فلسفه نیایش در غرب، یعنی فلاسفه متألهی هم‌چون سورن کیرکگور دانمارکی و فرانکس فن بادر آلمانی که در زمان خود (سده ۱۹ میلادی) نیز مخالف جریان عمومی تفکر پیش می‌رفتند را از یاد نبریم. هم‌چنین گزین‌گویی‌های یوهانس شففلر^۵ آلمانی با نام‌واره لاتین آنجلوس سیلیسیوس^۶؛ - شاعر، متأله و پزشک اهل نواحی شرقی آلمان -، که تقریظ‌های عمیقاً مذهبی و عمدتاً عرفانی او در زمره معتبرترین آثار ادبیات باروک به شمار می‌آیند، دو سده پیش از افراد نام‌برده حاکی از نزدیکی شعر (غنائی) و نیایش‌اند و از معاصرین نیز، همان‌گونه که در بخش پیش بدان اشاره شد، ژان-کلود ولف^۷، استاد فلسفه دانشگاه فرایبورگ سوئیس هم به تازگی کتابی به نام «فلسفه دعا» به رشته تحریر درآورده که خود نشانگر ضرورت بررسی وجوه فلسفی و اندیشمندانه این عمل دینی در عصر کنونی است، عصری که از سوئی با پسامدرنیسم غربی و دوری و انتقاد از دین و از دیگر سو با کشتار و فعالیت‌های مخربانه و سلفی‌گرایانه افراط‌گرایان مسلمان‌نما شناخته می‌شود. علاوه بر این برخی از فلاسفه

1. Baruch de Spinoza (1632-1677)

2. Immanuel Kant (1724-1804)

3. Rationalismus

4. Aufklärung

5. Johannes Scheffler (1624-1677)

6. Angelus Silesius

7. Jean-Claude Wolf (1953-...)



و جامعه‌شناسان بزرگ معاصر هم‌چون هابرماس^۱ نیز با اتکا به نوشته‌های کیرکگور به این امر پرداخته‌اند که آیا نیایش قابلیت سکولار شدن را دارد که پاسخ‌شان با استناد به این فیلسوف متأله دانمارکی همواره منفی بوده است (see Hallensleben^۲, 2020).

حال پس از این پیش‌درآمد تاریخی - تکوینی بر نیایش (عملی) و نیایش‌پژوهی در ایران و غرب، و روشن شدن ضرورت پرداختن به چنین موضوعی که برای ایرانیان در طول تاریخ همواره حائز اهمیت بوده و در جهان غرب نیز با ظهور جریان‌های تندرو و افراطی مذهبی (غربی و شرقی^۳) به شکلی متفاوت از گونه سنتی و دیرینه آن در سده‌های گذشته، کم‌کم اهمیت می‌یابد، شایسته است به صورت خلاصه به اهداف پژوهش حاضر پردازیم که عبارت‌اند از: تأکید بر انطباق وجوه عملی و علمی نیایش نزد فلاسفه متأله؛ گشودن باب مطالعات میان‌رشته‌ای در حوزه دین - نیایش - پژوهی و ارتباط آن با دیگر علوم انسانی؛ بررسی نیایش فلسفی از دیدگاه تطبیقی و میان‌رشته‌ای (به ویژه از دید زبانی) با نظر به فلاسفه بزرگ شرق و غرب (اسلامی و مسیحی)؛ کشف و تشریح شباهت‌ها و تفاوت‌های زبانی و اصطلاحات تخصصی (فلسفی) در متن نیایش‌های دو فیلسوف متأله ایرانی و دانمارکی، یعنی فارابی و کیرکگور، و تقابل آن‌ها با هم؛ مطالعه، برجسته‌سازی و تبیین ملاحظات مربوط به بینامتنیت^۲ و ارجاع نیایش‌های فلسفی مزبور به کتب مقدس و صحف ادیان ابراهیمی؛ و در نهایت ذکر دغدغه‌های هستی - معرفت‌شناختی و دل‌شوره‌های قدسی فلاسفه نام‌برده که منسوب به نحله‌های گوناگون سنت فکری شرقی و غربی‌اند. پیداست که پرداختن به ابعاد گوناگون نیایش که عمدتاً فراتر از ساحت دین رفته و در این پژوهش با فلسفه و زبان‌شناسی نیز هم‌پوشانی دارند، می‌تواند به شکل‌گیری پژوهش‌های مشابه آینده در ارتباط با موضوعات (و افراد) مشابه دیگر در این حوزه و حیطه‌های نزدیک به آن منجر شود و دستاوردهای گران‌بهای را برای رشته‌های نام‌برده (به ویژه مطالعات ادیان) به همراه آورد.

۱-۴. فرضیه(ها) و روش پژوهش

مهم‌ترین و بارزترین فرضیه‌های این مقاله که از نوع کیفی، تفسیری و مبتنی بر متن می‌باشد، در سطور زیر بازتاب می‌یابند: آنچه که در اثنای خوانش، مقابله و طبقه‌بندی و تفکیک نیایش‌های گوناگون بشری بیش از همه به چشم می‌خورد این است که آدمی با انواع گوناگون نیایش با خداوند که با بصیرت و شهود قلبی و استدلال، یکی از این دو و گاه حتی به شکل کورکورانه انجام می‌شوند، روبه‌روست؛ نیایش (احتمالی) فلاسفه بایستی به نوع اول و یا دوم تعلق داشته و از روی آگاهی و اندیشه باشد. در گام بعدی فرض بر این است که چگونگی، شیوه(ها) و محتوا یا بار معنایی

1. Jürgen Habermas (1929-...)

2. Intertextualität

- معرفتی نیایش فیلسوفان متأله نه تنها از دیگر اقشار خداپرست و مؤمن، بلکه حتی از شیوه پرداختن دیگر فلاسفه که لزوماً تعهدی به دین و خدا ندارند، به امر قدسی و نظر ایشان نسبت به مناجات آشکارا قابل تمایز است. این تمایز اما تنها وجه معنایی و معرفتی ندارد، چرا که اختلافات جز آن در لفظ، اصطلاحات و به طور کلی در زبان ایشان جاری و قابل تشخیص است. هم‌چنین از جهت دیگر، نگارنده به صورت پیشینی^۱ بر این گمان است که زبان نیایش فیلسوفان دین‌دار در سراسر جهان شباهات زیادی با هم دارد، هرچند اختلافات نیز بسته به نزدیکی و دوری زبان‌ها، حوزه‌های فرهنگی، منش و شخصیت فلاسفه مزبور گریزناپذیرند. از مجموع همه این موارد می‌توان در نهایت بر این باور بود که توجه به ابعاد زبانی و زبان‌شناختی نیایش فلاسفه، راهی است مستقیم و هموار برای پی بردن به دغدغه‌مندی اندیشمندان و آموزه‌های هستی - معرفت‌شناسانه ایشان که در اعصار گوناگون در ساحت دین و فلسفه تبلور یافته‌اند.

در ارتباط با روش پژوهش حاضر باید خاطر نشان کرد که مطالعات و تحقیقات علوم انسانی در رشته‌های وابسته به فلسفه، ادیان و زبان - گرچه نه همیشه، اما - عموماً از نوع کتابخانه‌ای، با استناد به متون تاریخی و مبتنی بر ارزیابی‌های فردی می‌باشند که مقاله حاضر نیز از این قاعده مستثنی نیست. به علاوه از آن‌جا که این تحقیق، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، از نوع کیفی، تحلیلی (و به صورت موردی توصیفی) و قیاسی است، در آن به جای صحبت از جامعه آماری، روش نمونه-گیری و مبانی پژوهش‌های کمی، سخن از متن، پیکره متنی (نیایش‌ها) و تجزیه و تحلیل متنی بر پایه نظریات زبان‌شناختی و تا حدودی فلسفی به صورت میان‌رشته‌ای - تطبیقی می‌باشد. به دلیل پراکندگی رشته‌ای و غیر قابل جمع بودن این نظریات از عنوان کردن تک‌تک آن‌ها در این بخش خودداری کرده و خواننده گرامی را به بخش اصلی ارجاع می‌دهیم.

^۱. a priori



۲. نیایش در عمل و علم

۲-۱. پیش‌درآمد: تعاریف و انواع

در بخش نخست مقاله (مقدمه) و در راستای برجسته‌سازی اهمیت و اهداف پژوهش، به ویژه سیر تکاملی پرداختن علمی به نیایش در ایران از دوران باستان تا کنون و نیز تا حدودی در غرب (اروپا) تشریح شد. زین رو در این فصل به صورت خلاصه و کلی به هر دو بعد علمی و عملی نیایش با خداوند اشاره می‌شود که بسته به تعریف و تعیین جهت آن (از جانب خدا یا انسان) و نیز مخاطب و دیگر عوامل تاریخی - اجتماعی متفاوت بوده و در زمان‌های مختلف فراز و فرودهایی را به خود دیده است.

جهت پی بردن به چیستی و تعریف نیایش یا دعا که به طور عام به عنوان کوشش انسان برای ارتباط با خدا به شکل جاری شدن کلامی ستایش‌آمیز بر لب و یا حرفی مکتوم در دل و سر شناخته می‌شود، بایستی نخست به واژه‌نامه‌ها و کتب مرجع مراجعه کنیم. فرهنگ‌نامه عمید (۱۳۶۴، ۹۵۳) دعا را واژه‌ای عربی برشمرده که مترادف است با «درخواست، نیایش، درخواست از خداوند و کلماتی که در اوقات مختلف در مقام استغاثه از خداوند و طلب آمرزش یا درخواست خیر و برکت و برآورده شدن حاجت بخوانند»، از سوی دیگر واژه فارسی معادل دعا، یعنی نیایش که برگرفته از پارسی میانه نیایش^۱ است نیز به معنی «دعا، آفرین، ستایش، پرستش، دعا از روی تضرع و زاری» می‌باشد (همان، ۱۹۳۰). پس این اختلاف لفظی و انطباق معنایی ما را به یک حقیقت واحد رهنمون می‌سازد و آن اظهار فروتنی و ناتوانی با خلوص و صداقت به درگاه پروردگار و هم‌زمان ستودن ذات و صفات آفریدگار متعال است که از دیرباز، چه در ایران باستان و چه پس از اسلام، در میان اقوام ایرانی رایج و پسندیده بوده است. این بیت از حکیم فردوسی توسی نیز شاهدهی بر این مدعاست: «همیدون به زاری نیایش گرفت جهان‌آفرین را ستایش گرفت» (فردوسی، ۱۳۸۱). اما در میان اقوام و ملل دیگر نیز دعا و نیایش تعریف چندان متفاوتی با حوزه زبانی - دینی ایرانی - اسلامی نداشته و به طور خلاصه متشکل است از «تمرین اصلی ایمان در بسیاری از ادیان. روی آوردنی آیینی به صورت کلامی یا غیرکلامی و یا آزاد به ذاتی متعالی [خداوند ...] یا نایب و ولی او [فرشته، پیامبر ...]» (Botha, 2018, 35) که به شکل اجتماعی و جمعی آن عموماً وابسته به متنی از پیش نگاشته و تعیین شده است. البته نویسنده دعا ممکن است نا -شناخته باشد. چنانچه نیایش فردی (شفاهی یا مکتوب) باشد، احتمال پیروی نکردن کلام یا متن آن از شیوه سخن و نگارش ادعیه رایج دینی - مذهبی مرتبط و ایجاد نوآوری در زبان آن کمی بیش‌تر است.

^۱. niyayīšn

در باب چگونگی انجام دعا بازمی‌گردیم به تعریف پیشین، چرا که با توجه به آن چه که در بالا بدان اشاره شد، دو نوع اصلی نیایش، با بهره‌گیری از قوه نطق و به عبارتی سخن گفتن، یا بدون سخن و به شیوه‌ای آیینی‌اند. نوع یا گونه دوم که از موضوع این پژوهش خارج است، خود شامل انجام مناسک دینی و آیینی از جمله سوزاندن چوب‌های معطر، قربانی‌های غیرانسانی، حرکات نمادین بدن و غیره می‌باشد. نوع کلامی نیایش که صرف نظر از توانایی سخن گفتن ظاهری انسان^[۱۱]، با قوه اندیشه او نسبت مستقیم دارد و در نوشتار نیز بازتاب می‌یابد، نوع غالب و مد نظر ماست. در گام بعدی می‌توان نیایش را از جهت طرفین شریک یا درگیر آن تقسیم‌بندی کرد، بدین منوال که نوعی از نیایش از عالم بالا و الهی است و با وحی کلام قدسی توسط او به پیامبران به بشر رسیده و انشا شده است، کتب آسمانی هم‌چون قرآن دربردارنده چنین نیایشی‌اند. پس از نیایش از جانب پروردگار و تعلیم متن و محتوای آن به بشر که موضوع این مقاله نیست، به نیایش انبیاء و اولیاء، معصومان و پاکان به درگاه خدا می‌رسیم که در طول تاریخ در کنار کتب مقدس ادیان، به صورت شفاهی و سپس کتبی روایت و حفظ شده‌اند. زبان چنین نیایش‌هایی اغلب آهنگین بوده و در بالاترین درجه از بلاغت به وصف خدا، ستایش او و فروتنی به درگاهش پرداخته‌اند. خود این نیایش‌ها به دو نوع دیگر قابل تقسیم‌اند: نخست سخنی که ایشان با زبان و درک خود از الوهیت به صورت توصیفی و مستقیماً خطاب به پروردگار گویند، دوم نیایشی که توسط ایشان برای سایر بندگان خداپرست تجویز و توصیه شده. از دیگر انواع ممکن و خاص نیایش که لزوماً در همه زمان‌ها و مکان‌ها و میان همه اقوام موجود نبودند، دعای اندیشمندان دین‌دار به آستان کردگار است، این نوع از نیایش که موضوع تحقیق حاضر است در فصول بعد بیش‌تر تشریح می‌شود. نیز از نیایش عرفا نباید غافل شد که معمولاً با زبانی غیرعادی و همراه با خرق عادت‌های کلامی، شطحیات و خالصانه با خداوند سخن می‌گویند. پس از این‌ها با اقشار دیگر خداپرست و انواع دیگر دعا روبه‌رو می‌شویم که زبان آن‌ها بسته به گروه هدف، یعنی عابدان، زاهدان و مردمان عادی، نمایان‌گر طیفی نه‌چندان متغیر و عموماً محاکاتی اما غالباً ساده، خالصانه و بدون پیش‌شرط است. تا این‌جا به انواع نیایش بسته به سطح درک و مقام نیایش‌گر پرداختیم که به ویژه در تغییر زبان متن یا کلام آن تأثیر مستقیم دارد. انواع دیگر نیایش را که بیش‌تر به ابعاد عملی و زبانی (-نوشتاری) آن بازمی‌گردند، می‌توان خلاصه‌وار چنین برشمرد: نیایش عادت‌گونه و سنتی در مقابل نوع پویا و نوآورانه. شایان ذکر است که از دید زبانی و متنی، مورد نخست (سنتی) را می‌توان در مدخل و دیباچه بسیاری از کتب (خطی) قدیمی یافت که نویسندگان آن‌ها با تقلید از دیباچه‌های ادبی - دینی پیشین، قصد پیمودن راهی مشابه و آراستن کتب خود به ثنای خداوند را داشته‌اند، در حالی که نیایش‌های متفکرانه و ابداعی فلاسفه متألهی چون فارابی و خواجه‌نصیر توسی به دلیل به کار بردن اصطلاحات تخصصی (صرف نظر از ذوق ادبی) و غیرقابل تقلید بودن، عموماً به تمامی و بدون تغییر



در میان کتب دیگر نویسندگان یافت می‌شوند، به ویژه که چنین نیایش‌های مستقل، کوتاه و منحصر به فردی که بایستی به عنوان نیایش اندیشناک و اصیل باز شناخته شوند، اساساً صرف نظر از بعد فردی آن، جهت برانگیختن و تحریک قوای عقلانی مردم نگاشته شده‌اند و نه برای زینت بخشیدن به کتب و دفاتر فلسفی و ادبی.

۲-۲. نیایش‌ورزی در مقام عمل

چنان‌که می‌دانیم عمل نیایش فی‌نفسه از زمان‌های کهن و حتی پیش از ظهور ادیان یگانه‌پرست باستانی و توحیدی محض وجود داشته است. پرستش نیرو یا نیروهای فراطبیعی که عموماً الهگان و خدایانی قهار بودند، کسب خشنودیشان اغلب قربانی انسانی یا حیوانی می‌طلبید و از سوی اقوام بدوی پیشاتاریخی به شکل بت‌واره (کالبدی مادی می‌یافتند و یا به اشکال دیگر (دست‌کم به نام) در میان اساطیر ملل باستانی ستوده می‌شدند، امری از لحاظ تاریخی واضح و به اثبات رسیده است. بدیهی است که بشر در زمان فوق‌هنوز به درکی روشن و قدسی از الوهیت نرسیده بود. اما انسان با ظهور ادیان توحیدی و دعوت پیامبران به سوی خدای مهربان و واحد، منع قربانی‌های خشونت‌بار و دیگر اعمال شنیع، اندک‌اندک به بلوغ فکری (نسبی) دست یافته و وارد ساحت بالاتری شد. حال دیگر نیایش خداوند فقط با اعمال آیینی انجام نمی‌شد، بلکه انسان که وجه تمایزش از دیگر جانداران، قوه نطقش بود و هست، زان پس با بهره‌گیری از زبان با پروردگار سخن می‌گفت. نمونه این مناجات‌ها که با زبان بشری با خدای واحد صورت گرفته و دست‌کم از هزاره‌های پیش از میلاد بر جای مانده‌اند، نیایش‌های سپس‌تر مکتوب شده برخی پیامبران هم‌چون حضرت ابراهیم (ع)، موسی^۱ (ع)، عیسی (ع) و نیز سروده‌های (گات‌های) آشور زرتشت است. از نیایش‌های نخستین پیامبران ابراهیمی و غیره که بگذریم به خاتم پیامبران (ص) می‌رسیم که (احادیث و) ادعیه ایشان نیز در میان پیروان اسلام تا کنون سینه‌به‌سینه روایت شده‌اند. زبان نیایش در موارد ذکر شده منتسب به پیروان ادیان ابراهیمی بوده که از یک سو گستره وسیع جغرافیایی از جنوب شرقی و نواحی میانی تا غرب قاره پهن‌اور آسیا، بخش‌های زیادی از آفریقا و حتی شرق اروپا را در بر گرفته (اسلام) و از سوی دیگر پراکنشی قاره‌ای در جوامع عمدتاً سکولار امروزی، به ویژه اروپا، امریکا، نیز آفریقا و اقیانوسیه و حتی آسیا دارد (مسیحیت و تا حدودی دین کلیمی). هرچند زبان نیایش از دید الهی (آسمانی) در اصل خالص، صادقانه، وحدانی و زین‌رو در همه‌جا و همه دوره‌ها کمابیش یکی است، اما به اعتبار تنوع اقوام، ملل و زبان‌های گوناگون موجود در جهان می‌توان از دید زمینی (کثرت‌گرایانه) و تاریخی - زبان‌شناختی از زبان‌های نیایش بشر با خداوند سخن گفت. در هر حال وجه مشترک زبان حال و قال این نیایش‌ها میل به سخن با خدایی یگانه، اظهار عجز در آستان الهی، طلب بخشش/بخشایش در دو جهان به شیوه‌های سلبی و ایجابی است. بنا بر آن‌چه تا کنون گفته شد، نیایش در عمل، سابقه‌ای دیرینه در میان اقوام گوناگون بشری داشته و برخاسته از روح و

جان تشنهٔ انسان‌هاست که هر یک به شیوه‌ای در جست‌وجوی سرچشمه‌ای قدسی برای پالودن روان خویش از زنگار گیتی و متعلقاتش بوده‌اند، خواه با شیوه‌ای راستین و نیایش به درگاه ایزد یکتا و خواه از راه‌های نامعمول کهن و متناسب با افکار انسان بدوی. در دوران کنونی نیز شاهد آنیم که (مبادرت ورزیدن به) این عمل فرازمانی که گویا خود تمرینی است برای یادآوری خاطرات نامکتوب عهد الست، علی‌رغم پیش‌رفت شتابناک فناوری در دوران پسامدرن و حتی در مناطق سکولار جهان نیز هم‌چنان به قوت خود باقی است.

۲-۳. نیایش پژوهی به مثابهٔ دانش و آموزه

نیایش در مقام دانش یا دعاپژوهی که از لحاظ تاریخی نسبت به پرداختن به عمل نیایش تأخر داشته و از قدمتی نه‌چندان طولانی برخوردار است، در جهان غرب که بیش از دویست سال است دوران مدرن و سکولار خود را از سر می‌گذراند، سابقه‌ای بیش از صد سال دارد. این در حالی است که در میان کشورهای شرقی هم‌چون ایران که پرداختن به عمل نیایش در آن‌ها دیرینه‌تر و نیز دامنه‌دارتر و پربسامدتر است، اشتغال به علم و پژوهش در این حیطه به تازگی رخ داده که هرچند اتفاقی مبارک است، اما اندکی دیر. نیک که بنگریم دیدگاه علمی و پژوهشی نسبت به فرایض دینی هم‌چون دعا وجوه مثبت و منفی خود را دارد. بعد مثبت نیایش‌پژوهی، فاصله گرفتن از عمل نیایش و پرداختن از جایی خارج از گود به ابعاد فراتر (فلسفی، معرفت - و هستی‌شناختی و حتی زبان-شناختی) این مسئله است که همواره به اندکی به تعلیق درآوردن موضوع مورد بحث و به بوتنهٔ نقد و بررسی گذاشتن آن نیاز دارد. این امر خود نویدبخش درک بهتر عمل نیایش بر پایهٔ تفسیر و تحلیل چپستی، چرایی و چگونگی آن، شناخت بهتر و وقوف به ضرورت نیایش و عدم تقلید کورکورانه است.^{۱۱۱} اما در عصر حاضر که در کنار دانش نظری و محض، دانش‌زدگی (تجربی) و نگاه آماری و کمی نیز کمابیش وارد همهٔ حیطه‌های زندگی (شغلی، روزمره، ادبی و هنری) شده و به خود اجازهٔ ورود به ساحت‌های (اگر نه برتر، دست‌کم) موازی اما در هر حال نه زیردستِ خویش مانند فلسفه و دین را داده (جنبهٔ منفی)، ممکن است امر والا نیز به سادگی دستخوش تفسیر مبتنی بر عقل ابزاری و تقلیل آن به علم عینی و آمار گردد، حال آن‌که هدف از به‌کارگیری علم در راستای پی بردن به کنه نیایش و در حیطهٔ دین‌پژوهی، در اصل بهره‌گیری از دانش میان‌رشته‌ای و قوی‌تر کردن بار نظری و تفسیر بهتر این عمل است؛ بنابراین دانش و آموزه تا جایی که نگاهی تجویزی و یا جایگزین به دین/نیایش نداشته باشند، می‌توانند جنبهٔ معرفتی عمل نیایش را کمابیش تقویت کنند.

در راستای بررسی تاریخچه، شرح مختصر پیشینه و اوج و زوال پژوهش دعا در ایران و جهان باید دیگر بار سخنان آغازین این بخش و مقدمه را یادآور شد که راجع به سیر شکل‌گیری و قدرت



گرفتن علوم، فلسفه، ظهور مدرنیته، رشد فناوری و هم‌زمان با آن‌ها، زدودن یا رنگ باختن دین و فرایض دینی هم‌چون دعا بود و سرآغاز آن را بایستی دوره روشنگری و خردمداری (سده ۱۸ م.) و سپس عصر جدید (از سده ۱۹) در غرب دانست. طبیعی است که وقتی پدیده یا موضوعی حیاتی نابوده یا ناپدید می‌شود، دغدغه بشری درباره آن به این سادگی از میان نمی‌رود، بدین جهت آدمی به تحلیل علمی و پرداختن از نوعی دیگر به این نیاز بشری روی آورده و می‌کوشد نیاز و عطش خود و معاصرینش به مسئله مد نظر را به طریقی غیرمستقیم فرونشاند و/یا به سان متفکر و متأله دانمارکی، سورن کیرکگور، به قصد هشدار و بیداری دیگران بدین امر مبادرت می‌ورزد. دین -/ نیایش پژوهی سده‌های ۱۹ (آغاز قطعی) و ۲۰ (ابتدا دوران اوج و سپس فرودی موقتی) و نیز سال -/ های اخیر سده ۲۱ میلادی (فرازی تازه) در جهان غرب که بر تارک آن سردمداری چون کیرکگور می‌درخشد، برخاسته از این ضرورت انسانی است. پژوهش مد نظر هرچند در دوران معاصر به پویایی و پرمخاطبی اعصار گذشته نیست، اما دست‌کم از لحاظ علمی اندکی تخصصی‌تر شده و خود به دو زیرشاخه دعا پژوهی نظری و تجربی تقسیم می‌شود که پرداختن بدان از چارچوب این مقاله خارج است. در ارتباط با فراز و فرود نیایش پژوهی در ایران دیگر بار متذکر می‌شویم که به دلیل نوپایی این شاخه از دین پژوهی در داخل کشور و عدم امکان پیگیری سیر خطی و منحنی تکاملی آن، هنوز نمی‌توان برای آن نقاط اوج و زوال احتمالی تعیین کرد، اما دست‌کم می‌توان مدعی شد که آغاز دیر هنگام آن مصادف است با خیزش دوباره این گرایش دینی در جهان (غرب) و این هم -/ نوایی خجسته و نیک است، چرا که از برهم‌کنش اندیشه‌های هم‌راستا و حتی متخالف، اغلب ایده -/ های نو و راه‌گشا زاده می‌شوند.

۳. نیایش پژوهی تطبیقی

۳-۱. اصول و قواعد (بایسته)

با وجود این‌که مقالاتی اندک و عمدتاً مجزا در حیطه درون - یا برون‌مرزی یافت می‌شوند که برای مثال به بررسی تطبیقی اندیشه‌های الهی و دعا در آثار دو یا سه متفکر مسلمان یا مسیحی، نیز نیایش‌های ادبی این و آن شاعر ایرانی و یا جهانی پرداخته‌اند، اما به دلیل بسامد کم پرداختن به چنین پژوهش‌هایی و احتمالاً عدم استقبال عموم از آن هنوز رشته/زیرشاخه‌ای به نام نیایش پژوهی تطبیقی در ایران و اکثر نقاط جهان وجود ندارد. زین رو جهت حرکت در چارچوبی علمی، دقیق و مبتنی بر حقایق بایستی پیش از این‌که پژوهشگران بی‌شماری به صورت شهودی یا تجربی سرگرم تحقیق در این زمینه شوند، اصول، موازین و قواعد این شاخه میان‌رشته‌ای بالقوه از علوم انسانی از پیش وضع، چارچوب‌ها و موضوعات ممکن و جالب توجه آن روشن، نقاط ضعف و قوت آن شناسایی شده و بستر و طرحی کلی از هست و باید تحقیقات مرتبط با نیایش پژوهی تطبیقی در اختیار

پژوهشگران (علاقه‌مند) قرار گیرد تا ایشان از تکرار راه‌های رفته پرهیز کرده، از داده‌ها و تفاسیر موجود در راستای پیش‌برد تحقیقات خویش سود جستند و به پیش‌رفت این حیطه یاری رسانند. در هر صورت اصول کلی این حیطه تطبیقی - میان‌رشته‌ای را که قاعدتاً با دین‌پژوهی/ادیان و تا حدودی فلسفه و زیرشاخه‌های آن (وجود - هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) ارتباطی تنگاتنگ داشته و امکان پیوند آن با سایر حوزه‌های علوم انسانی (و غیره) نیز مطرح است، می‌توان از اصول کلی رشته‌های نام‌برده استخراج کرده و نیز با قواعد علم به خودی خود تطابق داد تا عاری از هرگونه کاستی و تناقض و جهان‌شمول باشد. برخی از این اصول و قواعد عبارت‌اند از: رعایت برابری اخلاقی و پرهیز از سوگیری‌های مبتنی بر برتری این یا آن دین، ملیت، خاستگاه و غیره؛ عدم برتری افراد فرهنگ و دین خودی بر غیر تنها به سبب خودی بودن یا برعکس، بلکه - در صورت نیاز به اثبات پیشی گرفتن یکی از سوژه‌های تحقیق بر دیگری - با برهان و دلایل متقن؛ ابتناء یافته‌های تجربی و تحلیلی بر واقعیات تاریخی و عدم تفسیر به رأی؛ بهره‌گیری از قیاس‌های موازی و ممکن (در مورد موضوعات سنجش‌پذیر با هم)؛ تحلیل و استنتاج صریح و بدون پیش‌داوری؛ دقت علمی و پرهیز از سخن و نگارش شهودی صرف و بی‌استناد؛ و غیره.

۳-۲. انواع (بالتوجه)

اگر بخواهیم پیشاپیش انواع ممکن و بالقوه دعاپژوهی تطبیقی را در نظر آوریم، بایستی سویه‌های اصلی و گرایش‌های احتمالی آینده این حیطه را از دید موضوعی از هم تفکیک کنیم. در بخش‌های پیش و ذیل انواع نیایش (متن یا کلام دعا) به خودی خود، و نه در مقام سنجش با نیایش‌های دیگر، سخن از دعای طبقات و گروه‌ها یا افراد مناجات‌کننده (از پیامبران و عرفا و فلاسفه متأله تا عابد و زاهد و عامی) با خداوند به میان آمد. از منظری وابسته به آن که جهت‌گیری‌ای بینادینی و میان‌فرهنگی دارد نیز می‌توان طبقه‌بندی بالا را در حوزه نیایش‌پژوهی تطبیقی اعمال کرد. پس در گرایش تطبیقی و مقابله‌ای دعاپژوهی - اگرچه هنوز به مفهوم واقعی کلمه به منصفه ظهور نرسیده - می‌توان از یک سو و به ویژه به بررسی (تطبیق و تقابل) افراد، اقشار و طبقاتی از مردم (معصومین، عرفا، فلاسفه و غیره) که بناست با هم سنجیده شوند، پرداخت، - برای نمونه شخص فارابی و کیرکگور و آثار هستی‌شناختی نیایش بر شکل‌گیری شخصیت دینی و فلسفی این دو متفکر. از سوی دیگر می‌توان متون (نوشتاری) ادعیه یا به ندرت کلام (گفتاری) نیایش‌های قابل قیاس با یکدیگر را برابر نهاد و جز از ساحت دین (و احیاناً فلسفه) حتی به حیطه زبان و زبان‌شناسی گام نهاد. روشن است که پژوهش حاضر که بر اساس مذاقه در (زبان) متن نیایش‌های فیلسوفانه فارابی و کیرکگور شکل گرفته، از این نوع می‌باشد. اما هم‌چنین ممکن است موضوع مورد نظر فراتر از متن/متون و فرد/افراد قابل سنجش با هم بوده و البته در عین حال تطبیقی باشد. در این حالت



موضوع پژوهش میان‌رشته‌ای و/یا مقابله‌ای می‌تواند هم‌چون دو مورد قبل (از جهت قدسیت) از پایین به بالا، یعنی منحصر به نیایش‌پژوهی در دوره‌های تاریخی موازی یا متفاوت (بیش از) دو سرزمین گوناگون، در میان اقوام و ملل مختلف (شرقی و غربی) بوده و یا (از دید تعالی) از بالا به پایین، یعنی برای نمونه مرتبط با رویکرد ادیان گوناگون به دعا، نقش دعا در تزکیه و روان‌پالایی مقبول فرقه‌های مختلف ادیان آسمانی، تصویرشناسی وحی، انسان و غیره در نیایش‌های ادیان غیر-ابراهیمی و غیره باشد. البته بسیاری از انواع احتمالی و مفاهیم انتزاعی و/یا کمابیش عینی دیگر دعاپژوهی تطبیقی را نیز می‌توان در آینده به فهرست کوتاه بالا افزود.

۳-۳. جنبه‌ها و وجوه (ممکن)

نفس مقابله‌ای و (غالباً) میان‌رشته‌ای بودن دعاپژوهی تطبیقی که هنوز رسماً به عنوان شاخه آموزشی - پژوهشی در دانشگاه یا پژوهشکده‌ای موجودیت نیافته، توجه به ابعاد و جنبه‌های فراتری از حیطه‌های نزدیک به خود، یعنی دین‌پژوهی، را می‌طلبد. نیایش با آفریدگار جهان از سویی با هستی انسانی در ارتباط است که وی را از دیگر هستنده‌ها و به عبارتی باشنده‌ها متمایز می‌کند، از سوی دیگر درست همین نوع از هستی است که وی را در مقام انسان، معرفت و قدرت درک مقام الوهیت می‌بخشد. پس در وهله نخست بر دین‌پژوهی/ادیان است که از مجموعه مرتبط زیرشاخه-های فلسفی هم‌چون هستی-وجودشناسی، معرفت‌شناسی، حتی مابعدالطبیعه و غیره در راه تأسیس و گسترش رشته‌ای به نام نیایش‌پژوهی تطبیقی بهره گیرد. بدیهی است که هم‌سو کردن ماهیات تنگاتنگ به هم تنیده دین و فلسفه (در بحث متافیزیکی) در این راه را بایستی گام نخست دانست؛ البته تا جایی که منظور از نیایش، نفس و عمل آن به خودی خود باشد. چنان‌چه رشته احتمالی مزبور قصد پرداختن به ابعاد و زوایای مرتبط دیگری مانند متن یا کلام نیایش (به عنوان سخن گفتاری یا نوشتاری) و به طور خلاصه زبان دعا را داشته باشد، با حوزه زبان‌شناسی (متن، پیکره‌ای و غیره) و گاه حتی ادبیات (جهت بررسی ادبیت متن نیایش، برای نمونه آرایه‌های ادبی، قوافی، وزن و غیره) نیز ادغام خواهد شد. پر واضح است که میان‌رشته‌ای بودن این گرایش احتمالی آینده (نیایش‌پژوهی تطبیقی) را می‌توان بسیار بیش از این‌ها گسترش داده و در جست‌وجوی پیوند آن با حیطه‌های بیش‌تری از علوم انسانی و حتی دیگر رشته‌ها بود. از این جمله‌اند: تاریخ، جغرافیا، انسان‌شناسی، مطالعات فرهنگی و جنسیتی، روان‌شناسی، علوم اجتماعی، و نیز آمار و غیره. باری، طبقه‌بندی و تعیین فهرستی از رشته‌های (احتمالاً) مرتبط با دعاپژوهی تطبیقی، قطعاً بسیار تخصصی‌تر و پیچیده‌تر از تلاش اجمالی فوق خواهد بود و نیازمند بررسی‌ای مفصل و همه‌جانبه در چارچوب خاص خود در آینده می‌باشد.

۴. نیایشگران اندیشمند: فارابی و کیرگور

۱-۴. ابونصر فارابی

از آن جایی که مذاقه در زندگانی، آثار و زمانه اندیشمندان، همواره نزدیک‌ترین و آسان‌ترین راه برای پی بردن به سیر و کنه اندیشه‌های ایشان است، پربراه نیست که در این بخش و بخش آینده، نخست اندکی بدین مهم اشتغال ورزیم تا سرانجام در واپسین بخش به رویارویی و تقابل آراء، چپستی، چرایی و چگونگی نیایش دو فیلسوف متأله مد نظر با پروردگار روی آوریم.

ابونصر محمد بن محمد فارابی، فیلسوف، منطق‌دان و دانشمند چیره‌دست ایرانی در علوم گوناگونی چون موسیقی، ریاضیات، علم اجتماع (مدن)، اخلاق، سیاست بود که میان سال‌های (۲۵۸ یا ۲۵۹ تا ۳۳۹ ه. ق. (۹۵۰-۸۷۲ م.) در ایران فرهنگی و عصر زرین اسلام و سامانیان می‌زیست. وی زاده فاراب (روستای وسیج) و در گذشته در دمشق (و به روایتی در راه عسقلان) بود و اصالتاً از ایرانیان و پارسی‌زبانان فرارودان به شمار می‌آمد (see H. Busse, as cited in Gharagozlou 2055, 63; Gutas, 1999). از دوران کودکی و جوانی فارابی اطلاعات چندانی در دست نیست، اما همین اندازه می‌دانیم که وی در جوانی از فاراب (خراسان) برای تحصیل فلسفه و منطق نخست به بخارا و مرو و سپس به بغداد و حران رفته و به شاگردی بزرگان روزگار خود درآمد، اما دیری نپایید که به دلیل ذکاوت فراوان خود به مقام استادی رسید. پس از چندی به دمشق رفته و تا آخر عمر نیز در آن دیار به فلسفه‌ورزی و اشتغال به انواع دیگر دانش پرداخت. گزارش‌ها و روایاتی را که از زمان خود فارابی (به بعد) در باب زندگی وی وجود داشته، بیش از همه مدیون مورخانی چون ابن ابی‌اصیبعه، ابن خلکان، بیهقی، قفطی، مسعودی و ابن ندیم هستیم که از این میان، دو مورخ نام‌دارتر، مسعودی و ابن ندیم، به زمان وی نزدیک‌تر بوده، حال آن‌که ابن‌اصیبعه در نقل زندگانی فارابی برای آیندگان بیش از همه به امانت در روایت توجه داشته است (ر. ک. پورحسن، ۱۳۹۷، ۴۴-۴۵). به هر جهت التفات مورخان هم‌دوره این دانشمند حکیم (از جمله مسعودی) «بیش‌تر به وضع و تحولات تاریخی و حوادث مربوط به حکومت‌ها و فراز و فرود قدرت بود تا دگرگونی‌های فکری» وی (همان، ۴۶). زین رو و نیز به دلیل محدودیت حجمی پژوهش حاضر از بسیاری روایات در این ارتباط چشم پوشیده و به اهم مطالب، یعنی آثار و اندیشه‌های فارابی اشاره می‌کنیم.

پیش از هر چیز شایسته است به نقش فارابی در مقام آغازگر تفکر مستقل فلسفی (-دینی) در ایران و سرزمین‌های خلافت اسلامی - که جوامع دیگر (غربی) نیز سپس‌تر با ترجمه آثار وی به لاتین، بسیار از این اندیشه‌ها سود جستند - اشاره شود. گرچه پیش از وی اندک متفکران و فلاسفه‌ای هم‌چون کندی در جهان اسلام (-عرب) ظاهر شده‌اند، اما به سبب نوآوری اندیشمندان فارابی در حوزه فلسفه و دیگر دانش‌های رایج زمان خویش و تقدم ظهور وی به عنوان سرسلسله فلاسفه و مفسرین بزرگ جهان اسلام، وی را *استاد الفلاسفه خوانده و بنیان‌گذار فلسفه اسلامی* نیز می‌دانند. به علاوه موارد متعددی از جمله شرح و تفاسیر ارزشمند و راه‌گشای فارابی مانند *اعراض مابعدالطبیعه* (بر مابعدالطبیعه‌ی ارسطو) که خود در فهم پورسینا از ارسطو نقشی بزرگ و غیرقابل



انکار داشته، نیز تلاش وی برای آشتی دادن آراء حکمای بزرگ یونان (ر. ک. *الجمع بین الرأی الحکیمین الافلاطون الهی و ارسطوطالیس* که خود تفسیری تطبیقی در حوزه معرفت‌شناسی به شمار می‌آید)، در عین استقلال فکری مخصوص به خود و بی آنکه آن‌گونه که به غلط متداول شده دنباله‌رو ارسطو، افلاطون و یا فلوطین باشد (ر. ک. همان، ۹، ۱۹-۲۴، ۳۴)، و صدالبته طرح موضوعی آرمان‌شهری بشری (که البته تحقق آن تا کنون ناممکن نموده) باعث شدند وی در جهان اسلام (به تبعیت از نام‌گذاری ارسطو به عنوان معلم اول) معلم ثانی نیز لقب گیرد. در کنار این دو اثر ارزشمند، بایستی از دیگر آثار مهم فلسفی - حکمی و علمی فارابی مانند *آراء اهل المدینه الفاضله*، *فصوص الحکمه*، *احصاء العلوم*، *رساله فی ماهیه العقل*، *تحصیل السعادت*، *رساله الحروف*، *الموسیقی‌الکبیر* و *السیاسه المدنیه* نیز نام برد.

در باب اندیشه‌های فلسفی - الهی فارابی بایسته است که سخن بسیار گوئیم. اما با توجه به چارچوب محدود این مقاله همین اشاره بس که وی از سویی بی‌آن‌که بتوان او را نوافلاطونی‌ای مسلمان یا پیرو فلسفه مشایی دانست، از آراء فلاسفه یونان باستان و صدالبته دیگر اندیشمندان (از جمله مکتب ایرانی مرو) بهره گرفته و از سوی دیگر نوآورانه به طرح مباحث و مسائلی در حوزه فلسفه اسلامی پرداخته که تا آن زمان نامکشوف و مهجور بوده‌اند. طرح و نگارش نیایشی فلسفی با بهره‌گیری از زبان و اصطلاحات تخصصی این حیطة و نه به کمک لغات متداول دینی و عرفی برای نخستین‌بار در ایران و جهان اسلام، از جمله این ابتکارات فارابی می‌باشد. این امر ممکن است در وهله نخست شگفت‌آور و یا تنها در حوزه اسلامی قابل درک باشد، اما نیک که بنگریم «اهل فکر و تأمل بیش از سایر مردم با دعا و نیایش آشنایی دارند. بدین ترتیب فیلسوف متأله اهل نیایش است و نباید اشخاص از عنوان < نیایش فیلسوف > اظهار تعجب و شگفتی کنند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱۴)، چرا که از خواص بارز تفکر ادراک حقایق، بازداري از غرور و تکبر، و به موازات آن شناخت حدود خویش و عقل قدسی است (ر. ک. همان، ۳-۵). پس «عقل چون بر حسب گوهر ذات خویش متوجه حق و حقیقت است، عظمت و شکوه حقیقت را درک می‌کند و در برابر آن سر تعظیم فرود می‌آورد. تعظیم و تواضع در مقابل حقیقت نوعی < نیایش > است و عقل پیوسته از این فروتنی برخوردار است» (همان، ۱۲-۱۳)، و این نیایش استعاری عقل اگر به زیور واژگان نیز آراسته شود پا به ساحت زبان گذاشته و می‌تواند سوای ابعاد معمول دینی و فلسفی، مورد بررسی‌های گوناگون متنی - کلامی، معرفت‌شناختی و غیره نیز قرار گیرد. باری، نیایش فلسفی فارابی به نام *دعاء عظیم لابی‌نصر فارابی* که «در نص اول از مجموعه شهید علی پاشا ذکر شده است» (همان، ۱۷)، رساله‌ای مستقل نیست و از لحاظ کمیت کوچک‌ترین اثر اوست که به همین دلیل در فهرست کتاب‌های او نامی از آن برده نشده است. به جهت جلوگیری از پراکندگی تفاسیر، متن دعای فوق،



بررسی دقیق (زبانی - معرفتی) و تقابل آن با نیایش دیگر (کیرکگور) در بخش پایانی این مقاله از نظر گذرانده خواهند شد.

۲-۴. سورن کیرکگور

سورن اُبی کیرکگور^۱، متأله و فیلسوف، مقاله‌نویس، منتقد و نویسنده مذهبی دانمارکی و از تأثیرگذارترین متفکران سده‌های اخیر بود که به سال ۱۸۱۳ در کپنهاگ زاده شد و در چهل و دو سالگی (۱۸۵۵) بر اثر بیماری سل (ستون فقرات) در زادگاه خود درگذشت. وی در دوران پادشاهی سه تن از شاهان دانمارک، - که به دلیل چندتباری یا فراملیتی بودن، هم‌زمان بر نروژ و ایالات شمالی آلمان نیز فرمان می‌راندند - مقارن با رشد مدرنیته و فناوری روز، افول شاهنشاهی و جایگزینی نظام دموکراسی در اروپای شمالی می‌زیست. کیرکگور برخلاف فارابی که به ضرورت زمان خویش از موطنش دور و جهت تحصیل عازم سرزمین‌های غیرپارسی‌زبان شد، تحصیلات دانشگاهی‌اش را در دانشگاه شهر خود و در رشته الهیات آغاز کرد. اما وی به سبب چیرگی جو انتزاعی و ایده‌آلیستی فلسفه هگل^۲ در کپنهاگ (که بر الهیات نیز تأثیری مستقیم داشت)، و نیز تیزهوشی و ملال از آموخته‌های ناکافی دیری نگذشت که از ادامه راه دلسرد و برای تجربه معارف و مباحث جدید فلسفی راهی برلین (آلمان) شد و اندک زمانی در آن دیار رحل اقامت افکند تا در عین کسب تجارب جدید، در درس‌گفتارهای فلسفی شلینگ^۳، جانشین هگل، در دانشگاه برلین نیز شرکت کند، گو این‌که این مسئله به مذاق وی چندان هم خوش نمی‌آمد (ر. ک. کارلایل، ۱۴۰۰، ۵۳). کیرکگور سرانجام پس از اندکی تعلل در ادامه تحصیل، سفرهایی به سوئد و یوتلاند^۴ و تمدد اعصاب، از پایان‌نامه^۵ (در اصل دکتری اما در نهایت به کارشناسی ارشد تقلیل یافته) خود به نام *مفهوم آبیرونی*^۵ با *ارجاع مدام به سقراط* دفاع کرده و هم‌زمان در راستای کسب تعالی و گریز از زندگی‌ای یک‌نواخت و به زعم خود دور از دین (مسیحیت) راستین، از نامزد خود، رگینه آلسن^۵، جدا شده و باقی عمر کوتاه خود را وقف نوشته‌های فلسفی-الهیاتی‌ای کرد که رسالت زندگانی‌اش را در نگارش آن‌ها می‌دید. گرچه کیرکگور به دلیل جو رقابتی کپنهاگ میان فلاسفه (ی طرفدار هگل) از یک سو و متألهان و کشیشان مؤمن‌نما و متظاهر از سوی دیگر، هرگز فرصت تدریس در دانشگاه یا دریافت منصب کشیشی را پیدا نکرد، اما توانست چند باری در مراسم مذهبی، خطبه‌ها و نیایش‌های فلسفی خویش را قرائت و بسیاری از مردم زادگاهش را از جان با خویش همراه کند. اما

1. Søren Aabye Kierkegaard

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

3. (Friedrich Wilhelm Joseph) Schelling

4. Jylland (= Jütland)

5. Regine Olsen



درگیری‌های لفظی و هجویه‌های رقبا علیه او به مرور آن چنان شدت گرفت که وی، این انسان معاشرتی و راغب به گفت‌وگو، را به غایت منزوی و به پشت میز خود تبعید کرد. در باب زندگی و اندیشه‌های کیرکگور، به دلیل تأخر تقریباً هزارساله وی نسبت به فارابی و نیز ثبت وقایع روزانه و نامه‌نگاری‌های فراوان وی با دوستان و آشنایان، اطلاعات، تحلیل‌ها و تفاسیر زیادی در دست است، بخش چشم‌گیری از این کتب تحلیلی - تشریحی و حتی ترجمه‌های آثار کیرکگور به انگلیسی^۱ که عمدتاً در دوران اخیر به چاپ رسیده را بایستی بیش از همه مرهون استاد انگلیسی و جوان دانشگاه، بانو کلر کارلایل^۱، دانست که خود به فراگیری زبان دانمارکی اقدام کرده و علی‌رغم معاصر نبودن با این فیلسوف، با تیزبینی‌ای خاص در رسیدن به کنه حقایق زندگی و تشریح آرای وی بسیار موفق بوده است.

چنان‌چه پیش‌تر اشاره شد، کیرکگور را به حق پدر راستین فلسفه اگزیستانسیالیسم (غربی) می‌دانند؛ فلسفه‌ای که در شکل نخستین و کیرکگوری خود ریشه در الهیات، خداباوری و دغدغه دینی داشت اما به مرور و پس از نزدیک به یک سده، توسط فلاسفه معاصر سرزمین‌های غربی دیگر (هم‌چون فرانسه و آلمان)، رنگی خداناباورانه به خود گرفته و/یا متکی بر هستی صرف انسانی به باشندگی در جهان فروکاسته شد، بی آن‌که در آن سخن از خدا و گفت‌وگو با او به میان آید. حال آن‌که در اگزیستانسیالیسم متقدم که کیرکگور، این فیلسوف دل (ر. ک. کارلایل، ۱۴۰۰)، آن را به ویژه در دهه ۴۰ سده ۱۹ میلادی پی‌افکنند، خدا آغاز و پایان جهان و دغدغه اصلی بشریت است. از نظر کیرکگور هرگونه فهم بشری بایستی مبتنی بر کلام کتاب مقدس باشد، گو این‌که چنین فهم و درکی به ویژه در زمانه او (و پس از آن) از درک و تفسیر شارحان کتاب مقدس (کشیشان دعوت‌کننده به آرامش و بهره‌مندی از زندگی گیتیایی) فاصله داشت (ر. ک. کارلایل، ۱۴۰۰). از جمله مفاهیمی که کیرکگور پیوسته دست‌مایه نگارش خویش قرار داده و همواره از نو با زبانی دیگر بدان‌ها رجعت و بازآفرینی‌شان می‌کند، «اضطراب»، «وارونه‌گویی»، «شورمندی»، «شهسوار ایمان» (بالاتر از «شهسوار اخلاق») و سرانجام مفاهیم عینی و واژگان استعاره‌ای «سوسن و پرنده» می‌باشند (ر. ک. کیرکگور، ۱۴۰۰؛ کارلایل، ۱۳۹۸؛ ۱۴۰۰) که در بخش آینده به شرح آن (به ویژه مورد آخر که در بافت پژوهش حاضر می‌گنجد) خواهیم پرداخت. در این‌جا به ذکر مهم‌ترین آثار دینی و به ویژه فلسفی وی (که عمدتاً نام‌واره‌دار بودند) بسنده می‌کنیم؛ آثاری که سوای اثر یاد شده (مفهوم آبرونی [...]) از این قرارند: ترس و لرز، یا این / یا آن، تکرار، پاره‌های فلسفی، مفهوم اضطراب، بیماری منتهی به مرگ، و نیز ادای تکلیف در مسیحیت، هجده گفتار تهذیبی، آثار عشق، زنبق‌های مرغزار، پرندگان آسمان [...]. تغییرناپذیری خدا و غیره.

^۱. Clare Carlisle

باری، تفکر فلسفی کیرکگور چنان که پیش‌تر اشاره شد و با توجه به آثار وی، از یک سو ریشه در خداباوری داشته و از سوی دیگر پرداخته اندیشه‌های یونان باستان و به ویژه سقراط است، بنابراین از مجموع آن چه تا کنون به رشته تحریر درآمده می‌توان دریافت که کیرکگور بر آن بود از ترکیب الهیات مسیحی و فلسفه‌ورزی یونانی جهت شکل دادن به الهیاتی فلسفی و پرشور که راهی خلاف اندیشه‌های به غایت انتزاعی هگل و دیگر فلاسفه آلمانی مکتب ایده‌آلیسم (فیشته و شلینگ) را در پیش گرفته و مستقیماً با بعد وجودی انسان سر و کار داشت، سود جسته و از این راه تکلیف اصلی انسان دین‌دار (مسیحی) در دوران شتاب گرفته و پرزرق‌وبرق آن روزگار (و تمام اعصار) را با زبانی وارونه‌گو به نیوشندگان/خوانندگان خویش گوشزد کند. به هر حال تفلسف نوآورانه او که با مخالفت با فلسفه هگل آغازید، باعث فتح بابی در جهان فلسفه و گشوده شدن ساحت تفکر غربی به افق‌های دینی، وجودی و حتی زبانی و معرفتی تازه گشت. نگارش نیایش‌هایی با بهره‌گیری از تمثیل‌ها، نمادها و استعاره‌های دینی از جمله سوسن دشت و پرنده آسمان^۱ [برگرفته از انجیل] (ر. ک. بخش بعد) و تفاسیر فلسفی-دینی وی بر نمادهای موجود در آن، نمونه بارز این طرح ابتکاری است که در زمان خود او و حتی تا امروز (در جهان غرب) کم‌نظیر بوده است. اینجاست که از نو به این نکته باز می‌گردیم که نیایش و فلسفه نه تنها با یکدیگر منافاتی ندارند، بلکه حتی تأییدکننده هم نیز هستند و «انسان هراندازه به عظمت هستی راه پیدا کند به همان اندازه به عجز و حقارت خود در مقابل عظمت هستی واقف می‌شود. در این نوع ادراک است که فیلسوف با گونه‌ای از حیرت و اضطراب روبرو می‌شود و از سر دردمندی به نیایش می‌پردازد. دردمندی و آشفتگی اساس نیایش است و هیچ‌گونه دردمندی و آشفتگی را نمی‌شناسیم که با دردمندی و آشفتگی حاصل از راز هستی برابر باشد. کسانی که خود اهل دردمندی بوده‌اند، دردمندی را بهتر و بالاتر از ملک جهان دانسته و آن را اساس نیایش به شمار آورده‌اند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱۳)؛ و این گفته در طول تاریخ بشر برای چه کسی بیش‌تر صادق است جز سورن کیرکگور که سراسر عمر کوتاه خود را با اضطراب حاصل از دغدغه - و دردمندی ایمان گذراند؟!

۳-۴. زبان نیایش فلاسفه متأله: نا-هم‌سانی‌ها

شاید گسست مکانی و زمانی بعید و هزارساله موجب شود در وهله نخست، تقابل و تطبیق اندیشه‌های دینی - فلسفی و زبان نیایش دو فیلسوف متأله بزرگ^۲، فارابی و کیرکگور، را بیهوده و نادرست بخوانیم، اما با اندکی تأمل درمی‌یابیم که اندیشه و زبان را با بی‌زمانی و بی‌جایی سر و کار است. بدین ترتیب ایشان به واسطه خلق آثار جاودان در ارتباط و در مقام سخن با منبعی لایزال، از پس هزاره‌ها و فراسوی هر مرز جغرافیایی - زمینی نیز زنده‌اند و همواره با ما سخن گفته و به سوی

^۱. Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen



خلوص، جانب‌داری از حقیقت و راستی دعوت‌مان می‌کنند، هرچند که نیایش‌های مربوط ^[۱] ظاهراً تنها خطاب به خداوند نگاشته شده باشند. باری، این (بخش از) نوشتار در صدد اثبات برتری منش و شخصیت، نیز فلسفه، فکر و جهان‌بینی یکی از این دو فیلسوف بر دیگری نیست. چرا که آن کس که زبان به نیایش خداوند گشاید، با زبان حال و وجودی انسان سخن گفته، فارغ از رنگ و نژاد، مکان و زمان، زبان و مکتب، و چنین فردی دیگر در مقام بنده‌ای عابد (اگر نه عارف) قابل تأمل و پژوهش و سنجش است، بدون در نظر گرفتن جهت‌گیری‌های این جهانی که از آن‌ها نام برده شد. بلکه مقصود از نگارش این مقاله تنها این است که از رهگذر تقابل نیایش فیلسوفانه این دو اندیشمند جهان فلسفه شرق و غرب (استاد الفلاسفه و پدر اگزیستانسیالیسم ^[۲]) و به علاوه پیروان راستین ادیان (توحیدی) ابراهیمی، به زبان خاص آن‌ها (ها) و به دنبال آن به عمیق‌ترین درخواست‌ها و/یا ایمان (یقین) و اضطراب‌های وجودی این دو بزرگ راه یافت، وجوه تشابه و تفاوت آن‌ها را با هم سنجید و در برابر هم نهاد.

در آغاز این بررسی مقابله‌ای، خلاصه‌وار به نا-هم‌سانی‌های فلسفی-زبانی یا به عبارت دقیق‌تر معرفت- و هستی-/وجودشناختی نیایش فارابی و کیرکگور از دید معنایی و در قالب زبان مختص به هر یک پرداخته و سپس زوایای کمابیش مشابه و متفاوت صرفاً زبان‌شناختی (از جمله واژگان، دستور زبان و اصطلاحات) متون مزبور را مورد واکاوی قرار می‌دهیم. از وجوه مشترک فلسفه‌ورزی الهی ایشان پرداختن به فلسفه وجودی انسان است، با این حال این اشتراک در موارد گوناگون به افتراق ختم می‌شود. کیرکگور از انسان بودن و چگونگی تحقق آن می‌پرسد و از اهمال خویش در راه تحقق انسانیت مضطرب است؛ حال آن‌که فارابی چیزی در این ارتباط نپرسیده و نمی‌گوید، بلکه به وجوه گوناگون و غیرمستقیم، آن را درخواست می‌کند، گویی در انتظار اجابت است و شک و اضطرابی بروز نمی‌دهد. فارابی درخواست‌های انسانی متعددی دارد، از جمله افزایش علم و دانش، بهره‌مندی از فضایل، بازداری از لغزش، ... و در نهایت بازگرداندن جان وی به جهان آسمانی‌اش و رهندنش از تاریکی‌های نادانی (ر. ک. فارابی، به نقل از ابراهیمی دینانی ۱۳۹۹، ۲۱-۲۹). اما کیرکگور فقط یک درخواست دارد و آن هم انسانیت است که از دید او در جمع به دست نمی‌آید یا زود فراموش می‌شود و برای رسیدن به آن تلویحاً به عالم نبات و حیوان (سوسن و پرنده) متوسل می‌شود و چون نیک بنگریم همین یک درخواست، یعنی انسانیت، جمله درخواست‌های دیگر (از جمله سکوت و شادی) را نیز دربر گرفته و با محقق شدنش انسان به عالم علوی اوج می‌گیرد. بدین ترتیب دغدغه (وجودی) انسان بودن و چگونگی تحقق آن با اتکا به متون مزبور در مورد کیرکگور صراحتاً و بیش‌تر صدق می‌کند، اما در مورد فارابی این وجه کم‌تر به نام خوانده شده و بیش‌تر در متون وی، از جمله متن همین دعا (یا واجب‌الوجود ^[۳]...) نهفته است. چرا که در آن زمان و حتی تا دوره صدرالدین شیرازی در جهان اسلام چندان سخنی از بحث فلسفه وجود و تقدم آن نسبت به

ماهیت نبود، گرچه فارابی و بیش‌تر پورسینا در آثار خود پیشاپیش به دفاع از مورد نخست پرداخته‌اند. به علاوه فارابی به ابعاد و زمینه‌های علمی و پژوهشی بسیار بیش‌تری توجه داشته، عمر خود را مصروف آن‌ها کرده و برخلاف کیرکگور تنها بر یکی - دو حیطه هم‌چون الهیات و فلسفه (و آن هم فلسفه وجود) متمرکز نشده است، زین رو تمامی دستاورد علمی - فلسفی او در بحث وجودی انسان خلاصه نمی‌شود. بدین ترتیب نیایش فارابی (در متن مزبور) چندجانبه اما جزئی‌نگر و در ارتباط با بسیاری از زمینه‌های انسانی است. در دعای او چندان نشان از تشویش نیست، دست‌کم نه به اندازه کیرکگور که این خود - بی آن‌که سخن از برتری یکی از ایشان در میان باشد - شاید تا حدودی نشان از نزدیکی دانش نظری و یقین باطنی اوست و سلوک وی در راه حق، سالکی که دل به دریای نور دوست زده و به دهش و بخشش و اجابت خواسته‌ها از سوی او ایمان دارد. به دیگر سخن، فارابی به گونه‌ای دعا می‌کند که خود امکان اجابتش را می‌بیند و ما نیز در آن دست‌کم به صورت ظاهری و کلامی امکانش را می‌یابیم. از متن نیایش او نشانی از ترس یا امکان عدم تحقق درخواست‌های او برداشت نمی‌شود. این فیلسوف ایرانی دعا می‌خواند، درخواست کرده و ادامه را می‌کند، یعنی در بند تحقق نتیجه نبوده و هم از این رو در متن این دعا دیگر نشانی از ناممکنات نیست. هدف فارابی از نیایش در نهایت، رسیدن به سعادت و رحمت پروردگار، نجات یافتن از تیره‌بختی، آسمانی شدن، رسیدن به حقیقت، پاکیزگی جان، به فعلیت رساندن بالقوه‌ها در او و رسیدن به حکمت و نور است (ر. ک. همان). در سوی دیگر و برخلاف او اما کیرکگور که وی نیز به خدای واحد ایمانی راستین دارد اما شاید از سلوک خویش (و هم‌گنانش) نامطمئن است، با لحنی دعا می‌کند که احتمال برآورده نشدنش هم می‌رود. هرچند این عدم اطمینان کم‌تر ناشی از شکاکیت فلسفی و بیش‌تر به دلیل تشویش زمانه (ظهور مدرنیته و فناوری، تفوق عقل ابزاری و دور شدن جبری انسان از سرچشمه ابدی‌اش) و بودن در جوار انسان‌هایی که معرفت خدا را در آسودگی و راحت‌طلبی می‌خواهند، بوده است و نه برای نمونه به دلیل برآورده نشدن آن از سوی خداوند. کیرکگور به اضطراب عمیق انسان بودن که خود ناشی از احساس تکلیف انسانی است که الوهیت بر دوش او (و دیگران) نهاده، واقف است ^{□□□□} و منظور او از این هستی انسانی، وجه لفظی و زمینی آن نیست، همان‌گونه که این مسئله را در مورد مسیحیت نیز طلب می‌کند و از دید او مسیحی‌زاده بودن و زیستن در سرزمینی مسیحی (هم‌چون دانمارک، آلمان و غیره) لزوماً به معنای مسیحی واقعی بودن نیست. از بعد وجودی و معرفتی، هدف کیرکگور از نیایش مد نظر که بس ژرف و برخاسته از ضرورت به دوش کشیدن رنج هستی‌ای انسانی می‌باشد، - هستی‌ای که در این جهان از منبع لایزال نور، از حق، جدا افتاده است - انسانیت و یادگیری سکوت، طاعت و شادی می‌باشد. اصول و درجاتی وجودی که همگی دال بر انسانیتی فراتر از اندیشه انسان‌مدارانه و خردورزانه به مفهوم روشنگری و فلسفه رایج زمانه او در غرب است و این یعنی انسانیت مورد قبول



و پسند خداوند و جاری در کلام قدسی، بایسته و شایسته است، نه آن که عقل ابزاری بدان حکم کند. با این همه نیایش کیرکگور از منظر انسانی کل‌نگر است، بدون پرداختن به جزئیات (برای مثل تمرکز بر درخواست راستی و صفات مطلوب و طلب نهی از کژی‌ها از خداوند). در نیایش او اضطراب همواره در میانه و خلال متن حکم‌فرما و مشهود است. فیلسوف خداپاوار و اگزیستانسیالیست، ترس از فراموشی انسانیت در جمع دارد. البته که بخشی از این فردمداری و اعتقاد به راهیابی فردی به سوی خدا و در نهایت از راه سکوت، طاعت و شادی درونی که جز از راه رنج ممکن نیست، مربوط به جو زمانه و موطن (اروپایی) فیلسوف است. زمانه‌ای که دیگر به تدریج خود را از بند یکپارچگی دینی، روح قومی و جمعی رهانده و قاره‌ای که متفکرانی مجزا (در عین بهره‌گیری از سنت فکری غربی، کمابیش ناهم‌ساز) در یکایک علوم بشری به جامعه و جهان عرضه می‌کرد که هر یک نکات مثبت و منفی خود را به همراه داشته و دارد. نیز از فحوای کلام متن نیایش کیرکگور برمی‌آید که در دعا و اندیشه‌ی وی همراهی و اصولاً هم‌نشینی با انسان‌ها باعث فراموشی انسانیت از سوی خداوند در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته و مانع از به فعل درآوردن این هستی بالقوه می‌شود که این خود نشان از آسیب‌پذیری مؤمن راه حق (خود وی) در برابر خیل مؤمن‌نمایان مسیحی زمانه دارد. بدین ترتیب راه او بیش‌تر فردی و در تنهایی است، برخلاف فارابی که در نیایش او همراهی انسان‌ها در راه رسیدن به خدا و راستی، نیک و بایسته است و این دو با هم مغایرتی ندارند.

و اما بپردازیم به وجه زبان‌شناختی نیایش‌های مزبور در برابر یکدیگر و نا-هم‌سانی‌های آن. زبان دعای طولانی‌تر فارابی، در وجه اول‌شخص مفرد (من)، صریح و سرشار از جملات خواهشی یا دعایی مستقیم و از لحاظ دستوری امری است، گاه نیز در وجه خبری و مملو از واژگانی در ستایش و وصف خداست. وی مستقیماً خدا را مخاطب خویش قرار می‌دهد و اگر هم جز از نیایشی خالصانه، هدفی تعلیمی نیز در پس متن او نهفته باشد، این امر به پس‌زمینه رانده شده و زبان حال وی با پروردگار در پیش‌زمینه قرار می‌گیرد. برخلاف او کیرکگور که در صیغه اول‌شخص جمع (ما) سخن می‌گوید، تنها در دو-سه جمله نخست^[۱۱۱] که طلب انسانیت از بارگاه ایزدی دارد، خدا را مستقیم خطاب می‌کند و در باقی نیایش، زبانی غیرمستقیم و استعاری، در وجه التزامی و خواهشی (همراه با کاش‌های فراوان) به کار می‌برد. به بیانی دقیق‌تر، وی پس از دو جمله مستقیم دعایی (آشکارا خطاب به خدا) و یک جمله خبری (درباره ناتوانی انسان در یادگیری انسانیت در میان جمع)، رو به شک‌ها و اضطراب‌های وجودی خویش آورده و جملات بعدی‌اش به وجه التزامی می‌روند (شرطی و بعد آرزویی غیرمستقیم). علت این امر احتمالاً - پس از سخن با خداوند - نیت و خودآگاهی او در تأثیرگذاری سخنانش بر خوانندگان زمانه و در نظر گرفتن ایشان به عنوان مخاطب نهفته و درجه دو است. این مسئله به ویژه با نظر به شرح و تفسیر مفصل خود وی در گفتمان‌های خداگونه‌اش در ارتباط با سه خواسته پایانی دعایش (سکوت، اطاعت و شادمانی) که با توسل به سوسن^[۱۱۲] دشت و



پرنده آسمان نگاشته و تبیین شده‌اند (ر. ک. کیرکگور، ۱۴۰۰، ۱۰)، بدیهی می‌نماید. به هر حال دلیل مورد توجه قرار دادن مخاطب (ضمنی) دوم، به احتمال زیاد میل کیرکگور به روان‌پالایی^۱ جمعی و نیز ترس از سیطره باری تعالی و در حضور او بودن باشد. اما از جهت کاربرد لغات و اصطلاحات تخصصی فلسفی، این فارابی است که گوی سبقت را در این مقابله ربوده، چرا که برای نخستین بار در جهان (اسلام) نیایش و متنی دینی با زبانی تلفیقی نگاشته و در آن خداوند را (از جمله) با صفاتی فلسفی توصیف کرده است، صفاتی هم‌چون *واجب الوجود، عله العلی و قدیماً کم-یزل* برای خدا یا *عقل فعال، هیولا* و غیره به طور کل (ر. ک. فارابی، به نقل از ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۲۱-۲۴). پس زبان دعای فارابی بدیع و ابتکاری و مملو از اصطلاحات تخصصی فلسفی است که مختص فیلسوفان و اندیشمندان بوده ولی تا پیش از او هرگز در کتب دینی و بافت نیایشی به کار برده نشده است. در نیایش کیرکگور اما چنین اتکای زبانی - واژگانی‌ای به اصطلاحات فلسفی دیده نمی‌شود، بلکه بعد استدلالی در آن مشهود است. در همین ارتباط باید از وجه دیگر تحلیل زبان‌شناختی حاضر از دو نیایش مزبور مرتبط با بینامتنیت و استفاده از اصطلاحات، مفاهیم، نمادها و استعارات دینی سخن گفت. در نیایش فارابی این کاربرد بینامتنی زبانی، سه‌گانه است: در وهله نخست - همان‌گونه که پیش‌تر شرح داده شد - فلسفی، سپس قرآنی و (احتمالاً) متکی به دیگر ادعیه دینی. برخلاف مورد نخست که به ویژه در آغاز متن غالب و بارز است، بینامتنیت دو مورد دیگر را که از آن‌ها تا کنون سخن نرفته، می‌توان با مراجعه به قرآن و (احیاناً) روایات معصومین یافت. معلم ثانی از سویی خواننده را - حتی اگر متن نیایش در اصل خودبسنده بوده و برای خواننده‌ای فرضی نیز نگاشته نشده باشد - به آیات قرآنی هم‌چون *رب‌المشارق و المغارب* (معارج، ۴۰) و *لا اله الا انت* (انبیاء، ۸۷) ارجاع می‌دهد و از سوی دیگر عباراتی (هم‌چون بر همه چیز محیط بودن خدا، درخواست از او برای بیرون کردن حب دنیا و غیره) را به کار می‌گیرد که احتمالاً به صورت غیرمستقیم ملهم از نیایش‌های ائمه و معصومین می‌باشند. البته در نیایش او بیش از این‌ها ابتکار دیده می‌شود، چرا که وی در بیان اکثر عناصر متنی نوآوری به خرج داده و آن‌ها را عمدتاً از کسی و جایی وام نگرفته، بلکه تنها معدودی از عبارات متن را بر پایه قرآن نگاشته و بیش‌تر، اصطلاحات فلسفی را از دانش زمانه وام گرفته، ولی در به کار بستنشان در بافت دعایی کاملاً مبتکر بوده است. پس در ارتباط با نیایش فارابی باید بیش از همه قائل به بینامتنیت فلسفی و قرآنی بود (see Genette, 1993). در مقابل، بینامتنیت مشهود در متن نیایش کیرکگور، تنها راجع به انجیل (متی، ۲۵-۳۴) است. این متأله و فیلسوف دانمارکی با ارجاع مدام به سوسن (یا زنبق) و پرنده^۲، مخاطبان را به پاکی، راستی، در نظر داشتن اهداف متعالی از جمله انسانیت و

^۱. Katharsis



رها کردن مادیات رهنمون می‌شود، زین رو خاصیت و کارکرد نیایش او هم‌چنین تذکارتی است. نکته‌ای که در ارتباط با شیوه و زبان نیایش کیرکگور حائز اهمیت است، تأکید وی به ویژه بر سکوت است (ر. ک. کیرکگور، ۱۴۰۰، ۱۳-۳۸)، گویی از دید او سکوت، آغاز و انجام نیایش است و خود زبانی است گویا برای نیوشیدن کلام قدسی و سخن با خداوند؛ و این وجهی لفظاً غیرزبانی اما مرتبط با عالم زبان (شناسی) می‌باشد. به علاوه در مورد دعای پدر اگزیستانسیالیسم باید از بینامتنیتی بینادینی و ناآگاهانه نیز سخن گفت که خارج از جهان مسیحیت محقق می‌شود. بینادینی بدین سبب که وی تلویحاً به قرآن اشاره دارد و ناآگاهانه زین رو که این ارجاع، تصادفی و نادانسته است. به هر روی او در متن نیایش خود، از خداوند تعلیم انسانیت را می‌طلبد، حتی اگر شده به نحوی تدریجی و این درخواست آموختن قطره‌قطره انسانیت که ظاهراً به ویژه جهت محکم کردن ایمان و آرامش بخشیدن به قلب او و سپس احتمالاً برای آموختن و اثرگذاری تدریجی آن بر مؤمنان است، آدمی را به یاد نزول تدریجی قرآن بر قلب پیامبر اسلام می‌اندازد (فرقان، ۳۲؛ اسراء، ۱۰۶). روی هم‌رفته می‌توان مدعی شد که زبان نیایش فارابی در وهله نخست مثبت یا ایجابی و ثبوتی است (درخواست رهنمون شدن او به صفات و درجات متعالی) و در درجه دوم منفی یا سلبی و بازدارنده (درخواست بازداشتن وی از بدی‌ها). در نتیجه شیوه و زبان دعای فارابی بیش‌تر ایجابی و با زبانی مثبت و کم‌تر سلبی است. این امر در مورد چگونگی یا به عبارتی شیوه بیان و زبان کیرکگور نیز صادق است که وجه خواهشی (امری) اش تنها ایجابی و جنبه درون‌نگرانه آن (متشکل از جملات خبری و التزامی به مثابه تک‌گویی فیلسوف) کمابیش سلبی می‌باشد. در نتیجه زبان نیایش کیرکگور نیز در درجه نخست، صورتی ایجابی و مثبت دارد.

در پایان بد نیست اشاره‌ای هرچند مختصر به شباهات و تفاوت‌های مکتبی و شخصیتی این دو فیلسوف و متاله بزرگ شود که طبیعتاً بر زبان نیایش و آثار ایشان نیز اثر گذاشته است. فارابی و کیرکگور علاوه بر این که پیروان ادیان توحیدی ابراهیمی‌اند، هر دو به خوبی با فلسفه یونان (به ویژه از سقراط تا ارسطو) آشنا بوده‌اند که این به درک فلسفی ایشان از ضرورت دین و نیایش برای آدمی کمک شایانی کرده است. فارابی گرچه نسبت به هم‌تای دانمارکی خود در زمانی نزدیک‌تر به عصر فلاسفه مطرح یونان باستان می‌زیسته، اما با ترجمه واسط و گاه نه‌چندان امانت‌دارانه (از عربی) با آثار ایشان آشنا شده و حتی بر آنان شرح و تفسیر نوشته؛ در حالی که کیرکگور را که یک هزاره دیرتر از وی پا به جهان گذاشته، می‌توان وارث مستقیم اندیشه یونانی، به ویژه شیوه سقراطی دانست و هم از این رو وی را «سقراط مسیحیت» نیز نامیده‌اند (کارلایل، ۱۴۰۰، ۱۴۹). به علاوه فارابی پیش از هر چیز دست‌پرورده مکتب (فلسفی - منطقی) ایرانی مرو بود (ر. ک. پورحسن، ۱۳۹۷، ۵۵-۶۴) و با سنت حکمی - فکری ایران باستان نیز آشنا؛ حال آن که کیرکگور آشنا به سنت فکری فلاسفه اروپایی پیش از خود (تا هگل) بود که نزدیک به یک هزاره از زمان فارابی فاصله

داشته و به دلیل تأخر زمانی خواه ناخواه از مشرب فکری فارابی دور بود. تفاوت شخص فارابی و کیرکگور نیز در مقام نویسنده- فیلسوف این است که فارابی (به دلیل عظمت روحی) در بند جمع-آوری و حفظ نوشته‌هایش نبوده و زین‌رو بسیاری از نوشته‌های وی یا از میان رفته و یا مانند نیایش مورد بحث، در آثار دیگران روایت شده‌اند (ر. ک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۱۷)؛ برخلاف او کیرکگور نه تنها از خودآگاهی‌ای افراطی به مقام و تأثیرگذاری خویش به عنوان نویسنده دینی- فلسفی برخوردار بود، بلکه حتی وسواسی شدید نسبت به این مسئله و نیز چاپ آثارش داشته و این نکته در شیوه برخورد وی با خواننده (خواننده من)، نگهداری دست‌نوشته‌هایش در صندوق‌هایی مستحکم برای جلوگیری از فرسایش و نابودی، اصرار به چاپ سریع آن‌ها و توجه به نظر دیگران درباره آثار مشهود است (ر. ک. کارلایل، ۱۴۰۰).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

زبان نیایش در طول تاریخ و در میان ملل و سخنوران زبان‌های گوناگون هم‌سانی‌های فراوانی داشته، زبان فیلسوفان متأله اما از دیرباز با دیگران متفاوت بوده و سوبه وجود-هستی‌شناختی دارد. پژوهش میان‌رشته‌ای و تطبیقی حاضر - چنان‌که از عنوان و جای‌جای متن آن پیداست - به بررسی مقابله‌ای وجوه گوناگون دینی، فلسفی و به ویژه زبانی، یا به عبارت دقیق‌تر ابعاد هستی - معرفت- و زبان‌شناختی نیایش فلاسفه متأله دغدغه‌مند با برابر نهادن دو نماینده برتر ایشان از شرق و غرب گیتی، یعنی ابونصر فارابی (سده‌های ۹-۱۰ م.) و سورن کیرکگور (سده ۱۹ م.)، پرداخت. از آن‌جا که موضوع این مقاله نو و بدیع می‌باشد و هیچ‌کس تا کنون به بررسی جنبه‌های زبان‌شناختی - فلسفی آثار (چه رسد به نیایش‌های) دو فیلسوف نام‌برده خواه به صورت مجزا و خواه مقابله‌ای و یا برابر نهادن ابعاد فکری و شخصیتی ایشان به طور کلی نیز مبادرت نورزیده، و هم‌چنین به دلیل ناشناس بودن نیایش‌پژوهی تطبیقی فی‌نفسه، نگارنده در این راستا ناگزیر نخست در بخش‌های ۱-۳ برخی از اصول و مفاهیم مرتبط را تبیین و زوایای بالقوه آن را روشن نمود تا سرانجام در بخش پایانی به ویژه جنبه‌های زبانی دعای دو نیایشگر اندیشمند مزبور را تحلیل و تفسیر کند. از خلال این بخش آشکارا برمی‌آید که با توجه به بهره‌گیری هر دو فیلسوف از سنت فکری فلاسفه پیش از خود که وجه مشترک آن برای فارابی و کیرکگور به ویژه در یونان باستان (از سقراط تا ارسطو) خلاصه می‌شود، و نیز به دلیل وابستگی ایشان به ادیان ابراهیمی (به ترتیب: اسلام و مسیحیت)، جهت‌گیری فکری- فلسفیشان در نیایش نیز خالی از شباهت نیست. با این حال تفاوت‌هایی آشکاری نیز در زبان ایشان، کاربرد وجه دستوری افعال و جملات، صیغه‌های مفرد و جمع، تأکید بر اصطلاحات فلسفی یا استعاره‌ها، نمادها و واژه‌هایی خاص دینی (از جمله واجب الوجود، عقل فعال، هیولا در دعای فارابی؛ و سکوت، سوسن و پرنده در نیایش کیرکگور) و نظایر



این‌ها به چشم می‌خورد که سوای ارجاعات بینامتنی به متون دینی و فلسفی کمابیش متفاوت، به برخورداری این دو اندیشمند از دو مشرب فکری متمایز ایرانی و غربی دوره‌های گوناگون بازمی‌گردد. روی‌هم‌رفته می‌توان نتیجه گرفت که زبان نیایش وجودشناسانه فارابی و کیرکگور در نگاه نخست از دید دغدغه‌مندی (بیان اضطراب) و با نظر به استعمال واژه‌ها، اصطلاحات (فلسفی) و وجه دستوری متون دعایی ایشان تا حدود زیادی متفاوت و در درجهٔ دوم از دید معرفتی (حکایت ایمانی آگاهانه و نه کورکورانه)، بهره‌گیری از شیوهٔ ایجابی (طلب از حق) و در پیروی از برخی خطوط کلی دینی و استناد به کتب مقدس اندکی مشابه است.

با این تفصیلات و با در نظر داشتن این امر که فارابی، این پیش‌رو و مرجع بزرگانی چون پورسینا، سهروردی و ملاصدرا، خود بنیان‌گذار فلسفهٔ اسلامی و استاد الفلاسفه بوده و نه مقلد فلاسفهٔ یونان باستان (حتی اگر از آرای ایشان در تبیین فلسفهٔ خویش بهره برده باشد، چنان‌که کیرکگور نیز از هگل بهره‌ها برد) و نیز با توجه به این نکته که کیرکگور نیز متألهی ساده یا فیلسوفی تک‌ساحتی و دنباله‌رو اندیشه‌های پیش از خود نبوده، بلکه وی، این پدر حقیقی فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم و سقراط مسیحیت، به گونهٔ غیر-مستقیم بر تمام فلاسفهٔ بزرگ پس از خود تا کنون (در جهان غرب) تأثیر گذاشته، بایستی اذعان کرد که پژوهش‌های مجزای به غایت اندکی در ارتباط با وجوه متعدد فکری، باورمندی و شخصیتی (و نه تنها فلسفی) این دو متفکر انجام گرفته که آن هم (به ویژه در مورد کیرکگور) به دو دههٔ اخیر مربوط می‌شود. برای جبران این نقصان در حیطهٔ پژوهش میان‌رشته‌ای و به ویژه دعاپژوهی (تطبیقی) بایستی در آینده به شناسایی و مطالعهٔ آثار، احوال و اندیشه‌های فلاسفهٔ متأله هم‌مسلك ایشان (از جمله خواجه‌نصیرالدین توسی و فرانتس فن بادر) روی آورده و نا-هم‌سانی‌های دینی (برای مثل در شیوهٔ نیایش) فکری-فلسفی، زبانی و دیگر جنبه‌های قابل قیاس ایشان را مورد مذاقه قرار دهیم تا شاید از این رهگذر به کنه آرا و ابعاد گوناگون شخصیت ایشان پی برده و وظایف و مقاصد نیایش‌پژوهی تطبیقی و فی‌نفسه نیز بر ما در ظاهر و باطن بهتر معلوم شوند. به هر حال بررسی و شرح تطبیقی و مقابله‌ای وجوه افتراق و انطباق زبان نیایش دو فیلسوف متأله نامی خاور- و باخترزمین، فارابی و کیرکگور، نیازمند مجال بسیار بیش‌تر از این اندک مقال است. پژوهش حاضر با توجه به محدودیت‌های مربوط به طول و حجم آن، تنها بخشی از این همانندی‌ها و دوگانگی‌ها را از نظر گذراند. امید است که پژوهش‌ها و جستارهای آینده در این ارتباط حق مطلب را ادا کرده، گره از پیچیدگی‌ها و ابهام‌های پژوهش‌هایی این‌چنینی بگشایند و افزون بر آن، زوایا و خفایای دیگری از نیایش‌پژوهی تطبیقی (برای نمونه بعد زیبایی‌شناختی، شاعرانه- ادبی و یا تمثیلی و نمادگرایانهٔ آن) را بر خوانندگان علاقه‌مند مکشوف نمایند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۹)، نیایش فیلسوف، چاپ دوم، تهران: انتشارات هرمس.
- پورحسن، قاسم. (۱۳۹۷)، خوانشی نو از فلسفه فارابی، گسست بنیادین معرفتی از سنت یونانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات نقد فرهنگ.
- خبازی کناری، مهدی و ندا راه‌بار. (۱۳۹۹)، فارابی فیلسوف زبان، تهران: انتشارات سیاه‌رود.
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۷)، آیا فلاسفه اهل مناجات و نیایش‌اند؟ / دعای فارابی؛ مصداق وحدت دین و فلسفه، سخنرانی در همایش بزرگداشت ملاصدرا، سرویس خبری شبستان (اندیشه - علوم انسانی)، تاریخ انتشار: ۱۳۹۷/۲/۲۶ www.shabestan.ir/detail/News/705810
- عمید، حسن. (۱۳۶۴)، فرهنگ عمید (فرهنگ فارسی)، در ۲ جلد، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر (محمد بن محمد). (۱۳۷۹)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات طبع و نشر.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۱)، شاهنامه، (بر اساس نسخه مشهور به چاپ مسکو)، تهران: نشر علم.
- کارلایل، کلیپر^{۰۰۰۰}. (۱۳۹۸)، کیرکگور، راهنمای سرگشتگان، ترجمه محمدهادی حاجی بیگلر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کارلایل، کلر. (۱۴۰۰)، فیلسوف دل: زندگی و اندیشه بی‌قرار سورن کیرکگور (در جدال عشق و ایمان)، ترجمه ارسطو میرانی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- کیرکگور، سورن. (۱۴۰۰)، سوسن دشت و پرندة آسمان، ترجمه الهام دل‌آور، تهران: انتشارات شبگیر.
- Botha. L. (2018). *Loslassen im Alltag? Warum, wovon und wozu? Christliche Zugänge zum Loslassen und Opfern*. 2. Aufl. Norderstedt. Books on Demand GmbH.
- Genette. G. (1993). *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Deutsche Übersetzung von Wolfram Bayer. Berlin. Suhrkamp.
- Gharagozlou. D. (2005). *Kultur, Religion und Entwicklung. Zu den Ursachen ökonomischer Rückständigkeit Irans*. Münster. Lit Verlag.
- Gutas. D. (1999). Fārābī i. Biography. *Encyclopædia Iranica*. (Last Updated: January 24, 2012). Vol. IX. Fasc. 2 (1999). 208-213
- Joachim. D. (2019). *Die Sprache des Gebetes*. Hinweise und Anregungen. Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. Hessen und Nassau. Zentrum Verkündigung der EKHN.
- Lambert. W. (1978). *Franz von Baaders Philosophie des Gebets: Ein Grundriss seines Denkens*. Innsbruck. Tyrolia-Verlag.
- Meyer-Blanck. M. (2019). *Das Gebet*. Tübingen. Mohr Siebeck.
- Schaeffler. R. (1988). *Kleine Sprachlehre des Gebetes*. Einsiedeln. Johannes Verlag.
- Schaeffler. R. (1989). *Das Gebet und das Argument – Zwei Weisen des Sprechens von Gott*. Düsseldorf. Patmos Verlag
- Schreiber. T. (2014). Gebet als Sprachhandlung im Ansatz von Richard Schaeffler. *Język - Szkoła - Religia*. Volume 9. Issue 1 (2014). 153-168
- Wolf. J. C. (2020). *Philosophie des Gebets: Gebetsscham und Langeweile in der Moderne*. (Reihe: Studia Oecumenica Friburgensia 95). Münster. Aschendorff Buchverlag.



Wüst-Lückl. J. (2007). *Theologie des Gebetes. Forschungsbericht und systematisch-theologischer Ausblick*. (Praktische Theologie im Dialog). Hrsg. von Leo Karrer. Freiburg: Academic Press Fribourg/Pauls Verlag.

پی‌نوشت‌ها:

- ⁱ - صرف نظر از کندی که وی را نخستین فیلسوف مسلمان می‌نامند.
- ⁱⁱ - از دید کیرکگور که با میثاقی اسلامی نیز هم‌خوانی دارد.
- ⁱⁱⁱ - متدرج در کتابی به همین نام که خود مشتمل بر مجموعه مقالاتی گوناگون از نویسنده‌ی مزبور است. - البته هم-چنین کتابی به نام «فارابی فیلسوف زبان» (خبازی‌کناری و رامیار، ۱۳۹۹) نیز لفظاً با پژوهش حاضر مرتبط است، اما زبان مد نظر در آن، تنها ناظر به قوه‌ی ناطقه و ذهن آدمی‌ست.
- ^{iv} - با سوبه‌های استعلایی، پدیدارشناسانه و تحلیلی (see Wüst-Lückl, 2007, 265).
- ^v - برای نمونه گات‌های اوستا، برخی از کتیبه‌های هخامنشیان به پارسی باستان و بسیاری از متون پارسی میانه هم-چون بزرگداشت سورآفرین و غیره.
- ^{vi} - هرچند خود این فلاسفه، در عمل متدین بودند.
- ^{vii} - مقدمه‌ی ناشر بر کتاب مزبور (see Wolf, 2020).
- ^{viii} - حتی به شکل قدرت گرفتن روزافزون آیین‌گرایی شمن‌ها و دعوت مردم به نیایش ارواح (به اصطلاح مقدس) با استعمال مواد روان‌گردان و غیره.
- ^{ix} - چه بسا کسی از نعمت گفتار محروم باشد، اما زیباترین و خالصانه‌ترین نیایش‌ها را در دل و سر انجام داده و/یا به روی کاغذ آورد.
- ^x - و البته پر واضح است که ده فرمان حضرت موسی که از آن نام برده نشده، در اصل فرمان و سخن پروردگار با اوست و نه نیایش او با خدا.
- ^{xi} - از جمله کلیشه‌زدایی و درک این مسئله که نیایش، سخن یا عملی اثفغالی نیست، بلکه درگیر شدن فعالیتة نیایشگر را در امر مد نظر می‌طلبد؛ مثل‌های پارسی چون *از تو حرکت، از خدا برکت* نیز یاری‌رسان ما در این راهند. اما جایی که کاری از آدمی برنیاید البته که سخن از تسلیم و رضاست.
- ^{xii} - به معنای وارونه‌گویی یا گواژه و نیز جهل جعلی (که تفاوت ظریفی با کنایه و/یا طنز داشته ولی در کل گاهی با این یا آن یکی پنداشته می‌شود).
- ^{xiii} - پیداست که برخی از این ترجمه‌ها خود منبع واسط ترجمه آثار کیرکگور به فارسی بوده‌اند، البته ترجمه‌های فارسی این منابع همگی مطابق انتظار با تأخیری چند ساله به چاپ رسیده‌اند، اما در هر حال کتب اصلی نیز همگی پس از سال ۲۰۰۵ تا ۲۰۱۸ منتشر شده‌اند.
- ^{xiv} - البته که می‌توان به فهرست فلاسفه متأله و نیایشگر به ویژه خواجه نصیرالدین توسی و کمابیش فرانتس فن بادر آلمانی - (که پیش‌تر به بعد نظری- فلسفی نیایش پرداخته و دست‌کم نگارنده از او متن نیایشی خطاب به خدا نیافته) - را نیز افزود، اما از آن‌جا که در دعای خواجه نصیر که بیش‌تر برای جویندگان حکمت (به طور کلی و نه برای خود) دعا کرده و از خدا می‌خواهد ایشان را از بسیاری صفات بد که تک‌تک بومی‌شماره دور گردانند، وجه سلیبی بسیار پررنگ‌تر بوده، و شباهت نیایش‌های کیرکگور با دعای فارابی بسیار بیش‌تر است، در این مقاله به این دو متفکر نیایش-گر بسته شده.
- ^{xv} - متن نیایش فارابی و کیرکگور که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، به ترتیب از این قرار است: « پروردگارا، ای هستی بایسته، و ای سبب پیدایش هر گونه سبب، ای قدیم زوال‌ناپذیر، تو را می‌خوانم که مرا از لغزش بازداری و از آرزوها، به من آن را ارزانی داری که در کردارم همان را از من می‌پسندی. پروردگارا از فضایل نصییم گردان، و به امور زندگی‌ام پایانی نیک ده، در مقاصد کامیابم کن، ای خدای مشرق‌ها و مغرب‌ها، پروردگارا به زیورهای حسن و کرامت-های پیغمبران و سعادت‌های توانگران و دانش حکیمان و خشوع پرهیزگاران آراسته‌ام گردان. پروردگارا از جهان تیره-

بخشی و ناپودی نجاتم بخش، و از برادران صفا و یاران وفا قرارم ده، همراه راستگویان و اهل شهود ساکن ملکوت آسمانم گردان. یگانه خدایی که جز او خدایی نیست تویی، سبب پیدایش همه چیزهایی، روشنی زمین و آسمانی، از عقل فعال فیضی نصیبم گردان، ای صاحب بزرگی و بخشندگی، جانم را به نور دانش پاکیزه گردان و به شکر نعمتهایی که به من ارزانی داشته‌ای وادارم ساز، حقیقت را به همان‌گونه که حقیقت است نشانم ده، و میل پیروی از آن را در دلم افکن و باطل را به همان‌گونه که باطل است در نظرم جلوه‌گر ساز، و از توجه و دل بستن به آن دورم دار، از سرشت هیولا جانم را پاکیزه دار، زیرا تویی نخستین علت، پروردگارا، ای خدای موجودات عالم علوی، و ای پروردگار اجرام فلکی، و ای معبود ارواح آسمانی، خواسته‌های نفسانی و حب شهوات و دنیای پست بر بنده تو پیروز شده، عصمت خودت را سپر آلودگی‌ام ساز، و پاکیزگی را حصار تندروی‌ام قرار ده، زیرا تو به همه چیز محیطی، پروردگارا از اسارت عناصر چهارگانه نجاتم بخش و به آستانه بلند و جوار ولایات راهم ده. پروردگارا کفایت را سبب قرار ده تا علاقه‌های نکوهیده‌ای که میان من و اجسام خاکی و غصه‌های جهان مادی وجود دارد گسسته شود و حکمت را سبب ساز تا روانم با عوالم الهی و ارواح آسمانی یکی شود. پروردگارا روانم را به روحانیت روح‌القدس روحانی گردان و نیروی عقل و حسم را از حکمت سرشار کن و به جای جهان طبیعت، انسم را با فرشتگان قرار ده. پروردگارا پرتو هدایت را در دلم افکن و ایمانم را با پرهیزکاری پابرجا گردان و حب دنیا را از دلم بیرون کن. پروردگارا مرا در تسلط بر خواسته‌های نفس نیرومند گردان و روانم را به نفوس جاودانی ملحق کن، و در بهشت برین از جمله گوهرهای شریف و گرانبهایش قرار ده. پروردگارا تو منزهی؛ بر همه موجودات که با زبان حال و قال سخن می‌گویند پیشی و به هر کدام از آنها آنچه سزاوار است به حکمت همان دهی، و هستی را برای آنها نعمت و رحمت قرار می‌دهی ذات و عرض موجودات مستحق نعمت‌های تو هستند و بر آنها شاکرند. پروردگارا تو منزهی و والایی، تو خدای یگانه بی‌همتایی. پروردگارا در زندانی از عناصر چهارگانه روانم را به زندان افکندی و برای دیدن آن درندگانی از شهوات بر آن گماشتی. پروردگارا به کرمات جانم را پاکیزه گردان و به رحمتی که به تو زینت‌تر است و کرامتی که از تو سزاوارتر است بر آن رحم کن و با بازگرداندن آن به جهان آسمانی‌اش بر آن متذکر. خورشید عقل فعال را به تاریکی‌هایش بتابان و تیرگی‌های جهل و گمراهی را از آن بزدای، آنچه از نیروهایش در مرحله قوه است به مرحله فعلیت رسان، از تاریکی‌های نادانی‌اش بدر آر و به وادی نور حکمت و روشنی عقلش وارد ساز» (فارابی، به نقل از ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹، ۲۱-۲۹) - و اما نیایش گفتن‌وار کیرکگور با نام «نجا» برای «رهایی»: «و تو ای پدر آسمانی و ای نویددهنده سرزمین نیکی‌ها؛ ما در معیت دیگر مردمان، یا نه، در آنباشی از بشریت، به چنان خودآموزی دشواری می‌رسیم که اگر این طلبگی را دیگربار در کنار قومی دیگر به اندرز بشینیم، چه‌بسا آموخته دیروز از نگاه انسان به‌سوی نسیان پیشی بگیرد. آنچه که یک انسان را در مقام «انسان بودن» به تعریف می‌رساند و یا آنچه را که از منظر خداگونگی، التزام به انسان بودن را یادآوری و گوشزد می‌نماید؛ آیا می‌توان آنرا آموخت؟] یا، اگر اهمیت در حیطه فراموشی قرار بگیرد [چه؟]، پس باید ما آن را دوباره از سوسن و پرنده بیاموزیم. آیا [واقعا] باید آن را مشق کنیم و یا در طلب معرفت بمانیم؟ شاید آگاهی که همه این دانستگی معنوی به یکباره صورت نمی‌پذیرد؛ پس لااقل پله‌پله، ذره‌ذره یا نه؛ قطره‌قطره «دانایی» اندوخته کنیم، آیا ممکن است در این مورد [استودنی] از سوسن و پرنده: بی‌نش سکوت، فرمان‌برداری آژلی و شاهی بی‌سبب را ← بیاموزیم!]]» (کیرکگور، ۱۴۰۰، ۱۰). با توجه به این‌که از نیایش فوق دو ترجمه غیرمستقیم (از انگلیسی) در زبان فارسی موجود است و این دو با هم تفاوت‌های حجمی و محتوایی اندکی دارند، هر دو نسخه در این‌جا نقل می‌شوند، ترجمه‌ی دیگر از این قرار است: «خدایا! انسان بودن به چه معناست؟ از منتظر تو، شرط انسان بودن چیست؟ در هم‌نشینی با دیگران، به ویژه در میان انبوه آدمیان، آموختن این دشوار است و اگر هم به طریقی دیگر بیاموزیم، در این هم‌نشینی به آسانی از یاد می‌رود. کاش ما را یارای آموختن‌اش بود، یا اگر از یادش برده‌ایم، از نو آن را از سوسن و پرنده بیاموزیم، کاش اگر توان یکباره آموختن‌اش را نداریم، دست‌کم قطره‌قطره چیزی از آن می‌آموختیم. کاش می‌شد



- در همین حال از سوسن و پرنده بیاموزیم: سکوت راه طاعت را و شادی را» (کیرکگور، به نقل از کارلایل، ۱۴۰۰، ۲۸۵).
- xvi* - البته در شکل اولیه و موجدانه‌اش.
- xvii* - که از وجودی واجب به عنوان سرچشمه هستی به وجودهای ممکن دیگر هم‌چون انسان می‌رسد.
- xviii* - «تنها یا ترس و لرز بسیار انسان می‌تواند یا خداوند سخن بگوید، توأمان با ترس و لرز، اما سخن گفتن با ترس و واژه به دلایلی دشوار و سخت است، چراکه اضطراب باعث دگرگونی صدا از نظر جسمی و روحی و تزلزل می‌شود، هم‌چنین ترس و لرز پایدار و مستمر هم مطمئناً باعث می‌شود صدا در سکوت به بی‌صدایی برسد، این را آن‌که به درستی دعا می‌کند، می‌داند و این دقیقاً همان چیزی است که آن‌که به درستی در پی دعا نیست، در دعا آموخته است» (کیرکگور، ۱۴۰۰، ۲۲).
- xix* - البته شایان ذکر است که به دلیل تفاوت‌های فاحش زبانی و حجمی ترجمه‌های نیایش کیرکگور در فارسی، در روند تجزیه و تحلیل متن آن، عمدتاً از متن (ظاهراً) موثق‌تر دوم سود جسته و بیش‌تر بدان استناد کرده‌ام (ر. ک. کیرکگور، به نقل از کارلایل، ۱۴۰۰، ۲۸۵).
- xx* - که واژه اصلی آن (Lilie) به زنبق نیز قابل ترجمه است.
- xxi* - «پرندگان آسمان را نظاره‌گر باش؛ به سوسن دشت بیندیش» (انجیل متی، به نقل از کیرکگور، ۱۴۰۰، ۱۳).
- xxii* - ثبت لفظ فوق (به جای کلمه) توسط مترجم کتاب انجام پذیرفته است.



مروری بر نقشه دانش مطالعات دعاشناسی با تأکید بر نقش دعای باران در مقابله با تغییر اقلیم

مهرداد پویا^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲

چکیده

دعای باران و مراسم مشابه از دیرباز در فرهنگ مناطق خشک و نیمه‌خشک رایج بوده؛ با این وجود کمتر مورد مطالعه علمی قرار گرفته است. هدف از این مقاله بررسی دعای باران در چهارچوب مطالعات جهانی دعاشناسی است. به این منظور ابتدا ادبیات مطالعات دعاشناسی شناسایی و فراداده‌های مناسب از سامانه اسکوپوس طی سه مرحله استخراج شد. در مرحله اول و دوم با استفاده از نرم‌افزار وی او اس ویوور نقشه‌های شبکه هم‌نویسندگی و هم‌رخدادی کلمات کلیدی برای مقالات علمی و مروری نمایه شده از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱ ترسیم شد. در مرحله سوم، مقالات منتشرشده در موضوع دعای باران (۱۲ مقاله)، جستجو و مورد مطالعه قرار گرفت. یافته‌ها نشان داد که مطالعات دعاشناسی در ابتدای هزاره سوم شاهد رشد فزاینده است. شبکه‌های علمی متعددی (۱۶۰ خوشه) در این زمینه فعالیت دارند که بزرگ‌ترین آنها مشتمل بر ۲۴ نویسنده است. شبکه هم‌رخدادی کلمات کلیدی آشکار کرد که مطالعات دعاشناسی در پنج خوشه متفاوت شامل روان‌شناسی، علوم اجتماعی، پزشکی، روان‌درمانی و استرس و افسردگی متمرکز است. در نهایت، پیشنهاد می‌گردد که دانش بومی مستتر در مراسم دعای باران با دانش نوین ترکیب شده و برای افزایش تاب‌آوری جوامع محلی در مقابله با پیامدهای تغییر اقلیم نظیر خشک‌سالی تعریف و اجرا شود.

کلیدواژه‌ها: بارش، نیایش، نقشه علمی، تحلیل شبکه اجتماعی، تغییر اقلیم، خشک‌سالی.

۱- استادیار گروه ترویج و آموزش کشاورزی، دانشکده کشاورزی، دانشگاه بوعلی سینا m.pouya@basu.ac.ir



۱. مقدمه

با وجود اینکه خالق حکیم از طریق چرخه آب، همانند نظام گردش خون بدن، سلامتی و زندگی را در کره خاکی میسر ساخته؛ اما مداخله ناآگاهانه انسان به نام توسعه، این تعادل را برهم زده است. به باور اکثر کارشناسان بحران آب نتیجه دخالت نادرست عوامل انسانی و به عبارت دیگر حکمروایی ناصواب آب است. در سال‌های اخیر، موضوع آب در سطح ملی و بین‌المللی بسیار مورد توجه قرار گرفته است.

در مسیر توسعه، تقاضا برای آب بیشتر می‌شود، این در حالی است که عرضه کاهش یافته است و کیفیت آن روزبه‌روز بدتر می‌شود. با تشدید بهره‌برداری، تواتر بروز بحران‌های زیست‌محیطی نظیر سیل و خشک‌سالی بیشتر می‌شود. راه‌های ارتباطی ریلی و جاده‌ای و لوله‌های آب و گاز و نظایر آن به دلیل نشست زمین آسیب می‌بینند. فرسایش خاک و حرکت ریزگردها شدت می‌گیرند. اما چون دستگاه‌های مختلفی درگیر این مسائل می‌شوند، به سختی می‌توانند با هم هماهنگ شده و برای رفع مشکلات با یکدیگر همکاری کنند؛ لذا هنگام بروز بحران نمی‌توانند به درستی واکنش نشان دهند.

انسان از دیرباز در مقابله با بلایای طبیعی به نیروهای ماوراءالطبیعه پناه می‌برده است. مراسم معروف به دعای باران در فرهنگ‌های مختلف به اشکال مختلف وجود داشته است. در ادیان ابراهیمی نظیر اسلام، مسیحیت و یهودیت نیز دعای باران سوابق درخشانی دارد. در برخی کشورها از اسناد مرتبط به برگزاری مراسم دعای باران به عنوان شاهدهی بر بروز دوره‌های خشک‌سالی در مطالعات اقلیم‌شناسی استفاده می‌شود.

در کشور ما با اینکه دعای باران ریشه در رسوم پیش از اسلام و همچنین دین اصلی مردم این منطقه دارد؛ اما کمتر مورد مطالعه علمی قرار گرفته است. از آنجایی که برگزاری مراسم دعای باران در سال‌های گذشته با واکنش‌های مختلفی از جانب مردم کوچه و بازار و گاهی اقشار باسواد روبرو شده، به نظر می‌رسد که بررسی علمی دعای باران در قالب مطالعات دعاشناسی و بررسی سوابق جهانی آن بتواند برخی از ابعاد کمتر مطالعه شده آن را برای اولیای امور آشکار سازد.

۲. روش تحقیق

یکی از مراحل اساسی هر پژوهشی بررسی اسناد و سوابق موجود یا مرور ادبیات موضوع است. تدوین نقشه‌های دانش از بهترین ابزارهایی است که می‌تواند در تشخیص زمینه‌های پژوهشی بکر به دانشمندان کمک کند. شبکه دانشمندان فعال در یک حیطه پژوهشی و شبکه هم‌رخدادی کلمات کلیدی از ابزارهایی است که در دنیای انفجار اطلاعات می‌تواند راه را به پژوهشگر نشان دهد (اعظمی و پویا، ۱۳۹۸). برای شناسایی و مطالعه روند تحولات هر موضوع علمی، تدوین چهارچوب



و مکاتب فکری هر موضوع و در نهایت تعیین فرضیات علمی می‌توان از داده‌های کتاب‌شناختی نیز استفاده کرد. یکی از بهترین پایگاه‌های داده برای انجام چنین تحقیقاتی پایگاه اطلاع‌رسانی اسکوپوس است که مجموعهٔ بیشتری از پژوهش‌های علمی را نمایه می‌کند (Yong-Hak, 2013).

برای انجام این تحقیق و هماهنگی با تحقیقات پیشین (Rowley and Slack, 2004) ابتدا داده‌ها از پایگاه اطلاع‌رسانی اسکوپوس سفارش داده شد. سپس مراحل داده‌آمایی انجام و بر اساس اهداف تحقیق داده‌های نهایی با استفاده از الگوریتم‌های مبتنی بر علم تحلیل شبکهٔ اجتماعی در نرم‌افزار وی او اس ویوور^۱ مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت (van Eck and Waltman, 2018). برای جمع‌آوری داده‌ها از سایت اسکوپوس، از معادل انگلیسی کلمات کلیدی یعنی دعا و دعا کردن^۲ استفاده شد. در مرحلهٔ اول، فراداده‌های^۳ مرتبط با ۴۵۱۳ سند علمی شامل مقالات و کتاب‌های مرتبط با موضوع به زبان انگلیسی و نمایه‌شده از سال ۱۸۶۰ تا آخر سال ۲۰۲۱ از سایت اسکوپوس دریافت و بر اساس آنها وضعیت مطالعات دعاپژوهی ترسیم گردید. در مرحلهٔ دوم، فراداده‌های مرتبط با ۲۰۴۸ سند علمی شامل مقالات (پژوهشی و مروری) مرتبط با موضوع به زبان انگلیسی و نمایه‌شده از سال ۲۰۰۰ تا آخر سال ۲۰۲۱ دریافت و بر اساس آن نقشه‌های دانشی شامل نقشهٔ هم‌نویسندگی و هم-رخدادی کلمات کلیدی تدوین شد. در مرحلهٔ سوم، فراداده‌های مرتبط با ۱۷ سند علمی شامل مقالات و کتاب‌های مرتبط با موضوع دعای باران^۴ به زبان انگلیسی و نمایه‌شده از سال ۱۸۶۰ تا آخر سال ۲۰۲۱ با کلمات کلیدی دعای باران دریافت گردید. در این مرحله، به روش تمام‌شماری، کلیهٔ مدارک علمی مورد مطالعه قرار گرفت.

¹ Vos Viewer

² TITLE (prayer OR praying AND NOT mant*)

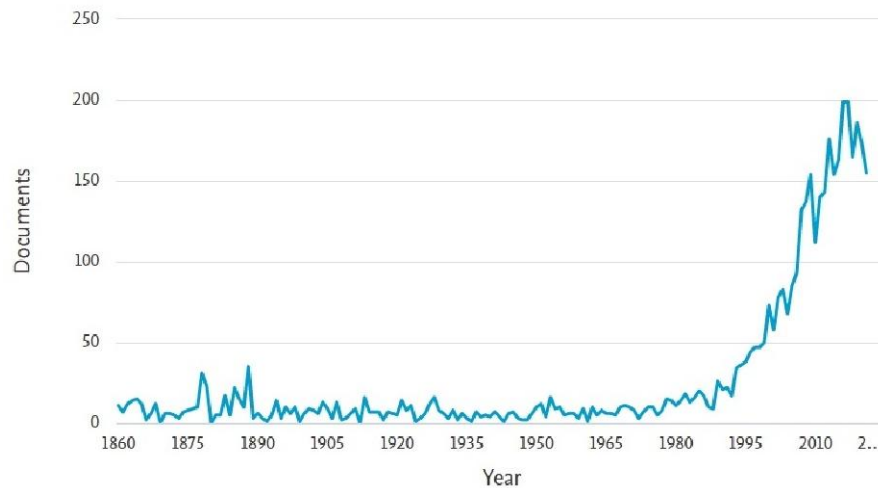
³ Metadata including authors, keywords etc.

⁴ TITLE (prayer OR praying AND rain)



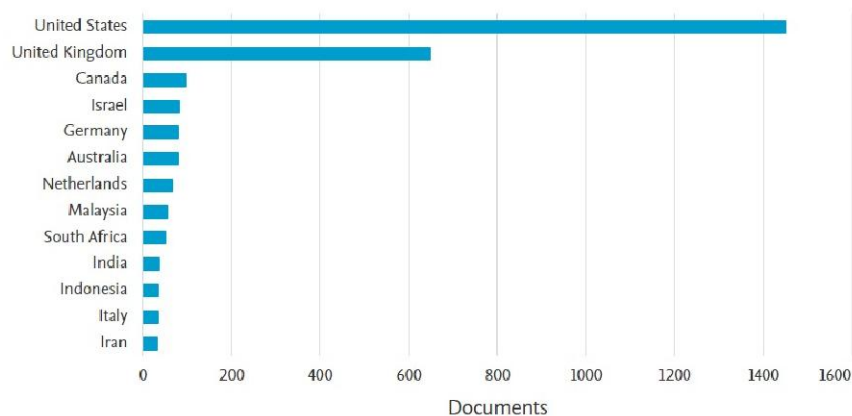
۳. یافته‌ها

۳-۱- مرحله اول مطالعه: ارزیابی مطالعات دعاشناسی از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱



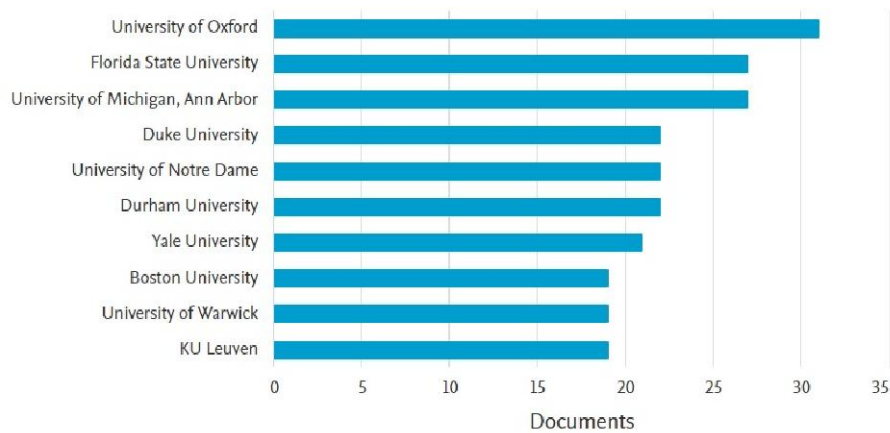
شکل ۱. روند مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱

همان‌طور که در شکل ۱ نشان داده شده؛ از ابتدای هزاره سوم مطالعات دعاشناسی نیز رشد فزاینده‌ای را تجربه کرده است. البته این رشد فراز و نشیب‌های بسیاری داشته است که در نمودارهای بعدی با دقت بیشتری مورد مطالعه قرار خواهد گرفت. به نظر می‌رسد که مطالعات دعاشناسی اگرچه با رهیافت‌های متفاوتی مورد توجه بوده؛ ولی همگی از رویکرد علمی بهره برده و در قالب مقالات و دیگر اسناد علمی منتشر شده است.



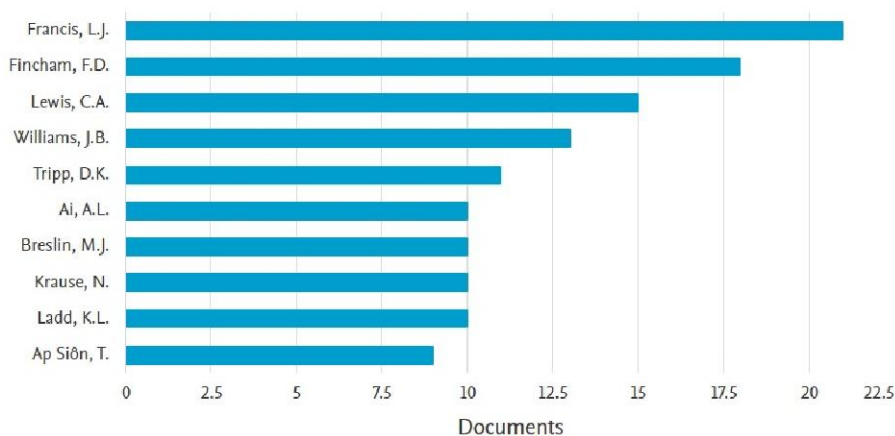
شکل ۲. کشورهای برتر در مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱

کشورهای آمریکا و انگلیس بالاترین تعداد اسناد علمی مرتبط با مطالعات دعاشناسی را به خود اختصاص داده‌اند (شکل ۲). این در حالی است که جایگاه ایران در پایین نمودار فوق است. این جایگاه نه‌چندان شایسته به این معنی است که مطالعات دعاشناسی که در ایران انجام شده به زبان انگلیسی برگردانده نشده و در اسناد نمایه‌شده در اسکوپوس از جایگاه نسبتاً پایینی برخوردار است؛ چراکه ایران در این رده‌بندی بعد از برخی دیگر کشورهای اسلامی نظیر مالزی، هند، و اندونزی قرار گرفته است.

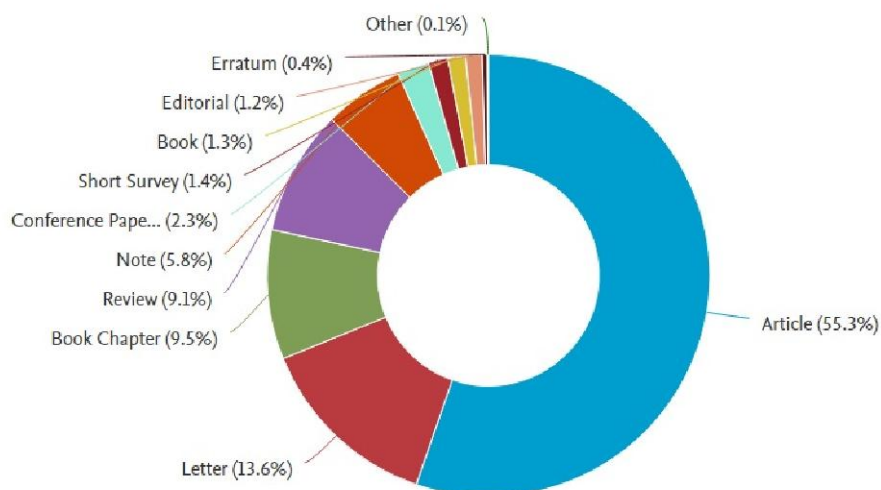


شکل ۳. دانشگاه‌های برتر در مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱

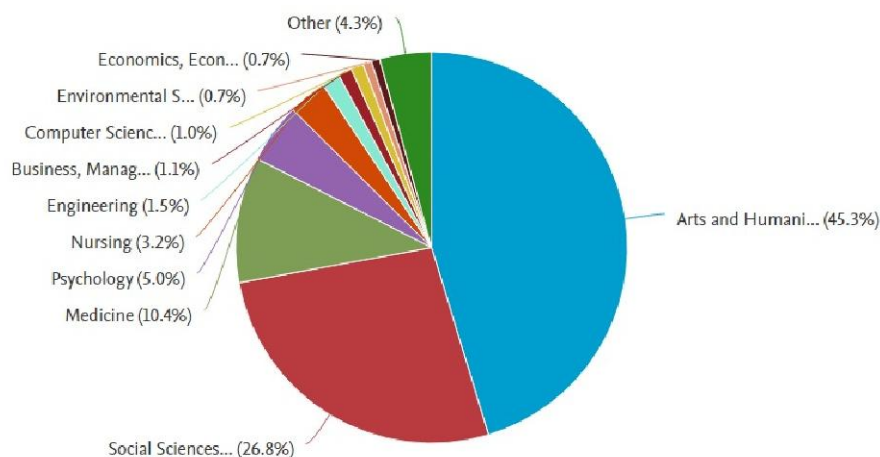
بر اساس داده‌های اسکوپوس، ابتدا دانشگاه آکسفورد و بعد از آن دانشگاه‌های آمریکایی بیشترین تعداد مطالعات دعاشناسی را منتشر کرده‌اند. بررسی و پیگیری بیشتر نشان داد که این مطالعات در گروه‌های آموزشی و پژوهشی مرتبط با روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و پزشکی انجام شده است.



شکل ۴. دانشمندان برتر مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱



شکل ۵. پراکنش اسناد علمی نمایه‌شده در موضوع دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱

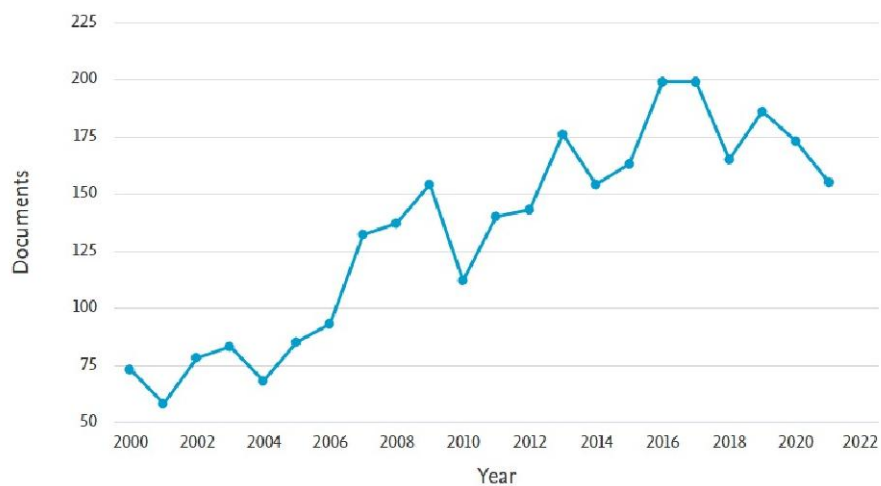


شکل ۶. پراکنش موضوعی مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱

شکل ۶ به خوبی نشان می‌دهد که اکثریت مطالعات دعاشناسی، به ترتیب در حیطه‌های موضوعی علوم انسانی و هنر، علوم اجتماعی، پزشکی و روان‌شناسی انجام شده است.

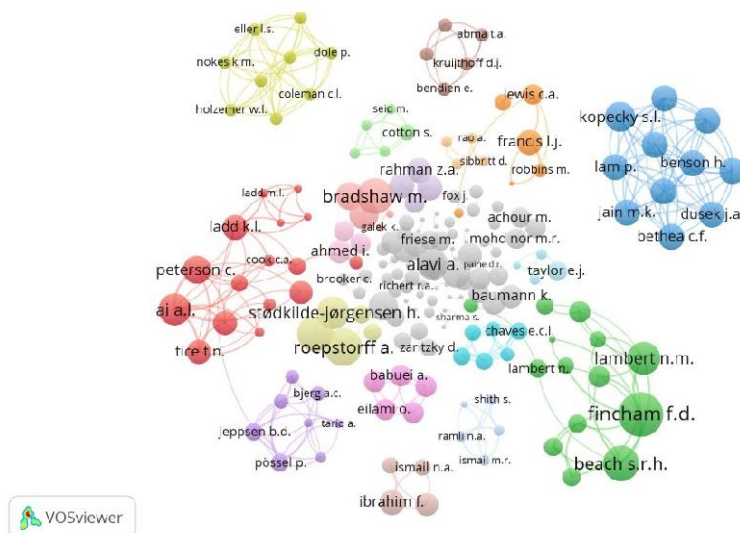
۳-۲- مرحله دوم مطالعه: تدوین نقشه دانش مطالعات دعاشناسی (از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱)

Documents by year



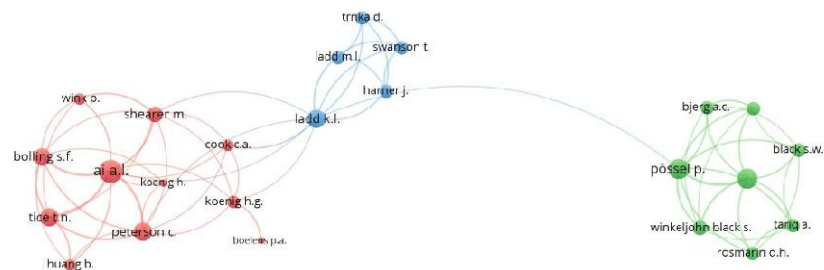
شکل ۷. روند مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های اسکوپوس از ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱

همان‌طور که در شکل ۷ ملاحظه می‌شود، انتشار مقالات علمی و مروری از ابتدای هزاره، شاهد فراز و نشیب‌های بسیاری بوده است که بررسی علت آنها موضوع این نوشتار نیست. در این مرحله از مطالعه با تمرکز بر مطالعات دعاشناسی مشتمل بر صرفاً مقالات علمی و مروری سعی شد شبکه‌های هم‌نویسندگی و هم‌رخدادی کلمات کلیدی ترسیم گردد. این اطلاعات به پژوهشگر کمک می‌کند تا ضمن اطلاع از خوشه‌های علمی که بالاترین همکاری‌های علمی را دارند و پیگیری نوشته‌های آنها با برترین کارهای علمی موضوع آشنا شود و از پرداختن به موضوعات حاشیه‌ای دوری کند.



شکل ۸. شبکه هم‌نویسندگی دانشمندان مطالعات دعاشناسی، مبتنی بر داده‌های اسکوپوس از ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱

در نرم‌افزار VosViewer، شبکه هم‌نویسندگی دانشمندان مطالعات دعاشناسی بین سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱ (شامل ۳۸۰۱ نویسنده) با شرط داشتن حداقل دو مقاله علمی نمایه‌شده در اسکوپوس، مجموعه‌ای شامل ۳۰۵ نویسنده را شناسایی کرد (شکل ۸). این شکل، بر اساس روش \ln/\log modularity و با انتخاب شاخص استنادات نرمال‌شده به عنوان متغیر وزن ترسیم گردید. هم‌نویسندگی مشتمل بر ۱۶۰ خوشه بود که برخی از آنها در شکل ۸ نشان داده شده‌اند. بسیاری از خوشه‌های علمی مطالعات دعاشناسی به صورت پراکنده و مجزا از یکدیگر در حال فعالیت هستند. خوشه‌هایی که در شکل ۸ دیده می‌شوند با محوریت دانشمندان برتر این موضوع تشکیل گردیده‌اند.



شکل ۹. بزرگترین خوشه مطالعات دعاشناسی براساس داده‌های برگرفته از اسکوپوس (۲۰۰۰ تا ۲۰۲۱)

برای شناسایی بزرگ‌ترین خوشه دانشمندانی که با همدیگر همکاری‌های علمی دارند؛ با همان پیش‌فرض‌های ترسیم شکل ۸ عمل شد. بزرگ‌ترین خوشه یا شبکه علمی موجود در مطالعات دعاشناسی (مشمول بر ۲۴ نویسنده از میان ۳۰۸۱ نویسنده) که با یکدیگر ارتباط هم‌نویسندگی دارند در قالب شکل ۹ شناسایی و رسم شد. به نظر می‌رسد دانشمندی که علاقه‌مند به مطالعه در این زمینه پژوهشی است، بهتر است با مطالعه و استناد به آثار نویسندگان فوق کار خویش را ادامه بدهد؛ وگرنه ممکن است باعث اتلاف وقت و سایر منابع پژوهشی گردد.

۳-۳- مرحله سوم: مطالعات دعاپژوهی در موضوع دعای باران

خلاصه‌ای از مطالعه کلیه مقالات منتشر شده در سامانه اسکوپوس در موضوع دعای باران مشتمل بر ۱۷ مقاله به شرح ذیل تقدیم می‌گردد:

کیلز^۱ (2019) در مقاله‌ای درباره استعاره دعای باران به رابطه بین کمیابی آب و جنگ‌های داخلی در یمن و سومالی پرداخته و ابراز می‌دارد که وقتی بارش کاهش می‌یابد دسترسی به منابع آبی کمتر می‌شود و چون توزیع منابع از قبل ناعادلانه بوده، برخی تحت فشار بیشتری قرار می‌گیرند که منجر به منازعات بین دولت حاکم و گروه‌های مقابل می‌شود.

رودینوف و سووروف^۲ (2019) در مطالعه‌ای تحت عنوان باران در اشعار اعراب جنوبی گزارش کردند که باران به عنوان رحمت الهی بخش مهمی از سنت شفاهی اعراب جنوبی است و درخواست باران در تمامی ژانرهای شعر محلی به ویژه در میان جوامع کشاورزی دیده می‌شود. ابرهای بارانی و سیل به عنوان استعاره‌های زندگی بخش و مخرب کاربردهای فراوانی در ادبیات شفاهی منطقه دارد.

فورچون^۳ (2017) در مقاله‌ای تحت عنوان دعای باران به بررسی دیدگاه‌های برخی قبایل زیمباوه در استفاده از این مراسم برای مقابله با پیامدهای تغییر اقلیم می‌پردازد و معتقد است که دین باید در پاسخ انسان به چالش تغییر اقلیم نقش خود را ایفا کند. یافته‌های تحقیق نشان داد که دعای باران در زندگی مردم راستافاری نقش حیاتی دارد. از نظر این مردمان، دعا کردن تبلور عملی زندگی هماهنگ با طبیعت و نوعی اقدام معنوی مبتنی بر وجدان آگاه می‌باشد که تلاش‌های جهانی برای مسئولیت‌پذیری مشترک در مقابله با بحران‌های محیط زیستی را نیز تأیید می‌کند.

گامو^۴ (2017) در پژوهشی درباره دعای باران و سامانه‌های بومی باران‌سازی در کنیا ضمن اذعان به مشاهده پیامدهای تغییر اقلیم در کنیا وابستگی بیشتر جوامع محلی کنیا به کشاورزی را عامل توجه و تعهد آنها به اجرای مراسمات باران‌سازی معرفی می‌کند. این مردمان از دانش بومی زندگی و ادیان محلی خود برای پیش‌بینی، ایجاد، هدایت و کنترل باران استفاده می‌کرده‌اند. وی معتقد است که دعای باران در این قبایل نوعی اجرای مراسمات ادیان بومی آفریقا است که اجازه یافته به صورتی گروهی اجرا شده و ادامه پیدا کند. از طرف دیگر به جوامع محلی کمک کرده تا در مقابله با

¹ Keels

² Rodionov & Suvorov

³ Fortune

⁴ Gumo



پیامدهای تغییر اقلیم خود را سازگار کنند. البته تلفیق دانش بومی با دانش نوین و علمی برای پیش‌بینی و مقابله با پیامدهای تغییر اقلیم ضروری است.

ماسینو^۱ (2017) در مقاله‌ای درباره‌ی دعای باران در کنیا واکنش کلیسا را به اخطارهای کمیابی آب بررسی کرد. وی گزارش کرد تعداد کلیساهای نایروبی از ۱۹۷۰ تاکنون دو برابر شده است. در سال ۲۰۱۶ اداره هواشناسی کنیا بارش‌های کمی را پیش‌بینی کرد و مخزن سد اصلی تأمین آب آشامیدنی و مصرفی شهر به زیر ۵۰ درصد ظرفیت خود رسید. به همین دلیل بود که آب در سال ۲۰۱۷ سهمیه‌بندی شد و مردم به ناچار با آثار کمیابی آب آشنا شدند. در این مطالعه میدانی، واکنش سه کلیسا در یک دوره سه ماهه و از هر کلیسا سه مراسم به صورت تصادفی انتخاب شد و واکنش آنها به تذکرات اداره‌های آب و فاضلاب و هواشناسی شهر نایروبی در کنیا مورد مطالعه قرار گرفت. یافته‌ها نشان داد که در متن مراسم‌های مذهبی با اینکه بر نقش رویاننده خلقت خداوند تأکید شده؛ اما گرایش فکری غالب به سمت ایده نقش‌محوری انسان در عصر آنتروپوسن و رهیافت‌های طبیعت‌مدار متمایل می‌باشد.

هارون^۲ (2017) در مقاله‌ای درباره‌ی دارایی‌های غیرملموس مسلمانان آفریقا برای جهاد مقابل تغییر اقلیم معتقد است که مسلمانان آفریقا نیز همانند سایر ساکنان این قاره از تغییر اقلیم متأثر شده‌اند. همان‌طور که از رهبران سایر ادیان برای مقابله با بحران‌های محیط زیستی استفاده شده، رهبران دین اسلام نیز باید نقش خود را در جوامع خود شناخته و اقدام کنند. واضح است که (۱) مراسم مذهبی همواره در مقابله با بحران‌ها یکی از دارایی‌های غیرملموس و ارزشمند بوده است؛ (۲) لازم است که درهم‌تنیدگی‌های دین اسلام و طبیعت برای مردم تشریح گردد؛ (۳) ضروری است که برای موقع اجرای مراسم دعای باران و نحوه انجام آن دستورالعمل‌های لازم تدوین گردد؛ (۴) ضرورت دارد که راهبردهای رهبران دین اسلام و جوامع اسلامی آفریقا در انجام مراسمات دعای باران حین و بعد از خشک‌سالی تشریح گردد.

آباشین^۳ (2014) در پژوهشی درباره‌ی دعای باران و دوگانه مسلمان و روس بودن، به فرایند سکولاریزه شدن در قرن بیستم می‌پردازد و اینکه قرار بود دین از امور سیاسی و اجتماعی کنار گذاشته شده و به امور شخصی و حاشیه‌ای محدود شود. وی نشان می‌دهد که دین چگونه، حتی در جامعه به شدت تحت کنترل روسیه، در ساختارهای اداری و مدل‌های رفتاری رخنه کرده بود.

¹ Maseno

² Haron

³ Abashin



سیمسک^۱ (2003) در تحلیل یک بازی محلی مرتبط به دعای باران در آناتولی ترکیه، به نام عروس و ملاقه می‌نویسد انسانی که فاجعه‌های طبیعی را انتقام خداوندی می‌داند از مراسم‌های مذهبی به عنوان نوعی مقابله در هنگام رویارویی با نیروهای ناشناخته طبیعت استفاده می‌کند.

ایکیسی^۲ (2002) ضمن ارزیابی دعای باران در از میر ترکیه نشان داد که با اینکه در نگاه اول چنین تصور می‌شود که دعای باران یک مراسم مذهبی و اسلامی است اما با نگاهی عمیق‌تر به اجزای این مراسم چنین دریافت می‌شود که بسیاری از اجزای آن ریشه‌های محلی و فرهنگی دارد و به دین فعلی مردم ترکیه یعنی اسلام ربط چندانی ندارد. به نظر وی، هدف از اجرای مراسم دعای باران بیش از هر چیز کمک به مردم محلی برای غلبه بر سختی‌های ناشی از خشک‌سالی است و سعی دارد مردم متفرق را به یک جامعه متحد تبدیل کند؛ به طوری که فرد احساس تنهایی نکند، بلکه خود را جزوی از جامعه احساس کند.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

بررسی فراداده‌های مرتبط با مطالعات دعاشناسی نمایه شده در اسکوپوس به زبان انگلیسی، فراداده‌های مطالعات دعاشناسی در هزاره سوم و در نهایت مطالعه مقالات مرتبط با موضوع اصلی تحقیق یعنی دعای باران شامل نکات ارزنده‌ای به قرار ذیل بود:

- در بازه زمانی ۱۸۶۰ تا ۲۰۲۱ بالغ بر ۴۵۰۰ سند علمی در موضوع مطالعات دعاشناسی در اسکوپوس نمایه شده و از ابتدای سال ۲۰۰۰ روند رشدی فزاینده‌ای را تجربه کرده است.
- ایران در انتشار این پژوهش‌ها به زبان انگلیسی و نشر در مجلات اسکوپوس جایگاه شایسته‌ای ندارد.
- بزرگ‌ترین شبکه هم‌نویسندگی مطالعات دعاشناسی شامل بر ۲۴ نویسنده و مشتمل بر برخی از محققان برتر این حوزه شناسایی شد که پیشنهاد می‌گردد محققان جوان از مطالعه آثار این نویسندگان کار پژوهشی خویش در مطالعات دعاشناسی را آغاز نمایند.
- شبکه هم‌رخدادی کلمات کلیدی نشان می‌دهد که مطالعات دعاشناسی در سطح جهانی بر حیطه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، پزشکی و کاربردهای آنها شامل روان‌درمانی و مقابله با استرس و افسردگی متمرکز بوده است.
- مطالعه سوابق جهانی دعای باران نشان داد که اگرچه مطالعات فیزیکی یا هواشناسی برای مطالعه رابطه بین دعا و باران تعریف و منتشر نشده؛ اما شواهد بسیاری وجود دارد که موضوع دعای باران

¹ Şimşek

² Ekici



در ادیان مختلف شامل اسلام، مسیحیت، یهودیت و همچنین ادیان غیرابراهیمی شامل ادیان بومی آفریقایی ریشه دارد.

- دعای باران در مقالات علمی موجود به عنوان ابزاری برای ملت‌سازی و کم کردن و مدیریت آسیب‌های ناشی از وقایع طبیعی از جمله خشک‌سالی از دیرباز مورد استفاده بوده است که بیشتر نقش اجتماعی دارد و باعث افزایش سرمایه اجتماعی در هنگام بروز بحران در جوامع می‌شود.
- یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تعریف اصول برگزاری دعای باران و تلفیق آن با برنامه‌های منبعث از علوم نوین می‌تواند در افزایش تاب‌آوری جوامع در مقابله با پیامدهای تغییر اقلیم و از جمله خشک‌سالی مفید باشد.

منابع؛

- اعظمی، موسی، و پویا، مهرداد. (۱۳۹۸). نقشه دانش حکمرانی در حوزه آب: معرفی گزیداری نوین برای مدیریت پژوهش‌های ترویج و آموزش کشاورزی، پژوهش مدیریت آموزش کشاورزی، ۱۱(۵۰)، ۱۰۶-۱۲۶. doi: 10.2092/jaear.2020.128026.1657
- Abashin, S. (2014) A prayer for rain: Practicing being Soviet and Muslim, *Journal of Islamic Studies*, 25 (2), pp. 178-200. DOI: 10.1093/jis/etu020
- Ekici, M. (2002) An evaluation on the Rain Prayers in Tire Region of İzmir [Tire yöresi yağmur duası gelenekleri üzerine bir inceleme], *Milli Folklor*, 7 (56), pp. 46-52.
- Fortune, S. (2017) Praying for rain? A Rastafari perspective from Zimbabwe fortune, *Ecumenical Review*, 69 (3), pp. 411-424. DOI: 10.1111/erev.12303
- Gumo, S. (2017) Praying for rain indigenous systems of rainmaking in Kenya, *Ecumenical Review*, 69 (3), pp. 386-397. DOI: 10.1111/erev.12301
- Haron, M. (2017) Drawing on African Muslims' intangible assets doing jihad against climate change, *Ecumenical Review*, 69 (3), pp. 348-361. DOI: 10.1111/erev.12298
- Keels, E. (2019) Praying for Rain? Water Scarcity and the Duration and Outcomes of Civil Wars, *Defense and Peace Economics*, 30 (1), pp. 27-45. DOI: 10.1080/10242694.2017.1320184
- Maseno, L. (2017) Prayer for rain: A Pentecostal perspective from Kenya, *Ecumenical Review*, 69 (3), pp. 336-347. DOI: 10.1111/erev.12297.
- Rodionov, M., Suvorov, M. (2019) Rain in South Arabian Poetry: From rain prayer to poetic metaphor, *Manuscripta Orientalia*, 25 (2), pp. 19-27. DOI: 10.31250/1238-5018-2019-25-2-19-27.
- Rowley J, Slack F (2004) Conducting a literature review. *Manag Res News* 27:31-39. <https://doi.org/10.1108/01409170410784185>
- Şimşek, E. (2003) An Anatolian folk game related to rain prayers: "Çömçeli gelin" [Anadolu'da yağmur duasına bağlı olarak oynanan bir oyun: "Çömçeli gelin"] *Milli Folklor*, 8 (60), pp. 78-87.
- van Eck NJ, Waltman L (2018) VOSviewer manual
- Yong-Hak, J. (2013) *Web of Science*, Thomson Reuters. Available online: http://wokinfo.com/media/pdf/WoSFS_08_7050.pdf (accessed on 1 October 2019).



اجابت دعا در اندیشه ابن سینا

فردین جمشیدی مهر^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

چکیده

ابن سینا از بزرگ‌ترین حکمای مسلمان در عین توجه تام به عقل و برهان، به شریعت مقدس نیز التفات ویژه‌ای دارد. او گذشته از مسائل اعتقادی، به تبیین حقیقت بسیاری از فروعات، اعمال و مناسک دینی هم پرداخته است. یکی از این مناسک و آداب دینی، دعا است و از جمله بحث‌های فلسفی در حوزه دعاپژوهی، مسئله استجاب دعا است. این که حق تعالی و مبادی عالیه که مجرد تام هستند، چگونه با دعای انسان مضطر به خواسته او لبیک می‌گویند، به طوری که با عدم انفعال آنها سازگار باشد از جمله این مسائل است. از ابن سینا در مسئله اجابت، سه نظر باقی مانده است که به ظاهر متعارض و ناسازگارند، اما با دقت در آنها می‌توان آنها را سه جزء از یک نظریه جامع دانست. در این مقاله، با محوریت آرای شیخ‌الرئیس به تبیین مسئله اجابت، حقیقت دعا، سازگاری اجابت با عدم انفعال مبادی عالیه و نیز سازگاری دعا با قضا و قدر الهی پرداخته می‌شود.

کلمات کلیدی: ابن سینا، دعا، استجاب، مبادی عالیه، نفس انسان، قضا و قدر



مقدمه

یکی از آداب دین‌داری، دعا است. دعا در لغت به معنای حاجت خواستن، درخواست حاجت از درگاه خداوند برای خود یا دیگری است. (لغت‌نامه دهخدا) در منابع دینی اسلامی توصیه‌های متعدد و متنوعی نسبت به انجام دعا، نحوه دعا و اهمیت آن آمده است. در برخی از روایات دعا را مخ عبادت گفته‌اند (قطب رواندی، ۱۴۰۷: ص ۱۸) و در قرآن کریم دعا را سبب توجه خداوند به بنده معرفی نموده است (فرقان، ۷) از نظر فلسفی هر فقری در مقابل غنا و استقلال، دعا است. این دعا گاهی در همین مرحله باقی می‌ماند که اصطلاحاً دعا به زبان استعداد خوانده می‌شود و گاهی علاوه بر آن معرفت و توجه قلبی به فقر و نیاز به موجود غنی هم حاصل است که دعا به زبان حال نامیده می‌شود و گاهی علاوه بر آنها بر زبان هم جاری می‌شود که مرتبه دیگری از کمال دعا است. اگر این سه مرحله از دعا تحقق یابد، اجابت آن قطعی و تخلف‌ناپذیر است.

دعا به زبان استعداد در فلسفه ملاصدرا به نحو کامل‌تری نسبت به مکاتب فلسفی پیش از خود تبیین شده است. انسان مانند هر موجود ممکن دیگری در ذات خود عین فقر و نیاز است و این امر تکوینی با اعتقاد بشر یا عدم اعتقاد او قابل تغییر نیست. اساساً چون موجود معلول نیازمند است و چون این نیاز عین وجود و حقیقت اوست، نه این‌که زائد بر ذات او باشد، بنابراین، سراپا نیاز است. پس معلول در مقابل علت، خود نیاز است نه این‌که دارای نیاز باشد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲: ص ۲۶۲). بعد از تبیین این نیاز استعدادی و تکوینی، معرفت به آن هم‌مرتبه دیگری از دعا به شمار می‌آید. اگر انسان به حقیقت خود - که همان فقر و نیاز است - معرفت داشته باشد و در مقابل غنی مطلق که خداوند بزرگ است، فقر و نیاز خود را هم قلباً و لساناً اعتراف کند، در حقیقت به دعا رو آورده است. اگرچه اصل توجه قلبی به فقر خود و غنای خداوند، دعا است اما اگر این توجه بر زبان هم جاری شود، مرحله کامل‌تر از دعا تحقق یافته است. نه تنها در حکمت متعالیه بلکه در سایر مکاتب فکری و فلسفی جهان اسلام به اهمیت دعا اذعان شده و برای آن اهمیت و اعتبار قائل شده‌اند.

مسئله دعا اگرچه از طرفی در منابع دینی مورد تأکید واقع شده است، از طرف دیگر اجابت آن را حتمی و تخلف‌ناپذیر دانسته‌اند، (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ص ۸۰) اما لزوماً اجابت به معنای برآورده شدن خواسته شخص دعاکننده نیست بلکه به آن معناست که اولاً مورد توجه و رحمت الهی قرار می‌گیرد که اصطلاحاً آن را لبیک الهی و اجابت لبیکی می‌گویند (الجنیدی، ۱۴۲۳: ص ۲۳۰) و ثانیاً مصلحت او به واسطه دعایی که کرده است، در مرکز اجابت قرار خواهد گرفت. اکنون این مقاله در صدد تبیین انواع اجابت نیست بلکه سؤال اصلی مقاله در این است که برآورده شدن مطلوب شخص دعاکننده، به همان نحوی که او خواسته، از نظر فلسفی چگونه قابل توجیه

است. اهمیت این سؤال زمانی روشن می‌شود که بدانیم خداوند و موجودات مجرد مفارق اولاً تغییرناپذیرند و ثانیاً از مادون خود منفعل نخواهند شد.

از ابن‌سینا در این باره سه نظر وجود دارد که در مواضع مختلف به آن‌ها پرداخته است. این سه نظر در نگاه اول متعارض و ناسازگار می‌نمایند، اما با دقت بیشتر، هماهنگی میان این نظرات سه‌گانه روشن می‌شود و می‌توان آن‌ها را بخش‌های سه‌گانه از یک نظریه جامع برشمرد. این نوشتار که به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق تحلیل منطقی داده‌ها حاصل شده است، در پی تبیین نظریه جامع سینوی در باب مسئله اجابت دعا است.

۱. نظرات سه‌گانه ابن‌سینا

ابن‌سینا به عنوان یکی از بزرگ‌ترین حکمای مسلمان، جایگاه ویژه‌ای در میان فیلسوفان اسلامی دارد. او اگرچه به عقل به عنوان یک منبع شناخت توجه تام دارد، اما اهمیت شریعت از دید تیزبین او مخفی نمانده است. به همین خاطر در آثار متعدد خود علاوه بر تبیین مسائل اعتقادی اسلام، به بررسی بُعد عقلی و برهانی برخی از مناسک و اعمال دینی هم پرداخته است. مسئله نماز و حقیقت آن یکی از همین اعمال دینی است که او در رسائل خود بدان توجه کرده است. دعا هم به عنوان یکی از شاخصه‌های دین‌داری مورد التفات بوعلی سینا قرار گرفته است. او در مواضع متعدد، به تبیین مسئله اجابت پرداخته و در مجموع می‌توان سه نظر از او را در این باب یافت که در ادامه به تقریر این سه نظر می‌پردازیم و در نهایت به بررسی سازگاری آن‌ها با یکدیگر خواهیم پرداخت.

• نظر اول: موافات دعا و سبب شیء موجب حصول مطلوب است.

ابن‌سینا می‌گوید هرگاه دعای انسان با سبب حصول شیء موافات داشته باشد، شیء مطلوب حاصل می‌شود و اصطلاحاً گفته می‌شود دعا مستجاب شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۴۷). این دیدگاه مبتنی بر اصل علیت که یک اصل فلسفی و بدیهی است، می‌باشد. هیچ معلولی بدون علت حاصل نمی‌شود و اصطلاحاً ترجیح بدون مرجح محال است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ص ۹۷). بر این اساس اگر دعای انسان برای مطلوبی باشد که علت تحقق آن موجود است، این دعا مستجاب خواهد بود و اگر غیر این باشد و انسان برای امر دعا کند و خواستار مطلوبی باشد که علت آن موجود نیست، قطعاً این دعا مستجاب نخواهد شد. البته منظور از عدم استجاب آن است که مطلوبی که شخص طالب آن است، به نحوی که او می‌خواهد، تحقق نمی‌یابد اما استجاب به معنای عام که توجه الهی به شخص دعاکننده باشد، مورد انکار ابن‌سینا قرار نگرفته است. از ظاهر منابع دینی فهمیده می‌شود آنچه که قطعی است و در تحقق آن نباید تردید کرد، استجاب به معنای عام است. این که بنده دست به دعا بردارد، مورد توجه و رحمت الهی قرار می‌گیرد و این خود اجابت دعای اوست. بلکه همین که او توفیق دعا می‌یابد یعنی مورد عنایت حق قرار گرفته و بعد از دعای او چنانچه



تحقق خواسته وی مطابق مصلحت الهی نباشد، عوضی به او تعلق خواهد گرفت که از تحقق مطلوبش کامل تر و شریف تر خواهد بود.

گفت لبیکم نمی آید جواب
گفت آن الله تولبیک ماست
ز آن همی ترسم که باشم رد باب
و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۳۱۲)

مسئله مصلحت هم به همان رأی ابن سینا بر می گردد. از آن جا که اراده خداوند همان علم او به نظام احسن است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ص ۹۵) تنها اموری مورد اراده حق خواهند بود که در این نظام احسن جایگاهی داشته باشند؛ بنابراین، در علم خداوند تحقق همه علل و عوامل پدیده‌هایی که برای احسن شدن نظام وجود ضروری هستند، وجود دارد و خداوند وجود آنها را اراده می کند و در نتیجه این علل و عوامل موجود خواهند بود. حال اگر بنده دست به دعا بردارد و امری را که به گمان خود مصلحت وی در آن است، طلب کند، از دو حال خارج نیست؛ یا این گونه است که علل تحقق مطلوب او در نظام احسن وجود دارند، در این صورت، مطلوب او به همان نحوی که خواسته است، تحقق می یابد و این استجابت به معنای خاص است و یا اینکه علل و عوامل مطلوب او در نظام احسن وجود ندارند، بنابراین، آن چه را که خواسته، محقق نخواهد شد. اما به رحمت الهی عوضی به او تعلق خواهد گرفت که مطابق با نظام احسن است و این همان استجابت به معنای عام است.

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است آیا بدون دعا با حصول سبب و علت، شیء حاصل می شود؟ می توان این سؤال را به گونه دیگری تعبیر کرد و آن اینکه اگر علل تحقق یک شیء در نظام احسن وجود دارد، شیء بدون شک محقق خواهد شد چرا که تخلف معلول از علت محال است (میرداماد، ۱۳۶۷: ص ۲۵۱). بر این اساس دیگر چه نیازی به دعا کردن است؟ و اگر علل آن موجود نیست، هرگز موجود نخواهد شد، چون تحقق معلول بدون علت محال است (ملاصدرا، بی تا: ص ۱۵۹)؛ بنابراین، دعا کردن امری را تغییر نخواهد داد. بر این اساس، به نظر می رسد که در هر صورت دعا کردن امری لغو و بی اثر است.

ابن سینا خود، به این اشکال توجه دارد و به آن پاسخ می دهد. او معتقد است که مطلوب انسان بدون دعا حاصل نخواهد شد، بنابراین دعا امری لغو و بی اثر نیست. شیخ الرئیس استدلال می کند که علت دعا و علت سبب شیء، خداوند است یعنی خداوند است که این دو را در به وجود آمدن شیء مؤثر کرده است و چون خداوند امر لغو نمی کند و جز به حق دستور نمی دهد، بنابراین،



همو که سبب را سببیت بخشیده و او را در تحقق شیء مؤثر کرده است، به دعا هم اثربخشی داده و در تحقق مطلوب مؤثر کرده است؛ بنابراین، با بودن یکی بدون دیگری شیء محقق نمی‌شود (ابن-سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۴۷).

بر اساس این دیدگاه به نظر می‌رسد ابن‌سینا دعا را جزء العلة می‌داند که بودنش ضروری است اما کافی نیست. البته او حکم کلی نمی‌کند بلکه می‌گوید ممکن است در مواردی یکی از این دو یعنی دعا و سبب شیء، علت برای دیگری شود (همان). منظور ابن‌سینا این است که گاهی دعا در کنار سبب شیء قرار نمی‌گیرد بلکه خود دعا علت می‌شود تا سبب شیء حاصل شود. این که چه میزان اثرگذاری مربوط به دعا و چه میزان مربوط به سبب شیء است و یا حتی این که رابطه میان دعا و سبب شیء چگونه است آیا دو جزء از یک علت تامه هستند یا یکی علت برای دیگری است، همگی بستگی به شرایط، نفس دعاکننده و مانند آن دارد که ابن‌سینا آن را به میزانی که مقدر شده و قضا بر آن رفته است، تبیین می‌کند (همان).

اشکال دیگری که در مسئله اجابت مطرح می‌شود این است که اجابت دعا مستلزم تأثیر معلول در علت خواهد بود. انسان معلول عقول و خداوند است؛ بنابراین، دعای انسان معلول و اجابت آن از جانب مبادی عالی به معنای انفعال آنها از انسان و احوالات او خواهد بود. پس اگر انسان دعا کند و خداوند به این دعا پاسخ دهد و آن را اجابت نماید، در حقیقت از معلول خود منفعل شده است و این محال است.

پاسخ ابن‌سینا این است که خداوند خود سبب دعای انسان است. او است که انسان را بر دعا برمی‌انگیزاند، بنابراین همان‌طور که خداوند علت سبب شیء است، علت برای دعای انسان هم همو است. مثلاً خداوند علت دارو و علت تأثیر دارو بر بیماری است و همین خداوند علت برای دعای انسان هم هست. پس انفعال در اینجا بی‌معناست (همان: ص ۴۸).

بر همین اساس ابن‌سینا می‌گوید: خداوند از دعای بندگان منفعل نمی‌شود بلکه علم خداوند به نظام احسن اگر شامل مطلوبی که در دعا خواسته شده، باشد، این مطلوب حاصل می‌شود و اگر در علم خداوند به نظام احسن، چنین مطلوبی وجود نداشته باشد، این مطلوب هرگز به وقوع نخواهد پیوست زیرا با نظام احسن مطابقتی ندارد.

«لا یصح أن یكون الباری ینفعل عن الدعاء. بل إن كان الأمر المدعو له هو فی معلومه كان الدعاء مستجابا، و إن لم یکن لم یکن مستجابا. لکنه ربما كان فی معلومه أن یكون سبب ذلك الأمر الدعاء» (همان: ص ۱۵۰)

منظور ابن‌سینا از معلوم بودن این است که خداوند اگرچه به نظام احسن و نیز نظام غیراحسن علم دارد، اما اراده او همان علم او به نظام احسن است. حال اگر در این علم به نظام



احسن، چیزی وجود نداشته باشد یعنی امری معلوم خداوند در علم او به نظام احسن قرار نگیرد، این امر هرگز اتفاق نخواهد افتاد. پس منظور ابن‌سینا معلوم به علم خاص است نه علم مطلق. ایراد دیگر در مسئله اجابت این است که گاهی دعای انسان مستجاب نمی‌شود و انسان به مطلوب خود - حتی با دعای فراوان - نائل نمی‌شود با این‌که آن امر مطلوب برای این شخص نافع و خیر است و این نشان می‌دهد که دعا برای امر دارای مصلحت اثری ندارد و امور بر اساس آنچه که از قبل تعیین شده، تحقق می‌یابند.

ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید نافع و خیر بودن باید به حسب نظام کل باشد نه نسبت به یک شخص خاص؛ بنابراین، یک امر گاهی برای یک شخص یا اشخاص معدودی مفید و خیر است اما نسبت به نظام کل خیر نیست، از همین رو دعای برای آن امر مستجاب نخواهد شد (همان: ص ۴۸).

پرواضح است که چیزی که در نظام کل خیر و نافع نباشد، برای شخص هم خیر نخواهد بود. به عبارت دیگر خیریت و نافعیت برای شخص خاص و معین کاملاً همسو با نظام کل است و هرگز خیریت یکی در مسیر خلاف دیگری نیست. اما از آنجا که انسان از علم محدود و نگاهی جزئی برخوردار است، و نسبت به نظام کل بی‌خبر و ناآگاه است، گاهی خیر خود را در اموری تصور می‌کند که برای او خیریت و نافعیتی ندارند؛ بنابراین، همان‌طور که نظام وجود واحد و یکپارچه است و از تشتت و تفرقه برکنار و مبراست، نظام خیر هم همین‌گونه است و هیچ تفرقه و اختلافی در این نظام وجود ندارد. سرّ مطلب این است که اساساً وجود همان خیر است و هر چه خیر است، در وجود است (النیشابوری، ۱۳۸۳: ص ۱۹۲). بر همین اساس است که حکمای مسلمان شر و عدم را به یکدیگر گره می‌زنند و امور شر را عدمی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۳۵۵).

• **نظر دوم:** نفس انسان دعاکننده، مؤثر در اشیاست.

ابن‌سینا در نظری دیگر نفس انسان دعاکننده را مؤثر در اشیا می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ص ۴۸). مطابق با این نظر دعا در حقیقت اثرگذاریِ نفس بر اشیاست؛ بنابراین، انسان دعاکننده، تماشاچی و منتظر نیست بلکه فعال و اثرگذار است. او بدون این‌که به تفصیل بداند، در عالم تکوین تصرف می‌کند. روشن است شرط چنین دعایی آن است که زبان قال و زبان حال مطابقت داشته باشند. اگر انسان دعایی را صرفاً به لقلقهٔ زبان بخواهد، بدون این‌که قلباً طالب آن باشد و نفس انسانی نسبت به آن مطلوب بی‌رغبت و بی‌توجه باشد، اثری برای تحقق دعا نخواهد داشت. بر این اساس، اصل دعا حالت نفس است اگرچه الفاظ زبانی را شرط کمال این دعا برشماریم یا آن را برای توجه نفس، زمینه‌ساز و مُعد برشماریم اما آنکه تأثیر می‌گذارد و در جهان تکوین تصرف می‌کند، نفس انسانی است.



ابن سینا ابتدا از رابطه نفس و بدن سخن می‌گوید تا ادعای خود را اثبات نماید. او می‌گوید بدن انسان نسبت به نفس او منفعل و اثرپذیر است و نفس در بدن تصرف می‌کند و بر آن اثر می‌گذارد. گاهی انسان امری را تخیل می‌کند و بعد آثار تغییر و دگرگونی در بدن او ظاهر می‌شود. حال اگر نفس انسان تقویت شود و تطهیر و پاکیزه گردد، می‌تواند نه تنها در بدن خود بلکه در اجسام دیگر هم اثر بگذارد؛ بنابراین، نفوس زکیه در اشیا و اجسام اثر می‌گذارند همان‌طور که نفس هرکسی در بدن او اثر می‌گذارد (همان).

این سخن ابن‌سینا مورد تأیید عرفای و اهل کشف و شهود هم هست. آنها نفس را - به شرط استکمال و طهارت - بر نظام هستی اثرگذار می‌دانند و عالم تکوین را در حکم بدن و جسد او بر می‌شمارند به طوری که هر تصرفی که اراده کند، می‌تواند در نظام تکوین داشته باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ص ۱۴۲).

می‌توان این دیدگاه را چنین تبیین کرد که انسان با دعا - به شرط حصول همه شرایط دعا مانند تطابق حال و قال - چنان ارتقا می‌یابد و در پرتو ابراز فقر به درگاه خداوند چنان تزکیه و تطهیر می‌شود که می‌تواند در اشیا و اجسام گوناگون اثر مطلوب بگذارد؛ بنابراین، دعا انزال رحمت نیست بلکه استکمال نفس است و نفس با دعا به درجه‌ای می‌رسد که می‌تواند اثر بگذارد. اما این اثرگذاری بسته به میزان ارتقا و کمال نفس، متفاوت است. آن نفسی که می‌تواند هر تصرفی که اراده کند، در نظام تکوین داشته باشد، نفس انسان کامل است که البته پرواضح است که این اراده خارج از مصلحت عالم و چارچوب حکمت نیست.

ابن سینا می‌گوید اجابت هیچ دعایی ممتنع نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۱۵۱). سخن ابن‌سینا را می‌توان به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد او معتقد است که اجابت هر دعایی ممکن است و این امکان، امکان عام می‌باشد. وجه ممتنع نبودن دعاها این است که هر مطلوبی که از خداوند خواسته می‌شود، معلول او است، هرچند این معلولیت به واسطه دعا باشد، اما چون به هر حال به خداوند که علت‌العلل است، منتهی می‌شود، پس معلول او شمرده می‌شود. هر چه که معلول خداست به شرطی که مانعی در علم الهی نداشته باشد، واقع خواهد شد. منظور از مانع در علم الهی آن است که اگرچه ذات خود مطلوب امری ممکن و شدنی است اما چون در علم الهی امر دیگری وجود دارد که با تحقق این مطلوب سازگار نیست؛ بنابراین، این مطلوب حاصل نخواهد شد. مثلاً شخصی علیه سلامتی کسی دعا می‌کند در حالی که در علم الهی صحت مزاجی آن شخص وجود دارد، بنابراین این در علم الهی مانعی برای استجابت این دعا وجود دارد (همان: ص ۱۵۲).

ابن‌سینا بر اساس همین مبنا زیارت انبیاء و ائمه علیهم‌السلام و حتی اولیای الهی را توجیه و تبیین می‌کند. او در پاسخ به نامه ابوسعید ابوالخیر که از سرّ دعا و زیارت پرسیده بود، مقدماتی را ذکر می‌کند و توجه به این مقدمات را برای رسیدن به سرّ زیارت ضروری و لازم می‌داند.



مبدأ اول هستی همان علت اول و علت‌العلل است که حکماً او را واجب‌الوجود می‌خوانند چرا که هر ممکن‌الوجودی به واسطه او تحقق می‌یابد و او منبع فیضان نور بر غیر خود است و هر آنچه هست از اوست و همه چیز غیر او، ممکن‌الوجودند. خداوند به حسب مشیت و اراده خود در عالم هستی تصرف می‌کند و بر آنها اثر می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ص ۳۳۶). سپس ابن‌سینا از عقول مجرد و مفارق یاد می‌کند و آنها را مبرای از ماده می‌داند و می‌گوید این عقول، همان ملائکه مقرب الهی هستند که در زبان فلسفه به آنها عقول فعاله گفته می‌شود. (همان) بعد از عقول و در رتبه بعدی نفوس سماویه و فلکی قرار دارد که این نفوس خالی از هر شهوت و غضبی هستند و تمام توجه آنها به مافوق خود یعنی عالم عقول است و از باب تشبیه به این عقول جسم خود را به حرکت در می‌آورند و حرکتی ازلی و ابدی و دورانی دارند. افلاک با گردش و حرکت دورانی خود جهات بالقوه خود را فعلیت می‌بخشند و همین حرکت آنها سبب نزول خیرات و مبرات بر عالم ماده خواهد شود. در عالم ماده چهار عنصر اصلی وجود دارد که عبارت‌اند از آب، خاک، آتش و هوا و با ترکیب آنها معادن، نباتات، حیوانات و انسان پدید می‌آید. انسان به خاطر نفس ناطقه خود، اشرف موجودات در این عالم است که می‌تواند به نهایت کمال ممکن نائل شود و مشابه جواهر ثابته یعنی عقول فعاله گردد (همان).

بعد از این که مراتب موجودات دانسته شد، باید دانست که خداوند به نحو مطلق بر همه موجودات مؤثر است و در آنها تصرف می‌کند و احاطه علمی خداوند به این موجودات سبب ایجاد آنها می‌شود. البته این اثرگذاری از دیدگاه ابن‌سینا به نحو طولی است. خداوند بر عقول اثر می‌گذارد و عقول بر نفوس اثرگذارند. نفوس فلکی در اجرام و اجسام خود تصرف می‌کنند. این اجرام فلکی که در پی تشابه به عقول حرکت ازلی و ابدی دورانی دارند، بر عالم تحت فلک قمر یعنی همین عالم مادی عنصری اثر می‌گذارند. این سلسله تأثیر و تأثرات سبب می‌شود که انسان در تاریکی‌های شهوانی و غضبی بتواند راه عقلانی را پیدا کند و در طلب معقولات راهی شود همان‌طور که خورشید نور خود را افاده می‌کند و سبب می‌شود که حیوانات راه را از چاه بازشناسند (همان: ص ۳۳۷).

ابن‌سینا بعد از ذکر این مقدمات می‌نویسد: انسان‌ها به خاطر تفاوت در استعداد، از جهت شرف، علم و کمال با یکدیگر متفاوت‌اند. برخی فطرتاً به گونه‌ای هستند که مشابه عقول مفارق‌اند و به مقام نبوت نائل می‌شوند و برخی دیگر از طریق اکتساب و تلاش علمی و عملی خود را به مقام عقل مستفاد می‌رسانند و در سلک عقول مجرد قرار می‌گیرند اگرچه از نظر رتبی از عقول نازل‌ترند زیرا عقول در سیمت علیت برای این نفوس قرار دارند و هرگز رتبه علت و معلول یکسان نخواهد بود. کسانی که به چنین مقام رفیعی نائل شده‌اند، می‌توانند در عالم طبیعت تصرف کنند. همان‌طور که عقول مجرد می‌تواند بر این عالم اثر بگذارند؛ بنابراین، زیارت انسان‌های کامل و توسل به آنها و دعا



برای حوائج با تأثیر این نفوس کامله می‌تواند مطلوب انسان حاجتمند را حاصل نماید (همان: صص ۳۳۷ و ۳۳۸).

بر اساس سخنان ابن‌سینا مبنی بر تصرف نفس انسان دعاکننده و نیز تأثیر نفوس زکیه بر عالم به هنگام توسل دیگران به آنها برای رسیدن به مطلوب خود، به وضوح معلوم می‌شود که اجابت دعا چیزی جز تأثیر نفس انسانی بر عالم تکوین نیست که توضیحات تکمیلی در ادامه خواهد آمد.

• **نظر سوم:** مبادی عالیه و خداوند دعای نفس زکی را مستجاب می‌کنند.

طبق این نظر انسانی که با دعای حقیقی پاک شده و ارتقا یافته است، دعای او با اراده مبادی عالیه مطابقت پیدا می‌کند و به اراده آنان مطلوب حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۴۸). بر اساس این دیدگاه، نفس در اشیا اثر نمی‌گذارد بلکه اثرگذار مبادی عالیه هستند. به عبارت دیگر، نفس با دعا کردن و توجه به خداوند چنان ارتقا می‌یابد که دعایش شنیده می‌شود و مورد لطف و رحمت الهی قرار می‌گیرد و شنونده دعا یعنی خداوند متعال مطلوب او را حاصل می‌کند.

۲. **جمع میان سه نظر پیش‌گفته**

اگرچه ممکن است در نظر بدوی این سه نظر متباین از یکدیگر به نظر برسند، اما در حقیقت هر سه اجزای یک نظریه هستند و هر یک به نوبه خود بخشی از نظریه اجابت ابن‌سینا را تبیین می‌کنند.

خلاصه مطالب گذشته را می‌توان در چهار گزاره خلاصه کرد و آن این‌که اولاً ابن‌سینا معتقد است دعایی مستجاب است که علت تحقق آن موجود باشد. ثانیاً دعا جزء العله برای تحقق مطلوب است. ثالثاً نفس انسان دعاکننده به واسطه استکمالی که می‌یابد در نظام وجود مؤثر خواهد بود. رابعاً خداوند و مبادی عالیه دعای نفس زکی و دعاکننده را مستجاب می‌کنند. این چهار گزاره بخش‌های اصلی نظریه جامع ابن‌سینا در مسئله اجابت دعا است که در ادامه تبیین می‌شود.

۳. **تبیین نظریه جامع ابن‌سینا در مسئله اجابت**

با توجه به مطالب گذشته می‌توان دیدگاه ابن‌سینا را چنان تبیین کرد که تعارض و تنافی ظاهری در آن برطرف شده و یک نظریه جامع با پشتوانه برهان حاصل شود. پیش از تبیین دیدگاه جامع سینوی تذکر این نکته ضروری است که - همان‌طور که گذشت - استجاب دعا دارای دو معنای عام و خاص است. معنای عام استجاب، توجه لطف الهی به دعاکننده و مترتب کردن آثار خیر و برکت بر اوست که این آثار می‌تواند برآورده کردن مطلوب او به همان صورتی که خواهان است، باشد یا به خاطر فراهم نبودن شرایط و زمینه‌ها یا عدم مصلحت، اعطای جزا و پاداش نیکو در مقابل دعا باشد. اما معنای خاص استجاب، چیزی جز برآورده کردن نیاز و مطلوب دعاکننده به همان نحوی که طلب نموده، نیست.



در تبیین دیدگاه جامع ابن‌سینا استجابت به معنای خاص به عنوان محور بحث قرار گرفته است و گرنه استجابت به معنای عام قطعی و تخلف‌ناپذیر است و اساساً خود دعا کردن، مرحله‌ای از استجابت است.

ابن‌سینا - مانند حکمای مسلمان دیگر - معتقد است که هیچ ممکن‌ی بدون علت حاصل نخواهد شد و هرگاه علت تامه‌ی شیء تحقق یابد، معلول نیز ضرورتاً و بدون تراخی محقق می‌شود. بر این اساس دیدگاه ابن‌سینا در مسئله‌ی اجابت با اعتقاد به نظامی علی و معلولی کاملاً سازگار و هماهنگ است. مطلوبی که علت آن موجود نیست هرگز محقق نخواهد شد هرچند دعاکننده در خواسته خود مُصرّ باشد. از طرف دیگر علت تامه برای تحقق شیء از دو جزء حاصل شده است که هر جزئی به منزله‌ی علت ناقصه برای تحقق مطلوب است که یکی از این اجزا و علل ناقصه، همان دعا است. داعی که مطابق با استعداد شخص دعاکننده و برخاسته از دل و جان او باشد، نه صرفاً لقلقه‌ی لسانی بدون توجه قلبی و درونی است؛ بنابراین، از دیدگاه سینوی اگر دعا نباشد، چون علت تامه محقق نخواهد شد، هرگز مطلوب حاصل نمی‌شود زیرا همان‌طور که در جای خود تبیین شده است، نبودِ علت ناقصه قطعاً و ضرورتاً سبب نبودِ معلول است، هرچند که وجود علت ناقصه، وجود معلول را ضروری نمی‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ص ۱۶۷).

حال که جایگاه دعا در نزد ابن‌سینا روشن شد و معلوم شد که وی دعا را در مقام علت ناقصه برای تحقق مطلوب می‌داند، ضروری است که حقیقت دعا روشن شود. با روشن شدن حقیقت دعا وجه دیگری از نظریه‌ی سینوی تبیین می‌گردد. علت ضرورتاً کامل‌تر و شریف‌تر از معلول است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ص ۳۳۷). به طوری که تمام کمالات معلول را واجد است و بلکه کمالاتی دارد که معلول از آن‌ها محروم می‌باشد در غیر این صورت کامل‌تر و شریف‌تر بی‌معنا خواهد بود. با توجه به این مطلب جای این سؤال هست که چگونه کلماتی که از زبان دعاکننده صادر می‌شود می‌تواند جزئی از علت تامه برای تحقق مطلوب باشد؟ پاسخ این است که کلمات به عنوان اموری وضعی و قراردادی و نیز اعراضی از نوع کیف مسموع هرگز نمی‌تواند در نظام وجود چنان مؤثر باشد که بسیاری از امور به ظاهر نشدنی را وجود ببخشد چرا که اعراض از ضعیف‌ترین موجودات نظام وجود هستند؛ بنابراین، در شرافت مقام چندانی برای اثرگذاری ندارند. پس حقیقت دعا را در جایی فراتر از کلمات باید جست و آن چیزی نیست جز نفس انسان دعاکننده.

از دیدگاه ابن‌سینا موجودات مجرد تام - به خاطر نداشتن ماده و استعداد - فاقد قابلیت تغییر و دگرگونی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ص ۲۰۴). موجودات عالم طبیعت از جمادات گرفته تا حیوانات - اگرچه تغییر می‌کنند و دگرگون می‌شوند - اما تغییرات آنها عرضی است و هرگز استکمال برای آنها معنا ندارد. منظور از استکمال آن است که شیء کمالات سابق را حفظ کرده و به کمالات جدیدی متصف شود. غالب اشیای عالم مادی تغییر طولی و استکمالی ندارند بلکه

تغییرات آنها صرفاً عرضی است به این معنا که واجد کمالاتی هستند و با تغییر کمالات قبلی را از دست داده و به کمالات جدیدی متصف می‌شوند. نفس انسان نه مانند عقول مجرد و مفارق است که خالی از تغییر و مبرای از دگرگونی باشد و نه مانند اشیای عالم طبیعت، صرفاً تغییرات عرضی را می‌پذیرد، بلکه نفس انسانی می‌تواند در شرایطی تغییر طولی و استکمالی داشته باشد به طوری که در هر مرتبه‌ای ضمن حفظ کمالات مراتب قبل، به کمالات جدیدی متصف شود. از همین جهت است که حکماً برای مقام عقلانی انسان مراتبی را - اعم از هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد - ذکر کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ص ۱۷۴). آن چیزی که سبب می‌شود انسان استکمال یابد و از عقل هیولانی به عقل مستفاد برسد و در سلک کروبیان و عقول مجرد قرار بگیرد، معرفت به نظام وجود و در صدر آن معرفت به حق تعالی و عمل مطابق با این معرفت است؛ بنابراین برای انسان ممکن است که مانند جواهر ثابته و عقول مجردة در نهایت کمال ممکن خود قرار بگیرد و در این صورت نسبت به عالم مادون یعنی عالم طبیعت تصرف نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ص ۳۳۷). این مقام، مقام نهایی برای استکمال انسان است که اصطلاحاً عقل مستفاد خوانده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۰۰). یکی از اموری که می‌تواند نفس انسانی را ارتقا بخشد و کامل نماید، توجه قلبی توأم با معرفت نسبت به حق تعالی است. این توجه قلبی و معرفتی اگر همراه با ابراز عجز و ناتوانی باشد، دعا خوانده می‌شود. انسان در چنین شرایطی باور دارد که علت حقیقی همه هستی خداوند است و اوست که قادر مطلق است و مابقی از قبیل ذات خود جز فقر و نیاز چیزی ندارند و در برآورده شدن نیاز خود وابسته به خدا هستند. چنین توجه و اعتقادی که همراه با احساس فقر و نیاز است، و اصطلاحاً دعا خوانده می‌شود، سبب استکمال نفس می‌شود و انسان را از عالم خاکی به عوالم بالاتر ارتقا می‌دهد. انسان دعاکننده اگر به واسطه علم و عمل خود به مقام عقل مستفاده نائل شده باشد، خواسته‌های خود را که مطابق با نظام احسن است، جامه تحقق می‌بخشد چرا که این نفس در جایگاه یک عقل مجرد قدرت تصرف در عالم طبیعت را داراست و می‌تواند هر طور که بخواهد در این عالم دخل و تصرف نماید که البته پرواضح است که چنین انسانی هرگز خلاف مصلحت و حکمت تصرفی نخواهد کرد؛ بنابراین، دعای او قطعاً و بدون هیچ تردیدی مستجاب است. انسان - هایی که به چنین مقام والایی نائل نشده‌اند نیز، به واسطه ارتقا و استکمالی که از دعا کسب کرده‌اند، می‌توانند در این عالم تصرف نمایند و مطلوب خود را محقق کنند اما اولاً نسبت به قدرت نفس خود بی‌خبرند و ثانیاً دارای قدرت محدودی هستند؛ چرا که از معرفت کمتری برخوردارند و در نتیجه ممکن است که مطلوب آنها مطابق با نظام احسن نباشد و بر همین اساس، اگرچه جزئی از علت تامه مطلوب آنها - یعنی دعا و توجه آنها - حاصل شده است اما جزء دیگر از این علت تامه معدوم است و در نتیجه مطلوب آنها به همان نحوی که خواستار آن هستند، تحقق نخواهد یافت. پس خلاصه آنکه نفس انسان با دعا ارتقا می‌یابد و می‌تواند در عالم ماده مؤثر باشد و همان‌طور که



در بدن خود تصرف می‌کند، در عالم ماده هم تصرف نماید. البته این تصرف بسته به قدرت و جایگاه نفس آدمی، متفاوت خواهد بود.

از طرف دیگر ابن‌سینا معتقد است نفس انسانی معلول عقول مفارقه است؛ بنابراین، نفس انسانی از شرافت و رتبه نازل‌تری نسبت به عقول برخوردار است. اگرچه انسان می‌تواند با اکتساب معارف حقه و تهذیب و تطهیر نفس مقامات شرافت و کمال را طی کند و تا بدان‌جا پیش رود که از نظر کمال و شرافت هم‌رتبه با عقول مفارقه قرار گیرد و اصطلاحاً به مقام عقل مستفاد نائل شود، اما این بدان معنا نیست که رابطه علی و معلولی میان او و عقول مجرده از بین می‌رود. این رابطه که یک رابطه تکوینی است هرگز تغییر نمی‌کند و زائل نمی‌شود. از طرف دیگر معلول و آثار او همگی فعل‌علت هستند. یعنی اگر نفس انسانی معلول عقول مفارقه است، پس نه تنها این نفس بلکه تمام آثار و افعالی که از او ظاهر می‌شود، همگی فعل عقول مفارقه به شمار می‌آیند و می‌توان این آثار و افعال را به عقول هم نسبت داد. همان‌طور که از دیدگاه حکمای اسلامی نظام هستی یک نظام طولی است، اما در عین حال می‌توان فعل یک موجود مادی را به سرسلسله نظام هستی یعنی خداوند نسبت داد، بدون این که محال عقلی لازم آید. زیرا علت‌علت، علت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ص ۲۷۰)؛ بنابراین، اگر نفس انسانی با اکتساب معقولات و تهذیب نفس می‌تواند به جایی برسد که در عالم طبیعت دخل و تصرف کند و یا حتی انسانی که به این مرحله نرسیده اما به واسطه توجه به خداوند و دعا توانسته تغییر در نظام طبیعت ایجاد کند و مطلوبی را حاصل نماید، همگی این امور در عین حال که منسوب به نفس استکمال یافته - به عنوان علت مباشر - است، منسوب به عقول مجرده و حق تعالی نیز است زیرا همان‌طور که گذشت نفس انسانی هرچقدر هم استکمال یابد، باز هم معلول عقول و حق تعالی است؛ بنابراین، فعل او، فعل عقول و حق تعالی است. از همین رو است که شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در برخی از مواضع استجاب دعا را به معنای دخل و تصرف نفس در عالم طبیعت دانسته و در برخی از مواضع دیگر استجاب دعا را به عقول مفارقه و حق تعالی نسبت داده است.

سؤالی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که چگونه ممکن است نفس انسانی آن‌قدر استکمال یابد که از نظر کمالات و شرافت هم‌رتبه با عقول مجرد و مفارقه باشد اما در عین حال رابطه معلولیت او با عقول پابرجا بماند؟ مگر نه این است که علت باید کامل‌تر و شریف‌تر از معلول باشد؟

پاسخ به این سؤال با اندکی تأمل روشن می‌شود و آن این است که اگرچه نفس انسانی می‌تواند با اکتساب معقولات و تهذیب نفس و انجام اعمال صالحه به جایی برسد که تمام کمالات عقول را در خود واجد باشد، اما در عین حال او همچنان معلول است و عقول مجرده علت او هستند و این هیچ منافاتی با ضرورت شرافت علت بر معلول ندارد. زیرا در مقایسه نفس با عقول مجرده، کمالات عقول

در مقایسه با نفس از اصالت برخوردارند اما کمالات نفس نسبت به عقول عاریه‌ای و از جانب غیر یعنی عقول است. به عبارت دیگر وقتی عقول و نفس را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، کمالات عقول از نفس نیست بلکه آنها نسبت به نفس بی‌نیاز و غنی هستند در حالی که نفس در مقایسه با عقول نیازمند و فقیر است و هر چه از کمالات برای او حاصل است، از قبیل خود نیست بلکه از جانب عقول به او افزوده شده است. در مقام تمثیل به مانند آن است که اگر چه آفتاب در آینه می‌تابد و هر چه را که آفتاب دارد، آینه هم دارد، اما این بدان معنا نیست که آینه برای انتشار نور بی‌نیاز از آفتاب است. آفتاب هر چه - از نور و گرما - دارد، آینه هم دارد، اما آفتاب از قبیل ذات خود دارد در حالی که آینه بدون آفتاب تاریک بی‌فروغ و سرد است؛ بنابراین صرف وجدان کمالات سبب بی‌نیازی نمی‌شود. نفس انسانی هم می‌تواند از جهت وجدان کمالات به مقام عقول نائل آید و هر چه که آنها واجدند، واجد شود اما او همچنان نیازمند به عقول است در حالی که عقول از او بی‌نیاز و غنی هستند.

مطلب دیگری که می‌تواند محل شک واقع شود و ابهام‌انگیز باشد، بحث قضا و قدر الهی و تأثیر دعاست. از نظر فلسفی و شرعی تمام وقایع عالم بر اساس قضا و قدر الهی واقع می‌شوند و هیچ پدیده‌ای - کوچک یا بزرگ - ایست مگر آنکه در قضا و قدر الهی ثبت است. حال اگر برای دعا چنان اثری قائل باشیم که بتواند اموری را تغییر دهد و کمالاتی جلب نماید و بلاهایی را دفع کند، با قضا و قدر الهی در تعارض قرار خواهد گرفت.

پاسخ این ابهام آن است که تأثیر دعا در نظام تکوین هم جزئی از قضای الهی است. به عبارت دیگر در قضای الهی چنین آمده است که انسان با دعای خود می‌تواند بسیاری از امور را تغییر دهد و کمالاتی جلب و بلاهایی را دفع نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ص ۴۷) بر این اساس دعا نه تنها در تعارض با قضا و قدر الهی نیست بلکه کاملاً در راستای آن است.

۴. نتیجه‌گیری

نتایج این مقاله را می‌توان در مطالب ذیل خلاصه کرد:

۱. دعا صرف لفظ و لقلقهٔ زبان نیست و دعایی که در الفاظ منحصر بماند، به هدف اجابت نخواهد رسید. دعا عبارت است از قدرت اثرگذاری نفس استکمال یافته.
۲. نفس انسان با توجه به مبدأ هستی و مشاهده فقر خود در مقابل غنای مطلق او، به حدی ارتقا می‌یابد که می‌تواند در بسیاری از امور خصوصاً امری که بدان توجه کرده و مطلوب اوست، اثرگذار باشد و در آنها تصرف نماید.
۳. اثرگذاری نفس انسان و به اجابت رسیدن خواستهٔ او در عین این که به خود او به عنوان علت مباشر قابل استناد است، به علل عالیه و موجودات مجرد تام خصوصاً حق تعالی هم



- قابل استناد است و بلکه استناد این اثرگذاری به علت العلل اولی است. از همین رو خداوند را مجیب الدعوات می‌گویند.
۴. دعا و اجابت آن منافاتی با قضا و قدر الهی ندارد بلکه اثرگذاری دعا و تغییر نظام تکوین به واسطه دعا جزئی از قضا و قدر الهی است.
۵. دعا سبب ارتقای انسان و وصول به رحمت الهی است؛ بنابراین، با دعا انسان صعود می‌کند و به رحمت الهی نائل می‌شود نه این‌که انسان در حضيض خود ساکن و ثابت بماند و رحمت الهی بر او نازل شود.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵) *الإشارات و التنبيهات*، چاپ اول، قم، نشر البلاغ. این کتاب همان متن شرح اشارات محقق طوسی است و از آن اقتباس گردیده و کتاب مستقلی نیست
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳) *الهیات دانشنامه علایی*، با مقدمه، حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف) *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰) *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب) *الشفاء (الإلهیات)*، به تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱) *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳) *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- الجنیدی، مؤیدالدین (۱۴۲۳) *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۳) *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، چاپ اول، تهران، انتشارات الف لام میم.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۴) *تعلیق بر آغاز و انجام / خواجه نصیرطوسی*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸) *ممدالهمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر، *لغتنامه دهخدا*
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹) *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، چاپ اول، تهران، نشر ناب.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳) *رسائل الشجرة الإلهیة فی علوم الحقائق الریانیة*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۷) *الدعوات*، چاپ اول، قم، انتشارات مدرسه‌ی امام مهدی (عج).



ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (بی تا) *الحاشیة علی إلهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار.
 مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳) *مثنوی معنوی*، تصحیح از توفیق سبحانی، چاپ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
 میرداماد، سیدمحمدباقر (۱۳۶۷) *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، دکتر ابراهیم دیباجی، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 النیشابوری، فخرالدین الاسفراینی (۱۳۸۳) *شرح کتاب النجاة لابن سینا (قسم الالهیات)*، مقدمه و تحقیق از دکتر حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



حقوق بشر از دیدگاه صحیفه سجادیه و رساله حقوق

علیرضا تقی پور^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۸

چکیده

حقوق بشر از جمله مفاهیمی است که بهرغم ذاتی بودن آن، پس از جنگ جهانی دوم و تصویب اعلامیه حقوق بشر، مورد توجه جهانیان قرار گرفت. حقوقی که به دلیل ذاتی بودن آن، به افراد خاصی تعلق نداشته و همه بشریت از آن برخوردار هستند. به همین دلیل، دولت‌های جهان ملزم هستند آن را مورد رعایت و احترام قرار دهند. علت برقراری این حقوق نیز بی‌تردید شخصیت و کرامت ذاتی بشر است. مقاله حاضر به این نتیجه دست یافته است که هر چند پیشرفت‌های اخیر جامعه جهانی، تأثیر شگرف بر حقوق بشر و تحول آن داشته است، اما بررسی بیانات به جای مانده از امام سجاد (ع) نشان می‌دهد که برخی از جنبه‌های این مفاهیم، قرن‌ها قبل مد نظر آن حضرت قرار داشته است.

واژگان کلیدی: امام سجاد (ع)، حقوق بشر، اسلام، کرامت

۱- دانشیار گروه حقوق دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران a.taghipour@basu.ac.ir

۱. مقدمه

اسلام به عنوان مکتب الهی، اهمیت فراوانی برای انسان قائل شده، به گونه‌ای که خداوند، نه تنها انسان را به عنوان یک مخلوق همانند سایر مخلوقات، بلکه به عنوان خلیفه و جانشین خود مطرح کرده است. موضوعی که در آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره به آن اشاره شده است. آن چه که از آیه مزبور استنباط می‌شود، آن است که نوع انسان به عنوان جانشین خداوند مد نظر است و این حاکی از شأن و ظرفیت انسان در مدیریت و خلیفه شدن انسان در روی زمین است. لذا، انسان از منظر قرآن موجودی مرکب از جسم و روح است. از طرفی، آیه ۷ سوره مبارکه سجده، شروع خلقت انسان را طین می‌داند و از طرف دیگر، پس از طی مراحل که در راستای کمال یافتن انسان است به مرحله‌ای می‌رسد که طبق آیه ۹ از همان سوره خداوند سبحان از روح خودش در آن می‌دمد. در این مرحله که انسان از شرافت و کرامت برخوردار گردید، تمام ملائکه که از خلافت انسان تعجب کرده بودند در مقابل او به سجده افتادند که این امر بر عظمت یافتن انسان در سایه بعد الهی دلالت دارد.

با توجه به آن چه که مطرح شد، انسان از حقوقی ذاتی برخوردار است که به حقوق بشر معروف هستند و در تعریفی از آن آمده است: «مجموعه امتیازات متعلق به افراد یک جامعه که به اعتبار انسان بودن در روابط خود با دیگر افراد جامعه و با قدرت حاکم با تضمینات و حمایت‌های لازم از آن برخوردار هستند» (هاشمی، ۱۳۸۴: ص ۱۲). اما شهروند به دلیل عضویت در یک واحد سیاسی به نام دولت دارای حقوق و تکالیفی است که مجموعه آن را حقوق شهروندی می‌نامند. بنابراین این دو مفهوم در یک افق قرار ندارند. به همین دلیل حقوق بشر به مجموعه‌ای از حقوق مدنی، سیاسی و اقتصادی گفته می‌شود که از کرامت انسان و منزلت او نشأت می‌گیرد و باید محترم شمرده شود. (طباطبایی موتمنی، ۱۳۸۸: ص ۱۰) و در نتیجه همه انسان‌ها صرف نظر از رنگ، جنس و زبان از آن بهره‌مند هستند. حال آن که حقوق شهروندی، حقوق و تکالیف شهروند نسبت به جامعه‌ای است که به آن تعلق دارد.

مهم‌ترین رویکردهای تربیتی، اخلاقی، اقتصادی و حقوقی از انسان در کتب صحیفه سجاده و رساله حقوق امام سجاد (ع) آمده است که آن را می‌توان میراث علمی آن حضرت تلقی کرد. دوران امامت امام سجاد (ع) به دلیل فضای اختناق‌آمیز و ظالمانه‌ای که دستگاه اموی بر جامعه اسلامی حاکم کرده بود، دوران تغییر ارزش‌ها، نهادینه شدن ناهنجاری‌های ارزشی و گفتمان غالب جبرگرایی شناخته می‌شود. امام سجاد (ع) می‌دانست آن چه که باعث شهادت پدرش امام حسین (ع) و یارانش گردید ناآگاهی و استثمار فکری مردم توسط حکومت بنی‌امیه بود. لذا، پس از وقوع حادثه کربلا، آن حضرت بهترین وسیله برای تحقق بازسازی بنای عقیده، اخلاق و آداب معاشرت مردم را دعا می‌دانست. زیرا دعا به آن معنایی که از صحیفه سجاده فهمیده می‌شود یک حرکت



سریع در رفع آفات روحی و عقیدتی جامعه است و شامل رابطه انسان با خدا، انسان‌ها با خود و حتی دستگاه حاکم است و همان گونه که برخی نیز معتقدند، آن را می‌توان مبنای حقوق بشر از دیدگاه امام سجاد تلقی نمود (ایزدی، ۱۳۹۱: ص ۴۶). رساله حقوق آن حضرت نیز که در برگیرنده پنجاه و یک حق می‌باشد، احکام و وظایفی است که خداوند نسبت به اصناف مختلف برای انسان مقرر کرده است. این حقوق منحصر به وظایف الزامی مؤمن نیست و شامل احکام استجابی نیز می‌شود.

این مقاله که در دو گفتار تنظیم شده به بررسی حقوق و تکالیف افراد نسبت به یکدیگر (گفتار نخست) و حقوق و تکالیف افراد و دستگاه حکومتی در مواجهه با یکدیگر (گفتار دوم) اختصاص یافته است.

۲. گفتار نخست: حقوق و تکالیف افراد نسبت به یکدیگر

از جمله مواردی که امام سجاد (ع) نسبت به آن تأکید فراوانی داشته‌اند، حقوق و تکالیفی است که افراد نسبت به یکدیگر بر عهده دارند. به عبارت دیگر، برای رسیدن به یک جامعه آرمانی و ایمانی، همان گونه که افراد واجد حق هستند، تکالیفی نیز بر عهده‌شان می‌باشد.

۱-۲- الف - حق طرفین دعوی

از جمله حقوق مندرج در اسناد بین‌المللی حقوق بشر که پس از جنگ جهانی دوم به تدریج به تصویب کشورهای جهان رسیدند و در اسناد مزبور به صراحت از آن یاد شده است، حق بر دادرسی عادلانه است که واجد مصادیق متعددی است یکی از این مصادیق، حق دسترسی به قاضی با صلاحیت، مستقل و بی‌طرف است. در فراز سی و هشتم از رساله حقوق، امام سجاد (ع) می‌فرماید: «اما حق خصمی که نسبت به او ادعا داری این است که اگر تو راست می‌گویی، برای خاتمه و خروج از دعوی نیکو سخن بگویی زیرا ادعا، درستی و سنگینی در گوش طرف به وجود می‌آورد. پس برهان خود را به نرمی و آرامی بگو. از بیان روشن و ملاطفت و متانت در گفتارت بهره گیر. چون فریاد و ستیز، دلیل و برهان را از تو می‌گیرد و بعد از آن نمی‌توانی جبران کنی و اگر در ادعایت دروغ می‌گویی از خدا حیا کن و دعوی را رها نما». همچنین، در فراز دهم از دعای بیستم صحیفه سجاده آمده است: «... مرا خلعت پارسایی بپوشان تا دادگستر باشم و خشم فرو برم و آتش فتنه را بنشانم و رنج‌دیدگان را آشتی دهم و اصلاح ذات‌البین کنم و بردبار باشم...». از عبارات مزبور استنباط می‌شود که باید محکمه‌ای در دسترس افراد باشد که بتوانند دعوی خود را در آن مطرح نمایند و مسلماً لازمه چنین محکمه‌ای نیز وجود قاضی بی‌طرف و مستقل است. قاضی نیز باید با رعایت اعتدال میان طرفین به قضاوت بنشیند و سخن طرفین دعوی را بدون آن که بی توجهی و ناراحتی از اصرار آنان به او دست دهد، مورد استماع قرار دهد. در واقع، رعایت برابری میان طرفین نزاع از جمله اصولی است که باید مورد توجه قاضی محکمه قرار داشته باشد. در ادامه



همین فراز نیز این‌گونه می‌فرماید: «و حق گویم گرچه اندک باشد...». بنابراین، هر چند قاضی باید با بردباری و سعه صدر و رعایت برابری در زمان رسیدگی عمل نماید، اما زمانی که حق یکی از طرفین مورد شناسایی قرار گرفت، باید با استواری از آن حمایت و حکم بر آن مبنا صادر شود. بدیهی است، ایجاد صلح و آشتی نیز باید به عنوان اولین وظیفه، مورد اهتمام قاضی قرار داشته باشد.

از منظر فقه، مرتبه قضاوت از جایگاه بالایی برخوردار است به گونه‌ای که امیرالمؤمنین علی (ع) به شریح قاضی می‌فرماید در جایگاهی نشسته‌ای که فقط جای نبی و وصی یا انسان شقی و بدبخت است (حر عاملی، ۱۴۱۴ ه.ق: جلد ۲۷، ص ۱۷). بدین سان، قاضی باید با متانت و صبر و حوصله، دعوای طرفین را استماع کرده و مبادرت به صدور حکم عادلانه نماید. همچنین، نکته مهم در فرمایش امام سجاد (ع) در رساله حقوق آن است که فردی که طرف مخاصمه قرار گرفته و علیه او ادعایی شده است، باید ببیند انصاف چه اقتضایی دارد و نفس خود را حکم قرار دهد. اگر طرف مقابل راست می‌گوید، قبل از این‌که حکمی صادر شود آن را بپذیرد. در فراز سی و هفتم از رساله حقوق، امام سجاد (ع) می‌فرماید: «اگر مدعی دروغ می‌گوید یا واقعاً خطا کرده و یا دچار توهم شده است، در این صورت باید با رفق و مدارا او را به اشتباهش متنبه کرد و لازمه آن مراعات وی می‌باشد. از طرف دیگر، اگر طرف مقابل نیت ظلم دارد و اشتباهی بر او وارد نشده است نباید با او درگیر شد». در تعبیری نیز از امیرالمؤمنین آمده است که هرکس با افراد فرومایه وارد دعوی شود عزت خود را لکه‌دار کرده است (آمدی، ۱۳۶۶: ص ۴۸۲).

موضوع دیگری که حضرت سجاد (ع) به آن توجه کرده‌اند این است که از نارواگویی و زیاده‌گویی باید پرهیز شود. در فراز دهم از دعای بیستم صحیفه سجادیه و در ادامه شرایط قضاوت ایشان می‌فرماید: «بیانم نیکو و روش رفتاری من پسندیده باشد». زیرا اگر کسی بدزبانی کند حتی اگر طرف مقابل او به ناروا حقی را مطالبه می‌کند مرتکب گناه شده است؛ چه رسد به آن که قاضی محکمه از چنین خصوصیت ناروایی برخوردار باشد.

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود آنچه را که در یک جلسه دادرسی باید مطرح شود و قاضی محکمه نیز باید آن را میان طرفین رعایت نماید در سخنان گران‌قدر امام سجاد (ع) قابل مشاهده است.

۲-۲-ب- رعایت حق همسایه

اسلام را می‌توان به عنوان یک دین اجتماعی معرفی نمود. انسان نیز موجودی اجتماعی است، بنابراین راه تقوا و بندگی از مسیر اجتماع می‌گذرد و نمی‌توان جدا از مردم و اجتماع به بسیاری از کمالات انسانی دست یافت. در حقیقت همسایگان نزدیک‌ترین بخش از جامعه به یکدیگر هستند که هر خانواده‌ای با آن در تماس است و نیازهای خود را از این طریق برآورده می‌سازد. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «خدایا از همسایه بد در خانه اقامت به تو پناه می‌برم زیرا همسایه صحرا به



زودی تغییر می‌یابد» (نهج‌الفصاحه، ۱۳۹۰: ص ۲۵۵). در آیه ۷۸ سوره یونس نیز خداوند فرموده است: «به موسی و برادرش وحی کردیم که شما دو تن برای قوم خود در مصر خانه‌هایی ترتیب دهید و سراهایتان را روبروی هم قرار دهید و نماز بر پا دارید». در واقع آیه مزبور توصیه می‌کند زمانی که خانه‌ها روبروی هم قرار گیرند، ملت هم‌عقیده و هم‌فکر در کنار یکدیگر گرد آمده و ضمن تأمین امنیت جانی، پاسخگویی نیازهای مشروع یکدیگر هستند.

همچنین، در آیه ۳۶ سوره مبارکه نساء آمده است: «و خدا را بپرستید و هیچ چیز را شریک او قرار ندهید و به پدر و مادر خود نیکی کنید و همچنین به خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و همسایه نزدیک و همسایه دور ...». در تفسیری از این آیه آمده است: «... سپس توصیه به نیکی در حق همسایگان نزدیک می‌کند. در این که منظور از همسایه نزدیک چیست، مفسران احتمالات مختلفی داده‌اند. بعضی معنی آن را همسایگانی که جنبه خویشاوندی دارند، دانسته‌اند ولی این تفسیر با توجه به این که در جمله‌های سابق از همین آیه اشاره به حقوق خویشاوندان شده بعید به نظر می‌رسد، بلکه منظور همان نزدیکی مکانی است. زیرا همسایگان نزدیک‌تر حقوق و احترام بیشتری دارند و یا این که منظور همسایگانی که از نظر مذهبی و دینی به انسان نزدیک باشند. سپس درباره همسایگان دور سفارش می‌نماید که منظور از آن دوری مکانی است. زیرا طبق پاره‌ای از روایات تا چهل خانه از چهار طرف همسایه محسوب می‌شوند که در شهرهای کوچک تقریباً تمام شهر را در بر می‌گیرد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۳، ص ۳۸۰ و ۳۸۱). با توجه به موارد مطرحه، مشخص می‌گردد که خداوند سبحان در آیه ۳۶ سوره مبارکه نساء رعایت حق همسایه را در ردیف نیکی به پدر و مادر و خویشاوندان در نظر گرفته است که حاکی از اهمیت مقام همسایه است. امام سجاد (ع) نیز که پرورش‌یافته مکتب اسلام می‌باشد به تبعیت از قرآن از خداوند می‌خواهد که به بهترین صورت رعایت حق همسایگان را به ایشان عطا نماید.

در فراز نخست از دعای بیست و ششم صحیفه سجادیه امام سجاد (ع) این‌گونه می‌فرماید: «خدا یا به بهترین وجهی مرا در مراعات حق همسایگان و بستگان من یاری کن که حق ما را شناختند و از دشمنان ما تبری جستند». در ادامه همین دعا و در فراز دوم آمده است: «و آنان را توفیق ده که دارایی و احسان خود را از دیگران دریغ ندارند و آن چه باید بخشند پیش از سؤال بخشند». در نتیجه، ملاحظه می‌شود چه در گفتار و چه در رفتار باید به بهترین وجه با همسایه برخورد شود. این نکته را می‌توان در فراز دهم از دعای چهل و چهارم صحیفه سجادیه نیز ملاحظه کرد که می‌فرماید: «ما را توفیق ده ... که به احسان و عطا همسایگان را بنوازیم».

در فراز سی و یکم از رساله حقوق نیز آن حضرت ابتدا می‌فرماید که وقتی همسایه‌ات در منزل نیست باید خانه و مال او را از تعرض دیگران حفظ کنی و زمانی که با یکدیگر در جمع دوستانه‌ای شرکت کرده‌ای احترام او را حفظ کنی. به عبارت دیگر و همان گونه که در بسیاری از روایات نیز



آمده است این جمله به آن معنا می‌باشد که همان‌طور که دوست داری با تو رفتار شود با او رفتار کن.

از دیگر مواردی که امام سجاد (ع) در همین فراز از رساله حقوق به آن توصیه فرموده‌اند، آن است که از جایی که همسایه خبر ندارد سخنان او را استماع نکنید. زمانی که خداوند در آیه ۱۲ سوره مبارکه حُجُرَات می‌فرماید که در کار مردم تجسس نکنید، شامل هر نوع جستجو در کار و زندگی خصوصی دیگران می‌شود و حتی شامل استماع سخنان و نگاه کردن پنهانی به دیگران نیز می‌شود. در همین راستا پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «ای امت اسلام، خداوند خصلت‌هایی از شما را نمی‌پسندد که یکی از آنها اشراف پیدا کردن به خانه دیگران است که می‌تواند با نگاه کردن یا گوش دادن به سخنان باشد» (حر عاملی، ۱۴۱۴ ه.ق: جلد ۱۵، ص ۳۴۴). همچنین، امام صادق (ع) می‌فرمایند: «خداوند نهی کرده است که انسان به خانه همسایه‌اش اطلاع پیدا کند و این افراد از دنیا خارج نمی‌شوند تا این که خداوند آنان را رسوا کند مگر توبه کند» (حر عاملی، ۱۴۱۴ ه.ق: جلد ۲۹، ص ۶۷).

از دیگر نکاتی که امام سجاد (ع) در همین زمینه می‌فرمایند، آن است که به هنگام مصائب و شدائد، همسایه را رها نکند. به عبارت دیگر، همسایگی زمانی می‌تواند معنای واقعی به خود بگیرد که اگر مشکلی اعم از مادی و معنوی برای همسایه پدید آمد تا حد امکان باید نسبت به برطرف کردن نیازهای وی اقدام نمود. به همین دلیل است که پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «بهترین مردم، نفع رسانندگان به سایر مردم هستند» (هندی، ۱۴۰۹ ه.ق: ج ۱۶، ص ۱۲۸) و نیز می‌فرماید کسی که بمیرد و سه همسایه داشته باشد که همگی از او خرسند باشند آمرزیده شده است (نوری، ج ۸، ص ۴۲۲). در همین راستا امام صادق (ع) می‌فرماید که نباید به همسایه حسد برد و از ناراحتی او شادمان گردید (کلینی، ۱۳۷۷: ج ۳، ص ۴۱۸).

رعایت حق همسایه، علاوه بر تأمین آسایش وی، آرامش فکر و روان و راحتی جسمی برای خود مراعات‌کننده را نیز در بردارد. هرگونه عمل ناراحت‌کننده‌ای که همسایه را رنج دهد اثر وضعی و حتمی‌اش عکس‌العمل آزار دهنده‌ای از جانب او خواهد بود. به خاطر اهمیت این موضوع است که حضرت علی علیه‌السلام در بستر شهادت در ضمن وصایای خویش، سفارش نیکی و احسان در مورد همسایگان می‌فرماید و وصیت خویش را با استناد به سخنی از رسول الله (ص) موکد کرده و می‌فرماید، رسول خدا آن‌قدر درباره همسایه سفارش فرمود که ما گمان کردیم برای همسایگان حق ارث از اموال یکدیگر قرار خواهد داد. بدین سان، جامعه اسلامی که براساس اعتقاد به مبدأ و معاد تشکیل یافته، فرد فرد اعضای آن سنگ بنای پیکره توحید و عدل اجتماعی بوده و باید یک‌دل و یک‌جان باشند و در صف واحد برای گشودن باب سعادت بر روی بشریت تلاش کنند و این چنین مردمی حتما حقوق و وظایف را محترم دانسته و یکدیگر را در راه رسیدن به اهداف عالی الهی یاری



می‌کنند. صرف نظر از آنچه که مطرح شد افراد و حکومت نسبت به یکدیگر از حقوق و تکالیفی بر خوردار هستند.

۳. گفتار دوم: حقوق و تکالیف افراد حکومت نسبت به یکدیگر

از دیدگاه امام سجاد (ع) و باتوجه به تعریفی که از حقوق شهروندی ارائه گردید، فقط حکومت نیست که باید حقوقی را برای شهروندان در نظر بگیرد، بلکه حکومت نیز واجد حقوقی است که هر دو گروه باید آن را نسبت به یکدیگر در نظر بگیرند.

۱-۳- الف - حقوق حاکم و فرمانروا

حاکمیت به آن معنا است که مجموعه‌ای تحت عنوان دولت در برابر اعضای جماعت اعم از فرد و گروه دارای قدرت برتر است. آخرین کلام، از آن اوست و اراده او بر تمام اراده‌های جزئی غلبه دارد (قاضی، ۱۳۷۰: ص ۱۸۸). به همین دلیل است که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «به هر حال جامعه باید امیر و فرمانروایی داشته باشد اعم از این که صالح و شایسته باشد یا فاجر و فاسق» (نهج-البلاغه، ۱۳۸۰: ص ۹۷). به این ترتیب، ایجاد نظام و امنیت ایجاب می‌کند، اقدامی علیه حکومت توسط مردم صورت نپذیرد. بدیهی است حکومت نیز تمایل ندارد حاکمیت خود را از بین رفته ببیند و به همین جهت سعی در حفظ نظم در جامعه خواهد کرد.

در این رابطه امام سجاد (ع) در فراز پانزدهم از رساله حقوق می‌فرماید: «با فرمانروا از در مخاصمه در نیا، زیرا او بر تو قدرت و تسلط دارد و در نتیجه خود و او را در معرض هلاکت و تباهی قرار می‌دهی». بنابراین، باید در برخورد با حاکم نه تنها او را یاری و مساعدت کرد، بلکه از جدال و ستیز با او خودداری نمود. به ویژه اگر این حاکم، عادل و صالح باشد، نه تنها عقل حکم می‌کند که نباید با او از در مخاصمه درآمد، بلکه این اقدام حرمت شرعی هم دارد و به همین دلیل، با تمام قدرت سعی می‌کند اقداماتی که علیه او ترتیب داده شده است را به هر طریق ممکن از بین ببرد و اگر مبادرت به آن ننماید، فتنه و هرج و مرج و سلطه غیرعادل را در پی خواهد داشت. بنابراین، کار این فرد که با یک قدرت قاهر در افتاده است، باعث هلاکت دنیوی او می‌شود و هلاکت اخروی را هم در پی دارد. اما اگر با حاکمی که عادل نیست مبارزه کند، چون فاقد قدرت است، عقلاً چنین امری جایز نبوده و باعث هلاکت او می‌شود و از طرف دیگر دست حاکم ناعادل را به خون مظلومی نیز آلوده می‌کند. مرحوم صدوق نیز می‌فرماید: «اطاعت از سلطان واجب است و کسی که اطاعت او را ترک کند در حقیقت اطاعت از خدا را ترک کرده و مرتکب امری منهی شده است زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید با دست خود، خویشان را به هلاکت نیندازد» (صدوق، ۱۳۸۳: ص ۲۷۷).

امام سجاد (ع) در همین رابطه و در فراز هشتم از دعای بیستم صحیفه سجادیه می‌فرماید: «... مرا بر کسی که به من ستم کند چیرگی ده و با آن که با من به مجادله برخیزد، زبان گویا ساز و بر آن که نسبت به من دشمنی ورزد، پیروزی عنایت کن و بر آن که مرا می‌فریبد، چاره‌سازی مرحمت



فرما و بر آن که مرا زبون خواهد، قدرت ده و بر آن که مرا عیب می‌گوید، توانی ده که دروغش را آشکار کنم و از چنگ آن که مرا بیم دهد، رهایم کن و از آن که مرا به راه راست رهنمون شود و استقامت آموزد توفیق فرمانبری ده ...».

اما مردم نیز درقبال حکومت واجد حقوقی هستند و از مهم‌ترین آنها اجرای عدالت است و اجرای عدالت نیازمند آگاهی نسبت به قوانین و نیز موازین عدالت است و بدیهی است حاکمی که خود عادل نباشد نمی‌تواند آن را در جامعه پیاده کند. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «کسی که می‌خواهد فرمانروای مردم باشد باید نفس خود را آموزش دهد تا این که در مقام حکومت‌داری به جای زبان، روش و منش او آموزنده باشد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰: ص ۹۷) و در منشوری که به مالک اشتر به هنگام اعزامش به مصر برای حکومت بر مردم آن سامان می‌نویسد می‌فرماید: «و قلب خود را با دلسوزی و دوستی و مهربانی با مردم آشنا کن و همانند گرگ درنده‌ای که بلعیدن آنان را غنیمت شمارد مباش، زیرا که مردم زیردست تو یا برادران دینی تو هستند و یا در اصل انسانیت و آفرینش با تو هم‌نوع‌اند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰: ص ۵۹۹). این است دیدگاه علی (ع) راجع به حاکم و رفتار او با مردم و چنین حاکمی که خدا را فراموش نکرده، حرمت مردم را پاس می‌دارد و فریادرس ستم‌دیدگان و انیس محرومان است، بر گردن مردم حقوقی دارد که مهم‌ترین آنها اطاعت از او در راه اجرای قوانین الهی و پیش‌برد جامعه به سوی کمال و معنویت است. در غیر این صورت، نه تنها حاکم را بر گردن مردم حقی نیست، بلکه ملت زیردست او موظفند برای تغییر حاکمیت از راه‌های مختلف و بر حسب شرایط متفاوت پیکار کنند.

در فراز هجدهم رساله حقوق آمده است: «حق زیردستان سیاسی تو آن است که بدانی چون آنان ناتوانند و تو قدرت داری، زیردست تو شده‌اند. پس باید در میان آنان به عدالت رفتار کنی و با آنها همچون پدری دلسوز و مهربان باشی و نادانی‌شان را بر آنها ببخشی و زود کیفرشان ندهی و خدا را به خاطر توانایی که در امور مربوط به ایشان به تو عطا کرده، سپاسگزاری کنی». این موضوع در صحیفه سجادیه در فراز نخست از دعای سی و هشتم به این صورت مطرح شده است: «خدایا از تو پوزش می‌خواهم دربارهٔ مظلومی که در حضور من به او ستم شد و من یاری‌اش ندادم و از احسانی که نسبت به من شده و سپاسش را به جا نیاوردم و از بدکننده‌ای که از من پوزش خواسته و من پوزش او را نپذیرفتم و از نیازمندی که از من درخواست کرده و من او را بر خود برتری ندادم و از حق مؤمن صاحب حقی که بر عهده‌ام بوده و آن را نپرداختم و از عیب مؤمنی که برای من آشکار شده و آن را نپوشانده‌ام». به این ترتیب، یاری ستم‌دیده واجب و سپاسگزاری از نیکوکار و قبول عذر بدکردار و رفع حاجت نیازمند و ادای حق مؤمن، امری ضروری و بی‌توجهی به این مسائل دور از شأن مؤمن است.



بدین سان، عمل به احکام، پسندیده‌تر از دستور به انجام نیکوکاری است و مردم را نیز بیشتر تحت تأثیر قرار می‌دهد. در همین راستا نیز پیامبر اکرم (ص) در سخنی می‌فرماید: «هیچ مؤمنی به تکامل ایمانی نمی‌رسد مگر این که هوای نفس خود را پیرو دستوراتی قرار دهد که من برای شما آورده‌ام» (سیوطی، ۱۹۸۳م: جلد دوم، ص ۳۰). با توجه به موارد مطروحه مشخص می‌گردد، کسی که نتواند مالک نفس خود باشد هرگز نمی‌تواند برپاکننده عدل باشد.

پروین اعتصامی شاعره مسلمان و پاک‌نهاد و خوش‌ذوق و درد آشنای دوران معاصر که متانت و اخلاص در اشعارش جلوه‌گر است چهره زمامدار و حاکم ستمگر را در شعری بنام اشک یتیم این گونه به تصویر می‌کشد:

روزی گذشت پادشهی از گذرگهی	فریاد شوق برسر هرکوی و بام خاست
پرسید زان میانه یکی کودک یتیم	کاین تابناک چیست که بر تاج پادشاست
آن یک جواب داد چه دانیم ما که چیست	پیداست آنقدر که متاعی گرانبهاست
نزدیک رفت پیرزنی گوژپشت و گفت	این اشک دیده من و خون دل شماست
ما را به رخت و چوب شبانی فریفته است	این گرگ سالهاست که با گله آشناست
آن پارسا که ده خرد و ملک رهزن است	آن پادشاه که مال رعیت خورد، گداست
برقطره سرشک یتیمان نظاره کن	تا بنگری که روشنی گوهر از کجاست

(اعتصامی، ۱۳۸۴: ص ۷۹)

۲-۳-ب - حقوق اقلیت‌ها

موضوع اقلیت‌ها و حمایت از حقوق این دسته موضوع تازه‌ای به شمار نمی‌رود. کامل‌ترین سندی که منحصرأ به حقوق اقلیت‌ها می‌پردازد، اعلامیه حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌های ملی یا قومی، دینی و زبانی است که در سال ۱۹۹۲ در مجمع عمومی ملل متحد به اتفاق آرا به تصویب رسیده است. در دیباچه این اعلامیه آمده است که ترویج و تحقق حقوق اشخاص متعلق به اقلیت‌ها، بخش جدایی‌ناپذیر تحول جامعه در یک چارچوب دموکراتیک مبتنی بر حاکمیت قانونی است. در ماده اول اعلامیه از دولت‌های عضو خواسته شده که هویت اقلیت‌ها را شناسایی و تقویت کنند. مجمع عمومی نیز دولت‌ها را دعوت کرده که برای ترویج و عملی ساختن شایسته و بایسته اصول این اعلامیه، تمام تدابیر ضروری را به ویژه در عرصه قانون‌گذاری در پیش گیرند. ماده ۲۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و ماده ۳۰ معاهده حقوق کودک هر دو اشاره می‌کنند که اشخاص متعلق به اقلیت‌ها نباید از حق داشتن زندگی فرهنگی خود، عمل به دین یا کاربرد زبان خودشان محروم شوند. در پایان دهه هشتاد و اوایل دهه نود مسئله حقوق اقلیت‌ها به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های جهانی تبدیل شد. در این سال‌ها شاهد ستیزه‌های درونی خشونت‌آمیزی



بوده‌ایم که گسترش آنها با درد و رنج‌های انسانی توصیف‌ناپذیر، آوارگی انبوه انسان‌ها و اختلال و خیم در حیات اقتصادی و اجتماعی همراه بوده است (پوینده، ۱۳۷۷: ص ۶۹).
 امام سجاد (ع) در فراز پنجاهم از رساله حقوق در این رابطه می‌فرماید: «حق ذمیان که در پناه اسلام هستند و به شرایط ذمه عمل می‌کنند، این است که آن چه را خدا از آن‌ها پذیرفته است، بپذیری و پیمان خدا را در حقشان رعایت کنی و آن چه را از آن‌ها خواسته‌اند و مجبورند عمل کنند از آن‌ها مطالبه کنی و در معاشرت‌ها حکم خدا را درباره آنان اجرا کنی و به احترام پیمان الهی و به موجب عهد خدا و رسول، آن‌ها را نیازی که از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده است: (هر که به کفری که در پناه اسلام است، ستم کند من دشمن اویم)، پس خدا را در نظر داشته باش.»

در ایدئولوژی جهانی اسلام، ملاک شهروندی، ایمان و عقیده و نه خون و زبان است. به همین دلیل در یک جامعه ایده‌آل اسلامی هر فردی که به اسلام معتقد باشد، عضوی از خانواده بزرگ اسلام به شمار می‌رود. اما این امر به آن مفهوم نیست که افرادی که پیرو دین اسلام نیستند و در یک کشور و در کنار مسلمانان زندگی می‌کنند نمی‌توانند از حقوق و آزادی‌هایی برخوردار باشند. اهل کتابی که در قلمرو اسلام زندگی می‌کنند و مطابق قرارداد ذمه از حکومت اسلامی تبعیت نمایند، اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند. از دیدگاه اسلام، تنها اهل کتاب، اهلیت انعقاد قرارداد ذمه را دارند و این امتیاز به دلیل احترام خاصی است که اسلام برای پیامبران بزرگ الهی قائل است و به پیروان آنان به دیده احترام می‌نگرد (نجفی، ۱۴۲۱ ه.ق: جلد ۲۱، ص ۳۴). بنابراین، اهل کتابی که خواهان اقامت در قلمرو اسلام هستند می‌توانند با استفاده از قرارداد ذمه از مزایای حقوق و آزادی‌های شایسته مقام انسانی بهره‌مند شوند. در واقع، آنان تابع شریعت خاص خود هستند و به معنای واقعی مورد حمایت دولت اسلامی قرار دارند. در فراز نخست از دعای سی و هشتم صحیفه سجادیه زمانی که آن حضرت می‌فرماید: «خدا یا! از تو پوزش می‌خواهم درباره ستم‌دیده‌ای که در حضور من به او ستم شد و من یاری‌اش ندادم»، با توجه به این که دعای مزبور اطلاق دارد، شامل ظلم هم به مسلمان و هم غیرمسلمان می‌شود. در همین زمینه، روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمودند: «هر کس صدای مظلومی را بشنود که از مسلمانان کمک می‌طلبد و به کمک او نشتابد مسلمان نیست» (طوسی، ج ۶، ۱۳۶۵: ص ۱۷۵).

به این ترتیب، ملاحظه می‌شود امام سجاد (ع) به رعایت پیمان و معاهده اهمیت زیادی داده و نقض آن را مورد نکوهش قرار داده است. در واقع آن حضرت که پرورش یافته دین مبین اسلام می‌باشد با تبعیت از نخستین آیه از سوره مبارکه مائده که خداوند فرموده است به پیمان‌های خود احترام بگذارید و همچنین آیه ۱۷۷ از سوره مبارکه بقره که می‌فرماید «والموفون بعهدهم اذا عاهدوا - وفاکنندگان به عهدهایشان آن هنگام که پیمان می‌بندند»، اهمیت این موضوع را نیز به



دیگران گوشزد می‌کند. قرآن مجید با صراحت تمام به حقوق طبیعی آنان اعتراف کرده و آنان را از عدل و قسط بهره‌مند می‌داند و در آیات ۸ و ۱۹ از سوره مبارکه ممتحنه می‌فرماید: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من ديارکم ان تیروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین». یعنی «خدای متعال شما را منع نمی‌کند از این که نسبت به کفاری که با شما بر سر دین نمی‌جنگند و از وطنتان بیرونتان نکرده‌اند، نیکی کرده و عادلانه رفتار کنید. همانا خداوند دادگران را دوست دارد». آری قرآن، مسلمین را به معاشرت و ارتباط دوستانه و عادلانه با اقلیت‌ها فرمان می‌دهد: «انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من ديارکم و ظاهروا علی اخرجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون» یعنی: «خداوند شما را از دوستی و پیوند صمیمانه با کسانی که به خاطر دینتان جنگیده و از وطن بیرونتان کرده‌اند باز می‌دارد و آنها که با آنان دوستی کنند ستمگران می‌باشند». اسلام پیروان خود را به معاشرت نیک و احترام با کفار و عقاید اهل کتاب و ابقای آنان بر دینشان در صورتی که خودشان چنین بخواهند تشویق می‌کند. رسول خدا شخصاً اهل کتاب را گرامی داشته و با آنان به بهترین وجه رفتار می‌فرمود. حتی مردگان آنان را نیز محترم می‌شمرد. جابر بن عبدالله می‌گوید: جنازه‌ای را از جلو ما عبور دادند، پیامبر اکرم با احترام آن از جا برخاستند. ما نیز به پیروی از آن حضرت از جا برخاستیم و به آن حضرت عرض کردیم: این مرده یک یهودی بود. فرمودند هرگاه جنازه‌ای دیدید با احترام برخیزید. امیر المؤمنین علی علیه‌السلام نیز وقتی پیر مردی مسیحی را در حال گدایی دید، سؤال فرمود که این کیست؟ گفتند مردی مسیحی است. فرمودند از او کار کشیدید و اکنون که پیر و ناتوان شده او را با این وضع رها کرده‌اید. دستور داد از بیت‌المال به اندازه رفع نیازش به او کمک کنند (بلاغی، ۱۳۷۰: ص ۶۶). همان گونه که اشاره گردید، امام سجاد (ع) به حق اهل ذمه اشاره کرده و می‌فرماید آن چه را خداوند از آنها پذیرفته شما نیز قبول کنید و افزون بر آن چیزی بر آنها تحمیل نکنید و تا زمانی که بر عهد و پیمان خویش با خدا ثابت و وفا دارند در حق آنان ستم نکنید.

آیات و روایاتی که بدان اشاره گردید هم شامل عهد فردی که افراد در روابط خصوصی خود با یکدیگر منعقد می‌کنند می‌گردد و هم شامل پیمان‌ها و عهدهای اجتماعی می‌شود که میان دو قوم منعقد می‌شود و اصطلاحاً وفای به پیمان‌های اجتماعی از نظر دین اسلام مهم‌تر از وفای به پیمان‌های فردی است زیرا نقص آن اثرات مخرب‌تری بر جای می‌گذارد.

۴. نتیجه‌گیری

انسان فی‌نفسه یک ارزش و یک حوزه غیر قابل تعرض به شمار می‌رود و در اندیشه دینی کسی است که خداوند متعال به او کرامت ذاتی عطا کرده و بر سایر موجودات برتری داده است. بنابراین، انسان‌ها صرف نظر از نژاد، زبان، مذهب، جنسیت و سایر علایق، دارای حقوقی هستند که به اعتبار انسان بودن به آنها اعطا شده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر که یکی از افتخارات انسان متمدن

است این حقوق را که ذاتی و غیر قابل سلب و انتقال است مورد بحث قرار داده و آن را جزو ذاتی و جدایی‌ناپذیر موجودیت انسان به شمار آورده است. بدیهی است مسلمان بودن شرط برخورداری از حقوق شهروندی و حقوق بشر نیست و همه افراد یک جامعه از این حقوق برخوردار هستند. امام سجاد (ع) در دوران بعد از شهادت پدر بزرگوارشان در محیطی پر از خفقان و نفاق و ظلم و ستم با جملات دعایی و نیایش با معبود خویش، مردمان زمان خود را نسبت به اسلام حقیقی و حقوق طبیعی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی خود آشنا ساخته و با بهره‌گیری از لطف خداوند متعال و سنت راستین پیامبر و قرآن خواستار انجام و عمل به آن شده است. حقوق مضبوط در متون صحیفه سجادیه و رساله حقوق امام سجاد (ع)، نه تنها در زمان امام، بلکه در همه اعصار و دوران‌های عمر بشر که همواره در معرض تعرضات نفسانی قرار دارد قابلیت اجرا و عمل را دارد.

منابع؛

- قرآن کریم
- رساله حقوق امام سجاد (ع)
- صحیفه سجادیه
- اعتصامی، پروین. (۱۳۸۴). مثنویات و تمثیلات. تهران: انتشارات حسام الدین.
- آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایزدی، مهدی و مهدوی منش، حسین. (۱۳۹۱). پی جویی خانواده و کارکردهای ترتیبی آن در آموزه های امام سجاد (ع) با تأکید بر شیوه‌های انحراف‌زدایی و خصلت‌افزایی. مطالعات قرآن و حدیث. شماره یازدهم. ص ۴۵-۶۸.
- بلاغی، صدرالدین. (۱۳۷۰). عدالت و قضا در اسلام. چاپ پنجم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ه.ق). وسائل الشیعه. جلد‌های ۱۵ و ۲۷. چاپ دوم. قم: آل‌البیت.
- سیوطی، جلال الدین. (۱۹۸۳ م). تفسیر درالمنثور. چاپ اول. قم: دارالفکر.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۳). امالی. چاپ هشتم. تهران: انتشارات کتابچی.
- طباطبایی موتمنی، منوچهر. (۱۳۸۸). آزادی‌های عمومی و حقوق بشر. چاپ چهارم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، علی بن حسن. (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام. جلد ۶. چاپ چهارم. لبنان: دارالکتب العلمیه.
- علی بن ابی طالب. (۱۳۸۰). نهج البلاغه. ترجمه محمد تقی جعفری. چاپ اول. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قاضی، ابوالفضل. (۱۳۷۰). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. جلد ۱. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۷). اصول کافی. جلد ۳. چاپ دوم. تهران: انتشارات ولی عصر.
- لوین، لیا. (۱۳۷۷). پرسش و پاسخ درباره حقوق بشر. ترجمه محمد بن جعفر پوینده. چاپ اول. تهران: نشر قطره.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. جلد ۳. چاپ سی و دوم. لبنان: دارالکتب الاسلامیه.
- نوری، حاج میرزا حسین. (۱۴۰۸). مستدرک الوسایل. ج ۸. قم: موسسه آل‌البیت.
- هاشمی، محمد. (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: نشر میزان.
- هندی، حسام الدین. (۱۴۰۹). کنز العمال. جلد ۱۶. چاپ دوازدهم. بیروت: موسسه الرساله.



دعا به مثابه گفتمان جهانی قرآن کریم

معصومه ریعان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۶

چکیده

دعا در همه ادیان آسمانی و بشری و حتی نزد انسان‌های غیردینی، به عنوان امر مقدس در ارتباط و گفتگو با ذاتی برتر و قدرتمندتر وجود دارد که با گفتار یا مناسک آیینی، بخش وسیعی از زبان و ادبیات نیایشی اقوام و ملل و ادیان را دربر گرفته و یکی از ابزارهای انتقال تجارب روحانی و معنوی انسان‌ها محسوب می‌شود. دعا در قرآن کریم در آیات مکی در تبیین هدایت‌بخشی به مشرکان بسیار استخدام گردیده و آن را به عنوان شیوه تبلیغی پیامبر اسلام (ص) در دست‌یابی به یکتاپرستی و معرفت وحدانیت خداوند قرار داده است. نحوه گزینش این مکانیزم تبلیغی در آیات مکی قرآن کریم مبتنی بر شناخت مشرکان از ربوبیت خدا بوده و در این آیات، دعا با واژگان «رب» بیش از دعا با واژه «الله» نمودار شده است. قرآن از این تلقی درونی مشرکان و خداناباوران که در هنگامه رنج‌ها و سختی‌ها به درگاه او دعا کرده و طلب استجابت می‌نمودند، استفاده نموده و همین مفهوم را که در میان آنان به یک گفتمان ارتقاء یافته بود، در جهت هدایت‌بخشی ایشان به کار گرفته است؛ اما در عین حال در تمامی این آیات، افزون بر توجه خداوند به دعاهایشان، استجابت دعا را فقط در ذات واحد پروردگار منحصر نموده و مشرکان را از پیروی خدایان دروغین منع کرده و برحذر می‌دارد. ما در این نوشتار، این طریق دعوت به خداوند را، به عنوان گفتمان جهانی قرآن معرفی نموده‌ایم که پیامبر اسلام (ص) فارغ از مرزبندی‌های عقیدتی و دینی مردمان عصر نزول، آن را به مثابه تجربه مشترک همگان، وسیله هدایت و باورپذیری انسان‌ها قرار داده و در جهت تعالی بخشی به آن کوشیده است. این مطالعه توصیفی - تحلیلی که بر مبنای منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده است، در پی پاسخ به این سؤال است که آیا بهره‌مندی از تجربه مشترک دعا در دعوت پیامبر اسلام، صبغه اسلامی یافته یا در جهت هدایت عام انسان‌ها به کار رفته است؟

کلیدواژگان: دعا، گفتمان، دعوت، آیات مکی، مشرکان، رب



۱. مقدمه و بیان مساله

پیامبران در دعوت مردم به سویه خداوند علاوه بر شیوه‌های متعدد تبلیغ، همچنین از مدل‌هایی از گفتمان بهره برده‌اند که برخی از آن‌ها مشترک و برخی متناسب با عصر رسولان الهی بوده است. دعوت به توحید و نفی شرک، تذکر به معاد و ناپایداری دنیا، مهرورزی و عطوفت به انسان‌ها، پرهیز از خشونت، نفی انتقام و آدم‌کشی، تأکید بر عدالت‌ورزی و اجتناب از ستم، به رسمیت شناختن نیازهای طبیعی انسان‌ها در پرتو واقع‌گرایی و... از گفتمان‌های مشترک همه پیامبران در دعوت مردم به خداوند بوده است. یکی دیگر از نمونه‌های بارز این گفتمان مشترک، دعا، تجربیات روحانی و ادراکات معنوی است. پیامبر اسلام از این‌گونه تجربه مشترک انسان‌ها در دعوت به توحید بسیار بهره برده است؛ زیرا نه فقط این گفتمان قابل درک برای مؤمنان به ادیان آسمانی است که در ادیان زمینی نیز، پرستش، نیایش و دعا بخش وسیعی از آموزه‌ها و آئین‌های فردی و جمعی را به خود اختصاص داده است. قرآن کریم با توجه خاص به روحیات عام انسانی، یکی از مدل‌های دعوت خود را در قالب دعا ارائه نموده است؛ اما پیامبر اسلام این نمونه گفتمانی را در جهت هویت‌سازی دینی اسلام به کار نگرفته است، بلکه از آن به مثابه تجربه عام بشری استفاده نموده تا در ترغیب مشرکان به پذیرش توحید از آن بهره گیرد. از آنجا که این ویژگی مشترک در احوال، احساسات و تجربیات حتی مشرکان و مخالفان پیامبر (ص) وجود داشت، وی آن را از حوزه بشری نیز به جهان وجود تسری داده و حتی کائنات را برخوردار از این ویژگی معرفی نموده است (اسراء، ۴۴؛ نور، ۴۱؛ صف، ۱ و...)، تا آنجا که در جهان‌بینی قرآن، همه موجودات علاوه بر فرمانبرداری از خداوند، پیوسته او را تسبیح و تقدیس می‌کنند (مریم، ۳۹ و انبیاء، ۹۱).

این‌گونه دعوت به سوی خداوند عالمیان در قرآن کریم، به مثابه گفتمان جهانی قرآن تلقی شده که فارغ از مرزبندی‌های عقیدتی و دینی افراد، در تجربه معرفتی همگان حتی مشرکان عصر نزول قرآن، وجود داشته و همان وسیله هدایت و باورپذیری ایشان قرار گرفته است. این مطالعه توصیفی - تحلیلی که بر مبنای منابع کتابخانه‌ای و توصیفات آماری برخی واژگان قرآن به وسیله نویسنده، فراهم آمده است، در پی پاسخ به این سؤال است که آیا بهره‌مندی از تجربه مشترک دعا در دعوت پیامبر اسلام، صیغه اسلامی یافته یا در جهت هدایت عام انسان‌ها به کار رفته است؟

۲. پیشینه تحقیق

موضوع دعا گسترده‌ترین نوع مطالعات پیشینیان و نویسندگان معاصر بوده و در این موضوع کتاب‌ها و مقالات گسترده‌ای وجود دارد که به برخی از نزدیک‌ترین و تازه‌ترین آن‌ها، بر حسب سال نشر، اشاره می‌شود.



- ۱) الدعاء فی القرآن الکریم، زهیر المقدسی، بیروت: دارالزهراء، ۱۴۱۰ق.
- ۲) دعاها و تهلیلات قرآن شامل سه جزوه کامل: ۱. الاعیة و التهلیلات، سید محمد باقر شهیدی گلپایگانی، ۲. ادعیة القرآن، سید هبة الله شهرستانی، ۳. نسیم الصباح، سید محمد باقر شهیدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. بی تا.
- ۳) دعا و نیایش در ادیان، غلامرضا اکرمی، اخبار ادیان، سال ششم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۸۷.
- ۴) تأویل آیه ۸۲ سورة اسراء در رابطه با دعا و درمان، اکرم جهانگیر و فرزانه مفتون، فصلنامه تخصصی پژوهش‌های قرآنی، سال اول، شماره اول، ۱۳۸۷.
- ۵) مبانی، شیوه‌ها و موانع دعا از دیدگاه قرآن، صدیقه میرشمسی، نامه الهیات، سال ۱۱، شماره ۴۵، ۱۳۹۷.

۳. تعریف مفاهیم

دعا: در اصطلاح رایج، دعا به معنی ارتباط عالی انسان‌ها با جهان برتر یا موجودی متعالی تر است. در قرآن کریم دعا به دو شکل لفظی (از ریشه دعو با شکل اسمی یا فعلی)، و مصداقی (اوراد، اذکار و دعاها موجود در متن) نمود یافته است. واژه «دَعَوَ» و مشتقات آن در قرآن کریم دارای معانی متفاوت‌اند و ذیل آیات قرآن، هر یک بر نقشی از این واژه اشاره می‌کنند. این واژه در اصطلاح فقهی، عرفانی و عرفی از ریشه خود فاصله گرفته و در کنشی خاص نمود یافته است؛ بنابراین دعا هرگونه خواندن صوتی و لفظی است که همراه با تضرع و خضوع در برابر خداوند یا هر موجود برتر از انسان باشد. در این مقاله دعا، ابتدا در معانی متعدد آن که دارای ریشه مشترک «دَعَوَ» است، مورد بررسی واقع شده و سپس در معنای عرفی آن به معنای هرگونه راز و نیاز و ابراز دردمندی یا محبت و شوق آمده است که بسیار در هنگامه سختی و رنج در برابر قدرتی برتر (خداوند/الهگان) بروز می‌یابد.

گفتمان: «هر رشته خاصی از دانش در هر دوره تاریخی، مجموعه‌ای از قواعد و قانون‌های ایجابی و سلبی دارد که معین می‌کند درباره چه چیزهایی می‌توان بحث کرد و درباره چه چیزهایی نمی‌توان وارد بحث شد. همین قواعد و قانون‌های نانوشته - که در عین حال بر هر گفتار و نوشتاری حاکم‌اند - گفتمان آن رشته خاص در آن دوره تاریخی خاص هستند» (برنز، ۱۳۸۴: ص ۱۰). منظور ما از گفتمان دعا در این مقاله، توجه به عناصر زبانی و غیرزبانی (رخدادها و کنش‌ها)، ادراک موقعیت گوینده (پیامبر و قرآن)، موقعیت مخاطب (مشرکان و عرب جاهلی) و افق دلالت‌های معنایی و ارزشی است که گوینده در آن عمل می‌کند و در تجربه تاریخی مخاطب قرار دارد.

کنش دعا: هرگاه عملی از شخصی سر زند که با پاسخ از سوی فرد دیگر همراه باشد، اصطلاحاً به این عمل دوسویه، کنش متقابل گفته می‌شود. در این صورت، میان این دو شخص یک رابطه برقرار می‌گردد. دعا کردن یک کنش دوسویه و نوعی تجربه دینی است. «از منظر جامعه‌شناسی دین (نگاه اجتماعی به دین) و جامعه‌شناسی دینی (نگاه دینی به جامعه) دعاخوانی و دعا کردن یک کنش اجتماعی دینی و مؤثر (به لحاظ اعتقاد و باور دعاکنندگان مبنی بر اثرات مثبت آن بر فرد و زندگی‌اش)، مستمر (به لحاظ شایع بودن و جاری شدن آن در تمام ساعات و آنات زندگی روزمره فردی و اجتماعی) و فراگیر (به جهت سرپان دعا به تمامی رخ دادهای زندگی روزمره) است. به عبارتی، کنش اجتماعی دعاخوانی هم در خدمت تقویت باورهای دینی است، هم با شعایر اجتماعی خاصی همراه است، هم به عنوان نوعی تجربه دین‌داری نوشونده و روزمره با تقویت اخلاق دینی مرتبط است و هم این‌که سرشار از معارف و آگاهی‌های عقیدتی و معنوی است. این‌ها را می‌توان جزء شئونات کنشی دعای دینی دانست» (نجاتی حسینی، ۱۳۹۲: ۳۷).

۴. بحث

۱-۴- دعا در لغت و اصطلاح

دعا در زبان‌های مختلف، واژه‌های اعم از درخواست است. راغب اصفهانی این واژه را در قرآن مانند ندا دانسته و بیش از ده معنا برای آن ذکر کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۷۰). دعا در زبان عربی از ریشه «دَعَوَ» و اصطلاحاً به معنای گفتگو کردن با حق تعالی به نحو طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه اوست (فیومی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۹۴). در اصطلاح دینی معنی «دَعَا لِلَّهِ» شامل ۱. توحید خداوند و ثناء بر او ۲. درخواست عفو و رحمت و ۳. درخواست مادی و بهره دنیوی است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۳۵۹). در حقیقت معنای اصلی دعا طلب کردن و دعوت کردن است. «توجه به چیزی، رغبت و میل به آن و یا روان شدن و سیر کردن به آن مورد نظر است و همه این معانی در اصل به معنای طلب و خواستن آن چیز بر می‌گردد و به هر حال دعا عبارت است از این که انسان به چیزی مایل شود و آن را بطلبد. به این منظور که توجه به آن را به خود جلب کند» (مصطفوی، بی تا: ج ۳، ص ۲۱۸).

دعا در زبان فارسی علاوه بر حاجت‌خواهی و نیازطلبی به تعویذ، راز و نیاز، ستایش، نیایش، ورد، آفرین، تحیت، درود و سلام هم گفته می‌شود (دهخدا، ۱۳۵۲: ج ۴۰، ص ۱۸۸). دعا در انگلیسی به invocation, Supplication, orison, devotion, prayer و در زبان فرانسه به معنای appeler و invication است. در تمامی این زبان‌ها، روابط عمیق و گفتگوی در خلوت، توسل و التماس از قدرت برتر و ابراز نیازمندی با عواطف و احساسات تلطیف‌یافته که گونه‌ای از رفتارهای خاص انسان است، دعا و نیایش خوانده می‌شود. این رفتار باورمندانه آدمیان در هنگامه ترس، نیاز،



دشواری‌های زندگی و علاوه بر آن در هنگامه عشق، ابراز محبت و سبک‌باری‌های روحی و روانی است که مقوله دعا را برای ذهن بشر آشنا و قابل درک نموده است.

۲-۴- دعا و اشتقاقات آن در قرآن

دعا در ادبیات همه ادیان الهی و بشری، در قالب زبان گفتاری یا آیین‌ها و مناسک اجرایی از دیرباز وجود داشته است و آن را به یک گفتمان مشترک ارتقا داده است. در واقع «نیایش به معنای ارتباط و گفتگو با خدا / خدایان و امور مقدس یکی از عناصر اساسی و ذاتی تمام ادیان آسمانی است و بخش وسیعی از زبان و ادبیات دینی را دربرمی‌گیرد و معمولاً یکی از ابزارهای بیان عواطف و احساسات دینی و همچنین آموزش و تفهیم دین و انتقال تجارب روحانی و معنوی محسوب می‌شود» (اکرمی، ۱۳۸۷: ص ۵۹). در آیین هندوئیسم، این اوراد و اذکار «منتره» نامیده می‌شود، در بودیسم «گردونه دعا» ابزاری است که اوراد روی آن نوشته شده و به طریق خاصی استفاده می‌شود. در آیین سیک‌ها «ناما سیماران» به معنی تکرار نام خدا با اخلاص و عشق، و «بهاجان» و «کریتان» سرودهای دسته‌جمعی در ستایش و دعا به درگاه حق است. «یسنا» و «یشتها» در دین زردشتی مهم‌ترین بخش اوستا است که به معنی ستایش و نیایش‌اند. کتاب مقدس یهود انباشته از دعاست و در کتاب «غزل‌های سلیمان»، «مزامیر»، کتاب‌های «اشعیا»، کتاب «ایوب» و دیگر پیامبران بنی‌اسرائیل دعا و گفتگو با خدا بسیار پررنگ است. همچنین «سیدور»، شامل دعاهای یهود در ازمنه و امکانه مختلف و «تفیلا» یا «عمیدا» متشکل از ۱۸ دعا در ستایش جبروت، علم مطلق، و تقدیس یهوه است که همراه با دعاهای میانی این بخش با تضرع و زاری و نیز قدردانی و تشکر از نعمات خداوند خوانده می‌شود. در مسیحیت از ادبیات عبادی و نیایشی با عنوان «لیترجی» یاد می‌شود. در کلیسای پروتستان «دعاهای لوتری» و دعاهای عمومی و «دعا برای روشن‌یافتگی» و آثار قدیسان و عارفانی مانند ترزای آویلی و کتاب «تشبه مسیح» توماس آکمپیس و در کاتولیک‌ها علاوه بر دعاهای عمومی، دعای جمع‌آوری اعانه و صدقه، دعای تمنا و خواهش و دعاهای سری وجود دارد که انجیل را ملامال از دعاهای مسیح، حواریون و رسولان نموده است (همان، ۵۹-۶۰).

دعا و توسل به قدرت برتر و مافوق بشری در میان مشرکان و معاصران عصر نزول نیز وجود داشته است. قرآن کریم به گونه‌های مختلف، به این راز و نیازها توجه نموده و در اصلاح روش‌مندی آن‌ها در توجه به عالم برتری که منحصر در خداوند یکتاست، بسیار کوشیده است. آیات ۶۱ یونس و ۸۸ قصص مستقیماً به دعای این مردمان اشاره کرده و می‌فرماید: «وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ» و «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و در آیه ۴۱ انعام می‌گوید «بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ». الفاظ تدع و تدعون با هر خاستگاه معنایی که مفسران برای آن قائل شده‌اند، اما در آن لطافت درونی و قلبی و رازمندی نهفته و جاری است و تکرار این واژه را در آیات قرآن به‌ویژه در سور مکی

بسیار بالا برده است. در حقیقت راز و نیاز درونی انسان‌ها چه دارای مسلک و مذهب بوده‌اند و چه مانند عرب عصر نزول قرآن، صاحب ویژگی خاص دینی نبوده یا حتی مشرک بوده‌اند، کنش مشترک انسانی است که قرآن از این گونه رفتار جمعی یا گفتمان جهانی بهره برده و بخشی از آیات خود را در هدایت انسان‌ها به سوی توحید در این قالب به اجرا گذاشته است. بدین‌گونه بسیاری از آیات قرآن کریم که در آن به دعا تشویق شده، در بافت و سیاق آیات توحید و دعوت به یگانه‌پرستی قرار گرفته‌اند، به خصوص آن‌که بسیاری از این آیات در سور مکی قرار دارند.

سوره «فرقان» چهل و دومین، «زمر» پنجاه و نهمین و «غافر» شصتمین نازلۀ قرآن در مکه‌اند. در هر سه سوره آیات دعا، ذیل تبلیغ توحید مطرح شده و مواجهۀ مشرکان را با خدا گوشزد می‌کند. در آیه ۷۷ سوره فرقان خداوند به رسولش می‌فرماید: «قُلْ مَا يَدْعُوا مِنْ رَبِّي لَوْ لَا دَعَاؤُكُمْ»؛ بگو اگر دعایتان نباشد، پروردگرم به شما ارجی نهد. در آیه ۸ سوره زمر می‌گوید: «وَ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَلَهُ نِعْمَةٌ مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَ جَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ»؛ و انسان را هرگاه فقر، مصیبت و رنجی پیش‌آید، در آن حال به دعا و توبه و انابه به درگاه خدای خود رود و چون نعمت و ثروتی از سوی خود به او عطا کند، خدایی را که از آن پیش می‌خواند به کلی فراموش سازد و برای خدای یکتا شریک و هم‌تاهایی قرار دهد تا (خلق را) از راه خدا گمراه سازد و در سوره غافر آیه ۶۰ می‌فرماید: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»؛ و خدای شما فرمود که مرا با (خلوص دل) بخوانید تا دعای شما مستجاب کنم. آنان که از (دعا و) عبادت من اعراض و سرکشی کنند زود با ذلت و خواری در دوزخ شوند.

واژه «دَعَا» و مشتقات آن در قرآن کریم در ۲۱۵ آیه آمده و با شکل اسمی و فعلی و با معنای متفاوتی در این آیات به کار رفته است. علی‌رغم تفاوت معنایی گسترده‌ای که در این مشتقات وجود دارد، در ۶۲ مورد با هم‌نشینی واژه الله، در ۳۴ مورد با هم‌نشینی واژه رب، در ۳۰ مورد با ضمائر متعلق به خداوند و در ۸ مورد با هم‌نشینی یکی از صفات خداوند آمده است و در بقیۀ موارد نیز با هم‌نشینی واژگانی مانند رسول، کافرین، مشرکین و الهگان و... آمده است. از این موارد در آیات مکی این واژه و مشتقات آن ۱۸۲ بار تکرار شده حال آن‌که در آیات مدنی فقط ۳۲ بار آمده است.

آیات مکی در قرآن کریم اولین گفتگوهای پیامبر (ص) برای دعوت به وحدانیت و ربوبیت خداوند و پذیرش نبوت اوست؛ بنابراین الفاظی که مبنی بر دعوت مردم است در این سوره‌ها به نوعی از درخواستی هرمنوتیک دوجانبه اشاره دارد که خداوند انسان را به سوی خود دعوت می‌کند و در مقابل انسان به سوی خداوند درخواست و نیاز خود را ابراز کرده و در نهایت رابطه‌ای دوسویه شکل می‌گیرد. در واقع درخواست خداوند از انسان که با اشتقاق متفرقه «دعا» استعمال شده است،



ناظر بر توجه قرآن کریم بر روان انسان‌هایی است که برای دعوت به حق برگزیده شده‌اند در حالی که مشرک‌اند و خدای واحد را نمی‌پرستند. چرایی این دعوت - با انواع الفاظ مشترک در ریشه «دعو» و گونه‌های مختلف ادعای مردمی که به سختی می‌توانستند از رسومات دیرینه خود کنده و در مسیر حقیقت والای توحید جریان بیابند - ریشه‌ای مشترک در جان انسان‌ها دارد. خداوند مرجع عام همه انسان‌های باایمان و بی‌ایمان به وی است، آنگاه که در تنگنای زندگی و فشار سختی‌ها قرار می‌گیرند. «قُلْ مَنْ يُنَجِّيْكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً» (انعام، ۶۳). گرچه این راه برای مشرکان بسیار ناگوار بود «كَبُرَ عَلَي الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ» (شوری، ۱۳)؛ اما پیوسته آنان به این راه دعوت می‌شدند تا از گناه خود پیراسته شوند «يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (ابراهیم، ۱۰).

خداوند در مسیر دعوت همگانی به یکتاپرستی، از شیوه‌های مختلفی بهره برده است که به طور مبسوط از آن‌ها در نوشتارها یاد شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۵؛ حاجی‌زاده و صادقی‌نیری، ۱۳۹۰؛ نعمتی پیرعلی، ۱۳۸۵). در همه این موارد از ابزارهای درونی مانند خطابه، به‌کارگیری اندیشه، برهان و دعوت به استدلال و به‌کارگیری فهم مخاطب، جدال نیکو، موعظه، تاریخ‌نگری، بهره‌گیری از سرشت انسان‌ها یاد شده است؛ اما مفهوم بزرگی مغفول مانده و آن توجه به نیازهای درونی انسان برای ارتباط با عالم بالاست که در وجدان هر انسانی که در فشار سختی‌ها به ناامیدی می‌رسد، امید به عالمی برتر از قدرت مادی، او را به ندای درونی خود فرا می‌خواند و ناخواسته سر به آسمان بلند کرده و آن قدرت برتر را صدا می‌کند. این ندای وجدانی تجربه مشترک آحاد انسان است، آنگاه که اضطرار وجودش را پر می‌کند. قرآن کریم با این باور انسانی که به مثابه گفتمان در میان اعراب وجود داشت، در همان آیات مکی می‌گوید: «در هنگامه اضطرار چه کسی را فرا می‌خوانید و از او مدد می‌جوئید تا گرفتاریتان را رفع نماید؟» «أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَ يَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل، ۶۲) و این ندای درونتان نیز نه از سر طمع یا جهل که با خلوص و از روی آگاهی به ضعف آدمی در رفع حوادث ناگوار و برای نجات از ناتوانی به آسمان بلند می‌شود. «دَعْوَا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لئن أَنجَيْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (یونس، ۲۲). «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (عنکبوت، ۶۶). «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا» (یونس، ۱۲).

واژه «ضُرُّ» و مشتقات آن در قرآن کریم ۷۴ بار به کار رفته است که به معنای «بدحالی روحی یا جسمی و گرفتاری باطنی و ظاهری» (راغب، ۱۴۰۴ق: ص ۲۹۳) است. این واژه ۱۹ بار در آیات تکرار شده که ۱۸ مورد آن در سور مکی است؛ و واژه اضطرار و مضطر، ۶ بار آمده که ۴ مورد آن در تجربیات دعوت پیامبر (ص) در مکه بوده است. مبنای این آموزه قرآنی، ارجاع به آشنایی انسان‌های



گرفتار در سختی‌ها و تنگناهاست که بدون نیاز به پیش‌فرض‌های دینی، مرجع نجات خود را، خداوند یافته و برای نجات خویش، مکرراً به او روی می‌آورند. «وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ» (روم، ۳۳). «إِنَابَةٌ» از ریشه «نَوَّبَ»، مصدر «مُنِيبٌ» به معنای «رجوع مکرر در مکرر» (همان، ص ۵۰۸) است؛ و این بدان معناست که حتی با دریافت رحمت از جانب او و گشایش گره‌هایشان به خاطر دعای خالصانه‌ای که کردند، باز هم روی‌گردانی از آن درگاه و بازگشت به شرک پیشین محتمل است. «ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ» (روم، ۳۳). خداوند می‌فرماید شما بار دیگر ناخودآگاه و غیرمنتظره در سختی دیگری همین راه را خواهید رفت و بارها و بارها این تکرار می‌شود؛ زیرا این توجه درونی به مبدأ غیرزمینی که در هنگامه سختی‌ها و دشواری‌ها مداوم و مکرر انجام می‌شود، امری شناخته شده و ریشه‌دار در جان مفطور به خداخواهی آدمیان است؛ «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ... مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ... وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ» (روم، ۳۰-۳۳).

این آیات از زبان پیامبر (ص) برای مشرکانی خوانده شده (الناس) که سرسختانه در مقابل او ایستاده‌اند؛ اما رسول خدا همه این معاندان را به قرائت درونی از پروردگار فراخوانده که همین شما چگونه برای نجات خود از سختی‌ها و ناملايمات، به خداوندی که ربّ خودتان است روی می‌آورید و به درگاه او دعا می‌کنید، زیرا ربوبیت خداوند یکتاست که متقاضی پناه جستن به او در هرگونه خطر و سختی است. در واقع این سختی‌ها و ناملايمات، هویت اصلی نهاد انسان‌ها را بروز می‌دهد و فطرت خداجوییشان را بیدار می‌کند.

مفهوم دعا و روی‌آوری به خداوند هرگز مورد انکار مشرکان و مخالفان پیامبر قرار نگرفت، زیرا مفهومی مأنوس بوده و کاربردی فراگیر در زندگی آنان داشت و کنشی مکرر در اعمال آنان بود. مفهوم تضرع و خُفِيَّة (انعام، ۶۳ و اعراف، ۵۵) که به معنای درماندگی و پوشیدگی است، مفهومی است که در دعا ظهور می‌یابد. «تضرع اظهار علنی دعا در هنگامه درماندگی و خُفِيَّة اخفا و نهان داشتن خواسته است که اگر در دعایش در نهانی اثر نکرد، آثار ناامیدی را در انسان نمایان کرده و بدون ملاحظه اطرافیان مردم را به ذلت و درماندگی خود مطلع کرده و بی‌پروا و علنی گریه و زاری سر می‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ص ۲۲۱). این مفهوم برای مشرکان که در سختی‌های زندگی بیابانی، جنگ‌ها، مرگ عزیزان و ... به درگاه بتان پناه می‌بردند (ابن هشام، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۰۴، ۱۰۵) آشنا بود و بدین رو اقبال و پناه‌جویی آنان را به بتان بسیار کرده بود. برخی از این التجاءها و دعاها همراه با همه‌مه و سروصدا بود تا آنها را از این عذاب‌ها برهانند «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً»، و نماز و دعای آنها در خانه کعبه جز صغیر و کف‌زدنی چیزی دیگر



نیست (انفال، ۳۵). قرآن کریم به این رسومات اشاره کرده و ناتوانی بتان را برای برآورده کردن حاجات آنان گوشزد کرده و می‌فرماید: «وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ»؛ و آنهایی را که جز او می‌خوانید، نمی‌توانند یاریتان کنند و نه (حتی) خودشان را یاری دهند (اعراف، ۱۹۷). و در عوض دعوت پیامبر (ص) را پیشنهاد نموده و می‌فرماید: «لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ»؛ دعوت خدا (و رسولانش) به حق و حقیقت است و بت‌هایی که مشرکان به جای خدا می‌خوانند، هیچ حاجتی را از آن‌ها برنیاورند (رعد، ۱۴).

بنابراین دعا، مکانیزم آگاهی‌بخشی بود که پیامبر (ص)، خداوند را از درون انسانی‌شان به آنان معرفی می‌کرد و آنان را منطبق با هرگونه شرایطی از این معنا خبر می‌داد که علی‌رغم گنهکاری شان می‌توانند با آن خدای یکتا سخن بگویند و آنچه را خواسته‌اند دریافت نمایند «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»؛ و خدای شما فرمود که مرا بخوانید تا دعای شما مستجاب کنم (غافر، ۶۰).

ائمه دین (ع) بعدها بر این نکته تأکید نموده و فرموده‌اند دعا در حقیقت خود که به وقوع بپیوندد، استجاب خواهد شد. چنان‌که امیرالمؤمنین می‌گوید: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَسْتَجِيبُ لِكُلِّ مَنْ دَعَاهُ» (حر عاملی، ۱۳۷۷: ج ۵، ص ۷۳)؛ و امام صادق با وجود عصیان آدمیان نیز اجابت دعای خالصانه را عملی دانسته است می‌فرماید «... وَ لَوْ دَعَوْتُمُوهُ مِنْ جِهَةِ الدُّعَاءِ لَأَجَابَكُمْ وَ إِنْ كُنْتُمْ غَاصِبِينَ» (مجلسی، ۱۳۸۶: ج ۹۰، ص ۳۲۰).

در آیات قرآن کریم تأکید بر دعا، و بشارت بر استجاب آن آنگاه که فقط خداوند در انحصار این خواسته‌ها قرار داشته باشد، قطعی است. آیه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر، ۶۰) طرح گفتمان دعا در آیات مکی در قرآن کریم است که سه مظهر انحصار مدعو در خداوند، و تنوع داعی (دعاکننده) در خواسته‌ها و نیازها، و قطعیت پذیرش دعاست، حتی اگر به یگانگی او در عبادت استحکامی نیافته باشند. امید به استجاب دعا که در این آیه برای مشرکان مطرح شده، قوی‌ترین انگیزه در روی‌آوری به این کنش انسانی است که می‌تواند باعث هدایت و یکتاپرستی کافران و مشرکان و عوام سرگردان گردد؛ چرا که «در فرایند استجاب، تغیر و انفعال در مدعو رخ نمی‌دهد، بلکه در داعی محقق می‌شود. ذات و اراده مدعو ثابت است و فیضان وجودی خداوند همواره جاری است. از این رو هراندازه که داعی مهذب‌تر (خالص‌تر) شود، سنخیت وجودی بیشتری با مدعو می‌یابد و اراده او هم‌راستا با خداوند خواهد شد. سخنش در ملکوت شنیده خواهد شد و طلب مبتنی بر اراده و خواسته او محقق می‌گردد» (دهقان، ۱۴۰۰: ۲۲۱). قرآن کریم در راستای یکتاپرستی الله، از امید به استجاب دعا بهره برده است، اما در آن بین به اثربخشی مداوم آن تحریص نموده و توحید و یگانه‌پرستی را مسیر صحیح رابطه دانسته است. در عین حال آنان را که از دعا برای دریافت وحدانیت خدا بهره نمی‌بردند، بلکه در مسیری منحرف از خداوند آن را به کار می‌گرفتند، در توبیخ از عدم درک دعا و ارتباط با عالم برتر، به ناگواری راهی که در پیش گرفته‌اند نیز آگاه می‌سازد و



ایشان را از پیمودن انتهای راه گمراهی‌شان برحذر داشته و می‌گوید «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر، ۶۰)

دعا در سوره‌های مکی انعام (آیه ۷۱) و اعراف (آیه ۳۷) در هم‌نشینی با واژه «من دون الله» و در سوره غافر (آیه ۶۰) در هم‌نشینی با «رَبِّكُمْ» آمده و در هر سه سوره تا معنای عبادت ارتقا یافته است. قرآن در آیه ۷۱ سوره انعام به مشرکان دعاکننده می‌گوید عبادت بتان و دعا و طلب حاجت از آنان به معنای عدم شایستگی دعای شما نیست، اما مدعو شما یعنی بتان از فهم بندگی و دعای شما عاجزند و شیاطین در این میانه شما را حیران و سرگردان می‌کنند و فقط رب العالمین است که صدای شما را شنیده، هدایتتان نموده و از سرگردانی نجاتتان می‌دهد. «قُلْ أُنذِعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُذِرْ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ خَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ أَيْنَمَا قُلُوا إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرُنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ «بگو آیا غیر از خدا معبودهایی را بخوانیم که نه نفعی برای ما دارند و نه ضرری، و آیا به کفر قبلی خود رجوع کنیم، بعد از آن که خدا ما را هدایت فرمود؟ مانند کسی که شیاطین زمین او را به بیابان دوری برده باشند که در آنجا سرگردان باشد و یاران او، وی را به راه هدایت خود دعوت می‌کنند، ای پیامبر بگو همانا هدایت فقط هدایت خداست و نه غیر آن و ما مأمور شده‌ایم که تسلیم پروردگار جهانیان باشیم». علامه طباطبایی می‌گوید «این آیه به نحو استفهام‌انکاری علیه مشرکین احتجاج می‌کند، چون برگزیدن معبود یا به امید جلب منفعت است و یا به پندار دفع ضرر و شر و معبودهایی که نفع و ضرری به حال مردم ندارند، لیاقت عبادت و پرستش نیز نخواهند داشت و این عمل یعنی بازگشت به کفر قبلی در حالی که خداوند اکنون آنها را هدایت کرده و اگر دوباره به کفر خود رجوع کنند، در این صورت مانند شخص سرگردانی هستند که در بیابانی راه گم کرده است و شیاطین از یک سو او را به بی‌راهه می‌خوانند و یارانش از طرف دیگر او را به مسیر خود دعوت می‌کنند و او نمی‌داند چه کند و بین راه و بی‌راهه مردد است و عزم راسخی ندارد و بر سر دوراهی سقوط و نجات گرفتار شده است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ص ۲۲۷).

قرآن در آیات مکی آن‌گاه که با مشرکان وارد گفتگو شده و آنان را به کنش دعا دعوت می‌کند، اما متعاقباً از مسیر نامناسب دعا و انتخاب مدعو نامعتبر سخن گفته و به بی‌راهه رفتن آنان را مورد نقد جدی قرار می‌دهد. چنان‌که در انتهای آیه ۶۰ غافر می‌گوید: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»؛ و در خاتمه آیه ۸ سوره زمر که از ضرر و گرفتاری انسان‌ها و از انابه آنان در سختی‌ها به درگاه خداوند سخن گفته است، اما می‌فرماید آنان علی‌رغم دعا و توبه و انابه‌شان برای خدا شریک برگزیده و در کفر خود فرو می‌روند و بدین رو دعایشان جز اندکی از تمتع دنیا برایشان نخواهد داشت. «وَجَعَلَ لِيْلَهُ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ». چنان‌که در میانه آیه ۷۱ سوره اعراف نیز چنین راهی را پیموده است. «استهواء» در آیه ۷۱



اعراف - که پیش‌تر ذکر شد - به معنای ساقط کردن و پایین آوردن خود است، و «رد» بر عقب کنایه از گمراهی و ترک هدایت است؛ و در آخر می‌فرماید: «ای پیامبر بگو تنها هدایت خدا، هدایت است، چون موافق فطرت انسان است و این هدایت است که انسان باید دعوت آن را اجابت کند و دعوت شیاطین را طرد نماید، چون یگانه مرجعی که تمام امور دنیا و آخرت ما به دست اوست، همانا خدای متعال است و امر پروردگار به این‌که مردم مسلمان شوند، خود مصداقی برای هدایت الهی است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۷، ص ۲۲۷).

این معنا با بیان دیگری در آیه ۱۳ یونس در مورد نه تنها دعا که در همه اعمال مشرکان و در همه زمان‌ها آمده است: «وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ»؛ و محققاً ما اقوام و مللی را پیش از شما به کیفر ظلمشان سخت به دست هلاک سپردیم و نیز به کیفر آن‌که پیامبرانی با آیات و معجزات بر آن‌ها آمد باز هیچ ایمان نیاوردند. ما این‌گونه مردم بد عمل را به کیفر می‌رسانیم.

گفتمان دعا اما در آیات مدنی از ابتدا تا انتها با صبغهای همدلانه با یکتاپرستان است که تنها او را می‌خوانند و آنان را به گوارایی راهی که از درون خود یافته و آن را برگزیده‌اند، بشارت می‌دهد و رسولش را به راهنمایی افزون از آن فرمان داده، می‌فرماید: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَ لِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»؛ و چون بندگان من از تو در مورد من پرسند، (بدانند که) من به آن‌ها نزدیکم، هرگاه کسی مرا خواند دعای او را اجابت کنم. پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من بگردند، باشد که (به سعادت) راه (بقره، ۱۸۶). در این آیه خداوند خود را در محور دعا و عبادت منحصر نموده و هفت بار به صورت متکلم وحده، این گفتمان را که در تجربه متعالی انسان‌ها مشترک است، گوشزد می‌کند.

همه این آیات در قرآن - چه در سوره‌های مکی و چه در سوره‌های مدنی - سه رکن را برای این دعوت همگانی بازنمایی کرده‌اند. اولین نمای ظهور آیات، مخاطب دعاست که یا در قالب «الله»، و یا «رب» طرح گردیده است. تکرار واژه «الله» در قرآن بیشترین بسامد را داشته و بدون احتساب بسم الله الرحمن الرحیم در صدر سوره‌ها، ۲۶۹۸ بار آمده است؛ در حالی که با ندا و دعا به شکل «اللهم» فقط ۵ بار ذکر شده است. اما تکرار واژه «رب» ۱۰۰۲ بار است که کمتر از نیمی از کاربرد واژه «الله» در قرآن است. واژه «رب» در اتصال به «یاء» متکلم در ۱۷۳ مورد و در اتصال به ضمیر «نا» در ۱۰۴ جایگاه در قرآن تکرار شده است، این در حالی است که ۷۱ بار آن واژه «رب» (رَبِّی) و ۶۷ مورد آن واژه «رَبَّنَا» در حالت خطاب و در دعا آمده و در همه این موارد بیش از نیمی از آن‌ها متعلق به سور مکی می‌باشند. تفوق نام «رب» به جای «الله» در دعاهای قرآن به خصوص در آیات مکی تأمل برانگیز است. در حالی که نام «الله» در قرآن باشکوه است و ۸۸ بار مورد تسبیح و تقدیس قرار گرفته است، اما ظاهراً نامی ناآشنا برای مشرکان بوده است. این بدان معناست که آنان



با «ربّ» انسی دیرینه داشتند، نام «ربّ» را می‌شناختند و آن را برای دعاهای خود برگزیده بودند؛ گرچه مفهوم ربوبیت را مشرکانه تلقی می‌کردند، اما این نام با «بیت الحرام»، «بیت العتیق»، «بیت المعمور» و «هذا البیت» که در آن می‌زیستند، قرین دیرینه بود (حج، ۲۹ و طور، ۴ و قریش، ۳)؛ بنابراین آنان «ربّ» را بیگانه ندانسته و او را «صاحب و مالک» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲۴-۱۲۶) خود هم می‌دانستند. پس گزینش نام «ربّ» در دعا، پیشینه دیرینی داشت که خداوند در قرآن کریم در مسیر هدایت مشرکان از این نام برای رابطه انسان‌ها با خود بهره فراوان برده است. البته «مشرکان معاصر نزول قرآن، افزون بر شرک در عبادت، گرفتار شرک در ربوبیت نیز بوده‌اند؛ حتی از رهگذر شرک در ربوبیت و باور به تدبیر برخی از امور عالم از سوی غیر خدا، به شرک عبادی می‌گراییدند و موجودی را که به گمان خود در شئون مختلف هستی مؤثر می‌پنداشتند، به امید کسب سود و یا دفع ضرر عبادت می‌کردند. شرک عبادی آنها ریشه در شرک ربوبی داشت. از همین رو، در آیات بسیاری ضمن تأکید بر این‌که غیر خدا هیچ‌گونه نقش مستقلی در تدبیر عالم ندارد، اقتضائات ربوبیت مانند رزق و روزی، هدایت و ضلالت، نفع و ضرر رساندن، زندگی و مرگ، سلامتی و مرض، از معبودهای غیرحقیقی نفی شده است تا در نتیجه صلاحیت آنها برای عبادت منتفی باشد» (رضایی هفتادار و همکاران، ۱۳۹۷: ص ۱۵۴).

رکن دوم دعا، گویندگان و ندادندگان هستند؛ آن‌ها که اغلب در "ضُرّ" قرار گرفته و به دنبال پناهگاهی امن می‌گردند. آنان از پیامبران مانند ابراهیم، موسی، نوح، زکریا، سلیمان، یوسف، لوط، صالح، شعیب و خود رسول ختمی مرتبت حضرت محمد، تا مؤمنان و خردمندان و انسان‌های موحدی چون آسیه و اصحاب کهف تا شیطان و گناهکارانی که در مواجهه با حقیقت عمل خود در آخرت روبرو می‌گردند می‌باشند و حتی فرشتگان و حاملان عرش (غافر، ۷-۹) نیز از دعاکنندگان در قرآن هستند. همگی اینان در دعا بر شکوه و جلال خداوند اقرار کرده و با درکی عمیق از ضعف و ناتوانی خود در مقابل خدا زانو زده و تضرع می‌کنند.

در حقیقت جان انسان‌هایی که مورد خطاب پیامبر بودند، نیازمند برخاستن از درون بود و این سازوکار در پرتو نورانیت ربوبی حاصل می‌گردید. زوال تاریکی درون اعراب جاهلی در پرتو تابش نوری حاصل می‌آمد که بر آن تابنده شود و آموزه‌های قرآن در دعوت به یکتاپرستی، نه تنها مردم عادی که حتی کافران و مشرکان را در گفتمانی وارد کرد که فقر درونی و ذاتی آن‌ها را بنماید و اثبات وجود و یکتایی خداوند را نه در برهان و عقل و تجربه هستی‌شناختی که در تجربه درونی و محبت‌آمیز با امید به برآوردن خواسته‌ها محقق گرداند؛ بدین رو پیامبر اسلام (ص) آشفتگی و حیرانی انسان را که در بی‌خدایی ناشی از جهل حاصل آمده بود، به نیروی درونی دعا آرام نموده و هدایت می‌فرمود.



سومین رکن دعا در قرآن نیز اذکار و اوراد دعا هستند. یعنی آنچه می‌خواهند و آنچه از آن می‌گیرند را به زبان آورده و بیان کنند. درخواست آمرزش و بخشش گناهان، طلب رحمت الهی و قدرت بخشیدن به ناتوانی انسان برای حیات و زندگی دنیایی و دریافت عالی‌ترین موهبات برای زندگی پس از مرگ، بیشترین این مضامین است (حمد، ۶؛ بقره، ۱۲۸؛ آل عمران، ۲۶؛ فرقان، ۷۴؛ ابراهیم، ۴۰؛ احقاف، ۱۵؛ طلاق، ۳ و...). مضامین دعا در قرآن متأثر از فهم دعاکنندگان به مقام خداوند از خواسته‌های مادی تا خواسته‌های فرامادی متغیر است (فرقان، ۷۴؛ نحل، ۱۹)، اما همه آن‌ها به دنبال لذت ارتباط با حق و امید به استجاب آن است (فرقان، ۷۷). این درخواست‌ها برای مشرکان در رفع گرفتاری‌ها و تنگناهای زندگی منعکس شده است (یونس، ۱۲)، اما به آنان می‌آموزت غیر از خدا قدرتی برای برآورد خواسته‌های آنها وجود ندارد (اعراف، ۱۹۴ و اسراء، ۶۵). گفتمان دعا در این آیات حامل دو نکته اساسی است: اول این‌که دعا واقعی باشد، چنان‌که اگر حقیقتی که از آن خبر نداشتند را دریابند، باز هم آن خواسته تغییر نکند، و دوم آن‌که در تقاضای خود به غیر خدا تکیه نکنند (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۳۳-۳۵). در این صورت است که «اگر دعا بر نفس گفتگو مبتنی گردد، اجابت از نفس دعا تفکیک‌پذیر نیست، یعنی هر دعایی عین اجابت خواهد بود» (ابراهیمی، ۱۳۸۷: ص ۱۶۶).

از این رو، به نظر می‌رسد دعا در سطح گسترده و عملی انسان‌ها، تا چنان جایگاهی ارتقا یافته که اختصاص به دوران و عقاید خاصی نداشته و بهره‌مندی آحاد انسان‌ها از این مفهوم آن را بشری و جهانی نموده است تا آن‌جا که علاوه بر همه ادیان که برخوردار از این‌گونه ارتباط روحانی با خداوندند، حتی مشرکان و خداناباوران نیز در عمق وجود خویش به دنبال راهیابی به منبعی فرامادی و قدرتمندند که در وقت نیاز آنان را دریافته و راه‌گشای رنج‌ها و گرفتاری‌هایشان می‌کنند؛ بنابراین، مفهوم دعا در قرآن کریم، هیچ‌گاه صبغه اسلامی نیافته و در انحصار دین مبین اسلام قرار نگرفته است؛ بلکه قرآن نه تنها آن را تأیید و تنفیذ نمود، بلکه آن را به عنوان مکانیزمی قوی، در طریق یکتاپرستی و ارشاد مشرکان قرار داد.

۵. نتیجه‌گیری

قرآن کریم در مسیر هدایت انسان‌ها به شیوه‌ها و طرق مختلف، توحید و یکتاپرستی را ابلاغ نموده و آن را تنها راه برگزیده خداوند در مسیر انسان قرار داده است. یکی از طرقی که در قرآن بسیار مورد توجه خداوند در هدایت انسان‌های ناباور به وحدانیت او است، دعا و رابطه آشکار و نهان انسان با عالمی برتر و قدرتمندتر است. این شیوه، دعوت به نوعی کنش درونی است که در پیشینه و تجربه معرفتی بشر قرار دارد و مفهومی فرامادی را القا می‌کند که در پیش‌زمینه‌های روحی و روانی انسان‌ها شناخته شده، با آن آشنا بوده و مکرراً بدان پرداخته‌اند، تا آن‌جا که آن تا سطح یک گفتمان ارتقا یافته است. مکانیزم دعا در تبلیغ توحید، در سوره‌های مکی بیش از سوره‌های مدنی

است و استفاده از ربوبیت پروردگار بیش از الوهیت او در دعا در آیات مکی بازنمایی شده است. سور مکی قرآن کریم مالمال از واژه «ربّ» است و قرآن کریم در دعا، این واژه مأنوس در ذهن عرب عصر نزول را بر واژه «الله» - که مورد جدال جدی آنان در پذیرش یکتایی او بود - برگزیده است. دعا حقیقت شناخته شده اعراب بود که با آن نمی‌جنگیدند بلکه آن را در روان خود می‌یافتند؛ زیرا در حقیقت «ربّ»، صاحب بیت الحرام و مالک خود ایشان و سرنوشت آنان بود. دعا مفهومی شناخته شده با واژه «ربّ» داشت که می‌توانست در جان آنان اثر کند و خواسته‌هایشان را تحقق بخشد. از این رو پیامبر (ص) در راه دعوت به پروردگار یکتا، از ندای درون مردمان عصر خود بهره‌جسته و نیازمندی آنان به نیرویی قدرتمند را - که بتواند نیازها را برآورده و خواسته‌ها را اجابت می‌کند - محل ارشاد و هدایت آنان به وحدانیت خداوند قرار می‌دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابراهیمی، مهدی. (۱۳۹۸). تفسیر عرفانی دعا در نگاه قرآن، فصلنامه مطالعات تفسیری. سال اول، شماره ۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). معجم لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دارالکتب القلم.
- اکرمی، غلامرضا. (۱۳۸۷). دعا و نیایش در ادیان، اخبار/ادیان. سال ششم، شماره ۱ و ۲.
- برنز، اریک. (۱۳۸۴). میشل فوکو. ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر ماهی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). سیره پیامبر اسلام (ص) و چگونگی دعوت به حق، تدوین محمدرضا مصطفی‌پور، مجله پاسدار اسلام، شماره ۲۹۶.
- حاجی‌زاده، مهین و صادقی نیری، رقیه. (۱۳۹۰). روش‌های دعوت و تبلیغ قرآنی از دیدگاه علامه طباطبایی، پژوهش دینی، شماره ۲۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۷۷). وسائل‌الشیعه، شیخ تصحیح: میرزا عبدالرحیم ربانی. تهران: انتشارات اسلامی،
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۵۲). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- دهقان، رحیم. (۱۴۰۰). استجاب دعا و تغییر اراده الهی، فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۲.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد. (۱۴۰۴). المفردات فی غریب القرآن. تهران: دفتر نشر کتاب.
- رضایی هفتاد، حسن، و همکاران. (۱۳۹۷). شرک ربوبی مشرکان عصر نزول در آیین تفسیر تطبیقی با تمرکز بر آیه ۳۱ یونس، پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۴، شماره ۱.
- طباطبایی، سید محمدکاظم. (۱۳۹۰). منطق فهم حدیث. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. تهران: نشر بنیاد فکری علامه طباطبایی با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۰۵). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الهجره.



- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۶). بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمه الاطهار، تصحیح محمدباقر بهبودی. تهران: اسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (بی تا). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، قم: نشر کتاب.
- نجاتی حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲). دعا: یک کنش اجتماعی دینی - مؤثر، مستمر، فراگیر (تحلیل ادبیات دعا پژوهی)، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، دوره دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵).
- نعمتی پیرعلی، دل آرا. (۱۳۸۵). شیوه‌های دعوت پیامبر (ص) به استناد قرآن کریم. مجله بینات، شماره ۵۲.



ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه

محمدعلی ایزدی^{۱*}

حسن سجادی پور^۲

وحید پاشایی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۷

چکیده

امام در لغت به معنای مقتدا و پیشوا و امامت به معنای رهبری و پیشوایی است و در اصطلاح منصب الهی و جانشینی پیامبر (ص) در رهبری و مدیریت جامعه در امور مربوط به دین و دنیای امت اسلامی است. شیعه «امامت» را همچون نبوت در زمره مباحث کلامی می‌داند و بر این باور است که امام باید از ویژگی‌هایی همانند عصمت، انتصابی بودن، علم لدنی داشتن و افضلیت برخوردار باشد، در حالی که اهل سنت امامت را جزء فروع دین می‌دانند و هیچ‌کدام از صفات مذکور را برای امام قائل نیستند. ائمه (ع) هرکدامشان با توجه به مقتضیات زمان، روشی را برای تبیین خط مشی، اصول و باورهای شیعه در پیش گرفتند؛ لیکن با توجه به جوّ اختناق که بعد از حادثه عاشورا در دوران امامت امام سجاد (ع) به وجود آمد، این سؤال مطرح است که آیا حضرت به موضوع بنیادین امامت و ویژگی‌های آن اشاره کرده‌اند؟ حضرت برای تبیین این مباحث از چه روش و قالبی بهره گرفته‌اند؟ در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی، تحلیلی به بررسی ویژگی‌های امامت با تأکید بر دعای ۴۷ صحیفه سجادیه پرداخته شده و یافته‌های پژوهشی حاکی از این است که حضرت در قالب دعا والاترین آموزه‌های شیعه از جمله جایگاه و ویژگی‌های امامت را تبیین کرده‌اند.

واژگان کلیدی: ویژگی‌های امامت، امام سجاد (ع)، صحیفه سجادیه، دعای چهل و هفتم.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بوعلی سینا همدان * (نویسنده مسئول) M.izadi@Basu.ac.ir

۲- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بوعلی سینا همدان h.sajjadipour@Basu.ac.ir

۳- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه بوعلی سینا همدان v.pashaei@Basu.ac.ir



۱. طرح مسئله

امامت از مباحث مهم و زیربنایی در اسلام محسوب می‌شود و همه فرق اسلامی بر ضرورت وجود امام در جامعه تأکید دارند؛ لیکن در مورد ماهیت، جایگاه، ویژگی‌های امامت و این‌که امام چگونه و از چه طریقی به این منصب برگزیده می‌شود، با یکدیگر اختلاف دارند؛ زیرا امامت از نظر شیعه منصبی الهی و در تداوم رسالت پیامبر (ص) است و از این رو امام باید تمام ویژگی‌های پیامبر (ص) را به جز نبوت که در دریافت و ابلاغ وحی تجلی می‌یابد، دارا باشد. در حالی که از نظر اهل سنت، امامت منصبی صرفاً سیاسی و اجتماعی است. برداشت متفاوت شیعه و اهل سنت از ماهیت و جایگاه امامت سبب شده است تا در مورد صفات و ویژگی‌های امامت نیز با یکدیگر اختلاف داشته باشند. شیعه صفاتی همانند: عصمت، علم لدنی، انتصابی بودن و افضلیت را برای امام ضروری می‌دانند، در حالی که اهل سنت هیچ‌کدام از این صفات را برای امام لازم نمی‌دانند. با توجه به اختلاف شیعه و اهل سنت در موارد مذکور، اکنون سؤال این است، با توجه به دوران امامت امام سجاد (ع) که بدترین دوران اختناق در عصر امامت ائمه (ع) محسوب می‌شود و حضرت در طول ۳۴ سال امامت خود با افراد پلیدی همچون یزید بن معاویه، ولید بن عبدالملک و امرای سنگدلی همچون حجاج بن یوسف هم‌عصر بودند، آیا سخنی از امامت، جایگاه امام و ویژگی‌های آن به میان آورده‌اند؟ ایشان برای تبیین مباحث بلند شیعه در موضوع امامت از چه قالب و روشی استفاده کردند؟ بررسی‌های صورت گرفته نشانگر آن است که در آن دوران خفقان و ظلمانی که کسی نمی‌توانست بر خلاف تفکر اموی و مروانی کاری انجام بدهد، حضرت با تدبیر و ظرافتی بی‌نظیر برای تبیین مباحث اعتقادی (از جمله مباحث مربوط به امامت و ویژگی‌های آن) قالب دعا را برگزیدند، این موضوع باعث شد که سخت‌گیری دستگاه خلافت به ایشان کمتر شود.

صحیفه سجادیه با ۵۴ دعا از آثار باقی مانده از قرن اول هجری و به عقیده شیعیان، اولین مکتوب حدیثی شیعه است که از اواسط قرن اول هجری به شکل فعلی تدوین شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۳: ۶۰). این مجموعه ارزشمند حاوی مباحث اعتقادی، سیاسی و اجتماعی عمیق شیعه امامیه است و همین عامل موجب شده تا مورد توجه محققان و پژوهشگران قرار بگیرد. امام سجاد (ع) در دعاهای دیگر صحیفه نیز در برخی موارد به موضوعات مربوط به امامت اشاره کردند؛ لیکن در دعای چهل و هفتم به صورت جامع به موضوع مورد بحث اشاره نمودند، بر همین اساس این دعا را به عنوان محور بحث برگزیدیم. درباره مباحث امامت از منظر صحیفه سجادیه، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. امامت در صحیفه سجادیه، اثر آقایان صاحب‌علی اکبری و محمد محمودپور، علوم قرآن و

حدیث (رهیافت‌هایی در علوم قرآن و حدیث)، بهار و تابستان ۱۳۸۸.



۲- ولایت امام و گستره آن در تفکر شیعی با تأکید بر آموزه‌های صحیفه سجاده، اثر سوسن آل رسول، دل‌آرا نعمتی و اکرم بالا خصال، فصلنامه علمی بصیرت و تربیت اسلامی، شماره ۳۴، پائیز ۱۳۹۴.

پژوهش‌های مذکور از دایره گسترده‌تری برخوردار بوده و همه صحیفه سجاده را در برمی‌گیرند و نیز ناظر به جایگاه امامت می‌باشند و محور بحث هیچ‌کدام، ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده نیست.

۲. مفهوم‌شناسی

قبل از تبیین ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده، توضیح برخی از واژه‌ها ضروری به نظر می‌رسد.

۲-۱- مفهوم و ماهیت امامت

«امام» در لغت در معانی گوناگون از جمله به معنای مقتدا و پیشوا و «امامت» به معنای رهبری و پیشوایی به کار رفته است. پیشوا یعنی کسی که پیشرو است و عده‌ای تابع و پیرو او هستند، خواه پیشوای هدایت و عدالت و یا پیشوای ضلالت و گمراهی باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج: ۱، ۲۸).

واژه «امام» و جمع آن «ائمه» در قرآن کریم در معانی مختلف استعمال شده است. واژه «امام» در قرآن کریم یک‌بار در معنای لوح محفوظ «یس، ۱۲»، یک‌بار در معنای راه «حجر، ۷۸» و ده بار در معنای پیشوا به کار رفته که در دو مورد مقصود از آن کتاب تورات «هود، ۱۷؛ احقاف، ۱۲» و در یک مورد به معنای مطلق پیشوا است (اسراء، ۷۱). در پنج مورد به پیشوایان الهی اطلاق شده «بقره، ۱۲۴؛ انبیاء، ۷۳؛ فرقان، ۷۴؛ قصص، ۵؛ سجده، ۲۴» و در یک مورد درباره پیشوایان کفر به کار رفته است «توبه، ۱۲» (سعیدی‌مهر، ۱۳۸۸ ش، ج: ۲، ۱۳۴). متکلمین در ارائه تعریف اصطلاحی «امامت» از تعبیر مختلفی^۱ بهره گرفتند، اما در عین حال می‌توان گفت: «امامت» از نظر شیعه، منصب الهی و جانشینی پیامبر (ص) در رهبری و مدیریت جامعه در امور مربوط به دین و دنیای امت اسلامی می‌باشد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۷۴).

۱ - متکلمین شیعه در تعریف «امامت» از تعبیر «بالاصالة» به صورت گسترده استفاده کرده‌اند، ولی متکلمین اهل سنت در تعریف «امامت» بر تعبیر «خلافت و جانشینی پیامبر(ص)» بیشتر تأکید نمودند، زیرا علمای شیعه در عین حال که امام را خلیفه و جانشین پیامبر(ص) می‌دانند، او را خلیفه الهی و منصوب از جانب خداوند نیز می‌دانند، ولی علمای اهل سنت امام را برگزیده از جانب مردم به عنوان جانشین پیامبر (ص) می‌دانند، نه خلیفه خداوند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ج: ۲، ۱۱۵).



دانشمندان امامیه در مورد ماهیت و جایگاه امامت بر این باور هستند که امامت جزء اصول اعتقادات اسلامی است؛ زیرا از منظر آن‌ها امامت منصبی الهی و در تداوم رسالت پیامبر (ص) است و از این رو شخص امام باید تمام ویژگی‌های پیامبر (ص) را به جز نبوت که در دریافت و ابلاغ وحی تجلی می‌یابد، دارا باشد. از این منظر امام شخصی است که همانند پیامبر (ص) از جانب خداوند برگزیده می‌شود و از مقام عصمت و علم لدنی (خدادادی) برخوردار است و می‌تواند تفسیری به دور از خطا از قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) ارائه دهد و رهبری امت در همه شئون دینی و دنیوی را عهده‌دار شود. بر همین اساس، شیعه پس از پیامبر (ص) امام علی (ع) و فرزندان او را مهم‌ترین مأخذ کسب معارف دین می‌داند و معتقد است، تفسیر آن‌ها از قرآن و سنت پیامبر (ص) تفسیری خطا-ناپذیر و لازم‌الاتباع است (الشریف مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۷ الی ۴۲). در حالی که علمای اهل تسنن با برداشتی که از ماهیت امامت دارند، امامت را از فروع دین و در زمره مسائل فقهی و احکام عملی به شمار می‌آورند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۳۲). از نظر آن‌ها، امامت منصبی الهی نیست و صرفاً سیاسی و اجتماعی می‌باشد. به همین دلیل امام و رهبر جامعه یا از طریق مردم، یا از طریق معرفی و انتصاب خلیفه قبلی، یا از طریق بیعت اهل حلّ و عقد (همان) و یا قهر و غلبه (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۲۶۹) به رهبری می‌رسد. بر همین اساس هرگز انتظار «مرجعیت دینی» به معنای پاسخگویی به نیازهای علمی و معنوی را از امام و رهبر جامعه ندارند و در فراگیری آموزه‌های دینی، تفسیر قرآن و سنت نبوی معمولاً به سیره، قول و فعل صحابه و تابعین مراجعه می‌کنند.

۳. ویژگی‌های امامت در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه

شیعه، امامت را منصبی الهی و امام را حافظ شریعت و پاسخگوی تمام نیازهای دینی امت می‌داند، از این رو ویژگی‌ها و صفات ممتازی را برای امام قائل است که در اینجا به توضیح آن‌ها با تأکید بر دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه می‌پردازیم.

امام سجاد (ع) در این نیایش در قالب دعا امامان برحق را با ذکر صفاتشان معرفی کرده است تا افراد حقیقت‌جو فریب مدعیان باطل رهبری را نخورند و از روی این نشانه‌ها رهبران راستین را تشخیص بدهند و حجت‌های حقیقی دین و نگهبانان برحق شریعت را بشناسند.

۳-۱- برگزیدگان الهی

امام سجاد (ع) بعد از صلوات بر محمد و آل محمد (ص) اولین ویژگی ائمه را برگزیده شدن از جانب خداوند متعال معرفی می‌کند. «الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِأَمْرِكَ»: «همان‌هایی که برای امر خویش (هدایت و راهنمایی مردم) برگزیدی» (صحیفه سجادیه، دعای ۴۷، فراز ۵۷). مقصود از «امر» ریاست عامه در راستای مدیریت و ریاست دین و دنیای مردم است (شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۳۱). یعنی

امامت ریاست عام و فراگیر بر دین و دنیای مردم است که از جانب خداوند به نیابت از رسول خدا به عهده برخی از افراد قرار می‌گیرد (علامه حلی، ۱۳۷۰: ۴۰). امام (ع) با عبارت: «الَّذِينَ اخْتَرْتَهُمْ لِامْرِكِ» به باور دیرینه شیعه امامیه «انتصابی بودن امام» پرداختند. از منظر شیعه امامیه مقام «امامت» همانند مقام «نبوت» عهد الهی و از جمله مقاماتی است که خداوند متعال آن را به افراد لایق واگذار می‌نماید (لاهیجی، ۱۳۸۳، ۴۶۳)؛ زیرا در «امامت» ویژگی‌هایی همانند عصمت و علم غیب شرط است که فقط خداوند از دارنده آن آگاه است. امام سجاد (ع) در حدیثی به همین موضوع که عصمت امری درونی است و بنابراین چاره‌ای نیست که امام منصوب از جانب خداوند باید باشد، اشاره کردند: «وَلَيْسَتْ الْعِصْمَةُ فِي ظَاهِرِ الْخَلْقِ فَيُعْرَفُ بِهَا فَلِذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنْصُوصًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ۱۹۴). موضوع انتصاب و برگزیده بودن امامت در متون روایی مکرر ذکر شده است، از جمله در روایتی نبی مکرم اسلام (ص) بر این امر تصریح کردند و فرمودند: «فَأَنَا وَأَهْلُ بَيْتِي صَفْوَةُ اللَّهِ وَخَيْرَتُهُ مِنْ خَلْقِهِ». «من و اهل بیتم برگزیده الهی از میان مردم هستیم» (همان، ج ۲۳، ۷۴). با توجه به دلایل عقلی و نقلی (رک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۳۳۲) که در موضوع انتصابی بودن امامت وجود دارد، علما و اندیشمندان شیعه به این نکته تأکید نمودند. «يَجِبُ أَنْ يَعْتَقَدَ أَنَّ نَسَبَ الْإِمَامِ وَاقَامَتَهُ وَاخْتِيَارَهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ»؛ واجب است که شیعه اعتقاد داشته باشد، به این که نصب امام و برگزیدن او به دست خداوند متعال است» (شیخ صدوق، ۱۴۱۸: ۲۵). یکی دیگر از اکابر علمای شیعه هم به همین ویژگی برگزیده بودن از جانب خداوند تصریح کرده و می‌نویسند: «إِنَّ مَرَادَهُمْ بِالْإِمَامَةِ كَوْنَهَا مَنْصَبًا إِلَهِيًّا يَخْتَارُهُ اللَّهُ تَعَالَى بِسَابِقِ عِلْمِهِ كَمَا يَخْتَارُ النَّبِيَّ»؛ عقیده شیعه بر این است که امامت منصبی الهی است که خداوند با علم و آگاهی همانند پیامبر برمی‌گزیند» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۳: ۶۸).

گزینش و برگزیدگی گاهی به لحاظ وجود عینی است، «وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا»: «موسی از قوم خود، هفتاد تن از مردان را برای میعادگاه ما برگزید» (اعراف، ۱۵۵) و گاهی به لحاظ وجود علمی است «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ»: «خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را از میان جهانیان برگزید» (آل عمران، ۳۳). گزینش و انتخاب اهل بیت (ع) بر اساس اختیار علمی صورت گرفته است، یعنی خداوند مطابق علم ازلی خویش از میان همه افراد، (بر اساس شایستگی و لیاقت) ائمه را برای کارهای مهم (هدایت و راهنمایی مردم) انتخاب کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ۷۳ - ۷۲).

۲-۳- خزانه‌داران علم الهی

امام سجاد (ع) در فراز ۵۷ از این دعا با عبارت «وَجَعَلْتَهُمْ خَزَنَةَ عِلْمِكَ» به یکی دیگر از ویژگی‌های امامت می‌پردازد و ائمه را «خزانه‌دار علم الهی» معرفی می‌کنند. «خزانه» از واژه «خزن» جمع «خازن» به معنای نگهبان، خزانه‌دار و کلیددار است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ۱۷۸؛



طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۲۴۳). در متون روایی به ویژگی خزانه‌دار بودن اهل بیت (ع) اشاره شده است، همانند حدیث قدسی که خداوند ائمه را برای پیامبر (ص) توصیف می‌کند و آن‌ها را نگهبان دانش خود معرفی می‌کند «وَهُمْ خَزَائِنُ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ بَعْدِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۶: ۱۰۷). امام باقر (ع) نیز در حدیثی ائمه را خزانه‌دار علم الهی در آسمان و زمین معرفی کردند «وَاللَّهِ إِنَّا لَخَزَائِنُ اللَّهِ فِي سَمَائِهِ وَ أَرْضِهِ لَا عَلَى ذَهَبٍ وَ لَا عَلَى فِضَّةٍ إِلَّا عَلَى عِلْمِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۲). خزانه‌دار علم الهی بودن که امام در این دعا به عنوان یکی از ویژگی‌های امام معرفی فرمودند، به معنای «مظهر علم الهی بودن» است، یعنی همان طور که چیزی از حیطة علم بی‌پایان خدا مخفی نمی‌ماند (بقره، ۲۳۱؛ حجرات، ۱۶؛ فصلت؛ ۵۴) گستره علم ائمه (ع) نیز همه موجودات نظام هستی را دربر می‌گیرد، لیکن با این تفاوت که علم الهی استقلالی بوده و مرتبط با جای دیگر نیست، اما علم ائمه (ع) تبعی و عرضی است و به منبع لایزال علم الهی مرتبط است، به گونه‌ای که اگر تعلیم الهی و اتصال به علم بی‌پایان الهی نباشد، ائمه نیز مساوی دیگران خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۷۷). با توجه به تبعی بودن علم ائمه در برخی روایات آمده است که اگر امام بخواهد چیزی را بداند، خدا آن را به او می‌آموزد، «إِذَا أَرَادَ الْإِمَامُ أَنْ يَعْلَمَ شَيْئًا أُعْلِمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۸). کما این که در جنگ تبوک شتر رسول خدا گم شد و کسی از آن اطلاع نداشت، منافقان از این موضوع سواستفاده کردند و گفتند: «چگونه پیامبری است و چگونه ادعای اخبار از آسمان را دارد، در حالی که از مکان شتر گمشده خویش بی‌اطلاع است». پیامبر با شنیدن این جمله فرمود: «وإني والله ما أعلم إلا ما علمني الله وقد دلتني الله عليها، و هي في هذا الوادي، في شعب كذا وكذا قد حبستها شجرة بزمامها، فانطلقوا حتى تأتوني بها». «من چیزی جز آن چه که خدا به من می‌آموزد نمی‌دانم، اکنون خدا مرا راهنمایی کرد که شتر من در این صحرا در فلان دره پیچیده و از رفتن باز مانده است، بروید آزادش کنید و بیاورید» (ابن هشام، ۱۴۳۳، ج ۲: ۴۴۳).

خزانه‌دار امور مادی با امور معنوی متفاوت است؛ زیرا متاع مادی را در صندوق یا انباری می‌گذارند و کلید آن را به دست کسی می‌سپارند در حالی که امور غیرمادی (معنوی) در صفحه جان انسان قرار می‌گیرند و اختیار آن نیز در اختیار آن فرد خواهد بود، بنابراین اگر در اینجا از ائمه به عنوان خازن و نگهبان علم الهی یاد شده، منظور از آن همان خزینه بودن آن ذوات مقدس است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۷۵).

خزانه‌دار علم الهی بودن، در حقیقت به معنای بهره‌مندی امام از علم لدنی و خدادادی است که گاهی از آن به علم غیب هم تعبیر می‌شود. علم ائمه (ع) را به اعتبار منابع و مآخذ، گستره و وسعت و خطاناپذیر بودن آن علم لدنی و موهوبی می‌گویند، یعنی علمی که از جانب خداوند و بدون نیاز به مقدمات معمول کسب علم مانند تجربه و تفکر از جانب خداوند به آنان اعطا می‌گردد و به لحاظ



تعلق آن به اموری که بر بشر عادی پنهان است، علم غیب می‌نامند. اندیشمندان شیعه بهره‌مندی امام از علم لدنی و خدادادی را لازم می‌دانند، یعنی امام و جانشین پیامبر (ص) باید از جانب خداوند «نه از طُرق عادی» نسبت به احکام و معارف دین معرفت و آگاهی داشته باشد.

ضرورت برخوردار بودن امام از علم لدنی، به این دلیل است که امام و جانشین پیغمبر (ص) علاوه بر مدیریت و رهبری جامعه، رسالت تفسیر قرآن، بیان احکام، پاسخگویی به شبهات، دفاع از شریعت را عهده‌دار می‌باشد، از این رو باید از علم خدادادی بهره‌مند باشد. زیرا اگر دانش امام تنها از منابع عادی تأمین شود، تضمینی برای پاسخگویی گسترده دینی و متنوع مردم وجود نخواهد داشت و این به معنای نقض غرض خداوند از تشریح دین است (رک: ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۸۱).

۳-۳- حافظان دین خدا

امام سجاد (ع) در این فراز به یکی دیگر از ویژگی‌های امامت اشاره فرمودند، مبنی بر این که امام حافظ شریعت است. «وَ حَفَظَهُ دِينَكَ»، «حَفَظَهُ» جمع حافظ از ریشه «حفظ» به معنای نگهداری چیزی از ضایع شدن و تلف گشتن است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۴۲). با توجه به عاطفه بودن «و» عبارت اصلی «وَجَعَلْتَهُمْ حَفَظَةَ دِينِكَ» می‌باشد.

ضرورت وجود امام معصوم برای صیانت از شریعت، از نظر عقلی و تاریخی قابل بررسی است. مطالعه تاریخ دوران بعد از رحلت پیامبر (ص) از این حقیقت پرده برمی‌دارد که در جهان اسلام تحریفاتی صورت گرفت و بر این اساس ضرورت وجود فردی که از عصمت برخوردار و برگزیده خداوند است، حتمی می‌باشد. انحرافات و تحریفاتی همانند منع نقل احادیث نبوی (شرف‌الدین، ۱۳۷۵: ۲۰۴)، ورود احادیث جعلی و خرافی، وجود تفاسیر و آرای متفاوت و متضاد از آیات قرآن حتی نسبت به برخی احکام بدیهی همانند وضوی پیامبر (ص) (سبحانی، ۱۴۳۳: ۲۶۸) از این واقعیت حکایت می‌کنند که حکمت الهی اقتضا می‌کند که فردی را که شایسته و لایق است، برای این مهم برگزیند. علاوه بر تحریفات فوق، از نظر سیاسی نیز جهان اسلام گرفتار انحراف شد، به گونه‌ای که پس از حدود سی سال از درگذشت پیامبر (ص) نظام «خلافت» به «سلطنت» تغییر یافت (جعفریان، ۱۳۷۴: ۳۹۳).

استدلال عقلی بر ضرورت حافظ شریعت بودن امام نیز به این صورت است: پیامبر گرامی اسلام خاتم انبیاء و شریعت او آخرین شریعت الهی است و همه افراد مکلف تا روز رستاخیز باید به آن معتقد و ملتزم باشند. از سوی دیگر اعتقاد و التزام به شریعت اسلام در گرو حفظ آن است. در این مطلب هم که خداوند حافظ شریعت اسلام است سخنی نیست، ولی اراده خداوند (در قلمرو تکوین و تشریح) با اسباب و وسایل مناسب به روز می‌یابد، از این رو باید دید که آن اسباب و وسایل کدام است؟

۱. کتاب و سنت نمی‌توانند حافظ شریعت باشند؛ زیرا قرآن به منزله قانون اساسی است و



اصول و کلیات شریعت اسلام را دربردارد و تفصیل آن به تبیین و تعلیم پیامبر (ص) واگذار شده است (نحل، آیه ۴۴). کما این که با مراجعه به احادیث نبوی که با سند صحیح روایت شده است، روشن می شود که تفصیل احکام شریعت در سنت نبوی نیز یافت نمی شود؛ زیرا اگر سنت نبوی موجود تأمین کننده تفصیل احکام شریعت بود، دیگر نیازی برای تمسک به قیاس، استحسان، مصالح مرسله و نظائر آن در بیشتر مذاهب فقهی اهل سنت نبود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲۳۶). ضمن آنکه مراجعه به کتاب و سنت و تفسیر آن ها احتمال هایی را پدید می آورد و منشأ اختلاف می گردد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۳۳۱؛ همان، ۱۴۰۵: ۳۳۳).

۲. حافظ شریعت، اجماع هم نیست؛ زیرا همه احکام اسلام مورد اجماع نیست و اجماع نیز اگر مشتمل بر معصوم نباشد، مصون از خطا نخواهد بود و اگر معصوم را در بر گیرد، حافظ در حقیقت معصوم است، از سوی دیگر حجیت اجماع به نقل است، نه عقل و گرنه هر گونه اجماعی مانند اجماع یهود و نصاری، حجّت می بود و اگر نقل هم متوقف بر اجماع باشد، دور لازم خواهد آمد (همان).
۳. با نادرستی فرض های مذکور، برای حفظ شریعت راهی جز امام معصوم باقی نمی ماند.

۳-۴- خلفای الهی در زمین

ویژگی دیگر ائمه، خلیفه الهی بودن است و امام (ع) با عبارت «وَ خُلَفَاءُکَ فِی اَرْضِکَ» به تبیین این صفت پرداختند. «خُلَفَاءُ» جمع خَلِیف از ریشه خَلَف است، همانند شُرَفَاء که جمع شَرِیف می باشد. «خلف» در لغت به معنای آمدن چیزی بعد از چیز دیگر و نشستن به جای آن می باشد. بر این اساس «خَلَف» و «خَلْف» به معنی جانشین و خلیفه است، منتهی اگر قرینه ای بر خلاف نباشد، اولی به معنای جانشین خوب و دومی به معنی جانشین بد است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۱۰). در قرآن کریم لفظ «خلیفه» و مشتقاتش ۱۵ مرتبه به کار رفته است، در حالی که واژه «خلیفه الله» که ترکیبی از واژه «خلیفه» و «الله» است، اصلاً به کار رفته و این واژه برگرفته از روایات، ادعیه و زیارات منقول از ائمه معصومین (ع) می باشد (نجاززاده گان، ۱۳۹۲: ۹). خلافت و جانشینی در قرآن کریم در امور حسی، همانند: جانشینی شب و روز (فرقان، ۶۲)، امور اعتباری همانند: خلافت حضرت داود (ع) برای قضاوت در میان مردم (ص، ۲۶) و امور حقیقی همانند: خلافت حضرت آدم (ع) به کار رفته است، «وَ اِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً»: «به خاطر بیاور، هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد» (بقره، ۳۰). منظور از «خلیفه الله» در تعبیر امام سجاد (ع) «وَ خُلَفَاءُکَ فِی اَرْضِکَ» مفهومی است که در آیه ۳۰ سوره بقره به کار رفته است، یعنی خلافتی که از تمام شوون وجودی، آثار، احکام و تدابیر



«مستخلف‌عنه» حکایت می‌کند و علت غایی این استخلاف ظهور و به روز احکام و تدابیر حق تعالی است؛ زیرا در این آیه «خلافت» به طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی به کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱، ۱۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۸). به عبارت دیگر، «خليفة الله» از آن جهت که آینه‌دار جمال و جلال حق تعالی و مظهر اسم اعظم و حقیقت روح نظام هستی است، می‌تواند منشأ تصرفاتی در کالبد جهان (نظام تکوین) باشد و کار خدایی کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴: ۹۳). منتهی کار خدایی کردن خلیفه الهی با اذن خداوند است و هرگز به استقلال نخواهد بود؛ زیرا در صورت استقلال با توحید افعالی منافات خواهد داشت (ایزدی، ۱۳۹۷: ۱۲۹). خلافت مطلقه‌ای که در آیه شریفه به کار رفته، دلالت بر حضور دائمی خلیفه الهی در زمین دارد، زیرا اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» و صفت مشبّه بودن «جاعل»، دلیل بر عدم انحصار خلافت به حضرت آدم (ع) و استمرار وجود خلیفه می‌باشد. قلمرو این خلافت مطلقه نیز همه عوالم (غیبی و شهودی) را شامل می‌شود و آوردن قید «فی الارض» از این جهت است که زمین تنها مسکن و مقر وجود مادی و جسمانی خلیفه الهی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۱۶). آوردن ضمیر متکلم مفرد «آنی» در جمله به جای متکلم مع‌الغیر «آنا» دلالت بر بدون واسطه بودن جعل خلیفه دارد، کما این که در مواردی خدای سبحان، فعل را به صورت جمع می‌آورد که وسایطی در کار باشد (همان: ۳۶، ۳۷ و ۶۰).

با توضیحاتی که ارائه شد، مشخص می‌گردد که منشأ خلیفه الهی بودن، علم به اسما حسنا الهی است و از آن رو که علم، دارای مراتب و درجات است، خلافت هم دارای درجات است و هر کس به هر اندازه که مظهر اسمای الهی باشد به همان اندازه سهمی از خلافت الهی دارد. بر اساس آیات و روایات، کامل‌ترین مصداق خلیفه الله، چهارده معصوم (ع) هستند، بعد از رتبه چهارده معصوم، انبیاء و مرسلین، برخی از انسان‌های وارسته و دارای علم و عمل صالح نیز به اندازه علم و دریافت اسمای الهی، در مرتبه مادون انبیا و با واسطه آنان مصداق خلیفه الله هستند (همان: ۲۳، ۵۵، ۵۶، ۹۳، ۹۴).

نکته مهم دیگر این است که خلیفه به لحاظ زمانی و رتبی ناظر به گذشته و امام ناظر به آینده است، اگر کسی جای دیگری را اشغال کند، خلیفه نام دارد و اگر کسی راهنما باشد و دیگران به او اقتدا کنند، امام نام دارد. انسان کامل نسبت به مردم امام و نسبت به موجود سابق بالذات (خداوند) خلیفه است (همان: ۲۹). اگر گفته شود خلیفه کسی است که پس از مستخلف‌عنه ظهور پیدا می‌کند، یعنی در نبود و غیبت او به جای او می‌نشیند و به تدبیر امور می‌پردازد در حالی که خداوند (به کل شیء محیط) و (علی کل شیء شهید) است، غیبتی ندارد تا خلیفه جای او را پر کند، پس ائمه چگونه «خلفای الهی» هستند؟ در پاسخ می‌گوییم مقصود از استخلاف تفویض و واگذاری مقام ربوبیت و تدبیر به انسان نیست، زیرا خداوند محیط مطلق و حاضر محض است، از این رو غیبت و



محدودیت خداوند قابل تصور صحیح نیست، از سوی دیگر استقلال انسان در تدبیر امور نیز قابل قبول نیست؛ چون انسان موجود ممکن و فقیر بالذات است. بر این اساس مقصود از «خليفة الله» این است که «امام» مظهر صفات خداوند و مرآت افعال او است، درحقیقت خداوند فعل را انجام می‌دهد و خليفة خدا مجرای صدور فعل و مهبط هبوط و نزول اراده رب است «إِرَادَةُ الرَّبِّ فِي مَقَادِيرِ أُمُورِهِ تَهَيِّطُ إِلَيْكُمْ وَ تَصُدِّرُ مِنْ بُيُوتِكُمْ»: «اراده خدا که تقدیر امور خلق کند، به سوی شما از آسمان مشیتش فرود آید و از منازل شما صادر برای خلق شود» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴: ۵۷۷). هر خیر و حسنه‌ای که تحقق می‌یابد از جانب خدا است (نساء، ۳۹) و خليفة خداوند صرفاً آستینی است که دست قدرت خدا از آن بیرون می‌آید و ظهور می‌کند (انفال، ۱۷). حاصل آن‌که: خداوند محیط، شاهد و قادر بر هر چیز است، خليفة او نیز محیط، شاهد و قادر بر هر چیزی است، با این تفاوت که خداوند این صفات را بالاصاله دارد ولی خليفة بالتبع و بالعرض دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰۸ و ۱۰۹).

۵-۳- حُجَجِ الهی بر بندگان

امام (ع) در ادامه با عبارت «وَ حُجَجَكَ عَلَى عِبَادِكَ» به حجت الهی بودن ائمه (ع) اشاره فرمودند. حجت جمعش «حُجَج» از ریشه «حج» به معنای قصد گرفته شده (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲: ۲۲۶) و به معنی دلیل و برهان می‌باشد (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۱۲۱)، بر همین اساس احتجاج به معنای غلبه کردن بر خصم به وسیله دلیل معنی شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳). با توجه به مفهوم لغوی، دانشمندان علوم مختلف «حجت» را در مصادیق مناسب آن دانش به کار می‌برند، در علم منطق حجت به معنای مطلق استدلال است که به سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل تقسیم می‌شود (مظفر، ۱۴۳۳: ۸۳). در علم اصول برای حجیت چند معنی ذکر شده که مشهورترین آن‌ها «معدریت» و «منجزیت» است، بدین معنی که اگر اماره و دلیل ظنی معتبر مطابق با واقع باشد، تکلیف بر مکلف منجز شده و مخالفت با آن مستلزم استحقاق عذاب است و اگر مخالف واقع باشد، مکلف در پیروی از حجت معذور است و استحقاق عقاب ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۷۷). از منظر دانشمندان علم کلام، انبیا و جانشینان آن‌ها از آن جهت که باعث پیروزی حق تعالی بر بندگان و قطع عذر از آنان می‌گردد، «حجت تشریحی» و از آن جهت که آن‌ها واسطه فیض بین خالق و مخلوق و امان اهل زمین هستند، «حجت تکوینی» نامیده می‌شوند (جماعتی، ۱۳۹۵: ۱۳۷). با عنایت به مفهوم «حجیت» در علم کلام، سنت خداوند بر این قرار گرفته تا از باب لطف با ارسال رسل، انزال کتب، انتصاب ائمه (ع) و قرار دادن عقل در درون هر فرد، زمینه هدایت بندگان را با اختیار و انتخاب فراهم کند. از این رو مشاهده می‌کنیم که در متون روایی از عقل (مستقلات عقلی) به عنوان حجت باطنی و از انبیا و اوصیا به عنوان حجت ظاهری (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶) تعبیر شده است. مقصود از «حجیت عقل» مستقلات عقلی، همانند وجوب اطاعت از منعم، دفع ضرر محتمل،



قبح عقاب بلابیان و ... هستند، یعنی ادراکاتی که اگر انبیا و امامان هم نباشند، عقل انسان به تنهایی آنها را می‌یابد و مقصود از حجت بودن امامان نیز این است که راه سعادت را باید از آنها آموخت «مَا زَالَتْ الْأَرْضُ إِلَّا وَ لِلَّهِ فِيهَا الْحُجَّةُ يُعَرَّفُ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى سَبِيلِ اللَّهِ»: «همواره در زمین حجت الهی حضور دارد که حلال را از حرام می‌شناساند و مردم را به راه خداوند دعوت می‌کند» (همان: ۱۷۸). موضوع حجیت اهل بیت (ع) در منابع روایی به صورت گسترده بیان شده و پیامبر (ص) در حدیث شریفی با تصریح به این نکته فرمودند: «أَنَا وَ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ تَسَعَةُ مِنْ وَ لَدِ الْحُسَيْنِ حُجَجُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، أَغْدَاؤُنَا أَغْدَاءُ اللَّهِ وَ أَوْلِيَاؤُنَا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ»: «من، علی، فاطمه، حسن، حسین و نه فرزند حسین (ع) حجت‌های خدا بر خلق او هستیم، دشمنان ما دشمنان خدا و دوستان ما دوستان خدا هستند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۳۱). در روایت دیگری سید-السادقین (ع) در این رابطه می‌فرمایند: «نَحْنُ أُمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَ حُجَجُ اللَّهِ عَلَى الْعَالَمِينَ»: «ما اهل بیت امام مسلمین و حجت‌های الهی بر جهانیان هستیم» (همان، ۱۸۶).

این‌که در برخی روایات پیامبر اسلام (ص) اهل بیت (ع) را به کعبه تشبیه کرده‌اند «مَثَلُكُمْ يَا عَلِيُّ مَثَلُ بَيْتِ اللَّهِ الْحَرَامِ»: «مثل شما ای علی، همانند بیت الله الحرام است» (شریف الرضی، ۱۴۰۶: ۷۷) و در برخی روایات آن‌ها را به سر در بدن تشبیه نمودند «اجْعَلُوا أَهْلَ بَيْتِي مِنْكُمْ مَكَانَ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ وَ مَكَانَ الْعَيْنَيْنِ مِنَ الرَّأْسِ، فَإِنَّ الْجَسَدَ لَا يَهْتَدِي إِلَّا بِالرَّأْسِ وَ لَا يَهْتَدِي الرَّأْسُ إِلَّا بِالْعَيْنَيْنِ»: «اهل بیت مرا نسبت به خود هم‌چون سر بدانید برای پیکر و دو چشم برای سر؛ چه پیکر جز به سر ره نمی‌یابد و سر جز به چشم هدایت نمی‌شود» (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۸۲) و در برخی موارد هم به کشتی نوع تشبیه کردند «أَلَا إِنَّ مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مِنْ قَوْمِهِ»: «بدانید که جایگاه اهل بیت من در میان شما مانند کشتی نوح در بین قوم نوح است» (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۰)، حکایت از جایگاه رفیع اهل بیت و این‌که راه سعادت انسان منحصرأ در تاسی به سیره آنها و فرمانبری از دستورات آنها به عنوان حجت الهی دارد.

حدیث متواتر «ثقلین» از جمله دلایلی است که بر حجیت (قول، فعل و تقریر ائمه (ع)) دلالت دارد؛ زیرا در این حدیث رسول خدا (ص) ثقل اصغر (عترت) را در کنار ثقل اکبر (قرآن کریم) قرار داد و به طور یکسان، اطاعت و تبعیت از آن دو را مایه هدایت و نجات دانست و مخالفت با آنها را موجب ضلالت و گمراهی معرفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲۸).

بنابراین امام سجاد (ع) که در این فراز از ائمه به عنوان حجت الهی یاد می‌کنند، هم به حجیت تشریحی بودن به معنای مرجعیت علمی و اتمام حجّت الهی بر خلایق و هم به حجّت تکوینی به معنای واسطه فیض بودن اشاره دارد. کما این‌که در روایات، علاوه بر این‌که بر ضرورت وجود امام به عنوان «حجت خداوند» برای همیشه تأکید شده است، به چرایی آن نیز پاسخ داده شده است. نبود عذر و بهانه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۰)، مرجعیت دینی به معنای مسئولیت و وظیفه پاسخگو بودن



نسبت به پرسش‌های دینی مردم (همان، ص ۱۷۸؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۰۳)، واسطه فیض بودن، به این معنی که خداوند فیض مطلق است و به واسطه حضور حجت خود در عالم، فیضش را بر اهل عالم عطا می‌کند، به عنوان دلائل ضرورت حجت خداوند تأکید شده است.

به عبارت دیگر جهان هستی با فیض خداوند متعال همانند نزول باران، بر جای ماندن آسمان و زمین و ... است که پایدار مانده، اما جریان و استمرار این فیض به برکت وجود امام است، که خداوند بر بندگانش نازل می‌کند. در حدیثی امام سجاد (ع) در این زمینه فرمودند: «..... وَ نَحْنُ أَمَانٌ لِأَهْلِ الْأَرْضِ كَمَا أَنَّ النَّجُومَ أَمَانٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ نَحْنُ الَّذِينَ بِنَا يُمَسِّكُ اللَّهُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ... وَ بِنَا يَنْزِلُ الْعَيْثُ وَ تَنْشُرُ الرَّحْمَةُ وَ تَخْرُجُ بَرَكَاتُ الْأَرْضِ وَ لَوْ لَا مَا فِي الْأَرْضِ مِنَّا لَسَاخَتْ بِأَهْلِهَا» «ما امام مسلمان‌ها و حجت‌های خدا بر عالمیان هستیم، ما موجب امان اهل زمینیم چنان که آسمان‌ها موجب امان اهل آسمان هستند. خداوند به وسیله ما آسمان را نگه داشته است تا بر زمین نیافتد، جز به اجازه او. به وسیله ما هست که خداوند باران نازل می‌کند و برکات خویش را گسترش می‌دهد و زمین نعمت‌های خودش را خارج می‌کند و اگر امام در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو برد» (همان).

نکته دیگری که در مورد حجّت بودن اهل بیت (ع) یادآوری آن لازم است، این‌که ائمه به عنوان حجّت الهی و انسان‌های برگزیده باید از چنان جایگاهی برخوردار باشند که امین هر دو طرف (خدا و خلق) باشند تا از هریک از دو طرف بتوانند به ابلاغ و عدم ابلاغ او اعتماد و استدلال کنند (نساء، ۱۶۵). بر همین اساس در برخی روایات تأکید شده است، که زمین هرگز از وجود حجت خدا خالی نخواهد بود (همان، ج ۲: ۵۱۱). به گونه‌ای که حجّت الهی نه تنها همراه خلق بلکه قبل و بعد از خلق نیز وجود دارد. «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ، وَمَعَ الْخَلْقِ، وَبَعْدَ الْخَلْقِ»: «حجّت (خدا) پیش از خلق بوده و با خلق هست و بعد از خلق نیز خواهد بود» (همان، ج ۱: ۲۳۲).

۳-۶- برخوردار بودن از عصمت

امام سجاد (ع) در این فراز با عبارت «وَ طَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرَّجْسِ وَ الدَّنَسِ تَطْهِيراً» به «عصمت» به عنوان یکی از ویژگی‌های ائمه اشاره فرمودند که این‌که ادعیه دیگر با تعبیری همانند «فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۶، فراز ۲۳)، «وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّاهِرِينَ» (همان، دعای ۲۴، فراز ۱)، «وَ عَلَيَّ أَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ» (همان، دعای ۱۷، فراز ۱۴)، «وَ عَثْرَتِهِ الصَّفْوَةَ مِنْ بَرِيَّتِكَ الطَّاهِرِينَ» (همان، دعای ۳۴، فراز ۵) بر ضرورت برخورداری امام از این ویژگی تأکید کردند.

واژه طَهَّرَ فعل ماضی باب تفعیل از ریشه «طهر» است که بر پاکی از هر نوع آلودگی (اعم از ظاهری یا معنوی) دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳: ۴۲۸). در قرآن کریم نیز این واژه گاهی در نزاهت ظاهری (مدثر، ۴) و گاهی در نزاهت معنوی (مائده، ۴۱؛ احزاب، ۵۳) به کار رفته است.

«رجس» در لغت به معنای اختلاط است، بنابراین به هر نوع پلیدی و کردار ناپسندی رجس گفته می‌شود، چون آلودگی و اختلاط می‌آورد (همان، ج ۲: ۴۹۰). بر این اساس هر چیزی که عرف و عقل سالم آن را ناپسند بشمارد و با حال انسان مناسب نباشد، رجس است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۵۵). «دنس» به معنای چرک و آلودگی مادی و معنوی به کار رفته است (فیروزآبادی، ۱۴۳۳، ج ۱: ۴۵۷؛ الخوری، (بی تا): ج ۱: ۳۵۳)، خواه آن رجس ظاهری باشد، همانند: میتة و خون (انعام، ۱۴۵) و یا رجس معنوی باشد، همانند رذائل اخلاقی (توبه، ۱۲۵). کلمه «تطهیراً» مصدر باب تفعیل و مفعول مطلق تأکید است، به این معنی که طهارت و عصمت اهل بیت (ع) عصمت مطلق اعم از علمی و عملی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۰). عصمت علمی به معنای مصونیت انسان معصوم در همه ابعاد ادراکی (علم و معرفت) از خطا و عصمت عملی به معنای مصونیت در همه ابعاد عملی و رفتاری از عصیان و معصیت است (همان، ۱۳۸، ج ۴: ۲۲۹؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۲). این فراز «و طَهَّرْتَهُمْ مِنَ الرَّجْسِ وَ الدَّنَسِ تَطْهِيراً» راه هر گونه بی‌اعتمادی به ائمه (ع) را می‌بندد و در حقیقت تعلیلی برای فرازهای قبلی است؛ زیرا در فرازهای قبل امام سجاد (ع) ائمه را به عنوان «برگزیدگان الهی، خزانه‌داران علم الهی، حافظان دین خدا، خلفاء و حُجج الهی» مطرح نمودند، معرفی ائمه (ع) به عنوان انسان‌هایی برخوردار از اوصاف مذکور، این سؤال را ایجاد می‌کند، چرا از میان تمام مخلوقات اهل بیت برگزیده شدند؟ چگونه می‌توان به راهبری آنها اعتماد کرد و مطمئن شد که رهروان را به منزل سعادت می‌رسانند؟ در این فراز امام سجاد (ع) بر عصمت مطلق ائمه تأکید دارند و در ضمن تبیین جایگاه امامان به سرگزینش آنها برای عناوین مذکور اشاره کرده و راه هر گونه بی‌اعتمادی را بسته است؛ زیرا منشأ بی‌اعتمادی به مشعل‌داران هدایت احتمال خطا در روش و منش است در حالی که در این فراز با مصون دانستن اهل بیت از سهو و نسیان و معصوم دانستن آنها از معصیت و عصیان راه این بی‌اعتمادی را بسته است. از این رو مشاهده می‌کنیم، حضرت در روایتی ابتدا بر عصمت امام تصریح دارند «الْإِمَامُ مِنَّا لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُوماً»: «امام از خانواده ما باید معصوم باشد» و در ادامه حدیث می‌فرمایند: «با توجه به این که عصمت یک امر ظاهری نیست که با قیافه‌شناسی بتوان معصوم را از غیرمعصوم شناخت، بنابراین چاره‌ای نیست که منصوب از جانب خداوند باشد» «و لَيْسَتْ الْعِصْمَةُ فِي ظَاهِرِ الْخَلْقَةِ فَيُعْرَفُ بِهَا فَلِذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنصُوماً» (جوادی آملی، همان).

۴. نتیجه‌گیری

امام سجاد (ع) در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه مباحث بنیادین امامت را در قالب دعا بیان کردند، از نظر ایشان امام برگزیده الهی، برخوردار از علم لدنی، حافظ دین خدا، حجت و خلیفه خداوند بر بندگان می‌باشد. امام (ع) عصمت را امری باطنی می‌دانند و معتقد هستند که تنها خداوند از این موضوع آگاهی دارد، بر این اساس جعل و نصب امام فقط در اختیار خداوند است و



خداوند امام را بر اساس لیاقت و شایستگی‌ها برمی‌گزیند. بنابراین، چون امامت فعل الهی است، در نتیجه جزء مباحث کلامی می‌باشد که عقیده دیرینه شیعه امامیه بر آن استوار است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- الهی قمشهای. (۱۳۸۵). *صحیفه کامله سجاده (ترجمه)*. قم: دارالعلم.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
- ابن میثم بحرانی. (ب ۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام (مکتبه آیه الله مرعشی نجفی)*. بی‌جا.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ش). *الامالی*. تهران: کتابچی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۳۹۵ش). *کمال‌الدین*. تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن هشام. (۱۴۳۳ق). *السیره النبویه*. بیروت: دارالمعرفه.
- ایزدی، محمد علی. (۱۳۹۷ ش). *درسنامه اندیشه اسلامی ۱*. همدان: مرکز نشر دانشگاه بوعلی سینا.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایه الأصول*. قم: آل‌البیت.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد*. قم: الشریف الرضی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۴ش). *تاریخ خلفاء از رحلت پیامبر (ص) تا زوال امویان*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جماعتی، حسین. (۱۳۹۵ش). *برهان لزوم نبوت و تبیین رابطه آن با دوران فطرت*. فصلنامه تخصصی پاسخ. قم: مرکز مطالعات حوزه علمیه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *ادب فنای مقربان*. محقق: محمد صفایی. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). *تسنیم (تفسیر قرآن)*. تنظیم: احمد صادقی. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*. قم: نشر اسراء.
- الخوری، سعید. (بی‌تا). *اقرب الموارد*. بی‌جا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۲). *امامت در بینش اسلامی*. قم: بوستان کتاب.
- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۹ش). *عقائد استدلالی*. قم: نشر هاجر.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۳۳ق). *مشهور عقائد امامیه*. قم: موسسه امام صادق (ع).
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۸ش). *آموزش کلام اسلامی*. قم: انتشارات طه.
- سید رضی. (۱۴۰۶ق). *خصائص اهل‌البیت*. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی.
- شرف‌الدین، سید عبدالحسین. (۱۳۷۵ش). *اجتهاد در مقابل نص*. مترجم: علی دوانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الشریف مرتضی. (۱۴۱۰ق). *الشافی فی الامامه*. تهران: موسسه الصادق (ع).
- شیخ صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۸ق). *الهدایه فی الاصول و الفروع*. قم: موسسه امام هادی (ع).
- شیرازی، سید علیخان. (۱۳۸۹ش). *ریاض السالکین*. قم: المطبعه العلمیه.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: موسسه الاعلمی.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). *مجمع‌البحرین*. محقق: حسینی اشکوری، سید احمد. تهران: انتشارات مرتضوی.

- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافة.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۰ش). الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب. مشهد: آستان قدس رضوی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد با تعلیقه علامه حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- فاضل مقداد. (۱۴۲۲). اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه. محقق: شهید قاضی طباطبایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فاضل مقداد. (۱۴۰۵). ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین. محقق: سید مهدی رجایی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۴۳۳ق). معجم القاموس المحيط. بیروت: شركة الاعلمی.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر. قم: دارالهجرة.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۴۱۳ق). اصل الشیعة و فروعها. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. قم: دارالکتب.
- لاهیجی، عبدالرزاق بن علی. (۱۳۸۳ ه.ش). تهران: انتشارات سایه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۳ش). میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری. مترجم: علی قرائی و رسول جعفریان. قم: جامعه المصطفی العالمیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۳ق). المنطق. بیروت: دارالعلوم.
- نجارزادگان، فتح الله، بابایی گواری، سلمان. (۱۳۹۲). پیوند خلیفه الله در قرآن با امامت از دیدگاه متکلمان فریقین.



بررسی تحلیلی سند و متن دعای رجبیه امام صادق (علیه السلام)

صادق کریمی مقدم^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

چکیده

یکی از ادعیه ماه رجب، دعای رجبیه امام صادق (علیه السلام) است که با عبارت «یا من أرجوه» آغاز می‌گردد. از این رو، به همین عبارت نیز مشهور گردیده است. در این جستار به بررسی نقل‌های گوناگون این دعا، آداب و زمان‌های خواندنش، شأن صدورهای آن و نهایتاً به معانی لغات و عبارات آن پرداخته شد. سرانجام نشان داده شد که این دعای رجبیه، علاوه بر وجود برخی اشکالات سندی، ضعف برخی از روایانش و اختلاف نقل‌های آن، می‌توان با توجه به وجود اسانید متعدّد، جبران اسنادی برخی نقل‌ها، نقل محدّثان بزرگی همچون کلینی، کَشّی و سید بن طاووس در آثار خود و نیز علوّ معانی آن، صدور این دعا از غیر معصوم را دور از حقیقت می‌نمایاند. بنابراین، دعای مورد بحث، معتبر و قابل استناد به امام معصوم است.

واژگان کلیدی: دعای رجبیه، حدیث مزید متنی، حدیث مقلوب، حدیث مشهور.

۱- دکتری علوم قرآن و حدیث - پژوهشگر مدعو بنیاد دائرةالمعارف اسلامی (skm630730@yahoo.com)

۱. مقدمه

در ماه رجب دارای ادعیه مختلف و متعددی از ائمه اطهار (علیهم السلام) وارد گردیده است. در میان ادعیه وارده این ماه، دعایی کوتاه، اما با مضامینی عالی وجود دارد که پس از نمازهای یومیه، چنان که در آداب خواندن این دعا وارد شده است، قرائت می‌شود، این دعا، دعای رجبیه مروی از امام صادق (علیه السلام) است که با عبارت «یا من أرجوه» آغاز می‌شود، لذا به همین نام نیز مشهور گردیده است و از این لحاظ که در بین مردم و علما معروفیت یافته است، می‌توان آن را اصطلاحاً به عنوان حدیث مشهور (ر.ک: مؤذّب، ص ۱۳۸-۱۴۲) نیز برشمرد.

اما با وجود شهرت این دعا و نقل آن در منابع متقن و متقدم شیعه، برخی محدثان و محققان، این دعا را از جهت سندی، مورد خدشه قرار داده و وجود افراد مجهول در سلسله رجال آن را موجب سستی و ضعف سند این دعا دانسته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۸) و نیز از جهت متنی، برخی از فرازهای آن را مخالف با معیارهای نقد متنی حدیث یعنی ملاک عدم مخالفت با قرآن کریم بیان کرده‌اند (ر.ک: حسینی طباطبایی، ص ۱۴۰-۱۴۳).

از سؤالاتی که می‌توان در این باره مطرح کرد، این دعا در کدامین کتب متقدم و متأخر حدیثی یا دعایی نقل گردیده است؟ آیا نقل‌های این دعا در منابع مختلف به طور یکسانند یا دارای اختلاف هستند؟ سلسله رجال آن چه روایتی‌اند و اسانید این دعا چه وضعیتی دارند و به عبارت دیگر، اسناد این دعا ما را با چه نوع حدیثی مواجه خواهد نمود؟ متن این دعا چه شباهت‌هایی با دیگر ادعیه مأثور دارد و این شباهت‌ها چگونه و تا چه اندازه است؟ کلمات به‌کاررفته در آن تا چه اندازه با قرآن کریم و ادعیه متقن دیگر سازگاری دارد؟

۲. بررسی انواع نقل‌های دعای رجبیه در منابع متقدم و متأخر

دعای رجبیه امام صادق (علیه السلام) در منابع متقدم، متأخر متعدّد و معتبر حدیثی امامیه نقل گردیده است. این منابع از دوره متقدمین عبارتند از کتاب *الکافی* اثر محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق) که در بخش اصول کافی و «کتاب الدعاء» و باب «دعوات موجزات لجمع الحوائج للدنیا و الآخرة» ذکر شده است؛ کتاب *اختیار معرفه الرجال* معروف به *رجال الکشی* گردآوری شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) که تلخیصی از اصل کتاب که با نام *معرفه الناقلین لأصحاب الصادقین (علیه السلام)* / *معرفه اخبار الرجال* / *معرفه الرجال* اثر محمد بن عمران عبدالعزیز کشی (م حدود ۳۸۵ق) بوده است.

منابع متأخرتر دعای مذکور نیز در منابعی همچون، کتاب *الإقبال بالأعمال الحسنة* مشهور به *اقبال* تألیف سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) که آن را ذیل فصل «فیما نذکره من الدعوات فی أول یوم من رجب و کلّ یوم منه» آورده است؛ *الوافی* اثر فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)؛ کتاب *بحار الأنوار* تألیف



محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق) که در سه جای مختلف این اثر یعنی «کتاب تاریخ امام صادق (علیه السلام)» باب «مکارم سیره و محاسن أخلاقه و إقرار المخالفین و المؤالفین بفضله»، «تتمه کتاب الذکر و الدعا» باب «الدعوات المأثوره غیر الموقته و فيه الدعوات الجامعه للمقاصد و بعض الأدعیه التي لها أسماء معروفه و ما یناسب ذلك» و نهایتاً در بخش «تتمه کتاب اعمال السنین و الشهور» باب «أعمال مطلق أيام شهر رجب و لیالیها و أذعیتها» به میان آورده است؛ همچنین، مجلسی در اثر دیگرش کتاب *زاد المعاد (مفتاح الجنان)* در «باب اول فضیله و أعمال شهر رجب المبارک، فصل بیان أعمال کل یوم و لیله من رجب» آورده است. در آخر، در کتاب *عولم العلوم و المعارف و الأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال* در بخش «امام صادق (علیه السلام) باب سیرته (علیه السلام) مع الغرباء الأخبار، الأصحاب» تألیف یکی از شاگردان مجلسی یعنی عبدالله بحرانی اصفهانی از دانشمندان قرن دوازدهم، مهم‌ترین منابعی هستند که دعای رجبیه یادشده در آن‌ها یاد گردیده است. این دعا در تألیفات معاصران، از جمله *مفاتیح الجنان* اثر محدث قمی (م ۱۳۱۹ش) و «مکاتیب الأئمه (علیهم السلام)» تألیف علی احمدی میانجی (م ۱۳۷۹ش) نیز وارد شده است.

لازم به ذکر است، علی‌رغم ورود این دعا در منابع معتبر یادشده، در برخی دیگر از منابع حدیثی خاصه آثار مختص به دعا که انتظار می‌رفت این دعا در آن‌جاها نیز نقل شده باشد، ذکری از آن به میان نیامده است؛ برخی از آن‌ها عبارتند از کتاب *البلد الامین و الدرع الحصین* و کتاب *المصباح للكفعمی (جته الأمان الواقیه)* هر دو اثر از ابراهیم بن علی عاملی کفعمی (م ۹۰۵ق)، کتاب *مصباح المتهجد* نوشته محمد بن حسن شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، *عده الداعی و نجاح الساعی* تألیف احمد بن محمد بن فهد اسدی جلی معروف به ابن فهد جلی (م ۸۴۱ق).

۳. مصادیق دعای رجبیه

با کاوش و جستجوی روایات دعای رجبیه در منابع مذکور به سه گونه از نقل و چگونگی بیان این دعا برخوردیم. دو نوع از این سه گونه کمی مختصرتر و کوتاه‌تر از دیگری و نوع دیگر آن روایت‌ها کمی بلندتر و دارای تفصیل در صدور دعا از سوی امام صادق (علیه السلام) است. نقل اول در کتب *الکافی* (کلینی، ج ۲: ص ۵۸۴) و *الوافی* (فیض کاشانی، ج ۹: ص ۱۶۶۳) روایت گردیده و راوی آن جهم بن ابی جهمه از مردی با کنیه ابو جعفر و از اهل کوفه که به کنیه‌اش معروف بوده است از امام ششم این دعا را نقل می‌کند و نوع دوم که مفصل‌تر است، در کتاب *رجال الکشی* (ص ۳۶۹)، از شخصی به نام محمد بن زید الشحام از امام صادق (علیه السلام) وارد گردیده است و در آخر، نوع سوم را نیز سید بن طاووس در *اقبال* (ج ۳: ص ۲۱۱) خود از فردی به اسم محمد بن ذکوان معروف به «السجاد» نقل می‌کند.

۱-۳- نقل اول دعای رجبیه

عَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُكَارِيِّ وَ جَهْمِ بْنِ أَبِي جَهْمَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ كَانَ يُعْرِفُ بِكُنْيَتِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَلَّمَنِي دُعَاءً أَدْعُو بِهِ فَقَالَ نَعَمْ قُلْ «يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ - وَ يَا مَنْ آمَنُ سَخَطُهُ عِنْدَ كُلِّ عَثْرَةٍ وَ يَا مَنْ يُعْطَى بِالْقَلِيلِ الْكَثِيرَ يَا مَنْ أُعْطِيَ مَنْ سَأَلَهُ تَحَنُّنًا مِنْهُ وَ رَحْمَةً يَا مَنْ أُعْطِيَ مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ صَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أُعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي مِنْ جَمِيعِ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعِ خَيْرِ الْآخِرَةِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْقُوصٍ مَا أُعْطَيْتَنِي وَ زِدْنِي مِنْ سَعَةِ فَضْلِكَ يَا كَرِيمُ» (كلینی، ج ۲: ص ۵۸۴-۵۸۵؛ نیز، ر.ک: فیض کاشانی، ج ۹: ص ۱۶۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۸-۴۵۹؛ مولی صالح المازندرانی، ج ۱: ص ۴۰۹-۴۱۰؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۷).

در این متن نسبت به متون دیگر اختلافاتی وجود دارد که ما به مهم‌ترین‌شان اشاراتی کوتاه می‌نماییم. در ابتدای این نقل، عبارت بسمله نیامده است و به جای کلمه «شر» از کلمه «عثره» استفاده شده است. نیز کلمات «قلیل» و «کثیر» جابه‌جا یا به صورت «مقلوب» (ر.ک: مؤدب، ص ۱۸۸) بیان شده‌اند. فعل مصدر «إعطاء» نیز به صورت ماضی به کار رفته است. نکته دیگر این که در اثنای این متن، ذکر «صلوات» آمده است. نکته مهم و پایانی آن هم نداشتن قسمت انتهایی دعا است که از «یادالجلال و الإکرام» آغاز می‌شود و در اینجا ذکر از آن نشده و فاقد آن است.

۲-۳- نقل دوم دعای رجبیه

طَاهِرُ بْنُ عَيْسَى الْوَرَّاقُ، قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ صَلَاحُ بْنُ أَبِي حَمَّادٍ الرَّازِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الشَّحَامِ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَ أَنَا أَصَلَّى فَأَرْسَلَ إِلَيَّ وَ دَعَانِي، فَقَالَ لِي مِنْ أَيْنَ أَنْتَ قُلْتَ مِنْ مَوَالِيكَ، قَالَ فَأَيُّ مَوَالِي قُلْتَ مِنَ الْكُوفَةِ، فَقَالَ مَنْ تَعْرِفُ مِنَ الْكُوفَةِ قُلْتَ بِشِيرِ النَّبَالِ وَ شَجْرَةَ، قَالَ وَ كَيْفَ صَنِيعَتُهُمَا إِلَيْكَ فَقَالَ مَا أَحْسَنَ صَنِيعَتَهُمَا إِلَيَّ، قَالَ خَيْرُ الْمُسْلِمِينَ مَنْ وَصَلَ وَ أَعَانَ وَ نَفَعَ، مَا بَتَّ لَيْلَةً قَطُّ وَ لِلَّهِ فِي مَالِي حَقٌّ يَسْأَلُنِيهِ، ثُمَّ قَالَ أَيُّ شَيْءٍ مَعَكُمْ مِنَ النَّفَقَةِ قُلْتَ عِنْدِي مَائَتًا دِرْهَمٍ، قَالَ أَرْنِيهَا! فَأَتَيْتُهُ بِهَا فَزَادَنِي فِيهَا ثَلَاثِينَ دِرْهَمًا وَ دِينَارَيْنِ، ثُمَّ قَالَ تَعَشَّ عِنْدِي! فَجِئْتُ فَتَعَشَّيْتُ عِنْدَهُ، قَالَ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْقَابِلَةِ لَمْ أَذْهَبْ إِلَيْهِ، فَأَرْسَلَ إِلَيَّ فَدَعَانِي مَنْ عِنْدَهُ (عده)، فَقَالَ مَا لَكَ لَمْ تَأْتِنِي الْبَارِحَةَ قَدْ شَفَقْتُ عَلَيَّ فَقُلْتَ لَمْ يَجِئْنِي رَسُولُكَ، قَالَ: فَأَنَا رَسُولُ نَفْسِي إِلَيْكَ مَا دُمْتُ مُقِيمًا فِي هَذِهِ الْبَلَدَةِ، أَيُّ شَيْءٍ تَشْتَهِي مِنَ الطَّعَامِ قُلْتَ اللَّبَنَ، قَالَ، فَاشْتَرَيْتُ مِنْ أَجْلِي شَاءً لَبُونًا، قَالَ، فَقُلْتَ لَهُ عَلَّمَنِي دُعَاءً! قَالَ: «اَكْتُبْ - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَ يَا مَنْ أُعْطِيَ مَنْ سَأَلَهُ تَحَنُّنًا مِنْهُ وَ رَحْمَةً، يَا مَنْ أُعْطِيَ مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ صَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ أُعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعِ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعِ خَيْرِ الْآخِرَةِ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْقُوصٍ لِمَا أُعْطِيتَ وَ زِدْنِي مِنْ سَعَةِ فَضْلِكَ يَا كَرِيمُ، ثُمَّ



رَفَعَ يَدَيْهِ، فَقَالَ: يَا ذَا الْمَنِّ وَالطَّوْلِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا ذَا النَّعْمَاءِ وَالْجُودِ اِرْحَمْ شَيْبَتِي مِنَ النَّارِ، ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى لِحْيَتِهِ وَ لَمْ يَرْفَعْهَا إِلَّا وَ قَدْ امْتَلَأَ ظَهْرُ كَفِّهِ دُمُوعاً» (کشی، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ نیز، ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ص ۳۶ و ج ۹۲: ص ۳۶۰؛ بحرانی اصفهانی، ج ۲۰: ص ۱۸۱-۱۸۲؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۴-۲۶۷).

در این روایت برخلاف روایت اول، دعا با «بسمله» آغاز گردیده است؛ ولی اینجا نیز مجدداً به جای واژه «شرّ»، کلمه «عشره» به کار رفته است؛ اما عبارتی که کلمات «کثیر» و «قلیل» در آن آمده است، صورت مشهورتر آن است (ر.ک: محدث قمی، ص ۲۲۲). در این متن مانند متن قبلی مصدر «اعطاء» به صورت ماضی بیان شده و دعای شریف صلوات نیز در اثناش وارد شده است. همچنین بخش پایانی یا ذیل دعا که با حالت خاصی از امام (علیه السلام) بیان گردیده است و دارای عبارت «یا ذالجلال و الإکرام» است که به اصل و صدر دعا ملحق گردیده است؛ با این تفاوت که این قسمت از دعا با عبارت «یا ذالمنّ و الطّول» آغاز گردیده و با جمله‌واره «یا ذالنعماء و الجود» به پایان رسیده است.

۳-۳- نقل سوم دعای رجبیه

روی أبو الحسن علی بن محمد البرسی رضی الله عنه، قال: أخبرنا الحسين بن أحمد بن شيبان، قال: حدثنا حمزة بن القاسم العلوي العباسي، قال: حدثنا محمد بن عبد الله بن عمران البرقي، عن محمد بن علي الهمداني، قال: أخبرني محمد بن سنان، عن محمد السجاد في حديث طويل، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك هذا رجب علمني فيه دعاء ينفعني الله به، قال: فقال لي أبو عبد الله (عليه السلام): «اكتب بسم الله الرحمن الرحيم و قل في كل يوم من رجب صباحاً و مساءً و في أعقاب صلواتك في يومك و ليلتك: يا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَ آمَنْ سَخَطُهُ عِنْدَ كُلِّ شَرٍّ، يا مَنْ يُعْطِي الْكَثِيرَ بِالْقَلِيلِ، يا مَنْ يُعْطِي مَنْ سَأَلَهُ، يا مَنْ يُعْطِي مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ تَحْتَنَأْ مِنْهُ وَ رَحْمَةً، أُعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ (جميع الخيرات) خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعَ خَيْرِ الْآخِرَةِ وَ اصْرِفْ عَنِّي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ شَرِّ الدُّنْيَا وَ شَرِّ الْآخِرَةِ (جميع شر الآخرة)، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْقُوصٍ ما أُعْطِيتَ وَ زِدْنِي مِنْ فَضْلِكَ يا كَرِيمٌ. قال: ثمّ مدّ أبو عبد الله (عليه السلام) يده اليسرى فقبض على لحيته و دعا بهذا الدعاء و هو يلوذ بسبّابته اليمنى، ثمّ قال بعد ذلك: يا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يا ذَا النَّعْمَاءِ وَالْجُودِ، يا ذَا الْمَنِّ وَالطَّوْلِ، حَرِّمِ شَيْبَتِي عَلَى النَّارِ. و في حديث آخر: ثمّ وضع يده على لحيته و لم يرفعها إِلَّا و قد امتلأ ظهر كفه دموعاً» (سيد بن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۲۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵: ص ۳۹۰-۳۹۱؛ مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۱۶-۱۷؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۷-۲۶۸).

این روایت از دعای رجبیه، نقل مشهور این دعا است که در اثر محدث قمی، *مفاتیح الجنان* (ص ۲۲۲) نیز ذکر گردیده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل رواج این نقل، بیان آن در متداول‌ترین و منظم‌ترین کتاب دعایی عصر حاضر، *مفاتیح الجنان* است. شاید دلیل انتخاب این نقل توسط

محدث قمی در کتابش آن بوده است که، اولاً، نقل آن از کتاب تخصصی دعا یعنی *الاقبال* سید بن طاووس؛ ثانیاً، به سبب سلاست این نقل از لحاظ بیان کلمات و جملات، بوده است. در این روایت در ابتدای دعا برخلاف دو روایت قبلی به جای کلمه «عثره»، واژه «شرّ» به کار رفته است. ابتدا کلمه «الکثیر» و بعد کلمه «القلیل» آمده و مصدر «اعطاء» نیز به صورت فعل مضارع مستفاد گردیده است. در آخر، قسمت پایانی یا ذیل دعا نیز وجود دارد و با «یا ذالجلال و الإکرام» آغاز گردیده و «یا ذالمنّ و الطّول» هم به انجام رسیده است.

با توجه به کاوش در منابع روایی، از سویی، دعای رجبیه را از این لحاظ که دارای سه گونه سند روایی است، می‌توان هر یک از هر سه گونه نقل را یک روایت دانست و از سوی دیگر، می‌توان این سه نقل را دو گونه فرض کرد، بدین سبب که میان متون دو گونه از این سه نقل شباهت بسیاری وجود دارد، به طوری که می‌توان این دو نوع را در یک سو قرار داد و گونه باقی‌مانده دیگر را در سویی دیگر. افزون بر این نکته، دو گونه نقل دیگر دارای اشتراک زنجیره افراد ناقل این دعا در انتها، یا همان طبقات بالای سند هستند و به عبارتی دیگر، موضع پایانی سند هر دو نقل یکی است، به صورتی که گویا به یک سلسله سند متصل می‌گردد و در دو نفر پایانی سند که متصل به امام (علیه‌السلام) می‌گردند، نوعی یکسانی مشاهده می‌شود و محتملاً این نتیجه را برساند که هر دوی این نقل‌های آخر، در اصل یک روایت را بیان می‌کنند.

علت تقسیم‌بندی به دو نوع مزبور را از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان مورد بحث قرار داد و آن بیان این نکته است که در یک طرف این مقسم، یک متن نسبتاً بلندتر و مفصل‌تر وجود دارد و در طرف دیگر آن، یک متن نسبتاً کوتاه‌تر یا مجمل هست که بند پایانی دعا را ندارد. با در نظر گرفتن تفاوت سندی این نوع، این نتیجه حاصل می‌آید که بایستی این متن حدیثی یعنی دعای رجبیه امام صادق (علیه‌السلام) در دو زمان و مکان متفاوت از هم از لسان مبارک معصوم (علیه‌السلام) صادر شده باشد.

در بسیاری از مواضع هر سه نقل دعا می‌توان جابه‌جایی‌هایی در برخی کلمات نسبت به هم در متن را مشاهده نمود؛ لذا شاید بتوان این دعا را از جهت متنی، حدیثی مقلوب دانست که در مباحث این بخش به نمونه‌هایی از آن برخوردیم. منشأ این قلب‌ها در متون مزبور را می‌توان از قلت ضبط، غفلت، فراموشی به جهت کهولت سن راوی یا عدم یا کمی دانش راوی دانست (ر.ک: مؤدب، ص ۱۹۲). معمولاً حدیث مقلوب در متن یک حدیث روی می‌دهد (ر.ک: مامقانی و غفاری، ص ۸۳)؛ اما در اینجا با توجه به اسناد مختلف گویا با چند حدیث مواجهیم؛ از طرفی با نگاه به متون سه‌گانه این دعا خصوصاً دو متن آخر، ما را به یک دعا رهنمون می‌سازد؛ لذا با حدیثی مقلوب روبه‌رویم.

به علاوه، می‌توان با وجود اسناد آن‌ها و متون مختلف، این دعا را با اختلافات آن حدیثی مضطرب دانست (ر.ک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۶-۱۱۷)، یعنی حدیثی که به گونه‌های



مختلفی نقل شده است طوری که نتوان بین آنها را جمع کرد (ر.ک: نفیسی، ص ۲۳۶) و آن در صورتی است که در بررسی نقل‌های مختلف یک روایت نتوان اصل را از غیر آن بازشناخت و نقلی را بر دیگری ترجیح داد (ر.ک: همان، ص ۲۴۷). در هر دو صورت، علمای علم حدیث و درایه هر دو قِسم چه مقلوب و به‌ویژه چه مضطرب را از احادیث ضعیف برشمرده‌اند (ر.ک: همان، ص ۲۲۷ و ص ۲۳۷). نیز با در نظر گرفتن زیاده داشتن دو نقل آخر نسبت به نقل اول، می‌توان آن دو را حدیث «مزید» و از نوع «مزید در متن»، قرار داد (ر.ک: مامقانی و غفاری، ص ۵۵).

شایان بیان است، عبارات دعای رجبیه علاوه بر این دعا، در مواضع دیگری هم وارد گردیده است، از جمله در این دعا که برای برآورده شدن حاجات مهم وارد شده است: رَوَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ (عليه السلام) رَوَى يَعْقُوبُ بْنُ يَزِيدَ الْكَاتِبُ الْأَنْبَارِيُّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ (عليه السلام) قَالَ: «... يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَ يَا مَنْ أَمِنُ عُقُوبَتَهُ عِنْدَ كُلِّ عَثْرَةٍ...» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱: ص ۳۴۲-۳۵۷).
مورد دیگر درباره نماز طلب فرزند، نقل شده است: رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) أَنَّهُ قَالَ: «... يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَ أَمِنُ سَخَطَهُ عِنْدَ كُلِّ عَثْرَةٍ...» (طوسی، همان، ج ۱: ص ۳۷۸-۳۸۰).

روایت دیگری که مشابه دعای رجبیه است که درباره تعقیبات نماز نافله جمعه وارد شده است: «فَمِنْ ذَلِكَ مَا رَوَيْتَهُ بِإِسْنَادِي إِلَى جَدِّي أَبِي جَعْفَرٍ الطُّوسِيِّ فِيمَا رَوَاهُ فِي تَهْدِيْبِ الْأَحْكَامِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ أَخِيهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْتَبِينَ عَنِ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ (عليه السلام) «... يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ وَ يَا مَنْ أَمِنُ عُقُوبَتَهُ عِنْدَ كُلِّ عَثْرَةٍ...» (سید بن طاووس، ۱۳۳۰، ص ۳۶۹-۳۷۹؛ نیز، ر.ک: همان، ص ۴۳۶-۴۳۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷: ص ۱-۷).

۴. بررسی شأن صدور روایات دعای رجبیه و آداب آن

با توجه به نقل‌های سه‌گانه اصلی این دعا، هر کدام از آنها شأن صدور مخصوص به خود را داراست. در روایت اول از کتاب *الکافی*، راوی مستقیم متصل به معصوم (عليه السلام)، شخصی است با کنیه «ابوجعفر» که درباره این دعا و بیان امام (عليه السلام) چنین می‌گوید: «به ابی‌عبدالله (عليه السلام) عرض نمودم دعایی را به من بیاموز تا با آن دعا نمایم؛ پس فرمود ... بگو ...» (کلینی، ج ۲: ص ۵۸۴؛ نیز، ر.ک: فیض کاشانی، ج ۹: ص ۱۶۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۸؛ مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۰۹؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۴). با توجه به چگونگی بیان این دعا، مشاهده می‌شود در اینجا راوی، شخصی معروف به «ابوجعفر» در کوفه، دعایی را از امام صادق (عليه السلام) درخواست می‌کند تا به او بیاموزد و ایشان نیز آن را به وی فرا می‌دهد. در این متن امام (عليه السلام) به وی دعا را به صورت شفاهی تعلیم می‌دهند.

در حدیث دوم که اصل آن منقول از کتاب کَشّی است، راوی شخصی است به نام «محمد بن زید الشحام» که قضیه صدور این دعا را که مفصل‌ترین شأن صدور میان همه اخبار این دعا است، چنین نقل می‌کند: «[روزی] ابوعبدالله (علیه‌السلام) مرا در حالی که نماز می‌خواندم دید؛ پس کسی را به سویم فرستاد تا مرا به نزد خود فراخوانده و دعوتم نماید. پس به من فرمود: اهل کجا هستی [بر کدام مذهب هستی؟]، گفتم: از موالی و پیروان شما هستم؟ فرمود: از کدام یک از موالیانی؟ عرض کردم: از کوفیانم. فرمود: از کوفیان چه کسانی را می‌شناسی؟ گفتم: بشیر النبال [بشیر بن میمون الوابشی الهمدانی النبال الکوفی] و شجره [شجره بن میمون بن ابی‌اراکه الوابشی الکوفی] (ر.ک: همان) را می‌شناسم. فرمود: و رفتارشان با شما چگونه است؟ عرض نمودم: رفتارشان با من بسیار خوب است. فرمود: بهترین مسلمین کسی است که با دیگران رابطه داشته باشد و به آن‌ها کمک نماید و به مسلمین فایده برساند. به خدا قسم هرگز شبی را نمی‌گذرانم و مالی نزدم باشد که تو به آن نیاز داشته باشی. سپس فرمود: چه مقدار پول داری؟ گفتم: دویست درهم دارم. فرمود: آن را به من نشان بده. پس آن مبلغ را نزدشان آوردم و ایشان هم سی درهم همراه با دو دینار دیگر به آن اضافه نمود. سپس فرمود: نزد من شام را تناول کن. پس آمدم تا نزدش بخورم. شب بعد نزدشان نرفتم، پس [دوباره] به دنبالم فرستادند تا نزدشان مشرف شوم. پس فرمودند: تو را چه شد که شب گذشته نیامدی آیا بر من ترسیدی؟ عرض نمودم: فرستاده‌تان به دنبالم نیامد. فرمودند: مادامی که در این شهر [مدینه] اقامت داری، من خودم به سویت فرستاده‌ام. چه طعامی را دوست داری؟ گفتم: شیر. پس ایشان گوسفندی شیرده را برایم خریدند. پس به ایشان عرض کردم دعایی را به من بیاموزند. پس ایشان نیز فرمودند: بنویس بسم الله الرحمن الرحيم ...» (کَشّی، ص ۳۶۹؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ص ۳۶ و ج ۹۲: ص ۳۶۰؛ بحرانی اصفهانی، ج ۲۰: ص ۱۸۱؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۴).

چنانچه از متن این صدور حدیث یا دعا برمی‌آید، در اینجا راوی دعا محمد بن زید شحام فردی کوفی الاصل و از شیعیان بوده که از قرابت نسبتاً فروانی نیز نزد امام برخوردار بوده و مورد عنایت خاص ایشان هم قرار گرفته است. به‌ویژه که علاوه بر اعطای مال از سوی امام مورد تعلیم دعایی ویژه در ماه رجب نیز قرار گرفته است. امام صادق (علیه‌السلام) در اینجا دعا را به صورت املاء به راوی می‌آموزند، یعنی به وی امر می‌فرمایند که دعا را نوشته و مکتوب نماید.

در مورد روایت سوم که منقول از *اقبال سید بن طاووس* است، شبیه به نقل اول، در این دعا با توضیح شأن صدور کوتاهی در سند حدیث وجود دارد؛ با این تفاوت که متن منقول در آن شباهت زیادی با روایت دومی دارد. راوی اصلی و اولی این دعا کسی است به نام محمد (بن ذکوان) السّجاد که این دعا را طبق بیان سند این حدیث، متنی مفصل نیز بوده است - علی‌رغم کوتاهی و اجمال آن در منبع مزبور - وی این دعا را این‌گونه نقل می‌کند: «به ابی‌عبدالله (علیه‌السلام) عرض کردم:



فدای شما شوم، این [ماه] رجب است، در آن دعایی را به بنده تعلیم فرمایید تا خداوند به واسطه آن به من نفعی [ثوابی] را به من رساند. ابوعبدالله صادق (علیه السلام) به من فرمود: بنویس «بسم الله الرحمن الرحيم» و در هر روز از ماه رجب هنگام صبح و شام و پس از نمازهای خود در روز و شب این دعا را بخوان ...» (ر.ک: سید بن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۲۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵: ص ۳۹۰؛ مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۱۶؛ احمدی میانجی، ج ۴: ص ۲۶۷).

۵. نام دعای رجبیه و چگونگی آداب آن

درباره چگونگی تسمیه آن باید گفت که نام مشخص، معین و صریحی نسبت به آن در هیچ یک از منابع وارد نشده است؛ اما چنان که گفته شد این دعا با عنوان «دعای یا من أرجوه» شناخته می‌شود. همچنین می‌توان آن را بدین جهت که از سوئی در ماه رجب و درباره این ماه است و از سوی دیگر از امام ششم (علیه السلام) صادر شده است آن را به نام «دعای رجبیه امام صادق (علیه السلام)» نامید.

درباره آداب بیان دعای رجبیه چنان که مشاهده شد، در دو روایت اول، از چگونگی بیان آداب آن سخنی به میان نیامده است و تنها امام صادق (علیه السلام) آن را به راوی تعلیم می‌دهد؛ اما در نقل سوم این دعا با تأکید امام، در صبح و شام و در روز و شب بعد از نمازهای واجب و فریضه و چه غیر آن باید خوانده شود؛ لذا با توجه به روایت سوم مناسب است آن را به عنوان تعقیبات نمازها خصوصاً نمازهای یومیه پس از تسییحات حضرت زهراء (سلام الله علیها) آن راقرائت نمود. همچنین به نظر می‌رسد، ذکر آیه بسمله در ابتدای دعا از باب استحباب شروع هر کار با این آیه است، نه آن که این آیه جزء متصل به دعا باشد؛ دلیل این مطلب را می‌توان به نقل یا روایت اول دعا که در *الکافی* که بدون بسمله است نیز استناد نمود.

نکته بعدی درباره آداب دعای رجبیه این است که مطابق روایت دوم و سوم که تفصیل بیشتری نسبت به نقل اول دارند، دارای ذیل یا فراز پایانی است که توسط امام صادق (علیه السلام) با حالت خاصی ادا می‌شود. در فراز پایانی دعا امام به این صورت دعا را ادامه می‌دهند که با دست چپ خود محاسن شریفشان را گرفته و خواندن این دعا را باحال التجاء و تضرع انگشت سبابه دست راست خود را حرکت می‌دهند و دعا را یا طبق روایت *اقبال* سید بن طاووس از «یا ذالجلال و الإکرام» یا طبق نقل کشی از «یا ذالمنّ و الطّول» ادامه و به پایان می‌رسانند.

مناسب است یادآور شد که این حالت، یکی از حالت‌های دعاکننده‌هاست. با رجوع به «کتاب الدعاء» *ی الکافی*، حالت‌های دیگری را نیز برای شخص دعاکننده یافت می‌شود. برای نمونه، در این حدیث آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ مَرَّ بِي رَجُلٌ وَ أَنَا أَدْعُو فِي صَلَاتِي بَيْسَارِي فَقَالَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ بَيْمِينِكَ فَقُلْتُ يَا عَبْدَ اللَّهِ إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى حَقًّا عَلَى هَذِهِ كَحَقِّهِ عَلَى هَذِهِ وَ



قَالَ الرَّغْبَةُ تَبْسُطُ يَدَيْكَ وَ تَظْهَرُ بَاطِنَهُمَا وَ الرَّهْبَةُ تَبْسُطُ يَدَيْكَ وَ تَظْهَرُ ظَهْرَهُمَا وَ النَّضْرُ تَحْرُكُ السَّبَابَةَ الْيُمْنَى يَمِيناً وَ شِمَالاً وَ التَّبْتُلُ تَحْرُكُ السَّبَابَةَ الْيُسْرَى تَرْفَعُهَا فِي السَّمَاءِ رِسَالاً وَ تَضَعُهَا وَ الْإِبْتِهَالُ تَبْسُطُ يَدَيْكَ وَ ذِرَاعَيْكَ إِلَى السَّمَاءِ وَ الْإِبْتِهَالُ حِينَ تَرَى أَسْبَابَ الْبُكَاءِ» (کلینی، ج ۲: ص ۴۸۰). بنابراین، هر یک از این حالات یکی از انواع چگونگی تضرع و دعا به درگاه حق تعالی می‌باشد، اگرچه به طور مؤکد از آداب این دعا نیست و افرادی که در سنّ پیش از پیری هستند یا محاسنی ندارند و یا زنان می‌توانند از این آداب دعا صرف نظر کنند.

۶. بررسی اسناد روایات دعای رجبیه

از آن جایی که بررسی سندی یکی از مباحث اصلی این تحقیق است، لذا در اینجا به بررسی افرادی که در اسناد هر یک از انواع سه‌گانه روایات این دعا آمده‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ زیرا اعتبار سندی خود یکی از قرائن مهم و محکم اطمینان به صدور روایت از معصوم (علیه‌السلام) است. هر چند که برخی این کار را در حوزه مستحبات و ادعیه و اموری که به ثواب اعمال مربوط است، چندان مهم ندانسته‌اند. لیکن این امر به دلایلی حائز اهمیت است؛ زیرا تسامح در نقل احادیث ثواب‌های مواعظ و قصص و مستحبات موجب کم‌ارزش ساختن احادیث حجج الهیه خواهد شد (ر.ک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰-۱۵۱). نیز یکی از موارد اهمیت دادن به سند و نتایجش، آن است که با داشتن سند متقن برای یک امر مستحبی در آموزه‌های اسلامی، اطمینان به صدور دعا از ناحیه شارع مقدّس حاصل خواهد شد که تکیه‌گاه مناسبی است تا آن امر مستحب مورد تأکید یک حدیث خاص، امری قدسی و دینی به حساب آمده و در شأن آموزه‌های فقهی که بررسی سندی در آن بسیار تعیین‌کننده است، قرار گیرد.

۱-۶- بررسی سند روایت اول

(سند روایت اول) «عَنْهُ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عَمَارَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمُكَارِي وَ جَهْمِ بْنِ أَبِي جَهْمَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ كَانَ يُعْرِفُ بِكُنْيَتِهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه‌السلام)...» (کلینی، ج ۲: ص ۵۸۴؛ فیض کاشانی، ج ۹: ص ۱۶۶۳).

۱-۶-۱ احمد بن محمد بن خالد البرقی

اولین فردی که کلینی در سلسله سند این دعا نامش را ذکر می‌کند، از او به صورت ضمیر «عنه» یاد می‌کند. طبق قواعد سندشناسی کتاب *الکافی*، معمولاً شیخ کلینی با توجه به اسناد قبلی، ابتدای سند را ارجاع به سند حدیث قبلی می‌دهد (ر.ک: مفتّح، بخش اسناد *الکافی*). با توجه به سند قبلی که با «احمد بن محمد بن خالد البرقی» آغاز می‌گردد؛ از این‌رو، ضمیر «عنه» نیز به او بازمی‌گردد. دلیل دیگر بر این مطلب آن است که این سند در کتاب *الوافی* که اساساً جمع کتب اربعه است با «البرقی» شروع می‌شود که منظور احمد بن محمد بن خالد البرقی است (ر.ک: فیض کاشانی، ج ۹: ص ۱۶۶۳).



برقی دارای اصلیتی کوفی با کنیه ابو جعفر بوده است. احمد برقی خود شخصی ثقة معرفی شده است، ولی از ضعف نقل حدیث می‌کرده و به مراسیل اعتماد می‌کرده است. او کتبی را نیز تصنیف نموده که از مهم‌ترین آن‌ها «المحاسن» است. احمد بن الحسین، زمان وفات وی را سال ۲۷۴ و ماجیلویه، آن را سال ۲۸۰ ذکر کرده است (ر.ک: نجاشی، ص ۷۶-۷۷، ش ۱۸۲؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۰-۲۱، ش ۵۵).

۲-۱-۶- بعض أصحابه

با توجه به این که در بسیاری از اسناد احمد بن محمد بن خالد البرقی روایاتش را از محمد بن علی الکوفی نقل می‌نماید، منظور از «بعض أصحابه» همین شخص است (ر.ک: شبیری زنجانی، ج ۱: ص ۴۸)؛ چنان که شیخ حرّ عاملی نیز چنین پنداشته است (ر.ک: حرّ عاملی، ج ۲۷: ص ۸۲، ح ۳۳۲۶۷). لیکن با جستجوی بسیار، هویت این شخص به دست نیامد؛ در نتیجه به لحاظ اشتراک این اسم با تعداد زیادی از راویان که برخی از آن‌ها ثقة و برخی دیگر ضعیف محسوب گردیده‌اند؛ لذا هویت این راوی برای ما مجهول و غیر قابل تعیین خواهد بود.

۳-۱-۶- حسین بن عماره

احادیث اندکی به واسطه این شخص در سلسله اسناد برخی روایات که موضوعشان «ارث» و «ادعیه» است موجود است؛ ولیکن از این شخص به همین اسم در کتب رجالی سخنی نیست؛ مگر محدث و رجالی متقدم، برقی که در رجال خود از این نام به «حسن بن عماره» یاد نموده است. اگر نام حسن در این منابع را «مصحف» (ر.ک: مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۴، ص ۹۳-۹۴؛ نیز ر.ک: مامقانی و غفاری، ص ۵۱-۵۲؛ مؤدب، ص ۱۴۴-۱۴۷). نام حسین بدانیم، باز هم تنها اطلاعاتی را که درباره ابن عماره به دست خواهیم آورد این است که وی را کوفی معرفی و از اصحاب امام باقر (علیه‌السلام) (ر.ک: برقی، ص ۱۳ و ۱۷) و از اصحاب امام صادق (علیه‌السلام) (ر.ک: برقی، ص ۲۶) برشمرده‌اند و داده دیگری مبنی بر توثیق یا جرح وی یافت نخواهد شد.

۴-۱-۶- حسین بن ابی سعید المکاری

حسین بن ابی سعید المکاری، فردی واقفی مذهب بوده است (ر.ک: کشی، ص ۱۶ و ۴۶۵) و او را همراه با ابن السراج و علی بن ابی حمزه البطائنی، از اهل ضلال و گمراهی دانسته‌اند (ر.ک: حلی، ص ۲۶۷؛ ابن داود حلی، ص ۵۶۶-۵۶۷). نیز در روایتی از امام رضا (علیه‌السلام)، مکاری در کنار ابن مهران و علی البطائنی، کذاب معرفی شده است (ر.ک: کشی، ص ۹۱) و جمله «اطفاً الله نورک و أدخل بیتک من الفقر» وی را مورد نفرین قرار داده است (ر.ک: کشی، ص ۱۶).

بنابراین، بایستی حکم به ضعف و جرح این راوی داد؛ اما نکته‌ای که در این جا مطرح می‌شود این است که مجلسی، در جایی پس از آن که حدیثی با این سند یعنی «محمد بن أحمد القمّی عن عمّه عبدالله بن الصلت عن یونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن سنان عن حسین الجمّال عن ابی



عبدالله (علیه السلام) را از کتاب *الكافی* نقل می‌کند (همان، ج ۲: ص ۴۸۰)، با توجه به نام «حسین جمال» احتمال می‌دهد که وی همان حسین بن ابی سعید المکاری است و برخلاف انتظار، سند حدیث را حسن (ر.ک: مؤدب، ص ۶۴) و یا دست‌کم موثق (ر.ک: همان، ص ۷۲) برمی‌شمرد. با این که می‌بایست طبق اقوال رجالیون سند آن را ضعیف محسوب نمود. در این باره چنین می‌نماید، محتملاً مجلسی دچار لغزش و یا فراموشی گردیده و با توجه به عدم اثبات تصریح مدح و ذم از متأخرین نسبت به متقدمین نباید در این مورد به کلام مجلسی در این مورد واقعی بنهیم (درباره اعتبار مدح و ذم متأخرین نسبت به متقدمین، ر.ک: خوئی، ج ۱، مقدمه).

۵-۱-۶- جهیم بن ابی جهیمه

از وی در کتب رجال با نام‌های «جهیم بن ابی جهیم» (ر.ک: نجاشی، ص ۱۳۱، ش ۳۳۸؛ ابن داود حلی، ص ۹۴، ش ۳۴۹) و «جهیم بن ابی جهیم» (ر.ک: برقی، ص ۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۳۳، ش ۴۹۶۳) نیز یاد شده است. وی از اصحاب امام کاظم (علیه السلام) بوده است (ر.ک: همان‌ها) و نجاشی وی را کوفی دانسته، لیکن متعرض توثیق و تضعیف وی نگشته است. وی طریق جهیم را چنین معرفی می‌نماید: «روی عنه سعدان بن مسلم نوادر اخیرنا ابن نوح قال حدثنا محمد بن علی بن الحسین، عن ابن الولید، عن الصفار، عن العباس بن معروف، عن سعدان بن مسلم عنه» (ر.ک: نجاشی، همان‌جا).

۶-۱-۶- ابی جعفر

ما با توجه به سند این روایت، وی از اهالی کوفه بوده است و با توجه به این نکته که او آخرین راوی متصل است که مستقیماً از امام صادق (علیه السلام) دعا را دریافت کرده است، لذا وی از اصحاب امام صادق (علیه السلام) برشمرده می‌شود. اما این کنیه با این مشخصات که کوفی و از اصحاب امام ششم (علیه السلام) باشد، بین چند نفر مشترکند که عبارتند از: محمد بن حکیم الخثعمی (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۰، ش ۴۰۵۵)، محمد بن حُمران التَّهْدی که ثقة معرفی شده است (ر.ک: نجاشی، ص ۳۵۹، ش ۹۶۵؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۱، ش ۴۰۵۹)، احمد بن الحسین بن عمر بن یزید الصیقل، که با الفاظ تعدیل «ثقه» و «من أصحابنا» مورد مدح قرار گرفته است (ر.ک: نجاشی، ص ۸۳، ش ۲۰۰)، محمد بن الحسن بن ابی ساره که ممدوح است (ر.ک: نجاشی، ص ۳۲۴، ش ۸۸۳)، محمد بن علی بن النعمان بن ابی طریفه البجلی، ملقب به «مؤمن الطاق» و «صاحب الطاق» که از شاگردان خاص امام صادق (علیه السلام) که بسیار مورد مدح واقع شده است (ر.ک: نجاشی، ص ۳۲۵، ش ۸۸۶).

افزون بر مجهول بودن طبقه «بعض أصحابه»، نامشخص بودن وضعیت رجالی «جهیم بن ابی جهیمه» و معلوم نبودن «حسین بن عماره»، نسبت کذب به «المکاری» توسط رجالیون، سند



این روایت دچار خدشه‌است و سند آن علاوه بر ضعف، مجهول نیز می‌باشد؛ چنان‌که مجلسی هم به مجهول بودن سند این روایت حکم کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۸).

۲-۶- بررسی سند روایت دوم

(سند روایت دوم): طاهربن عیسی الوراق، قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ أَيُّوبَ، قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو الْحَسَنِ صَلَاحُ بْنُ أَبِي حَمَّادٍ الرَّازِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ الشَّحَّامِ، قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) (كشي، ص ۳۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ص ۳۶ و ج ۹۲: ص ۳۶۰).

۱-۲-۶- طاهربن عیسی الوراق

شیخ طوسی از وی در کتاب رجالش یاد کرده است و کنیه او را ابومحمد و از اهالی کَشَّ (نواحی سمرقند) معرفی نموده است و کَشَّ را نیز شاگرد و راوی وی دانسته‌است. همچنین به برخی از مشایخ حدیثی وی به نام‌های «جعفر بن أحمد الخزاعی» و «محمد بن الحسین بن أبي الخطاب» اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۸، ش ۶۱۵۵).

عطف به سخنان شیخ مبنی بر استادی وی نسبت به کَشَّ، با وجود این‌که سخنی از کَشَّ در کتابش درباره استادش الوراق نیامده - و با در نظر گرفتن خلاصه این کتاب توسط شیخ طوسی - با جستجو در این کتاب مشخص می‌گردد، وی در مواضعی از کتابش در ابتدای اسناد برخی از روایات به نام «طاهر بن عیسی الوراق» اشاره نموده است و درباره برخی از اصحاب ائمه (علیهم السلام) مانند «سلمان فارسی» (ر.ک: کَشَّ، ص ۱۱)، «أصبغ بن نباته» (ر.ک: همان، ص ۱۰۳)، «زُرَّار بن أعین» (ر.ک: همان، ص ۱۴۵) و بسیاری دیگر به واسطه وی روایاتی را نقل نموده است.

۲-۲-۶- جعفر بن أحمد بن ایوب

وی نیز از اهالی سمرقند و با کنیه «ابوسعید» و معروف به «ابن التاجر» است. وی، شیخ حدیث، متکلم و دارای کتبی هم بوده است (ر.ک: نجاشی، ص ۱۲۱، ش ۳۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۱۸، ش ۶۰۴۰). همچنین، صحت حدیث و درستی عقاید و مذهب وی مورد تأیید دانشمندان رجال واقع شده است و او را «صحيح الحديث و المذهب» معرفی نموده‌اند. ابوسعید جعفر بن احمد یا ابن التاجر، استاد و شیخ مفسر و محدث بزرگ قرن چهارم محمد بن مسعود العیاشی نیز بوده است و شخصی به نام احمد بن الحسین کتابی از وی را معرفی کرده‌است که درباره ردّ بر کسی است که گمان کرده پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) قبل از نبوتش بر دین قوم خودش بوده، به نگارش درآورده‌است. نجاشی، طریق طایفه شیعه به ایشان را چنین نام می‌برند: «ابوعبدالله محمد بن محمد عن جعفر بن محمد بن قولویه، عن محمد بن عمران عبدالعزيز الكشي عنه [به]» (ر.ک: نجاشی، همان؛ نیز، ر.ک: ابن داود حلی، ص ۸۲، ش ۲۹۶؛ حلی، ص ۳۲).

۳-۲-۶- ابوالحسن صالح بن ابی حماد الرازی

وی با کنیه «ابوالخیر» و از اصحاب امام جواد (علیه السلام) به شمار رفته است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۶، ش ۵۵۶۰) و گویا موفق به دیدار امام عسکری (علیه السلام) نیز گردیده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۹۹، ش ۵۸۵۶؛ نجاشی، ص ۱۹۸، ش ۵۲۶؛ حلی، ص ۲۳۰) و برای او کتبی برشمرده اند، از جمله «کتاب خطب امیرالمؤمنین (علیه السلام)» و «کتاب نوادر» و طبق گزارش نجاشی طریق به وی چنین است: «أخبرنا عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن يحيى قال حدثنا سعد بن عبدالله عن صالح بن أبي حماد» (نجاشی، همان جا).

امر درباره وی را ملتبس و غیر واضح دانسته اند و وی را به معروف بودن و غیر آن معرفی کرده اند (ر.ک: کشتی، ص ۵۶۶، ش ۱۰۶۸؛ ابن داود، ص ۴۶۱، ش ۲۲۶). اما علامه حلی از جهت این که نجاشی درباره وی تردید روا داشته و ابن غضائری وی را تضعیف نموده است، موضع توقف را در قبال وی برگزیده است (ر.ک: حلی، ص ۲۳۰).

۴-۲-۶- محمد بن الحسین بن ابی الخطاب

کشتی (ص ۶۱۳) به نقل از محمد بن یحیی بن العطار سال ولادت وی را سال ۱۴۰ برمی شمرد. نجاشی (ص ۳۳۴، ش ۸۹۷) کنیه او را ابوجعفر و ذیل نامش را الزیات الهمدانی دانسته و با تعبیری همچون «من أصحابنا، عظیم القدر، کثیرالروایة، ثقة، عین، حسن التصانیف، مسکونٌ إلى روايته» ستوده است. همچنین برایش کتبی را از جمله: «کتاب التوحید، کتاب المعرفه و البداء، کتاب الرد علی أهل القدر، کتاب الإمامه، کتاب اللؤلؤه، کتاب وصایا الأئمه علیهم السلام، کتاب النوادر» برشمرده است؛ نیز طریق وی به کتبش را چنین نقل می کند: «أخبرنا علی بن أحمد عن محمد بن الحسن عن الصفار قال حدثنا محمد بن الحسين بسائر کتبه» و در آخر سال وفات وی را ۲۶۲ ذکر نموده است. همچنین ابن داود (ص ۳۰۴، ش ۱۳۱۸) و شیخ طوسی (۱۴۱۵، ص ۳۷۹، ۳۹۱، ۴۰۲؛ نیز، ر.ک: حلی، ص ۱۴۱) او را ثقه و کوفی و از اصحاب امام جواد (علیه السلام) معرفی کرده اند.

۵-۲-۶- محمد بن سنان

نام کامل وی ابوجعفر محمد بن السنان زاهری است. ابن غضائری وی را ضعیف و غالی معرفی کرده است (ابن الغضائری، ص ۹۲) و شیخ طوسی نیز حکم به ضعف او داده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۳۶۴، ش ۵۳۹۴؛ همان، بی تا، ص ۱۴۳)؛ نجاشی (ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) هم او را مردی ضعیف در حدیث می داند که بر او نمی توان اعتماد کرد و به مفرداتی که از وی نقل می شود، توجهی نمی شود و کشتی (ص ۳۸۹ و ۵۰۷) نیز درباره وی اخباری را از محدثین نقل می کند که در آنها ایشان هم او را جزء ضعفاء قرار داده اند و البته هم مدح‌هایی هم از وی به طور ضمنی به عمل آورده اند. از متأخرین هم ابن داود (ص ۵۰۴-۵۰۵، ش ۴۴۰) وی را ضعیف و مورد طعن قرار داده است و علامه حلی (ص ۲۵۱) در تعبیر دقیق تری وضعیت رجالی وی را مورد اختلاف بین دانشمندان



می‌نمایاند و او را از طرف شیخ مفید، ثقه و از طرف شیخ طوسی و نجاشی ضعیف معرفی می‌کند و روایات کثیری در باب وی را اختلافی می‌داند و نهایتاً بدون قضاوتی دربارهٔ وی، گویا به نقل از نجاشی سال وفاتش را ۲۲۰ هجری قمری برمی‌شمرد. نجاشی (ص ۳۲۸، ش ۸۸۸) آثار وی را این کتب معرفی می‌کند: «کتاب الأظله و کتاب المکاسب و کتاب الحج و کتاب الصّید و الذّبائح کتاب الشّراء و البیع کتاب الوصیّه، کتاب التّوادر».

در پایان بیان این نکته ضروری به نظر می‌رسد که اگرچه دربارهٔ محمد بن سنان در بین رجالیون می‌توان اتفاق نظر بر ضعف وی را مشاهده کرد؛ اما با توجه به تحقیقات جدیدی که پیرامون این شخصیت صورت گرفته‌است، وی را از این اتهامات مبرا دانسته و بر توثیق وی تأکید کرده‌اند و مواردی که بر ضعف وی مانند «غلو» یا «وقف» اشاره دارد را مردود قلمداد کرده و صرفاً آن را مربوط به برهه‌ای محدود از زندگی وی دانسته‌اند (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: علی خادم‌پیر، بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان، مجله حدیث اندیشه، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵ ش؛ محمدعلی مهدوی‌راد و امیرعطاءاله جباری، محمد بن سنان از وراي دیدگاه‌ها، مجله حدیث‌پژوهی، ش ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش؛ مرتضی عرب و حسن نقی‌زاده، بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان، مجله کتاب‌قیم، ش ۲، ۱۳۹۰ ش).

۶-۲-۶- محمد بن زید بن الشّحام

ظاهراً لقب «الشّحام» در کتب حدیث و رجال به دو نفر اطلاق می‌گردد، یکی «زید بن محمد بن یونس ابواسامه الکوفی» و دیگری «محمد بن زید الشّحام الکوفی» (ر.ک: محدث قمی، سفینه البحار، ج ۴: ص ۴۰۴). که در اینجا منظور، فرد دوم است.

محقق شوشتري در قاموس الرجال (ج ۹، ص ۲۷۵، ش ۶۷۳۹) خود پس از ذکر حدیثی می‌گوید: «محمد بن ذکوان السّجّاد» و «محمد بن زیاد السّجّاد»، در اصل یک شخص است و صحیح‌تر نگارش دوم است و اینجا «زید» محرف «زیاد» است و «الشّحام» محرف «السّجّاد» و تحریفات دیگر نیز مشخص است (نیز، ر.ک: خوئی، ج ۱۷: ص ۱۰۵، ش ۱۰۸۱۶).

برقی (ص ۲۰) وی را با اصلتی عربی معرفی کرده و در شمار راویان امام صادق (علیه‌السلام) آورده است و شیخ طوسی نیز او را در شمار راویان امام ششم (علیه‌السلام) آورده و با عناوینی چون «الغزال، کوفی» معرفی نموده است و شاگرد و راوی از وی را محمد بن سنان می‌شناساند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۲۸۳، ش ۴۰۹۲).

دربارهٔ الشّحام دیگر یعنی پدر این شخص زید بن محمد بن یونس الشّحام، چنان‌که رجالیون در آثارشان بیان کرده‌اند، الشّحام پدر را مورد توثیق قرار داده‌اند (ر.ک: ابن داود، ص ۱۶۴ و ۶۵۴؛ حلی، ص ۷۳)؛ بنابراین، از آنجایی که پدر وی توثیق گردیده است و دربارهٔ وی نیز مدح و ذمی نرسیده است، نمی‌توان حال رجالی وی را مشخص نمود؛ اما با توجه به این‌که وی در سند سوّم روایت دعای

رجبیه به بیان مجلسی، فردی معرفی شده است که از شدت عبادت و گریه به نابینایی دچار شده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵: ص ۳۹۰)، دست کم می‌توان وی را عابد یا زاهد دانست. با توجه به وضعیت نامعلوم بودن توثیق و تضعیف برخی از افراد سلسله سند این روایت، این حدیث را بایستی حدیثی قوی یا موثق دانست؛ زیرا به نظر می‌آید همه افراد آن شیعه بوده‌اند، باوجود آن که اشاره‌ای به مذهب آن‌ها نشده است؛ بنابراین، می‌توان سند این روایت را از نظر سلسله روایت در آن نسبت به سند روایت قبلی برخوردار از وضعیت مناسب‌تری بدانیم و آن را مفید ظن به صدورش از امام صادق (علیه‌السلام) بدانیم.

۳-۶- بررسی سند روایت سوم

(سند روایت سوم) روی ابوالحسن علی بن محمد البرسی رضی‌الله‌عنه، قال: أخبرنا الحسين بن احمد بن شيبان، قال: حدثنا حمزة بن القاسم العلوي العباسي، قال: حدثنا محمد بن عبدالله بن عمران البرقي، عن محمد بن علي الهمداني، قال: أخبرني محمد بن سنان، عن محمد السجاد في حديث طويل، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام (سيد بن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۲۱۱؛ مجلسی، همان جا).

۱-۳-۶- ابوالحسن علی بن محمد البرسی

علی‌رغم جستجوی بسیار شخصی به این نام در منابع رجالی یافت نشد؛ از این رو، راوی مزبور، را بایستی مجهول (ر.ک: مامقانی و غفاری، ص ۸۴) دانست.

۲-۳-۶- الحسين بن أحمد بن شيبان

وی معروف به قزوینی و مقیم و ساکن بغداد بوده است. تَلَعُكَبْرِي از او روایت می‌کرده است و از او اجازه روایی داشته است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۳، ش ۶۰۹۷). در منبع دیگری از این شخص مطلبی یافت نشد.

۳-۳-۶- حمزه بن القاسم العلوي العباسي

نجاشی (ص ۱۴۰، ص ۳۶۴) نام کامل وی را حمزه بن القاسم بن علی بن حمزه بن الحسن بن عبيدالله بن العباس بن علی بن أبي طالب (علیه‌السلام) با کنیه «ابوعلی» بیان نموده است؛ لذا نسب وی به حضرت قمر بنی‌هاشم ابوالفضل العباس (علیه‌السلام) رسیده و از سادات علوی (علیه‌السلام) محسوب می‌گردد. نیز شیخ طوسی کنیه وی را متفاوت از سخن نجاشی «ابوعمر» و ملقب به «عباسی» دانسته و او را راوی و به عبارتی دیگر، شاگرد «سعد بن عبدالله» و نیز شیخ و استاد تَلَعُكَبْرِي نام برده است (طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۲۲، ش ۶۰۹۰ و ص ۴۲۴، ش ۶۱۰۳).

رجالیون وی را با تعبیری نظیر «ثقه»، «جليل‌القدر»، «من أصحابنا»، «كثير‌الحدیث» معرفی نموده‌اند (ر.ک: نجاشی، ص ۱۴۰، ص ۳۶۴؛ ابن داوود، ص ۱۳۴، ش ۵۲۱؛ حلی، ص ۵۳) و نجاشی (ر.ک: همان) از وی کتبی را معرفی کرده است که شامل این موارد است: «کتاب من روی عن



جعفر بن محمد (علیه‌السلام) من الرجال» و آن را کتابی نیکو معرفی می‌نماید و «کتاب التوحید»، «کتاب الزیارات و المناسک» و «کتاب الرد علی محمد بن الأسدی» و در آخر طرق و سندش را به کتب وی چنین می‌شناساند: «أخبرنا الحسين بن عبیدالله قال حدثنا علی بن محمد القلانسی، عن حمزه بن القاسم بجمع کتبه».

۴-۳-۶- محمد بن عبدالله بن عمران البرقی

وی داماد خانواده برقی بوده که نام کاملش محمد بن ابی القاسم عبیدالله بن عمران الجنابی البرقی بوده است. وی به بندار و ماجیلویه ملقب و کنیه‌اش ابوالقاسم است. وی را از بزرگان اهل قم برشمرده و با تعابیری همچون ثقه، عالم، فقیه، دانای به ادبیات و شعر، ستوده‌اند (ر.ک: نجاشی، ص ۳۵۴، ش ۹۴۷؛ ابن داود، ص ۲۸۹، ش ۱۲۵۲؛ حلی، ص ۱۵۷، ش ۱۱۱).

۵-۳-۶- محمد بن علی الهمدانی

نام کامل وی «محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی ابوجعفر القرشی» است و به «ابوسمینه» مشهور است. ابن الغضائری (ص ۹۲) کنیه وی را ابوجعفر دانسته و پدرش را توصیف به ارتباط با امام کاظم (علیه‌السلام) دانسته است؛ اما حدیث به نقل از او را هم درست و هم نادرست دانسته است و او را بسیار روایت‌کننده از ضعفا دانسته و به اعتماد به او در مراسیل را تذکر داده است. کشتی لقب او را ابوسمینه دانسته و وی را همراه تنی چند از دیگران راویان، جزء دروغگویان در حدیث معرفی کرده است (ر.ک: کشتی، ص ۵۴۶). راوی او را محمد بن أحمد بن یحیی گفته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵، ص ۴۳۸؛ ابن داود حلی، ص ۵۰۷، ش ۱۰۳۳).

علاوه بر تذکر وی به ضعیف‌بودن، او را با عباراتی چون «ضعیف جداً»، «فاسد الاعتقاد»، «لا یعتمد علیه فی شیء»، «کان یرمی بالغلو»، «غال»، «یضع الحدیث» مذمت کرده‌اند و به اخراج وی از شهر قم توسط احمد بن محمد بن عیسی اشاره نموده‌اند و شهرت وی در کذب و ارتفاع را بیان کرده‌اند (ر.ک: ابن داود، ص ۵۰۷، ش ۴۵۴؛ حلی، ص ۲۵۳).

۶-۳-۶- محمد بن سنان

در بررسی سند پیشین به وضعیت رجالی وی پرداخته شد.

۷-۳-۶- محمد بن (ذکوان) السجاد

در بحث قسمت سند قبلی درباره یکی‌بودن این نام با محمد بن زید بن یونس معروف به «السجاد» بحث نمودیم؛ لذا از تکرار دوباره آن بحث خودداری می‌کنیم.

۸-۳-۶- بررسی

در سند این روایت «البرسی» مجهول است؛ زیرا مطلبی از وی در منابع رجالی موجود نیست. درباره «الشیبانی» نیز مطلب قابل توجهی وجود ندارد و تنها می‌دانیم که وی از اساتید تلعبیری از راویان بزرگ شیعه بوده است. «البرقی» که در سند در اصل «الکرخی» بوده است بسیار مورد ذم و



نکوهش رجالیون قرار گرفته است و «الهمدانی» نیز نظیر وی چنین وضعیتی دارد و جرح گردیده است؛ لذا سند این روایت نیز ضعیف است.

با توجه به اسناد روایات این دعا فارغ از اختلافی که رجالیون درباره «محمد بن سنان» دارند؛ اسناد ضعیف، مجهول، مهمول دارند. تنها روایت دوم که از طریق کشی به ما رسیده است قابل اعتنا است؛ زیرا اکثر افراد سلسله سند آن را افراد ثقه تشکیل می‌دهند و می‌توان به سند آن اعتماد نمود؛ لذا این اعتبار برای سند یادشده ضعف دو اسناد دیگر را جبران می‌کند. بنابراین، این دعا برای ما مورد اعتماد است و می‌توان به صحت صدور آن از امام صادق (علیه‌السلام) اطمینان کرد.

۴-۶- بررسی متنی گزاره‌های دعای رجبیه امام صادق (علیه‌السلام):

در این جا به شرح و توضیح متن روایت دعای رجبیه می‌پردازیم لغات و عبارات و ارتباط آن‌ها با آیات قرآن کریم و دیگر روایات و ادعیه مأثور را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۴-۶- فراز اول: یا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ

در آیات قرآن کریم، اشارات بسیاری به کلمه رجاء و مشتقات آن گردیده است از جمله، زُمر: ۳۹، کهف: ۱۱۰، اسراء: ۲۸، نوح: ۱۳؛ و بسیاری از دیگر آیات (ر.ک: فؤادعبدالباقی، ص ۳۸۶). در این آیات بیشترین تأکید یا مربوط به رجاء نسبت به خداوند و یا لقاء الهی و یا نسبت به آخرت یا معاد است. در ادبیات قرآن تأکید بر رسیدن انسان به این مقام است: «لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب: ۲۱)، در این آیه، کلمه «مَنْ» (کسی که) دلالت دارد بر این که تأسی به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه و آله)، صفت حمیده‌ای است که کسانی به این صفت پسندیده متّصف می‌شوند که متّصف به حقیقت ایمان بوده و همه امیدشان به خدا و تمام هدفشان آخرت است. ایشان ... به زندگی آخرت اهمیت می‌داده و عمل صالح می‌کنند و بسیار به یاد خدا هستند (طباطبائی، ج ۱۶: ص ۳۲).

ملاصالح مازندرانی درباره این بخش از دعا می‌گوید: «منظور از خیر دنیا، خیر آخرت است و شایسته است که گوینده این دعا قبل از خواندنش قلبش را در آن استوار گرداند تا در دعایش دروغگو نباشد و ظاهر چنین است به این که به خداوند با اسباب تمسک نماید و اعتماد و توکل به مسبب‌الأسباب، با توجه به اسباب تنافی ندارد» (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۰۹-۴۱۰).

۲-۴-۶- فراز دوم: وَ آمَنْ سَخَطَهُ عِنْدَ (مَنْ) كُلِّ شَرٍّ

به‌زعم برخی که این فراز دعا را در تقابل با آیه «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (اعراف: ۹۹) دانسته‌اند (ر.ک: حسینی طباطبائی، پیشین)، صحیح و مورد پذیرش نیست. منظور از کلمه «مکر»، به معنای این است که شخصی دیگری را غافل‌گیر کرده و به او آسیبی برساند، این عمل هنگامی از خداوند صحیح است که به‌عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند او را از آنجایی که خودش نفهمد معذب نماید و یا



سرنوشتی برای او تنظیم کند که او خودش با پای خود و غافل از سرنوشت خود به سوی عذاب برود و اما مکر ابتدایی و بدون این‌که بنده معصیتی کرده باشد، البته صدورش از خداوند ممتنع است. ایمن‌بودن از مکر خدا در حقیقت خود مگری است از خدای متعال که در پیکش عذاب است، پس صحیح است گفته شود: مردم ایمن از مکر خدا زیانکارانند، زیرا همان ایمنی‌شان هم مکر خدا است (طباطبایی، ج ۸: ص ۲۵۶).

به نظر می‌رسد در این جا معنایی که آیه اشاره دارد نیست، بلکه امید به مغفرت و آمرزش باشد؛ علامه مجلسی (۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۸) درباره «سخطه» می‌گوید: «ممکن است منظور از این سخط، بر سخطی که موجب خلود و جاودانگی در آتش می‌گردد باشد؛ یا این‌که منظور از «امنیّت» در دعا، امید و رجای به عفو و گذشت الهی و یا فقط لغزش نسبت به گناهان صغیره باشد». بنابراین، آن ایمنی را نه از روی کوچک‌شمردن گناهان و نه از روی توهم عدم علم الهی به آن‌ها، یا عجز پروردگار از توبیخ و بازخواست از معاصی است...؛ بلکه از روی حلم و صبر خداوند در عقوبت بندگان و گذشت رویگردانی او از انتقام از آن‌هاست (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰).

همچنین طبق این فراز دعای جوشن کبیر و دعای عرفه «يَا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ» (ر.ک: کفعمی، ص ۲۴۹؛ سید بن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۱۰۸) هم می‌توان جمله‌واره مورد بحث را ادراک نمود؛ یعنی این فراز، این‌گونه می‌نماید که به این واسطه که خداوند در تعذیب انسان‌ها نسبت به گناهانشان تعجیل نمی‌کند، انسان می‌تواند با توبه و درخواست مغفرت از خداوند از شرّ گناهان و لغزش‌هایش به او ایمنی جوید و به او پناه ببرد.

۳-۴-۶- فراز سوم: يَا مَنْ يُعْطِي الْكَثِيرَ بِالْقَلِيلِ

با انجام اعمال خیر و نیک، خداوند ده برابر آن را جزا و پاداش می‌دهد «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتِثَالِهَا» (انعام: ۱۶۰) و حتی، گاهی لطف، کرم و سخاوت خداوند در مقابل عمل خیر و نیکوی ما به گونه‌ای است که جزای آن خارج از حساب و شمارش است. «مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» (مؤمن: ۴۰؛ نیز، ر.ک: ق: ۳۵).

منظور از «القلیل»، عمل اندک و ناچیز است و منظور «الکثیر» ثواب و پاداش الهی است، چنان‌که در قرآن کریم آمده است (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰) و در ذکر «أمن» در قبالب «عشره» [یا شرّ] و بیان «اعطاء کثیر» در ازای «القلیل» بسط رجاء و امید برای رسیدن به مطلوب است (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۸۰۱).

۴-۴-۶- فراز چهارم: يَا مَنْ يُعْطِي مَنْ سَأَلَهُ، يَا مَنْ يُعْطِي مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ

تَحَنُّنًا مِنْهُ وَ رَحْمَةً:

خداوند کسی است که حوائج سائلین را روا می‌دارد، در دعای هر صبح که اول ماه رجب نیز قرائت می‌گردد: «يَا مَنْ يَمْلِكُ حَوَائِجَ السَّائِلِينَ» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱: ص ۲۲۹ و ج ۲: ص ۸۰۱) و در دعای زیارت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) معروف به دعای «امین الله» می‌خوانیم: «وَجَوَائِزَ السَّائِلِينَ عِنْدَكَ مُوقَّرَةً» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۳۹).

خداوند از روی مهربانی و رحمتش به کسی که از او درخواست کرده و به کسی که از او درخواست نکرده است، عطا می‌نماید. «تحنن» برگرفته از «حنان» و به معنای ترحم، تلافی و لطف نمودن، عطف، دلسوزی، شفقت و مهربانی می‌باشد (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰؛ مصطفوی، ج ۲: ص ۲۹۶-۲۹۷). رحمت الهی نیز به واسطه آیه «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶)، فراگیر می‌باشد و همه موجودات زنده و غیرزنده و همه انسان‌ها چه انسان‌های دین‌دار و چه غیر دینداران شامل رحمت الهی هستند. نیز آیه «هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ... يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَ مَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ» (صفا: ۱۰-۱۲)، دلالت بر این دارد این تجارت بزرگی است که بهای آن ایمان به خدا و رسول او و مجاهدت در راه حق تعالی است که در ازای آن پادش بزرگ مغفرت الهی و بهشت جاودان داده خواهد شد (رک: طباطبائی، ج ۱۹: ص ۴۳۶-۴۳۸) و در آیه‌ای دیگر، انسان را ترغیب می‌فرماید که از او بخواهند و به درگاهش دعا کنند «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ...» (غافر: ۶۰). اما اکثر عطایای خداوند چنین‌اند که بدون درخواست و بدون شناخت خداوند، به ما عطا می‌نماید و در این فراز نیز در آن چه ذکر شده است هم بسط و ازدیاد رجاء و امید وجود دارد (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰).

۴-۴-۵- فراز پنجم: **أُعْطِنِي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعَ خَيْرِ الْآخِرَةِ وَ اصْرِفْ عَنِّي بِمَسْأَلَتِي إِيَّاكَ جَمِيعَ شَرِّ الدُّنْيَا وَ شَرِّ الْآخِرَةِ:**

تا اینجا دعای مقدمه‌ای بود برای بیان درخواست‌ها؛ عبارات پیشین، به صورت ندا بود و در این بخش از دعا، خواسته‌ها از خداوند مسألت می‌شود. در اینجا با همان تضرع عطای الهی درخواست می‌شود و با بیان دوبار کلمه «جمیعاً»، یعنی هم برای دنیا و هم برای آخرت و هر خیر را از خداوند درخواست شده و در مقابل همه شر را از خداوند خواسته که از او دور نماید.

«باء» در اینجا، برای سببیت است، یعنی به سبب و به خاطر درخواست؛ و واژه «المسألة» و «السؤال» از نظر معنایی یکی است (مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰). همچنین، در اینجا در کلام امام (علیه‌السلام)، با به‌کاررفتن کلمات خیر و شر، دنیا و آخرت، ما شاهد کاربرد صنعت ادبی «مقابله» نیز هستیم (رک: هاشمی، ج ۲: ص ۲۵۱).



در این دعا اول خیرات را طلب نموده و در آخر این فراز طلب شده که بدی‌ها از ما دفع گردد. کلمه عطا و مشتقات آن در تمام طول دعا آمده و یادآوری شده است. معطی‌بودن خداوند در بسیاری از ادعیه و احادیث مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله عبارت «یا معطی الخیرات» دربارهٔ ابتلای مؤمن به گرفتاری و آزمایش (ر.ک: کلینی، ج ۲: ص ۲۵۹)، نماز استِسْقَاء (ر.ک: ابن بابویه، ج ۱: ص ۵۳۲؛ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲: ص ۵۲۸)، «یا مُعْطِی السَّائِلِین» در دعای روز وداع ماه مبارک رمضان روز بیست و نهم و روز سی‌ام (ر.ک: سید بن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱: ص ۲۳۶ و ۲۴۴)، در حدیث و دعای الخواص المنسوبه إلى الأسماء الحُسنى (ر.ک: کفعمی، ص ۳۶۶) و موارد دیگر.

۶-۴-۶- فراز ششم: فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْقُوصٍ مَا أَعْطَيْتَ وَ زِدْنِي مِنْ فَضْلِكَ يَا كَرِيمُ

سه کلمه درخواست اعطنی، اصراف و زدنی در اینجای دعا مطرح شده است. ملا صالح مازندرانی دربارهٔ این فراز می‌گوید: «فاء در این جا برای تعلیل است، یعنی برای این که، بدین جهت که؛ و ظاهر در معنای متن این است که ضمیر «ه» منصوب در اینجا، ضمیر شأن است و آن چه درخواست و سؤال شده است، مبتدا واقع گردیده است و خبر آن به جهت حصر، مقدم قرار گرفته است یعنی آن-چه عطا کرده‌ای به من، قبل از درخواست، نقصی به لحاظ مقدار و چگونگی ندارد و همین امر مرا به درخواست و طلب بیشتر از تو برانگیخت. نیز در آن شکرگزاری برای طلب رسیدن به آن چه نیست و وسیلهٔ آن است، می‌باشد» (مولی صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰). همچنین علامه مجلسی دربارهٔ عبارت «غیر منقوص» می‌گوید: «یعنی [خدایا] عطای تو کامل و غیر ناقص است یا منظور این است که آن چه را به من می‌دهی سبب نقص خزائن و گنجینه‌های تو نمی‌شود و خزائن خداوند به خاطر کم کردن چیزی از آن نقص و کمی نمی‌یابد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۲: ص ۴۵۹). شاید بتوان معنی این فراز از دعا را با توجه به این آیات نیز فهمید: «وَ يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (شوری: ۲۶)، در این آیه پاداش بزرگ مؤمنان را در جمله‌هایی کوتاه بیان کرده می‌فرماید: «خداوند درخواست کسانی را که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند اجابت می‌کند، بلکه از فضل خود بر ایشان می‌افزاید و حتی مطالبی را که درخواست نکرده‌اند به آنها می‌بخشد» (مکارم شیرازی، ج ۲۰: ص ۴۲۸). یعنی مؤمنان آن چه را از خدا بخواهند به آنان خواهد داد یا خداوند دعای برخی از مؤمنین را دربارهٔ برخی دیگر به اجابت می‌رساند و یا خداوند عبادت‌های آنان را قبول کرده و از فضل خود بر میزان ثواب طاعتشان که استحقاق آن را دارند می‌افزاید و بعضی گفته‌اند: در مورد شفاعت مؤمنان نسبت به برادرانشان است که خداوند شفاعت آنان را خواهد پذیرفت. ادامهٔ آیه نیز اشاره دارد به این که پس از آن که شفاعت آنان را در مورد برادرانشان پذیرفت، علاوه بر این شفاعتشان را حتی دربارهٔ برادرانشان نیز می‌پذیرد. از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که رسول خدا دربارهٔ آیه «وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» فرموده‌اند: یعنی خداوند علاوه بر پاداش، به آنان حق شفاعت در مورد کسانی که مستوجب آتش

شده‌اند از آن افراد که در دنیا به مؤمنین نیکی کرده‌اند، می‌دهد (طبرسی، ج ۲۲: ص ۱۳۸-۱۳۹). در آیه دیگری نیز خداوند به این که بیشتر از آن مؤمنین در بهشت درخواست دارند به ایشان عطا خواهد کرد و آن این آیه می‌باشد: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق: ۳۵). بیان این نکته نیز مناسب است که در این فراز، اشاره به همه عطاپای خداوند دارد که همگی از روی تفضل و بدون استحقاق بندگان است (ر.ک: مولی‌صالح‌المازندرانی، ج ۱۰: ص ۴۱۰).

۷-۴-۶-فراز هفتم: يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

در آیه شریفه «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷)، در معنای کلمه «جلال» چیزی از معنای اعتلا و اظهار رفعت هست، البته رفعت و اعتلای معنوی در نتیجه جلالت با صفاتی که در آن بویی از دفع و منع هست تناسب دارد، مانند صفت علو، تعالی، عظمت، کبریاء، تکبر، احاطه، عزت و غلبه. کلمه «اکرام» نیز صفاتی را داراست که دارای حسنی است که دیگران را واله و مجذوب می‌کند، مانند صفات: علم، قدرت، حیات، رحمت، جود، جمال، حسن. بنابراین، عبارت «ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» نامی از اسمای حسنی خدا است، که به مفهوم خود تمامی اسمای جلال و اسمای جمال خدا را در بر می‌گیرد (طباطبائی، ج ۱۹: ص ۱۷۰).

۸-۴-۶-فراز هشتم: يَا ذَا النِّعَمِ وَالْجُودِ

خداوند خالق و بخشنده همه نعمت‌ها است، زیرا او دارای همه نعمت‌ها است، «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (منافقون: ۷)، هیچ محدودیت و تنگدستی در او راه ندارد و هرگونه درماندگی، ناتوانی، تنگدستی، آزمندی، از او دور و او از این اوصاف مبرا است. بنابراین او بر هر بخششی توانا است.

۹-۴-۶-فراز نهم: يَا ذَا الْمَنِّ وَالطَّوْلِ:

«من»، به معنای بخشش و «متان»، از نام‌های خداوند تبارک و تعالی است. چنان‌که در صحیفه سجادیه از لسان مبارک امام سجاد (علیه‌السلام) آمده است: «إِنَّكَ الْمَنَّانُ الْحَمِيدُ الْمُبْدِي الْمُعِيدُ الْفَعَالُ لِمَا تُرِيدُ» (الصحیفه السجادیه، ص ۱۳۲).

واژه متان از «من» به معنای بخشش و دهش گرفته شده است؛ نه از «منت» به معنای «منت نهادن بر کسی». واژه «طول»، به معنای «برتری بر دشمنان» است. این معنا از حدیث «تَطَاوَلَ عَلَيْهِمَا الرَّبُّ بِفَضْلِ (بِفَضْلِهِ)» (ابن اثیر، ج ۳: ص ۱۴۵)، گرفته شده است.

۱۰-۴-۶-فراز دهم: حَرِّمُ شَيْبَتِي عَلَى النَّارِ

در این قسمت از دعا عرض نموده است بر محاسن، آتش را حرام کن و به جای اشاره به مواضع بدن انسان. احتمالاً چون ضعیف‌ترین اجزای بدن در مقابل آتش مو است. این بخش پایانی دعای رجبیه با آیه «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ»



(بقره: ۲۰۱)، در ارتباط است؛ زیرا در این آیه نیز پس از درخواست حسنه، خیر و نیکی از خداوند متعال از او خواسته می‌شود که ما را از عذاب آتش ننگه دارد (ر.ک: طیّب، ج ۲: ص ۳۷۸-۳۷۹).

۷. نتیجه

دعای رجبیه امام صادق (علیه‌السلام)، از ادعیه مأثوری است که به نقل‌های گونه‌گونی در منابع معتبر حدیثی امامیه روایت شده است. اصل اسناد این دعا در کتب متقن ما در نهایت به سه سند اصلی می‌رسد که دو سند آن منقول در *الکافی* و *الاقبال* دارای ضعف روایت و اسناد است؛ اما سند منقول در کتاب *رجال کشی*، از اتقان متن، وثاقت روایت و صحت اسناد برخوردار است؛ از این رو، ضعف اسنادی دو سند دیگر می‌تواند بدین طریق جبران گردد. علاوه بر آن، کاربرد کلمات و عبارات فوق‌العاده و علو معنایی که در این دعا قابل مشاهده است، دلالت بر صدور آن از غیر معصومان را منتفی می‌نماید. نیز بخشی از دعا که شائبه تخالف با آیه‌ای از قرآن را در برداشت برخی ایجاد کرده بود، عدم تضاد آن، اثبات گردید. بنابراین، صدور این دعا توسط امام صادق (علیه‌السلام) در ماه رجب، استبعادی ندارد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- علی بن الحسین، امام چهارم (علیه‌السلام). (۱۳۷۶). *الصحیفه السجادیه*. ج ۱. قم.
- ابن بابویه قمی، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. ج ۲. قم: انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
- ابن داود حلی، حسن بن علی. (۱۳۸۳). *رجال ابن داود*. تحقیق سید جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن غضائری واسطی بغدادی، احمد بن حسین. (۱۳۶۴). *الرجال (لابن الغضائری)*. ج ۱. قم.
- احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۶ق). *مکاتیب الأئمه (علیهم‌السلام)*. ج ۱. قم.
- بحرانی اصفهانی، عبدالله بن نورالله. (۱۴۱۳ق). *عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآیات و الأخبار و الأقوال (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد (علیه‌السلام))*. ج ۱. قم.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۸۳). *رجال برقی*. تحقیق سیدجلال‌الدین محدث ارموی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حرّعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه‌الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حسینی طبابایی، مصطفی. (بی‌تا). *نقد کتب حدیث*. بی‌جا (نسخه الکترونیکی).
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۱ق). *رجال علامه حلی*. قم: دارالذخائر.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال*. بی‌جا.
- سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۳۰ق). *جمال الأسبوع*. قم: دارالرضی.
- سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). *إقبال الأعمال*. ج ۲. (چاپ قدیم). تهران.
- سید بن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶). *إقبال بالأعمال الحسنه فیما یعمل فی السنه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شبیری زنجانی، محمدجواد. (۱۴۲۹). *توضیح الأسناد المشکله فی الکتب الأربعة (أسناد الکافی)*. ج ۱. اول. قم.

- شوشتری، محمدتقی. (بی تا). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۵. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهدد و سلاح المتعبد. ج ۱. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبه المرتضویه.
- طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
- فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶). الوافی. ج ۱. اصفهان.
- قمی، عباس (محدث قمی). (بی تا). مفاتیح الجنان. بی جا: انتشارات فیض کاشانی.
- قمی، عباس (محدث قمی). (۱۴۱۴ق). سفینه البحار. ج ۱. قم.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی - إختیار معرفه الرجال. ج ۱. مشهد.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ق). المصباح للکفعمی (جُنَّة الأمان الواقیه). ج ۲. قم: دارالرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی -الأصول و الروضه. ج ۱. تهران.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار. ج ۳. بیروت: دار الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول. ج ۲. تهران.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد (مفتاح الجنان). ج ۱. بیروت.
- مدیر شانه چی، کاظم. (۱۳۸۴). درایه الحدیث. ج ۴. قم: انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
- مدیر شانه چی، کاظم. (۱۳۸۲). علم الحدیث. ج ۱۶. قم: انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین).
- مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤذنب، سیدرضا. (۱۳۸۳). درسنامه درایه الحدیث. ج ۱. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- نجاشی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. تحقیق موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نفیسی، شادی. (۱۳۸۶). درایه الحدیث. ج ۱. تهران: سمت، ج ۱.
- هاشمی، احمد. (۱۳۸۳). جواهر البلاغه. ترجمه حسن عرفان. ج ۵. قم: نشر بلاغت.



تحلیلی زبان شناختی بر کاربرد واژه سلطان در صحیفه سجادیه

محمد عتابی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰

چکیده

چگونگی تبیین دیدگاه علی بن الحسین (ع) نسبت به حاکم و حکومت شایسته توجه است. این پرسش مطرح است که با وجود کنترل شدید فعالیت از سوی حاکمان، ایشان چگونه به تبیین دیدگاه خود نسبت به حاکمان و روش فرمانروایی آنان می‌پرداخت؟ در این پژوهش با تحلیل زبان‌شناختی فرازهایی از دعای ایشان در صحیفه سجادیه مشخص شد امام چهارم شیعیان (ع) برای پنهان‌ستیزی در فرازهایی از صحیفه با زبان دعا واژه «سلطان» را به کار می‌گیرد؛ و با انتساب صفاتی همچون «عسوف» به معنی عام ظالم و «عنید» به معنی خودسر ماهیت حاکم و سلطان را آشکار ساخته است. در فرازهای دعاهاى ایشان، سلطان و حاکم به دلیل داشتن صفت عنید که ویژه کافران است و هم‌ردیف و هم‌مرتب‌بودن با شیطان، سیاست‌ها و برنامه‌های نابودکننده‌ای دارد که باید از شر، گزندگی و بدسگالی او به خدای عالمیان پناه آورد.

کلیدواژه: سلطان، حاکم، تقیه، صحیفه، امام.

۱. مقدمه

روزگار علی بن الحسین (ع) زمانه ویژه‌ای بود. پس از واقعه کربلا حرکات و فعالیت‌های امام چهارم شیعیان به شدت زیر نظر حکومت بود. در این میان آن حضرت کوشش داشت با توجه به وضعیت و امکانات موجود به تبیین راه بایسته و روشنگری علیه حکومت فرمانروایان ستمگر بپردازد.

یکی از راه‌های ابتکاری علی بن الحسین (ع) جهت تبیین مواضع و اندیشه‌های خود در برابر شیوه فرمانروایی و تبلیغات حکومت امویان به کارگیری سلاح دعا بود. هدف ایشان آشکار نمودن راه راست از کژراهه‌های انحرافی فراروی امت پیامبر (ص) بود. در این میان، دیدگاه زین‌العابدین (ع) درباره حاکم و حکومت شایسته نگرش است. این پرسش مطرح است که با آگاهی به نظارت همه‌گونه حکومت و کنترل شدید فعالیت آن حضرت از سوی حاکمان، ایشان چگونه به تبیین دیدگاه خود درباره حاکمان و روش فرمانروایی آنان می‌پرداخت؟ یکی از واژه‌های مطرح در این زمینه واژه «سلطان» است که یک عنوان کلی برای اشاره به حاکم در آن زمان است. از آنجا که هیچ نوشتاری در خلأ شکل نمی‌گیرد و هر نوشته‌ای در بستری از زمان و شرایط اجتماعی و سیاسی به وجود می‌آید و با آن در پیوستگی است؛ در فهم هر نوشتاری، بایستی شرایط بیرونی و تأثیر آن شرایط در پیدایش نوشتار را در نظر داشت، این قلم بر آن است که امام چهارم شیعیان با هوشمندی و ژرف‌بینی این واژه را در دعا‌های خود به کار برده است. به شکلی ایشان با انتساب صفاتی به عنوان قرین سلطان، افزون بر بازتاب دیدگاه منفی خود درباره حاکم و سلطان، ماهیت فرمانروایان زمان را به مردم نشان داده است.

با وجود انجام پژوهش‌های گوناگون در زمینه دعا‌های صحیفه سجادیه و شرح‌های مختلف بر آن، هم‌چنین تألیف کتاب و مقالات گوناگونی در این زمینه؛ همچون کتاب «نقش امام سجاد (ع) در رهبری شیعه» نوشته محسن رنجبر، «زندگی سیاسی امام سجاد (ع)» تألیف عبدالنبی نمازی و «سیره سیاسی معصومان (ع) در عصر حاکمیت جور» که محمد ملک‌زاده نوشته است. هم‌چنین مقاله «تبیین نقش امام سجاد (ع) در شکل‌گیری قیام‌های توأبیین با تأکید بر ادعیه صحیفه سجادیه» نوشته بی‌بی زینب حسینی و... توجهی به تحلیل مفهومی کاربرد واژه سلطان در دعا‌های امام چهارم شیعیان نشده است. این پژوهش بر آن است تا نشان دهد علی بن الحسین (ع) چگونه حاکم ستمگر را با واژه «سلطان» در قالب فراهایی از دعا با صفات مختلف وصف می‌کند. از این رو، با توجه به دعا‌های صحیفه سجادیه و ترجمه و شرح آن‌ها و فرهنگ‌های لغت، کوشش بر این است تا به تبیین دیدگاه امام چهارم شیعیان درباره سلطان به عنوان حاکم آن هنگام جامعه اسلامی به روش تحلیل متن بپردازد.



۲. نگاهی به زندگی و روش مبارزه علی بن الحسین (ع)

علی بن الحسین (ع)، در مدینه چشم به جهان گشود؛ و دوران زندگی ایشان هم‌زمان با ادعای خلافت عبدالله بن زبیر و حکومت چندساله وی و حکومت شش خلیفه از بنی‌امیه بود. ایشان همچنین شاهد قیام و شهادت پدرش حسین بن علی (ع) و بیدادگری یزید و بنی‌امیه بود. افزون بر آن در سال‌های امامت امام چهارم شیعیان و هم‌زمان با خلافت یزید، جهان اسلام سال‌های پر جوش و خروشی را گذراند و جنبش‌های بسیاری به وقوع پیوست.

این قیام‌ها و جنبش‌ها را می‌توان به دودسته زیر تقسیم کرد:

۱. قیام‌هایی که برای گرفتن انتقام خون حسین بن علی (ع) انجام شد؛ مانند قیام توابعین، قیام مختار.

۲. قیام بر سر قدرت و خلافت و مسائل اقتصادی مانند قیام زبیریان و واقعه حره.

شاید بتوان این فراز از نیایش علی بن الحسین (ع) را نمایانگر گوشه‌ای از شرایط تلخ و ناگوار آن زمانه برای ایشان دانست: «فَكَمْ مِنْ عَدُوٍّ أَنْتَضَى عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ، وَ شَحَدَ لِي ظُبَّةَ مُذْيَبَتِهِ، وَ أَرْهَفَ لِي سَبًّا حَدَّهِ، وَ دَافَ لِي قَوَاتِلَ سُمُومِهِ، وَ سَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ، وَ لَمْ تَنْمُ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ، وَ أَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ، وَ يُجْرِعَنِي زُعَاقَ مَرَارَتِهِ...» (صحیفه سجادی، دعای ۴۹ ص ۲۴۲) «پس چه بسیار از دشمنانم که شمشیر عداوتش را از غلاف بیرون آورده و تیغش را برای من تیز کرده است و تیغه تیزی آن را برایم صیقل داده و زهرهای کشنده‌اش را برای من آماده ساخته و مرا آماج تیرهای نافذش قرار داده و چشم نگهبانی‌اش در برابر من به خواب نگراییده و تصمیم گرفته است که آزار رسانی و بدی به من برساند و تلخی و مرارت خود را به کام من بیفشاند...»

روزگار زندگی علی بن الحسین (ع) با سختی‌های فراوان همراه بود و برای ایشان به‌جز از راه تقیه و پنهان ستیزی راه دیگری باقی نمانده بود. در آن روزگار که حکومت و جامعه دچار انحراف شدید از آموزه‌های قرآن و پیامبر شده بود و روزنه‌ای برای اصلاح وجود نداشت، ایشان به شیوه دعا، بخشی از دیدگاه‌ها و باورهای خود را مطرح کرد. پس از آن مردم می‌توانستند افزون بر توجه به درگاه خداوند و کسب معرفت، از لابه‌لای دعا‌های ایشان نیز پی به مواضع سیاسی‌شان ببرند. اگرچه گویا مقصود اصلی در این نیایش‌ها همان عبادت و معرفت الهی بود ولی با نگرش به تعبیری که در این نیایش‌ها وجود دارد، مردم می‌توانستند با مفاهیم سیاسی مورد نظر علی بن الحسین (ع) آشنا شوند. (جعفریان، ۱۳۶۹: ج ۳، ۲۵۴) از جمله این مضامین سیاسی صحیفه سجادیه نام بردن از «سلطان» و حاکم در قالب دعاست.

۳. واژه سلطان؛ سیر تاریخی، معنا و کاربرد آن

در معنی واژه و تعریف اصطلاح سلطان آمده است که سلطان همان والی و حاکم است و جمع آن سلاطین است. (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۳، ۱۱۳۳) و خلیفه بزرگ‌ترین سلطان است. (پیشین، ج ۴، ۱۳۵۶)

سلطان در اندر یافت فقهی پادشاهی دانسته شده است که اگر تسلط و حکومتش بر همه قلمرو مسلمانان باشد، وی همان خلیفه است. (عبدالمنعم، بی تا: ۲۸۷) و در جز این صورت، وی فرمانروایی است که زیر نظر خلیفه حکمروایی می کند.

گرچه این واژه در روزگار امامان شیعه (ع) همچون لقب برای خلیفه یا زمامدار مشخصی به کار نرفته است؛ ولی آنان این واژه را به صورت عام درباره زمامدار مسلط بر امور جامعه به کارگیری کرده اند. باین حال، خلیفه بزرگترین سلطان دانسته شده است. (الرازی، ۱۴۲۰: ۹۵) عمر بن خطاب خلیفه دوم برای نمایاندن مقام خلیفه از اصطلاح «سلطان الله» بهره می برد. (بن سعد، ۱۴۲۱: ج ۳، ۲۶۷) از مأمور مروان بن حکم فرمانروای مدینه که فرمان داشت، پیامی را به حسن بن علی (ع) برساند، با عنوان «من عندالسلطان» تعبیر می شد. (بن سعد، ج ۶، ۴۱۰) براین بنیاد، اصطلاح سلطان هم به خلیفه و هم فرمانروای شهر که نماینده خلیفه بود، اطلاق می شد؛ و این به دلیل تسلط و فرمانروایی آنهاست که از آنان به عنوان سلطان نام می بردند.

افزون بر معنای حاکم و فرمانروا واژه سلطان در روایات منقول از امامان شیعه (ع) در موارد گوناگون، در قالب تعبیری چون: «صاحب السلطان» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ۳۷۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ج ۲، ۵۱۷)، «متاع السلطان» (کلینی، ج ۵، ۲۲۸)، «خَرَجُ السُّلْطَانِ» (الرضا، ۱۴۰۶: ۹۷؛ کلینی، ج ۲، ۷۳۷) و... نیز به کاررفته است.

واژه سلطان تا پایان سده چهارم و سرآغاز سده پنجم، به عنوان لقب رسمی به هیچ یک از فرمانروایان مسلمان، به صورت ویژه اطلاق نشده است؛ به نظر می رسد، محمود غزنوی (م ۴۲۱ ق) نخستین فرمانروای مسلمانان است که به صورت رسمی عنوان سلطان بر وی اطلاق شده است. (احمدوند، ۱۳۹۶: ۲۰۶) باین همه برابر برخی گزارشها کاربرد واژه سلطان که لقب امرای اسلامی است پیشینه ای بیش از این دارد و به پیش از سلطان محمود بازمی گردد؛ چنانکه چنین لقبی را برای جعفر برمکی (م ۱۸۷ ق) و درباره خاندان بویه (۳۲۰-۴۴۷ ق) یادشده است. (صلاحات، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۳۵؛ وکیل و سیاوشی، ۱۳۹۶: ۱۱۴)

۴. چگونگی رابطه با فرمانروایان در سیره امامان شیعه

امامت یک ستون بنیادین در نظام اعتقادی شیعه است. این نهاد نقطه مهم تمایز با گروههای اعتقادی دیگر جامعه مسلمانان است. با آگاهی به ویژگیهای نظام امامت در شیعه، می توان دریافت که تعریفی که از امامت در شیعه ارائه می شود، هرچند با برخی از گروههای دیگر اشتراکاتی دارد، ولی دارای برخی ویژگیهایی است که ویژه شیعیان است، به باور شیعه، خدای متعال مردم را پس از پیامبر خدا (ص) بدون رهبر و پیشوا رها نساخته و وظیفه مردم را در این دوران نمایان ساخته است؛ و امام به عنوان جانشین پیامبر از سوی خدای متعال گزینش و به وسیله رسول الله (ص) به مردم معرفی شد.



درست از همین زمان است که گفتمان امام بر حق و حاکم جائز پیش کشیده می‌شود، هنگامی که به دلیل وجود موانع گوناگون، امام برحق نتواند به منصب حکومت و ولایت و خلافت برسد؛ و هنگامی که امامان نتوانند به حکومت برسند، طبعاً کسانی جایگزین خواهند شد که از سوی امام اجازه فرمانروایی ندارند. در این حالت در اندیشگاه فکری شیعه، از چنین فرمانروایی به «حاکم جائز» تعبیر می‌شود. (احمدی طالشیان و شیرخانی، ۱۳۹۳:۳۲؛ ملک‌زاده، ۱۳۹۱:۸۲-۸۰) به سخن دیگر هنگامی که امامت نتواند به منصب ظهور برسد، امام غیر حق که همان جائز باشد، به فرمانروایی می‌رسد.

از نظر امامان شیعه همکاری با پادشاه ستمگر را می‌توان در سه جایگاه دسته‌بندی کرد:

۱- اینکه آدمی از کارگزاران و دست‌اندرکاران حکومت ستمگر باشد.

۲- آدمی از کارگزاران حکومت جائز نباشد، ولی او را در ستمش یاری کند.

۳- نه از یاران ستم باشد و نه در بیداد یاری کند، ولی گونه‌ای ارتباطی به جز این دو باشد.

از دیدگاه امامان شیعه، در هر سه گونه یادشده، به‌ویژه نمونه نخست و دوم، همکاری ناروا بوده، ولی در مورد سوم، گروهی از فقیهان با آگاهی به سیره امامان شیعه در سیر زندگانی‌شان چنین می‌توان نتیجه گرفت که پایه بنیادین نزد آن بزرگواران، عدم تأیید فرمانروایی جائران است و دوم اینکه گونه‌ای برخورد باید وجود داشته باشد تا بتوان افزون بر مخالفت با آنان، از حریم تشیع نیز دفاع کرد. بررسی سیره و سخنان آنان نشان می‌دهد که مفهوم حاکم جائز، کم‌وبیش در همه دوران، از زمان امام علی (ع) تا زمان امام حسن عسکری (ع) به یک معنا به کاررفته (ملک‌زاده، ۷۶-۷۱) و برخوردها نیز علی‌رغم تفاوتی که وجود داشته، همچنان بر بنیاد نفی حکومت جور تأکید دارد. چگونگی رفتار و برخورد با سلطان ستمگر به بهترین شکل در احادیث و سخنان پیامبر و امامان (ع) ترسیم و آشکار شده است.

پیامبر خدا (ص) هشدار داده است: «إِيَّاكُمْ وَ مُخَالَطَةَ السُّلْطَانِ فَإِنَّهُ ذَهَابُ الدِّينِ وَ إِيَّاكُمْ وَ مُعَوَّنَتَهُ فَإِنَّكُمْ لَا تَحْمَدُونَ أَمْرَهُ.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۰، ۳۶۸)

زنها از هم‌نشینی با سلطان که آن، دین را می‌برد؛ و زنها از یاری کردن به او؛ زیرا شما کارهای او را نمی‌پسندید.

رسول‌الله (ص) پیامد همکاری با پادشاه ستمگر بیان کرده است

«مَنْ لَزِمَ السُّلْطَانَ افْتَتِنَ، وَمَا ازْدَادَ عَبْدٌ مِنَ السُّلْطَانِ دُنُوًّا إِلَّا ازْدَادَ مِنَ اللَّهِ بُغْدًا.» (المُطَهَّرِي، ۱۴۳۳: ج ۳، ۵۰۴)

هر که ملازمت سلطان برگزیند به فتنه و گمراهی افتد و هر چه به سلطان نزدیک‌تر گردد از خدا دورتر شود.



پیامبر خدا (ص) سرانجام ستایش و تعریف از سلطان را این گونه بیان می کند:

«مَنْ مَدَحَ سُلْطَانًا جَائِرًا وَ تَخَفَّ وَ تَضَعَّ لَهُ طَمَعًا فِيهِ، كَانَ قَرِينَةً إِلَى النَّارِ.» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ج: ۱۱، ۴)

هر که به طمع چیزی، سلطان ستمگری را ستایش گوید و خود را در برابر او خوار و پست سازد، هم نشین او در آتش خواهد بود.

آن حضرت یکی از ریشه های گزنده های کمرشکن همکاری با پادشاه ستمگر، ناسپاس معرفی می کند؛

«ثَلَاثَةٌ هُنَّ أُمُّ الْفَوَاقِرِ: سُلْطَانٌ إِنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ لَمْ يَشْكُرْ وَ إِنْ أَسَأَتْ إِلَيْهِ لَمْ يَغْفِرْ وَ...» (حمیری، ۱۴۱۳: ۸۱)

سه چیز است که ریشه بلاهای کمرشکن است: [از جمله] فرمانروایی که اگر به او نیکی کنی، سپاسگزار نباشد و اگر به او بدی کنی، نبخشد

همچنین آن حضرت همکاری با پادشاه و کارگزاران وی را مایه دوری از خداوند و از بین رفتن پارسایی می داند؛

«إِيَّاكُمْ وَ أَبْوَابَ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا؛ فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَ حَوَاشِيهَا أَبْعَدَكُمْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَنْ أَثَّرَ السُّلْطَانَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَزَعَ وَ جَعَلَهُ خَيْرَانَ.» (ابن بابویه، ۱۴۰۶ ج: ۲۶۰)

زنهار از درگاه و درباریان سلطان؛ زیرا که نزدیک ترین شما به درگاه و درباریان سلطان دورترین شماست از خداوند عز و جل؛ و هر که سلطان را بر خداوند عز و جل برتری دهد، خداوند پارسایی را از او ببرد و سرگشته و حیرانش سازد.

علی بن ابیطالب (ع) نیز به دوری از سلطان توصیه می کند: «بَاعِدِ السُّلْطَانَ لِتَأْمَنَ خُدَعِ الشَّيْطَانِ.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۶: ۷۸) از سلطان دوری کن تا از نیرنگ های شیطان ایمن مانی. ایشان جایگاه وزیران و کارگزاران نزدیک به سلطان ستمگر این گونه آشکار می کند: «صَاحِبُ السُّلْطَانِ كِرَاكِبِ الْأَسَدِ، يُغَبِّطُ بِمَوْقِعِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَوْضِعِهِ.» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۰۴) ملازم سلطان، همچون کسی است که بر شیر سوار باشد؛ مردم به جایگاه او غبطه می خورند، درحالی که خودش بهتر می داند در چه وضعیتی [ترسناک] قرار دارد.

امام باقر (ع) سفارش کرده در صورت رفتن نزد پادشاه ستمگر باید او را به رعایت تقوای الهی فراخواند:

«مَنْ مَشَى إِلَى سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَأَمْرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ حَوْفَهُ وَ وَعْظَهُ، كَانَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ الثَّقَلَيْنِ مِنَ الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ وَ مِثْلُ أَعْمَالِهِمْ.» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۱) هر که نزد سلطان ستمگر برود و او را به تقوای الهی



فرمان دهد و [از عذاب او] بترساندش و اندرزش دهد، پاداشش همانند ثواب [عبادت] جن و انس و [ارزش] این کردارش به اندازه همه اعمال آن‌ها باشد.

امام صادق (ع) هم نتیجه نزدیکی به سلطان و طمع به او را این‌گونه شرح داده است: «أَيُّمَا مُؤْمِنٍ خَضَعَ لِصَاحِبِ سُلْطَانٍ أَوْ مَنْ يُخَالِفُهُ عَلَى دِينِهِ طَلَبًا لِمَا فِي يَدَيْهِ، أَحْمَلَهُ اللَّهُ وَمَقَّتَهُ عَلَيْهِ وَوَكَّلَهُ إِلَيْهِ، فَإِنْ هُوَ غَلَبَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ دُنْيَاهُ وَصَارَ فِي يَدِهِ مِنْهُ شَيْءٌ، نَزَعَ اللَّهُ الْبَرَكَةَ مِنْهُ» (کلینی، ۱۰۵: ۱۴۰۷) هر مؤمنی در برابر دارنده قدرتی یا کسی که مخالف دین اوست، به قصد دست یافتن به چیزی که در دست اوست، کرنش و فروتنی کند، خداوند او را بی‌نام‌ونشان گرداند و برای این کار بر او خشم گیرد و او را به خودش واگذارد؛ و اگر هم بر چیزی از دنیای او دست یابد و اندکی از آن به دستش افتد، خداوند برکت را از آن ببرد.

۵. وصف سلطان (حاکم) در صحیفه سجادیه

عنصر رویگردانی، عدم همکاری و تأکید بر ستیز با سلطان و حاکم ستمگر در سخنان همه امامان شیعه دیده می‌شود. در این میان امام چهارم شیعیان (ع) در صحیفه سجادیه در فرازهایی از چهار دعا، به ماهیت حاکم ستمگر پرداخته و آن را آشکار ساخته است.

۱-۵- مرارة صولة السلطان

در فرازی از دعای پنجم می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ أَكْفِنَا حَدَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ، وَ شَرَّ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ، وَ مَرَارَةَ صَوْلَةِ السُّلْطَانِ؛ بار خدایا، درود بفرست بر محمد و خاندانش و ما را از سطوت پیشامدهای زمان و گرفتاری در دام‌های شیطان و تلخی کین سلطان پاسداری فرما.» (صحیفه سجادیه، دعای پنجم/ص ۴۵) این بخش از دعا برجسته‌ترین الفاظ و زیباترین بیان را دربر دارد و از زیباترین قطعه‌های بلاغی در ادبیات عرب دانسته شده است. (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ج ۱، ۴۲۷)

در این فراز از دعا، افزون بر هم‌رده دانستن شر و بلای نشانه‌گیری‌های شیطان برای به دام انداختن آدمی با برنامه‌ها و سیاست‌های سلطان (حاکم) برای آدمی، دو واژه کلیدی برای وصف حاکم و سلطان آمده است:

نخستین واژه برای آشکاراندن این مقصود «مَرَارَةَ» است. «الْمُرُّ» به معنای تلخ متضاد شیرین است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۲۶۱۸) و «الْمُرَّارُ»، گیاهی است که تلخی آن را نمی‌توان چشید. (پیشین، همان‌جا) همان درخت یا گیاه تلخی* که چون شتران از آن بخورند، به دلیل تندی تلخی لب‌های خود را از آن دور می‌کنند. (جوهری، ج ۲، ۸۱۴) در قرآن برای آشکاراندن شدت سختی و ناگواری روز رستاخیز بر کافران و مشرکان آمده است «بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ» (قمر، ۴۶)

* عرب مصداق تلخی را هندوانه ابوجهل دانسته است (الباهلی، ۱۴۰۲: ج ۲، ۹۷۰)



برای گفتن این نکته که؛ تلخی و شدت سختی ساعت رستاخیز، از سختی و تلخی شکست مشرکان در جنگ بدر، برای آنان بدتر است. (الفراء، بی تا، ج ۳، ۱۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ج ۹، ۲۹۳)

درواقع «المرارة»، اسم شناسه است، از ریشه «مَرَّ» که برای تلخی برآمده از دشواری و کشتار به کار برده می شود. (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۱۶۰) این واژه برای آشکاراندن بخشی از حقیقت و چگونگی درد ناشی از چیرگی و سیاست سلطان و حاکم توسط علی بن الحسین (ع) استعمال شده است.

در فراز یادشده ترکیب وصفی «صَوَّلَةُ السُّلْطَانِ» نیز آمده است. از نظر لغت شناسان «الصوله» جامد غیر مصدری و ثلاثی مجرد از باب فعل و یفعل است. الصوله؛ حمله ناگهانی را گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۳۸۷) اصطلاح صَوَّلُ در ابتدا برای آشکاراندن حالت شتری به کار گرفته می شد که نه تنها به صاحبش حمله می برد و او را گاز می گیرد، بدتر از آن، اینکه برای به دهان گرفتن مردم آنان را دنبال می کند. (زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۶۵) همچنین الصَوَّلُ، کسی دانسته شده است که مردم را می زند و بر آنها دست درازی می کند. (ابن منظور، ج ۱۱، ۳۸۷) مترادف این لغت «أُوْعِدَ، هَدَدَ، أُرْعِدَ، هَوَّلَ» آمده است که به معنای تهدید کردن و ترساندن است. (طراد، ۲۰۰۹: ۲۶۴)

از پیامبر خدا (ص) نقل است که این گونه با خداوند راز و نیاز می کرده است: «اللَّهُمَّ بِكَ أُحُولُ، اللَّهُمَّ بِكَ أُصُولُ، اللَّهُمَّ بِكَ أَقَاتِلُ» (البزار، ۲۰۰۹: ج ۶، ۱۶) خداوندا به نیروی تو حمله می برم و به یاریات نبرد می کنم. در دعای پیامبر (ص) «أُصُولُ» به معنای حمله آمده است. علی بن الحسین (ع) نیز در فرازی از دعای مشهور به مکارم اخلاق به همین معنا این واژه را به کار می برد: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أُصُولُ بِكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ» الهی مرا آن چنان قرار ده که به هنگام ناچار شدن به کمک و یاری تو بر دشمن حمله برم. (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰، ص ۹۶)

در عبارت «مَرَارَةُ صَوَّلَةِ السُّلْطَانِ»، صوله به حمله معنی شده است، ولی این معنی برای آشکاراندن کامل مفهوم نارساست. چراکه حمله مدنظر در مفهوم «صوله» ویژه دارندگان قدرت و چیرگی است*^۱ (ابن درید، ۱۹۸۸: ج ۲، ۸۹۷) و «الصَّوُّولُ»، مردی است که مردم را مورد ضرب و شتم قرار دهد و بر آنها درازدستی کند. بر این بنیاد، مقصود از «الصوله السلطان» چیرگی ستمگرانه، شدت جنگجویی و توان بی قید و شرط سلطان و حاکم برای انجام این مقصود است. (کبیر مدنی شیرازی، همان جا) از آنجا که بنا به ضرب المثل دیرین عربی «رُبَّ قَوْلٍ أَشَدُّ مِنْ صَوْلٍ» (جوهری، ج ۵، ۱۷۴۶) یعنی، چه بسا گفتاری از تاختن کارا تر و مؤثرتر است، از این روی امام چهارم شیعیان (ع) با توجه به اینکه در عبارت های آغازین این دعا جمله دعایی «اکفنا وحشة القاطعین بصلتك» (صحیفه سجادیه،

* رجل ذو صَوْلَةٍ، إذا كان ذا سلطان



همان‌جا) به معنی، «با تقرب و پیوستن به خود از وحشت تنهایی از کسانی که از تو بریده‌اند رهایی ده» آورده است؛ در دنباله دعا در ترکیب لغوی معنایی «مَرَارَةً صَوْلَةَ السُّلْطَانِ» پادشاه و سلطان را فردی ستمگر معرفی می‌کند که افزون بر اینکه مصداق گسستن رابطه باخدای متعال است، به دلیل تازش و تطاول بر زیردستان، جز مرارت، رنج و تلخی در زندگی از او بر آن‌ها نمی‌رسد و این‌گونه ماهیت حاکم و سلطان را برای مردم تبیین می‌کند.

۲-۵- یتَهَضَّمْنَا السُّلْطَانَ

در فرازی از دعای هشتم امام چهارم شیعیان، با این واژگان سلطان و حاکم را وصف می‌کند: «وَأَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَانُ، أَوْ يَنْكَبِنَا الزَّمَانُ، أَوْ يَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانُ؛ و از اینکه شیطان بر ما دست یابد، یا روزگار ما را فاجعه‌بار گرداند، یا پادشاه بر ما ستم نماید، [به تو پناه می‌آوریم.]» صحیفه سجادیه، دعای هشتم، ص ۵۹

در اینجا از سه عامل به خدای متعال پناه می‌آورد: دستیابی و چیرگی شیطان، شرایط بد و فاجعه آور زمان که مایه بدبختی شود، یا حاکم (سلطان) بر ماستم کند. در این فراز از دعا بار دیگر تسلط شیطان و سلطان هم‌رده دانسته شده است و برای آشکاراندن چگونگی این جفا و ستم از عبارت «يَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانُ» بهره برده است. واژه های با این ریشه همانند «هَضَمَهُ يَهْضِمُهُ، اهْتَضَمَهُ» همه به معنای ظلم و ستمگری است. (ابن منظور، ج ۱۲، ۶۱۳)

«تَهَضَّمَهُ» به معنی به او ستم کرد، آمده است. (جوهری، ج ۵، ۲۰۵۹) و «هَضَمَهُ حَقَّهُ وَاهْتَضَمَهُ» به معنی به او ستم کرد و حقش را ناقص داد و آن را پایمال کرد، است. (پیشین، همان‌جا؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ۱۸۶) این کلمه در قرآن آمده است؛ در آیه ۱۱۲ سوره طه می‌خوانیم: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَ لَا هَضْمًا» چنانکه در فرهنگ صحاح و مجمع البحرین آمده، هضم به معنای ظلم و نقص در دادن حق است. ودر اینجا «هَضْمًا» به استعاره برای نمایاندن ظلم و ستم به کار گرفته شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۴۲) بر این شالوده، آیه یادشده این‌گونه معنی می‌شود: «هر که باایمان کارهای شایسته انجام دهد از ظلم و نقص، خدا نه به او ظلم می‌کند و نه از اجرش می‌کاهد.» (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۷، ۱۳۵۶) در نهج‌البلاغه نیز در خطبه ۲۰۰ این واژه به معنی ظلم آمده است. علی بن ابی‌طالب پس از خاک‌سپاری همسرش خطاب به پیامبر می‌فرماید: «وَسَتُنَبِّئُكَ ابْنَتُكَ بِتَطَافُرِ أُمَّتِكَ عَلَى هَضْمِهَا». به‌زودی دختری از گردآمدن امت بر خرد کردن و ظلم او و یا بر غصب حقش، به تو آگاهی خواهد داد. (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۳۲۰)

براین شالوده با آگاهی به مفهوم عبارت «يَتَهَضَّمَنَا السُّلْطَانُ» که علی بن الحسین (ع) به کار گرفته است به نظر می‌رسد که از دیدگاه ایشان؛ از آنجاکه حاکم از هرکسی دیگر در ستمگری تواناتر است



و به سبب مستی ثروت و قدرت که بیشتر از مستی مسکرات و جوانی دانسته شده است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۸۵) بنابراین می‌تواند به‌گونه‌ای دست تطاول بر رعیت دراز نماید که فرجام آن از میان رفتن و نابودی زیردستان است. (کبیر مدنی شیرازی، ۳۸۶) یا شاید به این معنا باشد که مردم در فساد و تباهی سیاست فرمانروایان ستمگر هضم می‌شوند و شخصیت الهی خود را از دست می‌دهند، بنابراین باید از این پیشامد به خدای متعال پناه آورد.

۳-۵- سُلْطَانِ عَنِیدِ

در فرازی از دعای بیست و سوم صحیفه سجادیه می‌خوانیم «وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ سُلْطَانٍ عَنِیدٍ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ مُتْرَفٍ حَفِيدٍ؛ و از شرّ هر شیطان سرکشی (تباه‌کاران و گمراه‌کنندگان) و از شرّ هر پادشاه ستمگری و از شرّ هر فرورفته در ناز و نعمت که خدمتگزارانش او را تعظیم نموده فرمان‌هایش را زود انجام می‌دهند.» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۳، ص ۱۳۵)

در اینجا، علی بن الحسین (ع)، بار دیگر سلطان و حاکم را هم‌رده شیطان آورده و با وصف او به «عنید» از بدسگالی او به خدای متعال پناه آورده است. العنید از بن‌واژه عَنَد و العنود و العنید بر وزن فعیل و فعول است. (ابن منظور، ج ۳۱، ۳۰۷) اگر این واژه به‌صورت عبارت ترکیبی «عَنَد الرجل» آورده شود، به معنی فردی طغیان‌گرا و مستکبری که از حدود مرز خود تجاوز کند، معنی می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۲، ۴۲) عنید به جبار مستکبر هم گفته می‌شود. (پیشین، ج ۲، ۴۳) اصمعی (۲۱۶-۱۲۱. هـ) یکی از نخستین فرهنگ‌نویسان عرب معتقد است؛ اگر بگویند «عَنَدَ فلان عن الطريق» یعنی از راه و مسیر دور شد. (ابن درید، ج ۲، ۱۳۱)

در کتاب العین، «عنید» شخصی دانسته شده است که خود را بزرگ دانسته و متکبر است به همین علت باوجود شناخت حق از ناحق از جایگاه خود پا فراتر نهاده، طغیان و سرکشی کرده است. (فراهیدی، ج ۳، ۴۳-۴۲) لیث بن سعد (۱۷۵-۹۴. هـ) فقیه نامی مصری معتقد است که هنگامی می‌گوییم «عَنَدَ الرجل» که شخص چیزی یا حقیقتی را بشناسد و از پذیرش آن سرباز زند. (ابن درید، ج ۲، ۱۳۱) همچنین ابن سیده «رجل عنید» را شخصی مخالف حق دانسته است (ابن سیده، بی‌تا: ج ۱۲، ۲۱۱)

از پیامبر (ص) منقول است که خداوند؛ «ایشان را بنده‌ای بخشنده نموده است و متکبری عنید نشده است»* (ابن ماجه، بی‌تا، ج ۲، ۱۰۸۲) در توضیح این حدیث آمده است که «العنید» کسی است که با آگاهی از راه راست و درست منحرف شده و کسی است که باوجود شناخت حق آن را نمی‌پذیرد. (الجزری، ۱۹۷۹: ج ۳، ۳۰۸) بنابراین، عناد او از تکبر و خودپرستی است.

* «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَنِي عَبْدًا كَرِيمًا، وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا عَنِيدًا»



در تعبیری پیشگویانه منسوب به ابوبکر خلیفه اول هم حاکمان آینده باصفت «عَنُوداً» که هم‌ریشه و هم‌معنی با «عنید» است به معنی پادشاه متکبر و خودرأی اشاره رفته است. (جاحظ، ۱۴۲۳: ج ۲، ۳۰)

ویژگی عنید در قرآن برای کافران آمده است و در سوره «ق» می‌خوانیم، «و هر کافر عنید را در دوزخ فروافکنید.» (ق: ۲۴) و این از برای، دشمنی و نپذیرفتن حق از سوی شخص عنید، باوجود شناخت آن است. (جوهری، ۱۳۷۶: ۵۱۳/۲) با توجه به معنی واژه عنید و اینکه این صفت در قرآن ویژه کافران است، به نظر می‌رسد امام چهارم شیعیان (ع) که شخصیتی قرآنی** داشته است، در عبارت «وَمِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ، وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ سُلْطَانٍ عَنِيدٍ» افزون بر همسان دانستن حاکم (سلطان) با شیطان، وی را در شمار کافران آورده است.

۴-۵- السُّلْطَانُ الْعَسُوفُ

در فرازی از دعای بیست و چهارم صحیفه سجادیه، علی بن الحسین (ع) با یک واژه دیگر اوصاف حاکم و سلطان را از دیدگاه خود برای جامعه ترسیم کرده است، در این دعا می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَهَابَهُمَا هَيْبَةَ السُّلْطَانِ الْعَسُوفِ. بار خدایا مرا چنان گردان که از آنان بترسم مانند ترسیدن از پادشاه ستمکار،...» (صحیفه سجادیه، دعای ۲۴ ص ۱۳۹)

ترکیب اضافی (مضاف و مضاف‌الیه) در ترکیب (هیبة السلطان) از اضافه مصدر (هیبة) به مفعول (السلطان) است، از آن جهت که مصدر از مفعول گرفته شده، یعنی همان‌گونه که سلطان ستمگر هیبت دارد و مایه ترس است، در اینجا از نام بردن کسی که از سلطان ترسیده، پرهیز کرده، چون این شخص آشکار است و جمله دستاویز شک و اشتباه نمی‌شود؛ و ممکن است در تقدیر (به صورت مستتر) لفظ مفعول به فاعل اضافه شده است. ایشان در این کلمات از دعا، ترس و پروا از حاکم و سلطانی مدنظر دارد که با ویژگی «عسوف» معرفی می‌شود. «عَسَفَ فُلَانًا» به معنی به او ستم کرد و از او به‌زور گرفت، ترجمه شده است (الموصلی، بی تا، ج ۲، ۱۴۸) «اعْتَسَفَهُ وَ تَعَسَّفَهُ» به معنی با ظلم و زورگویی او را به رنج انداخته معنی شده است. (موسی، ۱۴۱۰: ج ۲، ۲۵۲) بنیان این کلمه را از ترکیب معنایی «عَسَفَ الْفُلَاءُ» دانسته‌اند که به معنی از دشت و بیابان گذشت. ولی اگر این واژه را به صورت «اعتسفها» آورده شود، معنی آن گذشتن از بیابان و دشت بدون راهنما و دانستن راه هموار است (مطرزی، ۱۹۷۹: ج ۲، ۶۲) شمر بن حمدویه، ادیب و لغت‌شناس برجسته (م ۲۵۵ هـ) منظور از «العسف» را ره پیمودن بدون دانایی و آگاهی دانسته است. (ابوموسی، ۱۴۰۸: ج ۲، ۴۴۶) اگر فردی به «عسوف» متصف شود، یعنی وی راه حق را نمی‌پیماید. (ازهری، ج ۲، ۶۴) هر شخص

**ن.ک به: مقاله «شخصیت قرآنی امام سجاد»، مهناز رحیم پور، نشریه بینات، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۸۹

«عسوف»، خشن نیز دانسته‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۴۰۳، ۱) همچنین شخص بسیار ستمگر را «العسوف» گویند. (مطرزی، ج ۶۲، ۲؛ ابن منظور، ج ۲۴۶، ۹)

یاقوت حموی برای اشاره به فرمانروایی که بسیار ظلم و بیداد می‌کرد، او را «عسوف^۱» متصف کرده است، چراکه او بسیار ستمگر و بر مردم بی‌رحم است و دوست داشت بی‌دلیل دارایی مردم را بگیرد. (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ج ۱۳۸، ۱) صاحب فرهنگ لغت العین، «العسف» را پیگیری و دنبال کردن امری بدون تدبیر و آگاهی می‌دانست. (فراهیدی، ج ۳۳۹، ۱)

این واژه حتی در کتاب‌های پزشکی هم راه‌یافته و محمد بن زکریای رازی، برای سخن از مرحله‌ای از روند بیماری در بدن از ترکیب «المتغلب العسوف^۲» «بهره گرفته است که به معنی چیره بی‌رحم است. (زکریای رازی، ۱۴۲۲: ج ۵، ۱۶۴) در حاشیه کتاب الخصال شیخ صدوق، العسوف را فردی بسیار ظالم معنی کرده‌اند که «غشوم» به معنای فریبکار در معنی با آن همسان دانسته شده است. (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۳) فرهنگ فارسی نفیسی عسوف را صفت دانسته و به معنی سخت گیرنده و سخت ستمکار و ظالم و بیراه ترجمه کرده است. (نفیسی، بی‌تا، ۲۳۵۵)

به همین دلیل است که پیامبر خدا (ص) نه تنها هنگامی که گروهی را به فرماندهی یکی از اصحاب برای مأموریتی نظامی روانه می‌کرد، آن‌ها را از کشتن تعسفی = ظالمانه نهی کرده است، (بن سلام، ۱۳۸۴: ج ۱، ۱۵۸) بالاتر از آن در حدیثی از ایشان نقل شده است که؛ شفاعت و دستگیری پیامبر در سرای دیگر دربرگیرنده پیشکار حاکم و پیشوای «عسوف» و ستمگر نمی‌شود. (ابوموسی، ج ۴۴۶، ۲؛ حمیری، ۶۴) با توجه به معنای بن‌واژه و ترکیب‌های گوناگون این کلمه به نظر می‌رسد، علی بن الحسین (ع) با به کار بردن این ترکیب به یک ضرب‌المثل عربی* که معادل فارسی آن «به در می‌گویم که دیوار بشنود» عمل کرده که بنا بر روایتی امام ششم شیعیان گفته است حتی برخی آیات قرآن بر پایه این ضرب‌المثل به شکل غیرمستقیم موضوعی را مطرح و درباره آن هشدار داده است. (کلینی، ۱۳۶۹: ج ۴، ۴۳۹)

۶. روشنگری‌های دیگر

امام چهارم شیعیان در سخنی دیگر به مخاطب می‌گوید؛ «بر تو است که در معرض خشم [سلطان] قرار نگیری، چون هلاک شوی»** (ابن بابویه، ج ۲، ۶۲۰) و افزوده است، یکی از موارد پرسش در

* فانه كثير الظلم، عسوف بالرعيه، راغب في أخذ الأموال من غير وجهها

** «وَأَمَّا الْآيَاتُ الَّتِي يَحْدُثُ فِيهَا الْبَحْرَانُ الْخَبِيثُ الْمَذْمُومُ عَلَى الْأَمْرِ الْأَكْثَرِ فَالسادس وَهَذَا الْيَوْمُ كَأَنَّهُ يَحَارِبُ السَّابِعَ حَتَّى كَأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَغَلَّبِ الْعُسُوفِ»

* «یاک اعنی و اسمعی یا جاره» (یعنی بتو می‌گویم ولی ای همسایه تو گوش کن)

** «وَأَنَّ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَتَّعَرَّضَ لِسَخَطِهِ فَيُلْقِيَ بِيَدِكَ إِلَى التَّهْلُكَةِ»



رستاخیز «پرسش از پیشوایی است که فرمانروایی‌اش را پذیرفته‌ای» (ابن شعبه حرانی، ۲۴۹) ایشان مردم زیر فرمان سلطان ضعیفانی می‌دانست که شایسته توجه و دادگستری سلطان هستند*** (پیشین، ۲۶۱)

به‌هرروی؛ علی بن الحسین (ع) کوشش دارد در میان دعاها و سخنان خود ماهیت واقعی و ناعادلانه سلطان را آشکار سازد؛ و مردم را به کسانی که شایسته فرمانروایی هستند، توجه دهد. ایشان در دعایی در روز عید قربان و روز جمعه خوانده است، این‌گونه مردم را به جایگاه شایستگان فرمانروایی رهنمون می‌دهد؛ «بار خدایا این مقام و جایگاه (نماز عید و جمعه بجا آوردن، یا مقام امامت و خلافت) برای خلفاء و جانشینان و برگزیدگان تو (ائمہ معصومین علیهم‌السلام) است و دشمنان دین مانند خلفای بنی امیه) جاهای امناء و درستکاران تو را در درجه و پایه‌بلندی که ایشان را به آن اختصاص و برتری داده‌ای، ربودند (غصب کرده) به ظلم و ستم گرفتند» (فیض الاسلام، ۱۳۷۶: ۳۶۴)

کوشش‌های علی بن الحسین (ع) در روشنگری و آگاه‌سازی جامعه و قیام زید فرزند علی بن الحسین و یحیی بن زید و جنبش‌های پس‌از آن، باعث ضعف و فروپاشی حکومت ستمگرانه بنی‌امیه شد. باین‌وجود فرمانروایی عباسیان به‌گونه‌ای بود که حتی برخی از یاران امام ششم (ع) از ایشان می‌خواهند تا نمازی برای دور کردن آزار رسانی سلطان به آنان آموزش دهد. (الحر العاملی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۱۲۵) همچنین دعایی از امام صادق (ع) نقل شده است که از شر سلطان و آنچه قلم‌های آنان می‌نگارد، به خدا پناه آمده است. (ابن طاووس، ۱۴۱۵: ۲۴۶)

۷. نتیجه

روزگار امامت علی بن الحسین (ع) در شرایط بسیار حساسی بوده است. هم‌زمانی ایشان با دوران فرمانروایی خلیفه‌گانی بود که آن هنگام، خلافت امویان در اوج قدرت خود بوده است. علی بن الحسین (ع) می‌بایست در زمان نومییدی از پیروزی جنبش مسلحانه، به روش دیگر به بیان مسئله رهبری و امامت و بایستگی شناخت و نشانه‌های امام عادل و رهبران فاسد و ستم‌پیشه بپردازد و مردم ناآگاه و به نادانی واداشته شده را به وظایفشان آگاه و همت برای اصلاح جامعه بیدار سازد. ولی حساسیت حکومت نسبت به عملکرد ایشان در عمل همه راه‌های فعالیت‌های سیاسی و روشنگری بر علی بن الحسین (ع) بسته بود. از این‌رو ایشان در نوآوری‌ای ویژه در پنهان‌ستیزی برای بیان نظرات و تعالیم خود از زبان دعا بهره می‌گیرد. با بهره‌گیری از این زبان بدون این‌که حساسیت حاکمان را برانگیزد، ماهیت حاکم و سلطان را برای آنان که به دعا‌های ایشان دسترسی داشتند و

*** و اما حق رعیتک بالسلطان: فان تعلم انهم صاروا رعیتک لضعفه

- برای آیندگان آشکار ساخت. در فرازهای دعاهاى ایشان سلطان و حاکم دارای ویژگی‌های زیر است؛ بنابراین باید از گزندگی، آزارسانی و بدسگالی او، به خدای عالمیان پناه آورد:
- ۱- حاکم و سلطان هم‌رده و هم‌پایه شیطان در آسیب زدن به آدمی شمرده است.
 - ۲- سیاست‌ها، فرمان‌های حاکم و سلطان می‌تواند، زبردستان را از نظر مادی و معنوی مضمحل و نابود سازد.
 - ۳- حاکم و سلطان باصفت «عنید» توصیف شده است. در قرآن این صفت ویژگی کافران است.
 - ۴- حاکم و سلطان، «عسوف»، زورمداری که به ناحق فرمان به کشتن می‌دهد؛ و دارای «صوله» و تهاجم و شر معرفی شده است.
 - ۵- از سیاست‌ها، فرمان‌ها و برنامه‌های حاکم جائر و ستمگر جز تلخی و رنج چیز دیگری دستگیر زبردستان نمی‌شود.

منابع:

- قرآن مجید، ترجمه، محمد یزدی
- علی بن الحسین، امام چهارم علیه‌السلام. (۱۳۷۶). ش، *الصحیفة السجادیة*. چاپ اول. قم: نشر الهادی.
- علی بن الحسین، امام چهارم علیه‌السلام. (۱۳۷۵). ش، *صحیفة السجادیة*. ترجمه آیتی، چاپ دوم. تهران: انتشارات سروش.
- علی بن الحسین، امام چهارم علیه‌السلام. (۱۳۷۶). ش، *صحیفة السجادیة*، ترجمه و شرح علی نقی فیض الإسلام، چاپ دوم. تهران: نشر فقیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). ش، *الخصال*. چاپ اول. قم: نشر جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵). ق. *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، چاپ دوم. تهران: نشر اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). ق. *من لا یحضره الفقیه*. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶). ق. *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*. چاپ دوم. قم: دارالشریف الرضی للنشر.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸). م. *جمهره اللغة چاپ اول*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴). ق. *تحف العقول*. چاپ دوم. قم: نشر جامعه مدرسین.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۵). ق. *الدروع الواقیة*. چاپ اول. بیروت: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). ق. *لسان‌العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن یزید القزوینی. (بدون تاریخ). *سنن ابن ماجه*. تحقیق، محمد فؤاد عبد الباقی. قاهره: دار إحياء الكتب العربیة.
- أبو موسی، محمد بن عمر بن أحمد بن عمر بن محمد الأصبهانی المدینی. (۱۴۰۸). ق. *المجموع المعیث فی غریب القرآن و الحدیث الطبعه الأولى*. المحقق عبدالکریم العزباوی. مکه المکرمة: دار المدنی للطباعة و النشر و التوزیع.
- احمدوند، عباس سلطان. (۱۳۹۶). *دانشنامه جهان اسلام*. ج ۲۴، زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی. صص ۲۰۶ تا ۲۰۹



- احمدی طالشیان، محمدرضا و علی شیر خانی. (۱۳۹۳). بررسی دیدگاه و سیره عملی ائمه (ع) نسبت به حکومت و حاکم جائر. فصلنامه سپهر سیاست، سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۳. صص ۳۴-۷
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱). ق. تهذیب اللغة. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الجاحظ، عمرو بن بحر. (۱۴۲۳). ق. البیان و التبیین. بیروت: الناشر دار و مكتبة الهلال.
- الجززی، مجدالدین أبو السعادات. (۱۳۹۹). ق. النهاية فی غریب الحدیث والأثر. تحقیق: طاهر أحمد الزاوی، محمود محمد الطناحی. بیروت: المكتبة العلمية
- الحر العاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). ق. وسائل الشیعة (آل البيت)، الطبعة الثانية. الجزء ۸. قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث
- الرازی، زین الدین أبو عبدالله محمد. (۱۴۲۰). ق. مختار الصحاح، الطبعة الخامسة. المحقق: یوسف الشیخ محمد. بیروت: صیدا، المكتبة العصرية، الدار النموذجية.
- الرازی، محمد بن زکریا. (۱۴۲۲). ق. الحاوی فی الطب، الطبعة الأولى. محقق | مصحح، هیثم خلیفه طعیمی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الرضا، (منسوب به علی بن موسی، امام هشتم (ع)). (۱۴۰۶). ق. الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام. چاپ اول. مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- الفراء، أبو زکریا یحیی بن زیاد بن عبدالله بن منظور الدیلمی. (بدون تاریخ). معانی القرآن، الطبعة الأولى. المحقق: أحمد یوسف النجاتی / محمد علی النجار / عبد الفتاح إسماعیل الشلیبی. مصر: دار المصرية للتألیف والترجمة.
- الباهلی، أبو نصر أحمد بن حاتم. (۱۴۰۲). ق. دیوان ذی الرمة شرح أبي نصر الباهلی رواية نعلب، الطبعة الأولى. عبد القدوس أبو صالح. جدة: مؤسسه الإیمان.
- بن سعد، محمد بن منیع. (۱۴۲۱). ق. الطبقات الكبير. المحقق: الدكتور علی محمد عمر. القاهرة الناشر مكتبة الخانجي.
- جعفریان، رسول. (۱۳۶۹). تاریخ سیاسی اسلام، جلد سوم. چاپ اول. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- جمعی از نویسندگان. (بدون تاریخ). دانشنامه امام سجاد علیه السلام، جلد ۱. بدون محل نشر.
- جمعی از نویسندگان. (۱۴۲۵). ق. أعلام الهدایة. جلد ۱. چاپ دوم. قم: المجمع العالمي لاهل البيت (عليهم السلام)
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶). ق. الصحاح. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.
- حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳). ق. قرب الإسناد (ط - الحدیث). چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- راغب اصفهانی. (۱۴۱۲). ق. حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن. چاپ اول. بیروت: دار القلم.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹). م. أساس البلاغة. چاپ اول. بیروت: دار صادر.
- سیاوشی، کرم و وکیلی، ابراهیم. (۱۳۹۶). مفهوم شناسی واژه سلطان در قرآن کریم. دو فصلنامه پژوهش های زبانشناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶. صص ۱۳۲-۱۰۹
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). ق. نهج البلاغة (للصحی صالح). چاپ اول، قم: هجرت.
- صلاحات، سامی محمد. (۱۳۸۵). ق. معجم المصطلحات السياسية فی تراث الفقهاء، الطبعة الأولى. قاهره: مكتبة الشروق الدولية.

- طبرسی، فضل بن حسن، رسولی، هاشم و یزدی طباطبایی، فضل‌الله. (۱۴۰۸ ق). مجمع‌البیان. بیروت: دار المعرفة.
- طراد، مجید. (۲۰۰۹ م). المعجم المفصل فی المترادفات فی اللغة العربیة. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. چاپ سوم. محقق و مصحح احمد حسینی اشکوری. تهران: ناشر مرتضوی.
- عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن. (۱۴۰۹ ق). معجم المصطلحات و الفاظ الفقہیة. قاهره: دار الفضیلة.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. چاپ دوم. قم: مؤسسه دارالهجرت.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- کبیر مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد. (۱۴۰۹ ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۹). أصول الکافی. ترجمه مصطفوی. چاپ اول. کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ. چاپ اول. قم: دار الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مطرزی، ناصر بن عبدالسید. (۱۹۷۹ م). المغرب. چاپ اول. حلب: مکتبه اسامه بن زید.
- ملک‌زاده، محمد. (۱۳۹۱). سیره سیاسی معصومان (ع) در عصر حاکمیت جور. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- الْمُظْهَرِي، الحسين بن محمود بن الحسن. (۱۴۳۳ ق). المفاتيح فی شرح المصابيح، الطبعة الأولى. وزارة الأوقاف الكويتية: دار النوادر
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). الإختصاص. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمي لالفة الشيخ المفید.
- الموصلی، أبو الفتح عثمان بن جنی. (بدون تاریخ). الخصائص، الطبعة الرابعة. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- موسی، حسین یوسف و صعیدی، عبد الفتاح. (۱۴۱۰ ق). الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مرکز النشر مکتب الإعلام الإسلامی.
- نفیسی، علی اکبر و فروغی، محمدعلی (دون تاریخ). فرهنگ نفیسی، ج ۴. تهران: نشر خیام.



تبیین توحید در دعای صباح با مبانی صدرالمتألهین

زهره شهیدی^۱

مجید صادقی حسن آبادی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۹

چکیده

دعای صباح منسوب به امام علی علیه السلام است. این دعای شریف سرشار از مضامین توحیدی است که می توان گفت از مهمترین مباحث مطرح شده در دعای صباح است. از آن جا که توحید و مراتب آن یکی از مهمترین اصول مسلمانان است، تحلیل و تبیین آن در این دعا از نگاه نگارنده مورد توجه قرار گرفته است. این تحلیل و بررسی بر اساس مبانی ملاصدرا است و دلیل آن، اصول بنیادینی از جمله اصالت وجود است که در حکمت متعالیه وجود دارد. فرازهای ابتدایی دعای صباح مؤید اصالت وجود ملاصدرا است که این اصیل بودن وجود، گامی نو و بلند در جهت موحد بودن و موحد شدن است. آمیختن عرفان و فلسفه دیگر ویژگی اصول صدرايي است که کمک شایانی در جهت تحلیل فرازهای توحیدی دعای صباح بود. این مقاله با هدف تبیین مباحث در قالب توحید نظری و توحید عملی، با اصول صدرايي، شرحی بر فرازهای توحیدی دعا ارائه کرده است.

کلید واژه‌ها: دعای صباح، توحید، صفات خدا، ملاصدرا

۱- دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان shahidiz@gmail.com

۲- عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان majd@ltr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

همان گونه که قرآن کریم علاوه بر ظاهری که دارد و انسان می‌تواند کلیاتی را از آن بفهمد، باطنی ژرف نیز دارد که با تفسیر آگاهانه، به عمق معانی پی برده خواهد شد، روایات و احادیث و ادعیه معصوم علیه‌السلام هم که خود در راستای کلام الهی هستند، علاوه بر ظاهر، باطنی دارند که با تفسیر، ژرفای آن برای اهل تفکر و تدبر آشکار می‌شود. اما تفسیر به چه معناست و علت تفسیر و شرح ائمه علیه‌السلام چیست؟ تفسیر به مجموعه آگاهی‌هایی اطلاق می‌شود که به معنا و مفهوم و توضیح و تشریح از مطلبی به دست می‌آید. در تفسیر، تطابق و توافق بین لفظ و معنا باید محفوظ بماند که در غیر این صورت هر چیزی را به مطلب مورد نظر می‌توان نسبت داد. البته این مسئله را در مورد تفسیر آیات و کلام معصومین علیه‌السلام نیز باید در نظر داشت که هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که تفسیر کامل و جامعی را از این آیات یا روایات ارائه می‌دهد (مروتی، ۱۳۸۱: ص ۳۰). شرح و تفسیر با روش‌های گوناگون انجام می‌شود. از آن جایی که دعای صباح، سرشار از مضامین رفیع، به خصوص مسئله توحید است، شرح آن با مبانی صدرالمتألهین، شایسته است. زیرا اصول حکمت متعالیه به نیکویی مبحثی همچون توحید را تبیین کرده است.

یکی از اصول دین نزد مسلمانان توحید است. جایگاه توحید به حدی است که حتی ادیان دیگر همچون مسیحیت نیز سعی در توجیه قاعده تثلیث خود داشته و با دلایلی اقرار به توحید دارند. آیات بسیاری از قرآن کریم مربوط به توحید است. در دعاها و مناجات ائمه علیه‌السلام، مسئله توحید و خداشناسی یکی از اصول اصلی دعا محسوب می‌شود و این نشان از اهمیت این مهم دارد. توحید به معنی اقرار قلبی به یکتایی خدای جهان است. اعتقاد به توحید در دین اسلام به صورت تقلیدی جایز نیست و هر کس موظف است با علم و معرفت، یگانگی او را بشناسد. انسانی که پا در این مسیر می‌گذارد اگر بتواند با معرفت صحیح راه را بییماید به طور حتم، خود، وحدت حق را مشاهده خواهد کرد. از دیرباز فلاسفه اسلامی با برهان و دلیل سعی در اثبات توحید واجب الوجود داشته‌اند که می‌توان گفت در این مسیر موفقیت‌هایی چشم‌گیری را کسب کرده‌اند. یکی از فلاسفه‌ای که گامی نو و ارزشمند در مسیر خداشناسی برداشت، ملاصدرا شیرازی است که به خاطر همین نگاه خاص به مسئله توحید، از جانب اساتید خود لقب «صدرالمتألهین» گرفت. او با اصولی که در مکتبش یعنی «حکمت متعالیه» بنا نهاد تحول عظیمی در فلسفه اسلامی ایجاد کرد و بسیاری از پرسش‌های بی‌پاسخ فلاسفه اسلامی و حتی فلاسفه غربی را پاسخ داد. یکی از مهم‌ترین اصول او اصل «اصالت وجود» است. تا قبل از ملاصدرا مسئله اصالت وجود یا ماهیت مطرح نبوده است. اما با مراجعه به براهین فلاسفه پیشین می‌توان دریافت که به این موضوع توجه داشته‌اند؛ ولی به طور یک اصل و جداگانه به بررسی آن نپرداخته‌اند. دعای صباح امیرالمؤمنین علیه‌السلام سراسر مضامین توحیدی است که برخی از فرازهای آن تأییدی بر اصالت وجود است.



حضرت فقراتی را اختصاص به توحید و خداشناسی داده است که با تحلیل فلسفی - عرفانی اصول صدرایی برخی از بطن‌های آن واضح می‌شود. چون کلام، کلام معصوم است و هر فقره از دعا دارای بطن‌های پنهانی است و با شکافتن هریک، بطن دیگری در آن نهفته خواهد بود، از کلمه برخی استفاده شد.

۲. اصالت وجود

«اللَّهُمَّ يَا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ وَ سَرَّحَ قِطْعَ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ بِغَيَابِهِ تَلْجُجِهِ وَ أَتَقَنَّ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَّارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهِ وَ شَعَّشَعَ ضِيَاءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأْجُّجِهِ».

این فرازهای دعا اشاره به ماهیاتی دارد که توسط وجود از عدم بیرون آمده و با وجود، هست شده‌اند. در بخش اول دعای صباح، سخن از بیرون کشیدن زبان صبحدم و پراکنده کردن ظلمات است «اللَّهُمَّ يَا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ وَ سَرَّحَ قِطْعَ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ بِغَيَابِهِ تَلْجُجِهِ؛ خدایا! ای که بیرون کشید زبان صبحدم را به بیان تابناک آن و پراکنده ساخت پاره‌های شب تاریک را با آن توده‌های سیاه سرگردانی که داشت» (فقره ۱ و ۲). اصالت وجود در کلام ملاصدرا این طور بیان می‌شود که؛ هرگاه اشیاء و موجودات متکثر در نظر گرفته شوند، یعنی وجود مطلق در نظر گرفته نشود و به وجوداتی که در اطراف موجودند نگاه شود، آن چه مشاهده می‌شود اشیائی هستند که از مبدأ وجود نشأت گرفته‌اند و بدون وجود، تحقق و ظهوری ندارند. از طرفی از حیطة وجود خارج نیستند و از طرف دیگر وجود صرف هم نیستند. چون صرافت، ملازم وحدت و بساطت و منافی کثرت است. در حالی که به وضوح دیده می‌شود که موجودات متکثرند. در نتیجه این موجودات متکثر نازل شده‌های وجود صرف و تعینات وجود مطلق هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۳۹).

پس می‌توان در تفسیر فقرات اولیه چنین گفت: منظور از پاره‌های شب تاریک و توده‌های سیاه سرگردان ماهیات امکانی هستند که منتظرند با نور وجود روشن شوند و از عدم خارج شده و پا به هستی گذارند. تاریکی و ظلمت، همان عدم است و توده‌های سیاه سرگردان هم ماهیات امکانی هستند که تا قبل از وجود، سرگردان و در وادی امکان قرار دارند. در اولین فقره دعا یعنی بیرون کشیدن زبان صبح به وسیله نطق، حضرت علی علیه‌السلام با تشبیهی زیبا وجود را روشن‌کننده ظلمت عدم، بیان می‌فرماید. استفاده از تشبیهات و استعاره‌ها و دیگر آرایه‌های ادبی امام علیه‌السلام در این دعا علاوه بر زیبا کردن کلام، دربردارنده نکته دیگری نیز هست. در زمانی که اصطلاحات فلسفی در بین مردم رواج نداشت و ائمه نمی‌توانستند به خاطر عدم درک و فهم آن دوران، حقیقت را برای مردم با زبان علم و منطق بیاورند، لاجرم از تشبیه و استعاره برای بیان حقیقت استفاده می‌کردند. نکته دیگر این است که انسان با درگیر شدن با اصطلاحات و کلمات علمی و تخصصی، ممکن است برای خود حجاب‌ها را بیشتر کند. در نتیجه سالک برای طی کردن مسیر الی الله، باید

این اصطلاحات را فقط برای فهم بیشتر و هموار کردن مسیر و یقین بیشتر به کار برد و از طی طریق اصلی، غفلت نکند.

ظهور وجود صرف و تنزل آن، وجودی مطلق و ظهوری بدون تعین و نوری بدون رنگ است. این وجود در مقام ذات هیچ‌کدام از قیود و تعینات و رنگ‌ها نیست. اما وقتی در مراتب امکان تنزل می‌کند و بر هیاکل ممکنات تابش می‌کند، متعین به تعینات اشیاء و رنگش به رنگ آن‌ها می‌شود. در این حالت عوالم پدید می‌آیند. اول آن‌ها ظهور عقول هستند. پس عالم دهر که عالم نفوس ناطقه و بعد از آن عالم ناسوت است. این فیض وجود مطلق را به «نفس رحمانی» و گاهی به «رحمت واسعه» تعبیر کرده‌اند (همان، ص ۴۱). منشور نور بهترین مثال برای این مسئله است. نور بی‌رنگ در بالای منشور دارای تمامی رنگ‌هاست اما وقتی از منشور عبور می‌کند، نازل شده و از وحدت به کثرت می‌رسد، پس رنگ‌های آن به طور جداگانه نمایان خواهد شد. پس می‌توان گفت که فقره‌های ابتدایی این دعای شریف دال بر اصیل بودن وجود هستند و آن چه که در هستی وجود یافته، در واقع تنزل یافته‌های وجودند. چون وجود فقط یکی است و آن هم وجود مطلق است. همان‌طور که حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید: «يَا مَنْ ذَلَعُ؛ ای آن که بیرون کشید» (فقره ۱)، یعنی فقط یکی است که وجود می‌دهد و باقی همه بیرون کشیده شده‌ها از عدم‌اند که توسط او، یعنی وجود مطلق، وجود عاریتی می‌گیرند. این وجود مطلق همان حقیقت است که در کلام ملاصدرا واجب الوجود، حقیقت هر چیزی است؛ زیرا حقیقت شیء عبارت است از چیزی که منشأ آثار و احکام آن شیء باشد. این حقیقت چیزی جز وجود نیست. چون ماهیات بدون وجود، آثار و احکامی ندارند. پس وجود حقیقت هر شیء است. هرگاه همه اشیاء به واسطه وجود، صاحب حقیقت شوند، وجود صاحب حقیقت بنفسه است و اشیاء صاحب حقیقت بالغیر هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۱۰). واجب الوجود آن وجود محض است که حقیقت وجود است. او حد و نهایتی ندارد. چون حد و نهایت مخصوص عدم است. عدم هم نقیض وجود است. هیچ چیزی مقتضی نقیض خود نیست. پس بی‌نهایت بودن و عدم نقص و عدم قوه امکانی در واجب الوجود و همچنین نداشتن ماهیت برای او اثبات می‌شود (همان، ص ۴۶). واجب الوجود ماهیت ندارد و اگر خواسته شود که ماهیتی برای او در نظر بگیرند، انیت واجب الوجود همان ماهیت اوست. او جز وجود خاص واجب، ماهیتی ندارد. چون هر موجودی که وجود و ماهیت دارد، وجودش عارض بر ماهیت است. امر عرضی به علت نیاز دارد و علت عروض، یا نفس ماهیت است یا امری خارج از آن. اگر ماهیت علت وجود باشد، ماهیت موجود باید بر وجود، متقدم باشد. تقدم ماهیت موجود بر وجود امکان ندارد. زیرا وجودی که ماهیت به آن متصف می‌گردد یا عین وجود معلول است یا علت وجود امری خارج از ماهیت است. در صورت فرض اول؛ وجود باید به وجود دیگر مسبوق باشد و آن وجود نیز وجودی دیگر می‌جوید که به تسلسل می‌انجامد. تسلسل باطل و در نتیجه تقدیم ماهیت موجود بر وجود



ممکن نیست. در صورت فرض دوم؛ هر موجودی که در وجودش به علتی خارج از ذاتش نیاز دارد ممکن الوجود است. پس اگر واجب ماهیت داشته باشد، مستلزم امکان اوست و این خلاف فرض است. چون بر اساس فرض، واجب الوجود، موجودی است که هیچ شائبه‌ای از امکان در او نیست (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۵۵).

درست است که وجود فقط یکی است، اما موجودات متکثر پیرامون خود را نمی‌توان انکار کرد که در این صورت فرد منکر، متهم به سوفسطایی خواهد بود. پس باید درک کرد که این موجودات متکثر چگونه به وجود آمده‌اند و چه خصوصیتی دارند.

ملاصدرا تمامی وجودات امکانی را اعتبارات و شئون واجب و سایه‌هایی از نور قیومی می‌داند که از نظر هویت هیچ استقلالی ندارند. آن‌ها در ذات خود فقر محض‌اند و تابع بودن و تعلق به غیر داشتن عین حقیقت آن‌ها است. بنابراین آن‌ها فقط تابعان یک حقیقت هستند. در نتیجه حقیقت فقط یکی است که غیر آن حقیقت، همه شئون و فنون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تابش‌های تجلیات ذات هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۴۷). واجب الوجود سرچشمه وجود است و هر موجودی نورانیتش به وجود حق تعالی است. هر جا وجود حقیقی هست وجود ذاتی هم هست. این دو مساوق یکدیگرند. وجوب ذاتی به ذات باری تعالی منحصر است. پس وجود حقیقی به ذات او اختصاص دارد و موجودات مجرد مادی عالم، همگی هالک و باطل‌اند و وجودشان چیزی جز ربط نیست (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۶۴). علاوه بر فقرات ابتدایی دعا، در فقراتی دیگر نیز مؤیدی برای اصالت وجود، وجود دارد که البته آیات قرآن کریم است که می‌فرماید: «تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَ تُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ؛ شب را در روز فرو بری و روز را در شب درآوری و زنده را از مرده بیرون آوری و مرده را از زنده برون آری» (فقره‌های ۵۰ و ۵۱). «لیل» و «میت» نماینده‌های نبود و عدم یا وجودات امکانی‌اند. شب و تاریکی در واقع نیستی هستند که با «نهار» یعنی روز و روشنایی، «حی» شده و نشانی از وجود و هستی را در خود نمایش می‌دهند. توضیح بیشتر این است که؛ بیرون آوردن مرده از زنده، به معنی این است که امکاناتی که قبل از وجود در ردیف عدم و مردگان قرار دارند، حی شده و وجود می‌گیرند. در مورد بیرون آوردن زنده از مرده نیز همین طور است. یعنی زنده که همان وجود است از امکان و عدم رهایی می‌یابد. چون از فعل مضارع در این فقرات استفاده شده است و فعل مضارع استمرار را در پی دارد، می‌توان گفت که از ابتدای خلقت این زنده و مرده شدن‌ها در جهان مادی بوده و ادامه خواهد داشت. پس در واقع فقرات مورد بحث در این بخش، نشان از اصیل بودن یک حقیقت دارند که سرچشمه تمامی وجودات است همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ كَوَّ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین

است مثل نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. روشنی بر روی روشنی است» (نور، ۳۵).

۳. اثبات توحید

«يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَتَنَزَّهَ عَن مَّجَانَسِهِ مَخْلُوقَاتِهِ وَجَلَّ عَن مَلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ».

برخی معتقدند که چون اسلام یعنی تسلیم، پس باید هر چه در اسلام هست بدون چون و چرا پذیرفته شود. برخی حتی فلاسفه را محکوم به کسانی کرده‌اند که می‌خواهند گره از کار فرو بسته خدا باز کنند و همچون ریاضی‌دانان مشغول حل معماهای ریاضی هستند و به همین خاطر است که فیلسوفان بر خلاف پیامبران چندان مقبول خلاق نیفتاده‌اند (سروش، ۱۳۷۵: ص ۷). اما آیا پیامبران خود حجتی برای اثبات خود و خدایشان و کتابشان نمی‌آوردند؟ آیا خداوند در کتاب الهی قرآن کریم، خلاق را دعوت به تعقل و تفکر نکرده است؟ آیا احادیث و ادعیه‌ای که از امامان معصوم علیهم‌السلام به جا مانده است، کم از برهان و استدلال است؟ دعای صباح یکی از مناجاتی است که سرشار از استدلال است. اثبات توحید در این دعا چنان زیبا و محکم بیان شده که هر دلیل و برهانی در مقابل آن تسلیم است. فقرات «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَن مَّجَانَسِهِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَن مَلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ؛ ای که راهنمایی کرد بر خودش به خودش و منزله است از هم-جنسی (و مشابهت با) مخلوقاتش و برتر است از سنخیت یا چگونگی‌های عالم خلقت» (فقرات ۵-۷)، متضمن این معنی هستند که: واجب الوجود منتهی الیه سلسله حاجات و تعلقات است. پس وجودش متوقف بر هیچ چیزی نیست. او بسیطه الحقیقه است. چنین موجودی با این اوصاف و خصوصیات، واجب الوجود بالذات و واجب الوجود از جمیع جهات است. هیچ موجودی در عالم کفو و هم‌شأن و مشابه با او نیست ذات او از لحاظ تمامیت و فضیلت موجود دارای جمیع کمالات و منبع کلیه خیرات است به این معنی که ذات او تام و فوق تمام است (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ص ۱۶۱). تام به معنی کمال مطلق و فعلیت محض و مطلق است، فوق تمام یعنی علت و مبدأ اصلی هر تام و کاملی و منبع ازلی هر تمامیت و کمالی است (مصلح، ۱۳۹۶: ص ۶۲).

در فرازهای مربوط به این بخش، با رد تسلسل نیز می‌توان گواهی خدا بر خود را اثبات کرد: خداوند خود گواهی می‌دهد که او خدای یکتاست و حاجت به گواه دیگری ندارد؛ زیرا اگر گواه دومی برای تصدیق اولی لازم باشد، آن دومی هم به نوبه خود محتاج گواه سومی است و وضع به همین صورت ادامه خواهد داشت تا سرانجام این سلسله به گواهی ختم شود که فی‌نفسه گواه خود بوده و نیاز به گواه دیگری نداشته باشد (سروش، ۱۳۷۵: ص ۲۷). نمونه این فرازها را در دعاهای دیگر هم می‌توان



مشاهده کرد. برای مثال فرازی از دعای ابوحمزه ثمالی از امام سجاد علیه السلام نیز دقیقاً همین استدلال را بیان می‌فرماید: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ؛ به وسیله خودت من تو را شناختم و تو مرا بر خود راهنمایی کردی و به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی من ندانستم که تو کیستی» (قمی، ص ۱۸۶).

برهان دیگر برای اثبات توحید، برهانی است که برخی فلاسفه از جمله ملاصدرا و علامه طباطبایی از آن بهره جست‌ه‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۴، ص ۲۶۷). برهان به این صورت بیان می‌شود؛ اگر دو واجب الوجود فرض شود واجب الوجود دوم باید از واجب الوجود اول ذاتاً منفصل باشد؛ زیرا علاقه ذاتیه بین دو واجب الوجود محال است. دلیلش این است که لازم می‌آید یکی از آن دو معلول دیگری باشد یا هر دو معلول یک علت واحد باشند که در هر دو صورت اول خلاف فرض است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۴۷). این برهان به برهان تمنع معروف است که در قرآن مجید نیز به آن اشاره شده است «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ؛ اگر در آن‌ها (زمین و آسمان) جز خدا، خدایانی (دیگر) وجود داشت، قطعاً (زمین و آسمان) تباه می‌شد. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه وصف می‌کنند» (انبیاء، ۲۲).

برهان چهارم از گواه بودن خداوند بر خودش: از آن جایی که واجب الوجود علتی ندارد، پس معرفی هم ندارد. در نتیجه برهانی نیز برای او نیست. چون برهان شیء از علت آن شیء گرفته شده است. پس وقتی علتی ندارد، برهان هم نخواهد داشت. در نتیجه ذات او خود شاهد بر ذات خود و بر وحدانیت ذات خود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۴۶).

دلیل پنجم برای این که خداوند خودش بر خودش دلیل و برهان است: شناخت کنته ذات واجب تعالی برای انسان مقدور نیست، زیرا درک حقیقت واجب تعالی متوقف بر این است که واجب تعالی در ذهن حاضر گردد که این حضور در ظرف اذهان ناممکن است (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۷۱). عدم درک او به سبب ضعف عقول انسان است. عقول با ماده و لواحق آن آمیخته و از حق تعالی فاصله گرفته است. سرچشمه این دوری، ذات ممکن و مقارن بودن با ماده است نه از جانب خداوند. باری تعالی به خاطر عظمت و رحمت فراگیر و شدت نورانیت و غیر متناهی بودنش از همه اشیاء به انسان نزدیک‌تر است. شاید انسان به مقام تجرد برسد، اما توان گریز از معلولیت و متناهی بودن را ندارد (همان، ص ۷۹ و ۸۰). چون شناخت ذات ممکن نیست، عقل ابتدا مفهوم موجودیت انتزاعی را تصور و سپس به حکم برهان می‌گوید: این مفهوم انتزاعی، مبدأ دارد و این وجود انتزاعی بالذات از آن منتزع می‌گردد (همان، ص ۷۲). در نتیجه با این پنج دلیل اثبات می‌شود که غیر از خداوند دلیل دیگری نمی‌تواند دلیل بر وجود و توحید باری تعالی باشد، او منزّه است از این که با غیر خود بخواهد اثبات شود، زیرا که او برتر از مخلوقات است و از هم‌سنخی با آنان منزّه است «وَ تَنْزَهُ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَنْ مُلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ؛ و منزّه است از هم‌جنسی (و مشابهت با) مخلوقاتش و

برتر است از سنخیت یا چگونگی‌های عالم خلقت» (فقرات ۷ و ۶). دلیل این عدم سنخیت در فلسفه ملاصدرا به این صورت است که: عدم سنخیت با مخلوقات به این خاطر است که خداوند جوهر ندارد، اگر دارای جوهر بود به ناچار می‌بایست از سایر جوهر به وسیله‌ای ممتاز می‌شد، در این صورت ذات او مرکب از جنس و فصل می‌شد و ترکیب در واجب الوجود محال است. ذات او اجل از ارفع از آن است که دارای کیف یا کم یا وضع یا متی یا این یا جده یا فعل و انفعال و مقارن با این اوصاف و اعراض باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ص ۱۶۵).

۴. مراتب توحید

توحید مراتبی دارد که بعد از اثبات توحید باید مراتب آن شناخته شود. توحید نظری و توحید عملی دو مرتبه توحید هستند که هر کدام از آن‌ها نیز به شاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. توحید نظری به سه قسم ذاتی، صفاتی و افعالی دسته‌بندی می‌شود و هر کدام از این قسم‌ها نیز اقسامی دارند. توحید عملی نیز به دو قسم توحید در عبادت و توحید در استعانت تقسیم شده است.

دعای صباح از زبان موحد ناب، امیرالمؤمنین علیه‌السلام همه توحید است. اگر به بطن دعای صباح توجه ویژه شود، از ابتدا تا انتها، مراتب توحید را بیان می‌فرماید. حتی فرازهایی که به ظاهر مربوط به نفس یا هدایت یا موارد دیگر است. از ابتدا تا انتهای دعا، مخاطب فقط یکی است. اگر حمد و ستایشی است برای اوست «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ؛ معبودی جز تو نیست منزهی تو خدایا و حمد تو را گویم» (فقره ۵۴ و ۵۳)، اگر درود و سلامی است برای پیامبری است که او خلق کرده «صَلِّ اللَّهُمَّ عَلَيَّ الدَّلِيلِ إِلَيْكَ؛ درود فرست بر آن راهنمای به سوی تو» (فقره ۱۴)، اگر خواستار هدایت یا طلب حاجتی است فقط از اوست «وَ أَلْبَسْنِي اللَّهُمَّ مِنْ أَفْضَلِ خَلْقِ الْهُدَايَةِ؛ ببوشان خدایا از خلعت‌های هدایت» (فقره ۲۰)، «وَاسْتَجِبْ دُعَائِي؛ دعایم را اجابت کن» (فقره ۶۵)، اگر امیدی است فقط به اوست «فَإِنَّكَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ مُعْتَمِدِي وَ رَجَائِي؛ زیرا تویی آقا و مولایم و تکیه گاه و امیدم» (فقره ۳۶)، اگر اشک و تواضعی است فقط برای اوست «وَ أَجْرِ اللَّهُمَّ لِهَيْبَتِكَ مِنْ أَمَاقِي زَفْرَاتِ الدَّمُوعِ؛ و جاری ساز خدایا برای هیبتت از گونه هایم مشک‌های اشک» (فقره ۲۲)، اگر شکایتی از نفس است برای پناه به اوست «وَ هَرَبْتُ إِلَيْكَ لِأَجْنًا مِنْ فَرْطِ هَوَاهِي؛ و از فرط هواهای نفسانی به حال پناهندگی به سوی تو گریختم» (فقره ۳۲)، اگر فراری است به سوی اوست «إِلَهِي كَيْفَ تَطْرُدُ مَسْكِينَنَا التَّجَا إِلَيْكَ مِنَ الذُّنُوبِ هَارِبًا؛ خدایا چگونه برانی از درگاهت بیچاره‌ای را که در حال فرار از گناهان به تو پناه آورده» (فقره ۳۷) و

بزرگ‌ترین ثمره دستیابی به توحید، توجه انسان به غنا و بی‌نیازی ذات اقدس الهی و احساس فقر و نیازمندی خویش و ماسوی الله است. سر تکیه کردن همیشگی ائمه معصومین علیهم‌السلام در دعاها و مناجات و احادیث و حتی سخنان عادی بر فقر خود و غنای خدا، همین آراستگی ایشان به



توحید است. آن‌ها مصداق اتمّ و اکمل انسان‌های کامل بوده‌اند. از این رو بیشتر از دیگران بر این امر حیاتی تکیه می‌کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۷۷).

۱-۴- توحید ذاتی

«لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ؛ فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَالْبَقَاءِ؛ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَنْ مُلَاءَمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ».

توحید ذاتی به معنی شناختن ذات حق به وحدت و یگانگی است. اولین شناختی که هر کس از ذات حق دارد، غنا و بی‌نیازی اوست، یعنی ذاتی است که در هیچ جهتی به هیچ موجودی نیازمند نیست. همه چیز نیازمند اوست و از او مدد می‌گیرد و او از همه غنی است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۵). توحید ذاتی یعنی حقیقت «دوئی» بردار و تعددپذیر نیست و مثل و مانند ندارد. همان‌طور که در فرازی از دعای صباح آمده است: «فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَالْبَقَاءِ؛ اِيْ اَنْ كَهْ دَرْ عَزْتِ وَ بَقَا يِگَانَهْ اِسْت» (فقره ۶۳)، در این فراز امام علیه‌السلام توحید ذاتی باری‌تعالی را با کلمه «تَوَخَّذَ» مطرح می‌فرماید. از نظر نگارنده یگانگی بودن خداوند را در عزت و بقاء، وحدتی است که غنای حضرت حق را نیز در پی دارد. زیرا کسی که از هر نظر غنی باشد باقی بودن سرمدی و ابدی او واضح است، زیرا که نیاز به چیزی ندارد که حیات او را تأمین و تضمین کند. همچنین غنی مطلق است که عزتش پایدار است. چون ذات واجب‌الوجود یگانگی است، در مرتبه وجود او موجودی نیست، جهان از نظر مبدأ و منشأ و از نظر مرجع و منتها یگانگی است. جهان از یک اصل و از یک حقیقت پدید آمده و به همان اصل و حقیقت باز می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۶). از نظر ملاصدرا خداوند از ترکیب و امکان دور است، چون ترکیب سزاوار ممکنات است، مرکب هم در قوام به وجود غیر خود محتاج است و نیز امکان خود نوعی از عدم است. عدم هم مقابل وجود است و مرگ مقابل حیات و نابودی مقابل بقاست، پس «حی» حقیقی موجودی است که در آن ترکیب راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۳). در فرازهای بعدی نیز این مسئله هم در مورد بقاء و هم در مورد ترکیب و امکان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَنْ مُلَاءَمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ؛ وَ مَنْزَهْ اِسْتْ اَزْ هَمْ جَنْسِيْ بَا مَخْلُوقَاتَشْ وَ بَرْتَرْ اِسْتْ اَزْ سَنْخِيْتْ بَا چْگُونْگِيْ هَايْ عَالَمْ خَلْقْتْ» (فقرات ۶ و ۷). این فرازها نیز مربوط به توحید ذاتی خداوند است. کلمات «تنزه» و «جل» بلند مرتبگی باری‌تعالی را بیان می‌فرماید و سپس ادامه می‌دهد که تنزیه و جلال پروردگار از چه چیزهایی است. او از ویژگی‌های مخلوقات و ممکنات مبرا است و در این فراز این ویژگی‌ها را از خالق و واجب دور می‌کند. حضرت حق به دلیل همان غنی مطلق بودن، منزّه از این است که با مخلوقاتش هم‌جنس بوده یا دارای کم و کیف باشد. زیرا که او بسیطة الحقیقه است و ترکیب در او راه ندارد. استاد شهید در این باره

می‌گوید: رابطه خدا و جهان، رابطه خالق با مخلوق و رابطه علت و معلولی است. خالق از صفات مخلوق و ممکن میراست و از صفات مخلوقین منزه است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۷).

۲-۴- توحید صفاتی

«عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ؛ إِنَّكَ قَادِرٌ عَلَى مَا تَشَاءُ تُؤْتِي الْمُلْكَ مِنْ تَشَاءٍ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ أَلْفَتْ بِقَدْرَتِكَ الْفُرْقَ؛ يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَ أَمَانِهِ وَ أَيْقَظَنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنِّهِ وَ إِحْسَانِهِ وَ كَفَّ أَكْفَ السُّوءِ عَنِّي بِيَدِهِ هُوَ سُلْطَانِهِ؛ وَ أَنْهَرَتِ الْمَيَاةَ مِنَ الصَّمِّ الصَّيَاحِيدَ غَذْبًا وَ أَجَاوَا وَ أَنْزَلَتِ مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تُجَاوَا وَ جَعَلَتِ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لِلْبَرِّيَّةِ سِرَاجًا وَ هَاجَا؛ مِنْ غَيْرِ أَنْ تُمَارَسَ فِيمَا ابْتَدَأَتْ بِهِ لُغُوبًا وَ لَا عِلَاجًا؛ كَلَا وَ حِيَاضُكَ مُتْرَعَةٌ فِي صُنْكِ الْمُخُولِ وَ بَابِكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَ الْوُغُولِ؛ وَ تَرزُقُ مَنْ تَشَاءُ بغيرِ حِسَابٍ».

توحید صفاتی یعنی درک و شناسایی ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر است. اگر توحید ذاتی به معنی نفی مثل و مانند داشتن است، توحید صفاتی به معنی نفی هرگونه کثرت و ترکیب از خود ذات است (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۳۷). خداوند دارای صفاتی است که عین ذات خود است خلاف مخلوقات که صفاتشان عین ذاتشان نیست و کثرت و ترکیب در آنها زیاد است.

اما صفات ذات، صفاتی هستند که فرض ذات به تنهایی برای انتزاع آنها کفایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۳۴ق: ج ۲، ص ۲۳۷). صفات الهی یکی از اقسام توحید نظری است و در یک دسته‌بندی به صفات ثبوتی و صفات سلبی تقسیم می‌شوند. صفات ثبوتی بیانگر یک معنای ایجابی مثل علم و قدرت است. صفات سلبی نیز بیانگر یک معنای سلب است. البته صفت سلبی همان سلب کمال است. مثلاً او نادان نیست به معنی دانا بودن وی است (همان، ص ۲۷۵). صفات الهی عین ذات او و مجرد است که به شرح زیر است:

بر خلاف رأی اشاعره، صفات واجب الوجود زائد بر ذات او نیستند و یا از ذات واجب الوجود منتفی و مسلوب نیستند، همان‌طور که معتزله به این راه رفته‌اند؛ بلکه ذات الهی مقدس و منزّه از تشبیه و تعطیل و غلو و تقصیر در حق اوست. وجود حق تعالی که عین ذات و ماهیت اوست، عیناً مظهر جمیع صفات کمالیه است. بدون این که کثرت و انفعال و قبول در ذات او لازم آید. فرق بین ذات و صفات خدا مثل فرق بین وجود و ماهیت است. همان‌طور که ماهیت در موجودات امکانی تفصیل و تحدیدی از مرتبه ذات وجود است، مگر این که واجب الوجود ماهیت ندارد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ص ۱۶۲). صفات واجب تعالی عین ذات اوست. اگر صفات واجب را زائد بر ذات بدانیم، مستلزم تعدد واجب است. چون خود ذات، واجب الوجود است، صفات آن نمی‌توانند در شمار ممکن‌ها قرار گیرند. وقتی صفات واجب الوجود، واجب باشد و عین ذات شمرده نشوند، واجب‌ها متعدد می‌گردند که این با وحدت واجب تعالی ناسازگار است (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۳).



صفات الهی مجرد هستند و هر صفت او، حق و صمد و فرد است. خداوند حقیقت وجود است؛ یعنی تمام او وجود است و او تمام وجود است. وقتی تمام صفات کمالی او عین ذات مقدسش باشد، پس علم او، حقیقت علم و قدرت او، حقیقت قدرت است. هرچه شأن و حقیقتش این چنین باشد، در او تعدد و کثرت محال خواهد بود. پس علم باری تعالی علم به تمام اشیاء و قدرتش قدرت بر تمام اشیاء و اراده‌اش اراده بر تمام اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۳۸). در نتیجه آن چه که به عنوان صفات الهی در دعای صباح یا هر دعای دیگری آمده است، صفاتی‌اند که عین ذات باری تعالی هستند و این نیست که فقط الفاظی برای خداوند در نظر گرفته شود که حد یا خصوصیتی از او را بگوید، بلکه همه صفات در عین ذات بودن باری تعالی به طور اتم و اکمل وجود دارد و چون مجرد و عین ذات‌اند نه تزاحمی بر هم دارند و نه با توجه به یکی از دیگری غافل می‌شود. این صفت را در انسان کامل که جلوه‌ای از حق است هم می‌توان مشاهده کرد. زمانی که مولا علی علیه‌السلام در عین توجه کامل به نماز در مقابل ربّ، به فقیری توجه کرده و انگشتر خود را در رکوع به او می‌بخشد «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ؛ همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند» (مائده، ۵۵).

۱-۲-۴- علم واجب الوجود

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در دعای صباح یکی از صفات حضرت حق را علم او به آن چه که هنوز اتفاق نیفتاده است معرفی می‌کند «عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ؛ می‌داند آن چه را می‌شود پیش از شدنش» (فقره ۱۰). این فقره شامل چند مسئله است. یکی علم خداوند به ذات خود و دوم علم او به ما سوی الله است که در ادامه به طور جداگانه علم باری تعالی به ذات خود و علم او به ما سوی الله اثبات خواهد شد. مسئله سوم این است که خداوند مجرد از زمان و مکان است و همه چیز نزد او حاضر است. پس چطور قبل از این که اتفاقی پیش آمد کند خداوند به آن علم دارد؟! در قسمت علم واجب تعالی به ماسوی الله این مسئله پاسخ داده می‌شود.

۲-۲-۴- علم واجب تعالی به خود

واجب تعالی به ذات خود علم دارد. اثبات این مطلب به چند مقدمه نیازمند است. مقدمه اول: غیر از وجود خارجی، وجود ذهنی نیز وجود دارد که با دلیل قابل اثبات است. انسان گاهی اشیائی را تخیل می‌کند که سبب تحریکات و تأثیرات خارجی در انسان می‌شود. مثلاً نفس تخیل شیرینی یا ترشی می‌کند و با آن که آن را در خارج نچشیده است، با تخیل حالت انفعالی در بدنش پیدا می‌شود. پس معلوم است که در نفس ما چیزی وجود دارد که به این اشیاء وجود ذهنی می‌دهد و آن وجود ذهنی سبب تأثر در بدن می‌گردد. یا مهندسی که قبل از ساخت ساختمان تصویری از آن در ذهن خود ترسیم می‌کند. معلوم به ذات در علوم انطباعی و حصولی همان وجود ذهنی است نه موجود خارجی. اگر شیء خارجی به این دلیل که موجود فی ذاته است، معلوم



بالذات نیز باشد، باید همه اشياء خارجی که وجودشان فی نفسه است، معلوم بالذات همه افراد باشند و معدومات به هیچ شکلی معلوم نگردد. وقتی کسی به غیر خود عالم است، آن غیر حقیقتاً نزد وی حاضر است. در این موقعیت صورت آن شیء حقیقتاً نزد مدرک حاضر است. وقتی شخص به خود، علم می‌یابد، نزد خودش حاضر نیست. چون خودش، خودش است نه این که پیش خودش حاضر باشد (ذبیحی، ۱۳۸۰: صص ۱۵۴-۱۵۶).

مقدمه دوم: معلوم به محسوس و معقول تقسیم می‌شود. مدار عاقلیت و معقولیت این است که شیء به تمام و کمال از ماده مجرد باشد. تعقل در صورتی است که شیء از تجرید تام و پیراستگی کامل از ماده بهره گیرد. ادراکات حسی تجردشان ناقص و مراتب تجردشان متفاوت است. پس معلوم باید مجرد باشد.

مقدمه سوم: این مقدمه در اثبات علم حضوری است. علم حضوری کامل‌ترین علوم است. یکی از دلایل آن نفس خود انسان است. انسان نفس خود را به عین ذاتش درک می‌کند نه به صورت زائد بر ذات. این امری وجدانی است. چون هر انسانی ذات خود را به عنوان یک موجود شخصی و غیر قابل صدق بر افراد بسیار درک می‌کند. علم به نفس نمی‌تواند حصولی باشد. زیرا مدرک به علم حصولی کلی است. ادراک نفس هم که شخصی است، پس نمی‌تواند حصولی باشد. صورتی که به علم حصولی ادراک می‌شود، از ماده و مقدار به کلی پیراسته نیست، در حالی که نفس مجرد از ماده و مقدار است (همان، ص ۱۶۱).

مقدمه چهارم: شرط عالمیت و معقولیت این است که شیء برای شیء حاصل باشد و چیزی مانع درک آن نباشد. اگر این شیء صورت معقول و قائم به ذات باشد، وجودش برای ذاتش نفس معقولیت ذاتش خواهد بود و خودش را درک می‌کند. در این صورت عاقل و معقول و عقل یک چیز خواهد بود (همان، ص ۱۶۶).

با این مقدمات معلوم می‌شود که علم عبارت است از حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن بر امری مجرد که در وجود استقلال دارد. چه علم حضوری و چه علم حصولی. این تعریف علم، درباره باری تعالی نیز جاری است. از آنجا که واجب الوجود در عالی‌ترین درجه تجرد و تقدس از ماده و حجاب‌های مادی است، عاقل بذاته شمرده می‌شود و ماهیتش عین وجودش است. چنان که علمش زائد بر وجودش و زائد بر حقیقت و ماهیتش نیست. علم حق تعالی به ذاتش تام‌ترین علوم و از حیث نورانیت شدیدتر و برتر است. نمی‌توان علم او را به ذاتش با علم دیگر اشياء به ذواتشان سنجید. به طوری که وجود باری تعالی نیز با وجودهای دیگر اشياء قابل سنجش نیست. وجود او از حیث شدت و نورانیت وجودی بی‌نهایت در بی‌نهایت است (همان، ص ۱۷۳). علم واجب الوجود به ذات خود که عنایت از لیه است، عبارت است از: انکشاف ذات او برای ذات او، به وجهی که کلیه خیرات و فضایل از نفس ذات او بر ذات او و به نفس ذات او فائز می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ص ۱۶۲). علم خدا به



وجودش بازگشت دارد همان طور که وجودش به عدم هیچ شیئی آمیخته نمی‌گردد، علمش هم به ذات خودش که همان حضور ذاتش است، با غیبت هیچ شیئی آمیزش ندارد؛ چون ذاتش شیئیت بخش اشیاء و محقق و مثبت حقایق است. پس ذاتش به اشیاء، از اشیاء به نفس خودشان احق و سزاوارتر است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ص ۲۲۵).

۳-۲-۴- علم واجب تعالی به ماسوی الله

خداوند عالم به ذاتش و ذاتش علت تام اشیاء است. او مبدأ فیضان همه ادراکات حسی و عقلی و منشأ ظهور هر چیز ذهنی و خارجی است. همچنین منشأ پیدایش تمام موجودات چه بی‌واسطه و چه باواسطه است. علم حق به ذاتش، سبب علم تام او به همه اشیاء می‌شود. علم خداوند در عین علم اجمالی کشف تفصیلی هم دارد. این سخن با پنج مقدمه اثبات می‌شود:

مقدمه اول: واجب تعالی پیراسته از قوه و ماده و استعداد و وجود او در نهایت مجرد است. از این رو عاقل و عقل و معقول است.

مقدمه دوم: تمام ممکنات به او مستندند و به ترتیب سببی و مسببی از او نازل و به او صاعد می‌شود. غایت همه موجودات و مبدأ صدورشان اوست. پس ذات او علت تام همه ممکنات و علت‌هاست.

مقدمه سوم: فاعلیت واجب نسبت به هیچ چیز بالقوه نیست. همه موجودات در ازل نزد او حاضرند و فاعلیت و قیومت او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب بالقوه نیست. چون نسبت واجب تعالی به اشیاء، نسبت ایجابی و عقل است نه نسبت وضعی که مقتضی طرفین باشد. اشیاء نسبت به خود امکان و تدرج دارند نه نزد باری تعالی.

مقدمه چهارم: علم واجب تعالی به موجودات ظنی نیست بلکه یقینی است. زیرا اسباب و جوب موجودات همه پیش او حاضرند. اگر علم به اسباب نباشد، آینده هم روشن نیست. اما حق تعالی که خالق اسباب است آن‌ها را می‌داند. علم او به حوادثی که وجود گرفته‌اند و بعد از این وجود پیدا خواهند کرد یقینی است.

مقدمه پنجم: علم واجب به ذاتش از طریق خود ذات است. علمش به مجعولات خارجی علم به ذوات آن‌هاست. کمال واجب در ایجاد اشیاء این است که در تمامیت وجود و فرط تحصیل به گونه‌ای باشد که تمام موجودات و خیرات از او ناشی گردند. کمال حق تعالی به این نیست که ذوات اشیاء در علم حضوری یا صور اشیاء در علم حصولی او پیش آید. چون در این صورت مستلزم فاقد کمال بودن واجب تعالی در حد ذات است. واجب تعالی با ذات خود به جمیع موجودات کثیر، علم دارد و ذات او که وحدت است، علم به همه اشیاء دارد. این علم «علم اجمالی» به تمام وجودات است. همان‌طور که علم اجمالی در انسان صور تفصیلی می‌آفریند، علم اجمالی حق تعالی نیز سازنده صور تفصیلی است. البته عقل بسیط و علم اجمالی انسان چیزی برای نفس انسان و موجود در عقل وی

است. اما علم اجمالی واجب تعالی چیزی برای واجب نیست. نفس وجود باری تعالی است نه چیزی برای واجب. صدور معقولات واجب به صورت مجتمع و برتر از زمان در پیشگاه او موجودند. برخلاف انسان که صور معقول به صورت تدرج در او پدید می‌آید (ذبیحی، ۱۳۸۰: صص ۲۲۹-۲۳۲). در مورد علم خداوند که به زمان نسبت داده شده در فقره مورد بحث «عَلِمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ؛ می‌داند آن چه را می‌شود پیش از شدنش» (فقره ۱۰)، وقتی حضرت علی علیه‌السلام می‌فرماید که خداوند به آن چه هنوز رخ نداده علم دارد، منظور اشیاء و حوادث مادی است که خود دارای زمان‌اند نه این‌که در محضر خداوند هم زمان وجود داشته باشد؛ چرا که خداوند مجرد از زمان و مکان است. این مطلب این طور تبیین می‌شود که؛ اشیاء زمانی و حوادث مادی تدریجی‌اند. ولی نسبت به ذات مقدس حق یکسانند. همه نزد او حاضر و در ساحت او از زمان و مکان پیراسته‌اند. در محضر باری تعالی، گذشته و حال و آینده راه ندارد. پس این طور نیست که بعضی از اشیاء حاضر و برخی غایب باشند و بعد حاضر شوند (ذبیحی، ۱۳۸۰: صص ۲۴۳).

۴-۲-۴ قدرت الهی

قدرت واجب الوجود از صفات ثبوتی او است که عبارت است از صدور و فیضان اشیاء مثل عقول و نفوس و اجرام و اجسام، از ناحیه ذات، به صرف مشیت و اراده‌ای که عین ذات اوست (ملاصدرا، ۱۳۹۴: صص ۱۶۲). قدرت حق به اعتبار این‌که حقیقت واحد است، باید قدرت بر همه چیز باشد؛ زیرا قدرتش، حقیقت قدرت است «إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ تو بر هر چیز توانایی» (فقره ۴۹). قدرت در این فقره منظور همان مطلق قدرت است. پس اگر این قدرت متعلق به جمیع اشیاء نباشد، لازم می‌آید که قدرت به ایجاد یک شیء باشد و به اشیاء دیگر نباشد. در نتیجه قدرتش صرف حقیقت قدرت نیست. این مطلب در سایر صفات کمالیه او از جمله کلام، اراده، حیات و ... جاری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: صص ۵۶). قدرت در انسان از کیفیات نفسانی و مصحح فعل و ترک است. از این رو قدرت در انسان بالقوه است. اما در واجب تعالی عین فعلیت است و هیچ جهت مکانی در آن نیست. همان طور که در فقره‌های ذیل، حضرت قدرت الهی را چنین بیان می‌کند «إِنَّكَ قَادِرٌ عَلَىٰ مَا تَشَاءُ؛ تو بر هر چه خواهی توانایی» (فقره ۴۷).

از نظر فلاسفه قادر کسی است که با مشیت و علم کار کند. اموری مثل تجدد اغراض و اختلاف داعی‌ها و تفنن اراده‌ها و تجدد حالات، شایسته ذات باری تعالی نیستند و در قدرت دخالت ندارند. واجب تعالی قادر است؛ پس با مشیت کار می‌کند، بدون آنکه حدوث قصد و اراده در او در نتیجه فیض او حادث می‌شود. بر خلاف متکلمین که معتقدند قادر کسی است که با قصد و اراده و داعی کار کند (ذبیحی، ۱۳۸۰: صص ۲۴۸).

و نیز می‌فرماید «تَوَاتَى الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، تُوَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تُوَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ



الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ ملک و سلطنت را به هر که خواهی می‌دهی، و از هرکه خواهی، فرمانروایی را باز ستانی و هر که را خواهی، عزت بخشی و هرکه را خواهی، خوار گردانی، همه خوبی‌ها به دست توست، و تو بر هر چیز توانایی، شب را به روز در می‌آوری، و روز را به شب در می‌آوری و زنده را از مرده بیرون می‌آوری، و مرده را از زنده خارج می‌سازی و هرکه را خواهی، بی حساب روزی می‌دهی» فقره‌های (۴۸-۵۲؛ آل عمران، ۲۶ و ۲۷). قرآن ناطق این فقره‌ها را از آیات الهی گرفته است.

ابتدای این فقرات علاوه بر اثبات توحید افعالی، بیان‌کننده صفت قدرت خداوند است. اوست که قادر است یوسف نبی علیه‌السلام را از قعر چاه به عزیزی مصر برساند و به او عزت دهد. یا ملکی به سلیمان نبی علیه‌السلام دهد که تا به حال نظیر آن در بین پیامبران نبوده است. اوست که قارون را در اوج ثروت به قعر زمین فرو برد و در بین مردم خوار کرد. این‌ها همه از قدرت کسی است که بالاترین قدرت‌ها در پیش او ناتوانند. سپس در ادامه می‌فرماید:

«بَيِّدَكَ الْخَيْرِ؛ همه خوبی‌ها به دست توست» (فقره ۴۸)، دست‌نشان از قدرت است، مثل «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ دست خدا بالای دست‌های آنان است» (فتح، ۱۰) که منظور قدرت الهی است که بالای تمام قدرت‌هاست. پس وقتی می‌فرماید: همه خوبی‌ها به دست توست یعنی همه خیرها از قدرت توست و این‌که نفرمود همه چیز به دست توست و فقط فرمود خیر به دست توست، به این خاطر است که از خداوند فقط خیر صادر می‌شود و شر، عدم و نبود خیر است.

اما در فقره بعد می‌فرماید: «إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ؛ تو بر هر چیز توانایی» (فقره ۴۹)، در این به جای کلمه «الْخَيْرِ» از «كُلِّ شَيْءٍ» استفاده شده است که در اینجا قدرت خداوند را بر همه چیز ذکر می‌فرماید. یعنی خداوند هم بر خیرها و هم بر شرور قدرت دارد اما از او فقط خیر صادر می‌شود و شأنیت صدور شر از خداوند دور است، چرا که عدم در او راهی ندارد. در نتیجه اگر گفته می‌شود که از باری تعالی فقط خیر صادر می‌شود، به این معنا نیست که او بر شرور قدرت و توانایی ندارد بلکه شأنیت خداوند خیر محض است. اما منظور از خیر چیست؟ از نظر ملاصدرا خیر چیزی است که هر موجودی به آن شوق می‌ورزد و آن را اراده می‌کند و با این خیر است که بهره و نصیب انسان از کمال ممکن، تمامی می‌پذیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۸۳). هر چه وجود تمام‌تر و کامل‌تر باشد، خیر بودنش شدیدتر و برتر از آن چه که پایین‌تر از اوست، هست (همان، ج ۱، ص ۳۳۱). پس نتیجه این است که تمام آن چه که انسان و هر موجود دیگری را به نهایت کمال ممکنش می‌رساند، در دست قادر مطلق است که خیرترین خیرهاست.

۵-۲-۴- خالقی

برخی از صفات واجب تعالی فعلی هستند که مضاف به غیر می‌باشند. مثل خالق، رازق، معطی، جواد، غفور، رحیم و غیر آن. این صفات بسیار زیادند که همه آن را می‌توان در صفت «قیوم» جمع



کرد (طباطبایی، ۱۴۳۴ق: ص ۲۸۹). افعال خداوند دریایی است با اطراف وسیع که هر کس می‌تواند به مقدار علم خود در آن فرو رود و در امواج آن به اندازه نیروی شنای خویش شنا کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۲۴). اگر این فرد انسان کامل باشد، بیشترین بهره را از این دریا خواهد برد. صفات فعلی باری تعالی در سرتاسر دعای صباح، چشم و گوش را نوازش می‌دهد. زیرا این دعا سخنان مخلوقی است که به شایستگی خالقش را شناخته و خود مظهری از حق است. آیت‌الله جوادی آملی به خوبی این خلق را توصیف می‌کند: انسان کامل در عین وحدت ظلی، جامع مراتب گوناگون عقل، وهم، خیال و حس است. او می‌تواند کثرت را در وحدت منطوی شده بیابد و وحدت را در کثرت سرایت یافته شهود کند و حق هر کدام از مراتب یاد شده را تأدیه نماید. او جهانی است بنشسته در گوشه‌ای (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۱۸). پس تنها چنین انسانی می‌تواند چنین نیایشی توأم با مهر و علم را با پروردگارش به نمایش گذارد.

یکی از صفات فعلی خداوند که در دعای صباح به آن اشاره شده خالقیت است. خداوند هستی را خلق کرد و با حکمتش آن را به بهترین وجه محکم و استوار ساخت «يَا مَنْ أَرْقَدْتَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَ أَمَانِهِ وَ أَيَقْظَنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنَنِهِ وَ إِحْسَانِهِ وَ كَفَّ أَلْسُنَ السُّوءِ عَنِّي بِبِدِهِ وَ سُلْطَانِهِ؛ ای کسی که مرا در گهواره آسایش و امنیت خود به خواب برد و برای استفاده از نعمت‌ها و بخشش‌های بی‌دریغش بیدارم کرد و پنجه‌های بدخواهان را به دست قدرت و سلطنت خویش از من بازداشته» (فقره‌های ۱۱-۱۳). استفاده از کلمه «منن» نشان از نعمت‌های بی‌شماری دارد که انسان از شمارش آن عاجز است. بعد از کلمه «منن» از کلمه «احسان» استفاده شده است که این معنا را در بردارد که؛ نعمت‌های بی‌شمار خداوند، هر چقدر هم که باشد، همه از روی احسان و بخشندگی اوست. این نعمت‌ها نه نقصی در او ایجاد می‌کند و نه موجب خستگی‌اش می‌شود و نه برای بخشیدن آن‌ها نیازمند به چیزی است. همان‌طور که فرازهایی از دعا بیانگر همین موضوع است و می‌فرماید: «مِنْ غَيْرِ أَنْ تُمَارِسَ فِيمَا ابْتَدَأْتَ بِهِ لُغُوبًا وَ لَاعِلَاجًا؛ بدون آن که در آن چه بدان آغاز کردی دچار خستگی و تعب گردی یا به چاره‌جویی محتاج شوی» (فقره ۶۲). اگر انسان بخواهد چیزی بیافریند علاوه بر احتیاج به مواد اولیه، به زمان و مکان مناسب، صرف هزینه و... نیازمند است. در نهایت اگر با تمام این لوازم بتواند چیزی بسازد، خستگی او را آزار خواهد داد، اما خدای قادر، نه به چیزی محتاج است و نه با آفرینش به چیزی محتاج می‌شود و نه دچار خستگی و خواب و... می‌شود. فقط اوست و دیگران به جز او تمام نقص‌ها را دارا هستند، زیرا در بخش توحید اثبات شد که وجود مطلق فقط یکی است و کسی در هیچ امری با او شریک نیست، این عزت و بقا فقط مخصوص اوست.

حکمت حق تعالی یعنی ایجاد موجودات بر اساس محکم‌ترین و متقن‌ترین شکل خلقت، به طوری که منفعت‌ها بر آن مترتب و زیان‌ها از آن دفع شود. او موجودات را آفرید و کمالات لازم را به آن‌ها



عطا فرمود و در نهادشان شوقی برای تحصیل کمالات قرار داد (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۷). در فقرات دیگر امام علیه‌السلام یادآور نعمت‌هایی می‌شود که جز پروردگار عالم هیچ‌کس قادر به اعطای آن‌ها نیست «وَأَنْهَرْتَ الْمِيَاهَ مِنَ الصَّمِّ الصَّيَاخِيدِ عَذْبًا وَ أَجَاوَا وَ أَنْزَلْتَ مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تُجَاوَا وَ جَعَلْتَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لِلْبَرِيَّةِ سِرَاجًا وَ هَاجَا؛ و روان کردی آب‌های شیرین و شور را از دل سنگ‌های سخت و محکم و فرو ریختی از ابرهای فشرده آبی ریزان و فراوان و قرار دادی خورشید و ماه را برای مردمان چراغی فروزان» (فقره‌های ۵۹-۶۱). خداوند علاوه بر بخشیدن امور مورد نیاز، مثل آبی که حیات موجودات به آن وابسته است، یا خورشیدی که نور و گرمای آن سبب آسایش خلایق است، اسباب فضیلت و برتری را نیز به موجودات عطا فرموده است. مثل قوس ابرو، گودی کف پا، رویاندن گوشت و مو بر چهره و نعمت‌های دیگری که بشر قادر به گفتن یک به یک آن نیست. حضرت حق با عشق به هر موجودی قوایی عطا فرموده که آن موجود به وسیله آن بتواند به کمالات مفقود خود دست یابد. اگر در این حکمت‌ها عشق نبود، کمال موجود حفظ نمی‌شد و به نداشته-هایش برای رسیدن به کمال دست نمی‌یافت (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۸). همان‌طور که گفته شد در تمام مراحل خلقت، پروردگار جهانیان نه از خود نقصی دفع می‌کند نه چیزی به او اضافه می‌شود و نه دچار خستگی می‌گردد. او غنی مطلق است.

جاری شدن استواری و حکمت خداوند را در یکی دیگر از فقره‌های دعای صباح می‌توان مشاهده کرد «الْفَتْ بِقُدْرَتِكَ الْفِرْقَ؛ با قدرت خویش جداها را با هم جمع کردی» (فقره ۵۶). این فراز علاوه بر اشاره به قدرت باری‌تعالی که قادر به جمع بین تناقضات و جمع نشدنی‌ها است، حکمت او را برای رسیدن موجودات به کمالات خود بیان می‌فرماید. انسان موجودی اجتماعی خلق شده و برای برآورده کردن نیازهای مادی و معنوی نیاز به تعامل با دیگر انسان‌ها دارد. انسان‌ها با تفاوت‌های ظاهری، زبانی، قومی، آداب و رسوم و ... باز هم می‌توانند با هم ارتباط بگیرند و در رفع نیازها و رسیدن به کمال یکدیگر را یاری کنند. پس جمع شدن چیزهایی جمع نشدنی، حکمتی است که خداوند برای انسان‌ها فراهم کرده که او را در رسیدن به نهایت آرزوی یاری کند و بهانه‌ای برای دست نیافتن به کمال انسانی خود نداشته باشد. نهایت کمال انسان مستعد رسیدن به محبوب یعنی خود حضرت حق است «وَ أَنْتَ غَايَةُ الْمَسْئُولِ وَ نِهَائَةُ الْمَأْمُولِ؛ تویی انتهای خواسته (خواستاران) و منتهای آرزوی (آرزومندان)» (فقره ۴۲). ملاصدرا این را، محبتی از جانب خداوند می‌داند که در دل بندگانش قرار داده است. محبت خداوند به موجودات محبت به ذات خویش است و مستلزم نقص و قصور در او نیست. چون باری‌تعالی علم به نظام احسن دارد و عملش عین ذاتش است در نتیجه همه موجودات محبوب اویند (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۲۹۵). اما گاهی این محبت به طور خاص بر بندگان عطا می‌شود. این قابلیت بنده است که با این محبت جمال حق را مشاهده کند و به واسطه استعداد خدادادی‌اش به سوی او تقرب بجوید (همان، ص ۲۹۶). این بنده چنین با



خدایش مناجات می‌کند و می‌داند که مورد محبت خاص معبودش است: «فَأَيْنَكَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ مُعْتَمِدِي وَ رَجَائِي وَ أَنْتَ غَايَةُ مَطْلُوبِي وَ مُنَايَ فِي مُنْقَلَبِي وَ مَثْوَايَ؛ زیرا تویی آقا و مولایم و تکیه گاه و امیدم و تویی منتهای خواسته و آرمانم در دنیا و عقبایم» (فقره ۳۶).

۶-۲-۴- جواد

دیگر صفت فعلی خداوند که در دعای صباح مشاهده می‌شود صفت جواد است. جود باری تعالی عبارت از فیضان وجود، البته به میزان قابلیت هر موجود است. این فیضان بر همه آفریده‌ها بدون منع یا بخل یا انتظار عوض جاری است. جود از صفات ویژه حق تعالی است و جواد حقیقی کسی است که عطایش برای تحصیل اولویت و مزیتی که به وجودش بازگردد، نباشد. زیرا کسی که با هدف کسب مزیت و اولویت کاری انجام می‌دهد، نوعی داد و ستد به شمار می‌آید و بخشنده در پرتو آن کاستی‌هایش را جبران می‌کند. این بخشنده از نظر ذات فاقد کمالات است. اگر موجودی کمال بی‌نقص و تمام بدون نقصان و فعلیت بدون قوه باشد، فعلش از ذاتش منبعث شده و کرم از ذاتش سرچشمه می‌گیرد. این موجود جواد حقیقی است (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۸ و ۲۷۹).

در فقرات پیش رو، جود باری تعالی طوری معرفی شده که تمام موارد فوق را در بر دارد «أَمْ كَيْفَ تَرُدُّ ظَمَانَ وَرَدَ إِلَى حِيَاضِكَ شَارِبًا كَلًّا وَ حِيَاضَكَ مُتْرَعَةً فِي صَنْكِ الْمُحُولِ وَ بَابِكَ مَفْتُوحٌ لِلطَّلَبِ وَ الْوُغُولِ؛ یا چگونه بازگردانی تشنه‌ای را که برای نوشیدن بر سر حوض‌های تو آمده، نه هرگز چنین نخواهی کرد با این که حوض‌های (پرفیضت) در سخت‌ترین خشک‌سالی‌ها لبریز است و در خانه‌ات برای خواستن و ورود باز است» (فقره‌های ۳۹-۴۱). تشبیه «حیاضک شارباً» حوض‌هایی که در خشک‌سالی نیز لبریز است، نشان از جود و کرمی است که هرگز حتی ذره‌ای از آن کم نمی‌شود و راه ورود نیازمندان حتی گناهکاران به درگاهش همیشه باز است. «أم کیف» در ابتدای فقره به این معناست که از سخاوت و جود تو بعید است که نیازمندی را از درگاهت باز گردانی، این نکته در ادامه که کلمه «کلا» آورده شده، واضح می‌شود، چون می‌فرماید: هرگز چنین نمی‌کنی، چون داعی صفت جود خداوند را به خوبی شناخته و می‌داند که فقط اوست که بنده‌ای را که با باری از گناه و امید به سمت خالقش پناه آورده نا امید باز نمی‌گرداند. «ظمان» در لغت به معنی تشنه است و می‌تواند کنایه از گناه و دوری از حضرت حق باشد. تشبیهاتی که در این فقرات به کار رفته است همه نشان از جود کسی دارد که نیازمندان و تشنگان جز او امیدی برای سیراب شدن ندارند.

روزی مخلوقات نیز یکی از عنایات جواد حقیقی است که از جود و کرم ذاتی و بی‌انتهایش به هر کس با توجه به قابلیتش عطا می‌کند «تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ به هر که خواهی روزی بی‌حساب دهی» (فقره ۵۲). «مَنْ تَشَاءُ» دو معنا در بر دارد: می‌تواند هر کسی که خدا می‌خواهد معنا شود و یا هر کسی که خودش بخواهد. در هر دو صورت این بی‌حساب بخشیدن در قابلیت هر شخص است. چه خدای عالم با توجه به علم و حکمتش نسبت به مخلوقش آن را بی‌حساب ببخشد و چه



بنده با بالا بردن ظرفیت و توانش بی حساب دریافت کند. نکته دیگری که در مورد رزق وجود دارد، تقسیم رزق به دو معنای مادی و معنوی است. رزق مادی همین روزی است که توسط آن انسان می خورد، برای خود پوشاک و مکانی برای امنیت و آسایش فراهم می کند. برخی برایشان فراخی و برخی در تنگنا قرار گرفته اند که به خاطر استفاده درست یا غلط از عقل معاش خود و یا به خاطر آزمون و امتحان الهی است. اما رزق معنوی شامل حال کسانی می شوند که خواهان آن هستند، یا به اقرار زبانی یا با استعدادی نهفته در قلبشان.

۳-۴- توحید افعالی

«يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَ أَمَانِهِ وَ أَيْقَظَنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنَنِهِ وَ إِحْسَانِهِ وَ كَفَّ أَكْفَ السُّوءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَ سُلْطَانِهِ؛ إِلَهِي هَذِهِ أَرْمَةُ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعِقَالِ مَشِيئَتِكَ؛ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرِ؛ وَ فَلَقْتُ بِلُطْفِكَ الْفَلَقَ وَ أَنْزَلْتَ بِكَرَمِكَ وَ أَنْهَرْتَ الْمِيَاهَ مِنَ الصَّمِّ الصَّيَاحِيدِ عَذْبًا وَ أَجَاوَا وَ أَنْزَلْتَ مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَجَاوَا وَ جَعَلْتَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لِلْبَرِّيَّةِ سِرَاجًا وَ هَاجَا».

توحید افعالی به معنی درک و شناختن این است که جهان با همه نظامات و سنن و علل و معلولات و اسباب و سببات، فعل او و کار او ناشی از اراده اوست. همان طور که موجودات عالم در ذات استقلال ندارد و همه قائم به او و وابسته به او هستند، در مقام تأثیر و علیت نیز مستقل نیستند. در نتیجه خداوند همان طور که در ذات شریک ندارد در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت وجود خود و فاعلیت و تأثیر خود را از او دارد و به ذات او قائم است و در نهایت باید گفت که همه حولها و قوهها به اوست (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۴۰). توحید افعالی در این فراز مشاهده می شود که می فرماید: «يَا مَنْ أَرْقَدَنِي فِي مِهَادِ أَمْنِهِ وَ أَمَانِهِ وَ أَيْقَظَنِي إِلَى مَا مَنَحَنِي بِهِ مِنْ مَنَنِهِ وَ إِحْسَانِهِ وَ كَفَّ أَكْفَ السُّوءِ عَنِّي بِيَدِهِ وَ سُلْطَانِهِ؛ ای کسی که مرا در گهواره آسایش و امنیت خود به خواب برد و برای استفاده از نعمتها و بخششهای بی دریغش بیدارم کرد و برای استفاده از نعمتها و بخششهای بی دریغش بیدارم کرد و پنجههای بدخواهان را به دست قدرت و سلطنت خویش از من بازداشته» (فقره های ۱۱-۱۳). در این فرازها امام علی علیه السلام توحید افعالی را مطرح می فرماید و به نعمتهایی که خداوند در اختیار انسان قرار داده است اشاره دارد.

امام علیه السلام در این فرازها یادآور می شود که اگر انسان در روی زمین می تواند با امنیت و آرامش زندگی کند، در واقع خدای اوست که این فعل را انجام می دهد و خداوند است که او را برای بهره مندی از نعمتهای بی پایانش بیدار می کند و اگر حفاظت و امنیتی است از جانب الله است. گاهی انسان فراهم آوردن آسایش و راحتی و ... را از جانب خود می پندارد اما باید بداند که هر آنچه در این هستی انجام می شود، در حقیقت فعل خداوند است نه فعل خود.

فرازهای بعدی توحید افعالی در قالب نعمت‌های خداوند برای هم انسان و هم سایر موجودات فرموده شده است: «وَفَلَقَتْ بِلُطْفِكَ الْفَلَقَ وَ أَنْزَلَتْ بِكَرَمِكَ وَ أَنْهَرْتَ الْمِيَاهَ مِنَ الصَّمِّ الصَّيَاحِيدِ عَذْبًا وَ أَجَاجًا وَ أَنْزَلْتِ مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا وَ جَعَلْتَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لِلْبَرِّيَّةِ سِرَاجًا وَ هَاجًا؛ و به لطف خویش سپیده‌دم را شکافتی و به کرم خود تاریکی‌های شدید شب را روشن کردی و روان کردی آب‌های شیرین و شور را از دل سنگ‌های سخت و محکم فرو ریختی از ابرهای فشرده آبی ریزان و فراوان و قرار دادی خورشید و ماه را برای مردمان چراغی فروزان» (فقره‌های ۵۷-۶۲). روشنایی روز و تاریکی شب، علاوه بر انسان‌ها، برای سایر موجودات نیز نعمت است. همچنین آب که حیات تمامی جانداران به آن وابسته است و بارانی که این حیات را به هستی می‌بخشد. خلقت خورشید و ماه به عنوان چراغی فروزان نیز همگی نشان از این است که فقط یکی در این عالم است که می‌داند و انجام می‌دهد. این نظم و حکمت در آفرینش نشان از توحید افعال است، چرا که اگر در افعال توحید نبود، قطعاً این نظم در هستی فروپاشیده بود. به همین خاطر است که مولا علی علیه‌السلام بلافاصله بعد از این فقرات مسئله توحید را متذکر می‌شود و می‌فرماید: «فَيَا مَنْ تَوَخَّذَ بِالْعِزِّ وَ الْبَقَاءِ؛ ای آن که در عزت و بقا یگانه است» (فقره ۶۳).

نکته‌ای که لازم است ذکر شود این است که اگر همه چیز فعل خداوند است، پس اختیار انسان در این بین چه نقشی دارد؟ بحث جبر و اختیار یکی از مباحث کلامی است. از دیرباز این بحث در عقاید و مناظرات کلامیان مورد نزاع بوده است. برخی مثل فرقه اشعری عالم را جبر محض می‌دانند و آنچنان در مسئله جبر غرق شده‌اند که این جبر را نیز به باری تعالی نسبت می‌دهند. همان‌طور که معتقدند که تا صدور فعل از او واجب نشود، موجود نمی‌شود، پس خداوند باید مجبور باشد (خواجه طوسی، ۱۳۹۰: ص ۴۳۰). برخی مانند فرقه معتزله معتقدند اختیار مطلق به دست انسان است و هرکدام آیاتی از قرآن را دلیل ادعایشان معرفی می‌کنند. پاسخ امام صادق علیه‌السلام در این نزاع «لا جبر ولا تفویض، بل أمر بین أمرین» است (آشتیانی، درایتی، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۴۸۱). در مورد جبر و تفویض ملاصدرا نیز به قول امام صادق علیه‌السلام توجه کرده و هر دو مذهب جبر و تفویض را محکوم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۹۴: ص ۱۷۹) و این آیه را مؤید کلام خود می‌آورد: «يَعَذَّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزِيهِمْ؛ تا خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان کند» (توبه، ۱۴). قول حکما در مسئله جبر و اختیار چنین است که خداوند اراده کرده است که انسان مختار باشد و به اراده خود عمل کنند. پس فعلی که بندگان انجام می‌دهند هم فعل انسان است و هم خلاف مشیت پروردگار نیست، چون خود او چنین خواسته است که انسان‌ها مختار باشند (خواجه طوسی، ۱۳۹۰: ص ۴۲۹). همان‌طور که این فراز در دعای صباح چنین حرفی را تأیید می‌کند: «إِلَهِي هَذِهِ أَرْمَةٌ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعَقَالِ مَشِيَّتِكَ؛ خدایا این مهارهای نفس من است که به پای بند مشیت تو آن‌ها را بستم» (فقره ۴۳)، یکی از بطون فقره ذکر شده، اشاره به مسئله جبر و اختیار دارد، در این فقره هم



انجام عمل به اختیار آمده است و هم مشیتی که خداوند برای انسان قرار داده است را در نظر گرفته است. داعی بستن مهارهای نفس را به اختیار خود نسبت داده و کلمه «مشیت» هم نشان از آن چیزی است که خداوند برای انسان مقدر فرموده است که با توجه به «بِیْدِکَ الْخَیْرُ» چیزی جز خیر برای انسان نخواهد بود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این جا خود را به اختیار خود تسلیم مشیت پروردگارش می‌کند که نهایت این تسلیم، رستگاری او هنگام ضربت خوردن شمشیر در سجده گاه شد که فرمود: «فُزْتُ وَ رَبِّ الْکَعْبَةِ» (شریف الرضی، ۴۰۶ ق: ص ۶۳).

آنچه ائمه معصوم علیهم‌السلام به شیعیان نشان آموختند همه عشق است. دعا و مناجات ایشان با خدا فقط یک نیایش ساده نیست، بلکه درس بندگی است و این که عبد واقعی ایمان خود را مستحکم کند و به درجه موحّد برسد.

۴-۴- توحید عملی

«سُبْحَانَکَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِکَ مَنْ ذَا یَعْرِفُ قَدْرَکَ فَلَا یَخَافُکَ وَ مَنْ ذَا یَعْلَمُ مَا أَنْتَ فَلَا یَهَابُکَ؛ إِلَهَی قَرَعْتُ بَابَ رَحْمَتِکَ بَیْدَ رَجَائِی؛ إِلَهَی هَذِهِ أَرْمَةُ نَفْسِی عَقَلْتُهَا بِعِقَالِ مَشِیَّتِکَ؛ إِلَهَی کَیْفَ تَطْرُدُ مِسْکِینَ الْتَجَاؤِ إِلَیْکَ مِنَ الذُّنُوبِ هَارِبًا أَمْ کَیْفَ تُخَيِّبُ مُسْتَرْشِدًا قَصْدًا إِلَی جَنَابِکَ سَاعِیًا أَمْ کَیْفَ تَرُدُّ ظَمَانَ وَرَدَّ إِلَی حَیَاضِکَ شَارِبًا؛ وَ اسْمَعْ نِدَائِی وَ اسْتَجِبْ دُعَائِی».

توحید عملی از نوع «بودن» و «شدن» است. توحید عملی یعنی تنها خدا را قبله قرار دادن و فقط برای او رکوع و سجود رفتن و فقط برای او قیام و جلوس کردن. توحید عملی یعنی برای خدا خدمت کردن، برای خدا زیستن و برای خدا مردن (مطهری، ۱۳۷۰: ص ۴۳). دعا جلوه و مصداق توحید عملی است که مبتنی بر توحید نظری است. به این معنی که انسان در توحید نظری خدا را با ویژگی‌هایش می‌شناسد و با توحید عملی در جهت رسیدن به کمال آن را در زندگی پیاده می‌کند. یعنی فقط باید از او بخواهد و فقط او را عبادت کند و فقط از او کمک و یاری بجوید و در یک کلام، خود یگانه شود. دعای صباح یکی از جلوات توحید عملی است که به انسان درس بندگی می‌آموزد و در این بخش به فرازهایی از آن پرداخته خواهد شد.

توحید عملی به دو مرتبه توحید در عبادت و توحید استعانت تقسیم می‌شود. توحید عبادت یعنی «إِیَّاکَ نَعْبُدُ؛ تَنهَا تُو را می‌پرستیم» (حمد، ۵). حصر در آیه نشان از این است که فقط تو را می‌پرستیم و چیزی جز تو شایسته پرستش و عبادت نیست. همان‌طور که در این فرازها فرموده شده: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، سُبْحَانَکَ اللَّهُمَّ وَ بِحَمْدِکَ؛ مَعْبُودِی جِز تُو نیست، منزهی تُو خدایا و حمد تُو را گویم» (فقرات ۵۳ و ۵۴)، دو حصر در این دو فقره به کار رفته است. یکی «إِلَّا» که می‌فرماید: جز تو معبودی نیست و آوردن «اللَّهُمَّ» بعد از «سُبْحَانَکَ» است، یعنی فقط حمد و ستایش شایسته توست و در عمل فقط حمد تُو را می‌گویم. عبادت یکی از مظاهر توحید عملی است. گاهی عبادت فقط به معنای انجام واجبات و ترک محرمات شناخته می‌شود، اما این عبادتی که به عنوان هدف



آفرینش انسان تعیین شده است معنا و حکمتی دیگر هم دارد «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ و جن و انس را نیافریدم جز برای آن که مرا بپرستند» (ذاریات، ۵۶). عبادت در این جا منظور فقط احکام شرعی نیست، بلکه در مقام عبد واقع شدن است که این احکام از قبیل انجام واجب و مستحب و یا ترک حرام و مکروه، در پیمودن مسیر بندگی بسیار راه‌گشا خواهد بود. اگر حکمت هر عبادتی بر انسان روشن شود، دیگر آن را به چشم اعمال ظاهری و لفظی نخواهد دید و نگرش او به عبادت تغییر می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی راه رسیدن به حکمت عبادات را در این مسیر معرفی می‌کند که؛ عابد به جز معبود، چیز دیگری نبیند. عارف خود را در گذشته و آینده محدود نمی‌کند و از زمان بالاتر می‌رود. او گشاده‌رو و فروتن است و همه هستی را تجلی حق می‌بیند. این یعنی پی بردن به حکمت عبادات (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۳۷). در این هنگام است که انسان، موحدی در عمل می‌شود و این یعنی توحید عملی.

در فرازی امام علیه‌السلام می‌فرماید: «مَنْ ذَا يَعْرِفُ قَدْرَكَ فَلَا يَخَافُكَ وَ مَنْ ذَا يَعْلَمُ مَا أَنْتَ فَلَا يَهَابُكَ؛ کیست که قدر تو را بشناسد و از تو نترسد و کیست که بداند تو کیستی و از تو نهراسد» (فقره‌های ۵۴ و ۵۵). این فرازها مبتنی بر این است که؛ کسی که خدا را بشناسد حتماً از او خواهد ترسید. ترس در این جا با کلمه هیبت آمده است. هیبت در خصوص عبدی به کار می‌رود که از لحاظ درجه تقوا بالاترین مرتبه را داشته باشد و یا حتی بالاتر از آن یعنی به درجه محسنین رسیده باشد. زیرا در قرآن کریم از گروهی به نام محسنین سخن گفته شده که از درجه عالی تقوا عبور کرده و به مقام محسنین رسیده‌اند «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ بر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، گناهی در آنچه (قبلاً) خورده‌اند نیست، در صورتی که تقوا پیشه کنند و ایمان بیاورند و کارهای شایسته کنند سپس تقوا پیشه کنند و ایمان بیاورند آنگاه تقوا پیشه کنند و احسان نمایند و خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (مائده، ۹۳). در این آیه شریف سه مرتبه از کلمه تقوا استفاده شده است. منظور از تقوا که نخستین بار ذکر شده همان احساس مسئولیت درونی است که انسان را به سوی تحقیق و بررسی درباره دین و نگاه کردن در معجزه پیامبر صلی الله علیه و آله و جستجو درباره حق می‌کند و نتیجه آن ایمان و عمل صالح است، به تعبیر دیگر تا مرحله‌ای از تقوا در وجود انسان نبوده باشد، به فکر تحقیق و جستجوی حق نمی‌افتد. این نخستین مرحله و درجه تقواست. دومین بار که سخن از تقوا به میان آمده، اشاره به تقوایی است که در درون جان انسان نفوذ می‌کند و اثر آن عمیق‌تر می‌گردد و نتیجه آن ایمان مستقر و ثابتی است که عمل صالح جزء آن است. این مرحله و درجه بعدی تقواست. در مرحله سوم که گفتگو از تقوا می‌کند، منظور تقوایی است که به مرحله عالی خود رسیده؛ به طوری که علاوه بر دعوت به انجام وظایف حتمی، دعوت به احسان یعنی کارهای نیک نیز می‌کند، حتی



کارهایی که از واجبات نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۷۸). بعد از این سه مرحله از تقوا سخن از احسان است. احسان دو معنا دارد. یکی همان انجام دادن عمل به وجه نیکو و بدون اینکه در آن هیچ‌گونه قصد سوپی در کار باشد است. دوم احسانی است که به دیگران هم می‌رسد و آن کارهای پسندیده‌ای است که چیزی از آن که خوشایند باشد عاید غیر هم بشود، مثل احسان به والدین. احسان در آیه مورد بحث به معنای اول است، به این بیان که تقوای دینی تنها با ایمان به خدا و تصدیق به حقانیت دین و بدون ایمان تفصیلی به یک‌یک احکام آن، حقیقت آن طور که باید ادا نمی‌شود، زیرا رد کردن و نپذیرفتن یکی از احکام دین در حقیقت رد کردن اصل دین است و این ایمان تفصیلی هم وقتی در ادای حق تقوا کفایت می‌کند که توأم با عمل به آن احکام و به هر چه که از فعل و ترک اقتضا دارند بوده باشد و این عمل از روی نفاق هم نباشد. پس بر کسی که بخواهد برای آخرت خود توشه تقوا فراهم کند واجب است که ایمان به خدا آورده و عمل صالح کند و نیز به رسول خدا صلی الله علیه و آله در یک‌یک احکامی که آورده ایمان بیاورد و نیز در تمامی مراحل سلوکش بر سبیل احسان باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۶، ص ۱۲۸). در نتیجه در کلمه هیبت برای افرادی به کار می‌رود که درجات تقوا را پشت سر گذاشته‌اند و به مقام محسنین رسیده‌اند. پس محسن است که با شناخت صفات باری تعالی به درجه هیبت رسیده و می‌هراسد. پس چنین کسی به بالاترین مرتبه توحید در عبادت نیز رسیده است. در نتیجه یکی از راه‌های موحد بودن و موحد شدن، تقوای الهی است.

توحید استعانت توحیدی است که در آن انسان فقط از خالقش یاری می‌خواهد و جز او هیچ‌کس را قادر به یاری دادن نمی‌بیند «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ به جز تو از کسی یاری نجوئیم» (حمد، ۵). اگر کسی به این مهم دست پیدا کرد که خدا نزدیک است، روش دعا کردن برایش روشن می‌شود «إِلَهِي قَرَعْتُ بَابَ رَحْمَتِكَ بَيِّدَ رَجَائِي؛ خدایا من در رحمتت را به دست امیدم کوبیدم» (فقره ۳۱). در این فراز چون می‌داند که خالقش درهای رحمتش را برای او همیشه گشوده نگه می‌دارد، حضرت حق را با امید می‌خواند: «إِلَهِي هَذِهِ أَرْمَةُ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعِقَالِ مَشِيَّتِكَ؛ خدایا این مهارهای نفس من است که به پای بند مشیت تو آن‌ها را بستم» (فقره ۴۳). در این فراز داعی خود را در مقابل معبودش تسلیم می‌کند و این تماماً توحید عملی است. گفته شد که توحید عملی یعنی «بودن» و «شدن» که جلوه بارز آن در این فقره دیده می‌شود. هنر انسان جایی مشخص می‌شود که در هنگام حمله وسوسه‌های شیطانی و نفسانی و زیبا شدن زشتی‌ها و خلط بین خوب و بد، باز هم یگانه معبودش را بپرستد و از او طلب خیر کند. داعی جز او را برای شنیدن ندایش و اجابت دعایش نمی‌شناسد و برای یاری خواستن و طلب حاجات از صفات پروردگارش استفاده می‌کند. پس صدا می‌کند: «وَأَسْمَعُ نِدَائِي وَاسْتَجِبْ دُعَائِي؛ فریاد مرا بشنو و دعایم را اجابت کن» (فقره ۶۵). وقتی انسان خود را دور از خدا احساس می‌کند، با حرف ندا دعایش را صدا می‌زند مثل گفتن «یا رب»



اما وقتی انسان نزدیک شد ندا را کم و یا آن را به نجوا تبدیل می‌کند. پس مناجات فضیلت بالاتری نسبت به منادات دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۲۱۴). همان‌طور که دیده می‌شود در این فرازها امام علیه‌السلام از منادی استفاده نفرموده و بدون حرف ندا، مناجات می‌کند که این نشان از نزدیکی عبد با معبودش است.

سمیع بودن خداوند یکی از ضروریات دین اسلام است که از طریق آیات و احادیث متواتر و اجماع ثابت شده است. ملاک جزئی بودن اشیاء یا احساس است که بدون ابزار حسی به دست نمی‌آید یا شهود اشراقی است که از جسم و ماده مجرد است. از طرفی هم باری تعالی با وصف جزئیت و مادیت، به همه جزئیات عالم است. مسموعات (حروف و اصوات) هم بخشی از این جزئیات هستند. با توجه به این مقدمات نتیجه‌گیری می‌شود که واجب تعالی به ذات خودش و به همه عوالم علم حضوری اشراقی دارد و ذات او علم حضوری به جمیع اشیاء است؛ پس سمع علم حضوری است. یعنی ذات او سمع است بدون این‌که تأویل سمع به مسموعات نیاز باشد (ذبیحی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۴). اوصاف ذاتی حق، عین ذات اوست. پس اگر خدا نزدیک است با جمیع اوصافش نزدیک است. ادب داعی همان تضرع و ناله کردن است، چون اگر همراه با ناله نباشد معلوم می‌شود که به وسایل خود متکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ص ۲۱۳ و ۲۱۴) و این منافی توحید استعانت است. این حالت تضرع در فرازهایی از دعای صباح چشم دل را روشن می‌کند: «إِلَهِي كَيْفَ تَطْرُدُ مَسْكِينَنَا اَلْتَجَأُ اِلَيْكَ مِنَ الذُّنُوبِ هَارِبًا اَمْ كَيْفَ تُخَيِّبُ مُسْتَرْشِدًا قَصَدَ اِلَى جَنَابِكَ سَاعِيَا اَمْ كَيْفَ تَرُدُّ ظَمَانَ وَرَدًا اِلَى حِيَاضِكِ شَارِبًا؛ خدایا چگونه برانی از درگاهت بیچاره‌ای را که در حال فرار از گناهان به تو پناه آورده یا چگونه نومید سازی راهجویی را که شتابان آهنگ حضرت تو کرده یا چگونه بازگردانی تشنه‌ای را که برای نوشیدن بر سر حوض‌های تو آمده» (فقره‌های ۳۷۷-۳۹). کلمات این فقرات همگی نشان تضرع داعی را در بر دارد. کلماتی چون: «تَطْرُدُ»، «مَسْكِينِ»، «هَارِبًا»، «مُسْتَرْشِدًا»، «سَاعِيَا» یا «سَاعِبًا»، «تَرُدُّ»، «ظَمَانَ» و «شَارِبًا» که همگی به افرادی اطلاق می‌شود که از هر نظر فقیر و بی چیز و محتاج‌اند که اوج تضرع در چنین فردی دیده می‌شود. «يَا اَيُّهَا النَّاسُ اَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ اِلَى اللّٰهِ وَ اللّٰهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است» (فاطر، ۱۵).

صفات دیگری که امام عارفان برای تضرع و حاجات از درگاه معبودش بیان می‌فرماید: «يَا خَيْرَ مَنْ دُعِيَ لِكَشْفِ الضَّرِّ وَ الْمَأْمُولِ لِكُلِّ عُسْرٍ وَ يُسْرٍ؛ ای بهترین کسی که خوانده شدی برای برطرف ساختن گرفتاری و آرزو شده‌ای برای هر سختی و آسانی» (فقره ۶۶ و ۶۷) و در فقره آخر صفت «يَا كَرِيمُ» سه مرتبه تکرار شده است «يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ يَا كَرِيمُ؛ ای کریم» (فقره ۷۰). این تکرار دربردارنده تأکید بر صفت کریم خداوند و نیز تضرع در برابر پروردگار است. هر کدام از این صفات نشان از این دارد که باید خداوند را با صفاتش خواند، البته نه فقط به لفظ که خدا را باید با این



صفات شناخت و دانست که اگر توفیقی برای صدا نمودن حضرت حق پیدا شد، حتماً لبیک آن نیز شنیده خواهد شد. اگر انسان بخواهد ادب دعا کردن را بیاموزد، بهترین یادگیری از طریق ادعیه معصومین علیهم‌السلام است. عبدالکریم سروش در کتاب «حدیث بندگی و دل‌بردگی» متنی قابل تأمل را در قسمت پیش‌گفتار مطرح می‌کند که ذکر آن خالی از لطف نیست:

«دعا فقط صحنه خواندن خدا نیست که عرصه شناختن او هم هست؛ مونولوگ نیست، دیالوگ هم هست؛ سخن گفتنی دوسویه است و در این مکالمه و مخاطبه است که هم انس حاصل می‌شود هم شناخت؛ هم پالایش روح می‌شود، هم تقویت ایمان؛ هم دل خرسند می‌گردد، هم خرد و چنین است که آدمی به تمامیت خویش در محضر تمامیت طلب ربوبی حاضر می‌شود و نه دستار که سر را هم می‌بازد، و نه به اضطرار عاقلانه که به اختیار عاشقانه می‌شکند» (سروش، ۱۳۷۵: ص ۸).

۵. نتیجه‌گیری

از آن جا که دعای شریف صباح مورد توجه علمای بزرگ اسلام بوده، شروح بسیاری بر آن نگاشته شده است. حتی شروح منظوم این دعا از اهمیت محتوای آن نزد علما سخن می‌گوید. از جمله عالمان گران‌قدر که بر دعای صباح شرح ارائه کرده‌اند می‌توان از ملا هادی سبزواری و آقا نجفی قوچانی، صاحب کتب سیاحت شرق و سیاحت غرب نام برد؛ اما تمامی شروح به گونه‌ای منظم از ابتدای دعا و فراز به فراز شرح شده است. یعنی از ابتدای دعا هر فقره ذکر شده و سپس شرحی از آن آورده می‌شود. بسیاری از شروح نیز جنبه عرفانی دارد و برخی نیز به ترجمه مفصل آن بسنده کرده‌اند. اما در این مقاله سعی شده که به طور خاص و مفصل، توحید در دعای صباح مورد توجه قرار گیرد. توحید نظری و توحید عملی و شاخه‌های آن‌ها با توجه به فرازهای توحیدی این دعای شریف مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است. این تبیین با توجه به آراء صدرالمتألهین انجام شده است و دلیل آن متضلع و ذو وجه بودن این حکیم است. وی علاوه بر این که فیلسوفی صاحب نظر است، عالمی فرهیخته در حوزه‌های تفسیر، حدیث و عرفان و کلام است. ملاصدرا با آمیختن فلسفه و عرفان و قرآن، حکمت را تعالی بخشید. از عبارات و فرازهای مربوط به توحید در این مقاله این نتایج به دست می‌آید:

۱. مهم‌ترین دلیل برای اثبات خداوند، خود اوست که برای ذاتش بهترین دلیل و گواه است.
۲. در توحید صفاتی خداوند جامع تمام صفات و مبرا از همه نقایص است.
۳. مسئله اختیار انسان با توحید افعالی منافاتی ندارد.
۴. لازمه موحد شدن، غیر از اندیشیدن و تفکر راستین، بودن و شدن راستین است.
۵. هر چه انسان در توحید عملی بیشتر غرق شود، مناجاتش از منادایش پیشی خواهد گرفت.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). حکمت عبادات. ویراستار: شفیعی، حسین. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). حماسه و عرفان. ویراستار: صفایی، محمد. قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). فلسفه حقوق بشر. ویراستار: حسینی، سید ابوالقاسم. قم: نشر اسراء.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۸۰). ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالمآلهین شیرازی. ویراستار: عبیری، عباس. قم: انتشارات اشراق.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). حدیث بندگی و دل‌بردگی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلیمانی آشتیانی، مهدی؛ درایتی، محمدحسین. (۱۳۷۸). مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی. قم: دارالحدیث
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). خصائص الائمه علیهم‌السلام (خصائص امیرالمؤمنین علیه‌السلام). مصحح: امینی، محمد هادی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۳۴ق). نه‌ایة الحکمة. مصحح: زارعی سبزواری، شیخ عباس علی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد. (۱۳۹۰). کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد. شرح: علامه حلی، ترجمه و شرح: شعرانی، ابوالحسن، تهران: انتشارات اسلامی.
- مصلح، جواد. (۱۳۹۳). علم النفس یا روانشناسی صدرالمآلهین (ترجمه و تفسیر از سفر نفس کتاب اسفار). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مروتی، سهراب. (۱۳۸۱). پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن. تهران: نشر رمز.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۸۸). کلیات مفاتیح نوین. مترجم: رسولی محلاتی، هاشم، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۰). جهان‌بینی توحیدی. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام: کرین، هانری، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۸. ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مصحح: خواجه‌ی محمد، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۹۴). الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه. تصحیح و تعلیق: آشتیانی، جلال‌الدین، قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۳۶۱). العرشیه. مصحح: آهنی، غلامحسین، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۰). اسرارالآیات. مصحح: خواجه‌ی محمد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا. (۱۳۸۹). ترجمه حکمت متعالیه در اسفار اربعه. مترجم: خواجه‌ی محمد، تهران: انتشارات مولی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). ترجمه حکمت متعالیه در اسفار اربعه. مترجم: خواجه‌ی محمد، تهران: انتشارات مولی.



خودشناسی و نتایج و ثمرات آن در آینه ادعیه امام سجاد (ع)

اکبر عروتی موفق^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

چکیده

خودشناسی یکی از مسائل بسیار مهم در حوزه‌های گوناگون عرفان، فلسفه، اخلاق، روان‌شناسی و ... است. خودشناسی، زیربنای سعادت انسان‌ها در همه ابعاد و زوایای مادی و معنوی زندگی است. آدمی در پرتو خودشناسی، به ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و نیازهای درونی و برونی خود پی برده و عواملی را که مایه رشد، تعالی و کمال است، تشخیص می‌دهد. با توجه به اهمیت، ضرورت و جایگاه خودشناسی، این مقاله به «خودشناسی و نتایج و ثمرات آن در آینه ادعیه امام سجاد (ع)» پرداخته است. با توجه به پراکندگی مباحث مربوط به خودشناسی در ادعیه صحیفه سجادیه با اخذ رویکرد تحلیلی و استفاده از روش‌های تحلیل مفهومی، گزاره‌ای و سیستمی به بررسی موضوع در ادعیه ۵۴گانه صحیفه سجادیه پرداخته شد. بر اساس بررسی به عمل آمده امام سجاد (ع) با بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون به خودشناسی اخلاقی، عارفانه و فلسفی بیش از سایر گونه‌های خودشناسی پرداخته است. از نگاه امام سجاد در خودشناسی عارفانه و اخلاقی انسان در عین حال که در بین آفریدگان بهترین و بالاترین مخلوق است ولی از نظر وجودی فقر محض و عین نیاز و وابستگی به آفریدگار خویش است و درک عمیق این فقر وجودی حلقه ارتباطی او با حضرت حق جل و علاء است که در حوزه اخلاق، اخلاق بندگی و عبودیت را شکل می‌دهد و او را در سایه ربوبیت حق تعالی قرار داده و زمینه خودسازی او را فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: خودشناسی، اخلاق، امام سجاد (ع)، صحیفه سجادیه

۱. مقدمه

در مجموعه مباحث معرفت‌شناسی خودشناسی از جایگاه بسیار والایی برخوردار است. تا جایی امام علی (ع) آن را سودمندترین دانش‌ها دانسته است «معرفة النفس انفع المعارف» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۷۱۲) و یا در بیانی دیگر خودشناسی را نهایت معرفت و شناخت به حساب آورده‌اند «غایبه المعرفة ان يعرف المرء نفسه»؛ «نهایت معرفت آن است که انسان خود را بشناسد» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۴۶۹). انسان از طریق خودشناسی با قابلیت‌ها، استعدادها، ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها و نقاط ضعف و قوت خود آشنا شده و می‌تواند در جهت رسیدن به کمال از آنها به بهترین شکل ممکن استفاده نماید. به بیان جامع‌تر انسان از طریق خودشناسی می‌تواند به اموری چند نائل آید از جمله: شناخت جایگاه انسان در مجموعه نظام خلقت؛ شناخت و معرفت ارزش وجودی و کرامت انسانی او؛ شناخت مناسب از استعدادها و قابلیت‌های رشد و بالندگی آدمی و بهره‌گیری از آنها در مسیر نائل آمدن به کمال وجودی؛ شناخت افکار، اندیشه‌ها و احساسات گوناگون انسان؛ شناخت صحیح از عوامل تکامل معنوی و انحطاط اخلاقی و شناخت عیوب و نقاط ضعف خویشتن؛ شناخت شگفتی‌های آفرینش در ابعاد جسمانی و اعضا و جوارح و... و بالاخره شناخت خود از جهت عمل‌ها، رفتارها، عادت‌ها و اخلاق و نیز ارزیابی سیر زندگی و نهایی که به آن می‌تواند برسد و فرجامی که برای او در سایه اعمالش رقم خواهد خورد.

اندیشمندان برای خودشناسی با توجه به موضوع، هدف، روش و... انواع گوناگونی ذکر نموده‌اند، خودشناسی فلسفی، اخلاقی، عارفانه، روان‌شناختی، فیزیولوژیکی نمونه‌هایی از انواع خودشناسی است.

از بین انواع گوناگون خودشناسی در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی با مراجعه به ادعیه گران‌مایه امام سجاد (ع) در صحیفه سجاده به بررسی خودشناسی و نتایج و ثمرات آن در آینه ادعیه امام سجاد (ع) پرداخته شده است. از نگاه امام سجاد در خودشناسی عارفانه و اخلاقی انسان در عین حال که در بین آفریدگان بهترین و بالاترین مخلوق است، ولی از نظر وجودی فقر محض، عین نیاز و وابستگی به آفریدگار خویش است و درک عمیق این فقر وجودی حلقه ارتباطی او با حضرت حق جلّ و علا است که در حوزه اخلاق، اخلاق بندگی و عبودیت را شکل می‌دهد و او را در سایه ربوبیت حق تعالی قرار داده و زمینه خودسازی او را فراهم می‌سازد.

۲. جایگاه و اهمیت صحیفه سجاده

امام سجاد (ع) با آن که در بدترین شرایط زمانی زندگی می‌فرمود و از سوی حاکمان جور و ستم، تحت شدیدترین فشارهای جسمی و روانی قرار داشت، (یعقوبی، ۳۷۱: ج ۲: ص ۱۸۴؛ مسعودی، ۱۳۷۴، ج ۳: ص ۸۵) ولی در گسترش ایمان و پایداری و در احیای اسلام ناب محمدی (ص) و



سیره جد بزرگوارشان نقش بی‌بدیل و منحصر به فردی داشتند. برخی از محققان مسلمان، عصر امام سجاد (ع) را به لحاظ سیاسی و فرهنگی، تاریک‌ترین عصرها می‌دانند و از آن به دوره سقوط فرهنگ اسلام یاد می‌کنند (ابراهیم حسن، ۳۷۶: ج ۱: ص ۱۳۵). از فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی امام سجاد (ع) به عنوان هنری بزرگ و معجزه‌های شگرف یاد نمود. حضرت در چنین شرایط دشواری تلاش فرهنگی خود را بر روی دو موضوع متمرکز نمود:

۱) **تبیین مسائل اسلامی:** آن حضرت با زبان دعا و مناجات که بسیاری از آنان در قالب دعای «ابوحمزۀ ثمالی» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ص ۵۸۲) و «صحیفۀ سجادیه»، «رسالۀ الحقوق» (شهیدی، ۱۳۸۵ش: ص ۱۶۹-۱۷۰) به جای مانده است، مسائل اسلامی را تبیین فرمود.

۲) **احیای سنت و سیره پیامبر اکرم (ص):** امام سجاد (ع) از راه یک زندگی بی‌پیرایه و پاک و نیز تربیت صدها شاگرد آگاه و خودساخته، در قالب خرید و آزاد کردن غلامان و کنیزان فراوان، سیره عملی پیامبر اسلام (ص) را در سطح جامعه زنده می‌کرد.

همان‌طور که بیان شد امام سجاد (ع) بسیاری از معارف دینی را در قالب دعا بیان نموده است. صحیفۀ سجادیه تنها شامل راز و نیاز با خدا و بیان حاجت در پیشگاه وی نیست بلکه مجموعه‌ای مشتمل بر بسیاری از علوم و معارف اسلامی است که در آن مسائل عقیدتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و پاره‌ای از قوانین طبیعی و احکام شرعی در قالب دعا بیان شده است؛ خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و مباحث عالم غیب، فرشتگان، رسالت انبیا، جایگاه پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)، امامت، فضایل و ردای اخلاقی، گرامیداشت اعیاد، مسائل اجتماعی و اقتصادی، اشارات تاریخی، نعمت‌های مختلف خداوند، آداب دعا، تلاوت، ذکر، نماز و عبادت از جمله موضوعاتی است که آن امام همام مورد توجه قرار داده‌اند.

در طول تاریخ بزرگان دینی و مذهبی با ادعیه امام سجاد مانوس بوده و از آنها بهره‌ها برده‌اند. امام خمینی (ره) نیز به عنوان یک مجدد در جهان معاصر و بنیان‌گذار نظام اسلامی با صحیفۀ سجادیه انس فراوانی داشت. زمانی که ایشان به ترکیه تبعید شده بود، در نامه‌ای که به خانواده‌اش می‌نویسد، بعد از سفارش به صبر، درخواست فرستادن صحیفه را به آنکارا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ص ۴۲۸). ایشان به همراه اهدای یک جلد صحیفه به نوۀ خود، این کتاب را این‌گونه وصف می‌کند: «صحیفۀ کاملۀ سجادیه، نمونه کامل قرآن صاعد است و از بزرگ‌ترین مناجات عرفانی در خلوتگاه انس است که دست ما کوتاه از نیل به برکات آن است؛ آن کتابی است الهی که از سرچشمۀ نورالله نشأت گرفته و طریقه سلوک اولیای بزرگ و اوصیای عظیم‌الشان را به اصحاب خلوتگاه الهی می‌آموزد. کتاب شریفی است که سبک بیان معارف الهیۀ اصحاب معرفت را چون سبک قرآن کریم، بدون تکلف الفاظ در شیوۀ دعا و مناجات برای تشنگان معارف الهیه بیان



می‌کند. این کتاب مقدس چون قرآن کریم سفره الهی است که در آن، همه‌گونه نعمت موجود است و هرکس به مقدار اشتهای معنوی خود از آن استفاده می‌کند. این کتاب هم‌چون قرآن الهی ادقّ (دقیق‌ترین) معارف غیبی که از تجلیات الهی در ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت و مافوق آن حاصل می‌شود، در ذهن من و تو نیاید و دست طلبکاران از حقایق آن کوتاه است، به شیوه خاص خود قطراتی که از دریای بیکران عرفان خود می‌چشاند و آنان را محو و نابود می‌کند...» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ص ۲۰۹).

ایشان در وصیت‌نامه سیاسی الهی خود هم یادآور شدند: «ما مفتخریم که ادعیه حیات‌بخش که او را «قرآن صاعد» می‌خوانند از ائمه معصومین (ع) ما است. ما به مناجات شعبانیه امامان و دعای عرفات حسین بن علی (ع) و «صحیفه سجادیه» این زبور آل محمد و «صحیفه فاطمیه» که کتاب الهام‌شده از جانب خداوند تعالی به زهرای مرضیه است از ما است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱: ص ۳۹۲).

۳. خودشناسی

ارتباط اخلاقی درون‌شخصی در زیست و تربیت اخلاقی از میان ارتباط‌های چهارگانه آدمی دارای اولویت است؛ زیرا انسان دارای ارتباط شناختی، احساسی، کنشی و وجودی با خود است و ارتباط شناختی نیز اهمیت فراوانی دارد به گونه‌ای که مواجهه درست و صادقانه با تردیدهای ذهنی، مسئولیت اخلاقی فرد در قبال خود است و بی‌اعتنایی به تردیدها و فرار از آنها غیراخلاقی است و رسیدن به یقین بدون مواجهه با تردیدهای ذهنی امکان‌پذیر نمی‌باشد. به همین علت ملاک فعل اخلاقی در ارتباط درون‌شخصی و ارتباط بین شخصی متمایز از یکدیگر است. برخی از محققان معتقدند عرفان عملی با خودشناسی آغاز می‌گردد (رودگر، ۱۳۹۰: ص ۱۳۱).

امام سجاد (ع) در رساله الحقوق در بین تبیین انواع گوناگون حقوق از حق انسان بر خود سخن گفته و می‌فرماید: «و اما حق نفسک علیک فان تستوفیها فی طاعه الله؛ فتودی الی لسانک حقه و الی سمعک حقه و الی بصرک حقه و الی یدک حقهها و الی رجلک حقهها و الی بطنک حقه و الی فرجک حقه و تستعین بالله علی ذلک»؛ «اما حق خودت بر خودت آنست که از تمام قوه و نیروی خدادادیت؛ استفاده کنی و خودت را در مسیر طاعت خداوند قرار دهی؛ پس ادا نمایی حق زبانت را و حق گوشت را و حق چشمت را و حق دستت را و حق پایت را و حق شکمت را و حق عورتت را و در ادای این حقوق از خدا کمک بخواهی و به او اتکا کنی» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۲۵۶).

۱-۳- تعریف خودشناسی

همان‌طور که بیان گردید برای خودشناسی انواع گوناگونی ذکر شده است از جمله: خودشناسی فلسفی، خودشناسی اخلاقی، خودشناسی عرفانی و... (سادات، ۱۳۶۸: ص ۲۴۳). خودشناسی یا



معرفت نفس در علم اخلاق از جایگاه والایی برخوردار است؛ زیرا اخلاق نوعی تربیت است و تربیت بدون شناخت و معرفت امکان‌پذیر نیست. اندیشمندان معتقدند «خودشناسی اخلاقی یعنی شناخت انسان از آن نظر که دارای استعدادها و نیروهایی برای تکامل انسانی است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ص ۱۹، همان، ۱۳۸۸: ص ۶۶). به عبارت دیگر خودشناسی یعنی شناختن استعدادها، گرایش‌ها، بینش‌ها، سرمایه‌ها، امانت‌ها و ودیعه‌هایی که آفریدگار هستی در اختیار انسان گذاشته است. خودشناسی به این مقوله می‌پردازد که چه بوده‌ایم، چه شده‌ایم و چه باید بشویم. در عرفان نیز برخی از محققان معتقدند معرفت نفس از مهم‌ترین اصول عرفان اسلامی به شمار می‌آید. در طریقه عرفانی آخوند ملا حسینقلی همدانی و شاگردان ایشان، توجه به خویشتن و تأمل در معرفت نفس اهمیت بسیاری دارد (حسینی طهرانی، ۱۳۹۶، ج ۱: ص ۴۷۸).

از نگاه آیت الله جوادی آملی با معرفت نفس بسیاری از معارف علمی و فضایل اخلاقی برای انسان به دست می‌آید. معرفت توحیدی، خوف و خشیت الهی، کناره‌گیری از دنیا، خودنگه‌داری نفس، شهود ملکوت، معرفت به پیامبر (ص) و ائمه (ع)، (رودگر، ۱۳۹۰: ص ۱۱۷) و ورود به ولایت الهی از جمله آثار و نتایج معرفت نفس معرفی شده است (رودگر، ۱۳۸۱: ص ۹۸).

۲-۳- خودشناسی از نگاه امام سجاد (ع)

امام سجاد (ع) در دعاهای خود به انحا و اشکال گوناگون در مورد انسان و ویژگی‌های او صحبت فرموده و شناختی جامع و کامل از انسان در حوزه مباحث مربوط به انسان‌شناسی ارائه فرموده است. بر اساس ادعیه صحیفه سجادیه انسان موجودی دوساحتی است. در برخی از دعاها هم درباره بعد جسمانی انسان صحبت شده و هم درباره روح فرد و حالات و تحولات آن بحث‌های مختلفی مطرح شده است.

در فرازهایی از دعای اول صحیفه سجادیه حضرت واقعیت‌هایی را در مورد خلقت و آفرینش انسان در قالب حمد و ستایش بیان می‌دارد. از جمله: ۱. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اخْتَارَ لَنَا مَخَاسِنَ الْخَلْقِ»؛ «سپاس خداوندی را که سیرت‌ها و صورت‌های پسندیده را برای ما برگزید»؛

(۱) «وَ أَجْرَى عَلَيْنَا طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ»؛ «و روزی‌های خوش و نیکو را به ما ارزانی داشت».

(۲) «وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَةَ بِالْمَلَكَةِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ»؛ «خداوندی که ما را آن‌گونه برتری داد که بر همه آفریدگان سلطه یابیم».

(۳) «فَكُلُّ خَلْقِيهِ مُنْقَادَةٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَةٌ إِلَى طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ»؛ «چندان که به قدرت او هر آفریده فرمان‌بردار ماست و به عزت او در رفق طاعت ما».

(۴) «وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَغْلَقَ عَلَيْنَا بَابَ الْحَاجَةِ إِلَّا إِلَيْهِ»؛ «ستایش مخصوص خداوندی است که درهای حاجت و نیاز، جز به روی خودش، را به روی ما بسته است» (دعای ۱، فراز



همان‌طور که مشخص است هر بخشی از این دعا در حوزه شناخت انسان اشاره به یک ویژگی و خصوصیت مهم و قابل توجه دارد اما در میان ویژگی‌ها و خصوصیات آدمی نکته قابل توجه در بند ۵ توجه به فقر و نیاز انسان است که تأثیر بسیار زیادی در رشد و تعالی وی و پیمودن مسیر کمال دارد به همین علت این مسئله در صحیفه سجادیه با نگاه ویژه‌ای دنبال شده است.

۱-۲-۳- توجه به فقر و نیاز ذاتی انسان

همان‌طور که بیان گردید، یکی از مهم‌ترین وجوه خودشناسی توجه و درک صحیح از فقر وجودی انسان است. فقر دارای مراتب متعدّد از جهت‌های گوناگون است و بالاترین مرتبه فقر، فقر در ذات وجود (وجود ذاتی) است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۹: ۱۱۹).

فقر ذاتی انسان از مسائل مهمی است که در قرآن کریم مورد توجه قرار گرفته است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «یا ایها الناس أنتم الفقرا الی الله و الله هو غنی الحمید»، «ای مردم، شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است» (سوره فاطر، آیه ۱۵). در این آیه کریمه ابعاد بسیار مهمی از عرصه‌های معرفتی و شناختی مطرح شده است. شناخت حقیقت انسان برای رسیدن به حقیقت غنی مطلق و همراه بودن این فقر در همه ساحت‌ها و عوالم وجودی با انسان و تفاوت فقر و غنای حقیقی از جمله مسائل مهمی است که این آیه شریفه بیان می‌دارد. همان‌گونه که بی‌نیازی وصف ذاتی خداوند است و خدا عین غناست، فقر و نیاز هم وصف ذاتی ممکنات و مخلوقات است و انسان هم به واسطه ممکن‌الوجود بودن عین فقر است (رضایی، ۱۳۹۹: ص ۳۲۸). آیت‌الله جوادی آملی در تبیین این آیه فرمود: «همه انسان‌ها فقیر و نیازمند به خدا هستند». از این آیه استفاده می‌شود که «فقر به خدا، مقوم انسان است و اگر فقر به خدا مقوم درونی انسان بود، دین خدا رافع این فقر است و به عنوان عین‌الحیاء و آب زندگانی است» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۵۸).

امام حسین (ع) در فرازهای پایانی دعای عرفه با اشاره به مسئله فقر ذاتی انسان می‌فرماید: «إِلْهِی أَنَا الْفَقِيرُ فِی غِنَای فَكَيْفَ لَا أَكُونُ فَقِيرًا فِی فَقْرِی»؛ «بارالها من در حال بی‌نیازی فقیرم، پس چگونه در حال فقر، فقیر نباشم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۸: ص ۲۲۵). در این فراز از دعا، امام حسین (ع) به فقر ذاتی خود و غنای ذاتی خداوند اشاره می‌کند. اعتراف می‌فرمایند که هیچ چیز از خود ندارم؛ زیرا هرچه دارم از تو دارم. این زبان حال تمام عالم امکان است. چرا که حقیقت فقر، نیازمندی است و بنده همواره نیازمند است، چه آن‌که بندگی یعنی مملوک بودن، و مملوک به مالک خود محتاج است.

امام سجاد (ع) با درک عمیق این مسئله در فرازهای گوناگون دعاها صحیفه سجادیه به این امر مهم که جهت‌دهنده به زندگی و تعاملات گوناگون آدمی است اشاره کرده و می‌فرماید: «یا غَنی الأَغْنِیاءِ، هَا، نَحْنُ عِبَادُكَ بَیْنَ یَدَیْكَ، وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَیْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوَسْعِكَ وَ لَا تَقْطَعْ رَجَاءَنَا بِمَنْعِكَ»؛ «ای بی‌نیاز بی‌نیازان، اینک ما بندگان تو در دست توایم و من محتاج‌ترین محتاجان به



درگاه تو هستم» به گشایشی که در کار ما دهی بینوایی ما جبران کن و ما را از درگاه خود مران که نومید گردیم (دعای ۱۰، فراز ۳). ایشان ضمن اعتراف به غنی مطلق بودن خداوند با عبارت «غنی الاغنیاء» و به فقر انسان به عنوان یک عباد الله با عبارت «أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ» اشاره می‌کند.

در نگاه انسان‌شناسانه امام سجاد (ع) با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآن کریم ضعف و ناتوانی انسان مورد توجه قرار گرفته است: «اللَّهُمَّ وَ إِنْكَ مِنَ الضَّعْفِ خَلَقْتَنَا، وَ عَلَيَّ الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا، وَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا، فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِكَ، وَ لَا قُوَّةَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِكَ، فَأَيَّدْنَا بِتَوْفِيقِكَ، وَ سَدِّدْنَا بِتَسْدِيدِكَ»؛ «بار خدایا، ما را از ناتوانی آفریده‌ای و بنیان ما بر سستی نهاده‌ای و از آبی پست و بی‌ارج صورت بسته‌ای. ما را هیچ جنبشی نیست مگر به توانی که تو ارزانی داری و نیرویی نیست مگر به مددی که تو رسانی» (دعای ۹، فراز ۵). قسمت اول دعا یعنی عبارت «اللَّهُمَّ وَ إِنْكَ مِنَ الضَّعْفِ خَلَقْتَنَا» مبتنی بر این آیه کریمه قرآن است که فرمود: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا»؛ «خدا می‌خواهد تا بارتان را سبک گرداند؛ و [می‌داند که] انسان، ناتوان آفریده شده است» (سوره نساء، آیه ۲۸). برای ضعیف بودن انسان وجوه مختلفی بیان شده است. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «ضعیف بودن انسان از این بابت است که خدای سبحان در او قوای شهویه را ترکیب کرده، قوایی که دائماً بر سر متعلقات خود با انسان ستیزه می‌کند و وادارش می‌سازد به این‌که آن متعلقات را مرتکب شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ص ۴۴۹). مقاومت انسان در برابر طوفان گرایز ضعیف بوده و انسان‌ها در این زمینه آسیب پذیر هستند، به همین جهت خداوند در قرآن کریم از زبان حضرت یوسف نقل می‌کند که فرمود: «وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنْ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ «و من نفس خود را تیرئه نمی‌کنم، چرا که نفس قطعاً به بدی امر می‌کند، مگر کسی را که خدا رحم کند، زیرا پروردگار من آمرزنده مهربان است» (سوره یوسف، آیه ۵۳). در بخش دوم این فراز فرمود: «عَلَيَّ الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا» وهن در لغت به سستی در ویژگی‌های جسمانی و اخلاقی، اطلاق می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۸۷) و در اصطلاح قرآنی به پدیدار شدن ضعف در اثر بروز علتی در بدن یا عمل یا فکر و یا مقام، گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۳: ص ۲۱۴) «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»؛ «سپس [تداوم] نسل او را از چکیده آبی پست مقرر فرمود» (سوره سجده، آیه ۳۲) و کلمه «مهین» از «هون» است که به معنای ضعف و حقارت است (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ص ۳۷۴). در مورد مهین بودن آبی که انسان از آن آفریده شده است، چند آیه داریم از جمله «فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» در آیه ۲۱ مرسلات و آیه هشتم سجده «ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» تقریباً در کتب لغت و تفاسیر چهار معنا در مورد «ماء مهین» بیان شده است؛ برخی آن را ضعیف معنا کرده که طبرسی در مجمع البیان و شیخ طوسی در تبیان به این معنا گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۱۹: ص ۲۱۲؛ شیخ طوسی ج ۹: ص ۲۰۷)؛ معنای دیگر به مفهوم قلیل و اندک، معنای سوم؛ سست و ناتوان و معنای چهارم به مفهوم



حقیر است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ص ۴۵۰). حقارت یعنی مفهوم چهارم، خود برآیند آن سه واژه قبل است. پس امام سجاد (ع) فرمود: «وَمِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا» در بخش دیگر از این فراز آن حضرت به توحید افعالی توجه نموده و می‌فرماید: «فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِكَ، وَ لَا قُوَّةَ لَنَا إِلَّا بِعَوْنِكَ» توحید افعالی عبارت است از باور به این‌که هر چیزی در جهان اتفاق می‌افتد، حتی افعال سایر موجودات، فعل خدا است. مطابق توحید افعالی هر عملی که از هر موجودی سر می‌زند، با نیرو و اراده خدا انجام می‌شود. همان‌گونه که خداوند در ذات خود شریکی ندارد، در فاعلیت خود نیز هیچ‌گونه شریکی ندارد؛ همان‌طور که در قرآن کریم آمده «مَاشَأَ اللّٰهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ»؛ «هر چه خدا بخواهد، (همان می‌شود) ماشاء الله، نیرویی جز به [قدرت] خدا نیست» (سوره کهف، آیه ۳۹). توحید افعالی خداوند دقیقاً مصداق تسبیح مبارک «لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ» است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲: ص ۱۰۳) که در فلسفه تحت عنوان قاعده «لَا مُؤْتَرَفِی الْوُجُودِ إِلَّا اللّٰهُ» بیان می‌شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۲: ص ۲۱۹ - ۲۱۶). توحید افعالی در اصطلاح عرفان یعنی سالک به مقامی می‌رسد که در عالم، یک فاعل بیش نمی‌بیند که آن یک نیز خداوند است. امدادها و کمک‌ها خداوند شامل دو بخش است.

(۱) بخشی که دربردارنده تمامی موجودات است؛ زیرا خداوند به هر موجودی آنچه لازمه آفرینش او بوده، عطا فرموده و سپس او را در مراحل هستی هدایت و رهبری نموده است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «قَالَ رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». گفت: «پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است» (سوره طه، آیه ۵۰).

در این سخن کوتاه، حضرت موسی (ع) از جانب خداوند اشاره به دو اصل مهم از آفرینش و هستی می‌نماید که هر کدام از آنها دلیل روشن و مستقلى برای معرفت پروردگار است: نخست؛ این‌که خداوند به هر موجودی آنچه نیاز داشته، عطا فرموده است. این اصل شامل تمامی موجودات اعم از گیاهان و جانوران و ... است. مرحله پس از آن مسئله رهبری و هدایت موجودات است که قرآن آن را با کلمه «ثم» در مرحله بعد از تأمین نیازمندی‌ها قرار داده است.

(۲) کمک‌هایی که مخصوص انسان‌ها است. این کمک نیز خود به دو بخش تقسیم می‌شود: الف. بخشی از این کمک‌ها به امور مادی مربوط است: در این بخش رحمانیت خداوند اقتضا می‌کند که تمام انسان‌ها را یاری نماید؛ به این معنی که خداوند برای دستیابی به هدف آفرینش با ارسال پیامبران راه را به انسان نشان دهند. «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!» (سوره انسان، آیه ۳).



خداوند راه رسیدن به کمال را به همه آموخته، از این طریق حجت را بر بندگان تمام نموده و راه هرگونه بهانه‌ای را بر آنها بسته است. انسان مکلف است در این مجال، فرصت را غنیمت شمرده و از موقعیت به دست آمده استفاده نماید و به راه درست رهنمون شود. کلمه «هدایت» به معنای ارائه طریق است، نه رساندن به مطلوب، و مراد از هم «سبیل»، آن مسیری است که آدمی را به غایت مطلوب برساند، و غایت مطلوب همان حق است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ص ۱۹۵).

ب. کمک‌های ویژه و مخصوص: این بخش کمک‌ها که بیشتر امور معنوی و روحانی شامل می‌شود که به نحوی مکمل و تمام‌کننده مرحله پیشین است و تنها شامل کسانی است که در مرحله قبل از کمک‌های معنوی و هدایت الهی به درستی استفاده نموده و خواهان نیل به مراحل بعدی و رسیدن به کمال بالاتر هستند، بنابراین مهم‌ترین شرطی که در این بخش وجود دارد این است که فرد با نیت پاک و خالص خواهان کمک، هدایت و کمال باشد و خودش نیز مقداری از این مسیر را طی نموده باشد به همین سبب امام سجاد (ع) فرمود: «و در این طی طریق احیاناً به موانعی برخورد خواهد نمود و یا در تشخیص حق به تردید خواهد افتاد که خداوند وعده فرموده که با اعطای بصیرت و فهم او را از این تردید نجات داده و یاری خواهد نماید»؛ «فَأَيِّدْنَا بِتَوْفِيقِكَ، وَ سَدِّدْنَا بِتَسْدِيدِكَ».

و یا در فرازهایی از دعای ۲۱ صحیفه سجادیه می‌فرماید: «إِلَهِي أَصْبَحْتُ وَ أَمْسَيْتُ عَبْدًا دَاخِرًا لَكَ، لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا بِكَ، أَشْهَدُ بِذَلِكَ عَلَى نَفْسِي، وَ أَعْتَرِفُ بِضَعْفِ قُوَّتِي وَ قِلَّةِ حِيلَتِي»؛ «ای خداوند، شب را به روز می‌آورم و روز را به شب می‌رسانم در حالی که بنده ذلیل تو هستم. مالک سود و زیان خود نیستم مگر به نیروی تو. بر این گواهی می‌دهم و به ناتوانی و بیچارگی خود معترفم» (دعای ۲۱، فراز ۷). در این فراز از دعا نیز آن حضرت بیان می‌دارد که اولاً انسان عبد است و عبد از خود هیچ ندارد و در نهایت ضعف و مسکنت ایام را متوالیاً پشت سر می‌گذارد درحالی مالک هیچ نفع و ضرری برای خود نیست و معترف به ناتوانی و بیچارگی خویش است.

در فراز دیگری که به عنوان شاهد مثال ذکر می‌گردد آن حضرت می‌فرماید: «اللَّهُمَّ وَ أَنَا عَبْدُكَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ قَبْلَ خَلْقِكَ لَهُ وَ بَعْدَ خَلْقِكَ إِيَّاهُ ... وَ سَأَلْتُكَ مَسْأَلَةَ الْحَقِيرِ الذَّلِيلِ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ، وَ مَعَ ذَلِكَ حَيْفَةً وَ تَضَرُّعًا وَ تَعَوُّدًا وَ تَلَوُّدًا، لَا مُسْتَطِيلًا بِتَكْبِيرِ الْمُتَكَبِّرِينَ، وَ لَا مُتَعَالِيًا بِدَا لَةِ الْمُطِيعِينَ، وَ لَا مُسْتَطِيلًا بِشَفَاعَةِ الشَّافِعِينَ، وَ أَنَا بَعْدُ أَقْلُ الْأَقْلِينَ، وَ أَذَلُّ الْأَذَلِّينَ، وَ مِثْلُ الذَّرَّةِ أَوْ دُونَهَا»؛ «ای خداوند، من آن بنده توأم که هم پیش از آفریدن او، او را از نعمت خود برخوردار ساختی و هم پس از آن ... ای خداوند، دست سوال پیش تو دراز کرده‌ام، همانند موجود حقیر ذلیل بینوای فقیر ترسانی، زنهار خواه، همراه با ترس و تضرع و پناه آوردن به تو و التجا به ذیل جلال تو، نه از سر گردنکشی و چون متکبران به تکبر، نه از روی اعتلا آن‌سان که عبادت‌کننده

را دلیر سازد و نه از روی اتکا به شفاعت شافعان. ای خداوند، من کم‌ترین کمترانم و خوارترین خوارترانم، همانند ذره‌ای یا حتی کمتر از آن» (دعای ۴۷، فراز ۷۴ و ۷۵).

عبودیت، ذلت، مسکنت، خاکساری سرمایه‌سالک در پیشگاه حضرت محبوب است. اگر سالک بتواند سلاح و سرمایه‌عبودیت را در خود حفظ و تقویت کند، از همه امتحانات راه که گاه بسیار سخت است، سرفراز بیرون می‌آید و این فقر و ذلت او را به فنا که قره‌العین اهل سلوک است، می‌رساند (رضایی، ۱۳۹۹: ص ۳۲۸).

تا کم نشوی و کمتر از کم نشوی اندر صف عاشقان تو محرم نشوی

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ص ۱۵۷)

۴. آثار و نتایج معرفت نفس

معرفت و شناخت نفس در انواع گوناگون آن دارای آثار و نتایج مهمی است. خودشناسی عارفانه و اخلاقی نیز دارای آثار و نتایج فراوانی است از جمله:

۱-۴- ورود به حریم ولایت الهی

یکی از مهم‌ترین آثار و نتایج خودشناسی پس از درک فقر وجودی، ورود به حریم ولایت الهی است. امام سجاد (ع) در ادعیه گران‌سنگ خود در کنار بیان ویژگی‌های نفس و ارائه صحیح ابعاد معرفت‌شناختی نفس راه‌های تربیت نفس را نیز تبیین می‌نماید از نظر امام سجاد (ع) مهم‌ترین راه مقابله با شیطان که در صحیفه سجادیه تأکید زیادی بر آن شده و انسان از این طریق می‌تواند نفس خویش را تربیت نماید، پناه بردن به خدا و در حریم ولایت الهی قرار گرفتن است. بر اساس آموزه‌های قرآن کریم ولی مطلق خداوند است و انسان پس از درک ضعف و فقر وجودی خود باید خود را تحت ولایت الهی قرار دهد تا با عنایت و دستگیری حق تعالی از تاریکی‌ها خارج شده و به سمت نور هدایت گردد: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سوره بقره، ۲۵۷).

آن حضرت در فرازی از دعای ۲۸ می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْلَصْتُ بِإِنْقِطَاعِي إِلَيْكَ وَ أَقْبَلْتُ بِكَلْبِي عَلَيْكَ وَ صَرَفْتُ وَجْهِي عَمَّنْ يَحْتَاجُ إِلَيَّ رَفْدِكَ وَ قَلْبْتُ مَسْأَلَتِي عَمَّنْ لَمْ يَسْتَعْنِ عَن فَضْلِكَ»، «ای خداوند، من از روی اخلاص، تنها و تنها تو را برگزیده‌ام و با همه وجودم به تو روی آورده‌ام و از هر کس که خود نیازمند توست رو برتافته‌ام و به هر کس که از نعمت تو اش بی‌نیازی نیست تمنایی نکرده‌ام...» (دعای ۲۸، فراز ۱ و ۲). امام سجاد (ع) در این فراز از دعای ۲۸ صحیفه سجادیه با انقطاع و رویگردانی کامل از غیر خدا، خود را در حریم ولایت الهی قرار داده و حقیقت توجه و پناهنده شدن به غیر خدا را نتیجه سفاهت رأی و ضلالت عقل برمی‌شمارد. ایشان در ادامه می‌فرماید: «تنها و تنها پیشگاه توست که باید دست طلب به سوی آن دراز کرد نه هر کس دیگر که از



او چیزی می‌طلبند، تنها و تنها درگاه توست که باید از آنجا حاجت خواست، نه هر کس دیگر که از او حاجت می‌خواهند» (دعای ۲۸، فراز ۶ و ۷). در عبارات دیگری آن حضرت از مکاید و دسیسه‌های شیطان به درگاه ربوبی پناهنده شده و آن را تنها ملجأ و مأوا می‌داند: «اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَايِدِهِ، وَ مِنْ الثَّقَةِ بِأَمَانِيهِ وَ مَوَاعِيدِهِ وَ غُرُورِهِ وَ مَصَايِدِهِ»؛ «بار خدایا، به تو پناه می‌بریم از وسوسه‌های شیطان رجیم و کیدها و فریب‌های او و به تو پناه می‌بریم از دل بستن به تمناهای او و وعده‌های او و فریب‌ها و دام‌های او» (دعای ۱۷، فراز ۱). آری این انسان تربیت‌شده مکتب الهی است که با درک فقر و فاقه خود با اعتراف به عبودیت الهی، لیبیک‌گو در حریم کبریایی به خاک افتاده و سجده الهی را به جا می‌آورد. «وَ أَنَا، يَا إِلَهِي، عَبْدُكَ الَّذِي أَمَرْتَهُ بِالذَّعَاءِ فَقَالَ: لَبَّيْكَ وَ سَعْدَيْكَ، هَا أَنَا ذَا» (دعای ۱۶، فراز ۱۳) و منم، بار الهی، آن بنده‌ای که چون وی را به نیایش دستور فرموده‌ای از دل و جان آری گوید. پروردگارا! منم که در پیشگاهت به خاک افتاده‌ام».

۲-۴- خودسازی و تربیت نفس

یکی دیگر از مهم‌ترین آثار خودشناسی خودسازی و تربیت نفس است؛ زیرا انسانی که نفس خود را به خوبی بشناسد و با نقاط ضعف و قوت آن آشنا باشد، سعی بلیغی به واسطه غریزه حب ذات در رشد و کمال آن مبذول خواهد نمود (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲: ص ۳۰). امام سجاد (ع) در فرازی از دعای ۲۰ صحیفه سجادیه می‌فرماید: «خدایا هر خصلتی از نفس مرا که مانع رستگاری نفس من است از من بگیر و آن چه را که مایه صلاح آن است بر جای گذار، چرا که نفس من اگر تواش نگاهبان نباشی در معرض هلاکت است» «اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يَخْلِصُهَا، وَ أَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَا يَصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعْصِمُهَا» (دعای ۲۰، فراز ۱۹).

«دنیاطلبی» یکی از مهم‌ترین رذایل اخلاقی و موانع بزرگ در راه رسیدن به کمالات و فضایل انسانی است. دنیاطلبی و مشغول شدن به متاع اندک دنیا موجب غفلت انسان از یاد خدا و فراموشی مبدأ و مقصد آفرینش و در نتیجه بازماندن از بندگی الهی است. در آموزه‌های اسلامی، «دنیاطلبی» ریشه همه گناهان به شمار آمده و به شدت از آن نهی شده است. علی (ع) در مورد رسوخ محبت دنیا در دل مومنین این‌گونه فرموده است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أَكُمُ وَ حُبِّ الدُّنْيَا فَإِنَّهَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ وَ بَابُ كُلِّ بَلِيَّةٍ وَ قِرَانُ كُلِّ فِتْنَةٍ وَ دَاعِي كُلِّ رَزِيئَةٍ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۲۱۵). به همین جهت، امام سجاد (ع) از خداوند تمنا می‌کند تا خداوند او را از هر آن چه از تقرب الهی بازمی‌دارد دور نماید: «...وَ أَنْزِعْ مِنْ قَلْبِي حُبَّ دُنْيَا دَنِيَّةٍ تَنْهَى عَمَّا عِنْدَكَ، وَ تَصُدِّعُ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ، وَ تَذْهِلُ عَنِ التَّقَرُّبِ مِنْكَ»؛ «و مهر دنیای پست را از قلبم ریشه‌کن فرمای، (همان علاقه‌ای) که مرا از آن چه پیش توست و از طلب وسیله به سوی تو و از تقرب به سوی تو باز می‌دارد» (۴۷، ۱۰۹).

یکی دیگر از اصول تربیتی صحیفه سجادیه «زهدپروری» است. دوری از مظاهر دنیا یکی از اصول مسلم اخلاق و تعلیم و تربیت اسلامی است که بر هدایت خصلت دنیادوستی در انسان مبتنی است و در مقابل آن اصل تربیتی زهد قرار دارد که در صحیفه سجادیه بسیار مورد تأکید قرار گرفته است، زهد در فرهنگ صحیفه به معنای دوری از تعلقات دنیا و اسیر آن نبودن و آزادی از هر چیزی است که بخواهد در انسان چنان تعلق خاطری ایجاد کند که او را از خدا و یاد خدا و آخرت جدا و غافل سازد. امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه پیشنهاد می‌دهد که انسان‌ها «زهد» پیشه کنند و همان را از خدای خود درخواست می‌کند:

«و روزیم کن آسایش در زهد و دوری از دنیا را...» (دعای ۲۰، بند ۲۷)

امام (علیه‌السلام) در این فراز آسایش و راحتی را در زهد و دوری از دنیا بیان می‌فرماید و از خدا درخواست زهد می‌کند. در فرازی دیگر، در مورد نشانه‌های انسان زاهد می‌فرماید: «وَ ارْزُقْنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لِكَ لِكِ لِكِ لِكِ مِنْ قَلْبِي، وَ حَتَّى يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَيَّ الزُّهْدُ فِي دُنْيَايَ»؛ «و روزی من چنان قرار ده که شوق عمل در راه تو توشه روز بازپسینم باشد، آن‌سان که صدق آن در دل خود نیک احساس کنم و آن‌سان که دل برکندن از دنیا بر رغبت من غالب آید و با اشتیاق تمام به انجام حسنات پردازم» (دعای ۲۲، فراز ۸). «و مرا در هر حال به ستایش و نیایش و سپاس‌گزاریت برگمار تا به آن‌چه از دنیا به من داده‌ای شاد نگردم و به آن‌چه مرا از آن بازداشته‌ای اندوه‌گین نشوم» (دعای ۲۱، فراز ۹) و این همان ترجمان کریمه «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (سوره حدید، آیه ۲۳) است که حضرت علی (ع) فرمود: «الزُّهْدُ كَلْمٌ بَيْنَ كَلِمَتَيْنِ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ (لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَ لَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ) وَ مَنْ لَمْ يَأْسَ عَلَيَّ الْمَاضِي وَ لَمْ يَفْرَحْ بِالْآتِي فَقَدْ أَخَذَ الزُّهْدَ بِطَرَفَيْهِ»؛ همه زهد در دو کلمه از قرآن فراهم است: خدای سبحان فرماید «تا بر آن‌چه از دستتان رفته دریغ نخورید و بدان‌چه به شما رسیده شادمان مباشید و آن‌که بر گذشته دریغ نخورد و به آینده شادمان نباشد از دو سوی زهد گرفته است» (شهیدی، ۱۳۷۱: ص ۴۴۰).

۵. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

معرفت نفس یا خودشناسی در طول تاریخ در همه فرهنگ‌های بشری دارای اهمیت بوده است. در آموزه‌های دینی، حکمت، اخلاق و عرفان هم بر خودشناسی تأکید خاصی صورت پذیرفته است. در این مقاله با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه خودشناسی، این مهم را از منظر امام سجاد (ع) با مراجعه به ادعیه حیات‌بخش صحیفه سجادیه مورد بررسی قرار دادیم. امام سجاد (ع) با بهره‌گیری از سرچشمه زلال قرآن کریم و آموزه‌های نورانی نبوی و ولوی کامل‌ترین شکل حقیقت وجودی انسان را ترسیم نموده‌اند. از نگاه امام سجاد انسان قابلیت‌ها و توانمندی‌هایی دارد که خداوند به او عطا فرموده و او به واسطه این نعمت‌هایی که قابل شمارش نیست باید حمد و سپاس الهی را به جای



آورد. اما علی‌رغم همه این فضائل انسان ذاتاً دارای فقر و نیاز وجودی است و بلکه بالاتر ذاتاً فقیر است. حضرت در بسیاری دعا‌های صحیفه به این فقر با عبارات مختلف اشاره می‌کند. البته درک این فقر و اعتراف به آن مقدمه کمال آدمی است. درک این فقر و افتخار به آن در درگاه ربوبی او را در حریم ولایت الهی قرار داده و انسان از این طریق می‌تواند زمینه‌های خودسازی و رشد و کمال خود را فراهم آورد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- صحیفه سجادیه. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- صحیفه سجادیه. ترجمه عبدالحسین آیتی.
- صحیفه سجادیه. ترجمه حسین استاد ولی.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). *غررالحکم و دررالکلم*. تصحیح محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن شعبه حرانی، حسن. (۱۴۰۴ق). *تحف المعقول*. تصحیح و تعلیق از علی اکبر غفاری. قم: موسسه النشر الاسلامی لجماعه المدرسین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق بیروت: دارالعلم‌الدار الشامیه.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مرکز نشر آثار امام.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). *مراحل اخلاق در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). *فطرت در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
- حسینی طهرانی، سید محمدصادق. (۱۳۹۶). *نور مجرد*. [بی‌جا]: علامه طباطبایی.
- ابراهیم حسن، حسن. (۱۳۷۶). *تاریخ سیاسی اسلام*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: جاویدان.
- رضایی تهرانی، علی. (۱۳۹۹). *سیر و سلوک*. چاپ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۹۰). «شناخت‌های لازم در سلوک عملی با نظر به آرای علامه جوادی آملی». *مجله حکمت اسراء*، شماره ۸.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۱). «ولایت عرفانی با درنگی بر آرای علامه طباطبایی». *مجله قیسات*. شماره ۲۴.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۸۵). *زندگانی علی بن الحسین (ع)*. چاپ سیزدهم. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شهیدی، سید جعفر. (۱۳۷۱). *ترجمه نهج‌البلاغه*. چاپ سوم. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- صدرالمتالهین. (۱۳۹۴). *الشواهد الربوبیه فی منهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق: آشتیانی، جلال الدین. قم: بوستان کتاب.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱). *مصباح‌المتجهد و سلاح‌المتعبد*. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- سادات، محمدعلی. (۱۳۶۸). *اخلاق اسلامی*. تهران: انتشارات سمت.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه.



- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۹۰). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمد بسیونی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: احیاء التراث العربی.
- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. تهران: انتشارات اسلام.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مسعودی، علی بن الحسین. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده. چاپ پنجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۱). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). خودشناسی برای خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی .
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۷۳). مرصاد العباد. تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۷۱). تاریخ یعقوبی. ترجمه محمد ابراهیم آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.