

- * نقش یادگفتمان در شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی و فرهنگی (دعای بنجم صحیفه سجاده) ۱۹-۱
- گل‌افروز محبی ، رحمان نوازی
- * اعتبارسنجی سندی و ارزیابی محتوایی زیارت وارث امام حسین ع در کتب زیارات و ادعیه شیعه ۳۵-۲۰
- سید مهدی رحمتی، مهدی محمدی‌نژاد
- * گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن با رویکرد تربیت محور ۵۶-۳۶
- مهدیه کشانی، اباذر موسوی کافی
- * بازپژوهی در انتساب ازاعه به خداوند در دعای راسخان در علم ۷۳-۵۷
- علی کریم‌پور قراملکی
- * اعتبار سنجی دعای صمنی قریش ۹۹-۷۴
- محسن رفعت، اعظم کمانی
- * تحلیل سبک‌شناسی آوایی و واژگانی دعای افتتاح ۱۲۳-۱۰۰
- محمد مهدی شاهمرادی فریدونی، زهرا اسفندیاری، رضا آقاپور
- * تبیین مبانی فلسفی مستفاد از صحیفه سجاده و تأیید قواعد فلسفی از طریق آن (با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه) ۱۴۶-۱۲۴
- محمدعلی وطن‌دوست، فائزه فرزانه
- * جستاری در اعتبار سنجی زیارت امین الله ۱۷۰-۱۴۷
- محسن کبیری‌راد، سید محسن موسوی، حبیب اله جلودار
- * سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجاده ۱۹۳-۱۷۱
- محمد مهدی حاجیلوئی محب، اکرم خاوری، تهمینه فرزانه، مژگان احمدی
- * تحلیل تطبیقی اصول بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن، صحیفه سجاده و روانشناسی مثبتگرا ... ۲۱۷-۱۹۴
- زهرا ایشارتی، فرشته کویینی
- * اعتبارسنجی و پاسخ به شبهات دعای «یا من ارجوه» با رویکرد تحلیلی ۲۳۹-۲۱۸
- محمد سبحانی یامچی، فاطمه محرمی دوری
- * تحلیل معناشناختی «حُجْبُ النور» در مناجات شعبانیه با رویکرد قرآنی ۲۵۶-۲۴۰
- عشریه، رحمان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دوفصلنامه علمی پژوهشی



دکتر



سال چهارم ■ شماره هفتم ■ پاییز و زمستان ۱۴۰۳

این نشریه بر اساس مصوبه مورخ ۱۴۰۲/۶/۱۵ کمیسیون نشریات وزارت علوم، تحقیقات و فناوری جمهوری اسلامی ایران از اولین دوره و اولین شماره سال ۱۴۰۰ دارای مجوز علمی-پژوهشی می‌باشد.

| | |
|--------------------------|--------------------|
| دانشگاه بوعلی سینا | صاحب امتیاز: |
| ادعیه ائمه اطهار (تخصصی) | زمینه انتشار: |
| دکتر مرتضی قائمی | سر دبیر: |
| دکتر محمدرضا فریدونی | مدیر مسئول: |
| مهندس سید مهدی دزفولیان | مدیر داخلی: |
| دکتر رضا طاهرخانی | ویراستار انگلیسی: |
| دکتر طاهره قاسمی | ویراستار ادبی: |
| مهندس حمیدرضا چتربهر | طراح جلد و گرافیک: |
| وزیری-۲۵۰ | قطع و صفحه: |
| روشن | چاپ و صحافی: |

وبسایت نشریه: Dua.basu.ac.ir

پست الکترونیک: dua-research@basu.ac.ir

آدرس: همدان - بلوار شهید احمدی روشن، دانشگاه بوعلی سینا، سازمان مرکزی، دبیرخانه نشریات علمی

تلفن: ۰۸۱۳۱۴۰۱۰۶۱



دانشگاه تبریز

دوفصلنامه علمی پژوهشی

مکتب



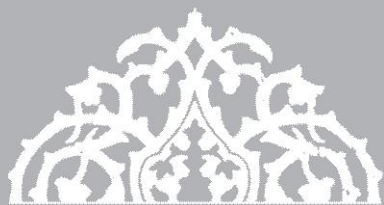
سال چهارم ■ شماره هفتم ■ پاییز و زمستان ۱۴۰۳

■ هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

- جهانگیر امیری
- سیدحسین سیدموسوی
- محمدرضا شاهرودی
- سید کاظم طباطبائی پور
- علیرضا طیبی
- اکبر عروتی موفق
- حسین عوده هاشم خلف النور
- مسعود فکری
- محمدمهدی گرجیان
- سید مهدی لطفی
- سیدمهدی مسبوق
- فرهنگ مهروش (حامد خانی)
- استاد دانشگاه رازی کرمانشاه
- دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- دانشیار دانشگاه تهران
- استاد دانشگاه فردوسی مشهد
- استاد دانشگاه تهران
- دانشیار دانشگاه بوعلی سینا همدان
- استاد دانشگاه بصره - عراق
- دانشیار دانشگاه تهران
- استاد دانشگاه باقرالعلوم (ع)
- دانشیار دانشگاه اصفهان
- استاد دانشگاه بوعلی سینا همدان
- دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی گرگان

■ داوران این شماره:

آقایان؛ علی اصغر آخوندی، آوا ایمانی، مهدی پری زاده، محمود خونمیری، محمدجواد دکامی، فرزاد دهقانی، سید مهدی رحمتی، کاوس روحی برندق، معصومه ریعان، سمیه سلیمیان، کرم سیاوشی، محمد عترت دوست، امید قربانخانی، محمدرضا لایقی، فرهنگ مهروش، سیده هانیه مومن، محمدرضا فریدونی، مرتضی قائمی، سید مهدی مسبوق،



۱. نحوه نگارش مقالات

- زبان مجله فارسی است؛ از این رو دریافت مقالات در این مجله به زبان فارسی می‌باشد.
- این مجله صرفاً مقالات داده‌محور و پژوهشی در حوزه‌های نقد، تحلیل و خوانش جدید ادعیه ائمه اطهار (علیهم السلام) و صحیفه سجاده را منتشر می‌کند و مقالات مروری و نقد کتاب در اولویت انتشار آن قرار ندارد.
- مقاله‌ارسانی باید واجد معیارهای علمی - پژوهشی همچون نظریه‌پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.
- هیأت تحریریه مجله در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری باید توسط استاد راهنما به عنوان نویسنده مسئول ارسال شود.
- مقاله‌ارسانی قبلاً در نشریات دیگر یا همایش‌ها به صورت کامل چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
- مقاله باید بین ۶۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.
- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علائم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است.
- آیات قرآن باید داخل پرانتز مخصوص آیات قرار گیرند؛ مانند: ()
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: (تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (اعراف/۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

۲. ساختار و اجزاء مقالات

مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:

- **عنوان مقاله:** کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- **نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی:** (نشانی و شماره تلفن و آدرس پست الکترونیک و نویسنده مسئول مکاتبات) در یک صفحه جداگانه در سامانه مجله بارگذاری شود، بدیهی است تعداد و ترتیب نویسندگان پس از ارسال و ثبت مقاله در سامانه به هیچ‌وجه قابل تغییر نمی‌باشد.
- **چکیده:** باید در ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی (در مورد مقالات عربی به سه زبان عربی، فارسی و انگلیسی) نوشته شود و شامل هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.

- **واژه‌های کلیدی:** حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:). گذاشته شود و بعد از آن، واژه های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.
- **صفحات بعدی:** به ترتیب شامل: مقدمه، بدنه مقاله، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
- **مقدمه:** مقدمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدمه معمولاً موضوع از کل به جزء بیان می‌شود تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود. همچنین ضروری است که بیان مسأله، روش و هدف‌های پژوهش در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد. در نوشتن مقدمه، تقسیم‌بندی و شماره‌گذاری به ترتیب زیر ضروری است:

عنوان مقدمه با شماره‌گذاری (بدین صورت: ۱. مقدمه) به همراه توضیحات آورده شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش (همراه با توضیحات)

در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهش مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاصه‌های پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف‌نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش (همراه با توضیحات)

- **بدنه مقاله:** شامل چارچوب نظری پژوهش، نقد، تحلیل و استدلال‌ها است. این بخش با شماره ۲ شروع می‌شود و بقیه عناوین هم به همین صورت شماره‌گذاری می‌شود. عناوین فرعی به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم شود. (شماره-گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).
- **نتیجه‌گیری:** شامل ذکر فشرده یافته‌های مقاله است و بایستی به گونه‌ای سامان یابد که خواننده پاسخ پرسش‌های پژوهش را به صورت علمی و مستدل در آن بیابد.
- **سپاسگزاری:** تشکر و قدردانی از موسسات و افرادی که با حمایت مادی یا علمی در انجام تحقیق مشارکت داشته‌اند، در انتهای آورده شود. در صورت وجود قرارداد پژوهشی با دستگاه‌های اجرایی ذکر شماره قرارداد ضروری است.
- **پانویس‌ها:** توضیحات و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی نویسندگان خارجی، پایین هر صفحه با شماره‌های مجزا برای هر صفحه نوشته شود.
- **پی‌نوشت‌ها:** توضیحات لازم در پی‌نوشت مقاله، قبل از منابع درج گردد.
- **فهرست منابع:** مراجعی که در متن مقاله از آنها استفاده شده است مطابق ضوابط APA به شرح زیر تنظیم شوند:

کتاب‌ها:

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). نام کتاب (ایتالیک شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا. قم: اسرا.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول و نام خانوادگی، نام نویسنده دوم. (سال نشر). نام کتاب (ایتالیک شود). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده اول؛ نام خانوادگی، نام نویسنده دوم و همکاران. (سال نشر). نام کتاب (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.

ارجاع به کتاب‌های یک نویسنده در یک سال؛ مانند مثال زیر:

انصاریان، حسین (۱۳۹۱)، ترجمه صحیفه سجّادیه، قم: انتشارات آیین دانش، چاپ دوم.

انصاریان، حسین (۱۳۹۱)، ترجمه مفاتیح الجنان، قم: انتشارات مشرقین، چاپ سوم.

کتاب‌هایی که نام نویسنده آنها مشخص نیست، بر اساس نام کتاب مرتب شوند:

- هزارویک شب (الف لیله و لیله). (۱۳۹۰). ترجمه محمدرضا مرعشی‌پور. تهران: نیلوفر.

مقاله‌ها:

- نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله (ایتالیک شود). شماره و دوره، شماره، صفحه.

مقاله‌هایی که بیش از یک نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده؛ نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله». نام مجله (ایتالیک شود). شماره و دوره، شماره، صفحه.

مقاله مجموعه مقالات:

- اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات. نام ویراستار(ان). شماره صفحه ابتدا و انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:

- فدوی، طیبه. (۱۳۹۴). اعجاز بیانی قرآن کریم با تکیه بر تشبیه و تمثیل. در مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، ویراسته حسن سرباز و عبدالله رسول‌نژاد. ۲۷-۴۲. کردستان: دانشگاه کردستان.

مقاله دانشنامه:

- اطلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان دانشنامه، نام ویراستار(ان)، شماره صفحه ابتدا و انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.

- حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، ویراست عباس حرّی، ج. ۱: ۸۷۰-۸۷۴.

سایت‌های اینترنتی:

اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (آخرین تاریخ و زمان)، «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

پایان نامه‌ها و رساله‌ها:

اطلاعات نویسنده. (سال دفاع). عنوان پایان‌نامه یا رساله. نام استاد راهنما. نام دانشگاه یا مؤسسه.

۳. راهنمای کلی نگارش

مقاله باید در ۲۰ صفحه تایپ‌شده در ابعاد قطع وزیری (حاشیه بالای صفحه ۵، پایین صفحه ۵ و حاشیه چپ و راست ۴/۲ سانتی‌متر) و با استفاده از برنامه Word 2013 و بالاتر و قلم B Mitra 12.5 برای متن و B Mitra 11 برای چکیده، تنظیم و تایپ شود و تورفتگی ابتدای پاراگراف‌ها، ۰/۵ سانتی‌متر باشد و متن‌های عربی به کاررفته در مقالات فارسی با فونت Traditional Arabic 11.5 نوشته شوند.

مقالات عربی با قلم IRLotus و فونت ۱۲ و چکیده انگلیسی با قلم Times New Roman فونت ۱۳ تایپ شود. ارجاعات در داخل متن به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و دوم و همکاران، سال انتشار: شماره صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود.

ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژه «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰). نقل قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی (») قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از چهار واژه، به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شماره ۱۲) درج شود.

نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن. ک: کریمی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰). اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... برحسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانویشت آورده شوند.

عددنویسی فصول و بخش‌ها، از راست به چپ نوشته شود. جدول‌ها، نمودارها و عکس‌ها، ترجیحاً در متن در کنار توضیحات مربوط قرار گیرند. از گیومه فارسی (») استفاده شود، نه گیومه غیرفارسی "".

کاما، نقطه، دو نقطه، نقطه‌ویرگول به کلمات پیش از خود چسبیده باشد و به واسطه یک Space از کلمات بعدی فاصله داشته باشد.

کلیه منابع درون‌متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند. برای کلمات مختوم به های غیرملفوظ، در حالت مضاف و موصوف، از علامت «ة» استفاده شود: خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی‌نامه خود نوشت به جای زندگی‌نامه‌ی خود نوشت و ... در موارد لازم و مواردی که موجب ابهام می‌شود، علامت تشدید گذاشته شود؛ مثال: علی، علی / مبین، مبین «نیم‌فاصله» در تمام موارد لازم رعایت شود؛ مثال:

افعال استمراری: «می‌رود» به جای «می‌رود»، افعال اسنادی مانند «نوشته است» به جای «نوشته است»، افعال مرکب مانند «به کار بردن» به جای «به کار بردن» و کلمات مرکب مانند «باستان‌شناسی» به جای «باستان‌شناسی» و ...

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده شود.

متن خالی از اشتباهات تایپی و املائی باشد.

رعایت نشانه‌گذاری صحیح متن الزامی است.

۴. یادآوری مهم

مقاله از طریق ثبت نام در سامانه مجله به آدرس: Dua.basu.ac.ir ارسال شود. رسم الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد. چنانچه مقاله ای فاقد هر یک از موارد بالا باشد: از دستور کار خارج می شود. حق چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می شوند تا مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیئت تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است. مجله در اصلاح مقالاتی که نیاز به ویرایش داشته باشند آزاد است. **گواهی پذیرش** مقاله پس از اتمام مراحل داوری و ویراستاری و تصویب نهایی هیئت تحریریه توسط سردبیر مجله صادر و برای نویسنده مسئول صادر خواهد شد.

نشانی مجله: Dua.basu.ac.ir

نشانی پست الکترونیکی مجله: Dua-research@basu.ac.ir



| | |
|---------|---|
| ۱-۱۹ | ❖ نقش یادگفتمان در شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی و فرهنگی (مطالعه موردی: دعای پنجم صحیفه سجاده) |
| | گل افروز محبی، رحمان نوازی |
| ۲۰-۳۵ | ❖ اعتبارسنجی سندی و ارزیابی محتوایی زیارت وارث امام حسین ع در کتب زیارات و ادعیه شیعه ... |
| | سید مهدی رحمتی، مهدی محمدی نژاد |
| ۳۶-۵۶ | ❖ گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن با رویکرد تربیت محور |
| | مهدیه کشانی، اباذر موسوی کافی |
| ۵۷-۷۳ | ❖ بازپژوهی در انتساب از اذاعه به خداوند در دعای راسخان در علم |
| | علی کریم‌پور قراملکی |
| ۷۴-۹۹ | ❖ اعتبارسنجی دعای صنمی قریش |
| | محسن رفعت، اعظم کمانی |
| ۱۰۰-۱۲۳ | ❖ تحلیل سبک‌شناسی آوایی و واژگانی دعای افتتاح |
| | محمد مهدی شاه‌مرادی فریدونی، زهرا اسفندیاری، رضا آقاپور |
| ۱۲۴-۱۴۶ | ❖ تبیین مبانی فلسفی مستفاد از صحیفه سجاده و تأیید قواعد فلسفی از طریق آن (با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه) |
| | محمد علی وطن دوست، فائزه فرزانه |
| ۱۴۷-۱۷۰ | ❖ جستاری در اعتبارسنجی زیارت امین الله |
| | محسن کبیری راد، سید محسن موسوی، حبیب‌الله جلودار |
| ۱۷۱-۱۹۳ | ❖ سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجاده |
| | محمد مهدی حاجیلوئی محب، اکرم خاوری، ته‌مین‌ه فرزانه، مؤگان احمدی |
| ۱۹۴-۲۱۷ | ❖ تحلیل تطبیقی اصول بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن، صحیفه سجاده و روانشناسی مثبت‌گرا |
| | زهرا بشارتی، فرشته کویینی |
| ۲۱۸-۲۳۹ | ❖ اعتبارسنجی و پاسخ به شبهات دعای «یا من ارجوه» با رویکرد تحلیلی |
| | محمد سبحانی یامچی، فاطمه محرمی دوری |
| ۲۴۰-۲۵۶ | ❖ تحلیل معناشناختی «حُجْبُ النور» در مناجات شعبانیه با رویکرد قرآنی |
| | عشریه، رحمان |



نقش پادگفتمان در شکل‌گیری هویت‌های اجتماعی و فرهنگی (مطالعه موردی: دعای پنجم صحیفه سجادیه)



گل افروز محبی^۱، رحمان نوازی^{۲*}

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2024.29762.1094

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۶



چکیده

دعای پنجم صحیفه سجادیه، به‌عنوان یک متن دینی، حاوی پیام‌های عمیقی در مورد رابطه انسان و خدا، جامعه و قدرت است. این دعا با ایجاد یک پادگفتمان قوی در برابر بسیاری از باورها و ارزش‌های رایج، به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش برای افراد در جستجوی معنویت و عدالت عمل می‌کند. مقاله حاضر باهدف بررسی تأثیر بنیادین پادگفتمان‌ها بر شکل‌دهی ایدئولوژی متون به‌ویژه متن دعا انجام شده است. مسئله پژوهش، این است که چگونه پادگفتمان به‌عنوان یک فرایند زبانی بنیادین، نقش محوری در ساخت معنا، هویت‌بخشی و اعمال قدرت ایفا می‌کند. برای ارزیابی فرضیات، این جستار با روش تحلیل گفتمان انتقادی و باهدف بررسی آثار عملی کاربرت پادگفتمان در متن دعا صورت گرفته است تا جهان‌بینی نهفته در این متن تبیین شود. نتایج به‌دست‌آمده، نشان می‌دهد که امام سجاد (ع) با مفاهیم عمیق فلسفی، اجتماعی و سیاسی در این دعا و طرح پرسش‌های بنیادین به‌عنوان یک متن پادگفتمانی عمل می‌کند و به چالش کشیدن باورهای رایج و ساختارهای قدرت می‌پردازد. در دعای پنجم، پادگفتمان‌های مختلفی مانند قدرت، دانش، عدالت، تقدیرگرایی، فردگرایی، مادی‌گرایی و ظلم‌شناسایی شده‌اند. این دعا با تأکید بر قدرت مطلق خداوند در مقابل قدرت‌های محدود زمینی، به‌نوعی به نقد ساختارهای قدرت سیاسی و اجتماعی می‌پردازد و با تأکید بر وحدت با خداوند و وابستگی انسان به او، به فردگرایی افراطی و نگاه فردمحور به زندگی، نقد وارد می‌کند. هم‌چنین با درخواست عدالت و رحمت الهی، به نقد بی‌عدالتی‌های موجود در جهان می‌پردازد. این پادگفتمان‌ها به‌دنبال ایجاد یک جامعه عادلانه‌تر، معنوی‌تر و مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی هستند.

کلیدواژه‌ها: گفتمان، پادگفتمان، امام سجاد (ع)، صحیفه سجادیه، دعای پنجم.

۱- دکتری زبان و ادبیات عرب، دانشگاه کاشان، ایران. golafrooz4519908401@gmail.com

۲- دکتری زبان و ادبیات عرب، و استاد مدعو دانشگاه کاشان، ایران. rahman.navazani13@gmail.com



۱. مقدمه

پادگفتمان^۱ به معنای گفتمانی^۲ است که در برابر گفتمان مسلط و غالب قرار می‌گیرد و تلاش می‌کند تا آن‌را به چالش بکشد و تغییر دهد. متون دینی به‌عنوان یکی از قدرت‌مندترین ابزارهای شکل‌دهی به باورها و ارزش‌ها از دیرباز از پادگفتمان برای تغییر ایدئولوژی و تقویت هژمونی خود استفاده کرده‌اند. این متون از روش‌های مختلفی برای ایجاد پادگفتمان استفاده می‌کنند. اغلب، معیارهای جدیدی برای حقیقت، خیر و شر، عدالت و ظلم ارائه می‌دهند که در تضاد با باورهای رایج جامعه است؛ به‌عنوان مثال در بسیاری از ادیان، مفاهیمی مانند عشق بی‌قید و شرط، بخشش و تسلیم در برابر اراده الهی به‌عنوان ارزش‌های برتر معرفی می‌شوند. متون دینی تصویری از یک جامعه آرمانی را ارائه می‌دهند که در آن همه افراد برابرند و به عدالت کامل دست می‌یابند. این تصویر آرمانی به‌عنوان یک پادگفتمان در برابر نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های موجود در جامعه عمل می‌کند. آن‌ها از زبان و ادبیات خاصی استفاده می‌کنند که تأثیرگذاری‌شان را افزایش می‌دهد. این زبان اغلب نمادین، عاطفی و الهام‌بخش است. امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه با استفاده از زبان دعا به شیوه‌ای ماهرانه از پادگفتمان بهره برده‌اند. پژوهش حاضر در پی این مسئله صورت گرفته است که امام سجاد (ع) با چه سازوکارهای زبانی از فرآیند پادگفتمانی در دعای پنجم خویش از صحیفه سجادیه در راستای نقد وضعیت خفقانی جامعه خویش بهره برده‌اند. به‌عبارت دیگر، پژوهش حاضر در راستای پاسخ به پرسش‌هایی است، مبنی بر این‌که: ۱. امام سجاد (ع) با کاربست پدیده پادگفتمان در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه چه چشم‌اندازی را از وضعیت حاکم بر جامعه خویش به مخاطب منتقل می‌کند؟ و ۲. پادگفتمان‌های موجود در دعای پنجم صحیفه سجادیه کدامند؟ با استفاده از رویکرد گفتمان انتقادی و روش تحلیل گفتمان انتقادی، فرضیات پژوهش، مبنی بر این‌که: ۱. باتوجه به خفقان شدید از سوی حکومت امویان بر جامعه، امام سجاد (ع) با استفاده از پادگفتمان در دعای خویش در پی آگاه‌سازی مردم، نسبت به وضعیت موجود و نبودن آزادی به‌ویژه آزادی بیان برآمده است و ۲. پادگفتمان هژمونی و ایدئولوژیکی که پرده از سلطه‌جویی حکومت امویان برمی‌دارد از مهم‌ترین پادگفتمان‌ها در این دعا می‌باشد، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. برای ارزیابی فرضیات یادشده در این پژوهش، پس از تحلیل و بررسی متن دعای پنجم از صحیفه سجادیه به تحلیل گفتمان و پادگفتمان موجود در آن‌ها پرداخته شده است تا رویکرد گفتمانی امام سجاد (ع) از ورای این دعا، معرفی

- 1 . Counter-discourse
- 2 . Discourse



و تبیین گردیده است. متن دعای پنجم از صحیفه سجادیه، پیکره داده‌های این پژوهش را تشکیل می‌دهد و هدف این پژوهش، ضمن نگاه نقادانه، بررسی مؤلفه پادگفتمانی در رویکرد گفتمانی امام سجاد (ع) در دعای ذکرشده، جهت آشکارسازی ایدئولوژی و گفتمان نهفته در متن دعا می‌باشد. این جستار که با خوانش تحلیل گفتمان انتقادی و زیبایی‌شناسانه اثر همراه است در پی دستاوردی تازه در راستای خوانش متون دینی به‌ویژه دعا است.

۱.۱. پیشینه پژوهش

از جمله مهم‌ترین پژوهش‌هایی که با موضوع بررسی پادگفتمان در متون دینی صورت گرفته‌اند موارد زیر است:

داوری‌مقدم و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف، واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی» به نقد پادگفتمان‌ها در فضای گفتمانی سوره پرداخته‌اند. مطابق با دستاوردهای این اثر، سوره کهف، مشتمل بر برخی از ویژگی‌های معنایی پادگفتمان از قبیل عینیت‌سازی از طریق گسترش گفتمان و داستان‌پردازی، ارجاع محوری، برجسته‌سازی با کهن-الگو، خرق عادت و تمثیل و به‌کارگیری مناسب و شایسته پادهایی از قبیل پادهای ناظرساز، مؤلفه‌ای و... است. پایدارفرد (۱۳۹۷) نیز در پژوهش خود با عنوان «تحلیل پادگفتمان قرآنی دو نگاره حضرت یوسف در زندان و حضرت یونس و ماهی از فال‌نامه شاه تهماسبی» ضمن به‌کارگیری رویکرد معناشناسانه، تضاد سیاهی و هاله دور سر پیامبر، تضاد پلان بالا و پایین، کنش و اتصال دستان فرشته و حضرت یونس به یکدیگر را نتیجه درک معنای پاد ذکر کرده است. سجادی‌فر و پرنیان (۱۴۰۱) نیز در پژوهشی با عنوان «کارکرد پادگفتمان‌های دینی و آیینی (رفتار پیشینیان) در پیشبرد روایت؛ مطالعه موردی قصه‌های عامیانه کوتاه ایران» به بررسی کارکرد پادگفتمان‌های دینی و آیینی در ۳۵ قصه کوتاه عامیانه از کتاب گل به صنوبر چه کرد؟ اثر سید ابوالقاسم انجوی شیرازی پرداخته است. نتایج پژوهش، حاکی از آن است که یازده گونه از پادگفتمان‌های دینی و آیینی رایج در زبان و فرهنگ عامیانه در این روایت‌ها نمود یافته است. هم‌چنین یافته‌های پژوهش نشان داده که پادگفتمان «اعداد مقدس» و پادگفتمان‌های «توبه» و «نذر-کردن» به‌ترتیب پربسامدترین و کم‌بسامدترین گونه‌های پادگفتمان دینی و آیینی در این روایت‌هاست.

از کاوش‌های مذکور بر می‌آید: هر چند که تحلیل‌های اندکی با بررسی وجهه پادگفتمانی در متون دینی صورت گرفته است؛ اما با وجود ساختار دعایی، ظرفیت چشمگیر زبانی و بیان استعاری صحیفه سجادیه، تاکنون پژوهنده‌ای به بررسی فرآیند پادگفتمان در این متن دینی نپرداخته است. هم‌چنین پژوهشی



که به ساختارهای زبانی دعای پنجم از این اثر بپردازد، یافت نشد. این پژوهش، اولین اثر در این عرصه می-باشد.

۲.۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

هدف اصلی پادگفتمان‌ها ایجاد تغییر و تحول در جامعه است. آن‌ها می‌خواهند ساختارهای قدرت را تغییر دهند، هنجارها و ارزش‌های غالب را به چالش بکشند، آگاهی عمومی را افزایش دهند، سیاست‌ها را تغییر دهند و همبستگی اجتماعی را تقویت کنند. متون دینی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین منابع شکل‌گیری هویت جمعی و تولید معنا از دیرباز از پادگفتمان برای تغییر ایدئولوژی و هژمونی استفاده کرده‌اند. پادگفتمان در متون دینی، نقش بسیار مهمی در شکل‌دهی به باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی ایفا می‌کند. در این زمینه، دعا که یکی از مهم‌ترین ابزارهای ارتباط با عالم غیب و بیان خواسته‌ها و نیازهای انسان است، نقش ویژه‌ای دارد. دعا از دیرباز به‌عنوان یک ابزار قدرت‌مند برای تغییر جهان‌بینی مورد استفاده قرار گرفته است. متون دینی با استفاده از زبان رمزآلود و نمادین دعا، توانسته‌اند مفاهیم انتقادی و تحول‌خواهانه را به‌شکلی ظریف و موثر منتقل کنند. این متون با ایجاد هویت جمعی، به چالش کشیدن باورهای رایج و ارائه امید به آینده‌ای بهتر، نقش مهمی در تغییر ایدئولوژی و هژمونی در جوامع مختلف ایفا کرده‌اند. درک این مکانیسم‌ها به ما کمک می‌کند تا بهتر بتوانیم متون دینی را تحلیل کنیم و نقش آن‌ها را در شکل‌دهی به جهان‌بینی انسان‌ها بهتر درک کنیم. امام سجاد (علیه السلام) در دعای پنجم صحیفه سجادیه که با موضوع دعا برای خود، خویشان و دوستان ایراد نموده‌اند با ظرفیت پادگفتمانی، ایدئولوژی مسلط بر جامعه و نظام حاکم را در چارچوب گفتمان انتقادی به نمایش می‌گذارد. این دعا با داشتن زمینه اجتماعی سیاسی و به‌کارگیری ظرفیت‌های زبانی و گفتمانی در پی برجسته‌سازی عدالت‌محوری و امنیت-سالاری در جامعه است که با توصیف نعمت‌ها و کاربست پادگفتمان‌های چون: قدرت، عدالت و فردگرایی به ایجاد و تقویت ایدئولوژی هویت جمعی و ظلم‌ستیزی می‌پردازد. از سوی دیگر، امام با تبیین راه‌های تقرب به خداوند، گفتمانی مبتنی بر نظام توحیدی را به مخاطب معرفی می‌کند.

۲. چارچوب نظری پژوهش

پادگفتمان روشی است برای تحلیل متون که به دنبال یافتن الگوهای خاص در زبان و ساختار متن است. این الگوها می‌توانند نشان‌دهنده دیدگاه‌ها، ارزش‌ها و اهداف پنهان در متن باشند. در متون دینی که هدف اصلی آن‌ها، آموزشی، تربیتی و ایدئولوژیکی است، این الگوها به‌ویژه قابل توجه هستند.



پادگفتمان‌ها تنها به معنای داشتن ایده‌های مخالف نیستند؛ بلکه آن‌ها از ابزارهای زبانی خاصی برای بیان این مخالفت و ایجاد تغییر استفاده می‌کنند. این ابزارها یا الگوهای زبانی به پادگفتمان‌ها کمک می‌کنند تا به صورت مؤثرتری به چالش کشیدن هژمونی پردازند و دیدگاه‌های خود را به مخاطبان منتقل کنند. این کار به آن‌ها کمک می‌کند تا از هنجارهای زبانی موجود فاصله بگیرند و معنای جدیدی به مفاهیم بدهند. پادگفتمان‌ها از کنایه، استعاره و سایر ابزارهای ادبی برای بیان انتقادات خود به صورت غیرمستقیم استفاده می‌کنند. این کار باعث می‌شود، پیام آن‌ها جذاب‌تر و به یادماندنی‌تر شود. هم‌چنین با طرح پرسش‌های اساسی و شک‌افکنی در مورد مفروضات موجود، مخاطب را به تفکر وادار می‌کنند و اغلب از تجربه‌های شخصی افراد برای بیان دیدگاه‌های خود استفاده می‌کنند. این کار باعث می‌شود که پیام آن‌ها عینی‌تر و قابل لمس‌تر شود. در راستای تحلیل اثر و رسیدن به ایدئولوژی متن بایسته است تا در آغاز به تشریح مفاهیم نظری پژوهش پرداخته، آن‌گاه از ورای آن، دعای پنجم صحیفه سجادیه مورد تحلیل قرار گیرد.

۱.۲. گفتمان

«گفتمان» به مجموعه‌ای از عبارات، زبان، روش‌ها و معانی اطلاق می‌شود که در یک زمینه خاص اجتماعی، فرهنگی یا سیاسی به کار می‌روند و از فعل یونانی «dirscurrere» گرفته شده است (عضدانلو، ۱۳۹۸: ۱۶). گفتمان می‌تواند شامل گفتگوها، نوشتارها، تصاویر و هر نوع ارتباطی باشد که مفهوم، توصیف یا برداشت خاصی را منتقل می‌کند. به بیان دیگر، گفتمان در واقع نحوه‌ای است که افراد و گروه‌ها درباره موضوعات مختلف صحبت می‌کنند و آن‌ها را تفسیر می‌کنند و «یکی از پیچیده‌ترین و پرکاربردترین مفاهیم در زمینه‌های مختلف است» (شومان، ۲۰۰۷: ۲۷). این مفهوم در زمینه‌های مختلفی مانند زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی و فلسفه مورد بررسی قرار می‌گیرد و به تحلیل روابط قدرت، هویت‌ها و نحوه شکل‌گیری معانی کمک می‌کند (میرفخرایی، ۱۳۸۸: ۱۲۶). این عنصر در متن اهمیت زیادی دارد و می‌تواند به شکل‌گیری برداشت‌ها و تفسیرهای خواننده از متن کمک کند. نحوه بیان و انتخاب واژه‌ها می‌تواند مردم را تحت تأثیر قرار دهد و احساسات و افکارشان را شکل دهد. هم‌چنین، گفتمان‌ها می‌توانند هویت‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را تعریف و تقویت کنند. مثلاً، نوع گفت‌وگو درباره یک موضوع خاص می‌تواند نشان‌دهنده باورها و ارزش‌های یک گروه باشد. این فرآیند، می‌تواند وابستگی‌های قدرت و سلطه را نشان دهد. این‌که چه کسی در یک گفتگو تسلط دارد و چگونه موضوعات خاصی مطرح می‌شوند، می‌تواند به تحلیل روابط اجتماعی و سیاسی کمک کند. یکی از راه‌های نشان‌دادن نقش زبان، بررسی کاربرد آن در متن و تعریف آن به‌عنوان شکلی از عملکرد اجتماعی



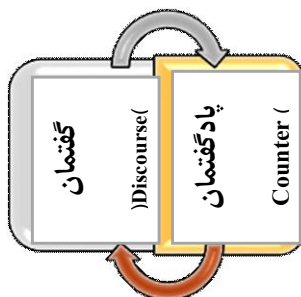
است که مستلزم رابطه دیالکتیکی بین یک رویداد گفتمانی خاص و موقعیت‌های اجتماعی است (Jørgensen and Phillips, 2002: 78). گفتمان‌ها می‌توانند به تغییرات اجتماعی و سیاسی منجر شوند؛ چون رویکردها و نگرش‌های عمومی معمولاً در نتیجه گفتمان‌های خاص شکل می‌گیرند و می‌توانند بر تصمیم‌گیری‌ها تأثیر بگذارند. این پدیده زبانی، می‌تواند نشان‌دهنده فرهنگ و ارزش‌های مشترک یک جامعه باشد و پیوند آن‌ها می‌تواند به تقویت همبستگی اجتماعی و فرهنگی کمک کند. در مجموع، گفتمان نه تنها به ارتباطات کمک می‌کند، بلکه به درک عمیق‌تری از مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز منجر می‌شود.

گفتمان در متن از طریق چندین عامل و ویژگی کلیدی به وجود می‌آید: انتخاب کلمات، عبارات و ساختارهای زبانی به شکل‌گیری گفتمان کمک می‌کند. همچنین واژه گفتمان به هر شکلی از کاربرد زبان در جامعه اطلاق می‌شود (Fairclough, 1997b: 84-258/ Fairclough, 1993a). واژه‌ها نیز می‌توانند بار معنایی خاصی داشته باشند و درک متفاوتی از یک موضوع را ایجاد کنند. نحوه سازماندهی ایده‌ها و اطلاعات در متن، می‌تواند جهت‌گیری و تأکید ویژه‌ای را به گفتمان بدهد. مثلاً، قرارداد یک ایده در ابتدا یا انتهای متن می‌تواند به شدت بر روی تأثیر آن بر خواننده تأثیر بگذارد. گفتمان‌ها اغلب از طریق مقایسه و تضاد با متون دیگر شکل می‌گیرند و نحوه پاسخ‌گویی به ایده‌های مطرح‌شده در متون دیگر می‌تواند به شکل‌گیری گفتمان‌های جدید کمک کند. این فرآیند، تحت تأثیر عوامل تاریخی، اجتماعی و فرهنگی قرار دارد، به طوری که هنجارها و ارزش‌های یک جامعه می‌توانند مبنای گفتمان در متن باشند. یکی از مهم‌ترین عناصر، جایگاه و هویت نویسنده است که تجربیات و پیش‌زمینه‌های او، می‌تواند بر روی گفتمان تأثیر بگذارد. انتخاب‌های او در بیان موضوعات می‌تواند بازتاب‌دهنده نظرات و دیدگاه‌هایش باشد. گفتمان به طور مستقیم به هدف ارتباط و ویژگی‌های مخاطب وابسته است. نویسنده با توجه به آنچه که می‌خواهد به مخاطب برساند، گفتمان را تنظیم می‌کند تا بهترین تأثیر را بر روی خواننده داشته باشد. این پدیده نیز ممکن است از طریق گفت‌وگوها و تعاملات بین شخصیت‌ها در متون داستانی یا بین نویسنده و خواننده شکل بگیرند و به تنوع و غنای متن افزوده شود. «تحلیل گفتمان انتقادی بیش‌تر به دنبال درک پدیده‌های اجتماعی و آنچه در این مسیر اتفاق می‌افتد، است» (عبدالکریم، ۲۰۱۶: ۱۵۶). گفتمان در متن نتیجه تعامل پیچیده‌ای از این عوامل است که به شکل‌گیری معانی، روابط اجتماعی و فرهنگی کمک می‌کند.



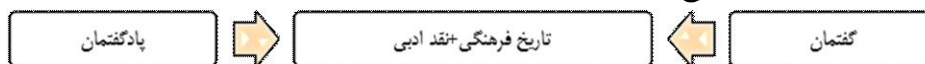
۲.۲. پادگفتمان

«پادگفتمان» در واقع، یک گفتمان متقابل یا مخالف با یک گفتمان مسلط (۲-۲-۱) است. این گفتمان جدید، اغلب با هدف به چالش کشیدن، نقد کردن یا تغییر دادن مفاهیم، ارزش‌ها یا باورهایی که در گفتمان غالب جا افتاده است، پدید می‌آید.



شکل ۲-۱

پیشوند «پاد» در معانی حامی و ضد به کار گرفته شده است (معین، ۱۳۷۱: ۶۴۷-۶۴۶). می‌توان گفت که «یک گفتمان، چتر حمایتی برای گفتمان دیگر می‌شود و آن را تحت پوشش و حمایت خود قرار می‌دهد (شعیری، ۱۳۹۲: ۲۶۹). به زبان ساده‌تر، می‌توان گفت: یک صدای مخالف یا جایگزین در برابر یک ایده، باور یا سیستم فکری غالب، هم‌چنین، تلاش برای زیر سوال بردن و تغییر یک نظم موجود و قدرت‌مند یا ایجاد فرصتی برای شنیده شدن دیدگاه‌های مختلف و تنوع آراء، تعاریف دیگری از پادگفتمان هستند. «پادگفتمان‌ها به‌عنوان صداهای مخالف، به چالش کشیدن هژمونی و ایجاد فضا برای دیدگاه‌های متنوع را هدف قرار می‌دهند» (جعفری، ۱۳۸۹: ۵۶). این اصطلاح در حوزه‌های مختلفی مانند جامعه‌شناسی، ادبیات، فلسفه و مطالعات فرهنگی به کار می‌رود و به بررسی روابط قدرت و چالش‌های ایدئولوژیک می‌پردازد. «مطالعه پادگفتمان‌ها به ما امکان می‌دهد تا قدرت‌ها و ساختارهای اجتماعی پنهان را آشکار کرده و به درک عمیق‌تری از جامعه دست یابیم» (شریعتی، ۱۳۹۵: ۸۲). گفتمان و ضدگفتمان در مرز بین تاریخ فرهنگی و نقد ادبی قرار دارد (۲-۲-۲).



شکل ۲-۲

پادگفتمان با ترکیب بینش مارکسیسم و نشانه‌شناسی، تلاش می‌کند تا کارکرد فرهنگی متون را ترسیم کند (Terdiman, 2018: 58). پادگفتمان‌ها معمولاً به چالش کشیدن هژمونی یا سلطه یک گفتمان خاص می‌پردازند. در پادگفتمان‌ها، صداهای مختلف و گوناگونی شنیده می‌شود که ممکن است با هم

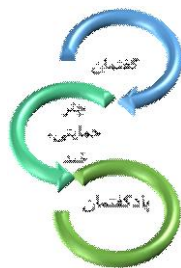


همسو نباشند و می‌توانند معانی و مفاهیم موجود را تغییر دهند. آن‌ها به دنبال کسب قدرت و مشروعیت هستند و می‌خواهند جایگزین گفتمان مسلط شوند. جنبش‌های فمینیستی، حقوق مدنی، زیست‌محیطی و... نمونه‌هایی از پادگفتمان‌هایی هستند که به چالش کشیدن نابرابری‌ها و تبعیض‌ها می‌پردازند. بسیاری از آثار ادبی و هنری به‌عنوان پادگفتمان‌هایی در برابر هنجارهای اجتماعی و سیاسی عمل می‌کنند. رسانه‌های مستقل و غیرمتمرکز نیز به‌عنوان پادگفتمان‌هایی در برابر رسانه‌های اصلی عمل می‌کنند. این فرآیند برای حفظ دموکراسی و جلوگیری از تک‌صدایی ضروری است «و به دنبال ایجاد فضایی برای شنیده شدن دیدگاه‌های حاشیه‌ای هستند» (علی‌زاده، ۱۳۹۸: ۵۶). پادگفتمان‌ها نقش مهمی در شکل‌دهی به اندیشه‌ها، باورها و ساختارهای اجتماعی ایفا می‌کنند و به‌عنوان یک نیروی محرک برای تغییر و تحول عمل می‌کنند. این مکانیزم زبانی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با ایده‌ها، ارزش‌ها و باورهای اصلی گفتمان مسلط در تضاد است و با طرح پرسش‌ها و ارائه دیدگاه‌های متفاوت، فضایی برای گفتگو و بحث ایجاد می‌کند. «تحلیل پادگفتمان‌ها به ما کمک می‌کند تا قدرت‌های پنهان در ساختارهای اجتماعی را شناسایی کرده و به نقد ایدئولوژی‌های مسلط پردازیم» (رضایی، ۱۳۹۵: ۸۲). این عنصر زبانی، می‌تواند از نظر محتوا، شکل و شیوه بیان، بسیار متنوع باشد و در طول زمان تغییر می‌کند و با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی دگرگون می‌شود. مطالعه آن کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از قدرت، ایدئولوژی و کنش‌های اجتماعی حاصل شود. پادگفتمان‌ها به ما ابزارهایی برای تحلیل انتقادی گفتمان‌های مسلط و ساختارهای قدرت می‌دهند و درک آن‌ها می‌تواند عامل مشارکت افراد برای ایجاد تغییرات اجتماعی مثبت باشد.

۳.۲. تعامل گفتمان و پادگفتمان

گفتمان‌ها، همانند آینه‌های شکسته، تصاویری متناقض و چندگانه از واقعیت را منعکس می‌کنند. در این بازتاب، استدلال‌هایی که در ظاهر متضادند، دیدگاه‌هایی که جهان را به شیوه‌ای متفاوت ترسیم می‌کنند و الگوهایی که به‌طور بنیادی با یکدیگر متفاوتند، با هم درآمیخته می‌شوند. این تنوع و تضاد است که به گفتمان‌ها، قدرت شکل‌دهی به افکار و باورهای ما را می‌دهد. در هر دوره تاریخی، یک گفتمان غالب وجود دارد که بر سایر گفتمان‌ها سایه می‌افکند. این گفتمان که اغلب توسط نهادهای قدرت‌مند تقویت می‌شود، ارزش‌ها، هنجارها و باورهای مسلط را تعیین می‌کند؛ اما در مقابل این گفتمان مسلط، گفتمان‌های متضادی شکل می‌گیرند که صداهای مخالف و دیدگاه‌های جایگزین را به میدان می‌آورند. این گفتمان‌های متضاد، همانند نهال‌هایی در برابر بادهای شدید، تلاش می‌کنند تا ریشه بدوانند و رشد کنند. (۱-۳-۲).





شکل ۲-۳-۱

تاریخ، نشان می‌دهد که گفتمان‌های متضاد یا پادگفتمان‌ها، هم محصول شرایط موجود هستند و هم محرک تغییر و تحول. آن‌ها با به چالش کشیدن باورهای رایج، شکاف‌هایی را در ساختار قدرت ایجاد می‌کنند و زمینه را برای ظهور ایده‌های نوین فراهم می‌آورند. در واقع، بسیاری از پیشرفت‌های اجتماعی و فرهنگی، نتیجه همین تقابل بین گفتمان‌های مسلط و متضاد بوده است. با این حال، گفتمان‌های متضاد، اغلب با مقاومت شدیدی روبه‌رو می‌شوند. قدرت‌مداران تلاش می‌کنند تا این گفتمان‌ها را سرکوب کنند یا آن‌ها را به حاشیه برانند؛ اما با گذشت زمان و تغییر شرایط، ممکن است یک گفتمان متضاد به تدریج جایگزین گفتمان مسلط شود و خود به یک هنجار تبدیل شود. این چرخه مداوم تضاد و تغییر، یکی از ویژگی‌های بارز جوامع انسانی است. تمایز گفتمان و پادگفتمان در جدول (۲-۳-۲) آمده است.

جدول ۲-۳-۲

| مفهوم | ویژگی‌ها | نقش | مثال |
|--------------------------|---|---|--------------------------------|
| گفتمان | متناقض، چندگانه، شکل‌دهنده افکار و باورها | تعیین ارزش‌ها، هنجارها، باورهای مسلط و ایجاد هویت جمعی | گفتمان غالب یک دوره تاریخی |
| گفتمان غالب | تقویت‌شده توسط نهادهای قدرت، سایه‌افکن بر سایر گفتمان‌ها | تعیین هنجارهای اجتماعی و حفظ وضع موجود | لیبرالیسم در غرب |
| گفتمان متضاد (پادگفتمان) | صداهای مخالف، دیدگاه‌های جایگزین، محصول شرایط موجود، محرک تغییر | چالش کشیدن باورهای رایج، ایجاد شکاف در ساختار قدرت، زمینه‌سازی برای تغییر | جنبش‌های اجتماعی مانند فمینیسم |
| چرخه گفتمان | تضاد، تغییر، جایگزینی گفتمان مسلط با متضاد | ویژگی بارز جوامع انسانی و پویایی و تحول آن‌ها | انقلاب‌های فکری و اجتماعی |



۲. ۴. نقش پادگفتمان‌ها در متون دینی

متون دینی با ایجاد یک هویت جمعی، پیروان خود را به هم پیوند می‌دهند و احساس تعلق به یک گروه بزرگ‌تر را در آن‌ها تقویت می‌کنند؛ مثلاً در دعا، افراد به صورت مستقیم با خدا ارتباط برقرار می‌کنند و از او درخواست کمک، بخشش و هدایت می‌کنند. این عمل، یک پادگفتمان قوی در برابر احساس تنهایی، ناامیدی و بی‌اعتمادی به انسان‌ها است. قصه‌ها و روایت‌های دینی، الگوهای رفتاری و ارزش‌های اخلاقی را به افراد آموزش می‌دهند و آن‌ها را به تقلید از شخصیت‌های مثبت داستان‌ها تشویق می‌کنند. آیین‌ها و مراسم دینی نیز تجربه‌ای مشترک را برای پیروان فراهم می‌کنند و به تقویت پیوندهای اجتماعی و عاطفی بین آن‌ها کمک می‌کنند. متون دینی با استفاده از ابزارهای مختلفی مانند دعا، قصه‌ها، آیین‌ها و زبان خاص، پادگفتمانی قوی ایجاد می‌کنند و به تغییر ایدئولوژی و تقویت هژمونی خود می‌پردازند. این متون با ارائه یک تصویر آرمانی از جهان، ایجاد احساس گناه و نیاز به رستگاری و تقویت هویت جمعی، توانسته‌اند بر باورها و رفتارهای میلیون‌ها نفر در طول تاریخ تأثیر بگذارند. متون دینی اغلب معنای نمادها و مفاهیمی را که در فرهنگ رایج وجود دارد، تغییر می‌دهند. به عنوان مثال در بسیاری از ادیان، مرگ به عنوان آغاز زندگی جدیدی تلقی می‌شود و نه پایان آن. متون دینی با ایجاد احساس گناه در مقابل افکار و اعمال ناشایست در افراد، آن‌ها را به دنبال راهی برای رستگاری و نجات می‌اندازند. این احساس گناه، افراد را به سوی پذیرش باورها و ارزش‌های دینی سوق می‌دهد.

۲. ۵. مکانیسم‌های استفاده از پادگفتمان در دعا

پادگفتمان به معنای مقابله با گفتمان غالب یا چالش کشیدن آن است. در متون دینی به ویژه در دعا از پادگفتمان به شیوه‌های مختلفی استفاده شده است. متون دینی اغلب با تغییر معنایی مفاهیم کلیدی به بازتعریف واقعیت و ایجاد یک جهان‌بینی جدید می‌پردازند. به عنوان مثال، مفهوم «خدا» در ادیان مختلف معانی بسیار متفاوتی دارد و این تفاوت در معنایی، منجر به شکل‌گیری ایدئولوژی‌های متفاوت می‌شود. متون دینی با ایجاد یک گفتمان جدید به زیر سؤال بردن و نقد گفتمان مسلط می‌پردازند. این گفتمان جدید، معمولاً بر اساس ارزش‌ها و باورهای خاصی شکل می‌گیرد که با هدف تغییر هژمونی موجود است. نمادها و استعاره‌ها به عنوان ابزارهای قدرت‌مند در انتقال مفاهیم پیچیده در متون دینی به وفور استفاده می‌شوند و اغلب با هدف ایجاد یک ارتباط عاطفی و احساسی با مخاطب و تسهیل پذیرش پیام‌های دینی به کار می‌روند. متون دینی با تأکید بر تجربه شخصی و عرفانی به دنبال ایجاد یک ارتباط مستقیم بین فرد و عالم غیب هستند. این تجربه شخصی به فرد امکان می‌دهد تا به طور مستقیم با مفاهیم



دینی ارتباط برقرار کند و به آن‌ها معنا ببخشد. در برخی موارد، متون دینی، پیام‌های انتقادی را رمزگذاری می‌کند. زبان نمادین از موارد مهم این امر هستند؛ مثلاً استفاده از نمادها و استعاره‌ها برای بیان مفاهیم پیچیده و انتقادی که در صورت بیان مستقیم، ممکن بود با واکنش‌های شدید روبه‌رو شود. هم‌چنین، اشاره به رویدادهای تاریخی یا شخصیت‌های مذهبی به گونه‌ای که معنای دوم و انتقادی داشته باشد یا ارائه تعبیر مختلف از یک دعا که هر کدام به ابعاد مختلف واقعیت اجتماعی و سیاسی اشاره داشته باشد.

دعایی که بر برابری همه انسان‌ها و عدالت اجتماعی تاکید می‌کند، می‌تواند به‌عنوان یک ابزار برای ایجاد همبستگی در برابر نابرابری‌های موجود استفاده شود. معرفی شخصیت‌های تاریخی یا مذهبی که در برابر ظلم و ستم مقاومت کرده‌اند به‌عنوان الگوهایی برای مبارزه با ظلم و ستم و دعاهایی که بر امید به آینده‌ای بهتر و پیروزی نهایی بر ظلم و ستم تاکید می‌کنند، نیز می‌توانند به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش برای مبارزان راه آزادی مورد استفاده قرار گیرند. در دعا، انواع مختلفی از پادگفتمان‌ها قابل مشاهده است که به‌طور کلی می‌توان آن‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم نمود. ۱. پادگفتمان صریح: در این نوع پادگفتمان، دعا به‌طور مستقیم با یک باور یا عمل خاص مخالفت می‌کند. ۲. پادگفتمان ضمنی: در این نوع پادگفتمان، پادگفتمان از طریق بیان احساسات، نیازها و آرزوهایی که در گفتمان مسلط جایی ندارند، آشکار می‌شود. ۳. پادگفتمان ایجابی: در این نوع پادگفتمان، دعا به‌جای مخالفت با یک باور، یک باور جایگزین را پیشنهاد می‌کند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که آثار متفاوتی از پادگفتمان‌ها در متون دینی قابل مشاهده است. ارائه تفسیرهای جدید و متفاوت از متون مقدس که با باورهای رایج در تضاد باشد. هم‌چنین، انتقاد از نهادهای مذهبی که به‌جای خدمت به مردم به دنبال حفظ قدرت و ثروت خود هستند و تاکید بر اهمیت وجدان فردی و تفکر مستقل در برابر پیروی کورکورانه از باورهای گروهی از جمله آن‌ها هستند.

۳. پردازش تحلیلی موضوع

در ادامه و در راستای تجزیه و تحلیل ساختارهای پادگفتمانی در متون مقدس، متن دعای پنجم صحیفه سجادیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳.۱. پادگفتمان قدرت در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

باتوجه به متن دعا، فرد دعاکننده در برابر قدرتی مطلق و لایتنهای قرار می‌گیرد. این قدرت در عباراتی مانند (يَا مَنْ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ) (علی‌بن‌الحسین: دعای ۵، فراز ۱)؛ ای کسی که



شگفتی‌های عظمت پایان‌بردار نیست، (وَيَا مَنْ لَا تَنْتَهِي مُدَّةُ مُلْكِهِ) (همان: فراز ۲)؛ ای آن که دوران فرمانروایی‌ات را نهایت نیست و (وَيَا مَنْ تَصَغَّرُ عِنْدَ حَظَرِهِ الْأَخْطَاؤُ) (همان: فراز ۵)؛ ای کسی که در برابر قدر و منزلت تمام منزلت‌ها کوچک است، به شدت برجسته شده است. در این متن، گوینده به عنوان موجودی ضعیف و نیازمند در برابر قدرتی مطلق قرار می‌گیرد. این تقابل قدرت، یک پادگفتمان آشکار است. گوینده با تأکید بر عظمت و قدرت خداوند در واقع به نوعی به ضعف قدرت خودش اعتراف می‌کند و درخواست می‌کند که این قدرت به نفع او به کار گرفته شود.

عبارت (اللَّهُمَّ اغْنِنَا عَنْ هَبَةِ الْوَهَّابِينَ بِهَيْتِكَ) (همان: فراز ۷)؛ الهما ما را به بخشش خود از بخشش دیگران بی‌نیاز ساز، نشان‌دهنده تمایل به استقلال از دیگران و کاهش وابستگی به قدرت‌های مادی و اجتماعی است. عبارت (وَإِكْفِنَا حَذَّ نَوَائِبِ الزَّمَانِ ، وَسَرَّ مَصَائِدِ الشَّيْطَانِ ، وَمَرَارَةَ صَوْلَةِ السُّلْطَانِ) (همان: فراز ۱۰)؛ و ما را از سختی مصائب زمان و شرّ دام‌های شیطان و تلخی قهر سلطان حفظ فرما، نیز نشان‌دهنده نگرانی از قدرت‌های زمینی مانند سلطان و شیطان است و تقاضای حمایت الهی در برابر آن‌ها را مطرح می‌کند. این درخواست، می‌تواند نوعی پادگفتمان نسبت به قدرت‌های زمینی و نیروهای شرّ و در برابر ساختارهای قدرت سیاسی و اجتماعی و باورهای رایج درباره قدرت شیطان و نیروهای اهریمنی تلقی شود.

دعا با تأکید بر قدرت بی‌کران خداوند در برابر قدرت‌های دنیوی و مادی ایستادگی می‌کند. عباراتی مانند (اللَّهُمَّ إِنَّمَا يَكْتَفِي الْمُكْتَفُونَ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ) (همان: فراز ۱۱)؛ بی‌نیازان به فضل قوت تو بی‌نیازند و عبارت (اللَّهُمَّ إِنَّكَ مَنْ وَالَيْتَ لَمْ يَضُرُّهُ خِذْلَانُ الْحَاذِلِينَ) (همان: فراز ۱۲)؛ هر که را تو یاری دهی، هیچ خوارکننده‌ای قدرت خوارکردن او را ندارد، به‌طور مستقیم به این موضوع اشاره دارند. دعا بر قدرت مطلق خدا و ناتوانی انسان در برابر او تأکید می‌کند و این در مقابل تفکر انسان‌محوری که بر توانایی انسان در کنترل جهان و آینده خود تأکید دارد، قرار می‌گیرد. هم‌چنین، دعاکننده از خداوند می‌خواهد که او را از وابستگی به دیگران بی‌نیاز کند و به او قدرت و استقلال بخشد. این درخواست به‌طور مستقیم با گفتمان غالب قدرت‌طلبی و سلطه‌گری که در بسیاری از جوامع وجود دارد در تضاد است.

پادگفتمان قدرت در دعای پنجم از صحیفه سجادیه به‌درستی بر تقابل قدرت مطلق الهی و قدرت‌های محدود زمینی تأکید کرده و نشان داده است که چگونه دعاکننده با توسل به قدرت لایتناهی الهی به دنبال رهایی از بند قدرت‌های زمینی و دستیابی به استقلال و امنیت و تلاش برای رهایی از بند قدرت‌های زمینی و دستیابی به استقلال و امنیت است.



۲.۳. پادگفتمان دانش در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

فرد دعاکننده به دانایی مطلق خداوند اشاره می‌کند و از او می‌خواهد که از اسرار نهانی او آگاه شود. گوینده با عباراتی مانند (يَا مَنْ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبَ عَظَمَتِهِ) (همان: فراز ۱)؛ ای کسی که شگفتی‌های عظمت پایان‌بردار نیست یا عبارت (وَيَا مَنْ تَطَهَّرُ عِنْدَهُ بَوَاطِنُ الْأَخْبَارِ) (همان: ۶)؛ ای آن که خبرهای نهانی در نزدت آشکار است، به این معنا اشاره دارد و بر دانش و آگاهی نامحدود خداوند متمرکز می‌شود. دعاکننده از خداوند می‌خواهد که او را هدایت کند و به او دانش بدهد. این اشاره به دانش برتر به نوعی پادگفتمان نسبت به دانش بشری و محدودیت‌های آن است.

این فرازاها از دعا نشان می‌دهد که دعاکننده با تأکید بر دانایی مطلق خداوند و درخواست هدایت و دانش در واقع به دنبال نوعی تعالی معنوی و شناخت عمیق‌تر از خود و جهان هستی است. این نوع از دعا، نه تنها بیانگر یک نیاز روحانی است، بلکه نشان‌دهنده یک تفکر فلسفی عمیق در مورد ماهیت دانش، حقیقت و انسان است. پادگفتمان موجود در دعا، بیان‌گر یک تقابل بنیادین بین دانش محدود بشری و دانایی مطلق الهی است. دعاکننده با تأکید بر این پادگفتمان، به دنبال یافتن پاسخی برای پرسش‌های عمیق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود است. این نوع پادگفتمان، در بسیاری از متون دینی و فلسفی قابل مشاهده است و نشان‌دهنده اهمیت باور به وجود یک منبع برتر از دانش و حکمت است.

۳.۳. پادگفتمان عدالت در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

امام سجاد (ع) در فرازهایی از دعا، مانند (وَأَعْتِقْ رِقَابَنَا مِنْ نَقْمَتِكَ) (همان: فراز ۲)؛ ما را از بند عذاب خود رهایی بخش یا (وَأَجْعَلْ لَنَا نَصِيبًا فِي رَحْمَتِكَ) (همان: فراز ۳)؛ برای ما از رحمت نصیب و بهره‌ای قرار ده، به دنبال برقراری نوعی عدالت و توازن است و اعتقاد دارد که خداوند باید با توجه به نیازها و اعمال او به او پاداش یا عقاب دهد. «پادگفتمان‌ها به‌عنوان ابزاری برای مبارزه برای عدالت اجتماعی و رفع نابرابری‌ها به کار می‌روند. این گفتمان‌ها با افشای ساختارهای قدرت و تبعیض به ایجاد آگاهی عمومی و بسیج اجتماعی کمک می‌کنند» (احمدی، ۱۳۹۸: ۵۶). این درخواست‌ها به‌نوعی پادگفتمان نسبت به بی‌عدالتی‌های موجود در جهان است. این درخواست، فراتر از یک خواسته ساده است. این عبارات، حاوی لایه‌های پیچیده‌ای از باورهای دینی، فلسفی و اجتماعی هستند که در دل خود، پرسش‌های بنیادین انسان درباره عدالت، رحمت الهی و رابطه انسان با خدا را مطرح می‌کنند. هم‌چنین، درخواست‌کننده به‌طور ضمنی اعتقاد دارد که خداوند بر اساس اعمال و نیت بندگان، پاداش و عقاب می‌دهد. این باور به وجود یک نظام عدل الهی دلالت دارد که در آن اعمال انسان‌ها بی‌پاسخ نمی‌ماند.



دعاکننده، هم‌زمان به دنبال رهایی از عذاب و بهره‌مندی از رحمت الهی هستند. این امر نشان می‌دهد که آن‌ها به هر دو صفت عدل و رحمت در ذات خداوند قائل هستند و معتقدند که این دو صفت در نظام آفرینش به تعادل برقرار است. این نوع دعاها نشان می‌دهد که انسان با دعا کردن، تلاش می‌کند تا ارتباط عمیق‌تری با خداوند برقرار کند و خود را به او نزدیک‌تر احساس نماید.

درخواست برای رحمت و رهایی از عذاب، نوعی ابراز امیدواری به آینده بهتر و تقویت ایمان به خداوند است. درخواست‌کنندگان با بیان این‌که از بند عذاب رهایی یابند، در واقع به بی‌عدالتی‌ها و مشکلات موجود در جهان اعتراض می‌کنند و از خداوند درخواست کمک و یاری می‌نمایند. این نشان می‌دهد که دین نه تنها به امور فردی، بلکه به مسائل اجتماعی نیز توجه دارد.

۳. ۴. پادگفتمان تقدیرگرایی در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

در متن دعا، عبارت (وَكِدْ لَنَا وَ لَا تَكِدْ عَلَيْنَا) (همان: فراز ۸)؛ و در هر کار به نفع ما چاره ساز و بر زیان ما چاره مساز، نشان‌دهنده تلاش برای تغییر سرنوشت و دخالت در امور الهی است که در برخی تفاسیر دینی ممکن است به‌عنوان نوعی تحدی از خداوند تلقی شود. این عبارت به‌طور مستقیم از خداوند می‌خواهد که در جریان زندگی دعاکننده مداخله کند و او را از مشکلات و سختی‌ها مصون بدارد. این درخواست، نشان از اعتقاد دعاکننده به این دارد که خداوند قادر است در جریان رویدادها دخالت کند و سرنوشت انسان را تغییر دهد.

این عبارت، پرسش‌های مهمی را در باب رابطه انسان و خدا، مفهوم تقدیر و اختیار و هم‌چنین جایگاه دعا در اندیشه دینی مطرح می‌سازد.

۳. ۵. پادگفتمان فردگرایی در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

امام سجاد (ع) در عبارت (وَأَدِّتْنَا إِلَيْ قُرْبِكَ) (همان: فراز ۴)؛ و ما را به خود نزدیک سازی، نشان می‌دهد که در جستجوی وحدت با خداوند و فراتر رفتن از فردگرایی است. دعا با تأکید بر اهمیت توکل بر خداوند و طلب کمک از او در برابر فردگرایی ایستادگی می‌کند. عباراتی مانند (وَأَهْدِنَا) (همان: فراز ۱۱)؛ ما را هدایت نما و (وَأَسْأَلُكَ بِنَا سَبِيلِ الْحَقِّ يَا رَبِّ سَادِكْ) (همان: فراز ۱۳)؛ به وسیله ارشادت ما را به راه حق ببر، به‌طور مستقیم به این موضوع اشاره دارند. این دعا بر وابستگی انسان به خدا و بی‌نیازی او از هر چیز دیگری تأکید می‌کند. این اندیشه در مقابل تفکر خودبستگی که بر توانایی انسان در حل مشکلات خود بدون نیاز به کمک دیگران تأکید دارد، قرار می‌گیرد. دعوت به وحدت و همبستگی با دیگران و طلب هدایت از خداوند، می‌تواند به‌عنوان یک پادگفتمان در برابر فردگرایی افراطی و نگاه فردمحور به



زندگی تلقی شود. در این دعا، فرد به طور مستقیم با خدا ارتباط برقرار می‌کند و از او درخواست‌های شخصی دارد. این می‌تواند به‌عنوان یک پادگفتمان در برابر نهادهای مذهبی سنتی و ساختارهای کلیسایی تلقی شود که گاهی اوقات بر واسطه‌ها و تشریفات تاکید می‌کنند.

امام سجاد (ع) با ارائه یک الگوی معنوی جامع به مبارزه با فردگرایی و تقویت روحیه همبستگی و تعاون در جامعه می‌پردازد. این دعا با تأکید بر وحدت با خداوند و وابستگی انسان به او به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش برای افراد در جستجوی معنویت و آرامش درونی عمل می‌کند. امام سجاد (ع) در این دعا با تأکید بر وحدت با خداوند، توکل، وابستگی به خدا و ارتباط مستقیم فرد با خداوند به‌عنوان یک متن دینی به‌طور مؤثر با فردگرایی مقابله می‌کند. این دعا با ارائه یک الگوی جایگزین برای زندگی به انسان کمک می‌کند تا از محدودیت‌های فردی رها شود و به سوی کمال و سعادت واقعی حرکت کند.

۶.۳. پادگفتمان مادی‌گرایی در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

متن دعا با تأکید بر نیازهای معنوی انسان و طلب هدایت و رحمت الهی در برابر مادی‌گرایی و دنیاطلبی ایستادگی می‌کند. عباراتی مانند (وَأَكْفِنَا) (همان: فراز ۱۱)؛ ما را از هر چه غیر خودت کفایت کن و (وَأَعْطِنَا) (همان)؛ به عطایت از غیر خود بی‌نیاز فرمای، به‌طور مستقیم به این موضوع اشاره دارند. این دعا ضمن توجه به اهمیت معنویت و ارزش‌های اخلاقی، مادیات را در مقابل معنویت قرار می‌دهد. این تقابل در برابر تفکر مادی‌گرایی که بر لذت‌های دنیوی و کسب ثروت تمرکز دارد، قرار می‌گیرد. هم‌چنین، دعا از خدا می‌خواهد که فرد را به غنای معنوی برساند و از نیازهای مادی بی‌نیاز کند. این درخواست می‌تواند به‌عنوان یک پادگفتمان در برابر فرهنگ مصرف‌گرایی و ارزش‌گذاری مادی تلقی شود. اغلب، دعاها بیانگر آرزوها، امیدها و نیازهای درونی افراد هستند و لزوماً به دنبال تغییر ساختارهای اجتماعی به‌صورت مستقیم نیستند؛ اما تأکید بر شکر نعمت و ذکر خدا در این دعا، می‌تواند به‌عنوان یک پادگفتمان در برابر فرهنگ مصرف‌گرایی و مادی‌گرایی حاکم بر بسیاری از جوامع تلقی شود.

این دعا با تأکید بر اهمیت معنویت و نقد مادی‌گرایی به‌عنوان یک منبع الهام‌بخش برای افرادی که در جستجوی معنای زندگی هستند، عمل می‌کند. هم‌چنین، این دعا می‌تواند به‌عنوان یک ابزار برای نقد ساختارهای اجتماعی و اقتصادی مبتنی بر مصرف‌گرایی مورد استفاده قرار گیرد. با توجه به اهمیت روزافزون مادی‌گرایی در جوامع مدرن، مطالعه دعا می‌تواند به‌عنوان یک راهکار برای شناخت بهتر ارزش‌ها و نیازهای انسان و هم‌چنین برای مقابله با اثرات منفی مادی‌گرایی مورد توجه قرار گیرد.



۷.۳. یادگفتمان ظلم در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه

دعا با طلب پناه از خداوند در مقابل ظلم و ستم در برابر این پدیده اجتماعی ایستادگی می‌کند. عبارت (وَأَمْنَعْنَا بِعَزَاكَ مِنْ عِبَادِكَ) (همان: فراز ۱۳)؛ به عزت خود ما را از شر بندگان بازدار، به‌طور مستقیم به این موضوع اشاره دارد.

این فراز که در متن دعای پنجم آمده است، حاوی یک درخواست صریح و مستقیم از خداوند برای حفاظت در برابر ظلم و ستم است. این عبارت، ضمن تأکید بر عظمت و قدرت الهی به نقش دعا در مقابله با پدیده اجتماعی ظلم و ستم اشاره دارد. از منظر جامعه‌شناسی، این درخواست را می‌توان نوعی مقاومت نمادین در برابر قدرت و سلطه تفسیر کرد. فرد دعاکننده با توسل به قدرت برتر الهی، قدرت زمینی را به چالش می‌کشد و از آن درخواست حمایت می‌کند.

امام سجاد (ع) با این دعا، فراتر از یک درخواست فردی، یک نگرش دینی و اجتماعی نسبت به پدیده ظلم و ستم را بیان می‌کند. این عبارت با تأکید بر قدرت و عدالت الهی به دعاکننده امیدواری و نیرویی برای مقابله با ظلم می‌دهد و در عین حال به‌عنوان یک ابزار آگاهی‌بخشی اجتماعی عمل می‌کند. این فراز به‌عنوان یک درخواست دعا، ابعاد مختلفی دارد و در زمینه ایستادگی در برابر ظلم و ستم دارای اهمیت ویژه‌ای است. این عبارت به افراد، قدرت، امید و انگیزه می‌دهد تا در برابر ظلم و ستم ایستادگی کنند و به آینده‌ای بهتر امیدوار باشند.

به‌طور کلی، می‌توان گفت که علاوه بر مواردی که بیان شد، عبارت (اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ) در متن دعا پانزده مرتبه تکرار شده است. تکرار عبارات و مفاهیم کلیدی در دعا، باعث می‌شود که پیام اصلی بهتر در ذهن مخاطب نقش ببندد و تأثیرگذاری آن افزایش یابد و نیز دعاها اغلب بیان‌گر نیازها، آرزوها و دردهای فردی و جمعی هستند که در گفتمان غالب اجتماعی نادیده گرفته می‌شوند یا به آن‌ها به اندازه کافی اهمیت داده نمی‌شود؛ بنابراین گفتمان محوری که امام سجاد (ع) مطرح می‌کند، بینش و منش حضرت محمد(ص) و خاندان ایشان است. دعا به‌عنوان راهی برای برقراری ارتباط با یک نیروی برتر یا خدا در نظر گرفته می‌شود. این امر به افراد امکان می‌دهد تا از محدودیت‌های دنیای مادی فراتر روند و به دنبال معنا و هدف در زندگی باشند. یادگفتمان‌های برجسته متن دعای پنجم صحیفه سجادیه در جدول (۷-۳) آمده است.



جدول ۳-۷

| ارتباط با ساختارهای اجتماعی | تحلیل پادگفتمان | عبارات کلیدی از دعا | پادگفتمان |
|--|--|--|------------|
| نقد ساختارهای قدرت سیاسی و اجتماعی، مقابله با باورهای رایج درباره قدرت شیطان | تقابل قدرت مطلق الهی با قدرت‌های محدود زمینی، درخواست حمایت الهی در برابر قدرت‌های زمینی | يَا مَنْ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ، وَيَا مَنْ لَا تَنْتَهِي مُدَّةُ مُلْكِهِ، وَيَا مَنْ تَصْعُرُ عِنْدَ حَظَرِهِ الْأَخْطَاؤُ | قدرت |
| نقد محدودیت‌های دانش بشری، جستجوی تعالی معنوی | تأکید بر دانایی مطلق خداوند، درخواست هدایت و دانش | يَا مَنْ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ، وَيَا مَنْ تَظْهَرُ عِنْدَهُ بَوَاطِنُ الْأَخْبَارِ | دانش |
| اعتراض ضمنی به بی‌عدالتی‌های زمینی، تقویت امید و ایمان | درخواست برقراری عدالت و توازن، اعتقاد به نظام عدل الهی | وَأَعْتِقِي رِقَابَنَا مِنْ نِقَمَتِكَ، وَ اجْعَلِي لَنَا نَصِيبًا فِي رَحْمَتِكَ | عدالت |
| تقابل با باور به تقدیر محض، جستجوی اختیار و کنترل بر زندگی | تلاش برای تغییر سرنوشت، دخالت در امور الهی | وَكِدْنَا لَنَا وَلَا تَكِدْ عَلَيْنَا | تقدیرگرایی |
| مقابله با فردگرایی افراطی، تقویت روحیه همبستگی و تعاون | جستجوی وحدت با خداوند، وابستگی به خدا، طلب هدایت | وَأَذِنَا إِلَى قُرْبِكَ، وَاهْدِنَا، وَاسْأَلْنَاكَ بِنَا سَبِيلَ الْحَقِّ يَا شَادِكَ | فردگرایی |
| نقد فرهنگ مصرف‌گرایی، ارزش‌گذاری معنویت بر مادیات | تأکید بر نیازهای معنوی، بی‌نیازی از مادیات | وَإِكْفِنَا، وَأَعْطِنَا | مادی‌گرایی |
| مقاومت نمادین در برابر قدرت و سلطه، امیدواری به آینده‌ای بهتر | درخواست حفاظت در برابر ظلم و ستم | وَاشْتَعْنَا بِعِزِّكَ مِنْ عِبَادِكَ | ظلم |

۴. نتیجه‌گیری

بررسی‌های صورت‌گرفته در متن دعای پنجم صحیفه سجادیه، گویای این مسئله‌است: این دعا، ظرفیت پادگفتمانی را در راستای معناسازی و دلالت‌پردازی داراست. دعای پنجم صحیفه سجادیه، فراتر از یک متن دعا، حاوی یک جهان‌بینی جامع و انتقادی است. این دعا با طرح پادگفتمانی قدرت‌مند در برابر قدرت‌های زمینی و مادی، به انسان‌ها یادآور می‌شود که تنها خداوند قادر مطلق است و انسان‌ها باید به‌جای وابستگی به قدرت‌های ظاهری، به قدرت لایزال الهی پناه ببرند. این تحلیل نشان می‌دهد که دین نه تنها یک سیستم اعتقادی، بلکه یک ابزار برای مبارزه با ظلم و ستم و دستیابی به آزادی و عدالت نیز می‌تواند باشد. هم‌چنین، بررسی‌های صورت‌گرفته، گویای این است:



این دعا، علاوه بر جنبه‌های فردی و عبادی، حاوی پیام‌های اجتماعی و سیاسی گسترده‌ای است. این دعا یک متن چندلایه است که به‌عنوان یک منبع غنی برای مطالعه دین، فلسفه، جامعه‌شناسی و ادبیات محسوب می‌شود. هم‌چنین با استفاده از پادگفتان‌ها، به‌عنوان یک متن دینی، نقش مهمی در شکل‌دهی به اندیشه و رفتار انسان‌ها دارد. این دعا، با تأکید بر قدرت مطلق خدا، دانش نامحدود او، عدالت الهی و نیاز به هدایت معنوی، پادگفتان‌های قوی در برابر باورها و ساختارهای غالب اجتماعی و فرهنگی آن زمان ایجاد کرده است. برخی از مهم‌ترین پادگفتان‌های شناسایی شده عبارتند از: قدرت، دانش، عدالت، تقدیر، فردگرایی، مادی‌گرایی و ظلم. پادگفتان قدرت در دعای پنجم صحیفه سجادیه با تأکید بر قدرت مطلق خداوند در مقابل قدرت‌های محدود زمینی و انسانی قرار می‌گیرد. این پادگفتان، نوعی اعتراض به ساختارهای قدرت موجود و جستجوی پناهگاه در قدرت برتر الهی است و گویای این مسئله است که متون دینی اغلب ساختارهای قدرت موجود در جامعه را به چالش می‌کشند و از دیدگاه الهی، عدالت و برابری را ترویج می‌دهند. امام سجاد (ع) با به‌کارگیری پادگفتان دانش با تأکید بر دانش نامحدود خداوند، به محدودیت‌های دانش بشری اشاره می‌کند و به دنبال کسب معرفت برتر است. با استفاده از پادگفتان عدالت و درخواست عدالت و رحمت الهی، به بی‌عدالتی‌های موجود در جهان اعتراض می‌کند و به دنبال برقراری توازن و عدالت است. با شناسایی پادگفتان تقدیرگرایی در این متن، می‌توان گفت که با وجود این که دعاکننده از خداوند درخواست تغییر در سرنوشت می‌کند، اما این درخواست می‌تواند به‌عنوان نوعی چالش در برابر باور به تقدیر تلقی شود. دعاها با ایجاد یک گفتگوی صمیمانه با نیروی برتر، به افراد کمک می‌کنند تا دیدگاه خود را نسبت به زندگی، مشکلات و امیدها تغییر دهند. متن دعا با تأکید بر نیازهای معنوی و ارزش‌های اخلاقی، به مادی‌گرایی و دنیاطلبی اعتراض می‌کند و با نقد فردگرایی و استفاده از زبان مشترک و نمادهای مذهبی به ایجاد حس تعلق و هویت جمعی در میان مؤمنان کمک می‌کند. این دعا با استفاده از پادگفتان ظلم، با درخواست حفاظت از آثار آن، به این پدیده اجتماعی اعتراض می‌کند و به دنبال برقراری عدالت و امنیت است. دعاها با ارائه امید و تسلی، به افراد کمک می‌کنند تا با درد و رنج‌های زندگی کنار بیایند و با ارائه یک الگوی جایگزین برای زندگی، به انسان کمک می‌کنند تا از محدودیت‌های دنیای مادی رها شود. دعاهایی مانند دعای پنجم صحیفه سجادیه، با تأکید بر ارتباط مستقیم فرد با خدا، در مقابل نهادهای دینی سنتی که بر واسطه‌ها تأکید دارند، قرار می‌گیرند.



فهرست منابع

- قرآن کریم
- صحیفه سجاده.
- احمدی، س. (۱۳۹۸). یادگفتان و جنبش‌های اجتماعی. تهران: نشر نی.
- جعفری، محمد. (۱۳۸۹). گفتان تحلیل: رویکردی انتقادی به مطالعه متن. تهران: نشر نی.
- رضایی، م. (۱۳۹۵). تحلیل گفتان و قدرت. تهران: نشر سمت.
- شریعتی، فاطمه. (۱۳۹۵). یادگفتان‌ها و مقاومت فرهنگی. تهران: نشر سمت.
- شعیری، حمیدرضا. (۱۳۹۲). تجزیه و تحلیل نشانه‌معناشناختی گفتان. چاپ سوم. تهران: سمت
- شومان، محمد. (۲۰۰۷). تحلیل الخطاب العالمي: أطر نظرية و مناهج تطبيقية. ط ۳. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.
- عبدالکریم، جمعان. (۲۰۱۶م). من تحلیل الخطاب الی تحلیل الخطاب النقدي. مناهج ونظريات. عمان: دار كنوز معرفة للنشر والتوزيع.
- عضدانلو، حمید. (۱۳۸۹). گفتان و جامعه. تهران: نشر نی.
- علیزاده، الف. (۱۳۹۸). یادگفتان و مقاومت فرهنگی. تهران: نشر نی.
- معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. چاپ یازدهم. تهران: نشر امیرکبیر.
- میرفخرایی، تزا. (۱۳۸۴). فرآیند تحلیل گفتان. تهران: نشر دفتر مطالعات و برنامه‌ریزی رسانه‌ها.

منابع لاتین:

- Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- ----- (1993). *Critical discourse analysis and the marketization of public discourse*. England: the universities.
- Jorgensen, Marianne. & Phillips. Louise. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publication.
- Terdiman, Richard. (2018). *Discourse/ Counter-Discourse*. New York: Cornell University Press





اعتبارسنجی سندی و ارزیابی محتوایی زیارت وارث

امام حسین (ع) در کتب زیارات و ادعیه شیعه

سید مهدی رحمتی^{۱*}، مهدی محمدی نژاد^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30460.1132](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30460.1132)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷



چکیده

ارتباط با هم‌نوعان سرشتی خداداد است که با در انداختن سازوکار زیارت اولیای الهی در آیین خاتم‌جهت‌دهی شده است. کنشی معنادار که با ارج نهادن به عواطف بشری و تقویت بنیان‌های معرفتی، رهاورد اعتلای شناخت و ارمغان سلامت روان را به همراه دارد. در این میان، فراوانی چشمگیر زیارت‌نامه‌های امام حسین (ع)، نشان از اهمیت و نقش تأثیرگذار زیارت سید الشهداء دارد و ضرورت دستیابی به زیارتی جامع و استوار را آشکار می‌کند. مسئله‌ای که پژوهش کتابخانه‌ای پیش‌رو را بر آن داشت تا بر اساس توصیف و تحلیل گزاره‌های روایی گزارش‌کننده‌ی زیارت وارث و با عنایت به اهمیت و نقش-آفرینی شیوه‌های مبتنی بر شناخت سند و متن در سنجش اعتبار احادیث اسلامی، تلاش خود را بر دو وجه واکاوی سندی و محتوایی متمرکز نماید. پژوهش پیش‌رو پس از مصدربابی زیارت وارث - به‌عنوان بخش شهرت یافته از زیارت مطلقه‌ی امام حسین (ع) در کتب زیارات و ادعیه شیعی - دریافت که گرچه هرکدام از اسناد گزارش‌کننده‌ی این روایت به سبب راوی و یا روایان نقل‌کننده آن دچار ضعف سندی هستند؛ اما فراوانی یادکرد ساختار شناخته‌شده‌ی این زیارت با درصد مشابهت قابل اعتنا در منابع روایی، نشان از صدور اجمالی زیارت وارث دارد. هم‌چنین واکاوی محتوایی زیارت مزبور و پیوند ناگسستگی آن با معارف قرآنی و روایات اسلامی قرینه‌ای دیگر در جبران ضعف یاد شده به شمار می‌رود و زمینه‌ساز بهره‌مندی بیش از پیش زائران از محتوای سازنده‌ی آن خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: زیارت وارث، سند، اعتبارسنجی، فقه الحدیث، امام حسین (ع)



۱- استادیار علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات، دانشگاه گنبدکاووس، گلستان، ایران (نویسنده مسئول) * rahmati@gonbad.ac.ir

۲- استادیار زبان و ادبیات عرب، گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گلستان، ایران M.mohammadinezhad@gu.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

رشد و هویت‌بخشی فرهنگی به افراد جامعه، متناسب با مبانی و زمینه‌های فکری جوامع انسانی طرح‌ریزی شده و تأثیری شگرف بر حیات فردی، پویایی و رشد اجتماعی دارد. در این میان بهره‌گیری از ساز و کار زیارت و مستندسازی آن به زیارت‌های برآمده از خاندان عصمت و طهارت موضوعی حائز اهمیت است. زیارت و زیارتگاه‌های اولیای دین مصداق بارز کانون‌های انتقال معارف الهی بوده (نور، ۳۶؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۵۳۲/۱؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۱۲/۹) و شکوفایی فرهنگی و اعتلای معرفتی اجتماع اسلامی پیوندی ناگسستنی با آن دارد. از این‌رو بر سیاست‌گذاران و تلاش‌گران عرصه‌ی فرهنگ و تمدن اسلامی است که با شناخت ظرفیت‌های نهاد زیارت و برنامه‌ریزی متناسب با آن، زمینه‌ساز بهره‌مندی حداکثری از این سازوکارِ وحی‌بنیان و فطرت‌پذیر باشد. تناسب و ارتباط زیارتگاه‌های مذهبی با ظرفیت و میزان تأثیرگذاری فرهنگی آن‌ها در طول تاریخ به‌حدی است که به دیدگاه برخی صاحب‌نظران، تأکید حداکثری بر زیارت امام حسین(ع) و ترجیح زیارت ایشان در برخی روایات اهل بیت(ع) بر زیارت خانه‌ی خدا، بر اساس همین اصل توجیه‌پذیر است؛ زیرا در شرایطی که ظرفیت فرهنگی زیارت امام حسین(ع) برای آشنا کردن امت اسلامی و بلکه نوع انسان با حقایق قرآن و اسلام ناب بیش از ظرفیت خانه‌ی خداست، طبعاً زیارت امام حسین(ع) فضیلت بیشتری از زیارت خانه‌ی خدا دارد. به بیان دیگر، مقصود این دست از روایات، کاستن از اهمیت حج به مفهوم حقیقی آن نیست؛ بلکه از آن‌جا که ارزش و اهمیت حج برای همه مسلمانان، روشن و بدیهی است، پیشوایان اسلام، برای توجّه دادن مسلمانان به ارزش زیارت و سازندگی فردی و اجتماعی آن، حج را معیار ارزیابی آن قرار داده و به کسانی که در کنار انجام دادن وظایف و جویی خود به انجام آن بپردازند، بشارت داده‌اند که خداوند، از فضل خود، پاداشی که قابل مقایسه با پاداش انجام دادن وظایف و جویی نیست، به آنان عنایت می‌فرماید (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۸: ۱۰۴/۹-۱۱۱).

از این‌رو نوشتار حاضر بر آن است که در اولین گام خود به مفهوم‌شناسی کلیدواژه‌ی زیارت و کاربست آن در متون اسلامی بپردازد و افزون بر آشکار نمودن خاستگاه فطری این نهاد، با یادکرد گزاره‌هایی از آیات و روایات اسلامی، حجّیت و اعتبار شرعی آن را نمایان سازد. آن‌گاه پس از یادکرد اجمالی آثار فردی و اجتماعی زیارت، با تمرکز بر «زیارت وارث»، نخست به ارزیابی محتوایی این میراث ماندگار بپردازد و در فرجام با مصدريابی روایی این زیارت، خاستگاه سندی آن را گزارش نماید.



۲. پیشینه تحقیق

در نگاه کلی پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌ی زیارت را می‌توان در سه دسته جای داد. دسته‌ی نخست تحقیقاتی است که به بیان احکام فقهی و آداب شرعی انجام مناسک زیارت پرداخته‌اند. پاره‌ای دیگر با رویکردی نقلی و براساس واکاوی آیات و روایات اسلامی، پس از یادکرد فلسفه و اسرار نهفته در بنیاد زیارت، کارکردهای فردی و اجتماعی آن را روشن نموده‌اند. اما دسته‌ی سوم را می‌توان تلاش‌هایی دانست که از نگاهی بیرونی تمامیت سندی و متنی زیارت و زیارت‌نامه‌ای خاص را پی‌جویی نموده‌اند. بنابراین در میان آثار یاد شده آنچه بیش از همه به پژوهش‌های پیش‌رو نزدیک است، صورت سوم تحقیق است. کوشش‌هایی همچون «پژوهشی در زیارت‌نامه فاطمه معصومه (ع)» (مقیسه، ۱۳۷۸: ۵۴-۵۸)، «واکاوی جایگاه و اعتبار زیارت‌نامه امام رضا (ع)» (مناقب و رضوی‌زادگان، ۱۴۰۱: ۸۵-۱۰۸)، «اعتبارسنجی سند زیارت آل یاسین» (صالح‌آبادی، ۱۴۰۲: ۱۰-۴۱) که گاه حجیت و اعتبار سندی زیارت‌نامه‌ای خاص را کاویده و گاه مانند «جایگاه توحید در زیارت‌نامه‌های اهل بیت علیهم السلام» (کاظمی، ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۳۰) و «تحلیل متن‌شناسی زیارت‌نامه حضرت امام رضا (ع) بر پایه نظریه کنش گفتار» (پهلوان‌نژاد و رجب‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۷-۵۴)، «بازخوانی زیارت امین الله بر اساس الگوی فیزیولوژیک روح سالم انسان در طب روحانی» (صانعی‌پور و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۰-۴۲) با مفروض انگاشتن اصالت روایی زیارت‌نامه‌ها، به ارزیابی محتوایی و برون‌دادهای شناختی و تربیتی آن پرداخته است. باری در میان جستجوهای سامان یافته در عرصه‌ی زیارت‌های مربوط به سید الشهداء (ع) - که ارتباطی تنگ‌انگ با تحقیق حاضر دارد - آنچه بیش از همه توجه پژوهشگران را به خود معطوف داشته زیارت عاشورا و زیارت اربعین است. به‌گونه‌ای که، پژوهش‌هایی همچون «دفاع از زیارت عاشورا» (آصفی، ۱۳۸۸: ۳۰-۴۷)، «تحقیقی درباره اربعین حسینی» (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۸۲) به اثبات کلی اعتبار و انتساب آن‌ها به امام معصوم (ع) پرداخته است. برخی مانند «بررسی پشتوانه‌های قرآنی زیارت اربعین با تأکید بر موضوع عهد» (معارف و فرشی‌نعیم، ۱۳۹۹: ۱۰۹-۱۱۳)، «تأملی در اصالت عبارت جاهدیت‌الحسین در متن زیارت عاشورا» (مهدیان‌فر، ۱۴۰۰: ۸۳-۱۰۶) تنها فراز و یا مفهومی خاص از این زیارت‌نامه‌ها را کاویده و بعضی همانند «تبیینی از دلالت‌های تربیتی زیارت عاشورا» (موسوی، ۱۴۰۱: ۲۰۴-۲۱۹)، «تبیین جامعه‌شناختی زیارت اربعین و کارکردهای اجتماعی آن» (مریجی، ۱۴۰۱: ۸-۳۲) به بررسی آثار اعتقادی و اخلاقی این دو تراث ارزنده پرداخته‌اند.



این در حالی است پی‌جویی‌های محققان این اثر، حکایت از آن دارد که درباره‌ی اصالت‌سنجی سندی و ارزیابی محتوایی «زیارت وارث» هیچ تلاش پژوهشی مستقلی انجام نگرفته است. از این‌رو مقاله-ی پیش‌رو بر آن است که پس از یادکرد مفاهیم کلیدی و خاستگاه زیارت در منظومه‌ی تفکر اسلامی و ارزیابی محتوایی زیارت وارث، به اصالت‌سنجی سندی و روایی آن در کتب زیارات و ادعیه شیعه بپردازد.

۳. مفهوم‌شناخت زیارت و خاستگاه آن

«زیارت»، از ریشه «زور»، به معنای میل کردن به چیزی و روی گردانی از چیزی دیگر است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۰: ۳۳۵/۴). بنابراین، مفهوم واژه «زیارت»، با معنای واژه‌هایی مانند: رؤیت، مشاهده و ابصار، متفاوت است؛ زیرا در این واژه‌ها، تنها مفهوم دیدار منظور است؛ ولی در واژه «زیارت»، دیدار همراه با میل و محبت و انس و اکرام، مورد توجه قرار دارد. حرکتی که گاه وجه عبادی به خود می‌گیرد و برآورده گشتن برخی نیازهای مادی و معنوی زائر را به دنبال دارد (الازهری، ۲۰۰۲: ۲۹۸/۱۵؛ سُبکی، ۱۴۲۸: ۱۰۱). انسان، موجودی اجتماعی است که با هم‌نوع خود انس می‌گیرد و رابطه اجتماعی برقرار می‌کند. این نیاز فطری، پس از مرگ محبوب انسان نیز ادامه دارد. زیارت موهبتی است که در راستای عبادت به‌عنوان هدف آفرینش و بعثت انبیا به انسان عرضه شده (ذاریات، ۵۶) تا در پرتو آن مراحل ضعف و ناتوانی را بپیمایند و به کمال قرب نائل شوند. چراکه زیارت اولیای الهی آن زمان پذیرفته است که ابزاری برای تقرب به حق تعالی به حساب آید. زیارت اموات به‌عنوان باور مورد پذیرش همه‌ی مذاهب اسلامی دیدار با بدن‌های پوسیده و بی‌جان نیست؛ بلکه زیارت ارواحی است که در عالم برزخ، زندگی می‌کنند و از آن که دیدارشان کنیم، شاد می‌گردند و ارتباط با آنان، برای ما عبرت‌آموز و در زندگی مادی و معنوی ما مفید و مؤثر است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۸۶؛ پورامینی، ۱۳۹۵: ۲۹۱). در نگاه اسلامی، زیارت بزرگان دین و ائمه هدی(ع) رخدادی متمایز از دیگر انواع زیارت است (تهرانی، ۱۳۹۹: ۳۶؛ النعمانی، ۲۰۰۵: ۲۱۶). دیداری که به‌مثابه‌ی دینی بر عهده‌ی زیارت‌کننده قرار دارد (محمّدی ری-شهری، ۱۳۸۹: ۲۰۶/۸؛ المخزومی، ۱۴۲۸: ۸۲). این کنش معنادار افزون بر تکریم و بزرگداشت نیکان، تجدید عهد و میثاق با ایشان در مسیر اعتلای کلمه‌ی توحید و اقتباس نور از هدایت و انوار تابناک ایشان است (عاملی، ۱۴۲۸: ۴۵۹؛ سبحانی، ۱۴۳۸: ۸۳). به سبب همین سازندگی فردی و اجتماعی در برخی از روایات، زیارت اهل بیت(ع)، هم‌سنگ زیارت خداوند متعال و یا زیارت پیامبر خدا (ص) شمرده شده (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۲/۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱۷۷/۲)، موضوعی که به‌صورت چشمگیری در زیارت امام حسین(ع) بدان اشاره شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۴۴-۱۵۰؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۸۲-۵۹۷/۲). بنابراین



شایسته‌ی است که زائر با شناخت از پیش غنی‌شده‌ی اهل بیت(ع)، همراه با کلمات و عبارات شایسته‌ی مقام ایشان، قدم در ساحت مرقد و اماکن مقدس گذارد. در این میان، زیارت‌های وارد شده از ائمه معصومین (ع) بهترین وسیله و شیوه‌ی دستیابی به این مهم به شمار می‌آید (شوشتری، ۱۴۳۳: ۳۴۰). چراکه مسئله‌ی معرفت شأن و منزلت زیارت‌شونده به‌عنوان شرط کمال زیارت در آموزه‌های دینی و روایات اهل بیت(ع) بسیار مورد تأکید قرار گرفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸۰/۴؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۸۶، ۱۸۹، ۳۰۶). همان‌گونه که امام صادق(ع) به یکی از یاران خود فرمود: ای بشیر کسی که قبر حسین بن علی علیهم‌السلام را زیارت کند در حالی که به حق آن حضرت عارف و آگاه باشد، مانند کسی است که خدا را در عرش زیارت نموده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۷/۹۸). از این رو شناخت امام حسین (ع) مقدمه-ای اساسی بر زیارت ایشان است. امری که به یاری تراث ارزشمند زیارت وارث، می‌تواند هر دو مطلوب معرفت و زیارت را حاصل نماید.

۴. ارزیابی محتوایی زیارت وارث

در این بخش از تحقیق به سبب رعایت اختصار نخست به بیان جایگاه و اهمیت تحلیل مضامین و سنجش مفاهیم روایات اسلامی می‌پردازیم. سپس با گزارشی اجمالی، به محتوای متون دربردارنده‌ی زیارت وارث اشاره می‌نماییم و با تکیه بر مفهوم کلیدی وارث، که نقش محوری در نام‌گذاری و شهرت این زیارت‌نامه دارد، به به ارزیابی میزان همبستگی آن با قرآن کریم و سنت قطعی می‌پردازیم.

۴-۱. ضرورت سنجش و تحلیل محتوای زیارات

یکی از مبانی مهم در ارزشیابی روایات، عرضه آن بر قرآن کریم و سنت قطعی است. چراکه میزان و کیفیت متن ادعایی با گزاره‌های ثابت شده و قطعی شریعت خاتم، خود گواهی بر اعتبار و منزلت آن است (صرامی، ۱۳۹۱: ۳۴-۳۸). موضوعی که در ادبیات کنونی پژوهش با عنوان «تناص» یا «بینامتنیت» دنبال شده و به‌عنوان شیوه‌ای شناخته شده در نسبت‌سنجی متون، میزان تأثیری‌گذاری و تأثیرپذیری و وامداری آنان نسبت به یکدیگر به کار می‌رود (رحمتی و حاجی اکبری، ۱۴۰۳: ۷۰). زیارت وارث در حقیقت، جزئی از زیارت مطلقه‌ی امام حسین(ع) در متون روایی است. زیارتی با فضیلت که گرچه خواندن آن محدود به زمان خاصی نمی‌باشد، اما خوانشش در ایام خاص؛ شب و روز عرفه، نیمه‌ی ماه رجب، شب عید فطر، روز عید قربان، و روز عاشورا سفارش شده است (ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۲/۲ و ۷۰/۳؛ مکی، ۱۴۱۰: ۱۵۵؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۰۲). شایان ذکر است که بر اساس بررسی انجام شده، هیچ یک از روایات گزارش شده درباره‌ی این زیارت، نام وارث را بر آن ننهاده‌اند. چراکه این زیارت در حقیقت بخشی از



گزاره‌های روایی صادر شده در حوزه‌ی زیارت امام حسین (ع) است. بنابراین نام‌گذاری یاد شده در دوران اخیر بر اساس طلوعه و قطعه‌ی پربسامد «السلام علیک یا وارث...» در آن صورت پذیرفته است. امری که در فرهنگ اسلامی دارای پیشینه بوده و برخی از سوره‌های قرآن کریم با تکیه بر فراز و آیت نخستین آن نامیده شده‌اند (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۱۳۰-۱۳۱).

۴/۲. امام حسین (ع)، وارث انبیا و اوصیا

در نقطه‌ی آغازین روایات در بردارنده‌ی زیارت وارث به‌عنوان بخش بیشتر شناخته‌شده‌ی زیارت مطلقه‌ی سید الشهدا (ع)، به مخاطب و زائر ایشان یادآور شده است که زیارت امام حسین (ع) تکلیفی بر عهده‌ی پیروان حضرت است. سپس به ثواب دنیوی و اخروی آن اشاره شده و در فرجام آداب پیش و پس از زیارت با محوریت طهارت، دعای سفر، ادعیه‌ی مقدماتی، روزه و نماز بیان شده است. آمرزش گناهان، تأثیر بر نامه‌ی اعمال، امید به شفاعت امام و تسبیح و تقدیس فرشتگان موکل بر زائر امام تا روز قیامت نیز در زمره‌ی مهم‌ترین آثار این زیارت یاد شده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۰۸-۲۰۶ و ۲۲۳-۲۲۴؛ ابن طاووس، ۱۳۷۶: ۶۲/۲).

واژه‌ی «وارث» از ریشه‌ی «ارث» است. ارث همان دارایی و مالی است که از شخصی برجای مانده و در اختیار بازماندگان وی قرار می‌گیرد (الطریحی، ۱۹۹۲: ۲۶۸/۲؛ انیس، ۱۹۸۷: ۱/۱۰۲۴). معنایی که تنها در مایملک اقتصادی محدود نشده و در بیان قرآن کریم در مفهوم فراتر میراث نبوت تجلی یافته است. آن‌طور که حضرت زکریا (ع) دل‌مشغولی میراث پیامبری خود را داشت (المرسی، ۲۰۰۰: ۲۱۱/۱۰) و از خداوند متعال خواستار فرزندی شد که نبوت را عهده‌دار شود (مریم، ۵ - ۷) و خداوند یحیی (ع) را به او موهبت نمود و مقام نبوت را به وی اعطا کرد (مریم، ۱۲). نمود دیگر معنای فرامالی ارث و وارث، میراث‌بری سلیمان (ع) از حضرت داوود (ع) است (نمل، ۱۶). داوود نبی (ع)، نوزده پسر داشت که از میان آنان تنها سلیمان شایستگی جانشینی ملک پدر و پیامبری را دارا شد (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۱۲/۱؛ الازهری، ۲۰۰۲: ۱۱۸/۱۵). از این‌رو اهل لغت بر این مسئله تأکید دارند که مفهوم وراثت تنها محدود به ثروت مادی نشده و انتقال صفات و ویژگی‌ها به وارث را نیز شامل می‌شود (الطریحی، ۱۹۹۲: ۲۶۸/۲). همان‌گونه که به تصریح قرآن کریم (فاطر، ۳۲) بندگان برگزیده خداوند، میراثی معنوی کتاب و میراث نبوت را که بسی فراتر از ثروت مادی فانی است، به ارث می‌برند (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱۵۶/۲؛ الاحسانی، ۱۹۹۹: ۱۷۲/۱؛ الآصفی، ۱۴۳۱: ۱۴۴/۴). این همان معنایی است که در کلیدواژه‌ی وارث در سرتاسر «زیارت وارث» انعکاس یافته و امام حسین (ع) را وارث پیامبران و نیکان پیش از خود معرفی



نموده است (النعمانی، ۲۰۰۵: ۲۱۷؛ کرکی، ۱۴۲۱: ۱۸۰). میراثی که در بخشش، فداکاری، شجاعت، پایداری، صبر، عزت نفس، طاغوت‌ستیزی و تسلیم در برابر باری تعالی از سوی امام حسین (ع) در میدان کربلا آشکار گشت و نمودی از ویژگی‌ها و میراث فرهنگی و اخلاقی بود که سالار شهیدان از پیامبران پیش از خود به ارث برد و در حماسه‌ی بی‌نظیر خویش به نمایش گذاشت (الآصفی، ۲۰۰۸: ۲۸۱؛ عبدالحمید، ۱۴۲۱: ۹۳/۱) و تفسیر عملی آیت {و نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ} (قصص، ۵) گشت. سوی دیگر کاربرد واژه‌ی وارث، به کارگیری آن در قرآن کریم برای خداوند است. کاربرستی که ارتباطی تنگاتنگ با اسم «الباقی» پروردگار دارد (الفراهیدی، ۱۴۲۱: ۸۶۳/۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۱۱/۱). چه تنها خداست که بعد از فنای خلق بر جای مانده و زمین و آنچه در آن است را به ارث می‌برد (مریم، ۴۰؛ حجر، ۲۳؛ انبیاء، ۸۹؛ قصص، ۵۸). خدایی که ابدیت تامه فقط از آن اوست و تمام امور به سوی او باز می‌گردد (آل عمران، ۱۰۹؛ حدید، ۵).

زیارت وارث در فرازهایی با هم‌آیی سلام و وارث خواندن امام حسین (ع)، به معنابخشی و شکل‌دهی منظومه‌ای نوین پرداخته است. منظومه‌ای به پشتوانه‌ی قرآن کریم که با ذکر نام پیامبران شناخته شده و پرائر قرآن کریم، پیوستگی و انسجام هرچه تمام نهضت حسینی (ع) با حرکت انبیا را آشکار می‌نماید. مفهومی که افزون بر یادآوری کلام وحی در ذهن و جان خوانندگان، روایت شناخته‌شده‌ی «حسین منی و انا من حسین» را یادآورد می‌شود (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۸: ۲۵۰/۱)؛ به طوری که زائر با خواندن این زیارت‌نامه، افزون بر جهت‌دهی شناختی نسبت به واقعه‌ی کربلا و راهبری سید الشهداء، خود را همسو و راهرو در مسیر هدایت ایشان می‌داند. ترجیع‌بندی که گرچه در این زیارت با فرازهای «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ آدَمَ صَفْوَةَ اللَّهِ! السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ نُوحِ نَبِيِّ اللَّهِ! السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِ اللَّهِ! السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ مُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ! السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا وَارِثَ عِيسَى رُوحِ اللَّهِ» تنها امام حسین (ع) را خطاب قرار داده اما در حقیقت، مشمول دیگر ائمه هدی (ع) نیز می‌شود. چه به فرموده‌ی ایشان: «تُحْسِنُ وَرَثَةَ الْأَنْبِيَاءِ»؛ ما (اهل بیت) وارثان پیامبران هستیم (صفر، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۱/۱).

۵. اعتبارسنجی سندی زیارت وارث

دستیابی به روایات صحیح و قابل اعتماد ثقل اصغر به‌عنوان یکی از ارکان دستیابی به مراد شارع از دغدغه‌های نخستین دانشیان مسلمان است. امری که خاستگاه آن را باید در روایات اهل بیت (ع) دنبال نمود. آن‌طور که امام علی (ع) را می‌توان آغازگر اهتمام به اسناد دانست، چه ایشان در این باره می‌فرمایند: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ فَإِنْ كَانَ حَقًّا فَلَكُمْ وَإِنْ كَانَ كَذِبًا فَعَلَيْهِ»؛ هرگاه حدیثی را



روایت می‌کنید، (در مقام نقل) آن را به کسی که برای شما بازگفته، نسبت دهید، در این صورت چنانچه راست گفته باشد (نفعش) برای شماست و چنانچه دروغ گفته باشد (ضررش) بر ضدّ اوست (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۸۱/۲۷). در کنار فرموده‌ی علوی باید از روایتی یاد کرد که از کذب مفترع (یادکرد ناتمام سند حدیث) برحذر داشته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲/۱) و با تأکید بر اهمیت یادکرد درست اسناد، زمینه‌ساز شکل‌گیری تلاش‌های دامنه‌دار محدثان گشته است. کوشش‌هایی که پیش از مرحله‌ی بررسی متن گزارش شده، اصل انتساب آن به معصوم را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و بستر شکل‌گیری تحلیل‌های دقیق‌تر فقه الحدیثی را با اطمینان بخشی به مخاطبان اخبار ائمه (ع) فراهم می‌نماید. زیارت وارث را می‌توان در شمار مشهورترین نصوص گزارش شده در زیارت سید الشهداء (ع) دانست که با وجود تفاوت و تغییر اندک الفاظ و عبارات، در منابع متقدم و متأخر؛ کامل الزیارات، بشارة المصطفی، البلد الامین، المصباح، المزار مفید، الاقبال بالاعمال الحسنة، مصباح المتعجل، تهذیب الاحکام، المزار شهید اول، المزار الکبیر، بحار الانوار، زاد المعاد، الوافی، مستدرک الوسائل، سفینة البحار و مفاتیح الجنان نقل شده است. در ادامه با تمرکز بر کتب زیارات و ادعیه شیعه به‌عنوان نخستین مصادر گزارش‌کننده‌ی این زیارت‌نامه و با رویکرد ترتیب زمانی به معرفی اسناد و اعتبارسنجی آن می‌پردازیم. شایسته‌ی ذکر است که با توجه به تقدّم زمانی کامل الزیارات و استناد بیشتر منابع روایی به این مصدر در یادکرد زیارت وارث، نخست به اسناد یاد شده در دائرة المعارف دعاگونه‌ی ابن قولویه پردازیم. سپس مصدر متفاوت زیارت وارث در دیگر منابع را بازنمایی می‌کنیم و در فرجام به جمع‌بندی اسناد ذکر شده پردازیم.

۵-۱. اسناد کامل الزیارات

کامل الزیارت این زیارت را با چهار سند نقل کرده که عبارت است از:

سند اول: حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ أَبِي عَلِيٍّ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لِلْمُفْضَلِ كَمْ بَيْنَكَ وَبَيْنَ قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع ... (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۰۶).

وضعیت رجالی راویان نام‌برده در این سند بدین شرح است:

۱. جعفر بن محمد بن جعفر بن قولویه قمی مکنی به ابوالقاسم، نگارنده کامل الزیارات (المزار) و کتاب‌های متعدد در ابواب فقه، استاد شیخ مفید، فقیه و از ثقات روای و علمای تشیع است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۹۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۵۸/۱؛ قهپایی، ۱۳۶۵: ۳۷/۲). ایشان هم‌طبقه با شیخ



صدوق بوده و افزون بر محمد بن بابویه، می‌توان از تلعبری، حسین بن عبید الله، احمد بن عبدون و ابن عزور نام برد که از ابن قولویه به نقل روایت پرداخته‌اند (خویی، ۱۳۷۲: ۷۸-۷۷/۵).

۲. محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه قمی (پدر ابن قولویه)، از یاران برگزیده‌ی سعد بن عبد الله است. بزرگان رجالی متقدم و متأخر شیعه، مدح و یا قدحی درباره‌ی وی نگفته‌اند؛ جز آن که ایشان را به هنگام بیان حال رجالی فرزندش یاد کرده و از اصحاب سعد دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۴۹۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۲۹/۹). البته باید افزود که ابن قولویه در مقدمه‌ی کامل زیارات (المزار) بیان داشته که تنها از راویان ثقة به نقل حدیث پرداخته و این توثیق عام او شامل پدرش نیز می‌گردد. چراکه روایات قابل توجّهی را به نقل از پدر گزارش نموده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۴). هم‌چنین کشی نیز در زمره‌ی بزرگان امامیه است که از محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه فراوان نقل حدیث نموده است (خویی، ۱۳۷۲: ۱۷۵/۱۸).

۳. سعد بن عبد الله بن ابی خلف الاشعری القمی، مکتبی به ابوالقاسم، شیخ، وجیه و فقیه طائفه‌ی شیعه و از اصحاب امام هادی (ع) است. ذکر شده که او امام حسن عسکری (ع) را نیز ملاقات کرده، اما از حضرت نقل روایت نکرده است (مهاجر، ۱۳۷۸: ۸۶). وثاقت سعد بن الله مورد اتفاق رجالیان است. وی که به سال ۲۹۹ هجری قمری و یا ۳۰۱ هجری قمری وفات یافته (خویی، ۱۳۷۲: ۷۸/۹)، ناقل روایات فراوانی است. از او تصانیف و کتاب‌های متعددی به‌جای مانده که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان اشاره کرد به: کتاب الرحمة، بصائر الدرجات، المنتخبات، فرق الشیعة، الرد علی الغلاة، فضل الدعا و الذکر (حلی، ۱۳۸۱: ۲۱۸). در این میان، کتاب الرحمة را می‌توان نخستین کتاب فقهی جامع به حساب آورد که فقه عبادات را در خود جای داده است. مصدری که شیخ صدوق در مقدمه‌ی من لا یحضره الفقیه و کمال الدین و تمام النعمة، به شهرتش اشاره نموده و آن را از منابع خود معرفی نموده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۳۷/۴).

۴. محمد بن احمد جامورانی ملقب به ابو عبد الله رازی، قمی‌ها وی را تضعیف کرده، در مذهبش اختلاف کرده و روایاتش از کتاب نوادر الحکمة استثنا شده است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۰۱/۱۱). وی از سوی علامه حلی و ابن غضائری ضعیف شمرده شده است. هم‌چنین نجاشی و شیخ طوسی نیز هیچ مدح و قدحی درباره‌ی وی گزارش نکرده و تنها به یادکرد نام وی در باب الکنی بسنده کرده‌اند (کطان الشبوط، ۱۴۲۷: ۶۱۰).



۵. حسن بن علی بن ابی حمزة (سالم) بطائنی کوفی، به گزارش نجاشی از بزرگان واقفیه است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶). کشی نیز به شهادت علی بن حسن بن فضال، بطائنی را کذاب ملعون نام برده که شایستگی نقل روایت را دارا نیست. ابن غضائری نیز بطائنی و پدرش را واقفی معرفی کرده و هر دو را تضعیف نموده است (خویی، ۱۳۷۲: ۱۷/۶).

۶. حسن بن محمد بن عبد الکریم، مکئی به ابوعلی، راوی مجهولی است که در کتب رجال پیرامون وی و شخصیت رجالی اش نظری ابراز نشده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴: ۴۴/۳). جز آن که ابن قولویه در کامل الزیارت در سه موضع از وی نقل روایت کرده است؛ نخست زیارت وارث، دوم در باب آن که زیارت امام حسین (ع) گناهان را از میان می برد و سوم در بیان حد و مرز حرم سید الشهداء (خویی، ۱۳۷۲: ۱۳۷/۶).

۷. مفضل بن عمر جعفی، مکئی به ابو عبد الله و ابو جعفر، راوی اهل کوفه است. رجالیان در بیان حال وی هم داستان نیستند. برخی وی را فاسد المذهب، مضطرب الروایة، منتسب به خطاییه و در افتاده در جریان غلو خوانده و از این رو مصنفات و روایاتش را قابل اعتنا نمی دانند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶؛ ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۷؛ حلی، ۱۳۸۱: ۴۱۲). در سوی مقابل، شیخ طوسی در الغیبة، شیخ مفید در الارشاد و کشی در بخشی از روایات، مفضل را تقه و از اصحاب خاص امام صادق (ع) تلقی کرده اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۵۸/۲).

۸. ابومحمد جابر بن یزید جعفی، از اصحاب امام باقر (ع) و امام صادق (ع) است. با وجود آن که بیشتر رجالیان وی را توثیق کرده اند، اما همگی بر این امر اتفاق نظر دارند که ناقلان وی در زمره ی ضعفا قرار دارند. ابن قولویه، علی بن ابراهیم و شیخ مفید در رساله ی عددیه، جملگی بر وثاقت جابر بن یزید تأکید داشته و ترحم امام صادق (ع) و شهادت ایشان بر راستی او با تعبیر «إِنَّهُ كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا» نشان از جایگاه جابر دارد (تفرشی، ۱۴۱۸: ۳۲۵-۳۲۶/۱). البته باید افزود به گزارش نجاشی جابر در فرجام حیات خویش دچار اختلاط و فساد عقل شده است. بر فرض اثبات این مدعا، وثاقت و روایات جابر در هنگام سلامت همچنان از اعتبار برخوردار است (بسام، ۱۴۲۶: ۲۳۹-۲۴۰/۱).

سند دوم: حَدَّثَنِي حَكِيمُ بْنُ دَاوُدَ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الْحَطَّابِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ الْجَمُورَانِيِّ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ يَأْتِيهِ مِثْلَهُ (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۰۸).

تنها بخش متفاوت این سند نسبت به سند پیشین دو راوی نخست است که ابن قولویه از ایشان نقل حدیث کرده است:



۱. حکیم بن داود بن حکیم، راوی مجهولی است که رجال‌نگاران در مدح و ذم وی سخنی نگفته‌اند. جز آن که تنها ابن قولویه در مقدمه‌ی کامل‌الزیارت وی را در زمره‌ی روات موثقی یاد کرده که از ایشان به نقل حدیث پرداخته است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۲). دائرةالمعارف رجالی معجم رجال‌الحديث نیز یادی از حکیم بن داود ننموده و تنها به تعبیر «روی عن سلمة بن الخطاب، و روی عنه أبو القاسم جعفر بن محمد» بسنده کرده است (خویی، ۱۳۷۲: ۱۹۶/۷).

۲. سلمة بن الخطاب أبو الفضل البراوستانی الازدورقانی، راوی با اصالت ایرانی، اهل ری و نگارنده‌ی تصانیف متعددی است که از سوی نجاشی، ابن غضائری و علامه حلی تضعیف شده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۷؛ ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۶۶؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۲۷). با این حال، رجال شناخته‌شده‌ای همچون محمد بن الحسن الصفار، سعد بن عبدالله، حمیری و احمد بن ادريس از وی نقل حدیث کرده و تعارضی آشکار میان رأی رجالی تضعیف‌کنندگان وی و ابن قولویه وجود دارد (سیستانی، ۱۴۳۷: ۲۶۹/۱).
سند سوم: حَدَّثَنِي أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعُسْكِرِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ جَمِيعاً عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ أَبِي حَمْرَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا أَرَدْتَ الْمَسِيرَ إِلَى قَبْرِ الْحُسَيْنِ ع ... (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۲۲۳).

۱. أبو عبد الرحمن محمد بن أحمد بن الحسين العسكري، راوی مجهولی است که رجال‌نگاران در مدح و ذم وی سخنی نگفته‌اند. جز آن که تنها ابن قولویه در مقدمه‌ی کامل‌الزیارت او را به علم و حدیث ستوده است (ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۰). هم‌چنین تلعبیری نیز از وی نقل حدیث کرده و عسکری نیز از وی اجازه حدیث داشته است (مامقانی، ۱۴۱۲: ۶۹/۲).

۲. محمد بن الحسن بن علی بن مهزیار، مکتبی به ابو جعفر از مشایخ ابن قولویه است. رجالیان سخنی در وثاقت و یا تضعیف ایشان نگفته‌اند، اما وی راوی شناخته‌شده‌ای است که در اسناد کامل‌الزیارات روایتی چند به نقل از او گزارش شده است. ایشان همچنان در طریق روایت شیخ طوسی در تهذیب، مبنی بر بی‌نیازی از غسل در زیارت امام حسین (ع) و طریق نجاشی در روایت‌گری از علی بن مهزیار واقع شده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۰۵: ۳۸-۳۷/۷؛ خویی، ۱۴۱۳: ۲۵۷/۱۶؛ دریاپنجفی، ۱۴۳۰: ۲۸۶/۱).

۳. الحسن بن علی بن مهزیار، راوی شناخته‌شده‌ی اسناد کامل‌الزیارات است که با وجود آن که از سوی رجالیان توثیق و تضعیف نشده، اما افزون بر روایت‌گری از علی بن مهزیار، در طریق شیخ طوسی واقع شده و از توثیق عام مقدمه‌ی تفسیر علی بن ابراهیم برخوردار است (خویی، ۱۴۱۳: ۶۱/۶؛ موسوی اصفهانی، ۱۴۲۸: ۲۹۲/۱).



۴. علی بن مهزیار اهوازی، مکتبی به ابوالحسن، راوی شناخته شده، دارای کتاب‌های متعدد در ابواب فقه و غیره و توثیق شده از سوی رجالیان با عناوین متعدد: «ثقه، صحیح الاعتقاد، لا یطعن علیه، جلیل القدر، واسع الروایة» و موفق به نقل حدیث از امام هادی (ع) است (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۸۲۵-۸۲۷؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۵۳؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۰).

۵. محمد بن ابی عمیر بن زیاد بن عیسی الازدی بیاع السابری، مکتبی به ابواحمد از بزرگان شیعه، صاحب تصانیف متعدد است، که وی را به اوثق الناس ستوده‌اند. ایشان از امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) نقل حدیث کرده و وثاقتش مورد اتفاق رجالیان شیعه است (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۵۵۵-۵۵۴؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۶-۳۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۷: ۳۶۵).

۶. محمد بن مروان، نامی مشترک میان چهارده راوی است که از نظر وثاقت همسان نیستند (خوبی، ۱۳۷۲: ۱۸/۲۲۹-۲۳۴). اما گویا مراد از وی در حدیث فعلی همان محمد بن مروان الذهلی است که از اصحاب امام صادق (ع) و ثقات راویان شیعه است. (شیرازی زنجانی، بی تا: ۳۶-۳۷). چراکه در میان نامبردگان به محمد بن مروان تنها ذهلی است که روایتی از وی در منابع حدیثی اهل سنت گزارش نشده و از این جهت ضعفی متوجه وی نخواهد شد. هم‌چنین روایتگری محمد بن ابی عمیر از وی قرینه‌ای دیگر بر جای گرفتن ذهلی در زمره اصحاب موثق امام صادق (ع) است (شیرازی زنجانی، بی تا: ۲۱-۱۹).

۷. أبوحمزة الثمالي، همان ثابت بن دینار ابوصفیه، صاحب کتاب و از راویان برگزیده، معتمد و ثقات اهل بیت (ع) است. وی امام سجاد (ع)، امام باقر (ع) و امام صادق (ع) را ملاقات کرده است (طوسی، ۱۴۲۷: ۳۳۳). امام رضا (ع) وی را لقمان زمان خود نامیده است (کشی، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۸). ابوحمزه در سال ۱۵۰ قمری وفات یافت. از وی سه پسر به یادگار ماند که همگی در رکاب زید بن علی (ع) به شهادت رسیدند (حلی، ۱۴۰۲: ۲۹).

۵-۲. سندی دیگر «روایت صفوان / روایت مصباح المتهجد و دیگر منابع»

در میان دیگر گزارش‌های موجود از زیارت وارث، سندی را می‌توان ذکر نمود که با اسناد ابن قولویه در کامل الزیارات تفاوت دارد. سندی که تنها به یادکرد راوی نخست آن یعنی صفوان جمال به نقل از امام صادق (ع) پرداخته است. این روایت را شیخ طوسی در مصباح المتهجد (طوسی، ۱۴۱۱: ۲/۷۱۷) و شهید اول در المزار (مکی، ۱۴۱۰: ۱۱۷) نقل نموده‌اند. هم‌چنین دعانگار شهیر سده‌ی اخیر محدث قمی در یکی از دو نقل خویش در مفاتیح الجنان (قمی، ۱۳۸۶: ۴۲۷) به گزارش این زیارت از صفوان پرداخته



است. در ادامه به سبب آن که این روایت تنها با یادکرد نام صفوان گزارش شده، تنها به بیان جایگاه وی در منابع رجالی می‌پردازیم.

صَفْوَانُ بْنُ مِهْرَانَ الْجَمَّالِ کوفی راوی شناخته‌شده‌ی شیعی و از اصحاب امام صادق (ع) است. او صاحب کتاب و توثیق شده از سوی رجالیان متقدم همچون شیخ طوسی و نجاشی به شمار می‌آید. شیخ مفید در الارشاد وی را از شیوخ اصحاب امام صادق (ع)، ثقه و صاحب سرّ حضرت معرفی نموده است (خوبی، ۱۳۷۲: ۱۳۱/۱۰-۱۳۲). وی امام موسی بن جعفر (ع) را نیز درک نمود و در زمره اصحاب ایشان نیز می‌باشد. کَشّی، ماجرای دیدار صفوان با امام کاظم (ع) و مؤاخذه‌ی حضرت درباره‌ی کرایه دادن شترهایش به هارون الرشید را گزارش داده است. گزارشی که در آن امام (ع) صفوان را نهی کرد و او با امثال از ایشان، شترهایش را فروخت (کَشّی، ۱۴۰۴: ۷۴۰/۲). اقدامی که صفوان را از معامله با هارون الرشید واهاند و بیش از پیش ارادات وی به اهل بیت (ع) را اثبات نمود.

۵-۳. جمع‌بندی اسناد

همان‌گونه که بیان شد هریک از اسناد سه‌گانه‌ی ابن قولویه به سبب وجود راوی و یا راویانی مجهول و یا تضعیف شده از سوی رجالیان، از صحتّ سندی برخوردار نیست. امری که به اتکای مبنای رجالی توثیق عام ابن قولویه در مقدمه‌ی کامل الزیارات نسبت به سند سوم قابل رفع است. چراکه در این سند تنها سبب ضعف، وجود دو راوی مجهول به نام‌های أبو عبدالرحمن محمد بن أحمد بن الحسین العسکری و مُحَمَّد بن الحسن بن علی بن مهزیار است که به‌صورت عام از سوی ابن قولویه توثیق شده‌اند. سند چهارم نیز به‌صورت مرسل یاد شده و تنها به نام راوی نخست حدیث اشاره کرده است و نگارنده را از داوری رجالی باز می‌دارد.

۶. نتیجه‌گیری

اعتبارسنجی سندی و تحلیل محتوای زیارت‌نامه‌های مأثور، زمینه‌ساز اطمینان خاطر و بهره‌مندی حداکثری زائران از این میراث ارزشمند می‌شود. نگاهی پیش‌رو پس از ارزیابی سندی و تحلیل محتوای زیارت وارث بر اساس گزارش‌های چندگانه‌ی آن در کتب زیارات و ادعیه شیعی به نکات ذیل دست یافت:

۱. نام‌گذاری و شهرت این زیارت به نام وارث، امری متأخر است. نامی که تأثیر پذیرفته از فراز پرتکرار «السلام علیک یا وارث...» در زیارت‌های چندگانه منتسب به سیدالشهدا (ع) است. زیارت وارث در



واقع، بخشی از زیارت مطلقه‌ی امام حسین (ع) به شمار می‌آید و در متون متقدم ادعیه و زیارات از جایگاه مستقلی برخوردار نیست.

۲. مضمون این زیارت، بازگشت به روایات، ادعیه و زیارات متعددی همچون زیارت اربعین، زیارت عاشورا دارد که درباره امام حسین (ع) در منابع حدیثی در دسترس است. مهم‌ترین مفاهیم مطرح شده در این زیارت‌نامه که بستر نگاهی مستقل به آن از سوی محدثان و دعانگاران متأخر را فراهم آورده، از این قرار است: بیان اهمیت زیارت سید الشهداء، منزلت توحیدی و ضرورت نگاه موحدانه به مقوله‌ی زیارت، جایگاه ولایت و ولایت‌مداری ائمه اهل البیت در منظومه‌ی اعتقادی شیعه، تأکید بر سمت و سوی هدایتی همسان و هم‌جهت امام حسین (ع) با انبیا و اولیای دین.

۳. وجود فرد و یا افراد مجهول‌الهویه در منابع رجالی که هیچ ذکری از مدح و ذمّ ایشان به میان نیامده و یا تضعیف برخی روات این روایات از سوی رجالیان، اسناد زیات وارث را از درجه‌ی صحت تنزل داده است. امری که با بازنمایی پشتوانه‌ی محتوایی زیارت وارث و تصدیق مفاهیم آن به سنجه‌ی سنت قطعی و قرآن کریم قابل چشم‌پوشی است. رویکردی شناخته شده در میان محدثان که بازگشت به سیره‌ی عقلا در پذیرش خبر واحد دارد. چه در نگاه عقلا آن‌چه موجب پذیرش روایت است، اطمینان به صدور خبر است و این اطمینان تنها از جانب سند حاصل نمی‌شود، بلکه اگرچه روایان خبر، از وثاقت تام برخوردار نباشند، قراین متنی مؤید صدور خبر از گوینده است. باید افزود که پشتوانه‌ی پالایش‌های متعدد منابع روایی شیعه به سبب برخوردارگی از سنت عرضه‌ی حدیث بر ائمه هدی (ع)، علو مضمون زیارت وارث و شهرت و تکرارپذیری آن در منابع روایی از دیگر قرائنی است که ضعف یاد شده را جبران می‌نماید. امری که محدثان نامداری متقدم و متأخر همچون ابن قولویه، شیخ طوسی، سید بن طاووس، کفعمی، علامه‌ی مجلسی و دعانگار نام‌آشنا و توانمند دوران اخیر شیخ عباس قمی را متقاعد نموده است که در روایت‌گری این زیارت ارزشمند درنگ ننموده‌اند و آن را به شیوه‌های گوناگون نقل کنند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۶ش). الإقبال بالأعمال الحسنة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۱۱ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالجمیل.



- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۰ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اردبیلی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). جامع الرواة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- بسام، مرتضی. (۱۴۲۶ق). زیادة المقال من معجم الرجال. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- پورامینی، محمد باقر. (۱۳۹۵ش). بنیاد تفکر سلفی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۴۱۸ق). نقد الرجال. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
- تهرانی، ابوالفضل. (۱۳۹۹ش). شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور. تهران: اسوه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳ش). ادب فنای مهربان. قم: اسراء.
- حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۸ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- حسکائی، عیدالله بن عبد الله. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. تهران: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱ش). ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). رجال العلامة الحلی. قم: الشریف الرضی.
- خامه گر، محمد. (۱۳۸۶ش). ساختار هندسی سوره های قرآن (پیش درآمدی بر روش های نوین ترجمه و تفسیر قرآن کریم). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۳۷۲ش). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- دریاب نجفی، محمود. (۱۴۳۰ق). نصوص الجرح و التعذیل دراسة و تقييم. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- رحمتی، سیدمهدی، حاجی اکبری، فاطمه. (۱۴۰۳ش). «واکاوی اثربندی ادبیات کهن فارسی از آموزه های قرآنی: مطالعه موردی بینامتنیت قابوس نامه و قرآن». قرآن و روشنگری دینی. ش ۹، ۶۷-۸۴.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۳۸ق). الأئمة الاثنا عشر. قم: مؤسسه الإمام الصادق(ع).
- شبکی، علی بن عبدالکافی. (۱۴۲۸ق). شفاء السقام فی زیارة خیر الأنام. قاهره: دارالمصطفی.
- شبیری زنجانی، سید محمد جواد. (بی تا). مجموعه مقالات رجالی. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).
- شوشتری، جعفر. (۱۴۳۳ق). الخصائص الحسينية. قم: المطبعة الحیدریة.
- شوشتری، محمد تقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صرامی، سیف الله. (۱۳۹۱ش). مبانی حجیت آرای رجالی. قم: دارالحدیث.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). رجال الطوسی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____ (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- عاملی، سید محسن. (۱۴۲۸ق). کشف الإرتیاب فی أتباع محمد بن عبد الوهاب. قم: دار الكتاب الاسلامی.
- قمی، عباس. (۱۳۸۶ش). مفاتیح الجنان. قم: سازمان اوقاف و امور خیریه (انتشارات اسوه).
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- قهپایی، عنایة الله. (۱۳۶۴ش). مجمع الرجال. قم: اسماعیلیان.



- کشتی، ابو عمرو محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال. تحقیق و تصحیح شیخ الطائفة محمد بن حسن طوسی. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- كطان الشبوط، ابراهيم. (۱۴۲۷ق). دراسات في مشيخة الفقيه. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- كفعمي، ابراهيم بن علي عاملي. (۱۴۱۸ق). جنة الأمان الواقية (المصباح). قم: دار الرضى.
- كليتي، محمد بن يعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الكافي. تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مامقاني. عبدالله. (۱۴۱۲ق). تنقيح المقال في علم الرجال. نجف: مطبعة المرتضوية.
- مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار عليهم السلام. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۸ش). دانش نامه امام حسين «عليه السلام» بر پایه قرآن، حديث و تاريخ. قم: دارالحدیث.
- _____ . (۱۳۸۹ش). موسوعة الإمام الحسين (عليه السلام) في الكتاب و السنة و التاريخ. قم: دارالحدیث.
- المخزومی، محمد سعید. (۱۴۲۸ق). الإمام الحسين عليه السلام مسؤولية الأمة. بيروت: دار المحجة البيضاء.
- مكى (شهيد اول)، محمّد. (۱۴۱۰ق). المزار في كيفية زيارات النبي و الأئمة عليهم السلام. قم: مدرسه امام مهدي عليه السلام.
- موسوی اصفهانی، حسن. (۱۴۲۸ق). نقات الرواة. قم: مؤسسة الإمام المنتظر (عليه السلام).
- مهاجر، جعفر. (۱۳۷۸ش). رجال الاشعريين من المحدثين و اصحاب الأئمة. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنفی الشيعة). قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث. قم: مؤسسة النشر الاسلامي



گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن با رویکرد تربیت محور

مهديه كشاني^۱، اباذر موسوی کافی^{۲*}

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.29264.1125](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.29264.1125)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹



چکیده

دعا در نگاه قرآنی، رویکردی است برای تقرب و تعالی به خداوند و در بعد دنیایی، اثرات تربیتی فراوانی برای انسان دارد. در همین راستا، هدف پژوهش حاضر، شناخت گونه‌های مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن، جهت استخراج مدل توصیفی آن‌ها و دریافت دلالت‌های مرتبط تربیتی می‌باشد. برای دستیابی به این منظور و به دلیل چندوجهی بودن مقاله حاضر، روش پژوهش، ترکیبی از مراحل پدیدارشناسی توصیفی در مرحله رجوع به آیات قرآن، تحلیل و کدگذاری داده‌ها به شیوه استراتژی داده بنیاد با نرم‌افزار MAXQDA در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی و روش استنتاج از مبانی در بخش دلالت‌های تربیتی برای دروس تخصصی است. به عبارتی، محققان در مرحله اول، خوانشی کامل از کلیه آیات قرآن داشته و سپس داده‌های مستخرج را کدگذاری، دسته‌بندی و گونه‌شناسی نموده و مدل نهایی استخراج شده را جهت استنباط دلالت‌های تربیتی، مورد استناد قرار داده‌اند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که ۶۸ کد باز (آیه قرآن) در رابطه با مضامین پیشین و پسین در آیات قرآن وجود دارد که در قالب دو کد انتخابی دسته‌بندی شده‌اند. دو دسته فوق در مرحله بعد به هفت کد محوری، مدح و ستایش، سپاسگزاری و توصیف در هر دو بخش و سؤال در بخش مضامین پیشین تقسیم‌بندی شده‌اند. در نهایت داده‌های پژوهش در قالب ده اصل تربیتی مورد استنباط قرار گرفته‌اند که شامل اصل تناسب مضمون و محتوا، اصل تناسب صفت و محتوا، اصل توصیف شرایط، اصل بیان هدف و چرایی، اصل بیان غیرمستقیم، اصل دعای شرطی، اصل نگاه دوسویه، اصل ستایش گذشته، اصل شناخت، اصل جلب نظر می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: گونه‌شناسی، مدل‌یابی، دعا، دعا‌های قرآنی، تربیت

۱- استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران m.keshani@cfu.ac.ir

۲- استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) * a.kafi@cfu.ac.ir



۱. بیان مسئله

دعا در لغت به معنای درخواست انجام دادن چیزی است (ابوهلال، ۱۳۹۳: ۵۳۴) و به معنای مختلفی همچون استغاثه و عبادت آمده است. باید توجه داشت کسی که از او درخواست می‌شود، باید بالاتر از درخواست کننده باشد. دعا و درخواست از خداوند در قرآن به صورت‌های گوناگون آمده است و نام‌گذاری به دعا بدین جهت است که انسان در این موارد، کلام خویش را به «یا الله»، «یا رب»، «یا رحمن» آغاز می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۵۹/۴). در مقاله حاضر، واژه دعا و مشتقات آن مورد نظر است و کلمات استغاثه یا عبادت و تعابیر مشابه مدنظر نیست. همچنین در باب دعا از منظرگاه‌های مختلف، از جمله زمان‌های مخصوص دعا، اصول دعا کردن، چرایی استجاب نشدن دعاها و این دست موضوعات به‌دفعات در کتب مختلف صحبت شده است. به‌همین منظور در نوشتار حاضر به دعا از منظرگاه جدیدی نظر شده و یافته‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

گونه‌شناسی (سنخ‌شناسی) به‌عنوان روشی که در نظریه‌پردازی‌ها و تحقیق‌های برخی اندیشمندان مطرح علوم اجتماعی به کار رفته است در کنار دیگر انواع روش‌های طبقه‌بندی، خود می‌تواند به‌متابه روشی برای تبیین و تولید مفاهیم در تحقیقات نظری و حتی کاربردی استفاده شود (لطیفی، ۱۳۹۷: ۲۵). گونه‌شناسی مضامین پیشین و پسین در قرآن اشاره به عملکردی دارد که در ضمن آن، مضامین پیش از دعا و پس از آن شناسایی می‌شود؛ سپس هر بخش در قالب یک عبارت توصیف‌گر کلی، دسته‌بندی و به‌عبارتی، سنخ‌شناسی می‌شود. ضرورت سنخ‌شناسی در مباحث نظری از آن جهت است که می‌تواند دیدی کلی و همه‌جانبه از ابعاد موضوع نظری برای محقق فراهم آورد و در مرحله بعد، تحلیل ابعاد نظری را آسان‌تر نماید.

در بُعدی دیگر، اهمیت عمده مدل‌سازی نمادین در دستیابی شگرف و تأثیر روانی آن نهفته است. انسان‌ها ظرفیت یادگیری پیشرفته‌ای را برای یادگیری مشاهده‌ای ایجاد کرده‌اند که به آن‌ها امکان می‌دهد دانش و مهارت‌های خود را به‌سرعت از طریق اطلاعات منتقل شده توسط انواع غنی از مدل‌ها گسترش دهند. در واقع، تقریباً همه‌ی یادگیری‌های رفتاری، شناختی و عاطفی از تجربه مستقیم با مشاهده اقدامات افراد و پیامدهای آن، برای آن‌ها حاصل می‌شود (بندورا، ۱۹۸۶). بیشتر یادگیری‌ها چه از لحاظ طراحی و چه ناخواسته از مدل‌های موجود در محیط فوری فرد، اتفاق می‌افتد. با این حال، اطلاعات گسترده‌ای در



مورد ارزش‌های انسانی، سبک‌های تفکر و الگوهای رفتاری از مدل‌سازی گسترده در محیط نمادین حاصل می‌شود. برخلاف یادگیری عملی که نیاز به تغییر اعمال هر فرد از طریق تجربیات مکرر آزمایشی و خطا دارد، در یادگیری مشاهده‌ای یک مدل واحد می‌تواند روش‌های جدید تفکر و رفتار را هم‌زمان به افراد بی‌شماری در مناطق مختلف منتقل کند. جنبه دیگری از مدل‌سازی نمادین وجود دارد که تأثیر روانی و اجتماعی آن را بزرگ می‌کند (آیزن و همکاران، ۱۴۰۱: ۹۶). همین تأثیر شگرف مدل‌سازی بر عملکرد یادگیری و رفتاری انسان‌ها، ضرورت اهمیت به موضوع مدل‌سازی در مباحث تربیتی را روشن می‌سازد. در تحقیق حاضر، مدل‌یابی به معنای استخراج یافته‌های توصیفی از قرآن برای گونه‌های مختلف مضامین پیشین و پسین و کشف ابعاد توصیفی هرگونه می‌باشد. موضوعی که به محققان در راستای تحلیل ارزش‌گذاری داده‌ها و اولویت‌بندی آن‌ها کمک می‌نماید.

داشتن رویکرد تربیتی به دعا می‌تواند علاوه بر ثمرات استجاب دعا، به‌عنوان شیوه‌ای انسان‌ساز در تعالی انسان مدنظر قرار گیرد. «مکتب دعا، یک حرکت تربیتی مؤثر و مدرسه روحی تکامل و تربیتی والاست که سه حوزه شناختی، عاطفی و رفتاری را پوشش می‌دهد. در حوزه‌ی شناختی، تأثیر شگرفی در خداشناسی، خودشناسی، مسئولیت‌شناسی دارد و در حوزه عاطفی، موجب افزایش احساس آرامش، تقویت دل‌بستگی به خدا، بالا بردن احساس حرمت خود و رشد و تعالی می‌گردد و در حوزه رفتاری، منشأ اصلاح و تغییر رفتار، خیررسانی و شفابخشی است؛ از غفلت پیشگیری می‌کند و عامل پیدایش بصیرت و روشنایی در دل و تأثیرناپذیری از وسوسه‌های شیطانی است» (سبحانی نیا، ۱۳۹۶: ۴۱). همین رویکرد در نگاهی جدید به دعا، در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار گرفته است. ملاک انتخاب آیات در تحقیق حاضر، گزینش آیاتی دعایی است که در قرآن توسط اشخاص یا گروه‌های مختلف بیان شده است. به‌عبارتی در این گزینش تمامی مضامین دعایی انتخاب و کدگذاری شده‌اند.

با توجه به مقدمات فوق، می‌توان در باب ضرورت‌سنجی نوشتار حاضر، به موارد زیر اشاره کرد: گونه‌شناسی مضامین پیشین و پسین دعا از منظر قرآن، بابتی در زمینه شناخت ابعاد و طبقه‌بندی این مضامین است که زاویه و نگاه جدیدی به بحث دعا برای محققان فراهم می‌نماید. در گام دوم، توصیف گونه‌های استخراج شده از منظر قرآن می‌تواند در دست‌یابی به مدل کامل تبیین ابعاد تربیتی دعا، گامی مهم محسوب شود و توجه دین به جزئیات گونه‌های توصیفی مضامین پیشین و پسین که نگاه تربیتی انسان‌ها بدان توجه ندارد، مشخص نماید. در گام سوم توجه به دلالت‌های تربیتی منبعث از این گونه‌شناسی و مدل‌یابی در قرآن و تبلیغ و توسعه آن در دروس دینی، یقیناً در بیدار نمودن و تقویت گرایش‌های معنوی



مخاطبان تربیتی مؤثر است و در گام چهارم برنامه‌ریزی جهت ورود چنین نگاهی به محتوای کتب درسی آموزش و پرورش و دانشگاه، می‌تواند نویدبخش تربیتی عمیق‌تر و همه‌جانبه‌تر در نظام الگوهای آموزشی باشد.

۲. اهداف و سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر سعی دارد در نگاهی جامع به تمام آیات قرآن، گونه‌های مضامین پیشین و پسین دعا را شناسایی کند و مدل توصیفی هرگونه را استخراج نماید و با استنباط دلالت‌های تربیتی، گامی در جهت غنابخشی و همه‌جانبه‌نگری در روندهای تربیتی فراهم سازد. با این توصیف سؤالات پژوهش حاضر به شرح زیر می‌باشد:

۱. گونه‌ها و دسته‌بندی‌های مضامین پیشین و پسین دعا در آیات قرآن چیست؟
۲. آیا برای هرگونه، توصیف یا توصیفات خاصی وجود دارد و مدل نهایی در هر بخش به چه شکل است؟
۳. دلالت‌های تربیتی مستخرج از مدل مربوط به مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن، چیست؟

۳. پیشینه پژوهش

مطالعه در باب دعا به‌ویژه از منظر قرآن، همیشه مورد توجه پژوهشگران و نویسندگان بوده است؛ با این حال، نگاه به مضامین پیشین و پسین دعا در قالب گونه‌شناسی و مدل‌یابی و استنباط دلالت‌های تربیتی آن، رویکردی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به این موضوع و پس از بررسی پیشینه پژوهش، می‌توان به تألیفات زیر که ارتباط مستقیم‌تری با موضوع تحقیق حاضر دارد، اشاره نمود:

فضائل و زینی ملک‌آبادی (۱۴۰۲) در مقاله‌ی «معناشناسی واژه دعا در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی قرآنی» بیان می‌کنند، جایگاه دعا در ادیان مختلف به‌خصوص در دین مبین اسلام بر کسی پوشیده نیست، واژه دعا و مشتقاتش ۱۸۲ بار در آیات قرآن کریم به کار رفته است. آثار گوناگون دعا با رویکردهای مختلف در این زمینه نشان‌دهنده اهمیت این مسئله نزد دانشمندان مسلمان است. با این وجود، هنوز ادراک دقیق و جامعی از دعا به‌عنوان یک مفهوم که در فرایند عملی آن نیز اثرگذار است، تبیین نشده است.

خلیفات و باغبانی آرانی (۱۴۰۱) در مقاله‌ی «بررسی تطبیقی ارکان دعا در قرآن و عهدین»، با بررسی ارکان دعا در عهد عتیق و در عهد جدید و قرآن به این نتیجه رسیده‌اند که وحدت ادیان آسمانی در سرچشمه قادر متعال، وجود دارد و برای حرکت به‌سوی تمدنی جامع و نوین کاربرد دارد و اعتقاد همه



پیامبران به موضوع دعا نشان‌دهنده این اشتراکات است. تنها اختلاف در زبان و ادبیات نیایشی این کتب می‌باشد.

ریعان (۱۴۰۰) در مقاله‌ی «دعا به‌مثابه گفت‌وگو جهانی قرآن کریم» بیان داشته است که پیامبر اسلام فارغ از مرزبندی‌های عقیدتی و دینی مردمان عصر نزول، آن را به‌مثابه تجربه مشترک همگان، وسیله هدایت و باورپذیری انسان‌ها قرار داده و در جهت تعالی بخشی به آن کوشیده است. همچنین قرآن از این تلقی عمومی مشرکان و خدانا‌باوران که در هنگامه رنج‌ها و سختی‌ها به درگاه او دعا و طلب استعجابت می‌نمودند، استفاده کرده است و همین مفهوم را که در میان آنان به‌عنوان یک گفت‌وگو ارتقا یافته بود، در جهت هدایت بخشی ایشان به کار گرفته است.

حسینی امین (۱۴۰۰) در مقاله‌ی «بررسی معناشناسی دعا در قرآن کریم در سه گام»، در اولین گام به بررسی معناشناسی واژگانی دعا بر پایه معنایی وضعی و لغوی و مطالعه جهان‌بینی و فرهنگ قومی عرب جاهلی در پیش از اسلام پرداخته است. در دومین گام برای رسیدن به معنای واژه دعا، به شبکه معناشناسی واژه‌های هم‌معنا، واژه‌های متضاد و واژه‌های ملازم دعا در قرآن پرداخته است. در آخرین گام، به تحلیل متنی دعا و تعریف دعا و بررسی واژه‌های کلیدی و کانونی آن در قرآن می‌پردازد.

تک‌فلاح و حجتی (۲۰۲۳) در مقاله «تحلیل محتوای ادعیه امامان معصوم (ع) با تأکید بر مصباح المتهجد شیخ طوسی» به این نتیجه رسیده‌اند که دعاها دارای اهداف تربیتی و تریبیتی است و لذا برنامه‌نامه (ع) در سه مرحله بیداری و شکوفایی ماهیت دینی تدوین شده است.

الزکوری (۲۰۲۴) در مقاله «بررسی‌های اعتقادی در مناجات پیامبر (ص)» به این نتیجه رسیده که دعاها صحت نبوت را تأیید می‌کنند و برخی از صحابه به میل خود بر دعاها مقرر افزودند.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نوشتار حاضر در بخش‌های زیر رویکرد و نگاه نوآورانه داشته است: نگاه و زاویه جدید به دعا از طریق بررسی مضامین پیشین و پسین دعا در منبع دینی یعنی قرآن به‌عنوان اصلی‌ترین منبع تربیتی دینی، توجه به گونه‌شناسی مضامین پیشین و پسین دعا از منظر قرآن در بررسی جامع و همه‌جانبه در رجوع به تمامی آیات. دست‌یابی به مدل‌یابی توصیفی این مضامین از منظر قرآن و اشاره به تمامی عبارت‌های توصیفی هر گونه. در نهایت داشتن رویکرد تربیت محور و استنباط دلالت‌های تربیتی جهت غنابخشی به روندهای تربیتی در نظام‌های آموزشی و تربیت عام.



۴. روش پژوهش

تحقیق حاضر با توجه به چندوجهی بودن آن، ترکیبی از روش‌های کیفی جمع‌آوری، تحلیل و کدگذاری داده‌ها را به کار گرفته است. در بخش نخست از روش پدیدارشناسی توصیفی برای رجوع به آیات قرآن کریم استفاده شده است. پدیدارشناسی، یک رویکرد پژوهش کیفی است که در پی شناسایی معنای ذاتی و تغییرناپذیر مسئله‌ی تحت بررسی می‌باشد (چان، فانگ و چین^۱: ۲۰۱۳). به نقل از لانگدریج^۲: (۲۰۰۷). مراحل این روش عبارت‌اند از: ۱. طرح سؤال پژوهشی بر اساس الگوی (وجود ذاتی پدیده چیست؟) ۲. نمونه‌گیری هدفمند ۳. جمع‌آوری داده‌ها ۴. تحلیل داده‌ها (عابدی، ۱۳۸۹). البته این مراحل، سیر خطی ندارند و به صورت رفت و برگشتی مورد استفاده قرار می‌گیرند. بر اساس مراحل فوق، ابتدا یک سؤال پژوهشی با این مضمون طرح شد که: ۱. «مضامین پیشین و پسین در دعاهایی که در قرآن معرفی شده‌اند، چیست و توصیفات مربوط به هر کدام چه می‌باشد؟» ۲. نمونه‌گیری هدفمند که تا اشباع نظری مقولات ادامه داشته و در طرح تحقیقی حاضر سبب خوانش کل آیات قرآن کریم گردید. ۳. در مرحله سوم، جمع‌آوری داده‌ها به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه به متن قرآن انجام گرفت. ۴. در مرحله ی چهارم، داده‌های به دست آمده با استفاده از نرم‌افزار MAXQDAY نسخه ۳-۱۲ مورد تحلیل قرار گرفت. این شیوه در گذشته به صورت کاملاً سنتی و دستی انجام می‌شد، اما در این پژوهش راهبرد پدیدارشناسی توصیفی در سه بخش کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی انجام شد. در بخش کدگذاری باز ۶۸ کد اولیه به دست آمد. در این شیوه ابتدا رمزهای مناسب به بخش‌های مختلف اختصاص می‌یابد که به آن کدهای اولیه گفته می‌شود. آیات استخراج شده، همان دسته‌بندی کدهای اولیه است که با هم ارتباط دارند، اما این دسته‌بندی به دو صورت انجام می‌شود. اول: چند کد اولیه در یک دسته قرار می‌گیرند و یک نام جدید می‌گیرند. دوم: چند کد اولیه زیرمجموعه یک کد دیگر قرار می‌گیرند که آن‌ها را در بردارند؛ بنابراین مجموعه مختلفی از کدهای در کنار هم، مقوله اصلی یا مقولات فرعی را تشکیل می‌دهند که به این بخش، کدگذاری باز گفته می‌شود. سپس کدگذاری محوری باید صورت گیرد. در واقع، کد محوری نقش سازه را در تحقیقات بازی می‌کند و با توجه به نظر چارمز^۳ (۲۱۱۳) کد محوری عبارت است از مجموعه‌ای از مقولات که با یکدیگر رابطه دارند و زیرمجموعه یک نام جدید یا زیرمجموعه یک مقوله کلی‌تر هستند. در ادامه، نرم‌افزار مذکور با یافتن پیوندهای میان

-
- 1.Chan, Fung and Chien
 - 2.Langdridge
 - 3 charms



مقولات به رمزگذاری محوری اقدام می‌کند و در نهایت، فرضیه‌ها در قالب همین مقوله‌ها تعیین می‌شوند که به آن، کدگذاری انتخابی می‌گویند. در واقع با رمزگذاری انتخابی، مقوله‌ها پالایش می‌شوند و با طی این فرایندها در نهایت، چارچوب نظری پدیدار می‌شود (کوربین و استراوس^۱، ۱۹۹۰: ۱۲). در مرحله کدگذاری انتخابی، گونه‌های مضامین پیشین و پسین دعا به دست آمد. در مرحله آخر، مطالعه تطبیقی کدهای محوری و باز به استخراج تحلیل‌های دینی و فراتحلیل‌های تربیتی منجر شد.

۵. یافته‌های آماری و توصیفی تحقیق

در تحقیق حاضر، ۶۸ کد باز (آیه قرآن) استخراج شده از قرآن در قالب جداول و نمودارهای تصویری با استفاده از نرم‌افزار مکس کیودا، ارائه شده است. این شیوه کدگذاری و نمودارسازی، فهم مطالب و گونه‌ها را برای محققان راحت‌تر می‌نماید. در ادامه داده‌های تحقیق در قالب سه جدول و دو نمودار تصویری ارائه شده است.

جدول ۲- جدول درصدی کدهای محوری و انتخابی

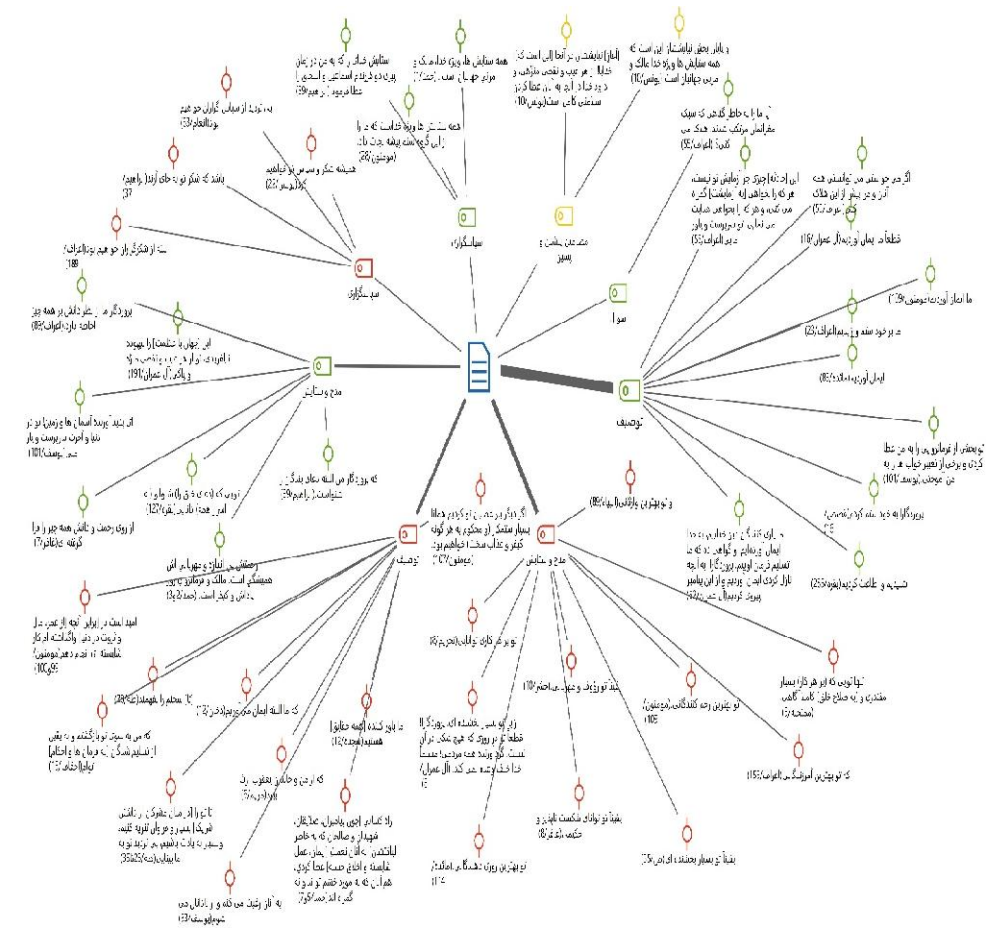
| رنگ | کد | تعداد | درصد |
|-----|---------------------|-------|-------|
| ● | مضامین پیشین و پسین | ۲ | 2.94 |
| ● | مدح و ستایش | 7 | 10.29 |
| ● | سپاسگزاری | 3 | 4.41 |
| ● | توصیف | 25 | 36.76 |
| ● | سؤال | 1 | 1.47 |
| ● | مدح و ستایش | 15 | 22.06 |
| ● | سپاسگزاری | 4 | 5.88 |
| ● | توصیف | 11 | 16.18 |

جدول ۱- جدول ماتریکس مضامین پیشین و پسین



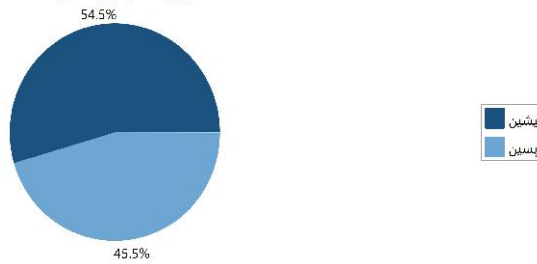
نمودار ۱: نمودار Max map، مقایسه فراوانی کدهای محوری با فراوانی بیشتر (مدل توصیفی مضامین پیشین و پسین دعا)





نمودار ۲: نمودار دایره‌ای مقایسه فراوانی کدهای انتخابی

مضامین پیشین و پسین



جدول ۳- جدول تفصیلی مدل توصیفی مضامین پیشین و پسین دعا



| مضامین پیشین | شخص و مضمون دعا | مضامین پسین |
|---|---|---|
| [آغاز] نیایششان در آنجا [این است که]: خدایا! از هر عیب و نقصی منزهی و درود خدا در آنجا به آنان عطا کردن سلامتی کامل است(یونس/۱۰). | بهشتیان: - | و پایان بخش نیایششان این است که همه ستایشها ویژه خدا مالک و مربی جهانیان است(یونس/۱۰). |
| پروردگارا! این جهان را بیهوده نیافریدی، تو از هر عیب و نقصی منزّه و پاکی (آل عمران/۱۹۱). | اولوالالباب: دعا برای آموزش گناهان و عاقبت به خیری | - |
| قطعاً ما ایمان آوردیم(آل عمران/۱۶). | تقوای پیشگان: دعا برای آموزش گناهان و عاقبت به خیری | - |
| پروردگارا به خود ستم کردم(قصص/۱۶). | موسی: طلب آموزش | - |
| شنیدیم و اطاعت کردیم(بقره/۲۸۵). | مؤمنان: طلب آموزش | - |
| - | مؤمنان: طلب آموزش و معنویت | تو بر هر کاری توانایی(تحریم/۸). |
| - | راسخان در علم: طلب هدایت و رحمت | پروردگارا! قطعاً تو در روزی که هیچ شکی در آن نیست، گردآورنده همه مردمی؛ مسلماً خدا خلف وعده نمی کند(آل عمران/۸). |
| - | عیسی: طلب نعمت و غذا | تو بهترین روزی دهندگانی(مائده/۱۱۴). |
| پروردگارا! ایمان آوردیم(مائده/۸۳). | نصارا: ما را در زمره گواهان قرار بده | - |
| ما یاری کنندگان دین خداییم، به خدا ایمان آورده ایم و گواهی ده که ما تسلیم فرمان اویم. پروردگارا! به آنچه نازل کردی ایمان آوردیم و از این پیامبر پیروی کردیم(آل عمران/۵۲). | حواریون: ما را در زمره گواهان قرار بده | - |
| - | موسی: دعا برای گشاده نمودن سینه و باز شدن گره زبان و آسان شدن امر رسالت و داشتن وزیر (برادر). | سخنم را بفهمند / تا تو را بسیار و فراوان تنزیه کنیم و بسیار به یادت باشیم، بی تردید تو به ما بینایی(طه/۳۵ تا ۲۸). |
| - | کافران: دعا برای رفع عذاب | که ما البته ایمان می آوریم(دخان/۱۲). |
| تو بخشی از فرمانروایی را به من عطا کردی و برخی از تعبیر خوابها را به من آموختی. ای پدیدآورنده آسمانها و زمین! تو در دنیا و آخرت سرپرست و یار منی(یوسف/۱۰۱). | یوسف: دعا برای عاقبت به خیری | - |
| - | موسی: دعا برای عاقبت به خیری | که تو مهربانترین مهربانانی(اعراف/۱۵۱). |
| پروردگارا! ما بر خود ستم ورزیدیم(اعراف/۲۳). | آدم: دعا برای عاقبت به خیری | - |
| - | مؤمنان: دعا برای عاقبت به خیری و نداشتن کینه | پروردگارا! یقیناً تو رؤف و مهربانی(حشر/۱۰). |



| | | |
|--|--|--|
| از روی رحمت و دانش همه چیز را فراگرفته‌ای (عافر/۷). | فرشتگان: دعا برای عاقبت‌بخیری مؤمنان | یقیناً تو توانای شکست‌ناپذیر و حکیمی (عافر/۸). |
| پروردگارا! ما ایمان آوردیم (مؤمنون/۱۰۹). | مؤمنان: دعا برای عاقبت‌بخیری و رحمت | تو بهترین رحم‌کنندگانی (مؤمنون/۱۰۹). |
| - | سلیمان: دعا برای عاقبت‌بخیری و اعطای حکومت | یقیناً تو بسیار بخشنده‌ای (ص/۳۵). |
| پروردگارا! اگر می‌خواستی، می‌توانستی همه آنان و مرا پیش از این هلاک کنی. آیا ما را به خاطر گناهی که سبک مغزنامان مرتکب شدند، هلاک می‌کنی؟ این [حادثه] چیزی جز آزمایش تو نیست، هر که را بخواهی گمراه می‌کنی و هر که را بخواهی هدایت می‌نمایی، تو سرپرست و یاور مایی (اعراف/۵۵). | موسی: دعا برای عاقبت‌بخیری و جلب رحمت خداوند | که تو بهترین آمرزندگان (اعراف/۱۵۵). |
| اگر فراموش کردیم یا مرتکب اشتباه شدیم (بقره/۲۸۶). | مؤمنان: طلب تکلیف به قدر طاقت و رحمت و عاقبت‌بخیری | - |
| ما فقط بر خدا توکل کردیم (یونس/۸۵). | یاران موسی: دعا برای رهایی از کافران | - |
| - | ابراهیم: دعا برای رهایی از کافران | تنها تویی که بسیار مقتدری و کاملاً آگاهی (ممتحنه/۵). |
| تو سرپرست مایی (بقره/۲۸۶). | مؤمنان: دعا برای پیروزی بر کافران | - |
| من جز بر خود و برادرم تسلطی ندارم (مائده/۲۵). | موسی: دعا برای رهایی از انسان‌های بدکار | - |
| من مغلوب شده‌ام (قمر/۱۰). | نوح: دعا برای رهایی از ظالمان | - |
| - | زکریا: دعا برای طلب فرزند | و تو بهترین وارثانی (انبیاء/۸۹). |
| - | زکریا: دعا برای طلب فرزند | یقیناً تو شنوای دعایی (آل عمران/۳۸). |
| استخوان من سست گشت و فروغ پیری بر سرم بتافت و با وجود این من از دعا به درگاه کرم تو خود را هرگز محروم ندانسته‌ام و همانا من پس از خود از خویشاوندانم بی‌مناکم و همسرم نازا بوده است (مریم/۳-۵) .. | زکریا: دعا برای طلب فرزند | که از من و خاندان یعقوب ارث ببرد (مریم/۶). |
| - | اسیران در کشتی: دعا برای نجات از غرق شدن | همیشه شکر و سپاس تو خواهیم کرد (یونس/۲۲). |
| زندان نزد من محبوب‌تر است از عملی که مرا به آن می‌خوانند (یوسف/۳۳). | یوسف: دعا برای رهایی از نیرنگ زنان | به آنان رغبت می‌کنم و از نادانان می‌شوم (یوسف/۳۳). |



| | | |
|---|--|--|
| انسان‌ها: دعا برای داشتن توفیق شکر نعمات و انجام تکالیف و نسل صالح | انسان‌ها: دعا برای داشتن توفیق شکر نعمات و انجام تکالیف و نسل صالح | - |
| که من به سوی تو بازگشتم و بهیقین از تسلیم شدگان توام (احقاف/۱۵). | ابراهیم: دعا برای توفیق بندگی و نزول پیامبری صالح | تویی که شنوا و دانایی (بقره/۱۲۷). |
| که تو بسیار توبه‌پذیر و مهربانی / زیرا تو توانای شکست‌ناپذیر و حکیمی (بقره/۱۲۷ تا ۱۲۹). | دوزخیان: دعا برای رهایی از جهنم | پروردگارا! تیره‌بختی و شقاوت ما بر ما چیره شد و ما گروهی گمراه بودیم (مؤمنون/۱۰۶). |
| اگر دیگر بار عصبان تو کردیم همانا بسیار ستمکار خواهیم بود (مؤمنون/۱۰۷). | دوزخیان: بازگشت از جهنم | |
| امید است در برابر آنچه واگذاشته‌ام کار شایسته‌ای انجام دهم (مؤمنون/۹۹ و ۱۰۰). | منکران قیامت: بازگشت به دنیا | پروردگارا! [به آنچه ما را وعده داده بودی] یثنا شدیم و شنوا گشتیم (سجده/۱۲). |
| ما باورکننده [حقایق] هستیم (سجده/۱۲). | نوح: مرا در جایی پرخیر و برکت فرود آر | همه ستایش‌ها ویژه خداست که ما را از این گروه ستم‌پیشه نجات داد (مؤمنون/۲۸). |
| که تو بهترین فرودآوردنگانی (مؤمنون/۲۹). | انسان‌ها: دعا برای هدایت | همه ستایش‌ها، ویژه خدا، مالک و مربی جهانیان است. رحمتش بی‌اندازه و مهربانی‌اش همیشگی است. مالک و فرمانروای روز پاداش و کیفر است. [پروردگارا!] تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو کمک می‌خواهیم (حمد/۱-۴). |
| راه کسانی که به آنان نعمت عطا کردی، هم آنان که نه مورد خشم تو اند و نه گمراه‌اند (حمد/۷ و ۵). | همسر عمران: پذیرش نذر | پروردگارا! برای تو نذر کردم که آنچه را در شکم خود دارم [برای خدمت خانه تو] آزاد باشد (آل عمران/۳۵). |
| - | ابراهیم: دعا برای خانواده | من برخی از ذریه و فرزندان خود را به وادی بی‌کشت و زرعی نزد بیت‌الحرام تو مسکن دادم، پروردگارا تا نماز را به پا دارند (ابراهیم/۳۷). |
| باشد که شکر تو به‌جای آرنده (ابراهیم/۳۷). | ابراهیم: دعا برای خانواده و مؤمنان | ستایش خدای را که به من در زمان پیری دو فرزندم اسماعیل و اسحاق را عطا فرمود و پروردگار من البته دعای بندگان را شنواست (ابراهیم/۳۹). |
| - | آدم و حوا: طلب فرزند صالح | - |
| البته از شکرگزاران خواهیم بود (اعراف/۱۸۹). | کافران: نجات از مشکلات | - |
| بی‌تردید از سپاس‌گزاران خواهیم بود (انعام/۶۳). | شعیب: طلب داوری به‌حق | پروردگار ما از نظر دانش بر همه چیز احاطه دارد، فقط بر خدا توکل کردیم (اعراف/۸۹). |
| تو بهترین داورانی (اعراف/۸۹). | | |



| | | |
|--|--------------------------------|----------|
| <p>پروردگار ما مهربان است و [مؤمنان] برخلاف واقعیتی که [شما مشرکان درباره پیروزی خود و شکست ما] وصف می کنید، از او یاری می خواهید (انبیا/۱۱۲).</p> | <p>پیامبر: طلب داوری به حق</p> | <p>-</p> |
|--|--------------------------------|----------|

۶. فراتحلیل تربیتی

خدا در قرآن بیان داشته که «مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم» (غافر/۶۰) و «اگر دعایتان نباشد پروردگارم به شما ارجی ننهد» (فرقان/۷۷)؛ و «هنگامی که بندگانت از تو درباره من بپرسند، [بگو]: یقیناً من نزدیکم، دعای دعاکننده را زمانی که مرا بخواند اجابت می کنم؛ پس باید دعوتم را بپذیرند و به من ایمان آورند تا [به حقیقت] راه یابند و به مقصد اعلی برسند» (بقره/۱۸۶). این همه تأکید از یک طرف و تنها تخصیص در این تأکید نسبت به کافران و جهنمیان در آیاتی همچون «و درخواست کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، اجابت می کند و از فضل و احسانش بر آنان می افزاید؛ و برای کافران عذابی سخت خواهد بود» (شوری/۲۶). «ولی دعای کافران جز در بیراهه و گمراهی نیست» (غافر/۵۰)؛ و «مسلماناً عذاب آن پایدار و همیشگی است» (فرقان/۶۵)، نشان دهنده اهمیتی است که دعا در دریافت نتیجه و خواسته انسان و همچنین در تربیت و تعالی انسان دارد. پس اهتمام به امر دعا رویکردی است که مورد توجه قرآن بوده است و الگوگیری از آن باید سرمشق روندهای تربیتی قرار گیرد.

با توجه به نمودار دایره‌ای، مضامین پیشین و مقدمه در دعاهای قرآنی بیش از مضامین پسین می باشد. البته در مقام مقایسه تفاوت معناداری بین فراوانی این مضامین وجود ندارد که این به معنای اهمیت هر دو گونه مضامین است. همچنین بر اساس نمودار مکس کدهای استخراج شده، بیشتر مضامین، مربوط به توصیف شرایط است که قبل و بعد از دعاها آورده شده. این توصیفات خود به دو بخش اصلی تقسیم می شوند، توصیف شرایط و حال دعاکننده و توصیف ویژگی‌های خالق. بعد از توصیف، مدح و ستایش خالق دارای بیشترین فراوانی است که خود نشان دهنده رویکردی تربیتی در شناخت و درخواست می باشد. بر همین اساس در ادامه اصول مستخرج از محتوای مربوط به دعای ارائه شده در قرآن، اشاره خواهد شد:

۶-۱. اصل تناسب مضمون و محتوا

با بررسی مضامین پیشینی و پسینی دعاهای قرآنی، مشخص می شود که این مضامین اغلب با محتوای دعا مربوط بوده و در راستای آن است. از باب نمونه (رک: مومنون/۱۰۶ و ۱۰۷). فارغ از این که این مضامین



با چه هدف و در چه قالبی آورده شده است، جهت آن‌ها در یک راستا بوده و کلیت محتوایی دعا را تشکیل می‌دهند. این رویکرد در تربیت، نه تنها در بحث نگاه به محتوا می‌تواند الگودهنده باشد، بلکه رویه‌ها و برنامه‌های تربیتی را نیز در بر می‌گیرد. به عبارتی، نگاه پازلی به محتوا و روندهای تربیتی از همین مدل قابل استنباط است. نگاه و رویکردی که در آن همه اجزای تربیت به‌عنوان یک قطعه از پازل تربیتی است و با کنار هم قرار گرفتن آن‌ها کلیت هم‌جهت و واحد تربیتی شکل می‌گیرد. اساساً یکی از معضلات فعالیت‌های تربیتی، از عدم هم‌گرایی کافی جریان‌ها، روش‌ها و برنامه‌های تربیتی نشأت می‌گیرد و همین امر سبب می‌شود که تلاش‌های تربیتی بی‌حاصل یا کم‌رنگ شود. همچنین گفتمان‌های تربیتی باید از یک سیر خطی هم‌راستا بهره‌مند بوده و مقدمه و مسیر و نتیجه‌ی آن در یک جهت باشد. تحقیقات تربیتی نیز نشان داده است که در آموزش و یادگیری مؤثر، یکپارچگی و انسجام بین اجزای مختلف یک درس از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. مقدمه و نتیجه، به‌عنوان دو عنصر کلیدی در ساختار یک ارائه کلاسی، نقش مهمی در ایجاد این انسجام ایفا می‌کنند. هم‌خوانی این دو بخش با محتوای اصلی درس، به درک بهتر مطالب، تثبیت یادگیری و افزایش انگیزه دانش‌آموزان کمک می‌کند (شکیبا و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۵).

۶-۲. اصل تناسب صفت و محتوا

در بسیاری از مضامین پیشینی و پسینی دعا‌های قرآنی، به صفات الهی اشاره شده است. این صفات به مانند اصل اول، دارای هم‌گرایی مستقیم یا کلی با محتوای دعای مربوط به آن می‌باشد. به‌عنوان نمونه زمانی که در فرازهای مختلف و از جانب اشخاص مختلف، دعا برای عاقبت‌به‌خیری می‌شود (رک: غافر/ ۷ و ۸)، صفات مهربانی و بخشایندگی خداوند مورد خطاب قرار می‌گیرد. این موضوع علاوه بر اینکه در مباحث تربیت دینی، نحوه عملکرد درست تمسک را به مخاطب تربیتی نشان می‌دهد؛ در مباحث روش‌های تربیتی رهنمون‌کننده شخصیت‌سازی در راستای شاکله اعتقادی و صفاتی و رفتاری واحد در مخاطب تربیت و عدم وجود تعارض شخصیتی در ابعاد فوق و همچنین در مباحث کلان تربیت رهنمون‌کننده تناسب و سازواری ابعاد درونی و بیرونی یا به‌عبارتی محتوایی و قالبی در تربیت است. به‌عبارت واضح‌تر در اصل قبلی همه اجزای تربیت باید در یک راستا بوده و در این اصل تربیتی ظاهر و باطن تربیت و مخاطب تربیتی باید هم‌افق و در شاکله توحیدی باشد. تناسب درون و برون و یا صفت و موصوف از انگاره‌هایی است که اگر به‌خوبی در تربیت جریان‌سازی نشود، سبب نفاق شخصیت‌ها و نفاق در تربیت‌ها خواهد شد و صفت‌ها بدون ارتباط به درون‌مایه‌ها در شخص و جریان‌ها ظاهر می‌گردد. در



عرصه تعلیم و تربیت نیز، معلم و هدایتگر نقش کلیدی در شکل‌دهی به شخصیت و دانش فراگیران ایفا می‌کنند. با این حال، اثربخشی این نقش تنها زمانی به اوج می‌رسد که بین گفتار و رفتار معلم، همخوانی و انطباق وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، معلمی که صفات و ارزش‌هایی را تبلیغ می‌کند، باید خود نیز تجسم عینی آن صفات در رفتار و کردارش باشد. این همخوانی، سنگ بنای اعتبار معلم و اعتماد فراگیران را تشکیل می‌دهد (عنانی سراب، ۱۳۸۴: ۷). نظریه اثر پیگمالیون (یا خودکامگی) نیز اثبات‌کننده این مدعا است که در آن انتظارات مثبت یک فرد از فرد دیگر، می‌تواند منجر به بهبود عملکرد او شود. زمانی که معلم به دانش‌آموزان ایمان داشته باشد و این ایمان را در رفتار خود نشان دهد، احتمال موفقیت دانش‌آموزان افزایش می‌یابد (علامه و صالح‌زاده، ۱۳۹۴).

۶-۳. اصل توصیف شرایط

همان‌طور که در مقدمه فراهلیل تربیتی اشاره شد، توصیف شرایط در مضامین پیشینی و پسینی دعا‌های قرآنی از بیشترین فراوانی کدها برخوردار است. منظور از توصیف شرایط در دعا این است که دعاکننده قبل یا بعد از دعا به توصیف شرایطی که در آن قرار دارد یا توصیف کسی که از آن درخواست دارد، نموده است. از باب نمونه (رک: ابراهیم/۳۷). توصیف شرایط در دعا در سبک‌های مختلف و با منظوره‌های مختلف صورت گرفته است اما فارغ از نگاه روشی، سؤال اینجاست که توصیف شرایط برای طلب مطلوب از نگاه تربیتی چه ماحصلی را حاصل می‌نماید. اساساً توصیف‌شناسی رویکردی است که علاوه بر شناخت وضع موجود، به بهتر دستیابی به وضع مطلوب کمک می‌کند. اگر در جریان‌های تربیت‌ساز، نقطه کنونی به‌درستی مشخص شود، مکانیزم‌های تغییر، اصلاح و ارتقا به‌درستی تعریف می‌گردد (داوودی و کارآمد، ۱۴۰۰: ۱۵۷). در نقطه مقابل، اگر ابهامی در زمینه بازتعریف وضع موجود وجود داشته باشد و یا خطای محاسباتی سبب تعریف به نادرست شود، مسیر و نیازمندی‌های آن به‌درستی تبیین نمی‌گردد. همچنین توصیف وضع موجود در دستیابی به نقطه عزیمت مطلوب کمک می‌کند. به عبارتی اگر نقطه مبدأ مشخص باشد، نقطه مقصد در دسترس خواهد بود. همین رویکرد را دعاکنندگان در دستیابی به مطلوبشان از طریق دعا، دنبال می‌کنند. در مباحث تربیتی، رویکرد مبتنی بر توصیف شرایط، جایگاهی ویژه دارد. توصیف دقیق و بی‌طرفانه شرایط موجود، به‌عنوان بستری برای درک عمیق‌تر مسئله و یافتن پاسخ‌های مؤثرتر عمل می‌کند. این رویکرد، یک ابزار قدرتمند در مباحث تربیتی است که به ایجاد درک متقابل، تمرکز بر راه‌حل، توانمندسازی افراد و ارتقای ارتباط مؤثر کمک می‌کند. با استفاده از این



رویکرد، می‌توان فضایی را ایجاد کرد که در آن افراد احساس امنیت و حمایت بیشتری برای رشد و شکوفایی داشته باشند (خضری و همکاران، ۱۳۹۹: ۲۳۵).

۶- ۴. اصل بیان هدف و چرایی

در مضامین پیشینی و پسینی دعا در قرآن، گاه شخص دعاکننده به بیان چرایی و هدف خود از دعا اشاره می‌کند. زمانی که زکریا در طلب فرزند بیان می‌کند تا وارث من باشد (مریم/۳-۶) یا موسی برای درخواست دعای سینه گشاده بیان می‌دارد تا سخنم را بفهمند (طه/۲۸-۳۵)، از همین الگو بهره برده‌اند. چنین رویکردی علاوه بر این که در بعد خرد، به جریان استدلال طلبی و استدلال خواهی در فضای تربیتی رهنمون می‌سازد، در بعد کلان گویای تربیت بر مبنای تبیین اهداف است. اگر مخاطبان جریان تربیت برای چرایی اهداف، فرایندها و روش‌های تربیتی توجیه شوند، نه تنها به سبب داشتن انگیزه درونی، بهتر با روندهای تربیت همراهی خواهند کرد، بلکه برای استتکاف از فرایندها، توجیه و دلیلی نخواهند داشت. پس روشن بودن هدف و جریان تربیت برای خود برنامه ریزان آن از یک طرف و مخاطبان تربیت از جهت دیگر، می‌تواند ضریب موفقیت برنامه‌ها را تضمین نماید. تبیین اهداف برای مخاطب در تربیت، نه یک انتخاب، بلکه یک ضرورت اساسی است. این اقدام، شالوده‌ای است که بنای یادگیری اثربخش و معنادار بر آن استوار می‌گردد. در واقع، تبیین اهداف، چراغ راهی است که مسیر یادگیری را روشن می‌سازد و به مخاطب کمک می‌کند تا با آگاهی و انگیزه بیشتری در این راه قدم بردارد (مجیدپورخویی و همکاران، ۱۳۹۸).

۶- ۵. اصل بیان غیرمستقیم

در نمونه‌هایی چند از آیات دعایی قرآن، عین خواسته دعاکننده ذکر نشده و تنها عبارت توصیفی با الگوی مقدمه یا مؤخره دعا، در وصف حال خود آورده شده است. به عبارتی دعاکننده با توصیف حال خود به صورت غیرمستقیم درخواست خود را اشاره می‌نماید. از باب نمونه «موسی گفت: پروردگارا! به آنچه از خیر بر من نازل می‌کنی، نیازمندم» (قصص/۲۴) و یا «بار پروردگارا، فرزند من از اهل بیت من است و وعده تو هم حتمی است و قادرترین حکم‌فرمایانی» (هود/۴۵). این اصل نشان‌دهنده نوعی هنر دعا نمودن است که می‌تواند در بخش هنر تربیت مورد الگوگیری قرار گیرد. به عبارتی در بسیاری موارد موضوع امر و نهی مستقیم، ثمربخش نیست، بلکه بیان کلام، به شیوه غیرمستقیم بر متری بیسی تأثیرگذارتر است. به عبارت واضح‌تر برای این که در روند تربیتی متری را ملزم به انجام کاری نماییم، به جای اینکه مستقیماً مورد درخواست یا امر و نهی تربیتی قرار دهیم، وصف شرایط و نتایج عمل را برای او بیان می‌کنیم و



نتیجه‌گیری در مورد نحوه عمل نمودن را به خود او واگذار می‌نماییم. این الگو در قالب رویکرد تربیت غیرمستقیم، سبکی متمایز در آموزش است که در آن دانش‌آموز کنترل یادگیری را در دست دارد و نقش معلم تسهیل‌گری است. در این رویکرد، به‌جای دیکته کردن مطالب و تعیین اهداف از سوی معلم، دانش‌آموزان تشویق می‌شوند تا مالکیت تجربیات یادگیری خود را بر عهده بگیرند. این رویکرد بر این باور استوار است که انسان‌ها دارای انگیزه ذاتی برای یادگیری هستند و در صورت فراهم بودن شرایط مناسب، می‌توانند خودشان به خود آموزش دهند (حسینی مهر حجت و همکاران، ۱۳۹۸: ۵۸).

۶-۶. اصل دعای شرطی

در تعابیر مختلفی از مضامین پیشینی و پسینی دعا در قرآن، این رویکرد دستوری آمده است که: «اگر... چنین می‌شود...». به عبارتی همان‌طور که در اصل قبلی ذکر شد، به‌جای طلب مستقیم درخواست، درخواست‌کننده به توصیف شرایط می‌پردازد و در این روش به بیان نتایج نرسیدن به خواسته خود اشاره می‌کند. بر همین اساس، علاوه بر نکات تربیتی که در اصل قبلی مترتب بود، در این اصل درخواست‌کننده و مربی متوجه نتایج امور می‌شود. به عبارتی رویکردهای تربیت محور بر اساس همین قاعده می‌توانند توجه به نتیجه‌گرایی رفتار و اعمال را در مخاطب تقویت کنند. نتیجه‌گرایی از دو جهت می‌تواند به مربی کمک کند، اول از این باب که ذهنیت و فکر او را آماده می‌نماید تا نتایج احتمالی کلام و عمل خود را پیش‌بینی نماید و دوم از این جهت که می‌تواند عاملی بازدارنده برای رفتارهای نامناسب و عاملی تشویق‌کننده برای رفتارهای مناسب باشد. همین پیش‌بینی و درخواست و توجه به نتیجه در دعای حضرت یوسف مشخص است، آنجا که می‌فرماید: «اگر نیرنگشان را از من نگردانی به آنان رغبت می‌کنم و از نادانان می‌شوم» (یوسف/۳۳). این موضوع در قالب رویکرد توجه‌دهی به نتایج اعمال در تربیت مورد توجه است. این رویکرد، بر اهمیت بازخورد (چه مثبت و چه منفی) حاصل از اعمال فرد، به‌عنوان یک ابزار قدرتمند برای یادگیری، اصلاح رفتار و درونی‌سازی ارزش‌ها تأکید دارد. در این رویکرد، مربی یا والدین، به‌جای اعمال کنترل مستقیم یا ارائه دستورالعمل‌های صرف، فضایی را فراهم می‌کنند که فرد بتواند با پیامدهای رفتارهای خود مواجه شود و از آن‌ها درس بگیرد (سالاری فر و رضوی، ۱۳۹۵: ۵۵).

۶-۷. اصل نگاه دوسویه

در مضامین پیشینی و پسینی دعا در قرآن، رویکرد دیگری قابل تأمل و بررسی می‌باشد. تعابیری که در آن دعاکننده این مطلب را بیان می‌دارد که خداوند ایمان آوردم، پس ما را در زمره گواهان قرار بده



(مائده/۸۳) و یا توکل کردیم پس ما را بر کافران پیروزی ده (یونس/۸۵). این رویکرد به عبارتی طلب تشویق در پی تلاش است. همین نگاه در ابعاد تربیتی علاوه بر این که در بعد خرد می تواند به نگاه تشویق محور اشاره داشته باشد، در بعد کلان به نوعی عملکرد اشاره دارد که در آن فعالیت های تربیتی و به عبارتی تلاش های انجام شده، اعلام و گزارش دهی می شود. این روش نه تنها در افراد عامل، ایجاد انگیزه برای عمل می نماید، بلکه در دیگر افراد در مقام مقایسه ایجاد انگیزه می کند. به عبارتی وقتی فرد یا گروهی، میزان عملکرد و بازده آن را اعلام می کند، بقیه گروه ها و افراد هم در زمینه الگوگیری و هم در زمینه رقابت و تلاش، به تکاپو می افتند، خصوصاً اگر نتیجه و بازخورد چنین گزارشی همراه با تشویق باشد. در متون علمی، "اصل تشویق در پی عمل" اغلب در قالب نظریه های شرطی سازی عامل (Operant Conditioning) و تقویت (Reinforcement) بررسی می شود. همچنین قانون اثر (Law of Effect) که توسط ادوارد ثرندایک (Edward Thorndike) ارائه شده است، بیان می کند که رفتارهایی که منجر به پیامدهای خوشایند می شوند، احتمال تکرار آن ها افزایش می یابد و رفتارهایی که منجر به پیامدهای ناخوشایند می شوند، احتمال تکرار آن ها کاهش می یابد (راجی، ۱۳۹۱).

۶-۸. اصل ستایش گذشته

در برخی تعابیر پیشینی و پسینی دعایی در قرآن، دعاکننده ابتدا برای نعمتی که در گذشته به او اعطا شده است، سپاسگزاری و در ادامه برای اعطای نعمت جدید دعا می کند (رک: حمد/۱-۴) و یا این که دعا می کند و بیان می دارد که با دریافت نعمت، از سپاسگزاران خواهد بود نه از ناشکران و غافلان (رک: انعام/۶۳). این رویکرد ربط مستقیمی با ترویج روش های تربیت دارد. علاوه بر آن به صورت غیرمستقیم بر لزوم یادآوری تلاش های تربیتی برای مخاطب تربیت اشاره می کند. اینکه در پشت صحنه جریان های تربیتی چه تلاش هایی در حال انجام و برنامه ریزی است و چه میزان وقت، هزینه و نیرویی برای انجام نهایی سازی یک برنامه انجام شده است. همین امر سبب می شود نوعی قدردانی در مخاطب ایجاد شود و به عبارتی به دیده شدن نعمت ها و پاس داشت و ارج نهی بدان ها منجر می گردد. این موضوع در قالب اصل دعوت به سپاسگزاری در مباحث تربیتی مورد تأکید است. اصل دعوت به سپاسگزاری در تربیت، بر اهمیت پرورش حس قدردانی و شکرگزاری در کودکان و نوجوانان تأکید دارد. این اصل، بر این باور استوار است که سپاسگزاری نه تنها یک فضیلت اخلاقی است، بلکه یک مهارت مهم برای سلامت روانی، شادکامی و روابط مثبت اجتماعی است. تربیت مبتنی بر سپاسگزاری، به فرد کمک می کند تا داشته های



خود را ببیند، از آن‌ها قدردانی کند و در نتیجه، احساس رضایت و خوشبختی بیشتری داشته باشد (علامه و صالح‌زاده، ۱۳۹۴).

۶- ۹. اصل شناخت

در تعبیر پیشینی و پسینی دعایی در قرآن، همان‌گونه که در اصل دوم اشاره شد، فرد دعاکننده برای استجاب دعا به صفات الهی متمسک می‌شود. در اصل دوم اشاره شد که این صفات تطابق ظاهری با محتوای دعای مربوطه دارند. در این اصل بیان می‌شود که ذکر و یادآوری این صفات سبب شناخت خالق شده و اثرات تربیتی متعددی برای متربی دارد. به عبارتی از طریق روش دعا، رویکرد شناخت‌شناسی و معرفت‌شناسی دنبال می‌شود و این رویکردها خود سبب اطمینان قلبی و یقین درونی می‌گردد. همین عملکرد می‌تواند در تربیت در قالب اعطای بینش و آگاهی از طریق روش تربیتی پیاده‌سازی شود. به عبارت واضح‌تر در جریان‌های تربیتی رسم بر این است که آگاهی و بینش از طریق محتوا منتقل شود. گرچه این رویکرد به سبب مطلوب بودن و تسهیل قابلیت دفاع دارد، اما کاربرد حداکثری آن در جریان‌های تربیتی سبب ایجاد نوعی مقاومت در مخاطب می‌شود و داده‌های تربیتی دوام لازم را نخواهند داشت. نتیجه این که برای ایجاد تنوع در بحث معرفت‌شناسی لازم است از رویکردهای دیگر، مانند اعطای بینش از طریق روش‌های تربیت اقدام نمود که این امر خود سبب تثبیت دانش پیشین خواهد شد. با توجه به این اصل، «اعطای بینش» به‌عنوان یک فرایند یادگیری فعال و پویا در تربیت، به فرد کمک می‌کند تا توانایی‌های خود را شناسایی و به‌عنوان یک فرد مستقل، آگاه و متفکر در جامعه عمل کند (Paul & Elder, 2007).

۶- ۱۰. اصل جلب نظر

نگاه به محتوای دعایی در قرآن و شیوه ساختاری آن‌ها و به برخی اصولی که در بالا اشاره شد، از جمله توصیف حال خود در هنگام دعا یا بیان نتیجه اجابت نشدن دعا و یا تعبیری مانند تو یقیناً به بندگان رثوف و مهربانی (بقره/۱۲۹)، نشان‌دهنده رویکردی است که قرآن سعی در القای آن به مخاطب دارد. «رویکرد جلب نظر و رأفت از درخواست‌کننده» از طرق مختلف در دعاهایی که قرآن بدان اشاره دارد، دیده می‌شود و این جلب رأفت از راه‌های مختلف صورت گرفته است. فارغ از این که چه روشی در جلب رأفت خداوند از جانب درخواست‌کننده صورت گرفته است، جای طرح چنین سؤالی باقی می‌ماند که مگر خداوند به بندگان رثوف و مهربان نیست که نیازمند این باشد که دعاکننده نظر رحمت او را به خود جلب کند. پاسخ به این سؤال در نکته تربیتی اتخاذ چنین رویکردی نهفته است و بیانگر این موضوع هست



که منفعت تربیتی این اصل عاید درخواست کننده و دعاکننده می شود وگرنه خداوند نسبت به همه بندگانش رؤوف و مهربان است. اصل جلب رأفت برای انسان سبب نزدیکی و انس با خالق می گردد، چراکه آدمی بنده محبت است و قرار است از طریق رویکرد تربیتی دعا، این مهم به او یادآور شود، زیرا در نسیان انسان همین بس که چشم بر دیدن هزاران نعمتی که خداوند به او داده بسته و نگاهش تنها به نداشته‌هایی است که از باب مصلحت به او داده نشده است. در مباحث تربیتی نیز جلب رأفت مربی توسط متربی یک فرایند مهم در تربیت و آموزش است که بر اساس ارتباط عاطفی، احترام و اعتماد استوار است. این اصل نه تنها بر روی بهبود کیفیت یادگیری و رشد عاطفی متربی تأثیرگذار است، بلکه می تواند به ایجاد فضایی مثبت و انگیزشی در فرایند تربیت منجر شود. لذا، تشویق متربی به برقراری روابط نزدیک و مثبت با مربی می تواند به عنوان یک استراتژی مؤثر در محیط‌های آموزشی و تربیتی مورد توجه قرار گیرد (غنایی سراب، ۱۳۸۴).

۷. نتیجه گیری

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش اول تحقیق یعنی گونه‌ها و دسته‌بندی‌های مضامین پیشین و پسین دعا در آیات قرآن چیست؟ مؤید آن است که ۶۸ کد باز در رابطه با مضامین پیشین و پسین در آیات قرآن وجود دارد که در قالب دو کد انتخابی مضامین پیشین و مضامین پسین دسته‌بندی شده‌اند. دو دسته فوق در مرحله بعد به هفت کد محوری در قالب سه کد مشترک، مدح و ستایش، سپاسگزاری و توصیف و یک کد سؤال در بخش مضامین پیشین تقسیم شده‌اند.

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش دوم تحقیق یعنی آیا هرگونه، توصیف یا توصیفات خاصی وجود دارد و مدل نهایی در هر بخش به چه شکل است؟ مؤید آن است که بیشترین مضامین پیشین در دعا مربوط به توصیف شرایط است. منظور از توصیف شرایط این است که دعاکننده برای طلب دعای خود شرایطی را که در آن قرار دارد، به تصویر می کشد. بعد از گونه اول، رویکرد مدح و ستایش می باشد که در آن دعاکننده، به توصیف صفات و ویژگی‌های خالق برای اجابت دعای خود متمسک می شود. در نهایت، رویکرد سوم در قالب سپاسگزاری و تشکر با فراوانی کمتر وجود دارد.

نتایج تحقیق در پاسخ به پرسش سوم تحقیق یعنی دلالت‌های تربیتی مستخرج از تبیین گونه‌ها و توصیف مدل‌های مربوط به مضامین پیشین و پسین در قرآن چیست؟ مؤید آن است که ده اصل تربیتی مستخرج از گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین و مضامین دعایی آن‌ها قابلیت استنباط دارد که



شامل اصول زیر می‌باشد: اصل تناسب مضمون و محتوا، اصل تناسب صفت و محتوا، اصل توصیف شرایط، اصل بیان هدف و چرایی، اصل بیان غیرمستقیم، اصل دعای شرطی، اصل نگاه دوسویه، اصل ستایش گذشته، اصل شناخت، اصل جلب نظر.

در نهایت پیشنهاد می‌شود جهت بهره‌مندی عملی‌تر، بحث دعا در قرآن از منظر ابعاد جدید و با رویکردهای متفاوت مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد.

فهرست منابع

*قرآن

- آیزن، امین؛ حافظی، شهرام، و غلامی، عبدالخالق. (۱۴۰۱). «طراحی و اعتبارسنجی الگوی مرشدیت سازمانی در سیستم آموزش عالی»، انجمن علوم مدیریت ایران، ۱۷(۶۶)، ۹۵-۱۲۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵). لسان العرب. بیروت: دار بیروت.
- ابوهلال. (۱۳۹۳). المعجم الفروع اللغویه، ترجمه عبدالله عسکری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- حسینی امین، حسین. (۱۴۰۰). «بررسی معناشناسی دعا در قرآن کریم در سه گام». متون اسلامی مطالعات قرآنی، ۶(۲)(۲۲)، ۱۰۱-۱۲۴.
- حسینی مهر حجت؛ انتصار فومنی، غلام حسین؛ حجازی، مسعود؛ اسدزاده دهرانی، حسن. (۱۳۹۸). «مقایسه اثربخشی آموزش مستقیم و غیرمستقیم بر خلاقیت فراگیران». پژوهش در آموزش علوم پزشکی. ۱۱(۱): ۵۰-۶۱.
- خضری، مجتبی؛ وحدانی، محبوبه؛ محمودپور، عبدالباسط. (۱۳۹۹). «مطالعه نقش آموزش مجازی در روابط بین فردی ادراک شده دانش‌آموزان نسبت به معلمان». پژوهش‌های مشاوره (تازه‌ها و پژوهش‌های مشاوره)، ۱۹(۷۶)، ۲۳۴-۲۵۱.
- خلیفات، فاطمه و باغبانی آرانی، جواد. (۱۴۰۱). «بررسی تطبیقی ارکان دعا در قرآن و عهدین». معرفت ادیان، ۱۳(۳): ۷-۲۴.
- داودی، محمد و کارآمد، حسین. (۱۴۰۰). فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی. تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راجی، ملیحه. (۱۳۹۱). «تعلیم و تربیت انتقادی و پیوندهای آن با برنامه آموزش فلسفه برای کودکان. تفکر و کودک». ۳(۱)، ۱۵-۴۲.
- ریعان، معصومه. (۱۴۰۰). «دعا به مثابه گفتمان جهانی قرآن کریم». دعاپژوهی، ۱(۱): ۱۰۹-۱۲۳.
- سالاری فر، محمدرضا و رضوی، سیدجمال‌الدین. (۱۳۹۵). «روش‌های درونی‌سازی عفاف بر اساس متون اسلامی». مطالعات اسلامی زنان و خانواده، ۳(پاییز و زمستان)، ۵۱-۷۴.
- سبحانی، محمد (۱۳۹۶). «آثار تربیتی و روان‌شناختی دعا». راه تربیت، ۳(۶)، ۴۱-۷۱.
- شکیبیا، ابوالقاسم؛ سیف، علی‌اکبر؛ اسدزاده، حسن و ابراهیمی قوام، صغری. (۱۳۹۲). «تأثیر انسجام متن در سطح خرد و کلان بر بهبود درک مطلب دانش‌آموزان دارای دانش قبلی کم و زیاد نسبت به موضوع». روان‌شناسی افراد استثنایی، ۳(۹)، ۳۳-۵۶.
- عابدی، حیدرعلی (۱۳۸۹). «کاربرد روش تحقیق پدیده‌شناسی در علوم بالینی». راهبرد. ۱۹(۵۴): ۲۵۴-۲۰۷.



- علامه، سیدمحسن و صالح‌زاده، رضا. (۱۳۹۴). «ارائه مدلی برای بررسی تأثیر راهبردهای الگوی تفکر سازنده بر خود-کارآمدی دانشجویان». پژوهش‌های علوم شناختی و رفتاری، ۱(۱)۵، ۸۱-۹۴.
- عنانی سراب، محمدرضا. (۱۳۸۴). «راهکارهای ارتباطی در گفتار معلم». مجله زبان‌شناسی کاربردی، ۷(۲)، ۱-۴۴.
- فضائلی، هادی و زینی ملک‌آبادی. (۱۴۰۲). «معناشناسی واژه دعا در قرآن کریم از منظر زبان‌شناسی قرآنی، پژوهش‌های زبان‌شناسی». ۲(۲): ۱۰۵-۱۲۷.
- لطیفی، میثم. (۱۳۹۷). «روش‌شناسی گونه‌شناسی: رهنمونی بر نظریه‌پردازی در دانش مدیریت، مطالعات مدیریت دولتی ایران». ۱(۲)، ۲۵-۵۲.
- مجیدپورخویی، محمد؛ ایمانی نائینی، محسن و محبی، علی. (۱۳۹۸). «تبیین اهداف تربیت اسلامی نوجوانان با رویکرد مسئولیت‌پذیری». پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۷ (دوره جدید)، ۴۵، ۱۷۱-۱۹۶.
- Bandura, A. (1986). Social foundations of thought and action: A social cognitive theory. Englewood Cliffs, NJ, US: Prentice-Hall, Inc.
- Corbin, J. & Strauss, A. (1990). Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria Qualitative Sociology 13(1), 3-21.
- Langdridge, D. (2007). Phenomenological psychology: Theory, research and method. London: Person Education Limited.
- Paul, R., & Elder, L. (2007). Critical Thinking: Tools for Taking Charge of Your Professional and Personal Life. Pearson Prentice Hall.
- Saleh Mahdi Al-Zakari, MD. Mohammed. (2024). Doctrinal investigations in the supplications of the Prophet. supplications for opening prayer as a model. Higher Institute of qualitative studies, 4(1), 41-75. doi: 10.21608/hiss.2024.323283.
- Takfallah, R. & Hojati, M. B. (2023). Analyzing the Content of the Supplications of Infallible Imams (A.S) with an Emphasis on Sheikh Tusi's Mesbah al-Motahajjed. Journal of Imamiyyah Studies, 8(16), 261-288. doi: 10.22034/jis.2022.271060.1620



بازپژوهی در انتساب ازآغه به خداوند در دعای راسخان در علم

علی کریمپور قراملکی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30387.1123](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30387.1123)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۴



چکیده

دعا و درخواست از خداوند، به‌عنوان حلقه اتصال بین انسان و خداوند، همواره در حیات انسان تجلی یافته، ولی نوع دعاها به لحاظ شکلی و محتوایی آن، در لسان انسان‌ها مختلف بوده است. یکی از این ادعیه خاص، دعای «راسخون در علم» در مواجهه با نزول کتاب آسمانی و برابر آیات محکم و مشابه است. از آنجا که در دعای مذکور، درخواست عدم زیغ خداوند ذکر شده و خداوند، خیر محض است، تحلیل چگونگی انتساب «ازآغه» به خداوند حائز اهمیت است. رویکرد مفسران اهل سنت و شیعه، در تأویل انتساب مذکور تفاوت دارد. تحلیل این رویکردها، هدف نوشتار کنونی است. یافته‌های تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، به همراه شیوه استنباطی مفاهیم آیات، از طریق عرضه مسئله بر قرآن با لحاظ سیاق آیات، انسجام و ساماندهی میان آیات عام و خاص و مطلق و مقید...، منتهج به این حقیقت مهم است که قطع نظر از افکار متفاوت اشاعره، معتزله و امامیه در تأویل دعای راسخان، به نظر می‌رسد گاهی گفتگوی انسان کامل با خداوند در طلب حاجت، در شکل عمیق‌ترین آن، یعنی نجوای عاشقانه تجلی پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: زیغ، راسخون، علم، نجوای عاشقانه



۱- استادیار، گروه علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران karimpoorali@yahoo.com

۱. مقدمه

۱-۱. اهمیت و ضرورت مسئله

از روز اولی که انسان، پا به عالم زمینی و مادی می‌گذارد با نیازهای برآمده از ذات خود که همان حس تنهایی و یافتن همدل و نیازهای عرضی که همان یافتن همکار در رفع مشکلات و سختی‌های زندگی خود است، مواجه می‌گردد. در نوبت نخست، انسان در این عرصه حساس، برای برطرف کردن حاجات خود به هم‌نوع خود یا غیر خود، اعم از بت، جن و فرشته مراجعه می‌کند، ولی بعد از رجوع حس می‌کند که تنها پاسخ بخشی از نیازهای خود را گرفته است و بخش بزرگی از نیازهای او بی‌جواب مانده است. در این میان است که از عمق دل نیاز اساسی پیدا می‌کند در این‌که به مرکزی مراجعه نماید که بتواند به نیازهای پیدا و ناپیدای او، کامل پاسخ دهد. به همین دلیل، همواره به دنبال یافتن سرمنشأ معنوی که از همه جهت، کامل و مطلق است، می‌گردد تا بتواند پاسخ نیازهای خودش را دریافت کند. زیرا نتایجی همچون معنویت، آرامش واقعی، نورانیت، صفا و قربی را که در قلب و روح جلوه می‌نماید از همین مسیر حس می‌کند و در نتیجه، آثار مختص آن را، از حیث برکات معنوی و مادی در اثر ارتباط با منبع مذکور تجربه می‌کند.

یکی از دعاهایی که در قران کریم، از زبان راسخون فی علم ترسیم شده، عبارت «لاترغ» در آیه: (رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (آل عمران/۸)؛ (راسخان در علم، می‌گویند): «پروردگارا! دل‌هایمان را، بعد از آن‌که ما را هدایت کردی، (از راه حق) منحرف مگردان! و از سوی خود، رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده‌ای!». از حیث ظاهری و محتوایی جای تأمل و اندیشه دارد به لحاظ این‌که، چگونه امکان دارد انسانی که در علم راسخ است و خداشناس حقیقی است با زبان غیرمعارف در ظاهر، با خداوند خود این چنین سخن بگوید و خواسته‌ای مهم را، به این صورت بر زبان خود جاری سازد؟ زیرا طلب مذکور، شبیه این است که کسی به خداوند، نعوذ بالله بگوید: «ستم نکن» همان‌طور که در محتوا نیز، عبارت فوق مشکل دارد؛ به دلیل این‌که راسخ در علم، خداوند را در تعبیر خود، به انحراف نمودن متهم می‌نماید!

مفسران فریقین، در قبال پرسش فوق به تکاپو افتاده و هر کدام، تحلیل‌های متفاوتی را بیان داشته‌اند که در این نگاشته، سعی بر این است که رویکردهای آنان مورد بررسی قرار بگیرد تا معلوم شود که دیدگاه‌های آنان، روی چه مبانی و پیش‌فرض‌هایی بیان شده است؟



۲-۱. پیشینه پژوهش

آثار متعددی، در باره دعا و مباحث مرتبط به آن، اعم از کتاب، مقاله و رساله در مقاطع ارشد و دکتری به وسیله نویسندگان مختلف به رشته تحریر درآمده است. مقالاتی مانند: واشیان، عباس علی (۱۴۰۲): «ارتباط آداب‌پذیری و عمل‌گرایی با پذیرش دعا با توجه به آیه ۱۰ سوره فاطر». دو فصل‌نامه دعا‌پژوهی، سال سوم، شماره پنجم، ۲۲۳-۲۵۱ و صدری، جمشید. (۱۳۸۹): «تحلیل و تبیین مفهوم و قلمرو دعا». فصل‌نامه پژوهش‌نامه معارف قرآنی، سال اول، شماره ۲، ۸۳-۹۸ و رضانزاد، غلام‌حسین. (۱۳۶۷): «ندای دعا». فصل‌نامه فرهنگ، سال دوم، شماره سوم، ۳۰۷-۳۲۸ و سلیمان، خدامراد (۱۳۸۱): «موانع پذیرش دعا». ماهنامه مبلغان، شماره ۳۵، ۶۹-۷۵ و... از جمله آثار به شمار می‌آیند.

بر اساس جستجویی که نگارنده، در باره واکاوی رویکردهای تفسیری فریقین در انتساب ازاعه به خداوند در دعای «الراسخون فی العلم» انجام داد اثری خاص، اعم از کتاب، رساله و مقاله یافت نگردید، لذا شایسته است دیدگاه‌های مفسران فریقین، در زمینه این انتساب مورد بررسی و تحلیل دقیق قرار بگیرد.

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. واژه دعا، از ریشه سه حرفی دعو در لغت، گاهی به معنای خواندن و صدا زدن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۵/۱). شاهد بر آیه: (فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا) (نوح/۶): «اما دعوت من چیزی جز فرار از حق بر آنان نیفزود» است و گاهی به معنای خواستن، استمداد و استغاثه است. آیه: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ) (ابراهیم/۳۹): «حمد خدای را که در پیری، اسماعیل و اسحاق را به من بخشید؛ مسلماً پروردگار من، شنونده (و اجابت‌کننده) دعاست» بر آن دلالت دارد. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۵۷/۱۴). واژه «دعوا» نیز، به معنای خواندن، نداء و نسبت دادن می‌آید که آیه: (فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأُسْنَاهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ) (اعراف/۵): «و در آن موقع که عذاب ما به سراغ آن‌ها آمد، سخنی نداشتند جز این که گفتند: «ما ظالم بودیم!» (ولی این اعتراف به گناه، دیگر دیر شده بود؛ و سودی به حالشان نداشت).

از آنچه بیان شد، معلوم گردید که دعا هر چند در ظاهر، عرض حاجت و طلب رفع آن از خداوند است، اما در واقع، عشق و عاشقی بین عاشق و معشوق و برقراری اتصال بین آن دو است، لذا دعا، به معنای گفتگو کردن با حق تعالی به شکل درخواست و طلب، همراه با تضرع و خضوع به درگاه الهی یا به نحو مناجات با صفات جمال و جلال الهی و شکایت از حال خویش است ((ر.ک: واشیان، ۱۴۰۰: ۳ / ۱۴۵: احمدی، ۱۳۷۳: ۱ / ۱۳-۱۴).



۲-۲. کلمه «راسخ» نیز در لغت، به معنای ثبات، استوار و ریشه‌دار است، به طوری که در محل، با کمال استقرار نفوذ داشته باشد، مثل کوه که در زمین نافذ است (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۴/ ۱۹۶؛ راغب، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۵۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۳/ ۱۸). منظور از راسخ در علم، فردی است که قادر در علم و مستقر و ثابت در مرحله یقین باشد، به نوعی که در مقر علم نفوذ نماید. به بیان دیگر، راسخ در علم، کسی است که به علمی متخلق است که هیچ‌گونه شبهه‌ای را در خود نافذ نیست (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۴/ ۱۱۹). حضرت علی (ع) در معرفی راسخان در علم بیان می‌کند: (وَ اعْلَمَنَّ أَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الَّذِينَ اغْنَاهُمْ عَنِ اقْتِحَامِ السُّدِّ الْمَضْرُوبَةِ دُونَ الْغُيُوبِ الْأَقْرَأُ بِجُمْلَةٍ مَا جَهِلُوا تَفْسِيرَهُ مِنَ الْغَيْبِ الْمَحْجُوبِ... وَ سَيَّ تَرَكَهُمْ التَّعَمُّقُ... رُسُوخاً؛ بدان راسخون در علم کسانی هستند که به جهل آنچه نمی‌دانند، اقرار می‌کنند و این اقرار، آن‌ها را از ورود به درهای مسدود غیب بی‌نیاز کرده است) (نهج البلاغه، ۱۳۶۸: خطبه ۸۹). بنابراین، راسخ در علم، کسی است که در آن علم ثابت‌قدم و صاحب‌نظر است، به نوعی که توانائی خاصی در تبیین آن علم و دفاع در مقابل شبهات را دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/ ۴۳۹).

۲-۳. واژه «زیغ» در لغت، به معنای انحراف، میل، کج شدن و به بی‌راهه رفتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۸۷؛ فراهیدی، ۱۴۲۰: ۴/ ۴۳۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۰/ ۵). از نظر اصطلاحی در متون دینی و ادبی، زیغ به انحراف رفتن از راه راست یا حقیقت اشاره دارد. این اصطلاح، معمولاً در مورد انحرافات اعتقادی، اخلاقی و رفتاری به کار می‌رود و در اصطلاح قرآنی، زیغ به معنای انحراف از مسیر حق و دین راستین به کار می‌رود. برای مثال، زیغ در آیه ۸ سوره آل عمران در همین معنا استعمال شده است. این کلمه که در زبان عربی و متون دینی (مانند قرآن و احادیث) به کار رفته، معمولاً به معنای «انحراف از حق» یا «میل کردن به باطل» است. در مورد تحول معنایی این کلمه در نزد اهل لغت، می‌توان گفت در لغت‌نامه‌های کلاسیک عربی مانند «لسان العرب» اثر ابن منظور و «مقایس اللغة» اثر ابن فارس، کلمه مذکور، به معنای انحراف و میل کردن از مسیر حق تعریف شده است. این معنا در قرآن کریم نیز به کار رفته است، مانند آیه ۵ سوره صف که در همین معنا به کار رفته است. لذا به‌طور کلی، این کلمه در طول تاریخ زبان عربی، تحول معنایی خاصی نداشته است و هم‌چنان به معنای مذکور به کار می‌رود. با این حال، ممکن است در برخی متون ادبی یا گفتارهای روزمره، به‌صورت استعاری یا در مفهوم گسترده‌تری استفاده شود، اما معنای اصلی آن تغییری نکرده است.

۳. ارتباط متقابل راسخان و علم

خداوند، در دو مورد از آیات قرآن کریم، به افراد راسخ در علم اشاره نموده است:



الف- آیه ۱۶۲ سوره نساء: (لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَ مَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَ الْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ اُولٰٓئِكَ سَنُوْتِيْهِمْ اَجْرًا عَظِيْمًا)
 ب- آیه ۷ سوره آل عمران: (هُوَ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اٰخَرٌ مُّشَابِهَاتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِي قُلُوْبِهِمْ رِيبٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَاْوِيْلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ مَا يَدَّكُرُ اِلَّا اُولُو الْاَلْبَابِ)

این دو آیه شریفه دلالت دارند بر این که افراد ثابت قدم در علم، هیچ وقت تابع هوا و هوس و خواهش های نفسانی، مانند مقام، پول و ثروت قرار نمی گیرند. آنان، به دلیل این که حقیقت علم را چشیده اند، نه تنها در ابراز آن به دیگران، شک و تردید به دل راه نمی دهند، بلکه در مقابل توطئه گران و افراد سودجو هم که به دنبال استفاده نادرست از آیات برای اثبات مدعای خود هستند، مقابله می کنند. بنابراین، این گونه افراد از خادمان علم و به تبع آن، خدمتگزار مردم هستند؛ یعنی با نشر و دفاع از آن از ارزش علم صیانت می نمایند و هر آنچه در واقعیت و حقیقت وجود دارد آن را در خدمت دیگران قرار می دهند، لذا با التزام به معلومات خود، ارزش علم و مردم را نگه می دارند (فخر رازی، ۱۴۲۲: ۱۱/۲۶۴).

۴. ارتباط متقابل راسخان و خداوند

در بخش قبلی، بیان شد که راسخان دانشی پایدار و استوار دارند به حدی که در اثر طوفان های شبها، متزلزل نگشته و نسبت به واقع گرایی علم خود، تردیدی به خود راه نمی دهند، لذا آن را در خدمت خلق الله قرار می دهند. حال، بعد دیگری که قرآن کریم برای راسخان در علم می شمارد، فضل و عنایتی دانستن چنین دانشی از سوی خداست. آنان، برخلاف قارون که طبق آیه: (قَالَ اِنَّمَا اُوْتِيْتُهُ عَلٰی عِلْمِ عِنْدِيْ اَ و لَمْ يَعْلَمَنَّ اللّٰهُ قَدْ اَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُوْنِ مَنْ هُوَ اَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ اَكْثَرُ جَمْعًا وَ لَا يُسْئَلُ عَنْ دُوْبِهِمُ الْمُجْرِمُوْنَ) (القصص/۷۸)؛ (قارون) گفت: «این ثروت را بوسیله دانشی که نزد من است به دست آورده ام!» آیا او نمی دانست که خداوند اقوامی را پیش از او هلاک کرد که نیرومندتر و ثروتمندتر از او بودند؟! (و هنگامی که عذاب الهی فرا رسد)، مجرمان از گناهانشان سؤال نمی شوند، معتقد بر استحقاق خودش در داشتن علم بود و خود را در دارا بودن به علم، مستقل می دانست. بر این باور نیستند که علم موجود در آنها، استحقاق خودشان و برآمده از خود آنهاست بلکه بر این نکته مهم باور دارند که همه علم، لطفی از ناحیه خداوند است. به همین سبب، داشتن چنین دانشی، آنان را در حیات خود مغرور نساخته و همواره، نیازمندی خود را به خداوند درک و فهم نموده و استقلال، برای اندیشه ورزی خود قائل



نمی‌شوند. معلوم است این گونه افراد، در داشتن روحیه مذکور نیز خودشان را به خداوند محتاج می‌بینند؛ چرا که آنان در همه جهات نیازمند افزای خداوند هستند. به همین دلیل، در همه آنات و لحظات، به سوی خداوند روی آورده و از او، طلب حاجت می‌نمایند و غیر حق، دل آنان را در وقت دعا مشغول نمی‌دارد (دیلمی، ۱۳۷۳: ۴۰۱/۱).

بنابراین، توجه به ظاهر علم آن‌ها را از باطن علم که همان فقر ذاتی‌شان است، غافل نمی‌کند. به همین دلیل، آن‌ها همواره در مسیر دانش، خود را وابسته به خداوند می‌یابند؛ چرا که راسخان در علم، برخلاف مشرکان که طبق آیه: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ) (روم/۷)؛ تنها ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافل‌اند، از باطن حیات غافل نمی‌مانند. آن‌ها به جای علم ظاهری که شناخت حقایق و اوصاف زندگی دنیوی است، به علم باطنی که همان آگاهی از مجاز، وصله و نمونه‌بودن این امور برای احوال آخرت است، دست می‌یابند. (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۰۲/۴) واضح است که مقصود از آخرت و غفلت از آن، به دلیل تقابل آخرت با ظاهر، همان باطن و غفلت از آن است.

۵. شکل خاص ارتباط راسخان با خداوند

پیامبران الهی در کنار دعاهایی عادی که از خداوند داشتند در برخی مواقع، دعائی خاص نموده‌اند. یکی از نمونه‌های آن، گفتگوی حضرت شعیب با خداوند است که وقتی قومش، از او پذیرش دین بت‌پرستی را خواستار شدند حضرت، با رعایت انصاف و ادب، هلاکت قوم خود را بدین صورت از خداوند طلب نمود و فرمود: (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ) (اعراف/۹)؛ پروردگارا! میان ما و قوم ما به حق داور کن، که تو بهترین داورانی!

نمونه دیگر، گفتگوی حضرت محمد (ص) با خداوند در آیه ۱۱۲ سوره انبیاء است که فرمود: (رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ)؛ خدایا به حق حکم کن. در این آیه شریفه، زمانی که آن حضرت، مخالفت قوم خود را با دعوت الهی و اصرار آنان در دشمنی با آن ایشان را مشاهده نمود، به پیشگاه الهی عرضه داشت که خدایا، تو خودت حکم به حق بکن.

در دو آیه نخست، پیغمبران، از خداوند خواستار حکم به حق بر می‌آیند. مگر خداوند غیر از حق، حکمی می‌کند که آن حضرات، از خداوند صدور چنین حکمی را طلب می‌کنند؟

نمونه سوم، دعای افراد مؤمن به پیشگاه خداوند، با این بیان است که می‌فرماید: (رَبَّنَا وَ لَا تُحْمَلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَ لَا تُحْمَلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ اغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا



أَنْتَ مُؤَلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (بقره/۲۸۶): پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان،) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی! پروردگارا! آنچه طاقت تحمل آن را نداریم، بر ما مقرر مدار! و آثار گناه را از ما بشوی! ما را ببخش و در رحمت خود قرار ده! تو مولا و سرپرست مایی، پس ما را بر جمعیت کافران، پیروز گردان! معلوم است، مؤمنین در این آیه، خواستار عدم وضع تکلیف شاق از ناحیه خداوند هستند. خداوندی که نسبت به بندگان خود، مهربان است ولی بندگان مؤمن از او، مطالبه چنین حکمی را می‌نمایند. در این آیه، خداوندی که نسبت به بندگان خود، ارحم الراحمین است چگونه فرد مومن از خداوند خود، مطالبه حکم سبک را می‌نماید؟

مصدق چهارمی، نوع گفتگوی راسخان در علم است که بعد از آن که آنان، آیات متشابه را در کنار آیات محکم قرآن کریم مشاهده می‌نمایند، در مواجهه با آیات متشابه، به خداوند عرضه می‌کنند: (رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (آل عمران/۸) در این آیه هم، مشاهده می‌شود که فرد راسخ در علم، از خداوند خود که همواره، خواهان هدایت و ارشاد بندگان خود به سعادت و کمال است، عدم انحراف توسط ایشان را طلب می‌نماید؟ مگر خداوند، کسی را از ایمان و هدایت به کفر و ضلالت سوق می‌دهد که در این دعا، فرد ثابت‌قدم در علم، از خداوند خود عدم زین را مطالبه می‌نماید؟!

روشن است، این گونه سؤالات، مفسران را به تکاپو انداخته و برای هر کدام از آیات بالا، پاسخ‌هایی را بیان داشته‌اند. به‌عنوان نمونه، برخی از مفسرین در توجیه آیه دوم بیان داشته‌اند که: «اگر خداوند، حکم را مقید به حق کرد (معنایش این نیست که خدا حکم به غیر حق هم می‌کند) بلکه این، قید توضیحی است نه احترازی چون حکم خدای تعالی جز حق نمی‌تواند باشد، پس کأنه گفته است: «خدایا به حکم خودت که حق است حکم کن»؛ یعنی حق را برای آنان که به نفعشان است و علیه آنان که بر ضررشان است اظهار فرما» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹/۳). به‌طور طبیعی، این توجیه برای آیه نخست هم قابل تطبیق است و می‌تواند بیانگر این باشد که خواسته به حق توسط حضرت شعیب (ع) در واقع، طلب تحقق حکم الهی که همان پاداش نیکوکار و مجازات بدکار باشد، از ناحیه خداوند تعالی است. در توجیه طلب عدم وضع تکلیف شاق نیز، به لحاظ نبودن توفیق در داشتن زمینه عمل به تکلیف پرزحمت از سوی مؤمن است، لذا در واقع، فرد مومن از خداوند، نداشتن زمینه در خود را گزارش می‌کند تا خداوند با توجه بر رحمانیتش، تکلیف پر مشقت را برای او وضع ننماید؛ چرا که در خود، توفیق عمل را نمی‌بیند.



اما در رابطه با آیه چهارم که مرتبط به طلب عدم انحراف آنان از ناحیه خداوند است در این زمینه، نظرات مفسران اشاعره، معتزله و امامیه مختلف است که مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

۶. ارتباط انتساب ازآغه به خداوند در حوزه‌های مختلف

در قرآن کریم، فعل «ازاغ» که به معنای منحرف و کج کردن است در آیه ۵ سوره صف، به خداوند صریحاً نسبت داده شده است. واضح است، این نسبت‌دهی، با چندین حوزه فکری، مثل فلسفه دین، جبر و اختیار انسان در هدایت و ضلالت ارتباط می‌یابد؛ چرا که مفهوم هدایت و انحراف قلوب در قرآن، با اراده الهی و نیات و اعمال انسانی در ارتباط است. به‌عنوان نمونه، خداوند، به‌عنوان پاداش یا مجازات برای اعمال و نیات انسان‌ها می‌تواند دل‌های آنان را هدایت یا منحرف سازد. به‌عنوان مثال، در قرآن کریم آیه: (وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِمَ تَقُولُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ؛ (به یاد آورید) هنگامی را که موسی به قومش گفت: «ای قوم من! چرا مرا آزار می‌دهید با این که می‌دانید من فرستاده خدا به سوی شما هستم؟!» (سوره صف/۵)؛ هنگامی که آن‌ها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را منحرف ساخت؛ و خدا فاسقان را هدایت نمی‌کند!» آمده است که خداوند، قوم حضرت موسی را که از مسیر حق منحرف شده بودند، منحرف نمود.

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر ازآغه خداوند می‌نویسند: «و ازآغه کردن خدای تعالی، به این است که رحمت خود را از صاحبان چنین دلی دریغ داشته، هدایت خود را از آنان قطع کند، چون از تعلیل، این معنا به‌خوبی استفاده می‌شود، برای این که ازآغه خدا را تعلیل کرده به هدایت نکردن. البته باید توجه داشت که این، ازآغه ابتدایی نیست، بلکه بر سبیل مجازات است، زیغ خود آنان را تثبیت کردن است، چون فسق آنان سبب این مجازات شده، هم‌چنان که گمراه کردن خدا هم هیچ‌وقت ابتدایی نیست و این که فرموده: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) به‌خوبی، گویای این حقیقت است که گمراه کردن خدا به وسیله قرآن کریم، از باب مجازات فاسقان به‌خاطر فسقشان است، و گرنه ساحت خدای عزّ و جلّ، منزّه از آن است که ابتدائاً و بدون جرم کسی را ازآغه و اضلال کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۱۹). از سخنان مرحوم علامه، معلوم می‌شود که ازآغه در این آیه شریفه، به معنای رها نمودن انسان خطاکار به حال خود و دریغ کردن لطف خداوند به دلیل قطع ارتباط خود انسان با خداوند است.

بنابراین، مقوله هدایت به راه حق، به اراده الهی بستگی دارد؛ چرا که خداوند، قادر است دل انسان را بر اساس اعمال، هدایت افزون‌تری بنماید. به‌عنوان مثال، خداوند در آیه: (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ



آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ؛ کسانی که هدایت یافته‌اند، خداوند بر هدایتشان می‌افزاید و روح تقوا به آنان می‌بخشد (محمد/۱۷) بیان می‌کند که افراد هدایت‌پذیر را، ارتقاء درجه در ایمان‌شان می‌دهد. مرحوم علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه مذکور می‌نویسند: «زیاد شدن هدایت، مربوط به تکمیل در ناحیه علم است، و دادن تقوی مربوط به ناحیه عمل است و نیز با مقابله مذکور روشن می‌شود که اثر طبع بر دل‌ها نتیجه نداشتن کمال علم و پیروی هوای نفس و نتیجه فقدان عمل صالح و محرومیت از آن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۶/۱۸). واضح است طبع قلب توسط خداوند، به معنای محروم ساختن مجرم توسط خداوند در اثر جرم گناهکار است که عقب ماندن از سیر در مسیر الهی را به دنبال خود می‌آورد. وقتی که انسان در اثر اعمال ناروای خود، از لطف و رحمت الهی محروم گردید، به دنبال آن، انحراف انسان هم در اثر این اراده الهی، حالت فزاینده‌تر به خود می‌گیرد. بنابراین، اگر انسان به دست خداوند، هدایت یافته‌تر در اثر الطاف الهی می‌شود به همان اندازه، می‌تواند به اراده الهی در اثر جرم، کیفر شدیدتر ببیند.

از سوی دیگر، انحراف دل در کنار هدایت آن، به اراده خود انسان از سنت‌های الهی در خلقت

انسان است؛ چرا که با این اختیار، مسئولیت در قبال اعمال، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. اگر انسان در انجام اعمال خوب و بد به هیچ وجهی از جهات، سلب الاراده باشد عقاب و پاداش الهی در روز قیامت بی‌معنا و خلاف عدالت الهی خواهد بود. فارغ از این که، دلایل قرآنی، حدیثی، عقلی و عقلانی نشانگر این هست که نقش اراده انسانی، همان گونه که در هدایت قابل انکار نیست در انحراف نیز نمی‌توان آن را نادیده گرفت. انحراف دل از مسیر هدایت، ناشی از اراده و اختیار خود انسان است که بر اساس سنت‌های الهی در خلقت او قرار داده شده است. این اختیار، مسئولیت انسان را در برابر اعمالش معنا می‌بخشد. اگر انسان در انجام کارهای خوب و بد هیچ گونه اختیاری نداشته باشد، پاداش و عقاب الهی در روز قیامت بی‌معنا و خلاف عدالت الهی خواهد بود. علاوه بر این، دلایل قرآنی، حدیثی، عقلی و عقلانی همگی گواه آن هستند که نقش اراده انسان، همان طور که در هدایت غیرقابل انکار است، در انحراف نیز نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

به‌عنوان نمونه، در قرآن و احادیث، آیات و روایات متعددی وجود دارد که بر نقش اراده و اختیار انسان در اعمالش تأکید می‌کنند. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود: خداوند در آیه ۲۹ سوره کهف می‌فرماید: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَلْيُؤْمِنُوا فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ؛ و بگو حق از طرف پروردگار شماست؛ پس هر کس بخواهد ایمان بیاورد و هر کس بخواهد کافر شود». این آیه، به‌وضوح بر اختیار انسان در انتخاب ایمان یا کفر تأکید می‌کند. نمونه دوم، خداوند در آیه ۷۹ سوره نساء می‌فرماید: «مَا



أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةِ فَمَنْ اللَّهُ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمَنْ نَفْسِكَ؛ هر نیکی که به تو می‌رسد از جانب خداست و هر بدی که به تو می‌رسد از خود توست». این آیه، نشان می‌دهد که انسان در اعمال خود مسئول است و بدی‌ها ناشی از انتخاب‌های خود اوست. نمونه سوم، خداوند در آیه ۱۱ سوره رعد می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند». این آیه نیز، بیانگر آن است که تغییر در سرنوشت انسان‌ها، به اراده و عمل خود او بستگی دارد. همین‌طور، آیه ۳ سوره انسان که بر اختیار انسان در انتخاب راه هدایت یا گمراهی تأکید می‌کند.

چنانچه، امام علی (ع) در خطبه‌ها و حکمت‌های نهج البلاغه، بارها بر نقش اراده و تلاش انسان در رسیدن به سعادت تأکید کرده‌اند. به‌عنوان مثال، در حکمت ۳۷ نهج البلاغه آمده است: «قَدَّرَ الرَّجُلُ عَلَىٰ قَدْرِ هِمَّتِهِ؛ ارزش هر شخص به اندازه همت اوست». این جمله، نشان می‌دهد که اراده و همت انسان، نقش کلیدی در تعیین سرنوشت او دارد. باز، امام صادق (ع) فرمود: «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ؛ نه جبر است و نه تقویض (اختیار مطلق)، بلکه امری است بین این دو» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۶۰). این حدیث، به اصل اعتدال در اختیار انسان اشاره می‌کند که نه کاملاً مجبور است و نه کاملاً آزاد، بلکه مسئولیت اعمالش بر عهده خود اوست. این آیات و احادیث، به‌وضوح نشان می‌دهند که انسان در انتخاب راه خیر یا شر، هدایت یا گمراهی، دارای اراده و اختیار است و مسئولیت اعمالش بر عهده خود اوست.

از آنچه بیان شد، معلوم گردید که خداوند برای شروع اتصال انسان با خداوند، منبعی مهم به نام «فطرت الله» را در ضمیر وی قرار داده است که می‌تواند با تفکر در جزئیات امور عالم و تعقل در کلیات امور عالم و کارهای خود و نیز تدبیر در تبعات و پیامدهای مثبت و منفی اعمال خویش، به وجود با عظمت الهی پی ببرد و از ضرورت ارتباط خود با او آگاه شود و در نتیجه، شناخت کامل پیدا کند از این موضوع که انزال کتب آسمانی و ارسال رسل از ناحیه خداوند، به‌خاطر انتقال پیام‌های الهی برای او، جهت پیاده‌سازی آن‌ها در حیات فردی و جمعی برای کسب فلاح و رستگاری در دنیا و آخرت ابدی است.

پس، دینی که خداوند آن را برای نیل انسان به سعادت و فضیلت فرستاده، با اراده الهی در ابعاد مختلف آن در پاداش و مجازات تضاد و تنافی نخواهد داشت، زیرا این انسان است که با انجام اعمال مثبت، اراده و توجه الهی را به خود جلب نموده و یا با انجام کارهای ناروا، از خداوند فاصله گرفته و حتی با اتخاذ شرک و کفر در ضلالت بعید قرار می‌گیرد. از این رو، همان‌طوری که انتساب از اذغه به خداوند با



انگیزه الهی در جعل دین تضادی ندارد با اراده و اختیار انسان در طول اراده الهی هم منافاتی نخواهد داشت.

۷. بررسی رویکرد مختلف مفسران در توجیه نسبت دهی از ازاغه به خداوند

نظر مفسران اهل سنت و شیعه درباره این که، منظور راسخان در علم از دعای خود چه چیزی است؟ متفاوت است و این که چرا آنان، این گونه از خداوند درخواست نموده‌اند، دیدگاه های مختلف ذیل را ابراز نموده‌اند.

۷-۱. درخواست استمرار داعی و اراده الهی در هدایت

به عقیده گروه اشاعره، از آنجا که این خداوند است که با احداث انگیزه و اراده در بنده، او را به سمت ایمان و کفر سوق می‌دهد، لذا راسخون هم با توجه به این، از خداوند درخواست می‌نمایند که در دل آن‌ها، میل به انحراف و کفر را احداث ننماید تا بتوانند در راه هدایت، ثابت قدم بمانند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۷/۱۴۸)

معلوم است، این دیدگاه اشاعره درست نیست. زیرا این خداوند نیست که ابتدا به ساکن در دل انسان، میل ایجاد می‌کند بلکه احداث خداوند، به تبع همان نوع اراده انسانی است. اگر انسان، اراده مثبت داشته باشد، خداوند نیز همان را محقق می‌نماید و بر عکس، اگر تمایل به بدی داشت خداوند هم، همان را وجود می‌بخشد. بنابراین، منظور از درخواست عدم انحراف، نمی‌تواند درخواست عدم ایجاد میل به کفر از سوی خداوند برای بنده باشد. (ر.ک: تفسیر المیزان، ذیل آیات ۲۸۶ سوره بقره و ۱۱ سوره رعد؛ تفسیر نمونه، ذیل آیات ۷۹ سوره نساء و ۲۹ سوره کهف).

۷-۲. طلب لطف خداوند در بقاء هدایت

معتزله، بیان داشته‌اند که منظور از درخواست عدم زیغ از درگاه خداوند، طلب لطف از خداوند در هدایت است. فخر رازی، با نقل این قول معتزله، بر آنان ایراد می‌گیرد که اگر لطف، طبق قول خود معتزله بر خداوند واجب باشد، چه نیازی به درخواست این لطف از سوی انسان است؟ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۷/۱۵۰). لکن به نظر نگارنده، اشکال فخر رازی، وارد نیست. زیرا واجب بودن لطف بر خداوند، به معنای ایجاب آن بر خداوند نیست بلکه به معنای کشف وجوب و خبر دادن از آن، بر اساس اوصاف و افعال الهی است. به اصطلاح، بین «وجوب علی الله» (چیزی بر خداوند واجب می‌شود) با «وجوب عن الله» (چیزی از سوی خداوند واجب می‌شود)، تفاوت است. در محل بحث، به جای وجوب علی الله،



و جوب عن الله است، لذا واجب بودن لطف بر خداوند به این معنا، انسان را از درخواست بی‌نیاز نمی‌نماید.

۳-۷. درخواست قرار ندادن در تکالیف شدید

برخی از معتزله، بیان داشته‌اند که مراد راسخان از دعای خود، قرار ندادن آنان توسط خداوند در تکالیف شدید و سخت است. زمخشری نیز، همین قول را بیان نموده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳۹/۱). فخر رازی ایراد می‌گیرد که اگر این تکلیف در علم خداوند، موثر در حمل مکلف بر قبیح است چنین تکلیفی، از اول بر خداوند قبیح می‌شود و اگر در علم خداوند، وجود و عدم چنین تکلیفی، سودی برای مکلف نخواهد داشت در آن صورت، به دعای مکلف نیازی نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۰/۷). به نظر نویسنده، ایراد فخر رازی ناصحیح است؛ چرا که به چه دلیلی، وضع تکلیف شدید که منجر به سوق بنده به قبیح باشد بر خداوند قباحت داشته باشد؟ چون ممکن است این تکلیف شدید، از بابت مجازات خداوند برای انسان گناهکار باشد.

۴-۷. قرار نگرفتن در لیست منحرفان از هدایت

معتزله در قول دیگرشان در توجیه دعای راسخان، اظهار نموده‌اند که مراد از دعای آنان، قرار ندادن نام آنان در لیست منحرفان و نام نهادن منحرف بر آن‌هاست. دوباره، فخر رازی اشکال می‌گیرد که زیغ، طبق مبنای معتزله، دایر مدار اختیار کفر از جانب انسان است و نام‌گذاری خداوند در این وادی، تاثیری ندارد. (همان) باز، به عقیده نگارنده، خدشه فخر رازی نادرست است. چون که منظور راسخین، قرار ندادن راسخین در لیست مجرمین است که اگر خداوند، آنان را در لیست گناهکاران قرار بدهد در آن صورت، از ضالین محسوب خواهند شد.

۵-۷. درخواست موت در صورت ارتکاب به زیغ

طبق نقل فخر رازی در تفسیر مفاتیح الغیب، گروهی از معتزله در توجیه دعای راسخان، چنین ابراز کرده‌اند که مقصود آنان از دعا، طلب مرگ در هنگام انحراف است. باز، فخر رازی ایراد می‌گیرد که اگر خداوند می‌داند که چنین انسانی تا سال بعدی، اخذ کفر می‌کند پس نباید او را، از اول خلق می‌نمود (همان) به باور نگارنده، این اشکار فخر رازی هم، وارد نیست؛ چون که خلق انسانی که بر اساس علم الهی، در کفر به سر خواهد برد، منافای با رحمت خداوند نیست؛ چرا که خود این خلقت که باعث بروز نوع اراده و اختیار او و در نتیجه، موجب مسدودیت عذر و بهانه او در اتخاذ کفر است، امری قبیح بر خداوند نیست.



۶-۷. درخواست ابقاء عقل او به دست خداوند

گروه معتزله در قولی دیگر، بیان کرده‌اند که منظور راسخان، طلب حفظ قوه عقل آنان از سوی خداوندشان است. فخر رازی در مقابل، ایراد می‌گیرد که مطابق آیه قبلی که سخن از وجود زیغ در قلوب برخی بود، نمی‌تواند این معنا باشد، بلکه اینجا نیز، منظور همان زیغ است. این‌جا نیز، ایراد فخر رازی درست نیست به دلیل این که در خواست ابقاء عقل از جانب راسخین، طلب منشأ و منبع هدایت و به تبع آن، دور شدن از زیغ است. پس، این نوع طلب، با زیغ ارتباط پیدا می‌کند (همان).

۷-۷. درخواست طلب از خداوند جهت حراست از شیطان و شرور نفس

باز، به نظر برخی از معتزله، مقصود راسخون در علم از دعای خود، نه این است که خداوند، آن‌ها را منحرف مگرداند، بلکه منظورشان این است که خداوند، آن‌ها را از شرور شیطان و وسوسه‌های نفسانی مصون بدارد. دوباره، فخر رازی در ایراد بر این دیدگاه بیان می‌نماید که اگر این حراست، مقدر برای انسان است در آن وقت، عمل به آن برای انسان واجب می‌شود و اگر مقدر انسان نیست دعا، چه فائده‌ای دارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۰/۷). در این مورد نیز، ایراد فخر رازی صحیح نیست؛ زیرا درخواست مصونیت از شیطان و هواهای نفسانی هم هر چند مقدر انسان و برای او واجب است، ولی در عمل به این وجوب، انسان نیازمند خداوند تعالی است؛ چرا که انسان، در انجام کار و داشتن اراده، حالت استقلالی ندارد، لذا در ایجاد اراده‌اش نیز، متکی بر قدرت بخشی از ناحیه خداوند است. لازم به ذکر است، بیان اشکالات بر فخر رازی به معنای پذیرش آراء گروه معتزله نیست؛ چرا که ممکن است نظرات آنان هم، در نزد ما مخدوش باشد. غرض، این بود که ایرادات فخر رازی، به نوبه خود صحیح نیستند.

۸-۷. درخواست تداوم هدایت الهی

برخی از مفسران شیعی، از آن جمله مرحوم علامه طباطبایی و سایرین، آیه شریفه را بر ظاهر خودش حمل کرده‌اند. به عقیده این‌ها، مراد از عبارت مذکور، درخواست ثبات و پایداری بر همان هدایتی است که آن را، خداوند به آن‌ها بخشیده است. شاهد بر آن، عبارت: (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) است که در خود آیه شریفه ذکر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۳۱). مفسر بزرگ معاصر، استاد مکارم شیرازی هم برای تأیید همین دیدگاه، حدیثی از پیامبر (ص) به این شکل ذکر می‌کنند: «يَا مُقَلَّبَ الْقُلُوبِ بَيَّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ؛ ای کسی که دل‌ها را می‌گردانی قلب من را بر دین خودت ثابت بدار» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲/۴۴۱).



به عقیده نگارنده، این احتمال با ملاحظه تعبیر (بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا) به عنوان قرینه در معنایابی عبارت «لاترغ» می‌تواند مورد تأیید قرار بگیرد و لذا با در نظر گرفتن آن، می‌توان ادعا نمود که بله، منظور راسخون از تعبیر فوق، استمداد در تداوم هدایتی است که با توفیق الهی در آن مسیر قرار گرفته‌اند. افزون بر این که، در بقاء علم خود نیز، وابستگی خودشان را با درخواست «رحمة» از سوی خداوند ابراز می‌نمایند.

۷-۹. درخواست محض عدم انحراف از خداوند سبحان

مراد بر اساس ظاهر آیه شریفه، این است که (خداوند) دل‌های آنان را از یقین و اطمینان منحرف نگرداند؛ لکن باید توجه داشت که لازمه این درخواست این نیست که اگر سؤال و درخواست نبود، خداوند آن انحراف را به وجود می‌آورد، زیرا امکان دارد برای توجه به خدا و اظهار نیازمندی به درگاه او چیزی را که ما می‌دانیم خداوند آن را انجام می‌دهد درخواست کنیم که آن را انجام دهد و چیزی را که می‌دانیم حتماً آن را نخواهد کرد، سؤال کنیم آن را انجام ندهد؛ زیرا گاهی مصلحت در خود این درخواست خواهد بود. مثل آیه کریمه: (قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ) (انبیاء/۱۱۲)؛ گفت خدایا به حق حکم فرما و می‌فرماید: (و قَالَ رَبَّنَا وَ اٰتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلٰی رُسُلِكَ) (آل عمران/۱۹۱)؛ خدایا آنچه را که به پیامبرانت وعده کردی، به ما بده. و از حضرت ابراهیم نقل می‌کند که عرضه داشت (وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ) (شعراء / ۸۷)؛ و مرا در قیامت خوار نگردان. معلوم است که خدا حتماً به حق حکم می‌کند و به وعده خویش وفا می‌نماید و حضرت ابراهیم را در روز قیامت خوار نمی‌گرداند؛ ولی برای مصلحت‌هایی که در خواستن است این درخواست‌ها، انجام شده است. مصلحات، همان انقطاع از غیر به خداوند و افتقار به او در همه ابعاد زندگی است (سیدمرتضی علم الهدی، ۱۴۳۱: ۱۰/۲).

در این باره، مرحوم شیخ طبرسی، پرسشی به این شکل مطرح می‌کند که چطور نادرست است که کسی بگوید خدایا به ما ستم نکن و در حق ما جور ننما؟ پاسخ، این است: علت این که این نوع سؤال، نادرست است این است که این‌گونه درخواست، ناراحتی انسان را می‌رساند و چنین مطلبی در برابر کسی گفته می‌شود که عادت او، جور و ستم کردن است، ولی خداوند جور و ستمی ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۳/۲). تصور نگارنده، بر این است که این وجه نمی‌تواند پاسخ کاملی برای دعای راسخان در علم باشد. به دلیل این که همان‌طور که خداوند، ظلم و ستم ندارد و انسان نمی‌تواند از او، ستم نکردن را درخواست نماید. همان خداوند، انحراف کردن کسی را هم ندارد، لذا نمی‌توان عدم انحراف را از او خواستار شد.



۷-۱۰. نجوا و دلدادگی به خداوند منان (نظریه برگزیده)

نکته مهمی که در مقام دعا است، لحاظ مقام مناجات و راز و نیاز با خداوند است. بر اساس آن، انسان می‌تواند با سخنانی که در ظاهر، موهم معانی غیرمقبول در ظاهر است، با خداوند سخن بگوید؛ چرا که منظور گوینده از این نوع سخنان، متهم کردن خداوند به مفاهیم فوق نیست، بلکه اظهار نزدیکی و استمداد از ایشان است. مؤید این ادعا، نوع دعای حضرت ابراهیم است که عرضه داشت: (وَ لَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ) (شعراء / ۸۷)؛ و مرا در قیامت خوار نگردان. مگر امکان دارد خداوند، انسانی مثل ایشان را در روز قیامت خوار و ذلیل کند؟ معلوم است که نمی‌کند. پس، در مقام دعا و طلب می‌توان چیزی را که بزرگ‌تر، انجامش نمی‌دهد از او درخواست نمود. مثال دیگر، فرزندی که باور دارد پدرش مهربان است و او را نخواهد زد، باز در مقام خطا و استمداد، از پدرش می‌خواهد که او را تنبیه بدنی یا غیر آن ننماید. پس، دعا که مقام تواضع و شکستگی انسان است، می‌تواند در چنین موقعیت‌هایی، اموری را از خداوند منان طلب نمود که هرگز خداوند بر اساس اوصاف و افعالش، آن‌ها را انجام نمی‌دهد.

به بیان دیگر، دعای عاشقانه، نوعی از دعا است که فرد، نه از روی قوه شهویه که درخواست ورود به بهشت را داشته باشد و نه بر اساس قوه غضبیه و ترس که رهایی از جهنم را درخواست کند، بلکه از حیث دل‌سوختگی و دلدادگی است که فقط می‌خواهد تقرب خودش را به خداوند بر زبانش بیآورد. در چنین موقعی است که انسان متقرب به خداوند، در شکل ایجابی و سلبی با خداوند سخن می‌گوید (دکامی، ۱۴۰۱: ۱۰۱-۱۱۱). به همین دلیل، مشاهده می‌شود که شخص، گاهی از خداوند طبق آیه ۲۰۱ سوره بقره، عطای حسنه را در دنیا و آخرت یا غیر آن را خواهان است و گاهی نیز، همچون اصحاب اعراف، مطابق آیه ۴۷ سوره اعراف، همراه نمودن با ظالمین در جهنم را، از خداوند منان خواستار است. بنابراین، هیچ ایرادی ندارد که فرد راسخ در علم، در مقام راز و نیاز با خداوند، از روی عشق و معرفتی که به خداوند پیدا نموده، خواستار عدم انحراف خود از سوی خداوند باشد و این در واقع، نشان از منویات درونی به شکل صادقانه است.

واضح است، توجه به مغز دعا و تقرب خالصانه موجود در دعای راسخین که در توجه به رویکرد نگاه نجوائی و عاشقانه آن رخ می‌نماید، نکاتی است که موجب ترجیح این قول بر وجوه گذشته می‌گردد. به بیان دیگر، ذوب شدن در خداوند و انقطاع از اغیار، اعم از گناهان یا نعمت‌ها با توجه بر حقیقت تَوَاب و اَوَاب، حقایقی است که در این قول منتخب، خود را برجسته می‌نماید. بدون شک، توجه به حقایق مذکور، باعث می‌شود که بخش زیادی از دعاهایی که ممکن است در ظاهر، در نظر اذهان عمومی و



معمولی غیرمتعارف جلوه گر شوند، مقبول بیافتند. از آن جمله، در آیاتی که استغفار از شخص پیامبر خواسته شده، مانند آیات ۵۵ سوره غافر، ۱۹ سوره محمد، ۳ سوره نصر یا دعاهایی که مأثور از پیامبر گرامی (ص) در تثبیت قلب و نیز، حضرات ائمه معصومین (ع) در مضامین مشابه هستند، به خصوص ادعیه که در صحیفه سجاده به یادگار مانده از امام زین العابدین (ع) وجود دارند، قابل توجیه می گردند.

نتیجه گیری

از آنچه بیان شد، معلوم گردید که نوع نگاه گروه اشاعره، معتزله و امامیه نسبت به دعای راسخان در علم در انتساب از اذاعه به خداوند متفاوت است. به نظر گروه اشاعره، طلب اراده الهی برای خاطر هدایت راسخان است که بیان شد این قول، سر از جبر در می آورد و درست نیست. گروه معتزله طبق نقل فخر رازی، برای خودشان در تأویل دعای راسخان، شش قول داشتند. آن‌ها، سعی داشتند از ظاهر دست بردارند و کنایه از معانی شش گانه بگیرند. فخر رازی هم، بر هر کدام از آن‌ها ایراد گرفت، ولی به باور نگارنده، اشکالات وی وارد نبود، هر چند قول گروه معتزله در مختار دانستن انسان مورد قبول نیست. گروه امامیه هم، برخی از آنان همانند مرحوم علامه طباطبایی، معتقد بودند به این که منظور، همان تداوم هدایت راسخان است، هر چند در شکل سلبی بیان نموده‌اند. بعضی از آنان نیز، بر این باور بودند که دعای راسخان در ظاهر خود صحیح است و نباید مقایسه به دعا در طلب ستم نکردن از خداوند شود. لکن به نظر نگارنده، همه دیدگاه‌های پیشین، نظرات درست و کاملی نمی‌توانند محسوب شوند. نظر صحیح، این است که دعای راسخان از نوع دعاهای مناجاتی است که حکایت گر تضرع و تواضع کامل گوینده در مقابل خداوند است، ظاهر می‌شود. در این مقام که مقام خاص است، ممکن است انسان سخنانی بر زبان بیاورد که در نظر شنونده و تماشاگر، موهم مطلب ناروائی باشد در چنین حالتی، انسان که بی چیزی خودش را در مواجهه با خداوند حس می‌کند، همه آنچه را که در نظرش، خطرآفرین است، رفع آن‌ها را از خداوند می‌طلبد.

فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۸۷). ترجمه: مکارم شیرازی، قم: نشر انتشارات نسل جوان.
- ابن اثیر، مجدالدین. (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الاحدیث و الاثر. قم: نشر اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۵). ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. (ج ۱). قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن منظور. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.



- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۱). نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور. قم: انتشارات تشیع.
- خزائلی، محمدعلی و ایزدی، فردوس. (۱۳۹۰). دعاهاى انبیا در قرآن. قم: انتشارات ابتکار دانش.
- دکامی، محمدجواد. (۱۴۰۱). «عبادت و راز و نیاز عاشقانه با خداوند در تعالیم اسلامی». مجله دعاپژوهی، شماره ۲، دوره ۲، صفحه ۱۰۱-۱۱۱.
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۷۶). ارشاد القلوب، ترجمه علی سنگی. (ج ۱). قم: نشر ناصر.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ قرآن. محقق: صفوان داوودی. بیروت: دارالاسلامیه، چاپ اول.
- رضائزاد، غلام حسین. (۱۳۶۷). «ندای دعا». فصل نامه فرهنگ، سال دوم، شماره سوم، صفحه ۳۰۷-۳۲۸.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سلیمان، خدامراد. (آذر ۱۳۸۱). «موانع پذیرش دعا». ماه نامه مبلغان، شماره ۳۵، صفحه ۶۹-۷۵.
- سیدرضی، محمد بن حسین. (۱۳۶۸). نهج البلاغه. ترجمه: فیض الاسلام. تهران: نشر فیض السلام.
- سیدمرتضی علم الهدی، علی بن حسین. (۱۴۳۱). نفائس التأویل، بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صدری، جمشید. (۱۳۸۹). «تحلیل و تبیین مفهوم و قلمرو دعا». فصل نامه پژوهش نامه معارف قرآنی، سال اول، شماره ۲، ۸۳-۹۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). تفسیر مجمع البیان. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۶۲). مجمع البحرین. تهران: نشر مرتضوی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۲۰). العین. قم: نشر اسوه.
- قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵ش). اصول کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: نشر مرکز الکتب لترجمه و النشر.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۱۶). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: نشر موسسه الطباعه و النشر.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- واشیان، عباس علی. (۱۴۰۲). «ارتباط آداب پذیرش دعا با توجه به آیه ۱۰ سوره فاطر». دو فصل نامه دعا پژوهی، سال سوم، شماره پنجم، ۲۲۳-۲۵۱.
- واشیان، عباس علی. (۱۴۰۰). بهداشت و سلامت از منظر قرآن و احادیث و علوم. (ج ۳). قم: سپهر حکمت



اعتبارسنجی دعای صنمی قریش

محسن رفعت^{۱*}، اعظم کمانی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.28938.1056](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.28938.1056)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵



چکیده

دعای صَنَمی قریش منقول از امیرمؤمنان (علیه السلام) است که در سال‌های اخیر در میان طیفی از شیعیان رواج یافته و همواره موافقان و مخالفانی داشته است. گمان می‌رود نرسیدن به دیدگاه واحد زمینه‌ساز انشقاق دیگری در میان شیعیان گردد. مضامین خاص دعای مذکور به نظر آن را با دیگر ادعیه مأثور متمایز ساخته است، به‌ویژه این که تحلیل در ادله موافقان و مخالفان ضرورت بررسی در این دعا را پراهمیت جلوه می‌دهد. پژوهش پیش‌رو با رویکرد تحلیلی - انتقادی ضمن منبع‌شناسی به اعتبارسنجی سندی و متنی و تحلیل ادله در پذیرش یا عدم پذیرش این دعا پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد نخستین منبع این دعا کتاب «رشح الولاء فی شرح الدعاء» اثر «ابوسعادات اسعدین عبدالقاهر اصفهانی (م ۶۳۵) است که در منابع معتبر حدیثی کهن، اثری از این دعا یافت نمی‌شود و متن دعا نیز با دیگر ادعیه منقول از امیرالمؤمنین علیه السلام شباهتی ندارد. بیان رنج‌ها و مصائب پس از پیامبر (ص) کلیدواژه اصلی این دعا تلقی می‌شود که لحن آن با دیگر ادعیه از ناحیه امام سازوار نیست. ضمن این که ارسال در سند و نیز اضطراب در متن از حیث تغییر مکرر ضمائر سبب می‌شود انتساب این حدیث به معصوم را با چالشی جدی مواجه سازد.

کلیدواژه‌ها: اعتبارسنجی روایی، نقد سند، نقد حدیث، دعای صَنَمی قریش



۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران (نویسنده مسئول) * mohsenrafaat@hmu.ac.ir

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (س)، قم، ایران azam.kamani1363@gmail.com

۱. مقدمه

انسان برای تقرب به پروردگار نیاز به امکانات و اسبابی دارد که دعا یکی از همین اسباب است. حقیقت دعا، توجه به بارگاه معبود و حرکت در مسیر خلقت یا کمال تعریف می‌شود. انسان روح خود را با دعا پاک‌سازی می‌کند. با در نظر گرفتن اهمیت دعا و آثار مهم آن بر روح و جان انسان، اعتبار دعا در بین ائمه (علیهم‌السلام) و بزرگان دینی اهمیت پیدا کرده است. گرچه برخی از عالمان دینی، قائل به تسامح در ادله آداب و سنن هستند،^۱ اما نسبت دروغ به امام معصوم، موجب ابطال روزه می‌شود. مهم‌ترین ویژگی ائمه از دیدگاه متکلمان قلمرو علوم آن‌هاست که به سبب پیچیدگی مباحث آن، عده‌ای معتقد به علم تام و در مقابل، عده‌ای معتقد به محدودیت علوم امام هستند. در این تحقیق، علم تام اجمالی امام مورد نظر است. از این رو، نوشتار حاضر، درصدد اعتبارسنجی انتساب این دعا به امیرمؤمنان (ع) است به‌ویژه که مضمون دعا با آموزه‌های وحدت‌گرایانه اهل‌بیت مانند لعن شیخین (اللَّهُمَّ الْعَنُهُمَا) و یا لعن فرزندان شیخین (ابنتیهما)، ناسازگار است. بر این اساس، تحلیل سندی و متنی آن ضروری می‌نماید تا روشن شود این دعا از لحاظ اعتبار و صحت در چه جایگاهی قرار دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

برخی تحقیقات این حدیث را با توجه به برخی مضامین تاریخی صحیح آن معتبر شمرده‌اند، مانند کتاب «دعای صنمی قریش و اعتبار آن» اثر حیدر تربت‌کربلایی که این دعا را معتبر می‌داند و برای صحت آن روایات لزوم براءت از دو خلیفه را مستند قرار می‌دهد. کتاب دیگر «قنوت شبانه امیرالمؤمنین (ع)» نوشته سیدمحمد زین‌الدین است که در نویسنده به ترجمه، شرح و بررسی سندی دعای صنمی قریش پرداخته و آن را از پراهمیت‌ترین دعاها و اذکاری معرفی کرده که امام علی در نماز شب خود بر آن مواظبت داشته است. مرضیه پاک‌نیا نیز در سال ۱۳۹۰ پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی روایی قرآنی دعای صنمی قریش» در جهت اعتبار این دعا به نگارش درآورده است. در میان کتب چاپ شده اخیر دو کتاب «مشهورات بی‌اعتبار در تاریخ و حدیث» اثر مهدی سیمایی و «لعن‌های نامقدس» اثر مهدی مسائلی در چند صفحه به‌طور خلاصه این دعا را فاقد اعتبار معرفی کرده‌اند. برخی از آثار پیشین در فضای تعصبی و جو نامناسب، تدوین شده‌اند و به‌صورت اجمالی دیدگاه خود را مطرح کرده‌اند و به‌دنبال

۱. تعدادی از موافقان قاعده تسامح: شهید اول (۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۴)، شهید ثانی (۱۴۰۸، ص ۹۴)، مجاهد (۱۲۲۹ق، ص ۳۴۵) و شریف‌کاشانی (بی تا، ص ۸۶).

اعتبارسنجی دقیق علمی نبوده‌اند در حالی که اثر حاضر درصد اعتبارسنجی سندی و محتوایی دقیق و علمی است. مقاله‌ای دیگر نیز با عنوان «اعتبارسنجی دعای صَنَمی قریش با تکیه بر باورهای کلامی» در شماره ۲ نشریه پژوهش‌های حدیثی - کلامی منتشر شده که می‌توان گفت برخی نقدهای وارد شده به این دعا از جهات متعدد با اشکالاتی جدی مواجه است، ضمن این که تکیه مقاله رویکرد کلامی است. علاوه بر مسئله طرح‌شده، تلاش تحقیق حاضر نیز نقد برخی ادله در مقاله فوق و نویافته‌هایی است که توجه بدان‌ها ضروری است. بنابراین با توجه به انتشار این دعا در فضای مجازی و اهتمام به آن و نبود سند جامع، ضرورت ایجاد می‌کند که تحقیقی با محوریت اعتبارسنجی دعای صَنَمی قریش صورت پذیرد. در پژوهش‌های نشریافته، کتاب یا مقاله‌ای با محوریت پاسخ به مسائل مدنظر این پژوهش یافت نشد. تحقیق حاضر می‌کوشد تا ضمن یافتن نخستین منبع موجود از این دعا و نقد و بررسی آن، متن آن را با ادله متعدد تاریخی - روایی و اکاوی کند و نویافته‌هایی را در این جهت تبیین و تشریح سازد.

۱-۱-۲. متن دعا

متن دعا بر اساس نخستین منبع آن بدین بیان است:

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ الْعَن صَنَمِي قُرَيْشٍ وَ جَنَّتِيهَا وَ طَاعُوْتِيهَا وَ اِفْكِيهَا وَ ابْنِيهَا [و ابنتيها] اللذين خالفا امرك و انكرا و حيك و جحدا إتمامك و عصيا رسولك و قلبا دينك و حرفا كتابك و احبا أعدائك و جحدا آلاءك و عطلا أحكامك و أبطلا فرائضك و ألحدا في آياتك و عاديا أولياءك و وآليا أعدائك و حربا بلادك و أفسدا عبادك اللهم العنهما و أتباعهما و أولياءهما و أشياعهما و مُحبيهما فقد أحربا بيت النبوة و ردما بابه و نقضا سقفه و ألحقا سماءه بأرضه و عاليه بسافله و ظاهره بباطنه و استأصلا أهله و أبادا أنصاره و قتلا أطفاله و أخليا مئبره من وصيه و وارث علمه و جحدا إمامته و أشركا بربهما فعظم ذنبهما و خلدهما في سقر و ما أدراك ما سقر لا تبقي و لا تدبر. اللهم العنهم بعدد كل منكر أتوه و حق أحقوه و مئبر علوه و مؤمن أزجوه و منافق ولوه و ولي آذوه و طريد آووه و صادق طردوه و كافر نصروه و إمام قهروه و فرض غيروه و أثر أنكروه و شر آثروه و دم أراقوه و خير بدلوه و كفر نصبوه و إذت غصبوه و في اقتطعوه و سحت أكلوه و حمس استحلوه و باطل أسسوه و جور بسطوه و نفاق أسروه و غدر أضمروه و ظل نسروه و وعد أخلفوه و أمان خانوه و عهد نقضوه و حلال حرموه و حرام أحلوه و بطن فتقوه و جنبين أشقطوه و ضلع دقوه و صك مزقوه و سمل بددوه و عزيز أدلوه و دليل أعزوه و حق منعوه و كذب دلسوه و حكم قلبوه. اللهم العنهم بكل آية حرّفوها و فريضة تركوها و سنة غيروها و رسوم منعوها و أحكام عطّلوها و بيعة نكسوها



و دَعَوَى أَبْطَلُوهَا وَ بَيَّنَّةً أَنْكَرُوهَا وَ حِيلَةً أَحَدْتُوهَا وَ خِيَانَةً أَوْرَدُوهَا وَ عَقَبَةَ اِزْتَقَوْهَا وَ دِيَابٍ دَحْرَجُوهَا وَ أَزْيَاةٍ لَرْمُوهَا وَ شَهَادَاتٍ كَتَمُوهَا وَ وَصِيَّةٍ صَيَّعُوهَا. اللَّهُمَّ اَلْعُنْهُمَا فِي مَكْنُونِ السَّرِّ وَ ظَاهِرِ الْعَلَانِيَةِ لَعْنَا كَثِيرًا أَبَدًا دَائِمًا دَائِبًا سَرْمَدًا لَا اِنْقِطَاعَ لِأَمْدِهِ وَ لَا نَفَادَ لِعَدَدِهِ لَعْنَا يَغْدُو أَوْلَاهُ وَ لَا يَرُوحُ آخِرُهُ لَهُمْ وَ لِأَعْوَانِهِمْ وَ أَنْصَارِهِمْ وَ مُجَبِّهِهِمْ وَ مَوَالِيهِمْ وَ الْمَسْلَمِينَ لَهُمْ وَ الْمَائِلِينَ إِلَيْهِمْ وَ النَّاهِضِينَ بِاِحْتِجَاجِهِمْ وَ الْمُقْتَدِينَ بِكَلَامِهِمْ وَ الْمُصَدِّقِينَ بِأَحْكَامِهِمْ. ثُمَّ قُلْ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ: اللَّهُمَّ عَذِّبْهُمْ عَذَابًا يَسْتَعِثُّ مِنْهُ أَهْلُ النَّارِ آمِينَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (ابوالسعادات، بی تا: ۵۸).

۲. دورنمایی از مضمون دعای صَنَمِي قَرِيْش

دعای صنمی قریش، دعایی منسوب به امیرمؤمنان علیه السلام است و به نقل حسن بن سلیمان حلی (م ۸۰۲ق) حضرت امیر، این دعا را در فنوت‌های شبانه خود می‌خواندند (حلی، ۱۳۸۲ش: ۷۱؛ مجلسی (م ۱۱۱۰ق) (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۰/۸۲) به نقل از کفعمی (م ۹۰۵ق) (کفعمی، ۱۳۴۹ش: ۵۵۲) این دعا را ذکر کرده است.

متن این دعا با سایر ادعیه حضرت علی (ع) متفاوت است (همان). در این دعا، اثری از مناجات و راز و نیاز با معبود وجود ندارد، بلکه بیان مصائب و دردهایی است که در دوران پس از پیامبر (ص)، بر امام علی و اهل بیت علیهم السلام وارد شده است. این دعا با صلوات بر محمد و آل محمد آغاز و سپس، دو بت قریش و غاصبان خلافت و دشمنان اهل بیت (ع) را لعن می‌کند و به نوعی بر بیزاری از دشمنان دین الهی دلالت دارد. ضمیر مورد خطاب این دعا، مثنی مذکر است و به دو شخص اشاره می‌کند. بعد از این دو، دخترانشان، یاران و پیروان و دوستانشان نیز لعن می‌شوند. کسانی که حدود الهی را رعایت نکردند، احکام الهی را به نفع خود تغییر دادند و حتی احکام الهی زیر پا گذاشتند. در پایان نیز عاملان آزار و قتل پیامبر و خائنان به دین و تضييع کنندگان مقام ولایت، لعن و برای آنها و یاران و تصدیق کنندگانشان تا ابد، نفرینی پیوسته و همیشگی درخواست می‌شود.

۳. اعتبارسنجی دعای صَنَمِي قَرِيْش

سنجش به معنای وزن کردن، مقایسه و ارزش چیزی را تعیین کردن است (معین، ۱۳۸۶ش: ۶۲۳). واژه اعتبار نیز از ریشه عربی «عبر» به معنای رسیدن از معرفت محسوس به معرفت نامحسوس است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۱۲۹/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۰۹/۴؛ قرشی، ۱۳۸۷ش: ۲۸۴/۴). واژه معتبر، در علم الحدیث برای توصیف روایت و حدیث و خبر استفاده می‌شود و از اصطلاحات ناظر به پذیرش



روایت است (استرآبادی، ۱۳۸۸ش: ۷۵). هدف از اعتبارسنجی احادیث و روایات این است که میزان ارزشمندی و شایسته بودن متن برای اسناد به معصوم علیه السلام سنجیده شود تا برای آموزه‌های دینی به‌طور قطعی مورد استفاده قرار گیرد و صحت و سقم آن مشخص شود؛ بنابراین اعتبارسنجی احادیث و روایات، روشی علمی، در علم الحدیث است که برای شناسایی و مقایسه و ارزش‌گذاری احادیث استفاده می‌شود. ارزیابی سند یک متن، از معیارهای مهم ارزیابی حدیث بوده و سند، راهی برای رسیدن به متن است و آن زنجیره روایان حدیث تا معصوم است (میرداماد، ۱۳۸۰ش: ۷۱). بررسی سند تا جایی اهمیت دارد که معصومان (علیهم السلام) همواره بر این سفارش کرده‌اند که پیش از پذیرش متن، به بررسی سند پردازید، مانند حدیثی از حضرت علی (علیه السلام) که با این مضمون نقل شده است (کلینی، ۱۳۷۹ش: ۵۲/۱).

۱.۳. منبع‌شناسی

طبق بررسی کتب معتبر حدیثی کهن و کتب اربعه، هیچ متن و یا سندی از دعای صنمی قریش یافت نشد؛ یعنی بزرگان حدیث، مانند صاحبان کتب اربعه و دیگران در قرن چهارم و پنجم که دوره شکوفایی حدیث شیعه تلقی می‌گردد، چنین روایتی را در کتب خود ذکر نکرده‌اند. از آنجا که عدم اطلاعات، اطلاعات است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۳ش: ۳۹)، از نبود این حدیث در منابع قدیمی، استنتاج می‌شود، این حدیث یا وجود نداشته و بعداً وضع شده و یا بین محدثان، اعتبار نیافته یا معروف نشده بود که خود اعراض بزرگان حدیثی، نشانه‌ای بر ضعف اعتبار آن است. از این جهت نیز دعای صنمی قریش نه تنها حدیث صحیح نیست، حتی حدیث شاذ نیز تلقی نخواهد شد؛ از آن رو که حدیث شاذ، حدیثی است که از روایانی دارای شرایط صحت احادیث شیعی نقل شده است (ر.ک: شهیدثانی، ۱۴۰۸ق: ۱۱۵؛ مؤدب، ۱۳۹۱ش: ۲۰۰). هم‌چنین بزرگانی که توجه و عنایت خاصی به جمع‌آوری آداب و ادعیه و اذکار داشته‌اند مانند ابن‌مشهدی (م ۶۱۰ق) و ابن‌طاووس (م ۶۶۴ق) این دعا را در کتابشان ذکر نکرده‌اند. تنها در اوایل قرن هفتم، فردی به نام ابوسعادات اسعدبن عبدالقاهر اصفهانی (م ۶۳۵ق) در شرحی با عنوان «شرح الولاء» این دعا را نقل کرده است (ابوالسعادات، بی‌تا: ۵۸). در قرن نهم نیز در کتب المحتضر اثر حسن بن سلیمان حلی (م ۸۰۲ق)، و مصباح و بلد الامین کفعمی (م ۹۰۵ق) را می‌توان از منابع اولیه این به‌شمار آورد. در ذیل به منابعی که این دعا در آن‌ها نقل شده است، پرداخته می‌شود:



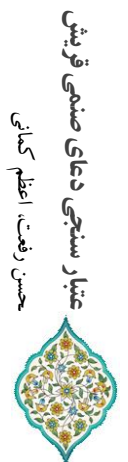
۳.۱.۱.۱. شرح الولاء

کتاب «شرح الولاء فی شرح الدعاء» اثر شیخ «ابی سعادات اسعد بن عبد القاهر اصفهانی» (م ۶۳۵) ملقب به «سفرویه» است. این کتاب شرحی بر دعای صنمی قریش است. مؤلف در کتاب خود درباره دعای صنمی قریش خاطر نشان می‌کند که این دعا از غوامض الاسرار و کرائم الاوراد حضرت علی علیه السلام است (ابوالسعادات، بی تا: ۵۸). در توثیق شیخ ابی السعادات تردیدی وجود ندارد. شیخ حرعاملی در کتاب «أمل الآمل» او را عالمی فاضل دانسته است (حرعاملی، ۱۳۸۵ ش: ۳۲). وی شیخ اجازه سید بن طاووس (خویی، ۱۴۱۳ ق: ۲۴۷/۳) و استاد خواجه نصیرالدین طوسی بوده (امین، ۱۴۰۳ ق: ۴۱۵/۹) که به نظر می‌رسد این کتاب در اختیار سید بن طاووس بوده و در کتاب الیقین، درباره نامیده شدن امام علی علیه السلام به «امام المتقین» از آن حدیث نقل کرده است (سید بن طاووس، ۱۴۱۳ ق: ۴۷۳). عدم یادکرد دعای مورد بحث توسط ابن طاووس در کتاب خود علی‌رغم این که ابوالسعادات استاد و شیخ اجازه ابن طاووس بوده است، هم می‌تواند محل تأمل باشد. شرح الولاء، در اختیار برخی نویسندگان دوره صفوی مانند محمد مهدی قزوینی نیز بوده است، تا جایی که قزوینی برای نگارش کتاب «ذخر العالمین» از آن کمک گرفته و ترجمه‌ای از شرح الولاء با عنوان «ضیاء الخافقین فی شرح دعاء الصنمین» برای شاه سلطان نوشته شده است (مهریزی، ۱۳۷۹ ش: ۵۹۱).

از قرن هفتم تا نهم از دعای صنمی قریش، در آثار محدثان و روایان اثری یافت نشد، قرن نهم را می‌توان سال‌های شکوفایی و رواج این دعا در آثار محدثان دانست که چند مورد ذکر می‌شود:

۳.۱.۲. المحتضر حلی

کتاب «المحتضر» اثر «حسن بن سلیمان حلی» ملقب به «عزالدین» از علمای قرن نهم است. از جمله اساتید حلی می‌توان به شهید اول (طهرانی، ۱۴۰۸ ق: ۴۱) و محمد بن ابراهیم مطارآبادی (افندی، ۱۳۸۹ ش: ۱۹۳/۱) اشاره کرد. علامه مجلسی، حلی را از لحاظ علم و فقاہت می‌ستاید و آثار او را مورد اعتماد می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۳). حلی در کتاب المحتضر، دیدن پیامبر و امامان معصوم توسط شخص محتضر در حالت احتضار را اثبات می‌کند و هم‌چنین به بیان مناقب اهل بیت علیهم السلام و شیعیان و طعن برخی از مخالفان آن‌ها می‌پردازد. این کتاب دو بار دعای صنمی قریش را آورده است؛ یک مرتبه با تعبیر: (اللَّهُمَّ الْعَن صَنَمِي قُرَيْشٍ و...) و بار دیگر به صورت کامل (همان: ۶۱) و با این توضیح که حضرت علی علیه السلام این دعا را در قنوت شبانه‌اش می‌خواند. همان‌طور که تأیید کلی شخصیت‌هایی



مانند کلینی توسط دانشمندانی مانند مجلسی، حاکی از صحت تمام منقولات و محتوای آثار کلینی نخواهد بود. از این رو، تأیید حسن بن سلیمان حلی توسط علامه مجلسی و وجود مطالب درست در دعای صنمی قریش به صورت موجه جزئی، نشانگر صحت سند و تمام محتوای آن نخواهد بود.

۳.۱.۳. بلد الامین کفعمی

تقی الدین ابراهیم کفعمی در کتاب «البلد الامین والدرع الحصین» (م ۹۰۵) که آن را پیش از مصباح نوشته است (طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۳/۳) ادعا می کند دعاها و تسبیحات و زیارات این کتاب را از منابع مورد اعتماد نقل کرده است (کفعمی، ۱۳۴۹ش: ۳). دعای صنمی قریش در نسخه های چاپی و در نرم افزارهای موجود از کتاب البلد الامین ذکر نشده، ولی در یکی از نسخه های خطی چاپی، به اهتمام مکتبه الصدوق در بخش قنوت ائمه (همان: ۵۵۱) بیان شده است.

۴.۱.۳. مصباح کفعمی

کتاب «جنة الامان الواقية و جنة الايمان الباقية» یا «مصباح کفعمی»، اثر برجسته دیگری از «تقی الدین ابراهیم کفعمی» (طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۱۴۳/۳) بر پایه و شیوه «مصباح المتهدد» شیخ طوسی نگارش یافته است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۱ق: ج ۱ و ۲). کفعمی در مقدمه کتاب مصباح نیز مانند بلد الامین مدعی می شود که آن را از کتب مورد اعتماد جمع کرده است (کفعمی، ۱۳۴۹ش: مقدمه ص ۸). وی در این کتاب به نکات تاریخی و ادبی، از جمله قطعه هایی از واقعه کربلا (همان: ۷۴۰-۷۳۵)، خطبه مونتقه حضرت علی (ع) (همان: ۷۴۱-۷۴۴)، حماسه آفرینی های امام علی علیه السلام در صحنه های مختلف (همان: ۷۳۵) و... اشاره کرده است. دعای صنمی قریش در بخش ادعیه این کتاب، ذکر شده است (همان: ۵۵۲).

۵.۱.۳. سفينة النجاة و الكلمات الطريفة

این کتاب اثر فیض کاشانی (م ۱۰۹۰) در خصوص اصناف گوناگون مردم در زمان ملامحسن فیض است. او لابه لای این اثر در کنار نقدهای مکرر نسبت به طبقات مختلف، به ادعای خود، راه راست و طریقه حق جویی و حق پویی را باز نموده است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ش: ۷-۸). در بخش «تأیید الطعن و اللعن فی أصحاب المنکر» خواننده دعای صنمی قریش را مانند کسی می داند که در جنگ بدر و حنین در رکاب پیامبر (ص) هزاران تیر به سمت دشمن پرتاب کرده است (همان: ۳۸).

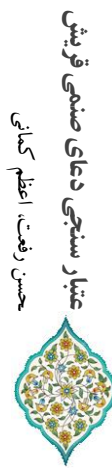


در ضمن کتب دیگری مانند بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۲/۲۶۰) با ذکر روایتی خواندن این دعا را تاکید می‌کند. محدث نوری در مستدرک الوسائل (نوری، بی تا: ۴۰۵)، شیخ عباس قمی در سفینه البحار (قمی، ۱۳۴۴ش: ۳۷۱/۷) به نقل از بحارالانوار و ارجاع به بلد الامین و مصباح کفعمی به متن اشاره کرده‌اند. شیخ عباس، در این کتاب دعای صنمی قریش را سفارش امام عسکری به مردم قم می‌شمارد (همان).

این دعا در آثار علما و محدثان اخیر نیز به چشم می‌خورد. کتاب‌هایی مانند: «الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء سلام الله» (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۲۰/۲۴۹)، «تحفة الابرار الملتقط من آثار الائمة الاطهار» (شفقی بیدآبادی، ۱۴۰۹ق: ۲/۴۹۱) و «الصحيفة العلوية» (بحرانی سماهیجی، ۱۳۹۶ش: ۲۸۳) به نقل از کفعمی این دعا را نقل کرده‌اند. سماهیجی در مقدمه کتاب «الصحيفة العلوية» دعاهاى رسیده از امیرالمؤمنین (ع) را دارای سند صحیح و منقول در کتاب‌های معتبر و مشهور میان علما می‌داند که اسناد آنها به خاطر عدم تطویل و شهرت حدیث حذف شده است (همان: ۱۶). به نظر می‌رسد اول: رویه علما چنین نبوده و مصادیق فراوانی دلالت بر نقل اسناد و ادعیه یا زیارات طولانی وجود دارد، مانند نقل زیارت جامعه کبیره از شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۳: ۲/۶۱۰-۶۱۷) یا بسیاری از ادعیه مصباح المتجهد شیخ طوسی (سرتاسر کتاب مصباح المتجهد)، دوم: نسبت دادن چنین رویه‌ای به علمای بزرگ صرف ادعاست؛ سوم: اگر چنین دعایی مشهور بوده، قطعاً برخی نسخ آن به دست صاحبان کتب اربعه یا دیگر قدا می‌رسید و حداقل برخی از آنها نقل می‌شد.

۲.۳. راویان دعا

در کتاب رشح الولاء (ابوالسعادات، بی تا: ۵۸)، مصباح و بلد الامین (کفعمی، ۱۳۴۹ش: ۵۲۲)، المحتضر (حلی، ۱۳۸۲ش: ۷۱)، بحارالانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۲/۲۶۰) و دیگر کتب منقول از دعای صنمی قریش (نوری، بی تا: ۴/۴۰۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷ش: ۳۸)، «ابن عباس» به عنوان راوی این حدیث معرفی شده و مرسله است. عبدالله بن عباس پسرعموی پیامبر (ص) و حضرت علی علیه السلام و از مشایخ بنی هاشم است (ابن سعد، ۱۴۱۴ق: ۴/۶۰؛ کشی، ۱۳۶۳ش: ۲۷۱-۲۷۳). وی در دوران حکومت امام علی علیه السلام حضوری برجسته داشت و از مشاوران امام به شمار می‌آمد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱/۲۳۲). وی مورد قبول فریقین است (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۱-۴۲). علامه حلی در شأن ابن عباس می‌گوید: ابن عباس از محبان و شاگردان علی (ع) بود و جلالت و اخلاص او نسبت به امیرالمؤمنین (ع) مشهورتر از آن است که مخفی شود (ر.ک: حلی، ۱۳۸۱ش: ۱۹۰؛ و نیز: حرّعاملی، ۱۴۲۷ق: ۱/۱۵۹).



شخصیت ابن عباس در منابع مختلف از دو جهت بررسی و موضع گیری شده است. بعضی از منابع او را شخصیتی ممتاز و دارای موقعیت اجتماعی مطلوب در صدر اسلام می‌دانند که در کودکی مشمول دعای پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته و در ادب، شعر، لغت و علم تفسیر صاحب‌ظن بوده پیامبر اکرم (ص) در مورد ابن عباس فرمود: تا وقتی نابینا نشود و علم و دانش به‌وی نرسد، از دنیا نخواهد رفت» (رک: بیهقی، ۱۴۰۵ق: ۶/۴۷۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۶/۲۳۶، ۸/۲۹۸؛ قمی، ۱۳۴۴ش: ۲/۱۵۰) و از شاگردان خاص امیر مؤمنان (ع) بوده و در جمل، صفین و نهروان از یاران امام بوده است.

این در حالی است که اغلب پژوهشگران مسلمان از مسئله وثاقت آراء ابن عباس کمتر سخن گفته‌اند و بیشتر بر مقام والای وی در دانش تفسیر تأکید کرده‌اند (ر.ک: رحمتی، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۵). تا آنجا که حتی در رجال کشی احادیثی در ذم ابن عباس آمده است (کشی، ۱۳۶۳ش: ۱۱۲).

همان‌طور که توصیفات و تمجیداتی از وی شده، برخی از مستشرقان مانند گلدزیهر و سزگین درباره وثاقت روایات تفسیری منسوب به او مناقشات جدی دارند و روایات منقول از ابن عباس را به دلیل مجهول بودن، قابل اعتماد نمی‌دانند (نیل‌ساز، ۱۳۹۳ش: ۲۴۵). سزگین و گلدزیهر میراث تفسیری - لغوی ابن عباس را وامدار «اباجلد غیلان بن فروه» می‌دانند (سزگین، ۱۴۰۸ق: ۳۴؛ گلدزیهر، ۱۹۵۵م: ۸۵). هم‌چنین ونزبرو و شاگردش ریپین، نیز به دو کتاب «اللغات فی القرآن» و «مسائل نافع بن ازرق» به علت عدم تناسب زمانی، در انتساب به ابن عباس تشکیک کردند (Wansbriugh, 1977.219-). Rippin, 1981.18). به‌رحال با وجود توثیق ابن عباس در برخی از کتب، سند این دعا به دلیل حذف راویان تا ابن عباس، ضعیف است.

۳.۳. شروح دعا

علی‌رغم مرسل بودن سند این دعا شروح متعددی بر آن تدوین شده است که شیخ آقابزرگ تهرانی

تعدادی از آن‌ها را در کتاب الذریعه خود نام برده است. مانند:

- ۱- شرح الولاء فی شرح الدعا اثر ابوالسعادات اصفهانی قرن هفتم (طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۱۱/۲۳۶).
- ۲- ذخرالعالمین اثر مهدی بن یوسف قزوینی قرن دوازدهم (همان: ۹/۱۰).
- ۳- شرح دعای صنمی قریش اثر ملاعلی عراقی قرن نهم (طهرانی، ۱۴۰۸ق: ۱۲/۲۵۶).
- ۴- شرح دعای صنمی قریش اثر عیسی خان اردبیلی (همان).
- ۵- ضیاء الخائفین فی شرح دعاء الصنمین اثر شیخ عبدالقاهر اصفهانی (همان: ۱۵/۱۲۳).
- ۶- شرح دعای صنمی قریش اثر محمدعلی مدرس چهاردهی (همان: ۱۳/۲۵۶).



۷- شرح دعای صنمی قریش اثر یوسف بن حسین نصیر طوسی (همان).

۸- نسیم عیش اثر میرسید علی طیب موسوی دزفولی (همان: ۱۵۶/۲۴).

۹- مقدمه الدرۃ الفاخرة اثر ملاحیب الله کاشانی قرن چهاردهم (کاشانی: بی تا، مقدمه).

همه شروح به جز شرح رشح الولاء پس از قرن نهم و به نقل از مصباح کفعمی نوشته شده اند، لذا تعدد منابع در قرون متأخر موجب اعتبار روایت نخواهد بود.

۳.۴. بررسی ادله موافقان و مخالفان دعا

با توجه به این که متن دعای صنمی قریش با دیگر دعاهای منسوب به امام علی (علیه السلام) مانند دعای کمیل، دعای صباح و مناجات شعبانیه تفاوت به سزایی دارد، در میان محدثان و علما، موافقان و مخالفانی وجود دارد که هر کدام از دلایلی پیروی می کنند.

۳.۴.۱. دلایل موافقان

در میان محدثان و علما تعدادی موافق نقل و قرائت این دعا هستند:

۳.۴.۱.۱. ابوالسعادات اصفهانی

وی این دعا را در کتاب رشح الولاء، از «غوامض الاسرار و کرائم الاوراد» حضرت علی علیه السلام می داند که حضرت شب و روز بر آن مراقبت می کردند (ابی السعادات: بی تا: ۵۸). او بر صحیح بودن روایات راویان ثقه و مورد اعتماد تردید نمی کند و این دعا را از اوراد امیرالمومنین و پیشوای پرهیزکاران ... می شمارد (همان: ۳۳).

۳.۴.۱.۲. کفعمی

کفعمی در بلدالامین این دعا را «رفیع الشان و عظیم المنزله» توصیف می کند (کفعمی، ۱۳۴۹ش: ۵۵۱) و حدیثی نقل می کند که هرکس این دعا را در قنوت خود بخواند، مانند کسی است که در جنگ بدر و احد هزاران تیر پرتاب کرده است (نوری، بی تا: ۴/۴۰۵). هرچند منبع این حدیث از لحاظ حدیث شناسان، قابل اعتماد نیست (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۴۲۷ق: ۱/۲۴۴-۲۴۵).

۳.۴.۱.۳. علامه مجلسی

علامه مجلسی دعای صنمی قریش را از دعاهای مشهور شیعه می شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۳۹۴). باید توجه داشت که مراد از شهرت در این جا شهرت اصطلاحی علم الحدیث نیست، بلکه

رواج و شهرت بین عموم است و معلوم است که رواج میان عموم، دلیل بر صدق و حقانیت نیست. اگر حدیثی اکنون در قرن پانزدهم بین مردم مشهور شده باشد، دلیل صدور آن سخن از معصوم نیست. به همین منوال، اگر حدیثی در قرن یازدهم که عصر زندگی علامه مجلسی است، مشهور باشد دلیل بر اعتبار آن حدیث نمی‌شود (سیمایی، ۱۴۰۰: ۱۴۹).

سیدبن طاووس روایتی از امام رضا(ع) در باب سجده شکر نقل می‌کند که عبارات آن حدیث شباهت زیادی به دعای صنمی قریش دارد. پیش از دعای سجده شکر حدیثی نقل شده با این مضمون، «فَقَالَ مَنْ دَعَا فِي سَجْدَةِ الشُّكْرِ بِهَذَا الدُّعَاءِ كَانَ كَالرَّامِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) يَوْمَ بَدْرٍ» که با حدیث پاداش خواننده دعای صنمی قریش بی‌شابهت نیست (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۵۷). لکن حدیثی از امام رضا(ع) یافت نشد که اشاره‌ای به دعای صنمی قریش کرده باشد.

ضمن اینکه شیخ مرتضی انصاری (بی تا: ۴۱۵/۱)، آغابزرگ تهرانی (۱۴۰۸، ۲۴۶/۱۳)، آیه‌الله مرعشی نجفی (۱۴۰۹: ۳۳۷/۱) نیز از موافقان به‌شمار می‌روند.

طبق تعاریف اصطلاحات علم درایه نیز نمی‌توان این حدیث را مشهور دانست؛ چراکه حدیث مشهور، حدیثی است که راویان آن در هر طبقه بیش از سه نفر باشند (شهید ثانی، ۱۳۹۰: ۷۰). حال آن‌که این دعا تنها یک راوی دارد. صحیح است که عبدالله بن عباس راوی این دعا مردی فقیه، مفسر، محدث و از اصحاب پیامبر(ص)، امام علی(ع)، امام حسن(ع) و امام حسین(ع) به‌شمار می‌آید (طوسی، ۱۳۷۳: ۴۶/۱). و فردی ثقه و مورد اعتماد است، اما با تعریف حدیث مشهور نمی‌توان این دعا را جزء روایات مشهور تلقی کرد، بلکه مرسل به‌شمار می‌آید. این دعا شرایط روایت مشهور را ندارد، چنانکه تعدادی از علما موافق آن بوده‌اند، برخی نیز به‌شدت با آن مخالفت کرده‌اند و اگر تأیید علما دلیل تلقی شود با مخالفت علما متعارض است و حجیت نخواهد داشت.

۳. ۴. ۲. دلایل مخالفان

۳. ۴. ۲. ۱. عدم سابقه دعا در منابع کهن

نظر به این‌که این دعا در کتب کهن یافت نشد، ادله‌ای بر رد این دعا نیز در کتب کهن و کتب اربعه نمی‌توان یافت، اما در بیشتر آثار معروف و معتبر متأخران نیز مورد اقبال قرار نگرفته است و یا اگر نقل شده، سند معتبری ارائه نشده است. حدیثی هم دال بر این‌که بعد از امام علی(ع)، معصومان(ع) به این دعا اشاره کرده باشند، به‌دست نیامد. آیه‌الله لطف الله صافی گلپایگانی در کتاب مجموعه الرسائل خود این



دعا را مردود دانسته‌اند؛ وی می‌گوید: «این دعا باعث ضرر و زیان به شیعیان می‌شود و جزء دعاهای تحریف شده است». متأسفانه هیچ‌گونه دلیلی در آثار آیه‌الله صافی که در صدد توضیح مطلب فوق و نوع ضرر و زیان به شیعیان و دلایل تحریفی بودن این دعا یافت نشد.

هم‌چنین، ایشان در مورد اعتبار دعای صنمی قریش فرمودند: به‌رحال روایت و دعایی که بر قرائت این دعا از طرف معصوم توسط شیعه تداوم داشته و در دست ما باشد، من ندیدم و کسی که مدعی است شیعه چنین دعایی دارد، سزاوار است به‌کتابی که علما و بزرگان تالیف کردند، رجوع کند. مانند کتاب شیخ طوسی، سیدبن طاووس و غیر از این دو از کتب ادعی (صافی، ۱۳۷۸ش: ۲/۳۷۰).

به نظر می‌رسد تنها دلیل آیه‌الله صافی بر مخالفت با این دعا، نبود این دعا در آثار دانشمندان پیشین بوده است. همان‌گونه که سماهیجی نیز بدون ذکر هیچ دلیلی این دعا را در کتاب الصحیفة العلویة المبارکة فاقد اعتبار معرفی کرده‌است (بحرانی‌سماهیجی، ۱۳۹۶ش: ۲۸۳).

آیه‌الله مکارم شیرازی این دعا را نامعتبر می‌دانند (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر آیه‌الله مکارم شیرازی)، هم‌چنین حسینی قزوینی می‌گوید: «سندش کاملاً ضعیف است و اصلاً عبارات با این صراحت با روش و سیره ائمه هم نمی‌سازد» (مؤسسه تحقیقاتی حضرت ولیعصر (عج)، ۱۳۹۸)؛ بیات زنجانی نیز در این باره ذکر می‌کند: «اولاً دعا از نظر سند تام نیست و در صورت صحت، مراد از آن، فحشاء و منکر است نه چیز دیگر» (سامانه پاسخگویی به سؤالات شرعی دفتر بیات زنجانی) با توجه به این که نخستین منبع روایت این دعا مقصود از آن را فحشاء و منکر دانسته، دیگر دانشمندان به‌همان دلیل بسنده و غالباً همان را تکرار کرده‌اند.

از آنجا که محدثان شیعی هیچ‌یک از کتاب‌های حدیثی را مطلقاً صحیح نمی‌دانند، پس ورود دعا در منابع قرون متأخر، قرینه‌ای بر صحت آن نخواهد بود. با این که اکثر بزرگان و محدثان، وجود دعا در کتب کفعمی و وجود شروح و حدیثی که درباره پاداش به‌خواننده این دعا نقل شده را، دلیل اعتبار این دعا می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۳۹۴؛ نوری، بی‌تا: ۴۰۵)، در صورتی که نمی‌توان به صد درصد متن یک کتاب بالاخص کتب حدیثی اعتماد کرد؛ چراکه امکان ورود مطالب ضعیف و ارزیابی نشده به متن وجود دارد. از طرفی مؤلفان شروح نیز برای این دعا دلیل و مدرک معتبری ارائه نکردند و صرفاً نقل از کفعمی و ابن عباس راوی این دعا را دلیل اعتبار شمرده‌اند.

البته پر واضح است بنابر دیدگاه وثاقت صدوری [در برابر دیدگاه وثاقت سندی] ضعف حدیث دلیل بر جعل آن نیست و اثبات جعل نیاز به تحقیق و بررسی متن و تحلیل فقه الحدیثی آن دارد (سند: ۴۱).

محتمل است حدیثی با سند ضعیف نه تنها ساختگی نباشد، بلکه واقعا از معصوم صادر شده باشد، اما شرایط حجیت را نداشته باشد (ر.ک: همان) و ما طریق قابل اعتمادی به آن نداریم؛ به عبارتی مقصود از ضعف این است که به خودی خود واجد شرایط صحّت نیست (ر.ک: همان: ۲۵۹). بنابراین با توجه به نظریه تراکم احتمالات باید سراغ ادله دیگر رفت، چه این که روایات ضعیف با خبر صحیح معتبر از حیث حرمت مطلق رد و انکار و نیز به دست آوردن و تجمیع قرائتی جهت تبدیل به استفاضه یا تواتر مشترکند (ر.ک: همان: ۴۱-۴۲). نکته اینجاست که گزارش ضعیف از نظر کیفی در درجه پایین تری نسبت به دیگر طبقات اعتبار حدیث قرار دارد؛ بنابراین نیاز به ضمائم کمی و کیفی دارد تا امکان صدور آن افزایش یابد (ر.ک: همان: ۲۶۰). لذا با توجه به ضعف دعای صنمی قریش سوای از عدم سابقه در منابع کهن و توجه علمای شیعی، می توان تا بدین جا، اعتماد به کلیت دعا را داشت، اما با ورود به متن جزئیات آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۳.۴.۲.۲. سند مرسل

با توجه به این که سند دعا مرسل است، شاید عده ای از موافقان دعا، به قاعده تسامح در ادله سنن تمسک ورزند. در نظر موافقان این قاعده، بررسی دقیق سند روایات مشتمل بر احکام مستحب و مکروه لازم نیست و ادله ضعیف نیز برای اثبات آن کفایت می کند (شهید اول، ۱۴۱۹ق: ۳۴/۲). نکته در خور توجه آنکه قاعده تسامح در ادله سنن اگر پذیرفته شود، ۱ صرفا مجوز خواندن دعا و اعمالی مستحبی است که با سند ضعیف نقل شده است، به امید درک ثواب آن اعمال. پس اولاً، مجوز خواندن ادعیه و اعمال جعلی نیست. ۲. مثلاً نمی توان به استناد آن، نماز ساختگی خواند؛ چرا که این دعا از عوامل تفرقه و دشمنی میان مسلمانان است، لذا جای تمسک به ادله تسامح در ادله سنن نیست، بلکه در چنین مواردی حتی خبر صحیح واحد هم ارزش تبعیت ندارد. ثانیاً، قاعده تسامح، دلیل صحت انتساب خبر به معصوم نمی شود و چنانچه از عنوان قاعده پیداست، تسامح تعبیر می شود؛ یعنی قاعده تسامح نمی تواند از لحاظ تاریخی ثابت کند که این دعا از معصوم صادر شده است یا حضرت علی (ع) مداومت بر خواندن این دعا داشته است، بلکه حداکثر سبب می شود خواننده دعا به امید رسیدن به پاداش، مأجور باشد (سیمایی، ۱۴۰۰ش: ۱۴۹).

۱- قاعده تسامح از قواعد فقهی اختلافی است و بسیاری از فقها این قاعده را نپذیرفته اند، مانند موسوی خمینی (۱۴۱۴ق: ۲/

۱۳۱)، خویی (۱۴۱۳ق: ۲/ ۳۲۰)، موسوی غروی (۱۳۷۷ش: ۵۸۸-۶۰۰)، بحرانی (۱۴۰۵ق: ۴/ ۱۹۸)

۲. صاحب مفاتیح الأصول که قلمرو قاعده تسامح را بسیار گسترده می داند، حداکثر، اخباری را که گمان به جعلش هست اما به یقین نرسیده است، جایز می داند. ر.ک: طباطبایی، ۱۲۹۶ق: ۳۵۰.



۳.۲.۴.۳. حریف قرآن

برخی پژوهش‌ها که به دلیل وجود تعابیری مبنی بر اثرگذاری شیخین در تحریف قرآن دعای مزبور را منکر شده‌اند، ملاک مورد اتفاق تحریف‌ناپذیری قرآن را دلیل بر رد دعا دانسته‌اند. ایشان مراد از «حَرْفًا كِتَابَكَ» و «اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ بِكُلِّ آيَةٍ حَرَّفُوهَا» را به دلیل اطلاق الفاظ تحریف لفظی قرآن می‌دانند (ر.ک: دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲ق: ۵۳). نکته‌ای را باید در نظر داشت و آن این‌که تحریف مورد نفی در قرآن، تحریف مصطلح است که منحصر در تحریف به نقیصه است، اما تحریف منسوب به خلفا در این دعا تحریف معنوی است که احتمال آن ممکن بوده و مورد تأیید آیات و روایات است. مقصود از «بِكُلِّ آيَةٍ حَرَّفُوهَا» نیز ممکن است مفهوم عام «آیه» مراد باشد نه صرفاً آیه از قرآن و وحی.

بله در عبارات قرینه‌ای نیست و مطلق تحریف ذکر شده، پس خود این دلالت دارد تحریف معنوی مراد است، چون تحریف لفظی را خدا اجازه نمی‌دهد و در حد محال است و ناشدنی. نگارندگان به روایات دال بر تحریف لفظی استناد جسته، روایاتی که ابوالسعادات ذکر کرده تا اثبات کند مراد از این تعابیر، تحریف لفظی است، بدیهی است این دیدگاه ابوالسعادات است و نقل روایات، هیچ‌گاه نشان دیدگاه راوی نیست. خود همین روایات، به اجماع علمای فریقین مردودند، استناد به این روایات جایی ندارد. اتفاقاً تعابیری مانند «عَطَّلَا كِتَابَكَ» و ... نشان می‌دهد مقصود تحریف معنوی است.

۳.۲.۴.۳. وحدت‌شکنی آموزه‌های دعا

با توجه به اهمیت مباحث وحدت اسلامی سخنان فراوانی از امام خمینی (ره) نقل شده که مجموع آن حاکی از مخالفت با آموزه‌های وحدت‌شکن است (موسوی خمینی: ۶/۸۱؛ ۸/۱۳۰؛ ۱۳/۴۳۸ و ...). تعابیر متعدد امیرمؤمنان (ع) در مورد حفظ هویت شیعی در تضاد با وحدت امت اسلامی گزارش شده که خود نیز با وجود مصائبی که بر ایشان واقع شد، جهت حفظ دین و وحدت اسلامی سکوت اختیار کرد و البته در مواردی که لازم بود به خلفا تذکر می‌داد و حتی با ایشان همراهی می‌کرد، اما این‌که به لعن رسمی همت گمارد، تاریخ و روایات در این زمینه سکوت است. برخی به دلیل «ایجاد تفرقه و اختلافات قبیله‌ای» با ادله‌ای مانند این‌که در میان قریش، دسته‌های متعددی از مهاجران و انصار در برابر غضب خلافت توسط خلفاء مقاومت کردند. هم‌چنین ممانعت از چنددستگی و شکاف‌های قومیتی و نیز دعوت به وحدت امت از جمله مسائل زیربنایی است که قرآن نیز بدان تأکید دارد (ر.ک: دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲ش: ۵۴ و ۵۵). هم‌چنین این‌که با دقت در ادبیات قرآن قابل رهگیری است که خداوند در موارد متعددی به دلیل عدم تعصبات قبیله‌ای، ایجاد چنددستگی و نیز حفظ وحدت و ... به هیچ‌وجه به اسامی

افراد یا طوایف چون «یا قریش»، «یا ایها العرب»، «یا فلان» و... تصریح نکرده است، چه این که از دیدگاه قرآن معیار مرزبندی شخصیت‌ها وجود ایمان و کفر است (ر.ک: همان).

باید تذکر داد که اولاً: انصار از قریش نبودند، بلکه قحطانی بودند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ۱۳۷۸ش: ۱۹۱) و ثانیاً: شکاف قومیتی، مردود نیست. فعل اکثر انبیا به شکاف قومیتی منجر شد، آنچه مهم است وحدت بر اساس توحید و امت واحده است که مورد تأکید قرآن قرار گرفته است (ر.ک: انبیاء: ۹۲). و ثالثاً: اسامی ده‌ها قبیله مورد در روایات نبوی مورد مذمت قرار گرفته و اسامی شهرهای متعددی آمده که مذمت شده‌اند. تصریح به اسم قبایل در روایات و ادعیه و زیارات کم نیست، مانند لعن آل حکم (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۴ق، خامسة: ۱: ۴۰۳)، قاطبة آل ابی سفیان و بنی امیه (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۱۷۶)، بنی مغیره (کلینی، ۱۳۸۸ق: ۱۰۳/۸)، بنی اسرائیل (مانده: ۷۸)، ابولهب (مسد: ۱-۵)، یهود (مغربی، ۱۳۸۵ق: ۱۲۲/۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ق: ۱/۱۷۸)، نصاری (بخاری، ۱۴۱۰ق: ۹۹/۲) و... .

۳. ۴. ۲. ۵. تعارض با علم مطلق امام

برخی با استدلال بی‌اطلاعی امام از وجود ابن عباس در مسجد و تعارض آن با علم مطلق امام به تمام علوم و جزئیات حوادث آفرینش که در شیعه به‌عنوان یک آموزه طرح شده، درصدد ردّ دعا برآمده‌اند (ر.ک: دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲: ۵۵-۵۶). در اطلاق علم امام تردیدی نیست، هرگاه امام اراده کند و خدا اذن دهد معلوم در نظر امام حاضر می‌شود (برای مطالعه تفصیلی، ر.ک: رفعت و حجازی، ۱۴۰۳) و این به معنا نیست که امام شبانه‌روز بر ظاهر و باطن مردم نظر می‌افکند، بنابراین نحوه استدلال نمی‌تواند صحیح باشد. ضمن این که این استدلال با ادعای فوق یعنی این که همیشه در قنوت این دعا را می‌خواندند منافات دارد، بر فرض یک یا چند بار ابن عباس این واقعه را دیده است، در دیگر موارد چه می‌توان گفت؟!

۳. ۴. ۲. ۶. عدم همسویی با دیگر ادعیه

برخی معتقدند بسیاری از مضامین و فرازهای استعمال شده در آن از قبیل لعن همسران پیامبر(ص)، تحریف قرآن، لعن خلفاء، قتل اطفال و... در ادعیه مأثور معتبر مانند دیگر ادعیه امیرالمومنین(ع)، صحیفه سجادیه، زیارت جامعه کبیره و... نقل نشده است (ر.ک: دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲: ۵۸). اما به نظر می‌رسد دعاهای متعددی همسو با صنمی قریش، گاهی با تصریح و دلالت مطابقی و گاهی هم به‌صورت ضمنی و التزامی نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۳۴۲؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۲۵۷ از امام رضا(ع)؛ و نیز از امام صادق(ع) صص ۳۳۳ و ۳۳۴).



ایشان پیرو همین نکته استعمال کلمات نامأنوسی مانند و «دِبَابٍ دَخْرُجُوها» را نیز بر عدم تأیید این دعا دانسته‌اند (دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲: ۵۹-۶۰). این در حالی است که تعبیر «سَمَلٌ بَدْدُوهُ» (امام رضا(ع)، ۱۴۰۶ق: ۴۰۴؛ حافظ‌برسی، ۱۴۲۲ق: ۹۴) و «دِبَابٍ دَخْرُجُوها» (امام حسن عسکری(ع)، ۱۴۰۹ق: ۳۸۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۳۱/۲؛ خصیصی، ۱۴۱۹ق: ۸۲و۸۰؛ کراجکی، ۱۴۲۱ق: ۸۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۵۴/۱) در روایات نیز ذکر شده است.

۳.۴.۲.۷. سازگاری با امور تاریخی

برخی معتقدند بر تعابیری مانند «حَلَالٍ حَرْمُوهُ» نمونه‌هایی تاریخی چون تحریم متعین را طرح کرده، اما برای فقره بعدی آن یعنی «و حَرَامٍ أَحْلُوهُ» چنین مستند جسته‌اند که حکمی از احکام الهی را که در زمان رسول خدا(ص) تصریح به حرمت آن شده باشد؛ اما خلیفه اول و دوم در زمان خلافت خود آن‌ها را حلال کرده باشند، بر اساس گزارش و نقل‌هایی که در منابع تاریخی ذکر شده، چنین مطالبی نقل نشده است (ر.ک: دسترنج و امرایی، ۱۴۰۲ق: ۶۱). این در حالی است که در تاریخ موارد متعددی دال بر تحلیل محرمان توسط شیخین وجود دارد. گزارش‌هایی مانند قتل مالک بن نویره و ارتباط نامشروع با همسر او (طبری، ۱۳۸۷ق: ۲۷۷/۳-۲۸۰)؛ رسم کردن کشورگشایی در حالی که پیامبر برای فتح سرزمین‌ها اقدامی نکرد (ر.ک: دینوری: ۱۱۹)، قتل مانعین زکات در خلافت ابوبکر (طبری: ۲۴۲/۳)، جنگ رده با مدعیان نبوت (واقدی، ۱۴۱۰ق: ۴۹) و

۳.۵. تحلیل متنی دعای صمنی قریش

گرچه علامه مجلسی نیز این دعا را در بخش قنوت‌های طولانی بحارالانوار ذکر کرده است، ولی متن آن برخلاف سایر ادعیه و مناجات حضرت، حالت راز و نیاز با خداوند را ندارد؛ بلکه اشاره به وقایع تاریخی و رنج‌های اهل بیت، پس از پیامبر(ص) و اوضاع نابسامان جامعه است. اگر سند حدیث معتبر تلقی شود، بازم با نگاهی به متن دعا، به نظر صحیح نمی‌نماید که حضرت، در قنوت شبانه که معمولاً در خفا انجام می‌شود و از آداب نماز شب است، دعایی بخواند که به شرح وقایع تاریخی نابسامان آن دوره بپردازد و تنها شاهد آن ابن عباس باشد و حتی هیچ‌یک از اعضای خانواده امام آن را نقل نکرده باشند. بر اساس قاعده معروف «اهل البیت ادری بما فی البیت» که پشتوانه روایی و عقلانی دارد (هلالی: ۲۹۱/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲/۳ و ۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۳۶؛ ۲۷۴/۷۸)، غالب گزارش‌های مربوط به سیره شخصی و خانوادگی بزرگان از جمله رسول خدا(ص) از اعضای خانواده او نقل شده است، مانند

روایات عایشه (کلینی: ۹۵/۲؛ ۳۲۴/۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۴۰/۴۵۲-۴۵۴؛ بخاری، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۸۸) و انس (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۲۱/۲۲۰؛ ابن سعد، ۱۴۱۴ق: ۱/۳۱۷؛ دارمی: ۱/۵۶۱ و...)، امیرمؤمنان(ع) (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۴۶، ۲۵۷، ۳۴۸ و...)، فاطمه زهرا(س) (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۴۴/۱۳-۱۸) که نگاهی به صفحات کتاب‌های مربوط به آداب و سنن نشانگر فراوانی این نوع گزارش‌هاست، مانند سنن النبی علامه طباطبایی (برای نمونه ر.ک: صص ۱۰۰-۱۰۶).

دعای مخفیانه توسط غیر اهل خانه، قابل قبول نخواهد بود؛ چراکه به نظر می‌رسد نثر این دعا با نثر فاخر و بلیغ دیگر جملات و دعا‌های منقول امیرالمؤمنین(ع) مانند دعای کمیل، صباح، مناجات شعبانیه و... هم‌خوانی ندارد، و در این دعا عباراتی یافت می‌شود که نمی‌توان احتمال نقل به معنی داد؛ زیرا در ادعیه شیعی نقل به معنا کاربست اندکی داشته‌است. روایت و محدثان شیعه نیز دقت بیشتر و اهتمام عمیقی به حفظ دقیق ادعیه داشته‌اند، به علاوه، دعای مزبور مشتمل بر عباراتی خلاف و مردود است (ر.ک: سیمایی، ۱۴۰۰ش: ۱۴۹). چرا که به‌عنوان نمونه بر اساس آیه (وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (انعام، ۱۶۴) نباید به‌جهت فعل قبیح پدر، فرزند او حفصه مورد لعن قرار گیرد، متون دینی اسلام حرمت خاصی برای زنان پیامبر قائل بوده، آنان را ام‌المؤمنین تعبیر کرده (صدوق، ۱۳۷۶ش: ۹۳) و ازدواج با آنان را به‌حرمت پیغمبر ممنوع گردانیده است (احزاب: ۶): از این رو اگر مورد خاصی مانند نبرد جمل و... از آن‌ها سر نزنند، مورد لعن نمی‌گیرند، چنان‌که در این دعا با تعبیر «ابْتَيْهَمَا» گرچه تعبیر دعای صنمی قریش نسبت به دختر خلیفه اول به‌جهت خروج بر امام معصوم ممکن است قابل پذیرش باشد، اما از دختر خلیفه دوم چنان عمل قبیحی در منابع معتبر ثبت نشده که مصداق لعن مستمر امام معصوم قرار گیرد. مثلاً بنا بر فرازی از این دعا که می‌گوید: «اللَّهُمَّ الْعَنْهُمَا بِكُلِّ آيَةٍ حَرَّفُوهُمَا» از دختر خلیفه دوم چه اقدامی در تحریف لفظی و معنوی دین گزارش شده است که چنین مورد لعن قرار گیرد؟!

۱.۵. معنا و مصداق دو بت قریش

در خصوص معنا و مصداق دو بت قریش سه دیدگاه قابل طرح است:

۱.۱.۵.۱. خلیفه اول و دوم

برخی از صاحبان شروح، علت نام‌گذاری این دعا به دعای صَنَمی قریش را تشبیه خلیفه اول و دوم به دو بت قریش عنوان کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۲/۲۸۴؛ مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۸/۵۹۱؛ سیدبن طاووس، ۱۳۴۳ش: ۱/۱۰۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۵/۳۰۳). جا دارد سؤال شود منظور از دو بت چیست؟ منابع



تاریخی از سه بت لات و هُبَل و عَزَى یاد کرده‌اند (واقدی، ۱۴۰۹ق: ۴۹۳/۲؛ بلاذری، ۱۹۵۹م: ۳۴۴/۱؛ بیهقی، ۱۴۰۵ق: ۷۵) و قرآن از «لات» و «عزى» و «منات» یاد کرده است (سوره نجم، آیه ۱۹ و ۲۰) و در میان عرب چیزی به نام دو بت مشهور یافت نمی‌شود.

فیض کاشانی می‌گوید: «اصحاب ما (امامیه) روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین در قنوت بضی از نمازهای مستحبی خود دو بت قریش را لعن می‌کرد و قصدش از دو بت ابوبکر و عمر بود» (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۳/۵)، درحالی‌که هیچ منبعی برای این سخن معرفی نمی‌کند. علامه مجلسی نیز می‌گوید: «منظور از صنمی قریش ابابکر و عمر هستند، یعنی لات و عزى» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۸۴/۵۲) و نیز اگر منظور از «صنمی قریش» غاصبان حق ولایت باشند باید سه نفر ذکر می‌شد نه دو نفر. خود مؤلفان نخستین اسناد این دعا «شرح الولاء» و «مصباح» و «بلد الامین» صنمی قریش را دو خلیفه نمی‌دانند. علامه مجلسی و سیدبن طاووس که این دعا را با سندیت این کتب در منابع خود نقل کردند چگونه و با چه منبعی دو بت قریش را ابوبکر و عمر می‌انگارند؟ در هر صورت، میان عموم چنین مطرح شده که منظور از ضمیر تشبیه در دعای صنمی قریش دو خلیفه هستند.

۲.۱.۱.۵.۱. حشاه و منکر

شیخ ابی السعادات در شرح خود (نخستین منبع دعا)، در قالب دو حدیث از پیامبر ذکر می‌کند که ضمیر تشبیه در دعا اشاره به «فحشا و منکر» دارد و منظور از صَنَمَى (دو بت) دو خلیفه نیست (ابوالسعادات، بی‌تا: ۷۳؛ ر.ک: مهریزی، ۱۳۷۹ش: ۵۸۷/۵-۵۸۸)، کفعمی نیز به نقل از شرح الولاء صنمی قریش را فحشا و منکر می‌داند.

واضح است وقتی در دعا تعبیر «ابْتَنَيْتَهُمَا» آمده است، قرینه بر این است که منظور از آن دو بت، دو انسان هستند نه فحشا و منکر؛ بنابراین نظر ابوالسعادات محل تأمل است.

۳.۱.۱.۵.۱. وقف از فهم معنا و مصداق

در شرح ذخرالعالمین نیز شارح توقف کرده، گفته در این مقام ساکت است و تعبیری برای این واژه ذکر نمی‌کند (قزوینی، ۱۳۷۸ش: ۳۳).

نکته دیگر در بحث ضمائر موجود در دعا مهم می‌نماید و آن این که دعا مربوط به تشبیه یعنی دو نفر است. ابتدا با ذکر صلوات و این تعبیر یعنی «وَالْعَنْ صَنَمَى قُرَيْشٍ» آغاز شده و سپس با تکرار تشبیه در کلماتی مانند «جبت، طاغوت، إفک و ابنة» بر آن اشخاص و رخدادهایی که منتسب به «صَنَمَى قُرَيْشٍ»

بوده‌اند، تأکید کرده است. پس از این تعابیر ضماین به کار رفته در افعال و اسامی در ۳۲ مورد به صورت تثنیه نیز تکرار شده است. این در حالی است که لحن لعن به یک باره با صیغه جمع در عبارت «اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمْ بِعَدَدِ كُلِّ مُتَكْرِرٍ أَتَوْهُ...» در ۵۵ جمله پی گرفته می‌شود. سپس مجدداً با عبارت «اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمَا فِي مَكْنُونِ السَّرِّ وَ ظَاهِرِ الْعَلَانِيَةِ لَعْنَا كَثِيرًا أَبَدًا دَائِمًا دَائِمًا سَرْمَدًا لَا انْقِطَاعَ لِأَمَدِهِ وَ لَا نَفَادَ لِعَدَدِهِ لَعْنَا يَغْدُو أَوْلَاهُ وَ لَا يَرُوحُ آخِرُهُ لَهُمْ وَ لِأَعْوَانِهِمْ وَ أَنْصَارِهِمْ وَ مُحِبِّيهِمْ وَ مَوَالِيهِمْ وَ الْمُسْلِمِينَ لَهُمْ وَ الْمَائِلِينَ إِلَيْهِمْ...» از صیغه جمع به صیغه تثنیه بازگشت می‌کند. مشخص است که ابتدای این فقره با «اللَّهُمَّ الْعَنَّهُمَا فِي مَكْنُونِ السَّرِّ» آغاز، اما در اواسط فقره ضمیر از تثنیه به جمع تغییر می‌کند. به نظر می‌رسد این تغییر مکرر و چندباره ضماین از تثنیه به جمع ضمن این که بدون وجه است و نمی‌توان حتی از باب التفات برای آن توجیه مناسبی بیان کرد.

به‌رحال ابوالسعادات پیش از نقل متن دعا، حدیثی از ابن عباس نقل می‌کند که چگونگی نقل دعا

از حضرت علی(ع) را شرح می‌دهد و دارای چند نکته است:

۱- این که دعا از غوامض اسرار و کرائم او راورد است که امام در تمام اوقات سحرگاهان بر آن مداومت داشته‌اند.

۲- این که امام وارد مسجد شده و گمان کرده که کسی در مسجد نیست، دعا را در نماز وتر بلند خوانده و ابن عباس آن را شنیده و پس از نماز متوجه حضور دیگران شده است.

۳- توصیه امام به ابن عباس نسبت به حفظ دعا و عدم نقل آن به دیگران (ابوالسعادات، بی تا: ۵۸)، لکن در مقدمه ابوالسعادات چند نکته مهم قابل نقد وجود دارد که از اعتبار آن می‌کاهد.

۱- در ابتدای حدیث آمده است: «كان أمير المؤمنين يواظب في ليله و نهاره و أوقات أسحاره».

حضرت بر این دعا مواظبت می‌کردند و در تمام اوقات آن را می‌خواندند، اگر حضرت تا به این اندازه بر دعا مواظبت می‌کردند، قاعدتاً این دعا به صورت متواتر در منابع متقدم نقل می‌شد نه با فاصله‌ای ۶۰۰ ساله و تنها در یک شرح. از این رو، اگر عملی از امیرمؤمنان(ع) به عنوان الگوی مؤمنان به صورت مستمر در طول عمرشان مواظبت می‌شد، حتماً باید توسط برخی از نزدیکانش در منابع نخستین به صورت پی در پی گزارش می‌شد.

۲- در ادامه آمده است که حضرت گمان می‌کردند مسجد خالی است و در قنوت‌شان این دعا را

خواندند. ایجاد ظنّ برای امامان معصوم، خطا وارد کردن به آن‌هاست و این عمل با آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) ناسازگار است. بر اساس اعتقاد شیعه امامان از خطا معصومند، این تعبیر خطا را به امام نسبت می‌دهد، پس



یک گزارش مرسل در برابر یک عقیده قطعی قرار گرفته و مردود است. هم چنین، چنانچه حضرت تا این اندازه بر این دعا مراقبت می کردند که کسی از آن با خبر نشود؛ چرا در مسجد و مکان عمومی این دعا را قرائت کردند؟!

۳- حضرت به ابن عباس فرمودند: این دعا را تنها با اهل بیت و اهلش در میان بگذار: «فاحفظه فانه من غوامض الاسرار و لا یطلع علیه أحد إلا عترتی و اهل بیتی»، پس اگر کسی این دعا را با غیر از اهل بیت امام در میان گذاشته خیانت کرده است. کما این که با بررسی هایی که در اعتبارسنجی سند صورت پذیرفت، مشخص گردید که این متن دعا از لسان معصوم صادر نشده است و به نظر می رسد که حتی یاران نزدیک حضرت هم به آن اشاره ای نداشته اند.

۴- بر فرض اعتبار، چون دعا از اسرار است و نقل آن در کتبی که در دسترس عموم است، جایز نیست، پس هر کس این حدیث را معتبر بداند، نباید نقل کند و در غیر این صورت خائن محسوب می شود و این که حضرت از افشای این دعا در بین عامه و ناهلان واهمه داشتند، ممکن است به علت ایجاد تفرقه و دودستگی میان مسلمانان باشد با ذکر این دلیل نیز نباید این دعا به این راحتی انتشار یابد.

۲. ۱. ۵. مقصود از دو جبت و دو طاغوت

جبت در لغت به معنای سحر و ساحر و کاهن (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲/۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴/۴۸۰) و معبود باطل و بی فایده (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۱/۳۰۴)، هر دو یک بار در قرآن آمده اند (نساء: ۵۱). طاغوت از ماده «طغی» و به معنای طغیان و تجاوز از حدّ (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۵۰)، شیطان، کاهنان و پیشوایان ضلالت و گمراهی است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۹/۱۵؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ۴/۴۸۰). این کلمه هشت بار در قرآن کریم آمده و مراد از آن حاکم و حکومت های ستمگر (بقره: ۲۵۶)، خدایان دروغین و مردمان متجاوز و طاغی است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق: ۴/۲۲۴). در روایات نیز به متجاوزی که از حد الهی تجاوز کند و اطاعت شونده ای که غیر از حاکمان الهی باشد، طاغوت اطلاق می شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۳۳/۲۶). طاغوت در روایات شیعه نیز بر حاکمان غاصبان ولایت اهل بیت نام اطلاق می شود. مانند: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ» (نساء: ۶۰؛ کلینی، ۱۳۷۹ش: ۱/۶۷). علامه مجلسی نیز حاکمان قاتل امامان معصوم (ع) را مصداق طاغوت معرفی می کند (مجلسی، بی تا: ۱۱۸/۲۵). چنانکه ابوالسعادات نیز جبت و طاغوت را دو خلیفه می داند (ابوالسعادات، بی تا: ۷۳) که شاید

از لحاظ تاریخی صحیح باشد و بتوان مصادیقی برای آن‌ها ذکر کرد، اما نمی‌توان پذیرفت که امام صراحتاً این عناوین را به آن دو نسبت داده است. حضرت علی(ع) بارها در نهج البلاغه، خلفا و اطرافیان‌شان را مورد انتقاد صریح قرار دادند (ر.ک: نهج البلاغه، خطبه شششنبه)، ولی هرگز از نسبت‌های فوق برای معرفی آن‌ها به مردم استفاده نکردند.

با نگاهی به نهج البلاغه روشن می‌شود امام حتی در مقام تندترین انتقادات‌ها نسبت به دو خلیفه در خطبه شششنبه چنین تعبیری ندارد، حتی در مناشدات نیز عبارات تنیدی نقل نشده است، درحالی‌که عبارات امام نسبت به عثمان در ۱۶ مورد در نهج البلاغه و در منابع دیگر بسیار تند است (نهج البلاغه، خطبه ۳، ۳۰ و...) و حتی معاویه را گویا مسلمان نمی‌داند (طبری، ۱۳۹۴: ۸). در نتیجه این عبارات نیز غیردقیق می‌نماید و نمی‌توان آن را به امام نسبت داد.

۳. ۵. ۱. لعن فرزندان شیخین

اگر منظور از فرزندان دو بت، عایشه و حفصه باشد، باید گفت شیوه رفتاری امیرمؤمنان(ع) با این دو چنین نبوده است و حضرت امیر در اوج ناراحتی جنگ جمل نیز نه تنها به عایشه بی‌حرمتی نکرد، بلکه به جهت انتساب او به پیامبر، مقام او را گرامی داشت و او را بی‌آن‌که مجازات یا ملامت کند، به همراه گروهی از افراد مورد اعتماد به خانه‌اش در مدینه برگردانید و فرمود: «وَأَلْحَسَابُ عَلِيٍّ اللَّهُ تَعَالَى»؛ این حال، همان احترام نخستین را به سبب احترام پیامبر(صلی الله علیه وآله) دارد، ولی حسابش با خدای متعال است» (همان، خطبه ۱۵۶). البته ام‌المؤمنین بودن این دو مجوز مطالب آنان نخواهد بود. چنان‌که در سوره تحریم دو همسر حضرت لوط(ع) و حضرت نوح(ع) را به‌عنوان ضرب‌المثل شقاوت معرفی می‌کند و آن‌ها را الگوی کفار می‌داند، به این ترتیب با ذکر تهدیدی، دو همسر رسول خدا (ص) را که به راهی خطا رفته بودند، توبیخ می‌نماید (ر.ک: طوسی: ۵۵-۴۳/۱۰؛ طباطبایی: ۳۴۲/۱۹-۳۴۳). در صحیح بخاری و دیگر منابع معتبر نزد اهل سنت از قول خلیفه دوم مصداق دو زنی که در سوره تحریم به‌عنوان زنانی که علیه پیامبر هم‌داستان شدند، عایشه و حفصه گفته شده است (بخاری، ۱۴۱۰ق: ۵۷/۸؛ مسلم، ۱۴۱۲ق: ۱۱۰۸/۲).

در ادامه دعا مواردی از سرگذشت‌های تاریخی ذکر شده مانند غصب جایگاه ولایت پیامبر(ص)، نشستن در منبر پیامبر، ماجرای سقیفه، غصب حق حضرت زهرا(س) و ظلم بر اهل بیت، برداشت‌های سلیقه‌ای از قرآن، زمینه‌سازی برای خلفای بعدی که باعث تبعید ابوذر یا جنایات معاویه شد. البته موارد



یادشده از نظر تاریخی صحیح و از حیث روایی و گزارش‌های موجود در منابع پرسامدند و سواى از ضعف در سند مى‌توان آن‌ها را قوت متن دانست.

نتیجه‌گیری

در بررسی‌های صورت گرفته این نتایج حاصل شد:

- ۱- نخستین منبع دعای صَنَمَى قریش، کتاب «شرح الولا» اثر ابوالسعادات (م ۶۳۵) است و در منابع اصیل و کهن اثری از این دعا یافت نشد. کفعمی (م ۹۰۵) این دعا را در بلدالامین و مصباح به ابن عباس نسبت داده است.
- ۲- تنها یک روایت بدون ذکر نام راویان در شأن قرائت این دعا وجود دارد و هیچ‌یک از امامان معصوم علیهم‌السلام حتی به این دعا اشاره‌ای نداشته‌اند. در کتب اختصاصی روایات امیرمؤمنان (ع) نیز اثری از این دعا موجود نیست. سواى از ضعف سند که دلیل تأمّ بر رد و انکار نخواهد بود، اما جهت اعتبارسنجی حدیث بر مبنای وثاقت صدوری با حساب احتمالات و تجمیع قرائن برخی فرازهای دعای مزبور قابل توجه است.
- ۳- موافقان این دعا دلایلی چون معتبر بودن راوی این دعا، معتبر بودن مؤلفان اولیه این دعا (ابو السعادات و کفعمی)، شهرت در بین شیعه و حدیثی که پاداش خواننده این دعا را بیان می‌کند، مطرح می‌کنند.
- ۴- مخالفان نیز حدیث را مرسل و فاقد اعتبار می‌دانند و هم‌چنین، شهرت یک دعا و ادله تسامح را دلیل بر معتبر بودن نمی‌دانند. به نظر می‌رسد طبق گفته راوی دعا مبنی بر رازداری نسبت به متن دعا و عدم نقل آن شایسته است متن دعا انتشار نیافته تا موجب تفرقه فریقین نشود. ادله دیگر مخالفان دعا کم‌توجهی به شواهد تاریخی و روایی را نتیجه می‌دهد.
- ۵- تغییر مداوم ضمایر در دعا، از تشبیه به جمع و تکرار آن، سبب اضطراب و رکاکت در برخی فرازهای منتسب به معصوم می‌شود که کاهش اعتماد به حدیث منقول از معصوم را به همراه دارد.
- ۶- هر چند وقایع تاریخی ذکر شده در این دعا مانند غصب خلافت، آزار اهل بیت و به‌ویژه دختر پیامبر، ماجرای تبعید ابوذر، برداشت سلیقه‌ای از قرآن و... صحیح است، لکن سند مرسل این دعا دلیل بر عدم انتساب تأمّ چنین دعایی به امام معصوم خواهد بود.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغة (۱۴۱۴ق). محمد بن حسین الرضی، قم: هجرت.
- ابن ابی الحدید، عزالدین (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغة. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق). المسند، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۴ق). الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر.
- ابن طاووس، سیدعلی (۱۴۱۱ق). مَهَجُ الدَّعَوَاتِ وَ مِنْهَجِ الْعِبَادَاتِ. قم: دارالذخائر.
- ابن طاووس، سیدعلی (۱۳۴۳). فرحة الغری. قم: دارالمرتضی.
- ابن طاووس، سیدعلی (۱۴۱۳ق). الیقین. قم: دارالکتاب.
- ابن طاووس، سیدعلی (۱۴۱۱ق). التشریف بالمنن. قم: دارالذخائر.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق). معجم مقایس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر دمشقی، أبو الفداء اسماعیل (۱۴۰۷ق). البداية و النهاية. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. دارالکتب العلمیه، بیروت.
- استرآبادی، محمد جعفر بن سیف الدین (۱۳۸۸). لب اللباب فی علم الرجال. تهران: اسوه.
- افندی، عبدالله بن عیسی (۱۳۸۹). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
- امام حسن عسکری (ع) (۱۴۰۹ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری (ع). تحقیق: مدرسه امام مهدی (عج)، قم: مدرسه الإمام المهدی (عج).
- امام رضا (ع) (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع). مشهد: مؤسسة آل البيت (ع).
- امین عاملی، سید محسن (۱۴۰۳ق). أعیان الشیعة. تحقیق: سید حسن امین، بیروت: دارالتعارف.
- انصاری، اسماعیل (۱۴۲۸ق). الموسوعة الكبرى. قم: دلیل ما.
- انصاری، مرتضی (بی تا). الصلاة. تراث الشیخ الاعظم، بی جا.
- بحرانی سماهیجی، عبدالله بن صالح (۱۳۹۶). الصحیفة العلویة المبارکة. تهران: انتشارات اسلامی.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق). صحیح البخاری. دمشق: دار طوق النجاة.
- دسترنج، فاطمه وامرایی، فرهاد (۱۴۰۲). «اعتبارسنجی دعای صنمی قریش با تکیه بر باورهای کلامی». پژوهش های حدیثی-کلامی، ش ۲، ص ۴۹-۶۳.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). امل الآمل. بیروت: مکتبه اندلس.
- حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق). الرجال، قم: دارالحدیث.
- حسینی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۸۲). المحتضر. قم: المکتبه الحیدریه.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۱). ترتیب خلاصة الاقوال. مشهد: آستان قدس رضوی.



- حلی، جعفرین حسن. (۱۴۰۹ق). شرائع الاسلام، تهران: استقلال.
- خصیبه، حسین بن حمدان. (۱۴۱۹ق). الهدایة الكبرى. بیروت: البلاغ.
- خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳ق). مصباح الاصول. قم: مکتبه الداوری.
- دارمی، عبدالله. (۱۴۲۱ق). مسند الدارمی. ریاض: دارالمغنی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود. (۱۳۶۸). الأخبار الطوال. قم: منشورات الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷). المفردات فی غریب القرآن. قم: صادق.
- رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۲). «نکاتی درباره آثار قرآنی منسوب به ابن عباس». کتاب ماه دین، آذر و دی، صص ۴۲-۴۵.
- حافظ برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام. بیروت: علمی.
- سرگین، فؤاد. (۱۴۰۸ق). تاریخ التراث العربی. ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
- سیمایی، مهدی. (۱۴۰۰). مشهورات بی اعتبار در تاریخ و حدیث. بی جا: طه.
- شفق بیادآبادی، محمد باقر. (۱۴۰۹ق). تحفی الارباب الملتقط من آثار الائمة الاطهار. اصفهان: کتابخانه مسجد سید.
- شریف کاشانی، ملا حبیب الله. (بی تا). مستقصى مدارک القواعد و منتهی الضوابط الفوائد. بی جا، مکتبه آیه الله السبزواری.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة. قم: آل البيت (ع).
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۹۰). شرح البداية فی علم الدراية. تهران: بی نا.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدراية. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- صافی، لطف الله. (۱۳۷۸ش). مجموعه الرسائل، قم: مؤسسه تبیان.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الأمالی. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۲۷ق). سنن النبی (ص). قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- طباطبایی، محمد بن علی. (۱۲۹۶ق). مفاتیح الاصول، قم: آل البيت (ع).
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الإحتجاج. مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری. بیروت: دارالتراث.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۹۴). تاریخ طبری. ترجمه: ابوالقاسم پاینده، اساطیر.
- طهرانی، آغا بزگ. (۱۴۰۸ق). الذریعة. قم: اسماعیلیان.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۵ق). الرجال. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهدج. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
- غروی اصفهانی، اسعد بن عبدالقاهر. (بی تا). رشح الولاء فی الدعا. بی جا: مؤسسه الفکر.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد. (۱۳۸۷). سفینة النجاة وکلمات الطریفة. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

- فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۷ق). المحجة البيضاء. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب. (۱۴۱۵ق). قاموس المحيط. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۳). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی. معاونت پژوهشی حوزه علمیه قم.
- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۸۷). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- قزوینی، مهدی. (۱۳۷۸). ذخراالعالمین فی شرح دعا الصنمین. تهران: مکتبہالمحقق الطباطبائی.
- قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح المسلم. قاهره: دارالحدیث.
- قمی، عباس. (۱۳۴۴). سفینة البحار. قم: اسوه.
- کاشانی، حبیب الله. (بی تا). الدررة الفاخرة منظومة في علم دراية الحديث. قم: بی نا.
- کراجکی، محمدبن علی. (۱۴۲۱ق). التعجب. قم: دارالغدیر.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۳۴۹). جُنَّةُ الْأَمَانِ الْوَأَقِيَّةُ وَجُنَّةُ الْإِيْمَانِ الْبَاقِيَّةُ. نجف: دارالکتب العلمیة.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۱۸ق). البلد الأمين. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- کشی، محمدبن عمر. (۱۳۶۳). رجال الکشی. قم: آل البيت.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۷۹). الکافی. تهران: اسوه.
- گلدزبهر، ایگناس. (۱۹۵۵م). ترجمه عبدالحلیم نجار. قاهره: مکتبه الخانجی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). لوامع صاحب قرانی. قم: اسماعیلیان.
- مجاهد، سیدمحمد. (۱۲۲۹). مفاتیح الاصول. چاپ سنگی.
- محزّمی، غلام حسن. (۱۳۷۸). تاریخ تشیع از آغاز تا پایان عصر غیبت صغری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مرعشی، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ق). احقاق الحق وازهاق الباطل. بی جا.
- مسائل، مهدی. (۱۳۹۳). لعن های نامقدس. آرما.
- معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: زرین.
- مغربی، قاضی نعمان. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام. قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان. (۱۴۱۳ق). الإرشاد. قم: کنگره ی شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷). تفسیر نمونه. قم: دارالکتب الاسلامیة.
- موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۴ و ۱۴۲۷ق). انوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سیدروح الله. (بی تا). صحیفه امام. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی غروی، محمدجواد. (۱۳۷۷). فقه استدلالی در مسائل خلافتی. تهران: اقبال.
- مؤدب، سیدرضا. (۱۳۹۱). علم الدراية تطبیقی. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- مهریزی، مهدی. (۱۳۷۹). میراث حدیث شیعه. قم: دارالحدیث.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۸۰). الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة. قم: دارالحدیث.



- نوری، میرزا حسین. (بی تا). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسة آل البيت.
 - نیل ساز، نصرت. (۱۳۹۳). خاورشناسان و ابن عباس: تحلیل انتقادی دیدگاه‌های خاورشناسان درباره آثار تفسیری منسوب به ابن عباس. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - واقدي، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). كتاب المغازی. تحقیق: مارسلن جونس. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
 - واقدي، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ق). كتاب الردة، تحقیق یحیی الجبوری. بیروت: دار الغرب الاسلامی.
 - هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). كتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: مکتبه الهادی.
- Rippin, Andrew, (1981) "Ibn Abbas's Al_Lughat fil_Quran", Bulletin of the school of oriental and African studies. xliv.
 - Wansbriugh, John, (1977). Quranic studies : sources and Methods of Scriptural Interpretation, U.S.A



تحلیل سبک‌شناسی آوایی و واژگانی دعای افتتاح

محمد مهدی شاهمرادی فریدونی*^۱

زهرا اسفندیاری^۲، رضا آقاپور^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30400.1124](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30400.1124)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵



چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل سبک‌شناسی آوایی و واژگانی دعای شریف افتتاح، یکی از متون پرکاربرد عبادی در فرهنگ اسلامی، انجام شده است. دعای افتتاح به لحاظ محتوایی سرشار از مفاهیم توحیدی، ولایی و اخلاقی است که در شب‌های ماه رمضان قرائت می‌شود. با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای، ساختار زبانی این دعا در دو سطح آوایی و واژگانی بررسی شده است. در سطح آوایی، ویژگی‌هایی چون تکرار حروف، قافیه داخلی، ردیف، سجع، جناس و وزن هجایی، باعث ایجاد موسیقی درونی و تأثیر عاطفی بر مخاطب شده است. در سطح واژگانی، گزینش دقیق واژگان با بار معنایی عمیق، تکرار واژگان کلیدی و استفاده از ترکیبات مترادف و متضاد، نشان‌دهنده ظرافت ادبی دعاست. یافته‌ها نشان می‌دهد که دعای افتتاح نه تنها یک متن عبادی، بلکه اثری هنری با ساختاری هدفمند و زبانی ادبی است که به انتقال مفاهیم دینی، القای عواطف معنوی و ماندگاری فرهنگی کمک می‌کند. این مقاله می‌تواند الگویی برای تحلیل سبک‌شناسی سایر متون دینی باشد.

کلیدواژه‌ها: سبک‌شناسی، تحلیل زبانی، تحلیل آوایی، تحلیل واژگانی، دعای افتتاح.

۱- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، (نویسنده مسئول*)

mm.shahmoradi@umz.ac.ir

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران،

esfandiari.umz403@gmail.com

۳- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران،

r.aghapour@umz.ac.ir



۱. مقدمه

ادبیات دینی و متون مذهبی، از جمله منابع غنی و ارزشمند در حوزه زبان و بلاغت به شمار می‌روند. در این میان، ادعیه نقش کلیدی در ارتباط معنوی انسان با خداوند ایفا می‌کنند و همواره از جایگاه ویژه‌ای نزد اندیشمندان برخوردارند. دعای افتتاح، یکی از دعاهای معتبر شیعی است که در شب‌های ماه مبارک رمضان قرائت می‌شود و مفاهیمی چون توحید، معرفت الهی، توسل، امید به آینده موعود و ارتباط عاطفی با خداوند را در قالبی زبانی-ادبی عرضه می‌دارد.

از سوی دیگر، سبک‌شناسی به‌عنوان یکی از شاخه‌های مهم زبان‌شناسی و نقد ادبی، به بررسی لایه‌های زبانی و نحوه تأثیرگذاری عناصر ساختاری در انتقال معنا می‌پردازد. سبک، حاصل انتخاب‌های آگاهانه یا ناخودآگاه نویسنده در سطوح مختلف زبانی است؛ از واژگان و ترکیبات گرفته تا موسیقی متن و هماهنگی نحوی. در این راستا، تحلیل سبک‌شناسی دعاها می‌تواند جنبه‌های بلاغی، موسیقایی و عاطفی این متون را روشن سازد و همین به درک عمیق‌تری از ابعاد معنوی و زبانی آن‌ها منجر شود.

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که دعای افتتاح به‌عنوان یک متن دینی-ادبی، در سطوح آوایی و واژگانی دارای چه ویژگی‌های سبک‌شناختی است و این عناصر چگونه به تأثیرگذاری معنایی و احساسی آن کمک می‌کنند. درحالی‌که برخی پژوهش‌ها به شرح معنایی یا ترجمه این دعا پرداخته‌اند، تاکنون تحلیل منسجمی از جنبه‌های زبانی آن با رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای ارائه نشده است. بر این اساس، این تحقیق در پی پاسخ به پرسش‌هایی چون موارد زیر است:

چه مؤلفه‌های آوایی و واژگانی در ساختار دعای افتتاح برجسته‌اند؟ این عناصر چگونه با ایجاد موسیقی، انسجام و تأثیر عاطفی، به انتقال مفاهیم دینی کمک می‌کنند؟

این پژوهش با هدف تحلیل سبک‌شناسانه دعای افتتاح در دو سطح آوایی و واژگانی، تلاش دارد تا ضمن تبیین ساختار زبانی این دعا، جایگاه آن را به‌عنوان متنی ادبی با ظرفیت‌های بلاغی و زیبایی‌شناسی برجسته روشن سازد.

روش پژوهش در این مطالعه، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای است. داده‌های پژوهش شامل متن عربی دعای افتتاح است که از منابع معتبر دعایی استخراج شده و در دو سطح آوایی (شامل سجع، تکرار، جناس، وزن و قافیه) و واژگانی (از حیث انتخاب واژگان، مترادف‌ها، متضادها،



بار عاطفی و ساختار نحوی) مورد تحلیل قرار گرفته است. هدف نهایی، تبیین ارتباط بین ساختار زبانی و تأثیر معنوی این دعا است.

۱-۱. ضرورت و پیشینه پژوهش

دعای افتتاح، از متون شاخص عبادی در سنت شیعی است که در شب‌های ماه مبارک رمضان خوانده می‌شود. این دعا با ساختاری موزون، زبانی ادبی و مضامینی معرفتی، ولایی و توحیدی، دارای ظرفیت‌های قابل توجهی برای تحلیل سبک‌شناسی است. تکرارهای هدفمند، سجع‌های آهنگین، انتخاب واژگان با بار معنایی عاطفی و عرفانی، و هم‌چنین تنوع زبانی و ساختار نحوی هماهنگ، نشان می‌دهد که این متن صرفاً یک دعا نیست، بلکه متنی هنری و زبانی است که می‌تواند به صورت تخصصی در چارچوب سبک‌شناسی لایه‌ای تحلیل شود.

با این حال، اغلب مطالعات پیشین پیرامون دعای افتتاح به تفسیر محتوایی، شرح عرفانی یا ترجمه پرداخته‌اند، و جای خالی یک تحلیل ساختارمند زبانی - به‌ویژه در لایه‌های آوایی و واژگانی - به‌وضوح احساس می‌شود. پژوهش حاضر دقیقاً در پاسخ به این خلأ علمی شکل گرفته است و تلاش دارد با بهره‌گیری از رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای، نقش عناصر زبانی را در تأثیرگذاری معنوی، موسیقایی و ادبی دعا بررسی کند.

برخی از پژوهش‌های مرتبط با این حوزه عبارتند از: محمدیان (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «سبک‌شناسی لایه‌ای صحیفه صادقیه» به بررسی ساختار زبانی صحیفه پرداخته و نتیجه گرفته است که این متن با برخورداری از سبک چندلایه، واجد موسیقی درونی و انسجام معنایی خاص است. بشارتی (۱۳۹۷) در پژوهش «سبک‌شناسی تطبیقی خطبه‌ها و نامه‌های نهج‌البلاغه» نشان داده است که سبک بیانی امام علی(ع) در بیان مفاهیم الهی مبتنی بر انتخاب دقیق واژگان و ترکیبات بلاغی است. سیدی و حاجی‌رجبی (۱۳۹۴) در مقاله «سبک‌شناسی آوایی دعای عرفه»، به نقش آواها در ایجاد تأثیر عاطفی در دعای عرفه پرداخته و به اهمیت تکرار و وزن در ایجاد فضای معنوی اشاره کرده‌اند. قاسم‌پیوندی و همکاران (۱۳۹۳) در «سبک‌شناسی دعای مکارم‌الاخلاق» با تمرکز بر ساختار نحوی و واژگانی، دریافتند که ساختار زبانی دعا کاملاً در خدمت انتقال اخلاقیات دینی و احساسات عرفانی است.

اگرچه این پژوهش‌ها گامی مؤثر در تحلیل متون دعایی بوده‌اند، اما هیچ‌کدام به‌طور مشخص دعای افتتاح را از منظر سبک‌شناسی آوایی و واژگانی بررسی نکرده‌اند. تفاوت پژوهش حاضر این است که ساختارهای درونی دعای افتتاح را در دو لایه‌ی مجزای آوا و واژه با نگاهی علمی و زبان‌شناسانه تحلیل



می‌کند. این تحلیل نه تنها ساختار بلاغی و هنری دعا را روشن می‌سازد، بلکه نشان می‌دهد چگونه این عناصر به القای مفاهیم توحیدی، عاطفی و عرفانی کمک و تجربه‌ای زیباشناختی برای مخاطب خلق می‌کنند. بنابراین، ضرورت این پژوهش نه صرفاً در نو بودن موضوع، بلکه در پاسخ‌گویی به یک خلأ پژوهشی مشخص، کاربرد رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای در متنی عبادی و ارائه چارچوبی علمی برای تحلیل سایر متون دینی نهفته است.

۱-۲. معرفی دعا افتتاح

دعا شریف افتتاح از جمله ادعیه‌ی سفارش‌شده در ماه مبارک رمضان است به‌ویژه که در شب‌های آن خوانده می‌شود. این دعا در زمره نیایش‌هایی است که از ناحیه حضرت ولی عصر (عج) صادر شده و منسوب به وجود نازنین ایشان است (مجلسی، ۱۴۲۳: ۸۶) راوی این دعا، محمد بن عثمان عمری از نایبان خاص امام عصر می‌باشد (سید بن طاووس، ۱۴۱۸: ۱۳۸).

در مورد سند دعا، «گرچه به‌ظاهر دعا از امام معصوم نقل نشده است؛ ولی با توجه به این‌که ایشان (محمد بن عثمان) از نواب خاص امام زمان (عج) بوده و به خواندن دعا مداومت داشته است؛ هم‌چنین با توجه به مضامین عالی دعا و اعتماد به سید بن طاووس، می‌توان اطمینان پیدا کرد که از ناحیه امام عصر (عج) یا دیگر معصومین (ع) به دست ما رسیده است» (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۱: ۲). مرحوم کفعمی در کتاب المصباح، حکم به استجابت این دعا در شب‌های ماه رمضان کرده است: «يُسْتَجَبُ أَنْ يُدْعَى فِي كُلِّ لَيْلَةٍ مِنْهُ بِهَذَا الدُّعَاءِ اَللّهُمَّ اِنِّي اَفْتَتِحُ النَّوَاءَ بِحَمْدِكَ...» (کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۷۸).

نام دعا «افتتاح» است؛ زیرا با حمد و ثنای الهی آغاز می‌شود (مهدوی‌کنی، ۱۳۸۱: ۶). مضامین دعا در سه بخش کلی تقسیم شده است؛ نخستین آن با حمد و ثنای الهی آغاز می‌شود که بیش از ۱۸ بار فرازهای آن با واژه‌گان مرتبط تکرار شده است؛ بخش دوم آن صلوات بر حضرت محمد (ص) و جانشینان برحق ایشان با اوصاف و ویژه مطرح شده است که شامل صلوات‌های شش‌گانه می‌باشد؛ در بخش پایانی نیز به مسئله انتظار فرج و شکایت از غیبت حضرت حجت، زیادی دشمنان و کمی مومنان و آرزوی ظهور دولت کریمه و در نهایت با دعا برای نصرت و عزت مسلمانان پایان می‌پذیرد (زهده، ۱۴۰۱: ۱۵)؛ گرچه در بسیاری از ادعیه همچون دعای ندبه و جامعه کبیره، بر مدار ولایت حضرات معصومین تکیه شده است و توجه خواننده را به سمت آن سوق می‌دهد، اما دعایی که صراحتاً با این کیفیت خاص تمامی اسامی معصومین (ع) در آن آمده باشد، وجود ندارد؛ و این خود نکته‌ای حائز اهمیت و توجه است (حسینی‌طهرانی، ۱۳۹۶: ۱۷-۱۸).



۲. چهارچوب نظری: سبک‌شناسی لایه ای

پژوهش حاضر در چارچوب نظری سبک‌شناسی لایه‌ای انجام شده است. سبک‌شناسی، شاخه‌ای از زبان‌شناسی کاربردی است که به بررسی روابط میان ساختار زبانی و تأثیرات معنایی و ادبی متن می‌پردازد. این شاخه با تمرکز بر انتخاب‌های سبکی نویسنده در سطوح مختلف زبان، به تحلیل نحوه انتقال پیام، زیبایی‌شناسی، و ساختار معنایی در متون ادبی و دینی می‌پردازد (بهار، ۱۳۶۷: ۱۸؛ فردونک، ۱۳۹۳ش: ۶۱).

سبک‌شناسی لایه‌ای رویکردی است که در آن متن در چند سطح زبانی مورد بررسی قرار می‌گیرد و هر یک از لایه‌ها، بخشی از سبک کلی اثر را می‌سازند. این رویکرد، ابتدا توسط پژوهشگران ساختارگرا و سپس در سبک‌شناسی نوین مورد توسعه قرار گرفت. به گفته فتوحی (۱۳۹۱: ۲۸)، این رویکرد امکان بهره‌گیری هم‌زمان از روش‌های متنوع تحلیل زبان‌شناختی را در هر لایه فراهم می‌کند.

طبق الگوی سبک‌شناسی لایه‌ای، پنج لایه عمده در متن قابل‌شناسایی است: لایه آوایی ۱: بررسی اصوات، سجع، قافیه، تکرار، موسیقی درونی و وزن. این لایه بیشتر بر موسیقی زبانی و تأثیر صوت بر مخاطب تمرکز دارد (جیرو، ۱۹۹۴: ۶۰؛ احمد نخله، ۱۹۸۱: ۳۵۷). لایه واژگانی ۲: بررسی انتخاب واژگان، بار معنایی، استفاده از واژگان مترادف یا متضاد، واژگان عاطفی و خاص. لایه نحوی ۳: تحلیل ساختار جمله، چینش اجزای جمله، استفاده از افعال و ضمائر. لایه بلاغی ۴: بررسی آرایه‌های ادبی مانند استعاره، تشبیه، ایهام و جناس معنوی. لایه ایدئولوژیک ۵: توجه به بار ارزشی، جهت‌گیری فکری و عقیدتی متن. پژوهش حاضر بر دو لایه نخست، یعنی آوایی و واژگانی متمرکز است، زیرا این دو لایه بیشترین نقش را در ایجاد موسیقی متن، تأثیر عاطفی و انتقال پیام معنوی در دعای افتتاح دارند.

۲.۱. تحلیل سبک‌شناسی آوایی دعای افتتاح

بررسی قلمروهای آوایی زبان متن، با عنوان «سبک‌شناسی آوایی» شناخته می‌شود؛ آواها امواج حس‌شدنی هستند که در فضا حرکت می‌کنند و بعد از مدتی از بین می‌روند و قسمتی از بسته به شدت نوسان، در گوش باقی می‌مانند و دلالت‌های از جمله شادی، اندوه، غم و... را به همراه دارد (علی الصغیر، ۲۰۰۰: ۱۴). اهمیت آواها در علم زبان‌شناسی از این‌روست که وسیله‌ای برای بیان اندیشه و مفهوم است و



- 1- phonological
- 2- lexical
- 3- syntactic
- 4- rhetorical
- 5- ideological

زبان به‌عنوان واسطه‌ای میان آنها عمل می‌کند (سوسور، ۱۳۷۸: ۱۵۶). وجود موسیقی دل‌نشین و گوش‌نواز در نیایش افتتاح، استعداد و تسلط راوی بر زبان عربی را نشان می‌دهد و واژه‌های موجود چنان به‌هم آمیخته شده‌اند که هرگز نمی‌توان یکی را به‌جای دیگری قرارداد. در این بخش تلاش می‌شود تا دعای افتتاح را در سطح آوایی مورد بررسی و عوامل موسیقایی آن ذکر شود.

۱.۱.۲. تکرار حروف و اصوات

تکرار حروف، یکی از مهم‌ترین شگردهای موسیقایی در متون ادبی و دعایی است که باعث ایجاد آهنگ درونی و روانی زبانی می‌شود. تکرار نه‌فقط یک آرایه ادبی، بلکه نوعی "ضرب‌آهنگ معنایی" است که موجب بیداری ذهن مخاطب می‌شود و زمینه تمرکز و توجه او را بر دعا افزایش می‌دهد (وحیدیان کامیار، ۱۳۷۹: ۲۳).

تکرار حروف «ل» و «م»: حروفی همچون «ل» و «م» ۱۰۲ بار تکرار شده‌اند، به‌ویژه در واژه پرتکرار «اللَّهُمَّ»، نقش بارزی در شکل‌گیری موسیقی درونی دعای افتتاح دارد. این دو حرف از جمله «حروف مُدَلِّقَه» هستند؛ یعنی حروفی که هنگام تلفظ، از نوک زبان یا لب‌ها تولید می‌شوند و به‌دلیل تیز بودن محل خروج، با سرعت و روانی بیشتری ادا می‌گردند. واژه «اذلاق» در اصطلاح علم تجوید، به معنای لغزنده بودن یا سرعت در ادا صداهاست و حروفی مانند ر، ل، ن، ف، م، ب را شامل می‌شود (موسوی‌بلده، ۱۳۹۲: ۹۴).

ویژگی این حروف در آن است که برخلاف حروف استعلاء و شدت، فاقد انسداد هستند و ساختار بازتری برای خروج هوا دارند، به همین دلیل، در ایجاد موسیقی روان، سبک و گوش‌نواز در متن‌های دینی - به‌ویژه ادعیه - نقشی کلیدی دارند. استفاده مکرر از این حروف در متن دعای افتتاح، نوعی لطافت آوایی و سهولت تلاوت ایجاد می‌کند که موجب نزدیکی عاطفی بیشتر خواننده با مضمون دعا می‌شود.

تکرار حروف «ح» و «م»: در دعای افتتاح، حروف «ح» و «م» حدود ۴۶ بار تکرار شده‌اند؛ به‌ویژه در واژگانی مانند الْحَمْدُ، حِلْمِهِ، رَحْمَةً، مُحَمَّدٌ، أَرْحَمُ... این دو حرف از حروف مُدَلِّقَه هستند که به‌دلیل ساختار واجی‌شان (حلقی و شفوی)، باعث ایجاد لطافت صوتی و موسیقی درونی متن می‌شوند. «ح» از وسط حلق و با فشار هوا تلفظ می‌شود و حالت خشوع و تضرع ایجاد می‌کند (بیگلری، ۱۳۶۶: ۱۷۴). «م» با جمع‌شدن لب‌ها ادا می‌شود و حالت انس و نرمی را منتقل می‌کند (عباس، ۱۹۹۸: ۱۳). تکرار این واج‌ها، ضمن تقویت ریتم زبانی و انسجام صوتی، به برجسته‌سازی مفاهیم ستایش، بردباری، و رحمت الهی کمک می‌کند و باعث تأثیرگذاری بیشتر دعا بر مخاطب می‌شود.



تکرار حرف «م»: حرف «م» حدود ۲۶۹ بار در متن دعای افتتاح تکرار شده است؛ به‌ویژه در واژگانی مانند مُلْك، مَحَامِد، مُنَازِع، مُحَمَّد، رَحْمَةً، مَغْفِرَةً. این حرف از اصوات مهجور و شفوی است که با بسته‌شدن لب‌ها و ارتعاش صدا تولید می‌شود (موسوی‌بلده، ۱۳۹۲: ۷۷). تکرار بالای این واج، باعث ایجاد نوعی نرمی آوایی و حس آرامش شنیداری می‌شود و فضای دعا را تأملی، صمیمی و معنوی‌تر جلوه می‌دهد. این تکرار نه‌تنها موسیقی درونی متن را تقویت می‌کند، بلکه با بار عاطفی خود، بر اثرگذاری معنایی و روحی کلام می‌افزاید.

تکرار حروف صدادار: تکرار حروف صدادار (مصوت‌های بلند) همچون «ا»، «و» و «ی» از جمله عوامل مؤثر در شکل‌گیری موسیقی درونی دعاهاست. این آواها به دلیل ویژگی‌های آکوستیکی خود، نقش مهمی در ایجاد آهنگی نرم، روان و گوش‌نواز ایفا می‌کنند و اغلب در متون دینی برای القای حالت تضرع و لطافت معنوی به‌کار می‌روند. برای نمونه، در عبارت «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ، وَ يُنَجِّي الصَّالِحِينَ، وَ يُزَكِّي الْمُسْتَضْعِفِينَ» یا ترکیب «أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»، کنار هم قرار گرفتن حروف صدادار، موجب شکل‌گیری ریتمی آرام و دل‌نشین شده که با محتوای تسلی‌بخش و عاطفی دعا هماهنگ است.

ابن جنی در این باره می‌نویسد: «حروفی چون الف، واو و یاء از گسترده‌ترین آواها از نظر مخارج‌اند؛ زیرا هنگام تلفظ آن‌ها، مانعی در مسیر جریان هوا ایجاد نمی‌شود، به‌ویژه در حرف «الف» که این ویژگی به‌وضوح قابل احساس است» (ابن جنی، ۱۴۲۸ق: ۲۱). همین ساختار آوایی باز، باعث می‌شود این حروف در ایجاد آهنگ کلام، نقش برجسته‌ای ایفا کنند و در بافت دعایی، موجب تشدید حس آرامش و هم‌دلی با مضمون شوند.

تکرار حرف «ق»: حرف «ق» در دعای افتتاح ۷۶ بار تکرار شده و در واژگانی مانند خَالِق، الرُّزْق، فَالِق، الْحَق، نِقْمَةً به‌کار رفته است. این حرف از اصوات انفجاری و استعلایی زبان عربی است که از عقب دهان تولید می‌شود و به‌دلیل شدت تلفظ و طنین قوی، نوعی قدرت، تاکید و بیداربخشی آوایی ایجاد می‌کند (عباس، ۱۹۹۸: ۱۰۱). تکرار «ق» در بافت دعا به ایجاد ریتم پرتنین و هشداردهنده کمک می‌کند و در انتقال معانی عظمت، فخر، قضا و توحید الهی نقش تقویتی دارد.

تکرار حرف «ع»: حرف «ع» از حروف حلقی و پرتنین عربی است که با ارتعاش تارهای صوتی و تنگی فضای حلق تولید می‌شود (موسوی‌بلده، ۱۳۹۲: ۶۳). در دعای افتتاح، این حرف ۱۶۶ بار تکرار شده و در عباراتی مانند: «يُعَادِلُهُ، يُعَاضِدُهُ، بِعِزَّتِهِ، الْأَعْرَاءَ، تَوَاصَّعَ، الْعُظْمَاءَ»، به‌صورت همخوان آغازین و



در زنجیره‌های واژگانی متوالی آمده است. این تکرار منظم، بافتی آوایی و وزین به متن می‌بخشد و ضمن تقویت موسیقی گفتار، به برجسته‌سازی مفاهیمی چون عزت، عظمت، و قهر الهی کمک می‌کند و تأثیر اقناعی و عاطفی دعا را افزایش می‌دهد.

تکرار حرف «س»: حرف «س» در دعای افتتاح ۷۰ بار تکرار شده و از جمله حروف ترقیقی است که با صدای نرم و کشیده، لطافتی خاص به گفتار می‌بخشد (بشر، ۲۰۰۰: ۲۹۴). این ویژگی واجی، به‌ویژه در فراز پایانی دعا، با تکرار در واژگانی مانند تَلْبَسَاتَهَا، اسْتَجِبْ، سُؤْلَنَا، سَبِّلِكَ، نوعی نرمی، تضرع و آرامش آوایی در لحن ایجاد می‌کند. تکرار این واج، علاوه بر ایجاد موسیقی لطیف، موجب تقویت بار عاطفی و معنوی دعا و کمک به تمرکز ذهنی در لحظات نیایش می‌شود.

۲.۱.۲. قافیه و ردیف

قافیه داخلی: در سبک‌شناسی آوایی، قافیه داخلی یا درونی به پدیده‌ای گفته می‌شود که در آن تکرار آوای پایانی کلمات در درون یک جمله یا بند، نوعی هماهنگی موسیقایی ایجاد می‌کند. برخلاف قافیه پایانی که در پایان سطور شعری یا متنی تکرار می‌شود، قافیه داخلی در میانه ساختار نحوی جمله ظاهر شده و باعث انسجام صوتی و آهنگین شدن کلام می‌گردد (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۷: ۱۳۵). برای نمونه در جمله: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ مَعَ حَاجَةٍ بِي إِلَيْهِ عَظِيمَةٍ». وجود واژگانی با خاتمه یا هجای پایانی مشابه همچون «كَثِيرٍ / عَظِيمَةٍ» و نیز «قَلِيلًا / حَاجَةٍ» در فواصل کوتاه، نوعی توازن آوایی ایجاد کرده است. هرچند ساختار عروضی کلاسیک در این دعا دنبال نمی‌شود، اما تکرار هجاهای پایانی با مصوت‌های کشیده یا حروف یکسان، موجب تقویت ریتم و روانی در تلاوت متن می‌شود.

این هماهنگی‌های درونی، از طریق تکرار واح‌ها، صامت‌های پایانی، یا ساختار واژگانی هم‌صدا (هم‌هجا) باعث موسیقی پنهان در متن نثر دعایی می‌شود؛ عنصری که در متون دینی برای تأثیرگذاری عاطفی و تثبیت معنا بسیار مؤثر است.

ردیف: استفاده مکرر از عبارت اللّهُمَّ، الحمدلله به‌عنوان یک ردیف ثابت در دعا، به ایجاد یک ساختار منسجم و هماهنگ کمک می‌کند؛ یا ردیف‌های هماهنگ در انتهای عبارات در فرازها، نوعی هارمونی ایجاد کرده‌است؛ به‌طور نمونه:

۱. فَاسْمِعْ يَا سَمِيعٌ مِدْحَتِي، وَ أَجِبْ يَا رَحِيمٌ دَعْوَتِي، وَ أَقِلْ يَا غَفُورٌ عَثْرَتِي... وجود ضمیر (ی) ریتم هماهنگی را با عنوان ردیف ایجاد کرده است. ترکیبات «يَا سَمِيعٌ»، «يَا رَحِيمٌ»، «يَا غَفُورٌ» نیز به‌عنوان قافیه داخلی در نظر گرفته شده است.



۲. الْحَمْدُ لِلَّهِ الْقَاسِي فِي الْخَلْقِ أَمْرُهُ، وَ حَمْدُهُ الظَّاهِرِ بِالْكَرَمِ مَجْدُهُ، الْبَاسِطِ بِالْجُودِ يَدُهُ، الَّذِي لَا تَنْقُصُ حَزَائِنُهُ....

وجود ضمیر (ه) به عنوان ردیف و کلمات «فِي الْخَلْقِ»، «بِالْكَرَمِ» و «بِالْجُودِ» که قافیه داخلی این فراز را شامل می‌شوند؛ موجب به وجود آمدن هماهنگی در میان آن‌ها شده است.

۳. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ، وَ يُنَجِّي [يُنَجِّي] الصَّالِحِينَ [الصَّادِقِينَ] ، وَ يَرْفَعُ الْمُسْتَضْعِفِينَ، وَ يَضَعُ الْمُسْتَكْبِرِينَ... وجود ضمیر (ین) به عنوان ردیف ثابت و کلماتی از قبیل: «يُؤْمِنُ»، «يُنَجِّي»، «يَرْفَعُ»، «يَضَعُ» و... که نمونه‌هایی از قافیه داخلی در این فراز هستند؛ به آهنگین شدن دعا کمک نموده است

۳.۱.۲. وزن و آهنگ

وزن آوایی

در متون ادبی، به‌ویژه متون دینی و دعاها، هنگامی که مجموعه‌ای از اصوات و هجاها با نظمی در توالی کوتاهی یا بلندی یا در تکرار مصوت‌ها و صامت‌ها کنار هم قرار گیرند، نوعی موسیقی زبانی یا وزن آوایی شکل می‌گیرد. شفيعی کدکنی این نوع نظم را موسیقی بیرونی یا ظاهری متن می‌نامد و آن را در پیوند با «تکرار، توازی و نظم هجایی» در زبان می‌داند (۱۳۶۷: ۹).

اگرچه دعای افتتاح در قالب شعر کلاسیک و عروضی سروده نشده، اما در بسیاری از بخش‌های آن، نظم هجایی و آوایی منسجمی دیده می‌شود که به تقویت ریتم و آهنگ کلام کمک می‌کند. این موسیقی گاه از تکرار واژگان هم‌ساختار و گاه از تناوب هجاهای کوتاه و بلند درون جمله‌ها پدید می‌آید و سبب ایجاد آهنگ ملایم و گوش‌نواز در تلاوت دعا می‌شود. برای نمونه، در این عبارت: «فَكَمْ يَا إِلَهِي مِنْ كُرْبَةٍ قَدْ فَرَجْتَهَا، وَ هُمُومٍ قَدْ كَشَفْتَهَا، وَ عَثْرَةٍ قَدْ أَقْلَنْتَهَا، وَ رَحْمَةٍ قَدْ نَشَرْتَهَا، وَ حَلَقَةٍ بَلَاءٍ قَدْ فَكَّكْتَهَا» پنج فعل پایانی (فَرَجْتَهَا، كَشَفْتَهَا، أَقْلَنْتَهَا، نَشَرْتَهَا، فَكَّكْتَهَا) همگی در انتها با هجای بلند «تتها» ختم می‌شوند. این توازی ساختاری و هجایی، با چینش متوازن اجزا، نه تنها نوعی وزن پنهان ایجاد کرده، بلکه حالت آهنگین و شبه‌عروضی به متن بخشیده است.

هم‌چنین در عباراتی مانند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلِيلاً مِنْ كَثِيرٍ، مَعَ حَاجَةٍ بِي إِلَيْهِ عَظِيمَةٍ» ترکیب واژگانی و هماهنگی هجایی میان قلیلاً / کثیر / عظیمه موجب نوعی روانی و تناسب وزنی در بند می‌شود که تداعی‌گر ساختار بحر «بسیط» (مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن) است، هرچند دعا از ساختار عروضی صرف پیروی نمی‌کند.



تکرار هجاها

تکرار هجاها و توزیع هماهنگ آن‌ها در عبارات، از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری موسیقی درونی در متن دعاست. استفاده از واژگان با ساختار هجایی متوازن (شامل ترکیبی از هجاهای کوتاه، بلند و کشیده)، در کنار تکرار واج‌ها و حرکات آوایی مشابه، منجر به ریتمی منسجم و گوش‌نواز می‌شود که در انتقال پیام و جذب عاطفی مخاطب تأثیرگذار است. به‌عنوان نمونه، در آغاز دعای افتتاح چنین نظم‌بندی به‌وضوح دیده می‌شود: اللَّهُمَّ (۳ هجا)، اِنِّي (۲ هجا)، اَفْتَتِيحُ (۳ هجا)، اَلنَّاءُ (۳ هجا)، بِحَمْدِكَ (۳ هجا)، وَاَنْتَ (۲ هجا)، مُسَدِّدٌ (۳ هجا)، لِلصَّوَابِ (۴ هجا)، بِمَنْكَ (۳ هجا). ترکیب متعادل این هجاها در کنار تنوع طبیعی زبانی، باعث شکل‌گیری نوعی ریتم بی‌وقفه می‌شود که هم درک زبانی را تسهیل می‌سازد و هم به حفظ ساختار معنایی کمک می‌کند.

با این حال، نباید تصور کرد که آهنگین بودن متن، به‌تنهایی سبب درک عمیق‌تر مفاهیم می‌شود؛ بلکه این تأثیر، در تعامل با دیگر عوامل زبانی مانند نوع واژگان، انتخاب نحوی، بسامد مفاهیم کلیدی و حتی عوامل فرازبانی مانند موقعیت قرائت دعا، حالت روحی مخاطب و پیش‌زمینه فرهنگی او شکل می‌گیرد. در واقع، موسیقی درونی متن یکی از ابزارهای مهم برای آماده‌سازی ذهن مخاطب جهت دریافت پیام است؛ اما میزان عمق دریافت معنایی به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های زبانی و زمینه‌ای بستگی دارد.

۲.۱.۲. سجع و جناس

دو عنصر بلاغی پرکاربرد در دعای افتتاح، سجع و جناس هستند که در کنار یکدیگر، نقش مهمی در افزایش زیبایی زبانی، تأکید معنایی و در نهایت اقناع روانی مخاطب ایفا می‌کنند. سجع به هماهنگی آوایی میان واژگان پایانی در عبارات یا جمله‌های مجاور اطلاق می‌شود و غالباً در نثرهای مسجع کاربرد دارد. جناس نیز، شباهت آوایی میان واژگانی است که دارای صورت نزدیک ولی معنای متفاوت‌اند؛ این آرایه با ایجاد لذت ذهنی و بازی زبانی، سبب تثبیت معنا در ذهن مخاطب می‌شود. در بلاغت کلاسیک، ابن‌سناالملک و سکاکی معتقدند که سجع و جناس، در صورتی که با معنا هماهنگ باشند، می‌توانند علاوه بر زیبایی، بُرد کلام و اثرگذاری اقناعی آن را افزایش دهند؛ زیرا مخاطب با تکرار آوایی منظم، به‌طور ناخودآگاه دچار تلقین مثبت نسبت به محتوای پیام می‌شود (رک: فرج، ۲۰۰۷: ۱۲۰؛ ابن‌سناالملک، ۱۴۰۶ق).



سجع

سجع یکی از عناصر موسیقایی مهم در نثر دعاست که با استفاده از واژگان هم‌آوا در پایان جملات یا عبارات، باعث تقویت ریتم، افزایش انسجام صوتی و ارتقای تأثیر روانی متن می‌شود. از نظر بلاغی، سجع به هماهنگی آوایی مقاطع کلام با تأکید بر حرف پایانی (حرف روی) گفته می‌شود که این هماهنگی، لذت شنیداری و تثبیت معنایی را به دنبال دارد (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰: ق: ۲۱۲؛ صفوی، ۱۳۸۰: ۲۱۷).

در تعریف دقیق‌تر، «حرف روی» آخرین حرف تکرارشونده در پایان دو یا چند عبارت مسجع است که پیش از آن حرکات یا حروف مشابه می‌آیند و نقش اصلی در ایجاد سجع را دارد (تفتازانی، ۱۳۸۵: ۴۷۲). برای مثال، در واژه‌های «رحمة» / «نقمة» و «مدحتی» / «دعوتی» / «عثرتی»، حرف‌های روی به ترتیب «ة» و «ی» هستند که در انتهای ساختار نحوی تکرار و موجب شکل‌گیری موسیقی می‌شوند. ساختارهای سجع، از دیدگاه بلاغت سنتی، به سه نوع عمده تقسیم می‌شود: سجع متوازی: واژگان هم‌وزن و دارای حرف روی مشترک. سجع مطرف: حرف روی یکسان ولی وزن واژه‌ها متفاوت. سجع متوازن: وزن برابر، ولی با حرف روی متفاوت (صفوی، ۱۳۸۰: ۲۱۵؛ تفتازانی، ۱۳۸۵: ۴۷۳).

این ساختارهای صوتی، علاوه بر ایجاد هارمونی زبانی، در تقویت انسجام معنایی و جذب عاطفی مخاطب نیز نقش دارند. از منظر زبان‌شناسی بلاغی، سجع با ایجاد الگوی تکراری در سطح هجایی و واجی، حافظه شنیداری را فعال کرده و به پایداری معنا در ذهن کمک می‌کند (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۷: ۹۰). در متون نیایشی، این تأثیر عاطفی به شکل حالت مراقبه‌گونه، آرامش زبانی و تکرار ذهنی دعا بروز پیدا می‌کند.

برای مثال، در عبارت زیر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ، مَعَ حَاجَةٍ بِي إِلَيْهِ عَظِيمَةٍ» سه واژه پایانی قَلِيلًا، كَثِيرًا، عَظِيمَةً با تکرار هجای نهایی فعیل / فعيلة نوعی سجع مطرف می‌سازند که ضمن ایجاد موسیقی، بر شدت درخواست و بار احساسی جملات تأکید می‌ورزد.



نمونه‌هایی از واژگان مسجع

| ردیف | واژگان مسجع | متوازی | متوازن | مطرف |
|------|--|--------|--------|------|
| ۱. | بِحَمْدِكَ / بِمَنِكَ | * | | |
| ۲. | وَ الرَّحْمَةِ / وَ النَّقْمَةِ / وَ الْعَظْمَةِ | * | | |
| ۳. | مُدْحَتِي، دَعْوَتِي، عَشْرَتِي | * | | |
| ۴. | مَحَامِدِهِ / نَعْمِهِ | | | * |
| ۵. | خَلْقِهِ / عَظْمَتِهِ | | | * |
| ۶. | قَدِيمٍ / كَثِيرٍ / سِيرٍ | | * | |
| ۷. | كَثِيرٍ / سِيرٍ | * | | |
| ۸. | ذَنبِي، عَمْدِي | * | | |
| ۹. | طَلْمِي، جُرْمِي | * | | |
| ۱۰. | كِرْمِكَ، احسانِكَ | | | * |
| ۱۱. | الْمُلْكِ، الْفُلْكِ | * | | |
| ۱۲. | الرِّيحِ، الْإِصْبَاحِ | | | * |
| ۱۳. | الدِّينِ، الْعَالَمِينَ | | | * |

جناس

جناس یکی از آرایه‌های مهم بدیعی است که با بهره‌گیری از شباهت آوایی واژگان دارای معنای متفاوت، نوعی بازی زبانی هنری ایجاد می‌کند. این آرایه نه تنها موجب تقویت موسیقی متن می‌شود، بلکه در تثبیت مفاهیم و لذت شنیداری مخاطب نیز تأثیر دارد (علوی، ۱۹۱۴: ۳۷۲). بلاغت‌دانان، جناس را حاصل هم‌ساختی صوتی و تفاوت معنایی می‌دانند؛ یعنی دو واژه که از نظر حروف، ترتیب، و حرکات مشابه‌اند، اما در معنا تفاوت دارند (جرجانی، ۱۹۹۱: ۱۱). این تشابه در سطح زبانی با تکرار واجی ساخت یافته موجب برجستگی کلام می‌شود؛ البته باید توجه داشت که این شباهت آوایی، یک آرایه بلاغی است، نه فرآیند واجی مانند همگونی (assimilation) که در واج‌شناسی مطرح است.

جناس در دعا به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شود. مهم‌ترین آن‌ها، جناس تام: مانند «جَلِمِهِ / عِلْمِهِ» که از نظر تعداد حروف، نوع، ترتیب و حرکات یکسان‌اند، ولی معانی متفاوتی دارند؛ جناس ناقص: مانند «أَفْضَلُ / أَجْمَلُ» که از نظر ساختار کلی شبیه، اما در حروف یا حرکات اندکی تفاوت دارند.



در منابع متأخر بلاغت، برخی تقسیم‌بندی‌ها مانند جناس ازدواجی و جناس سجعی نیز دیده می‌شود. (طیب، ۱۹۷۰م: ۵۷۱-۵۷۲) جناس ازدواجی زمانی است که کلمات متجانس در زمان گفتار یا ساختار نحوی کنار هم قرار می‌گیرند و واج‌آرایی آن‌ها آهنگ کلام را در سطحی وسیع‌تر شکل می‌دهد؛ جناس سجعی زمانی رخ می‌دهد که کلمات متجانس در پایان عبارات (شبيه سجع)، با هم هماهنگی آوایی دارند.

برخی نمونه‌های موجود در دعای افتتاح

| ردیف | نوع جناس | مثال‌ها |
|------|--------------------------|---|
| ۱. | جناس تام | حَلْمِهِ / عِلْمِهِ؛ كَثِيرٌ / قَلِيلٌ؛ رَحْمَةٌ / نَقْمَةٌ |
| ۲. | جناس ناقص | أَفْضَلُ / أَجْمَلُ؛ عَفْوٌ / رَحِيمٌ |
| ۳. | ازدواجی (ترادف ساختاری) | أَجِبٌ / أَقْبَلُ؛ دَعْوَتِي / عَثْرَتِي؛ خَالِقِي / بَاسِطِ |
| ۴. | سجعی (نهایی‌سازی هم‌صدا) | الْمُلْكُ / الْقُلُوكِ؛ الرِّيحُ / الإِصْبَاحِ؛ ظُلْمِي / جُزْمِي |

در این نمونه‌ها، تشابه آوایی باعث موسیقی زبانی، برجسته‌سازی معنایی، و تأثیر عاطفی دعا می‌شود، بی‌آنکه معنا دچار اختلاط گردد. همین ویژگی، جناس را در متون دینی به ابزاری برای تأکید و تمرکز مخاطب تبدیل می‌کند.

۲.۱.۲. تکرار عبارات و مفاهیم

تکرار، یکی از برجسته‌ترین شگردهای بلاغی و گفتمانی در دعای افتتاح است که از آن نه فقط برای ایجاد موسیقی درونی و تأکید معنایی، بلکه برای سازمان‌دهی محتوایی و انسجام متن دعا استفاده شده است. در میان عبارات پرتکرار، واژگان «اللَّهُمَّ» و «الْحَمْدُ لِلَّهِ» دارای بالاترین بسامندگی؛ اما آنچه دعای افتتاح را از دیگر متون دعایی متمایز می‌سازد، نقش ساختاری این تکرارها در معماری معنایی متن است. عبارت «اللهم» به صورت الگوی آغازین فرازهای مستقل به کار می‌رود و در اکثر موارد، نقطه ورود به یک مضمون جدید است. این تکرار ساختاری، نوعی ردیف زبانی-مفهومی ایجاد می‌کند که با حفظ انسجام معنایی، ارتباط بندهای دعا را تقویت می‌کند. برخلاف بسیاری از ادعیه که از «اللهم» تنها در ابتدای دعا یا بخش‌هایی محدود استفاده می‌شود، در دعای افتتاح این واژه در بیش از ۹ موضع کلیدی به کار رفته و همچون مرکز ثقل ساختار واگویی دعا عمل می‌کند. همین‌طور، «الْحَمْدُ لِلَّهِ» در بخش‌هایی متوالی و با ساختار ترکیبی گسترش‌یافته مانند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَ لَا وُلْدًا...»، «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى حَلْمِهِ بَعْدَ عِلْمِهِ...» نه تنها برای بیان ستایش الهی بلکه برای ایجاد توالی معنایی و انسجام



تکرارشونده به کار رفته‌اند. این ساختار منسجم تکرار، علاوه بر موسیقی آوایی، نوعی تسلسل مفهومی و بلاغی ایجاد می‌کند که در سایر ادعیه با این شدت نظام‌مند مشاهده نمی‌شود.

هم‌چنین، تکرار عبارت‌هایی نظیر «أَسْأَلُكَ»، «صَلِّ عَلَيَّ»، و مفاهیم محوری مانند «توبه»، «استغفار»، «توکل»، «ظهور»، و «نصرت» نه به صورت پراکنده، بلکه در قالب خوشه‌های معنایی و تقارن‌های زبانی رخ داده‌اند. این خوشه‌ها در بخش‌های مختلف دعا، لایه‌های معنا را عمق می‌بخشند و ساختار گفتمانی آن را از بسیاری از ادعیه متمایز می‌کنند. از منظر زبان‌شناسی گفتمانی، این نوع تکرار را می‌توان تکرار انسجام‌بخش^۱ دانست؛ زیرا پیوستگی معنایی و آوایی دعا را حفظ کرده و ذهن مخاطب را در طول متن هدایت می‌کند (Halliday & Hasan, 1976).

۲.۱.۲. تأثیر سبک‌شناسی آوایی بر مخاطب

ایجاد فضای معنوی و عاطفی: استفاده از تکرارها، قافیه‌ها و وزن، به ایجاد فضایی معنوی و عاطفی کمک می‌کند و مخاطب را به تأمل و نیایش وا می‌دارد. تکرار واژه‌هایی که جزئی از صفات پرورگار محسوب می‌شوند، احساس رافت و رحمت الهی را در مخاطب تقویت می‌کند و استفاده از صدای نرم و آرام در دعا، سبب آرامش روحی و تعمق در معانی می‌شود.

تسهیل حفظ و تلاوت دعا: وجود ساختار منظم و تکرار عبارات، حفظ و تلاوت دعا را برای

مخاطب آسان‌تر می‌کند.

افزایش تأثیرگذاری دعا: موسیقی و آهنگین بودن دعا، به افزایش تأثیرگذاری آن بر روح و روان مخاطب کمک می‌کند. در بخش‌هایی از دعا به ذکر نعمت‌های الهی پرداخته شده است؛ هنگامی که آهنگ قرائت مملو از شادی و سرور می‌شود که احساس شکرگزاری و سپاس را در مخاطب تقویت می‌کند. یا در هنگامی دعاکننده به درخواست و استغاثه می‌پردازد، لحن قرائت به صورت آرام می‌آید که احساس التماس در برابر الهی را در او ایجاد کند. در پایان نیز لحن قرائت مخاطب، فروتنانه و خاشعانه در می‌آید که به سبب این کار خضوع و تواضع را در مقابل خداوند تقویت می‌کند.

سبک‌شناسی آوایی دعای افتتاح، به‌عنوان یکی از زیباترین دعاها، اسلامی، نقش بسیار مهمی در انتقال مفاهیم و ایجاد ارتباط عمیق بین انسان و خداوند دارد. استفاده از عناصر آوایی مختلف، مانند تکرار، قافیه، وزن و آهنگ، به این دعا زیبایی و موسیقایی خاصی بخشیده است. این ویژگی‌ها باعث شده است که این دعا در طول تاریخ، جایگاه ویژه‌ای در دل مؤمنان داشته باشد.

1- cohesive repetition



۲.۲. تحلیل سبک‌شناسی واژگانی دعای افتتاح

سبک‌شناسی واژگانی به بررسی انتخاب واژه‌ها، ترکیب‌های واژگانی و کاربرد واژگان خاص در یک متن می‌پردازد. هنگامی که آواها کنار هم قرار می‌گیرند، واحدهای بزرگ‌تری را تشکیل می‌دهند که به واژه اطلاق می‌شود و در زبان‌شناسی به آن ریخت‌شناسی گفته می‌شود (مجاهد، ۲۰۰۵: ۴۸). واژه از مهم‌ترین ابزارهای متن ادبی محسوب می‌شود، اگرچه طبق قواعد دستوری زبان و هنجار یک قوم ساخته می‌شوند، اما گزینش و چیدمان آن‌ها در یک زنجیره منظم به میزان خلاقیت و احاطه نویسنده بستگی دارد (عمران‌پور، ۱۳۸۸: ۱۶۷). در دعای افتتاح، انتخاب واژگان با دقت و ظرافتی خاص انجام شده است؛ که به زیبایی و تأثیرگذاری این دعا افزوده است. در ادامه به برخی از ویژگی‌های سبک‌شناسی واژگانی در دعا اشاره می‌شود:

۲.۲.۱. انتخاب واژگان با بار معنایی

در رویکرد سبک‌شناسی لایه‌ای، واژگان نه به‌صورت منفرد بلکه در پیوند با بافت و ساختار معنایی کل متن بررسی می‌شوند. در این نگاه، انتخاب واژگان، بازتابی از نظام فکری و احساسی گوینده است و می‌توان آن را در لایه‌ی واژگانی-معنایی تحلیل کرد (فردونک، ۲۰۱۳: ۵۹).

دعای افتتاح، در سطح واژگان، ترکیبی از اسماء جلال و جمال الهی، نیازهای بشری، مفاهیم کیهانی و انتظاری را ارائه می‌دهد که هرکدام در بافت دعا، نقشی سبک‌شناختی ایفا می‌کنند. در ادامه، واژه‌ها را در چهار میدان معنایی با تحلیل سبک‌شناختی بررسی می‌کنیم:

الف) واژگان با محور عاطفی-دعایی (قطب عاطفی متن): واژگانی مانند: الله، رب، رحیم، غفور، وهاب، عزیز. این واژگان همگی از حوزه اسماء جمالی الهی هستند و بار عاطفی دارند. کاربرد پی‌درپی این واژه‌ها، با تکرار و تغییر در ترتیب، ساختار عاطفی متن را شکل می‌دهند و حس تضرع را تشدید می‌کنند. این انتخاب آگاهانه واژگان سبب می‌شود که قطب عاطفی متن بر قطب ارجاعی غلبه کند؛ به تعبیر یاکوبسن (۱۳۸۶)، یعنی تمرکز اصلی دعا بر «حالت» و «تأثیر» است، نه صرفاً گزارش مفاهیم.

ب) واژگان با میدان معنایی بندگی و نیازمندی (رویکرد رابطه‌ای): مانند: عبد، ذنب، خطیئه، استغفار، عفو، توبه، ستر، جرم.

این واژگان در کنار افعال پرکاربردی چون أسألك، أستغفرک، أرجوک ساختار نیازمندی انسان را بازنمایی می‌کنند و با قرار گرفتن در جایگاه فاعل یا مفعول دوم، نقش گفتمانی «من ناتوان» در برابر «او مطلق» را تقویت می‌کنند.



پ) واژگان انتظار، عدالت و نجات (قطب آرمانی متن): مانند: المنتظر، القائم، العدل، الدولة، الأمل. این واژگان، در ساختار جمله‌هایی با فعل مضارع التزامی (مثلاً نرغب الیک فی دولة کریمه) حضور دارند که نشان‌دهنده آینده‌گرایی و آرمان‌خواهی دعاست. این میدان معنایی، بعد ایدئولوژیک و هویتی متن را برجسته می‌کند و آن را از بسیاری از ادعیه دیگر متمایز می‌سازد که صرفاً در لحظه حال باقی می‌مانند.

ت) واژگان پیونددهنده هستی‌شناسی (خلقت، رزق، عالم، قدرة) این واژگان در کنار افعالی چون خلق، رزق، ییسط، یحیی، یمیت در ساختارهای گزارشی به کار رفته‌اند و قطب ارجاعی متن را می‌سازند. آن‌ها به‌عنوان «نشانه‌های قدرت و حکمت الهی» عمل کرده و بعد معرفتی دعا را تقویت می‌کنند.

ترکیب هوشمندانه واژگان در دعای افتتاح، با چرخش بین میدان‌های معنایی و لایه‌های عاطفی، گزارشی، الهیاتی و آرمانی، متنی را می‌سازد که از نظر سبک‌شناختی، دارای بافت معنایی پیچیده و پویایی در انتخاب واژگان است؛ چیزی که آن را از دیگر ادعیه متمایز می‌کند.

۲.۲.۲. تحلیل بسامدی و سبکی واژگان کلیدی

یکی از ویژگی‌های برجسته زبان دعای افتتاح، کاربرد پرتکرار و هدفمند واژگان کلیدی است که با نقش‌های معنایی، بلاغی و گفتمانی خاصی در ساختار دعا حضور می‌یابند. این تکرارها نه تنها از نظر آماری چشم‌گیرند، بلکه از دید سبک‌شناسی، به‌عنوان نشانه‌هایی از نظام فکری، عاطفی و معرفتی متن شناخته می‌شوند. جدول زیر، بخشی از واژگان پرتکرار در دعای افتتاح را با ذکر بسامد تقریبی آن‌ها و تحلیل سبک‌شناختی نشان می‌دهد:

| واژه کلیدی | بسامد در متن دعا | نقش بلاغی/سبک‌شناختی |
|----------------|------------------|---|
| الله | ۳۳ | مرکز وحدت‌گرایی معنایی، فراخوان دعا، محور تمرکز عاطفی |
| الحمد | ۱۸ | تأکید بر ستایش مکرر، ایجاد ریتم ستایشی در متن |
| رحمت/رحیم | ۱۱ | قطب معنایی امید و بخشایش، درون‌مایه اصلی دعا |
| صل/صلوات | ۱۰ | تأکید بر پیوند پیامبر (ص) و اهل بیت با پذیرش دعا |
| نور/هدایت | ۶ | مفاهیم هدایتی با بار معرفتی-عرفانی |
| نصر/انصر/منصور | ۵ | بافت آرمانی و دعای ظهور، درخواست یاری الهی |
| أسألک | ۳ | افعال دعایی محوری، نمایش بندگی و وابستگی |



این تکرارها از منظر سبک‌شناسی گفتمانی، نوعی ردیف‌سازی زبانی را رقم می‌زنند که متن را به صورت شعاعی از مفاهیم محوری (مثل حمد، رحمت، هدایت و...) سامان می‌دهند. از نگاه نظام نشانه‌شناسی زبان دعا، واژگان پرتکرار اغلب در جایگاه‌های تاکیدی (نخست جمله، فرازهای بند، و پایان‌بندی‌ها) به کار رفته‌اند که نشان‌دهنده برجسته‌سازی معنایی^۱ و فراخوان بلاغی مخاطب است

۲.۲.۳. استفاده از واژگان مترادف و متضاد

برای رسیدن به معنای واژه، شناخت ویژگی‌های واژه دارای اهمیت است. استفاده از واژگان مترادف مانند «رحمن»، «رحیم»، «عزیز» و «قادر»، به ایجاد تأکید و زیبایی در متن کمک کرده است. اشاره‌ای از واژگان مترادف در دعا به شرح زیر است:

۱. توصیف خداوند: «کریم و جواد»، «علیم و حکیم»، «حمد و ثنا»

۲. واژگان مترادف با گناه: ذَنْبٍ، وَ تَجَاوَزَ، حَطِیَّتِي

۳. واژگان مترادف برای بخشش: مغفوره، عفو، ستر، مسامحه

۴. واژگان مترادف با نعمت: نعمت، فضل، احسان

واژگان متضاد: تضاد (طباق)، جمع کردن دو چیز متضاد در خطبه، نامه یا بیتی از ابیات قصیده می‌باشد. مانند «سفیدی سیاهی، شب و روز، گرما و سرما» (العسکری، ۱۳۱۹: ۲۰۵). استفاده از واژگان متضاد مانند «نور» و «ظلمات»، «خیر» و «شر» به برجسته‌سازی مفاهیم کمک کرده است؛ کاربرد واژگان تضاد در این دعا تاثیر بسیاری دارد؛ چرا که این کلمات انسجام آوایی را در روانشان تداعی می‌کند و مخاطب را وادار می‌کند که این واژگان را در ذهن خود مرور کنند.

| واژگان متضاد |
|--|
| الْعَفْوِ وَالرَّحْمَةِ / النَّكَالِ وَالنَّقْمَةِ |
| أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ / أَشَدَّ الْمُعَاقِبِينَ |
| فَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ |
| بَعْدَ / قَرَبَ |
| السَّمَاءِ / الْأَرْضِ |
| يُمِيتُ الْأَحْيَاءَ وَ يُحْيِي الْمَوْتَى |



| |
|---|
| وَ تَرْتُفْنَا بِهَا كِرَامَةً الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ |
| وَ كَثُرَ بِهِ قَلْبُنَا |
| وَ يَسَّرَ بِهِ عُسْرَنَا |
| وَ بَلَّغْنَا بِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ آمَالَتَنَا |
| وَ كَثُرَتْ عَدْوُنَا، وَ قَلَّتْ عَدَدُنَا |
| إِذَا جَمَعَتِ الْأُولَى وَ الآخِرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَارْحَمْنَا |
| الْجَنَّةِ/ جهنم |

۲-۲-۴ استفاده از واژگان با بار عاطفی

واژگان عاطفی : واژگانی مانند «حب»، «رحمة»، «عطف»، «شوق» و... به ایجاد ارتباط عاطفی بین انسان و خداوند کمک می‌کنند. با بهره‌گیری از آن‌ها، انسان را در فضایی از عشق، ترس، امید و شکر غرق می‌کند. در دعا ترکیب عفو و حمت، در مقابل نکال و نعمت آمده‌است و نشان‌دهنده ترس از عقوبت و امید از رحمت است که انسان را در اعمال خود وا می‌دارد.

واژگان حسی : واژگانی مانند «نور»، «ظلمات»، «حلاوت»، «مرارت» و... به ایجاد تصاویری ذهنی در ذهن مخاطب کمک می‌کنند. این واژگان بر اشیای واقعی و محسوس دلالت دارند و شفافیت سبک ادبی و تاثیر هنری آن ناشی از غلبه واژگان در دعا می‌باشد (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۵۱).

۲-۲-۵ استفاده از واژگان با بار ادبی

واژگان ادبی : استفاده از واژگان با بار ادبی مانند تشبیه و استعاره به زیبایی و ظرافت متن افزوده است. این واژگان و ساختارهای ادبی فضای خاص از خشوع، امید و ارتباط عاشقانه با خداوند ایجاد می‌کند. در متن دعا چنین می‌خوانیم: «الْبَاسِطِ بِالْجُودِ يَدَهُ» (بسط‌کننده به جود) که در این جا خداوند به کسی تشبیه شده است که دست خود را برای بخشش باز کرده است و عظمت و بخشش خداوند را به تصویر می‌کشد یا در عبارت «فَكَمْ يَا إِلَهِي مِنْ كُرْبَةٍ قَدْ فَرَجْتَهَا وَ هُمُومٍ قَدْ كَشَفْتَهَا» (ای خدای من چه بسیار اندوه که تو برطرف کننده‌ای و غم‌هایی که زدودی) به پدری مهربان تشبیه شده است که غم‌های فرزندان خود را برطرف می‌کند.

۲-۲-۶ انتخاب واژگان با توجه به ساختار نحوی

انتخاب واژگان مناسب برای ساختار جمله‌ها : انتخاب واژگان در این دعا به گونه‌ای است که با ساختار نحوی جملات هماهنگی کامل دارد و به روان‌بودن متن کمک کرده است. به‌عنوان



نمونه با بهره‌گیری افعال دعایی، ضمائر مناسب، و تناسب معنایی و همپایگی بودن واژگان برای تقویت معنا، به ساختار معنوی و بیانی دعا کمک کرده‌اند. با ذکرشواهدی در دعا به بررسی آن می‌پردازیم:

۱) **استفاده از واژگان (افعال) دعایی:** افعال از جمله مهم‌ترین اجزای تشکیل‌دهنده دعاها هستند؛ در نیایش افتتاح افعال دعا اغلب در قالب فعال امر به کار رفته است. از انواع فعل و کاربرد آن‌ها می‌توان به افعال طلب اشاره داشت که برای درخواست چیزی از خداوند به کار می‌روند یا برای درخواست در شرایط سخت و کمک از پروردگار استفاده شده است که در برخی مواقع آن با لحنی قاطع برای درخواست به کار بیان می‌شود.

نمونه‌هایی از افعال (دعایی) در دعا

| | |
|--|---|
| فَاسْمِعْ يَا سَمِيعُ مَدْحَتِي | أُظْهِرْ بِهِ دِينَكَ وَ سُنَّةَ نَبِيِّكَ |
| أَجِبْ يَا رَحِيمُ دَعْوَتِي | بَرِّزُقْنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ |
| أَقِلْ يَا غَمُورُ عَثْرَتِي | أُنْجِنِي بِهِ عَائِلَتَنَا |
| وَ أُرَيْتِنِي مِنْ قُدْرَتِكَ | أَوْسَعِ الْمُعْطِينَ |
| عَرَّفْتَنِي مِنْ إِجَابَتِكَ | أُنْجِحْ بِهِ طَلِبَتَنَا |
| وَ انصُرْهُ وَ اتصِرْ بِهِ | أَذْهَبْ بِهِ غَيْظَ قُلُوبِنَا |
| وَ افْتَحْ لَهُ فَتْحًا نَسِيرًا | وَ فِي عَلَيْنَ فَاؤْفَعْنَا |
| أُظْهِرْ بِهِ دِينَكَ وَ سُنَّةَ نَبِيِّكَ | وَ مِنْ ثَمَارِ الْجَنَّةِ وَ لُحُومِ الطَّيْرِ فَاطْعِينَا |
| سَرَابِيلِ الْفَطْرَانِ فَلَا تُلَيْسِنَا | وَ مَعَ الشَّيَاطِينِ فَلَا تَجْعَلُنَا |

۲) **استفاده از ضمائر:** بهره‌گیری از ضمائر، نه تنها ساختار دستوری و نحوی دعا را شکل می‌دهد، بلکه بر معنای آن تاثیرگذار است و موجب می‌شود تا دعاکننده احساس نزدیکی بیشتری به خداوند داشته باشد. در دعا با بهره‌گیری از ضمیر غائب برای اشاره به ویژگی‌های خداوند استفاده می‌شود، وجود ضمیر متکلم رابطه شخصی فرد با خداوند را نشان می‌دهد که حس نیاز به درخواست با او را تقویت می‌کند.

نمونه‌هایی از ضمائر در دعا

| ضمیر مخاطب | ضمائر غائب | ضمائر متکلم |
|---|------------------------------|---|
| اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَتِيعُ الثَّنَاءَ بِحَمْدِكَ | وَ عَثْرَةَ قَدْ أَقْلَتَهَا | فَكَمْ مِنْ مَوْهَبَةٍ هَنِئَتْ قَدْ أُعْطَانِي، وَ عَظِيمَةٍ مَخُوفَةٍ قَدْ كَفَانِي |



| | | |
|---|---|--|
| وَأَيَقُنْتُ أَنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ | وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَّلِيٌّ مِّنَ الدُّلِّ وَكَثْرُهُ تَكْبِيرًا | الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُجِيبُنِي حِينَ أُنَادِيهِ |
| اللَّهُمَّ أَدْنْتُ لِي فِي دُعَائِكَ وَ مَسْأَلَتِكَ | إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ | اللَّهُمَّ أَلْمَمٌ بِهِ سَعَتَنَا وَأَشْعَبَ بِهِ صَدَعَنَا |
| اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ قَلِيلًا مِنْ كَثِيرٍ | وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى عَفْوِهِ بَعْدَ قُدْرَتِهِ | وَأَهْدِينَا بِهِ لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ |
| اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَ رَسُولِكَ وَآمِينَكَ وَصَفِيكَ... | وَ تَرَفُّقْنَا بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ | اللَّهُمَّ بِرَحْمَتِكَ فِي الصَّالِحِينَ فَأُدْجِلْنَا |
| اللَّهُمَّ أَظْهِرْ بِهِ دِينَكَ وَ سُنَّةَ نَبِيِّكَ | وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. | وَ مِنْ كُلِّ سُوءٍ يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بِحَقِّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ فَتَجِدْنَا |

۳) استفاده از واژگان با توجه به تناسب معنایی: هنگامی که برخی از واژه‌های کلام، اجزائی از يك كل باشند، از این جهت بین آن‌ها ارتباط و تناسب است (شمیسا، ۱۳۸۶: ۱۱۴). «این نوع از صنایع بدیعی از طریق تناسب و تضاد، مجاورت، مشابهت و ارتباط ضمنی و زمینه‌ای، مفاهیم و موضوعاتی دیگر از طریق فعالیت و ریاضت ذهنی فرایاد خواننده می‌آید که موجب التذاذ و برانگیختگی عاطفه می‌شود» (ایران‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۰۷). این آرایه در بخش‌های مختلف دعا به کار گرفته شده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

| |
|---|
| اللَّهُمَّ إِنَّ عَفْوَكَ عَنْ ذُنُوبِي، وَ تَجَاوُزَكَ عَنْ خَطِيئَتِي، وَ صَفْحَكَ عَنْ ظُلْمِي، وَ سَرَكَ عَلَيَّ [عَنْ] قَبِيحِ عَمَلِي، وَ حِلْمَكَ عَنْ كَثِيرٍ [كَبِيرٍ] جُرْمِي |
| تَرَعَدُ السَّمَاءُ وَ سَكَانُهَا، وَ تَرْتَجِفُ الْأَرْضُ وَ عُمَاظُهَا، وَ تَمُوجُ الْبِحَارُ وَ مَنْ يَسْجُحُ فِي غَمْرَاتِهَا |
| کلمات مرتبط با مفاهیم بهشت: الْخُورَالْعَيْنِ، ثَمَارِ الْجَنَّةِ، لباس‌های بهشتی (سندس، حریر، استبرق)، الْوَلْدَانِ الْمُخَلَّدِينَ |
| کلماتی مرتبط با مفاهیم دعا و نیایش هستند: اللهم، ارزقنا، اعنا، اقض، اجبر، سدد، يسر، اهدنا، انصرنا |
| کلمات مرتبط با مفاهیم جهنم: نار، زقوم، ضريع، سَرَابِلِ الْقَطْرَانِ |
| کلمات مرتبط با مفاهیم عبادت و دین: حج بيت الحرام، قتل في سبيلك، ليله القدر، صالحا الدعاء |
| کلمات مرتبط با مفاهیم زمان و مکان: يوم القيامة، اولین و آخرین |



۴) استفاده از واژگان با توجه به ترکیبات همپایگی: همپایگی یا توازی یکی از وسائل هماهنگی متن است و آن دسته از ساخت‌های نحوی اطلاق می‌شود که از دو کلمه یا دو جمله دارای یک حکم باشند؛ یعنی کار مشابهی انجام بدهند (فرشیدورد، ۱۳۴۴: ۷۴). یکی از ابزارهای آن هم حرف عطف و ربط («و») است. این ترکیبات موجب می‌شود تا هدف از دعا به‌خوبی بیان شود و به ساختار غنایی معنایی و بلاغت مناجات کمک کند.

نمونه‌هایی از ترکیبات همپایگی در دعا

| حرف ربط در بین جملات | حرف عطف در بین واژگان |
|--|--|
| الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا مُضَادَّ لَهُ فِي مُلْكِهِ وَلَا مُتَنَزِعَ لَهُ فِي أَمْرِهِ. | وَأَيُّقُنْتُ أَنَّكَ أَزْحَمُ الرَّاحِمِينَ فِي مَوْضِعِ الْعُقُوبِ وَالرَّحْمَةِ |
| اللَّهُمَّ إِنَّ عَفْوَكَ عَنِّي وَتَجَاوُزَكَ عَنِّي خَطِيئَتِي | وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ اللَّذْلِ وَكَبْرُهُ تَكْبِيرًا |
| وَيَرْفَعُ الْمُسْتَضْعِفِينَ وَيَضَعُ الْمُسْتَكْبِرِينَ وَيُهْلِكُ مُلُوكًا وَ يَسْتَخْلِفُ آخَرِينَ | ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَالْفَضْلِ وَالْإِنْعَامِ |

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل سبک‌شناسی آوایی و واژگانی دعای افتتاح، نشان داد که این متن عبادی، فراتر از یک نیایش معمول، واجد ساختاری هدفمند و هنرمندانه در دو سطح زبانی مذکور است. بر اساس پرسش اصلی پژوهش مبنی بر شناسایی مؤلفه‌های زبانی مؤثر در ایجاد تأثیر معنایی و عاطفی دعا، یافته‌ها حاکی از آن است که: در سطح آوایی، تکرار واج‌های خاص مانند «م»، «ل»، «ع»، «ق» و نیز کاربرد عناصر موسیقایی همچون سجع، جناس، قافیه و توازن هجایی، نه تنها موجب زیبایی صوتی و آهنگین شدن متن شده، بلکه با ایجاد ریتم‌های منظم و تکرارهای هدفمند، فرایند درک عاطفی و اقناع معنوی مخاطب را تسهیل کرده است. این یافته فرضیه اول پژوهش را مبنی بر نقش آواها در تأثیرگذاری روانی دعا تأیید می‌کند.

در سطح واژگانی، گزینش واژگان کلیدی با بسامد بالا، بهره‌گیری از واژگان دارای بار معنایی، عاطفی و ادبی، به همراه ترکیبات مترادف، متضاد و متوازن، به تقویت انسجام مفهومی، برجستگی معنایی و تحریک عاطفی مخاطب منجر شده است. این امر فرضیه دوم پژوهش مبنی بر هم‌افزایی واژگان در انتقال معنای دینی و خلق ارتباط عاطفی را تأیید می‌نماید.



هم‌چنین، مقایسه ساختار دعای افتتاح با سایر متون عبادی نشان می‌دهد که بسامد و الگوی تکرار واژگان در این متن، دارای سازمان‌دهی گفتمانی ویژه و انسجام سبکی نظام‌مندی است که آن را به الگویی کم‌نظیر در میان متون ادعیه تبدیل کرده است. در نهایت، می‌توان گفت سبک‌شناسی لایه‌ای در این پژوهش، ابزار تحلیلی مؤثری برای تبیین ساختار زبانی دعا و نحوه تأثیرگذاری آن بر مخاطب فراهم کرده است. پیشنهاد می‌شود تحلیل‌های مشابه، برای دیگر متون دعایی و مذهبی نیز صورت گیرد تا الگوهای سبکی مشترک و متمایزکننده در زبان نیایش استخراج شود.

فهرست منابع

- ابن الاثیر، ضیاءالدين. (۱۴۲۰ق). المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر. تحقیق الشیخ کامل محمد عوضیه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمانی. (۱۴۲۵ق). سرصناعه الاعراب. تحقیق محمدحسن اسماعیل و عامر احمد رشدی شحاته. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن‌سناالملک. (۱۴۰۶ق). دَارَةُ الطَّرَازِ فِي عَمَلِ المَوْشِحَات. به کوشش: احسان عباس. بیروت: دارالثقافه.
- ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. قم: نشرادب حوزه.
- احمد نخله، محمود. (۱۹۸۱م). لغه القرآن الکریم فی جزء عم. مصر: دارالنهضة العربیه.
- العسکری، أبو الهلال. (۱۳۱۹ش). الصناعین. آستانه: مطبعة محمود بک.
- ایران‌زاده، نعمت‌الله. (۱۳۷۷ش). «نظری به تدوین دانش بدیع در ادب فارسی». دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی. شماره ۶. ص ۱۰۷.
- بشر، کمال. (۲۰۰۰م). علم الأصوات. الطبعة الأولى. القاهرة: دارالغریب للطباعة و النشر و التوزیع.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۶۷ش). سبک‌شناسی نثر. تهران: پرستو و امیرکبیر.
- بیگلری، حسن. (۱۳۶۶ش). سرالبيان فی علوم القرآن. تهران: نشرسنایی.
- تفتازانی، سعدالدین. (۱۳۸۵ش). شرح المختصر. چاپ دوم. اسماعیلیان. قم.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۳۹۶ش). شرح فقراتی از دعا افتتاح. تهران: مکتب وحی.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۹۹۱م). اسرار البلاغه. القاهرة: مطبعة المدنی.
- جیرو، بییر. (۱۹۹۴م). الأسلوبیة ترجمة منذر عیاشی. الطبعة الثالثة. بیروت: مرکز الانماط الحضاری.



- زهد، حمیده. (۱۴۰۱ق). مستندات قرآنی حمدهای دعای افتتاح. دکتر زینب روستایی. دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم.
- سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸ش). درس‌های زبان‌شناسی همگانی. گردآوری آلبرت سشنه و چارلز بالی. ترجمه نازیلا خلخالی. تهران: فرزانه.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۴ش). کلیات سبک‌شناسی. چاپ سوم. تهران: انتشارات فردوسی.
- سید بن طاوس، علی بن موسی. (۱۴۱۸ق). اقبال الاعمال. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- شفیع‌ی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۶۷ش). موسیقی شعر. تهران: انتشارات آگاه.
- صفوی، کوروش. (۱۱۲۱ش). از زبان‌شناسی به ادبیات. چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- طیب، عبدالله. (۱۹۷۰م). المرشد الی فهم اشعار العرب و صناعتها. بیروت: دارالفکر.
- عباس، حسن. (۱۹۹۸م). خصائص الحروف العربی و معانیها، دمشق: اتحاد الکتاب العرب.
- علوی یمینی، یحیی بن حمزه. (۱۹۱۴م). الطراز المتضمن لأسرار البلاغه. مصر: مطبعه المقتطف.
- علی‌الصغیر، محمدحسین. (۲۰۰۰م). الصوت اللغوی فی القرآن. بیروت: دارالمورخ العربی.
- عمران پور، محمدرضا. (۱۳۸۶ش). «اهمیت عنصر و ویژگی‌های ساختاری واژه در گزینش واژگان شعر». گوهرگویا، ۱، ۱۶۷.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۱ش). سبک‌شناسی نظریه‌ها. رویکردها و روش‌ها. تهران: انتشارات سخن.
- فرج، حسام احمد. (۲۰۰۷م). نظریه علم النص. القاهرة: مکتبه الاداب.
- فردونک، پیترو. (۱۳۹۳ش). مبانی سبک‌شناسی. مترجم: محمد غفاری. تهران: نشرنی.
- فرشیدورد، خسرو. (۱۳۴۴ش). «پیوند در زبان فارسی (بررسی یک مبحث دستوری)». وحید. سال دوم. شماره هفتم.
- قاسم پیوندی، زهرا؛ ابن الرسول، سید محمد رضا؛ خاقانی، محمد. (۱۳۹۳ش). «سبک‌شناسی دعا مکارم الاخلاق»، نشریه علوم حدیث. ۷۳. ۳-۲۷.
- قرائتی، محسن. (۱۳۹۲ش). شرح دعای شریف افتتاح. قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۵ق). المصباح. قم: الشریف الرضی.
- مجاهد، عبدالکریم. (۲۰۰۵م). علم اللسان العربی. فقه اللغه العربیه. عمان: داراسامه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.



- موسوی بلده، محسن. (۱۳۹۲ش). حلیه القرآن (سطح ۲). دوم. تهران: انتشارات تلاوت با همکاری انتشارات کاتبان وحی.
- مهدوی کنی، محمدرضا. (۱۳۸۱ش). ترجمه و شرح دعا افتتاح. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۷۹ش). بدیع از نگاه زیبایی شناسی. تهران: دوستان.
- یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۶). «زبان شناسی و شعر». در مجموعه مقالات زبان و معنا. ترجمه: باقری و فتوحی. تهران: سروش.

- Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman





تبیین مبانی فلسفی مستفاد از صحیفه سجادیه و تأیید قواعد فلسفی از طریق آن (با تأکید بر مبانی حکمت متعالیه)

محمد علی وطن دوست^{۱*}، فائزه فرزانه^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30362.1121](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30362.1121)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵



چکیده

دعای اول صحیفه سجادیه، شامل فقرات دقیقی در مباحث انسان‌شناسی (نفس و معاد) است و محتوای معارف به‌کار رفته در این دعا منطبق بر قواعد عقلی و فلسفی مهمی در این باب می‌باشد. در پژوهش حاضر که با شیوه توصیفی - تحلیلی و با رویکرد فلسفی است، تلاش شده تا مبانی و قواعد فلسفی مرتبط با مباحث «نفس و معاد» از این دعا استخراج و تبیین شود. یافته‌های تحقیق حکایت از این است که در دعای نخست صحیفه سجادیه، شش مبنا و قاعده فلسفی مرتبط با انسان‌شناسی به‌کار رفته است که عبارتند از: «بقای نفس، افاضه علم به انسان توسط خداوند، وجود عالم برزخ و تأثیرگذاری کردار انسان در حالات برزخی، برتری انسان بر سایر موجودات، ذومراتب بودن حیات انسان، رابطه نفس و بدن». در پایان این نتیجه به دست آمد که با تحلیل دقیق خطابات نقلی و ادعیه مأثوره معتبر، می‌توان بسیاری از مبانی فلسفی را مستندسازی و اعتبارسنجی کرد و از این رهگذر، اعتبار مبانی و قواعد فلسفی میرهن را بیش از پیش نمایان ساخت و بر یگانگی آموزه‌های وحیانی و قواعد حکمی حکم نمود.

کلیدواژه‌ها: صحیفه سجادیه، امام سجاد، قواعد فلسفی، انسان‌شناسی، حکمت متعالیه

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) * ma.vatandoost@um.ac.ir

۲- دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد frzanhfayzh@gmail.com

۱. مقدمه

صحیفه سجادیه مجموعه‌ای از دعاها و مناجات‌های امام سجاد (ع) است که به‌عنوان یکی از مهم‌ترین میراث مکتوب شیعه پس از قرآن و نهج‌البلاغه شناخته می‌شود. به تعبیر شیوای ملاصدرا، صحیفه سجادیه از انوار حقایق معرفت و میوه‌های باغ‌های حکمت و اسرار دقایق بلاغت تلقی می‌شود و گویا همانند کتب نازله آسمانی است و مسیر صحف نورانی عرشی را سیر می‌کند و معروف است که علما و عقلا صالح سلف، همواره آن را به زبور آل محمد و انجیل اهل بیت لقب می‌دادند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲/۵۱۹).

در فضیلت و اهمیت دعا‌های صحیفه، باید به این نکته توجه شود که این ادعیه چون جزو دعا‌های ماثوره محسوب می‌شوند، دارای لطائف خاصی هستند که در روایات و احادیث یافت نمی‌شود؛ زیرا در روایات، مخاطب مردم‌اند و روایت بر اساس متفاهم عرفی و به افق عقل و فهم و ادراک و معرفت مردم گفته شده، نه به کنه معرفت اهل بیت، همان‌طور که در حدیث آمده است که «پیامبر با هیچ فردی به کنه معرفت خود سخن نگفت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱، ۸۵) و یا در حدیث دیگر آمده است: «انبیاء مکلف شدند که با مردم به‌اندازه درک و فهم آن‌ها سخن بگویند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۸۵)؛ ولی در ادعیه و مناجات‌ها چون توجه ادعیه به خداست، پیامبر و امام آنچه در سر و نهان خود داشتند به زبان می‌آوردند و در معارف، بهترین و مؤثرترین آثار اهل بیت، همان ادعیه است و حضرات در ادعیه و نیایش‌های خود به کنه معرفت خود با خداوند مناجات و دعا داشتند (خمینی، ۱۳۸۱: ۳ / ۳۶۷). از این‌جا اهمیت صحیفه سجادیه آشکار می‌شود که هم از نظر سندی کاملاً مورد تأیید و قطعاً مأثور است و هم دارای لطائفی است که مطابق دریای معرفت امام سجاد (ع) در پیشگاه الهی به زبان مبارک حضرت آمده است.

بنابراین صحیفه سجادیه، کتابی نیست که صرفاً به قصد طلب حاجات خوانده شود، بلکه معارفی عمیق در آن نهفته است و آشنایی و بهره‌برداری از این سفره معارف بسیار حائز اهمیت است.

۱-۱. بیان مسئله

حکماء الهی، مخصوصاً صدرالمتهلین و پیروان او، معتقدند که مبانی و قواعد فلسفه اسلامی نه تنها ناسازگار با آیات و روایات نیست، بلکه ریشه در آموزه‌های وحیانی دارد و اگرچه فلسفه، امری برون دینی و معارف نقلی، امری درون دینی هستند، ولی فلاسفه مسلمان بسیاری از مبانی خود را از آیات و روایات الهام گرفته و به یگانگی و تطابق مبانی حکمی و تعالیم وحیانی حکم کرده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۳۰۳). و از دیدگاه ملاصدرا بسیاری از قواعد فلسفه اسلامی (مخصوصاً مبانی حکمت متعالیه) معارفی



هستند که قرآن و سنت پیامبر و احادیث اهل بیت نبوت و ولایت بر اعتبار آن گواهی می‌دهند (ملاصدرا، ۱۳۶۴: ۵) و از این جهت است که وی سخن از «مخالفت حکمت و شریعت» را ناشی از عدم آشنایی به «تطبیق خطابات نقلی و مبانی حکمی» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷، ۳۲۷). بنابراین، تطابق آموزه‌های وحیانی و مبانی حکمی از اصول غیرقابل انکار نزد ملاصدرا و پیروان اوست.

بنابراین با در کنار هم گذاشتن این دو مطلب که اولاً «در صحیفه سجادیه معارف عمیقی بیان شده است که این لطائف حتی در روایات یافت نمی‌شود» و ثانیاً «حکمت و شریعت با هم مخالف نیستند، بلکه عقل و وحی از یک منبع ریشه گرفته‌اند و با هم تطابق دارند»، ضرورت پژوهش حاضر مشخص می‌شود. توضیح بیشتر آن که استنباط قواعد فلسفی از معارف بلند صحیفه سجادیه نمونه‌ای از مستندسازی و اعتبارسنجی مبانی حکمی به وسیله روایات و دعاهای معتبر است و از این رهگذر می‌توان یگانگی قواعد فلسفی و آموزه‌های وحیانی و تطابق مبانی عقلی و تعالیم نقلی را بیش از پیش نمایان ساخت.

از همین رو، پرسش اساسی پژوهش حاضر از قرار زیر است:

کدام قواعد فلسفی از معارف بلند صحیفه سجادیه قابل استنباط است و تطابق مبانی حکمی و نقلی

چگونه است؟

در پژوهش حاضر، با هدف نشان دادن هماهنگی عقل و نقل، تلاش خواهد شد قواعد و مبانی فلسفی انسان‌شناسی به کار رفته در دعای نخست صحیفه سجادیه استخراج شود و مورد تحلیل قرار گیرد. به‌دیگر سخن، در این پژوهش، هدف این نیست که متون دینی مانند صحیفه سجادیه را به‌طور کامل به مبانی فلسفی وابسته کنیم، بلکه هدف، بررسی هماهنگی و سازگاری بین این دو حوزه است. این روش به‌معنای تأیید مطلق مبانی فلسفی توسط متون دینی نیست، بلکه نشان‌دهنده ظرفیت متون دینی برای تأیید یا تقویت برخی ایده‌های مبرهن فلسفی است. حتی اگر مبانی فلسفی مورد نقد قرار گیرند، این به‌معنای نقد متون دینی نیست، زیرا متون دینی از جایگاه وحیانی برخوردارند و مستقل از مبانی فلسفی قابل استناد هستند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت تا جایی که نگارندگان جستجو کرده‌اند، تاکنون در هیچ مقاله یا پایان‌نامه‌ای مبانی و قواعد فلسفی مستفاد از دعای نخست صحیفه سجادیه مورد بررسی و تحلیل قرار نگرفته است. ولی برخی از مقالات وجود دارد که با رویکرد عقلانی و فلسفی کوشیده‌اند به تبیین محتوای برخی از دعاهای صحیفه سجادیه پردازند:

۱. مقاله «رویکرد عقلانی- فلسفی به توحید در سخنان امام سجاده(ع)»: نویسنده: فاطمه فرضعلی، نشریه «پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی»؛ سال ۱۳۹۹؛ شماره ۱. نویسنده محترم در این مقاله به تحلیل مبانی نظری توحید ذاتی و صفاتی در صحیفه سجاده بر اساس مبانی حکمت متعالیه پرداخته است. در پایان این نتیجه به دست آمده است که دعاهای صحیفه سجاده می‌تواند آینه حق‌نمایی باشد تا دوست‌داران معرفت ناب، باورها و اندیشه‌های خود را با آن محک‌زند و عیار درستی آن را معلوم کنند؛ زیرا امامان معصوم (ع) به دلیل بهره‌مندی از عقل پاک و حیانی، معارف توحیدی را به بهترین وجه بیان نموده‌اند.

۲. مقاله «تبیین معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجاده»؛ نویسنده: عبدالعلی شکر، نشریه «عقل و دین»، سال ۱۳۹۹، شماره ۹. نویسنده محترم در این مقاله به تحلیل معنای فلسفی فقر و غنا در صحیفه سجاده پرداخته است و ضمن تقسیم فقر به ممدوح و مذموم در کلام امام سجاده (ع) بر اساس مبانی حکمت متعالیه فقر و ربط وجودی موجودات به خداوند متعال را در سخن گهربار امام (ع) نشان می‌دهد. در هیچ یک از دو مقاله یادشده مبانی و قواعد فلسفی مستخرج از عبارات صحیفه سجاده با تاکید بر دعای نخست، استخراج نشده است. از همین رو می‌توان جستار حاضر را از پیشگامان این عرصه دانست.

۳. گذری کوتاه بر مهم‌ترین مبانی نظری انسان‌شناسی در حکمت متعالیه

انسان‌شناسی از نظر حکمت متعالیه به تبیین و شناخت جایگاه و ماهیت انسان در نظام هستی می‌پردازد. ملاصدرا، فیلسوف برجسته ایرانی، با بهره‌گیری از اصول فلسفی چون تشکیک در وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس و بقاء آن، تجرد علم، اتحاد علم، عالم و معلوم، عالم مثال و... به بررسی عمیق از انسان و مسیر تکامل او می‌پردازد. در این دیدگاه، انسان به‌عنوان موجودی دارای مرتبه‌ای خاص از وجود، نه تنها به سوی کمال نهایی و تحقق اسماء و صفات الهی حرکت می‌کند، بلکه از طریق ارتباط با خدا و شناخت شهودی به عمق وجودی خود پی می‌برد. این انسان‌شناسی چندلایه به فهم بهتر از ماهیت و جایگاه انسان در جهان کمک می‌کند و به سؤالات بنیادین درباره حقیقت و هدف زندگی انسان پاسخ می‌دهد. در ادامه، توضیحی کوتاه درباره مهم‌ترین مبانی فلسفی حکمت متعالیه و ارتباط منطقی آن با شناخت انسان بیان می‌شود:

الف. تشکیک وجود



بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجود در مراتب مختلف با شدت و ضعف‌های متفاوت ظاهر می‌شود. این اصل کمک می‌کند تا تفاوت‌ها و شباهت‌های میان موجودات گوناگون توضیح داده شود و انسان به‌عنوان موجودی با مرتبه‌ای خاص از وجود تعریف می‌شود که در فرض قرار گرفتن در مسیر استکمال، می‌تواند به مراتب بالای کمال و هستی دست یابد.

ب. حرکت جوهری

بر اساس اصل حرکت جوهری، همه وجودهای مادی در مرتبه ذاتشان، در حال حرکت و تغییرند و این حرکت به سمت کمال و تجرد بیشتر پیش می‌رود. حرکت جوهری نشان‌دهنده این است که انسان در جوهر خود دارای حرکت و تغییر است و این حرکت به سوی کمال و تعالی می‌باشد. این اصل به تبیین چگونگی ارتقاء و تحول نفس انسان کمک می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه انسان در مسیر تکامل خود، از مراتب پایین‌تر به سوی مراتب بالاتر و کامل‌تر حرکت می‌کند.

ج. تجرد نفس و بقاء آن

تجرد نفس به این معنا است که نفس انسان به‌عنوان موجودی غیرمادی و مجرد، دارای ویژگی‌ها و توانایی‌های خاصی است که او را از موجودات مادی متمایز می‌کند. این تجرد نشان‌دهنده قابلیت‌های برتر نفس انسان برای درک مفاهیم عقلانی، معرفت و شناخت شهودی است. تجرد نفس پایه‌ای برای شناخت عمیق‌تر از ماهیت انسانی و ویژگی‌های او می‌باشد. این تجرد به انسان اجازه می‌دهد تا با مفاهیم عقلانی و معنوی ارتباط برقرار کند و در مسیر تکامل خود به سوی کمال نهایی حرکت کند. بر اساس اصل تجرد نفس، زندگی انسان پس از مرگ به‌طور مطلق پایان نمی‌یابد و در عالم دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد.

د. تجرد علم و ادراک

تجرد علم یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه ملاصدرا است که به ماهیت غیرمادی و غیرمادی بودن علم اشاره دارد. این مفهوم نقش مهمی در انسان‌شناسی حکمت متعالیه ایفا می‌کند. تجرد علم به معنای این است که علم یا دانش، به‌عنوان پدیده‌ای غیرمادی و مجرد، از ماهیت مادی و جسمانی جداست. در همین راستا، انسان‌شناسی در حکمت متعالیه بر مبنای تجرد علم، به بررسی توانایی‌ها و ویژگی‌های شناختی و معرفتی انسان می‌پردازد. این بررسی شامل شناخت مراحل رشد و تکامل دانش و علم در انسان است که از سطوح ابتدایی به سوی درک مفاهیم پیچیده و معنوی حرکت می‌کند.

ه. اتحاد علم، عالم و معلوم

اتحاد علم، عالم و معلوم به معنای این است که در فرایند شناخت، علم (دانش)، عالم (داننده) و معلوم (موضوع دانش) به یکدیگر متصل و متحد می‌شوند. این اتحاد نشان‌دهنده این است که علم و معرفت در نفس انسان به‌شکلی بنیادین ریشه دارد و انسان در فرایند شناخت به نوعی با موضوع شناخت خود متحد می‌شود. در همین راستا، انسان‌شناسی در حکمت متعالیه بر مبنای اتحاد علم، عالم و معلوم، به بررسی چگونگی فرایند شناخت در انسان و تاثیر آن بر ماهیت و جایگاه انسان می‌پردازد. این بررسی شامل فهم بهتر از چگونگی ارتباط انسان با دانش و معرفت، و نقش آن در تکامل و رشد انسانی است. و. عالم مثال

عالم مثال یا جهان برزخی یکی از مفاهیم بنیادین در حکمت متعالیه است که به مرحله‌ای میانی بین جهان مادی و جهان مجرد اشاره دارد. این مفهوم نقش مهمی در انسان‌شناسی ملاصدرا ایفا می‌کند. در واقع، عالم مثال به‌عنوان واسطه‌ای بین جهان مادی و جهان مجرد، مکانی است که نفس انسان پس از مرگ و پیش از ورود به جهان آخرت در آن قرار می‌گیرد. این عالم دارای ویژگی‌های خاص خود است که هم خصوصیات جهان مادی را دارد و هم ویژگی‌های جهان مجرد را. بر اساس مبانی حکمت متعالیه نفس انسان پس از مرگ وارد عالم مثال یا برزخ می‌شود و آثار تجسم یافته اعمال خوب و بد خود را مشاهده می‌کند.

۴. مبانی و قواعد فلسفی مستفاد از فرازهای گوناگون دعای نخست

۱- قاعده نخست: حقیقت مرگ، تباهی بدن و بقای نفس

امام سجاد (ع) در فرازی از دعاء که به «قبض روح و حقیقت مرگ» اشاره دارد، می‌فرماید:

قَبْضَهُ إِلَيَّ مَا نَدَبَهُ إِلَيْهِ مِنْ مَوْفُورٍ ثَوَابِهِ أَوْ مَحْذُورٍ عِقَابِهِ (صحیفه سجاده، دعای اول، فراز ۶)؛ خداوند جان انسان را می‌ستاند و او را به سوی پاداش بسیار یا عذاب وحشت‌بار خود رهسپار می‌کند.

این فراز به سه مطلب دلالت دارد:

۱. به بحث قبض روح و حقیقت مرگ اشاره شده است.
۲. به وجود عالم دیگری (عالم برزخ) برای اعطای ثواب و عقاب به بندگان اشاره شده است.
۳. همچنین مرگ و وجود عالم دیگر، فرع بر بقای نفس است و این فراز به تباهی بدن و بقای نفس اشاره دارد.



بنابراین، سزاوار است در تبیین این فراز به سه مطلب مذکور اشاره شود؛ ولی با توجه به این که مبانی ملاصدرا درباره «عالم برزخ» و «اعطاء ثواب و عقاب» به تفصیل در ذیل قاعده سوم خواهد آمد، در این جا بحث «حقیقت مرگ» و «بقاء نفس» تبیین خواهد شد.

۱-۲. حقیقت مرگ از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا مرگ را قطع تعلق روح از بدن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۲۸۵). وی درباره چگونگی این قطع ارتباط، توضیح می‌دهد که حقیقت مرگ این است که نفس به تدریج از بدن و عالم ماده اعراض می‌کند و به خداوند و عوالم بالاتر روی می‌آورد، تا زمانی که به نهایت فعلیت و استقلال ذاتی برسد که در این زمان تعلقش به بدن به کلی قطع می‌شود، نه این که مرگ، قطع تعلق نفس به خاطر فساد مزاج بدن و اختلال جسم باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۱۰۰).

در واقع، عده‌ای گمان کردند نفس از جسم حاصل می‌شود و با غذای مادی قوی می‌شود و با ضعف جسم ضعیف می‌شود و بنابراین، با از بین رفتن قوت بدن و فساد مزاج، نفس نیز تعلق خود را قطع می‌کند و مرگ حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹، ۴۷-۵۰). ولی از دیدگاه ملاصدرا انسان مرکب از دو جوهر است: بدن جسمانی و نفس عقلانی، و بدن محمول است و نفس حامل آن است نه اینکه بدن حامل نفس باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۹۹) و نفس است که به جسم تحصیل می‌بخشد و بدن را تدبیر می‌کند و به افاضه نفس است که بدن می‌تواند در جهات مختلف حرکت کند و افعالی انجام دهد، بنابراین نفس تابع بدن نیست، بلکه بدن از توابع نفس است، از این رو، قطع تعلق نفس از بدن بدین نحو است که نفس به تدریج از عالم ماده و بدن مادی اعراض می‌کند و در وجود خود به استقلال می‌رسد و هر چه نفس قوی‌تر می‌شود و افاضه او به بدن کمتر می‌شود (چون به عوالم بالاتر منصرف می‌شود)، بدن ضعیف‌تر می‌شود تا این که نفس به نهایت قوت و استقلال می‌رسد و تدبیر و افاضه خود به بدن را قطع می‌کند و به کلی از بدن قطع تعلق می‌نماید، پس ارتحال نفس موجب خرابی خانه (بدن) است نه این که خرابی خانه (بدن) موجب ارتحال نفس باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۴۷-۵۲).

با توجه به نکات مذکور مشخص می‌شود که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس و بدن دو ساحت جداگانه دارند و هویت انسان به نفس او و نه به جسم مادی اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹ / ۱۹۰) و نفس انسان حقیقتی جاودان و باقی و برقرار است که با فساد و تباهی بدن مادی از بین نمی‌رود و بدن مادی نقشی در حقیقت و ذات او ندارد و تنها به منزله آلتی است که نفس در این دنیا به وسیله او افعال خود را انجام می‌دهد؛ بنابراین مرگ از نظر حکماء الهی، فناء و نابودی انسان نیست، بلکه جدا شدن انسان

از غیر خود (جسم مادی) و انتقال انسان از این نشئه به نشئه‌ای بالاتر و از دار فناء به دار خلود است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۲. سهروردی، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۰۵. ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۸۵. رازی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۱۳).

نتیجه آن که این فراز از دعای امام سجاد (ع) به مسئله حقیقت مرگ اشاره دارد، درباره حقیقت مرگ باید گفت که ملاصدرا مرگ را قطع تعلق روح از بدن می‌داند. از نگاه وی مرگ، قطع تعلق نفس به خاطر فساد مزاج و اختلال بدن نیست، بلکه دلیل وقوع مرگ آن است که نفس بر اساس حرکت جوهری به تدریج از بدن و عالم ماده اعراض می‌کند و رو به سوی عالم تجرد می‌آورد، تا زمانی که به نهایت فعلیت و استقلال ذاتی برسد و تعلقش به بدن قطع شود. از همین رو، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نفس حقیقتی جاودان است که با تباهی بدن از بین نمی‌رود و مرگ به معنای فنا و نابودی انسان نیست، بلکه جدا شدن انسان از غیر خود (جسم مادی) و انتقال انسان از این نشئه به نشئه بالاتر است. بنابراین، هم محتوای دعا و هم محتوای قاعده فلسفی هر دو بر بقاء نفس انسان دلالت دارند.

۲- قاعده دوم: خداوند، مفیض کمال علم برای انسان

امام سجاد (ع) در فرازی از دعا که درباره افاضه علم به انسان است، می‌فرماید:

فَتَحَّ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بَرْبُوبِيَّتِهِ (صحیفه سجادیه، دعای اول، فراز ۱۰): (ستایش برای

خداست) که درهای علم را به پروردگاری‌اش به روی ما گشود.

در این فراز، امام سجاد (ع) گشودن درهای علم به روی انسان را به خداوند نسبت می‌دهند. بر اساس براهین فلسفی، علم، حقیقتی مجرد و از جنس ماوراء طبیعت است، ظرف حصول آن یعنی نفس نیز گوهری مجرد و غیرمادی می‌باشد، پس معلم و افاضه‌کننده علم به انسان نیز باید حقیقتی نورانی و مجرد باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۶، ۲۰۹).

اکنون این پرسش رخ می‌نماید که اگر علم توسط خداوند به انسان افاضه می‌شود، نقش امور مادی در فرایند پیدایش علم چیست؟ مثلاً صوت در کلاس و گفت و شنود، یا نوشته در کتاب و مجله، و یا فعل و انفعالات مغزی هنگام فکر کردن و مطالعه و...، که همگی اموری جسمانی و مادی هستند، چه ارتباطی با پیدایش حقیقتی مجرد به نام علم برای یک موجود مجرد به نام انسان دارند؟

پاسخ از دیدگاه حکمت متعالیه تبیین خواهد شد:

۲-۱. نحوه افاضه علم به انسان در حکمت متعالیه

به‌عنوان مقدمه باید گفته شود که ادراک بر سه قسم است:



ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک عقلی؛

ادراک حسی، صور جزئی هستند که از راه حواس ظاهری مانند شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و لامسه برای نفس حاصل می‌شوند، این صور جزئی است و هنگام ارتباط حسی با محسوس مادی حاصل می‌شود و با قطع ارتباط حسی از بین می‌روند.

ادراک خیالی، همان صور جزئی در ادراک حسی هستند، با این تفاوت که در ادراک خیالی، ارتباط نفس با محسوس مادی خارجی قطع می‌شود، برخلاف ادراکات حسی که در آن ارتباط نفس با محسوس مادی خارجی قطع نمی‌شود.

ادراک عقلی، مفاهیمی هستند که شأنیت محسوس واقع شدن ندارند. بر همین اساس، هیچ یک از آثار ماده را نداشته و از ماده و صورت پیراسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳، ۳۶۲).

در حکمت متعالیه همه مراتب یادشده ادراک، مجردند و خاستگاه آن‌ها عالم مجردات است. به دیگر سخن، موجودی که علم را به نفس انسان افاضه می‌کند، نمی‌تواند مادی باشد و امور مادی، تنها علل اعدادی هستند؛ یعنی زمینه افاضه حقیقتی مجرد به نام علم را از حقایق مجرد فراهم می‌کنند نه این که خودشان مفیض صور علمی باشند.

حکیم سبزواری نیز در توضیح دیدگاه حکما این گونه می‌گوید که از عالم مجرد، صور علمیه بر نفوس ناطقه مستعده افاضه می‌شود، و فکر و نظر تنها علت اعدادی است، پس حرکت ذهنی از مطالب به مبادی ذهنی و از مبادی به مطالب (فکر) علت اعدادی و زمینه‌ساز نفس برای دریافت صورت علمی از واهب الصور است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱ / ۲۹۲).

در اثبات مدعای یادشده دلایل گوناگونی اقامه شده است که در ذیل به یکی آن‌ها اشاره می‌شود: علت افاضه‌کننده علم یا نفس است یا غیرنفس (مادی یا مجرد): محال است که علت افاضه‌کننده صور علمی خود نفس باشد؛ زیرا مستلزم آن است که شیء واحد هم فاعل و هم قابل باشد و لازمه این مطلب، جمع دو حیثیت وجدان و فقدان در یک شیء واحد است. هم‌چنین علت افاضه‌کننده صور علمی نمی‌تواند یک امر مادی باشد؛ زیرا اولاً، وجود مادی ضعیف‌تر از وجود مجرد است، در حالی که وجود علت همیشه قوی‌تر از وجود معلول می‌باشد. ثانیاً، تاثیر علل مادی مشروط به وضع و نسبت مکانی خاص است، و میان علت مادی و نفس که مجرد از ماده است، هیچ وضعی برقرار نیست.

پس تنها فرض باقی‌مانده آن است که موجود مجردی غیر از نفس، علم را به نفس افاضه کند و او را از قوه به فعلیت برساند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۹). از همین رو، تنها احتمالی که باقی می‌ماند این است که

علت افزاینده این صور، یک جوهر مجرد عقلی یا مثالی باشد، این جوهر مجرد، جامع همه صور عقلی یا مثالی به طور اجمال و بسیط است و نفسی که با مقدمات مادی، استعداد و آمادگی دریافت علم را به دست آورده، به میزان آمادگی اش، با آن موجود عقلی و مثالی متحد می شود و علم کسب می کند.

از دیدگاه ملاصدرا نیز امور مادی به منزله علل اعدادی و زمینه ساز نفس برای دریافت فیض می باشند، ولی وی قائل است که نفس انسان نسبت به صور عقلی حیثیت قابلی داشته و مظهر است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۸۸. ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۲)، ولی نسبت به صور علمی حسی و خیالی، حیثیت فاعلی و صدوروری دارد و مصدر است و این صور را خود نفس، انشاء و ایجاد می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۲۳۶. ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۱).

نتیجه آن که، از یک سو بر اساس دلایل متقن عقلی، علم، حقیقتی مجرد از ماده است، ظرف علم یعنی نفس انسان نیز حقیقتی مجرد از ماده است، و معلم و افزاینده علم نیز بر اساس قاعده سنخیت و بر اساس این که جسم و جسمانی نمی توانند علت فاعلی باشند، موجودی مجرد از ماده می باشد. از سوی دیگر، همه موجودات مجرد و کمالات وجودی آن ها به دلیل ممکن الوجود بودن باید به واجب الوجودی ختم شود که وجود و کمالاتش عین ذات بوده و آن را از دیگری دریافت نکرده باشد، در غیر این صورت یا دور لازم می آید و یا تسلسل!

پس بر اساس این فراز از دعای امام سجاد (ع) و به تأیید دلایل قطعی عقلی، فاعل حقیقی و مؤثر حقیقی و معلم حقیقی و خارج کننده نفوس از تاریکی جهل به نور علم، خداوند متعال می باشد و افزاینده علم به انسان از شئون ربوبیت اوست.

۳- قاعده سوم: وجود عالم برزخ و تأثیرگذاری اعمال انسان در احوال برزخی

امام سجاد (ع) در فرازی که به عالم برزخ و حالات برزخی اشاره دارد، چنین می فرماید:
حَمْدًا يَضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلَمَاتِ الْبَرْزَخِ (صحیفه سجادیه، دعای اول، فراز ۱۲): ستایشی که به سبب آن، تاریکی های عالم برزخ برای ما روشن شود.

«برزخ» در لغت به معنای «فاصل و حایل میان دو چیز» (جوهری، ۱۴۰۷: ۱، ۴۱۹) است، و در اصطلاح فلسفی به عالمی که بین عالم عقل و عالم طبیعت است، برزخ (یا عالم مثال) گفته می شود (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۵).

این فراز اولاً، وجود عالم دیگری به نام برزخ را اثبات می کند، و ثانیاً، به تأثیرگذاری کردار انسان در احوالات برزخی اشاره دارد؛ زیرا امام در این فراز می فرماید: حمد خداوند می تواند باعث روشن شدن



تاریکی‌های عالم برزخ شود، پس فراز صراحتاً دلالت دارد که اعمال انسان، در حالات برزخی او نقش مستقیم دارد.

بنابراین، سزاوار است در توضیح این فراز به دیدگاه حکمت متعالیه درباره برزخ اشاره شود و سپس مبانی ملاصدرا درباره «نقش کردار انسان در حالات برزخی» مورد تبیین قرار گیرد.

۳-۱. برزخ از دیدگاه حکمت متعالیه

در اصطلاح فلسفی به عالمی که بین عالم عقل و عالم طبیعت است، برزخ (یا عالم مثال) گفته می‌شود، چرا که عالم طبیعت مادی محض بوده و دارای ماده و آثار آن است، و عالم عقل، مجرد محض بوده و مجرد از ماده و آثار آن است، ولی عالم مثال برزخ این دو است، یعنی با وجود آن که مجرد از ماده است، ولی آثار ماده مثل شکل و مقدار و... را داراست (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۴۵). پس عالم مثال، برزخ و حائل میان عالم ماده و عقل است، از جهتی به عالم ماده شبیه است؛ چون دارای شکل و مقدار و طول و عرض و... است، و از جهتی به عالم عقل شبیه است، چون از ماده و آثار ماده مجرد است. عالم مثال نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. عالم مثال منفصل، که قائم به خود است و به آن «مثال اعظم» یا «برزخ نزولی» گفته می‌شود.

۲. عالم مثال متصل، که قائم به نفوس جزئی متخیل افراد انسان‌ها است و به آن «مثال اصغر» یا «برزخ صعودی» گفته می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۶، ۲۶۷-۲۶۹).

برای وضوح بیشتر دو اصطلاح «برزخ صعودی» و «برزخ نزولی» باید دقت شود که بر اساس مبانی عرفانی که مورد قبول منظومه فکری ملاصدرا نیز می‌باشد، نظام هستی به شکل دایره وار ترسیم می‌شود که متشکل از دو قوس نزول و صعود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹، ۳۲۱).

در قوس نزول، پس از گذر از عالم مجرد محض که «عالم عقل» یا «عالم غیب» یا «عالم جبروت» نامیده می‌شود، به عالم مثال رسیده که به آن «عالم برزخ» یا «عالم ملکوت» گفته می‌شود، و در نهایت به عالم طبیعت که مادی محض است، ختم می‌شود که «عالم ماده» یا «عالم شهادت» نام دارد. پس برزخ نزولی همان «عالم مثال منفصل» است که پس از عالم عقل و پیش از عالم ماده قرار دارد، ولی در قوس صعود، انسان با حرکت جوهری و اشتداد وجودی از نطفه و متن ماده شروع به تکامل می‌کند و پس از خروج از عالم ماده، به عالم مثال و برزخ می‌رسد، ولی این برزخ با برزخ در قوس نزول متفاوت است، چرا که برزخ صعودی قائم به نفس انسان است و در این عالم، ثواب و عقاب و جزاء مطرح

است و این عالم، عالم صور اعمال و نتیجه افعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹، ۴۵). ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۴۵، و مرحله‌ای است که انسان پس از مرگ تا ظهور قیامت کبری در آن به حیات ادامه می‌دهد و با نتایج اعمال خود که صور نشأت گرفته از علم و عمل و رفتار و کردار و نیت و ملکات اوست، محشور خواهد بود.

۲-۳. تبیین دیدگاه ملاصدرا در نقش کردار انسان در حالات برزخی

با توجه به به مطالب پیش گفته، مشخص شد که احوالات برزخی، از زمان مرگ انسان آغاز می‌شود و این حالات مربوط به برزخ صعودی است، ولی در تبیین دیدگاه ملاصدرا باید این مطلب مورد واکاوی و تحلیل قرار بگیرد که انسان در ظهور این صور برزخی چه نقشی دارد؟ آیا انسان قابل این صور است یا فاعل آنهاست؟ و آیا این صور لذت‌بخش در ذات او ظهور می‌یابند یا خارج از ذات اویند؟

در پاسخ به این پرسش باید یادآور شد که از نظر ملاصدرا، انسان دارای قدرت انشاء و ابداع در عالم خود است و هم‌چنین انسان در پیدایش صور علمی، جنبه فاعلیت دارد نه قابلیت. بر اساس این مبانی، ظهور صور برزخی نیز بر اساس انشاء و ابداع و ایجاد نفس انسان و البته مطابق اعمال و ملکات او می‌باشد و چیزی از صورت‌های لذت‌بخش یا دردناک برزخی، خارج از نفس انسان تشکیل نشده و همه در ذات او ظهور می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۵). ملاصدرا در جای دیگر تصریح دارد که نفس انسان در ذات و صفات و افعالش به مثال ذات و صفات و افعال خداوند آفریده شده است، به گونه‌ای که نفس آنچه بخواهد و اراده کند، انشاء می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱/ ۲۶۵). به دیگر سخن، ملکات به انشاء نفس در موطن خیال به صور حسنه یا قبیحه مناسب با اعمال متمثل می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۷۴).

نتیجه آن که براساس مبانی حکمت متعالیه، آشکار می‌شود که عالم برزخ در اصطلاح شرع، همان عالم مثال صعودی در اصطلاح فلسفه است و کردار انسان باعث شکل‌گیری صور برزخی می‌شود. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، انسان از سنخ موجودات مفارق و ملکوتی است و قدرت بر انشاء و ایجاد دارد و همه اشکال و صوری که انسان در عالم رؤیا می‌بیند و همه صورت‌های لذت‌بخش یا دردآوری که انسان در برزخ مشاهده می‌کند، به وسیله قوه خیال او صورت‌گیری و ایجاد شده و هیچ کدام خارج از ذات نفس نیستند، بلکه همه عین نفس و قائم به نفس‌اند که بر اساس ملکات و نیت به انشاء نفس در عالم او ظاهر می‌شوند و نفس به اذن خداوند، علت و حافظ این صور است. از این‌رو، هم محتوای دعا و هم قاعده فلسفی هر دو بر وجود عالم برزخ و نقش اعمال انسان در حالات برزخی دلالت دارند.



۴- قاعده چهارم: برتری انسان بر سایر موجودات

امام سجاد (ع) در فرازی از دعا که درباره «فضیلت انسان بر سایر مخلوقات» است، چنین

می‌فرماید:

جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَةَ بِالْمَلَكَةِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ (صحیفه سجادیه، دعای اول، فراز ۱۸)؛ ما را بر همه آفریدگان برتری بخشید و بر آنان چیرگی داد. این فراز از دعا به تسلط و چیرگی انسان بر سایر موجودات دلالت دارد، همان‌طور که در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است: «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ» (قرآن کریم، جاثیه: ۱۳) یعنی خداوند همه آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است، از سوی خود برای شما مسخّر و رام کرد.

۴-۱. وجوه برتری انسان بر سایر موجودات از دیدگاه حکمت متعالیه

از نگاه حکمت متعالیه انسان از جهات گوناگون بر دیگر موجودات برتری دارد. در ادامه برخی از

مهم‌ترین این وجوه ذکر می‌شود.

۱. وجود مقامات سه‌گانه برای نفس انسان

نفس انسان بر خلاف سایر موجودات، دارای مقامات سه‌گانه است: مقام عقل و قدس، مقام نفس

و خیال، مقام حس و طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/۶۲).

و این ویژگی تنها به انسان اختصاص دارد؛ زیرا در میان موجودات عالم طبیعت، جمادات و گیاهان، تنها دارای مقام مادی و طبیعی هستند، و حیوانات نهایتاً به سر حد خیال می‌رسند، و فرشتگان نیز تنها مقام عقلی دارند، و فقط انسان است که در سیر صعودی خود این سه عالم و مقام را در وجود خود جمع کرده است.

۲. عدم توقف سیر وجودی انسان در مقام خاص

سعه وجودی نفس در قوس صعود و توقف نداشتن او در مقام خاص از ابتکارات ملاصدرا بوده و

تنها با مبانی حکمت متعالیه قابل تبیین است. توضیح آن‌که، ملاصدرا برای نفس انسان این فضیلت را قائل است که در هویت خود مقام معلومی ندارد و در به دست آوردن کمالات وجودی درجه معینی ندارد. وی تصریح می‌کند برخلاف سایر موجودات عقلی و مثالی و طبیعی که دارای مقام و درجه معلوم و مشخصی هستند، تنها نفس انسان است که دارای مقامات و درجات متفاوت و کمالات بی‌نهایت است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/۳۴۳). او این ویژگی را مقام لایقنی و فوق‌تجرد می‌نامد؛ یعنی انسان در این مقام، در به دست



آوردن کمالات وجودی در یک حد معین، ثابت نیست و با کسب معارف و کمالات تا بی نهایت، ارتقاء وجودی می یابد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۲۳۹).

۳. انسان کتاب تکوینی

ملاصدرا در شرح اصول کافی، انسان را به عنوان کتابی معرفی می کند که بیش از سایر موجودات بر خداوند متعال دلالت دارد؛ زیرا انسان، مظهر تام عالم ملک و ملکوت است و گویا نسخه مختصری از کتاب بزرگ خداوند است. از دیدگاه ملاصدرا انسان از جهت ظاهری و مادی اش، کتاب صغیر منتخب از کتاب کبیر هستی است، ولی از جهت باطنی و روحانی، کتاب کبیری مثل عالم، بلکه بزرگ تر از کل عالم است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۹۲).

این سخن ملاصدرا مشابه مضمون سخن امام صادق (ع) است که نفس انسان را به عنوان کتابی معرفی کرده اند که صورت های عالم در آن جمع شده است:

«الصُّورَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ هِيَ أَكْبَرُ حُجَجِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّذِي كَتَبَهُ بَيِّنَةٌ وَ هِيَ الْهَيْكَلُ الَّذِي بَنَاهُ بِحِكْمَتِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعَةُ صُورِ الْعَالَمِينَ» (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۴۷) یعنی صورت انسانی (حقیقت انسان) بزرگ ترین حجت های خداوند بر خلقش است، و کتابی است که به دست خود آن را نوشته است و هیكلی است که به حکمتش آن را بنا کرده است و مجموع صورت های جهان ها است.

شعری منسوب به امام علی (ع) نیز به خوبی به این مطلب اشاره دارد:

أَتَرَعْمُ أَنْتَ كَجِزْمِ صَغِيرٍ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَ أَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي بِأَحْرَفِهِ يُظَهَّرُ الْمُضْمَرُ (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۱، ۹۲)

آیا گمان می کنی که تو موجود مادی کوچکی هستی؟ در حالی که جهان بزرگی در وجود تو نهفته است؟! و تو کتاب روشن کننده ای هستی که با حروف خود هر پنهانی را آشکار می کند.

۴. سعه وجودی نفس انسان نسبت به دیگر موجودات هستی

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه به مقام ولایت تکوینی اشاره دارد و تصریح می کند از شئون نفس انسان این است که می تواند به درجه ای برسد که تمام موجودات به منزله اجزاء ذات او شوند و قوه او در جمیع عالم سریان یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵).

۵. غایت بودن انسان نسبت به دیگر موجودات هستی

ملاصدرا یکی دیگر از ویژگی‌های نفس انسان را این گونه نام می‌برد که او می‌تواند غایت و نتیجه آفرینش باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۲۴۵). در حدیث قدسی به این مطلب اشاره شده است:

«يَا ابْنَ آدَمَ، خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۵۰۷)

یعنی ای فرزند آدم من موجودات را برای تو خلق کردم و تو را برای خودم. با این تبیین که گویا خداوند می‌گوید: من موجودات را آفریدم تا وجود تو به ثمره و نتیجه برسد و تو نتیجه و غایت آفرینش همه موجودات هستی.

هم‌چنین روایت معروف «لَوْلَا كَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷ / ۱۹۹) به این مطلب اشاره دارد، و همان‌طور که غایت و غرض اصلی از درخت، میوه است، به‌طوری که اگر اندیشه میوه در باغبان پیدا نشود، هرگز درخت را نمی‌کارد، غرض از آفرینش نیز وجود مبارک پیامبر و اهل بیت (ع) است.

۶. مقام خلافت الهی انسان

از نگاه ملاصدرا خداوند انسان را خلیفه خود در این عالم و سپس در عالم اعلی قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸ / ۲۵۵). وی خلیفه خدا را آینه‌ای معرفی می‌کند که اسماء و صفات خداوند در آن ظاهر شده است (همو، ۱۳۶۳: ۳۲).

همان‌طور که در آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) (به یاد آر آن زمان که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین انسان را جانشین قرار خواهم داد) به این مطلب اشاره شده است.

نتیجه آن که براساس مبانی حکمت متعالیه که دلایل نقلی نیز مؤید آن است، انسان اشرف موجودات است، به‌گونه‌ای که به بیان پیامبر اکرم (ص) «هیچ موجودی در پیشگاه خداوند از انسان گرمی‌تر و با ارزش‌تر نیست» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۲ / ۱۹۲) و نگارندگان با توجه به بیانات ملاصدرا در مجموع بیست ویژگی مخصوص انسان را ذکر نمود که ویژگی‌های مذکور، همه خواص انسان نیستند؛ بلکه برای انسان، درجات و مقامات بی‌نهایت است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸، ۳۴۳) و این مطلبی بسیار شگرف است که چنین موجودی که از فرشتگان بالاتر می‌رود و متخلق به اخلاق الهی می‌شود و به مقام نبوت و ولایت و خلافت الهی می‌رسد، بر اساس مبانی حکمت متعالیه از متن ماده شروع به تکون و تکامل کرده است و از دل عالم ماده یک موجود مجرد ملکوتی پدید می‌آید «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (قرآن کریم، مومنون: ۱۴).

۵- قاعده پنجم: حیات بخشی نفس انسان

امام سجاد (ع) در فرازی از دعا به «افاضه روح و حیات به انسان» اشاره دارد و چنین می‌فرماید:
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ الْحَيَاةِ (صحیفه سجادیه، دعای اول، فراز ۲۰): ستایش برای خداست، که ما را به ارواح حیات بخش بهره‌مندی داد.

۱-۵. مفهوم‌شناسی واژگان فراز

در کلمه "ارواح" دو احتمال وجود دارد: (حسینی شیرازی، ۱۳۹۱: ۱/۵۳۷. مدنی، ۱۴۰۹: ۱/۳۶۹).

۱. جمع رُوح به معنای روان، جان، دل، نَفَس

۲. جمع رُوح به معنای گشایش، آسودگی، نسیم

بر اساس احتمال نخست، خداوند ما را از نعمت جان‌های حیات بخش بهره‌مند کرده است (مدنی،

۱۴۰۹: ۱/۳۷۰).

نکته مهمی که فراز بدان دلالت دارد، این است که این روح، سبب حیات انسان است و از این رو در مقابل، عدم این روح سبب قطع حیات و مرگ خواهد بود. هم‌چنین به کار رفتن کلمه (ارواح) به صورت جمع می‌تواند از دو جهت باشد:

۱. یا به جهت تعدد موجودات از کلمه جمع استفاده شده است، یعنی موجودات متعدد و روح واحد

است. بر اساس این احتمال، به هر یک از افراد انسان، روح واحدی داده شده که همان نفس انسانی است.

۲. یا به جهت تعدد ارواح از کلمه جمع استفاده شده است، یعنی به هر موجود واحد، ارواح

مختلفی داده شده است و براساس این احتمال که به هر یک از افراد انسان، ارواح حیات‌بخش، افاضه

شده که می‌تواند مراد از آن، «شئون نفس» مثل «نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه انسانی» باشد

(حسینی شیرازی ۱۳۹۱: ۱/۵۳۷).

بنابراین، این فراز به وجود جنبه‌ای در انسان اشاره دارد که سبب حیات وی می‌شود و اگرچه ممکن

است این جنبه مصادیق متعددی داشته باشد، ولی مهم‌ترین مصداقی که با محتوای فراز قابل تطبیق است،

نفس است که بُعد فرامادی حقیقت انسان بوده و مبدأ حیات و سبب حیات انسان است.



۵-۲. دیدگاه ملاصدرا درباره افاضه مراتب گوناگون حیات به انسان

از دیدگاه ملاصدرا حیات در جمیع موجودات سریان دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۷/ ۱۵۰): زیرا بر اساس مبانی وی وجود حقیقت واحد مشککی است که عین علم و قدرت و حیات است. این مبنا نشان‌دهنده این است که برخلاف حکمای مشاء که حیات را در وجود آثار ظاهری و حرکات ارادی خلاصه می‌کردند، ملاصدرا تفسیر عمیق‌تری از حیات ارائه می‌دهد و حیات را در موجودات بر اساس نقص و کمال وجودی آن‌ها تفسیر می‌کند. بر این اساس، جمادات نیز چون بهره‌ای از وجود دارند، باید به اندازه مرتبه وجودی خود از حیات برخوردار باشند. نتیجه آن که از دیدگاه ملاصدرا حیات دارای مراتب است، و در مورد انسان، افاضه هر یک از این مراتب توسط یکی از شئون نفس انجام می‌شود:

۱. نخستین مرتبه حیات، وجود آثاری همچون تغذیه و رشد و نمو و تولید است که این مرتبه از حیات توسط نفس نباتی افاضه می‌شود.
۲. مرتبه بعدی حیات، حیات حسی و حرکتی است که توسط نفس حیوانی افاضه می‌شود.
۳. مرتبه اشرف حیات، حیات علم و تمییز است و توسط نفس انسانی افاضه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۵/ ۸).

ملاصدرا در تبیین «حیات‌بخش بودن نفس» استدلالی بدین بیان اقامه می‌کند:

وقتی به اطراف خود می‌نگریم، اجسامی را مشاهده می‌کنیم که از آن‌ها آثار مختلفی صادر می‌شود که این آثار بر یک روش و شیوه واحد نیست؛ آثاری همانند حرکت، تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل و...

پرسش اساسی این است که چنین مراتبی از حیات از چه مبداء و منشاء صادر شده‌اند؟

احتمال نخست، منشأ این آثار ماده باشد:

این احتمال صحیح نیست؛ زیرا ماده نمی‌تواند منشأ اثر باشد؛ زیرا ماده قابلیت محض

است و جهت فعل و تأثیر ندارد.

احتمال دوم، منشأ این آثار صورت جسمیه باشد:

این احتمال نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا صورت جسمیه نیز منشأ اثر نیست، چرا که صورت

جسمیه، بین تمام اجسام مشترک است و باید آثارش نیز مشترک می‌بود، در حالی که اجسام آثار

مختلف با یکدیگر دارند.

احتمال سوم، منشأ این آثار امری غیر از ماده و صورت جسمیه است:

این احتمال صحیح است و ما چنین قوه فاعلی را که آثار مختلف از آن صادر می‌شود،

«نفس» می‌نامیم. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۸)

و این مطلبی بسیار واضح است که اصلاً اقتضای جسم این است که در یک جا ساکن باشد و اگر حرکت و آثاری از جسم صادر می‌شود، قطعاً به برکت ساحتی مجرد است که به یمن وجود این گوهر مجرد، جسم ساکن بی‌جان، دارای آثار حیات می‌شود.

پس بر اساس مبانی صدرالمتألهین، ساحتی مجرد به نام نفس وجود دارد که موجب حیات انسان و موجودات مادی می‌باشد، این ساحت مجرد در زبان شرع به نام «روح» شناخته شده است.

با نظر به این که براساس مبانی ملاصدرا، حیات هر موجود زنده، همان نحوه وجود اوست (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۴۱۷)، هر نفسی بر اساس درجه وجودی خود درجه‌ای از حیات را داراست، و تفاوت درجات حیات در موجودات به تفاوت شدت وجودی آنهاست و تفاوت آثار نفوس نیز بر اساس تفاوت درجه وجودی آنها خواهد بود. از این جهت است که ملاصدرا هر مرتبه از نفس را دارای مرتبه‌ای از کمالات وجودی می‌داند و از آنجا که نفس انسانی در مرتبه بالاتری است، از گستره وجودی و حیاتی کامل‌تری برخوردار است، از این رو، وی کامل‌ترین و شریف‌ترین مرتبه حیات را «حیات عقلانی» می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/۱۲۵) که مربوط به مرتبه نفس ناطقه انسانی است.

و با توجه به این که افراد انسان‌ها در کمالات وجودی دارای درجات فراوان هستند، پس هر فرد انسان از درجه‌ای از حیات برخوردار است و بر اساس مبانی ملاصدرا می‌توان ادعا کرد که به تعداد موجودات عالم، تفاوت درجه در حیات وجود خواهد داشت و بالاترین و شریف‌ترین درجه حیات مربوط به حقیقتی است که بیشترین درجه وجودی را دارد که واجب الوجود خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۴۱۸).

نتیجه آن که، بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به یمن وجود گوهری غیرمادی انسان از مراتب گوناگون حیات برخوردار است. بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین تفاوت درجه حیات موجودات، بر اساس تفاوت بهره وجودی نفوس است و هر چه نفس از شدت وجودی بیشتری برخوردار باشد، آثار و درجات حیاتی بیشتری خواهد داشت.

۶- قاعده ششم: رابطه نفس و بدن

امام سجاد (ع) در فرازی از دعا که به «رابطه نفس و بدن» اشاره دارد، چنین می‌فرماید:



أَثَبَتْ فِينَا جَوَارِحَ الْأَعْمَالِ (صحیفه سجاده، دعای اول، فراز ۲۰)؛ (ستایش برای خداست)

که اعضاء و جوارح واندام‌هایی برای انجام کارها در ما پدید آورد.

در این فراز یک کلیدواژه «فینا» و یک کلیدواژه «جوارح الاعمال» وجود دارد؛ یعنی خداوند در

ما، اعضاء و جوارح بدن را قرار داد، پس یک چیز داریم که حقیقت ماست، به اضافه یک چیز دیگر که بدن مادی است. و لطافت عبارت در این است که بدن را در ما قرار داد (فینا) پس بدن در نفس است (یعنی بدن از شئون و مراتب نفس است که موافق دیدگاه حکمت متعالیه است) نه این که نفس در بدن باشد یا این که نفس و بدن دو هویت جداگانه باشند.

۶-۱. تشریح دیدگاه ملاصدرا درباره رابطه نفس و بدن

نفس در حدوث خود جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است؛ از نظر ملاصدرا نفس در آغاز،

قوه‌ای منطبع در ماده بوده و در اثر اشتداد و حرکت جوهری به تجرد و روحانیت می‌رسد. وابستگی نفس به بدن در اصل وجود و تشخیص است و نفس حادث به حدوث بدن است نه حادث با حدوث بدن، پس نفس به سبب حدوث بدن از نطفه شروع به سیر صعودی می‌کند و با حرکت جوهری و اشتداد وجودی در سیر تکاملی خود از جمادی و نباتی به مقام تجرد حیوانی و سپس به تجرد انسانی می‌رسد، بنابراین نفس در حدوث و اصل وجودش به بدن نیاز دارد، ولی در بقایش نیازی به بدن ندارد و پس از مفارقت از بدن، این کالبد عنصری فانی می‌شود، ولی نفس به بقای روحانی ابدی خود ادامه می‌دهد.

اگرچه به بیان ملاصدرا نفس در اصل وجود خود به ماده نیاز دارد و از ماده شروع به تکامل می‌کند

و به درجاتی از تجرد می‌رسد، ولی این مطلب بدین معنا نیست که نفس و بدن دو هویت جداگانه هستند، بلکه هر شخص بالوجدان می‌یابد که یک هویت یگانه دارد، همان‌طور که ملاصدرا بدان تصریح دارد (آن لکل شخص إنسانی ذاتا واحدة هی نفسه) (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۵۶ / ۹) (برای هر شخص انسان یک هویت یگانه است که آن هویت یگانه نفس اوست)، بنابراین اگر چه ما گوهری مجرد به نام نفس و ظاهری مادی به نام بدن داریم، ولی هر یک از ما یک شخص هستیم و یک هویت یگانه داریم و هر کس جمیع آثار وجودی خود را به خودش که همان هویت اوست، نسبت می‌دهد و می‌گوید: من اندیشه کردم و من پنداشتم و من دیدم و من شنیدم و... پس همان‌طور که از ملاصدرا نقل شد، انسان دو هویت به نام نفس و بدن ندارد، بلکه او یک ذات و یک هویت دارد که همان نفس اوست.



وحدتِ هویت انسان که به تأیید وجدان هر شخص می‌رسد، باعث می‌شود که ملاصدرا ترکیب نفس و بدن را «ترکیب اتحادی» بداند، وی با کمک گرفتن از رابطه ماده و صورت چنین می‌نویسد:

«نفس و بدن مثل ماده و صورت با هم ترکیب اتحادی دارند نه انضمامی (یعنی رابطه آن دو مثل ترکیب رنگ و دیوار نیست که دو شیء جداگانه با هم ترکیب شوند، بلکه نفس و بدن یک حقیقت هستند) و به هم احتیاج دارند. نفس (همانند صورت) از جهت وجود تعیین شخصی و حدوث هویت نفسانی‌اش به بدن نیاز دارد و بدن (همانند ماده) در اصل تحقق خود به نفس احتیاج دارد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۳۸۲).

نتیجه آن که، نفس و بدن با هم اتحاد وجودی داشته و تغایر بین آن دو به اعتبار عقل است، و نفس تمام حقیقت بدن است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۱۲) و تمام آثار بدن به افاضه و اشراق نفس است و به تعبیر ملاصدرا: «اگر به بدن نظر حکمی و فلسفی داشته باشید، خواهید یافت که نفس تمام حقیقت بدن بوده و قوام و تشخیص بدن به نفس می‌باشد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۹/ ۲۳۹).

پس محتوای دعا و قاعده فلسفی هر دو بر یک مطلب دلالت دارند، تعبیر (أَثْبَتَ فِينَا) در فراز به این مطلب اشاره دارد که بدن در نفس و از مراتب و شئون نفس است. این «ظرفیت» با مبانی ملاصدرا قابل تبیین است. (در حدیثی از امام علی نیز به زیبایی به این معنا اشاره شده است: «نفس در بدن، همانند معنا در لفظ است») (قمی، ۱۴۱۴: ۳/ ۴۱۶) که لفظ و معنا دو حقیقت جدای از هم ندارند، بلکه قوام لفظ به معنا است و معنا حقیقت لفظ بوده و لفظ رقیقت معنا است و لفظ صورت ظاهری و مرتبه نازله معنا می‌باشد. رابطه نفس و بدن نیز به تصریح مبانی ملاصدرا همین گونه است).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، شش قاعده فلسفی مرتبط با مباحث انسان‌شناسی از فرازهای گوناگون دعای نخست صحیفه سجادیه استخراج شد و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه شرح و تبیین گردید. این شش قاعده عبارتند از:

۱. بقای نفس
۲. افاضه علم به انسان توسط خداوند
۳. وجود عالم برزخ و تأثیرگذاری کردار انسان در حالات برزخی
۴. برتری انسان بر سایر موجودات

۵. حیات نفس و مراتب آن

۶. رابطه اتحادی نفس و بدن

قواعد مذکور با توجه به دلایل عقلی و با محوریت مبانی حکمت متعالیه بررسی و برخی از دلایل نقلی نیز به تأیید این مستندات عقلی، ضمیمه گردید. پژوهش حاضر را می‌توان نمونه‌ای از مستندسازی و اعتبارسنجی قواعد و مبانی فلسفی با روایات و دعاهای معتبر دانست و اهمیت کاربردی‌سازی مبانی فلسفی را آشکار نمود و از این رهگذر یگانگی قرآن، برهان و عرفان را بیش از پیش نمایان ساخت. هم‌چنین می‌توان به شبهه معاندان فلسفه اسلامی که آن را برگرفته از فلسفه یونان می‌دانند، پاسخ داد و در نتیجه به تطابق آموزه‌های وحیانی و مبانی حکمی حکم نمود.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- صحیفه سجاده.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. محقق: حسن حسن‌زاده آملی. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. محقق: احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دار العلم.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۶) اتحاد عاقل به معقول. تهران: انتشارات حکمت.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). گنجینه گوهر روان. تهران: نشر طوبی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
- حسینی شیرازی، محمدباقر. (۱۳۹۱). لوامع الأنوار العرشية فی شرح الصحیفة السجادية. اصفهان: مرکز تحقیقات حوزه علمیه اصفهان.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره. مقرر: عبد الغنی موسوی اردبیلی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۴). شرح دعای السحر. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه من العلم الالهی. تحقیق: احمد حجازی السقاء. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب.
- سه‌رودی، شهاب الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمه. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم موسسه النشر الاسلامی.

- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۳۷۴). التفسیر الصافی. قم: موسسه الهادی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۸ق). علم الیقین. مصحح: محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
- قمی، عباس. (۱۴۱۴ق). سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار. قم: اسوه.
- متقی هندی، علاءالدین علی. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مدنی شیرازی، سیدعلی خان بن احمد. (۱۴۰۹ق). ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین. محقق: محسن حسینی امینی. قم: موسسه نشر اسلامی.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیة. محقق: سیدمحمد خامنه‌ای. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. مصحح: محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. مصحح: محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۴). المشاعر. به اهتمام هنری کرین. تهران: کتابخانه طهوری.
- ملاصدرا / صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد. (۱۳۷۴). القیسات. مصحح: مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران



جستاری در اعتبارسنجی زیارت امین الله



محسن کبیری راد^۱، سید محسن موسوی^۲، حبیب اله جلودار^۳

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30557.1140](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30557.1140)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷



چکیده

زیارت امین الله، منسوب به امام سجاد(ع)، از متون دعایی مشهور شیعه است که در آن به مقام و منزلت امیرالمؤمنین علی(ع) و نیز مضامین بلند عرفانی و اخلاقی پرداخته شده است. این پژوهش با هدف ارزیابی علمی اعتبار این زیارت به بررسی مصدر، سند و محتوا پرداخته است و با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال پاسخ به این پرسش است که زیارت امین الله تا چه میزان از اعتبار سندی و محتوایی برخوردار است؟ در این پژوهش، پس از بررسی مصدر زیارت و سند آن، ارتباط میان عبارات زیارت با آموزه‌های وحیانی و اصول کلی دین اسلام، از جمله توحید، ولایت، جهاد، صبر، شکر، رضا و خوف از خدا، مورد تحلیل قرار گرفت. این تطبیق نشان داد که چگونه مضامین زیارت امین الله، نه تنها با قرآن منافاتی ندارد، بلکه شرحی بر مفاهیم عالی آن است. یافته‌های این پژوهش نشان داد که این زیارت با آن که از نظر سند و مصدر دچار مشکلاتی بوده، اما از لحاظ صدور و محتوا معتبر است.

کلیدواژه‌ها: زیارت امین الله، اعتبار سنجی سندی، اعتبار سنجی محتوایی، دعاپژوهی، موافقت با قرآن.

۱- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول) * mohsenkabirirad@gmail.com

۲- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، m.mousavi@muz.ac.ir

۳- دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران، jlouidar@umz.ac.ir

۱. مقدمه

زیارت امین‌الله، از متون دعایی برجسته در فرهنگ شیعی، منسوب به امام سجاد (ع) است که به بیان فضائل امیرالمؤمنین علی (ع) و مضامین عمیق عرفانی، اخلاقی و اعتقادی می‌پردازد. این زیارت، به دلیل جایگاه ویژه‌اش در منابع روایی معتبر و تأکید علمای بزرگ بر اهمیت آن، موضوعی شایسته بررسی علمی است.

این پژوهش در پی، ارزیابی اعتبار زیارت امین‌الله از دو منظر سندی و محتوایی است؛ به این معنا که آیا این متن از نظر صدور و مضمون، قابل اعتماد و هم‌راستا با اصول دینی است یا خیر. این پژوهش، از یک سو به دنبال پاسخ‌گویی به شبهات مطرح‌شده درباره اعتبار این زیارت است که برخی آن را فاقد سند قوی یا مخالف با قرآن دانسته‌اند (برقعی، بی‌تا: ۲۷) و از سوی دیگر، به ضرورت شناخت دقیق‌تر جایگاه این متن در تقویت ارتباط معنوی مؤمنان با اهل بیت (ع) و تعمیق معارف دینی مربوط می‌شود. این بررسی، نه تنها به تبیین اصالت زیارت کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ساز بهره‌گیری بهتر از آن در تربیت دینی و رفع تردیدها است.

این پژوهش، با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است. در بخش سندی، مصادر زیارت در کتب معتبر، اسناد آن و وضعیت رجالی راویان با استناد به آرای علمای علم‌الحديث بررسی شده است. در بخش محتوایی، مضامین زیارت با آیات قرآن کریم و سایر ادعیه معتبر تطبیق داده شده است تا انسجام و هماهنگی آن با آموزه‌های وحیانی و روایی آشکار شود. این رویکرد دوگانه، امکان تحلیل جامع و علمی زیارت امین‌الله را فراهم آورده تا اعتبار آن از منظر فقه‌الحديث و معارف اسلامی به‌دقت سنجیده شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در زمینه زیارت امین‌الله انجام شده که هر یک از زاویه‌ای خاص به این متن پرداخته‌اند:

۱. «پیامدهای باور به شهود شاهدان و اشتیاق به دیدار خداوند در حیات بشر از منظر قرآن و زیارت امین‌الله» (۱۳۹۴ ش): این پژوهش تأثیر باور به شهود اولیا و اشتیاق به دیدار خدا را از دیدگاه قرآن و زیارت امین‌الله بر زندگی انسان بررسی کرده است.



۲. «بررسی تطبیقی مضامین دعایی صحیفه سجادیه و زیارت امین الله» (۱۳۹۵ ش): این پژوهش در فصل نامه «مطالعات قرآن و حدیث»، مضامین دعایی صحیفه سجادیه و زیارت امین الله را مقایسه کرده تا وجوه اشتراک و تمایز این دو منبع شیعی را تبیین کند.

۳. «تحلیل مقابله‌ای متن‌شناسی زیارت امین الله و زیارت امام رضا(ع) بر پایه نظریه کنش گفتار سرل» (۱۴۰۱ ش): این مقاله در فصل نامه «ادب فارسی»، با بهره‌گیری از نظریه کنش گفتار جان سرل، ساختار زبانی و کارکرد زیارت امین الله و زیارت امام رضا(ع) را تحلیل کرده است.

۴. «ارکان نظام سیاسی اسلام در زیارت امین الله و زیارت آل یاسین» (۱۴۰۱ ش): این مقاله با روش تحلیلی، مبانی نظام سیاسی اسلام را با تکیه بر زیارت امین الله و زیارت آل یاسین بررسی کرده و نشان می‌دهد که این نظام بر رهبری شایسته، رابطه عاطفی میان امام و امت، و تأمین سعادت دنیوی و اخروی استوار است.

همان گونه که مشخص است، هیچ پژوهش مستقلی در مورد اعتبار سنجی چه از نظر سندی و چه از نظر صدور انجام نشده است و در این پژوهش، تلاش شده که به این زیارت از این منظر پرداخته شود.

۲-۱. منابع زیارت امین الله

مرحوم کفعمی در مصباح و بلد الامین و نیز مرحوم شهید اول در المزار از مصباح بدون سند این روایت را نقل می‌کند (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۴۸۰/۱؛ همو، ۱۴۱۸ق: ۲۹۵/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق: ۱۱۴/۱). ابن مشهدی و شیخ طوسی مرسل از جابر این روایت را نقل می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۷۳۸/۲؛ ابن مشهدی، ۱۳۷۸ش، ۲۸۲/۱).

مرحوم مجلسی در زادالمعاد تصریح به اعتبار سند می‌کند، ولی سند را مرسل از جابر نقل می‌کند و می‌نویسد: (رَوِيَ بِأَسَانِيدٍ مُعْتَبَرَةٍ عَنْ جَابِرٍ) (مجلسی، ۱۴۲۳ق: ۵۱۲). پس مشخص است این روایت در نزد مجلسی معتبر بوده و بنا به اختصار سند از نقل کامل سند خودداری کرده است.

۱. سند ابن قولویه: حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَهْدِيٍّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَلِيُّ بْنُ صَدَقَةَ الرَّقِّيُّ قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ (ابن قولویه، ۱۳۵۶ش: ۳۹).

۲. سند سید بن طاووس: قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ أَخْبَرَنَا أَبِي قَالَ أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق: ۴۷۰/۱؛ ابن طاووس، بی تا: ۴۳/۱).

۱-۲-۱. بررسی رجال موجود در اسناد

در این بخش به شرح حال راویان موجود در اسناد پرداخته شده است:

۱-۱-۲-۱. محمد ابن عبد الله و پدرش

در مورد این دو فرد در کتب رجالی مختلف هیچ اطلاعاتی ذکر نشده است و نیز از این افراد سید بن طاووس و سایرین در هیچ کتاب دیگری نام نمی‌برد. بنابراین، نمی‌توان این افراد را در سایر طبقات و... نیز بررسی نمود. بنابراین وضعیت رجالی هر دو مجهول الحال است. به همین سبب از نظر اعتبار سندی، نمی‌توان به این سند اعتماد کرد و باید سایر اسناد را بررسی نمود.

۲-۱-۲-۱. جابر بن یزید جعفی

مهم‌ترین فرد در سلسله سند روایت زیارت امین الله جابر بن یزید جعفی است؛ چرا که در همه کتاب‌ها بجز کامل الزیارات اولین راوی ایشان است. در مورد جابر بن یزید جعفی مسائل زیادی مطرح است که به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

جابر بن یزید بن الحارث الجعفی الکوفی، از قبیله جعفی (شاخه‌ای از مدحج یمنی) و از اهالی کوفه بود. او در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری (متوفی حدود ۱۲۸ هـ) زندگی می‌کرد و از اصحاب برجسته امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) به شمار می‌رود. جابر به نقل بیش از هفتاد هزار حدیث از این دو امام شهرت دارد و ادعاهایی درباره دریافت علوم غیبی و دیدار با فرشتگان مطرح کرده که او را به شخصیتی بحث‌برانگیز در علم رجال تبدیل کرده است.

۱. اقوال تضعیف و روایات مرتبط

الف. ابن غضائری: ابن غضائری او را به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم کرده، اما هیچ روایت یا سند مشخصی برای اثبات این ادعا ارائه نکرده است. این قول بیشتر اجتهاد شخصی به نظر می‌رسد (ابن غضائری، رجال ابن الغضائری: ۴۷).

ب. روایات از رجال کشی:

روایت اول: از عبدالله بن سنان نقل شده: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جابر بن یزید یقول أشياء عجیبة، فقال: دعوه، فإنه رجل مشوش» (کشی، رجال الکشی: ۱۷۵، حدیث ۲۹۵). این روایت از عبدالله بن سنان نقل شده و از نظر سندی مشکل جدی ندارد.



کلمه «مشوَش» می‌تواند به معنای آشفتگی ذهنی یا شگفتی از علوم غریبه باشد. این لفظ به‌تنهایی دال بر تضعیف نیست و می‌تواند تأویل شود که جابر به دلیل نقل مطالب پیچیده، ذهنش پریشان به نظر آمده است.

روایت دوم: از ابوبصیر نقل شده: «قلت لأبي عبد الله: جابر بن يزيد يقول عليك ما لم تعله؟ فقال: إن صدق جابر فيما يقول لكان أفضل من سلمان، ولكنه يقول علي ما لم أقل» (کشی: ۱۷۴، حدیث ۲۹۴). ابوبصیر (یحیی بن ابی‌القاسم) ثقه است و سند این روایت نیز معتبر به نظر می‌رسد. این روایت نشان می‌دهد، جابر مطالبی را به امام نسبت داده که مورد تأیید او نبوده است. اما جمله «إن صدق لكان أفضل من سلمان» می‌تواند به‌صورت کنایی یا تأکیدی باشد و لزوماً تضعیف صریح نیست. ممکن است منظور این باشد که جابر در فهم یا نقل دچار اشتباه شده، نه این که عمداً دروغ گفته باشد.

روایت سوم: از زید شحام نقل شده: «سمعت أبا عبد الله يقول: جابر بن يزيد يزعم أنني أعطيته خمسين ألف حدیث، وما أعطيته إلا ألف حدیث» (کشی: ۱۷۶، حدیث ۲۹۶). زید شحام ثقه است و سند روایت قابل قبول است. این روایت نشان‌دهنده اغراق جابر در ادعاهایش است، اما نمی‌توان آن را دلیل قطعی بر جعل حدیث دانست؛ بلکه ممکن است به مبالغه یا سوء تفاهم او اشاره داشته باشد.

ج. ابن شهرآشوب: «جابر بن يزيد الجعفي، كان يقول بأمر غريبة، فلم يوثقوه كثيراً، وكان متهماً بالغلو» (ابن شهرآشوب، معالم العلماء: ۳۹۰). ابن شهرآشوب روایت خاصی نقل نکرده و این قول مبتنی بر برداشت او از روایات کشی یا شایعات درباره جابر است.

د. محدث نوری: «جابر بن يزيد كان يدعي أموراً تخالف العقل والشرع، مثل رؤية الملائكة والمكاشفات، فهو غير موثوق» (نوری، مستدرک الوسائل: ۳ / ۴۵۲). نوری نیز روایت مشخصی ذکر نکرده و تضعیف او بر اساس ادعاهای غریب جابر است، نه شواهد رجالی مستقیم.

۲. پاسخ به تضعیفات

الف) پاسخ به ابن غضائری: خوئی می‌نویسد: «تضعیف ابن الغضائري اجتهاد شخصي است و دلیلی بر آن نیست، زیرا کبار اصحاب از جابر روایت کرده‌اند» (خوئی، معجم رجال الحدیث: ۴ / ۱۲۳). شوشتری نیز می‌گوید: «رد جابر با وجود روایاتش در کتب صحیح ممکن نیست» (شوشتری، قاموس الرجال: ۲ / ۴۳۱).

ب) پاسخ به روایات کشی: خوئی درباره روایت «مشوَش» می‌گوید: «مشوَش بودن دلیل بر ضعف نیست، بلکه می‌تواند به شگفتی از علوم او اشاره داشته باشد» (خوئی: ۴ / ۱۲۵).

درباره روایت ابوبصیر: «این روایت نشان‌دهنده اشتباه جابر در نقل است، نه کذب عمدی. وثاقت او با این تعبیر مخدوش نمی‌شود» (همان: ۱۲۶). درباره روایت زید شحام: «مبالغه در تعداد احادیث دلیل بر جعل نیست، بلکه می‌تواند ادعای شخصی جابر باشد که به وثاقتش ضرر نمی‌زند» (همان: ۱۲۷).
 ج) پاسخ به ابن شهرآشوب و نوری: خوئی استدلال می‌کند: «غلو یا ادعاهای عجیب به وثاقت لطمه نمی‌زند، زیرا بسیاری از ثقات در مدح ائمه مبالغه کرده‌اند» (همان: ۱۲۶).

۳. توثیقات و روایات مرتبط

الف) نجاشی: «جابر بن یزید الجعفی، ثقة في نفسه، وكان عالماً فاضلاً، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام سبعين ألف حديث، وله كتاب يرويه جماعة» (نجاشی، رجال النجاشی: ۸۹). نجاشی او را صراحتاً ثقة و عالم فاضل می‌داند و هیچ روایت خاصی برای توثیق نقل نکرده، بلکه این قول مبتنی بر شهرت جابر در میان اصحاب است.

ب) شیخ طوسی: «جابر بن یزید الجعفی، کوفی، ثقة، روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله» (طوسی، رجال الطوسی: ۱۲۷ و ۲۶۳). طوسی نیز او را ثقة می‌داند و روایت خاصی ذکر نکرده، اما ذکر او در میان اصحاب ائمه نشان‌دهنده اعتماد به اوست.

ج) روایات از رجال کشی

روایت اول: از عبدالرحمن بن الحجاج نقل شده: «سمعت أبا عبد الله يقول: جابر بن یزید رجل من أصحابی، وما أعطيته إلا ما ينفعه» (کشی: ۱۷۳، حدیث ۲۹۳). عبدالرحمن بن الحجاج ثقة است و سند این روایت معتبر است. این روایت جابر را از اصحاب خاص امام صادق(ع) معرفی کرده و نشان می‌دهد که علوم دریافتی او مفید و مورد تأیید بوده است.

روایت دوم: از محمد بن مسلم نقل شده: «كان جابر بن یزید يدخل على أبي جعفر عليه السلام يأخذ من علمه، وكان محموداً عنده» (کشی: ۱۷۲، حدیث ۲۹۲). محمد بن مسلم از ثقات بزرگ است و سند این روایت نیز صحت دارد. این روایت جایگاه ویژه جابر نزد امام باقر(ع) را نشان می‌دهد و او را مورد ستایش قرار می‌دهد.

د) علامه حلی: «جابر بن یزید ثقة، وما قيل في تضعيفه غير صحيح» (حلی، خلاصة الأوقال: ۹۸). علامه تضعیفات را رد کرده و وثاقت او را تأیید می‌کند.

ه) خوئی می‌نویسد: «الراجح أن جابر ثقة، والروایات المضعفة إما ضعيفة أو محمولة على تأويل لا ينافي الوثاقة» (خوئی: ۱۲۷/۴). ایشان او را توثیق کردند و در صدد توجیه عدم توثیق وی بودند. مرحوم



آیت الله خویی علاوه بر توثیق جابر، او را دارای جلال و منزلتی عظیم دانسته است چون وی محرم اسرار و مورد لطف و عنایت امامین صادقین(ع) بوده است. (خویی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۶/۴)

و) اعتماد نوسندگان کتب اربعه به جابر: روایات جابر در «الکافی» (مثلاً ۱/ ۳۲۷، حدیث ۴)، «تهذیب الأحکام»، و «الاستبصار» به تعداد زیاد نقل شده که نشان‌دهنده اعتماد عملی محدثان است.

۴. تحلیل توثیقات

روایات کثیفی (از عبدالرحمن بن الحجاج و محمد بن مسلم) جایگاه ویژه جابر نزد ائمه را تأیید می‌نماید و با اسناد معتبر، وثاقت او را تقویت می‌کند.

توثیق نجاشی و طوسی مبتنی بر شهرت جابر و اعتماد راویان بزرگ مانند صفوان بن یحیی و حسن بن محبوب است.

استفاده گسترده کلینی و طوسی از روایات جابر نشان‌دهنده پذیرش عام او در میان محدثان متقدم است.

۱. راویان از جابر و کسانی که او از آنها روایت کرده است

راویان از جابر: صفوان بن یحیی، حسن بن محبوب، محمد بن اسماعیل بن بزیع، علی بن مهزیار، ابراهیم بن هاشم و عبدالله بن میمون.

کسانی که جابر از آنها روایت کرده است: امام باقر(ع)، امام صادق(ع)، زراره بن اعین، عبدالله بن سنان، ابان بن تغلب.

۲. نتیجه‌گیری

جابر بن یزید جعفری شخصیتی پیچیده در علم رجال است که هم روایات تضعیف و هم توثیق درباره او وجود دارد، جمع‌بندی خوئی:

بنابراین، جابر بن یزید جعفری را می‌توان راوی ثقه دانست. روایاتش در صورت صحت سند معتبرند، اما به دلیل ادعاهای غریبش، احتیاط در روایات منفرد و بدون مؤید او منطقی است، هرچند این احتیاط از وثاقت او نمی‌کاهد. شخصیت او به دلیل علوم خاص و نقل‌های شگفت‌انگیز، سوء تفاهم‌هایی ایجاد کرده، اما شواهد رجالی وثاقتش را تأیید می‌کند.

۳-۱-۲-۱. علی بن مهدی بن صدقه الرقی

ابوالحسن علی بن مهدی بن صدقه بن هشام رقی انصاری، از اصحاب امام رضا(ع) بود (شیخ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۱). وی بیشتر به واسطه حضورش در سند زیارت امین الله و نقل روایت از پدرش، مهدی بن صدقه الرقی، شناخته می‌شود. نجاشی به کتابی از او که از امام رضا(ع) نقل شده، اشاره کرده

است (نجاشی، ۱۴۰۵ق: ۲۷۷). بررسی وضعیت رجالی او به دلیل کمبود اطلاعات مستقل، با چالش‌هایی روبه‌رو است. او از پدرش، مهدی بن صدقه الرقی، روایت می‌کند که در برخی منابع، به‌عنوان فردی ثقه شناخته شده‌است (همان). در منابع رجالی، نه توثیق و نه تضعیف صریحی از او وجود ندارد، بنابراین او مجهول الحال است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۵/۱۳-۲۰۶). صرف حضور در سند زیارت امین الله و روایت از پدری که در برخی منابع توثیق شده، نمی‌تواند دلیلی قطعی بر وثاقت او باشد (همان).

۴-۱-۲-۱. احمد بن علی بن مهدی

أحمد بن علی بن مهدی، از راویان حدیث شیعه و فرزند علی بن مهدی رقی است. شهرت او بیشتر به دلیل روایت از پدرش و حضور نامش در اسناد برخی روایات، به‌ویژه در منابع متأخرتر است. اطلاعات مستقل و مفصلی درباره زندگی، اساتید و شاگردان او در منابع اولیه رجالی وجود ندارد (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۴/۹).

در منابع رجالی اولیه و متقدم، توثیق یا تضعیف صریحی برای احمد بن علی یافت نمی‌شود. این مسئله باعث می‌شود که وضعیت رجالی او به‌عنوان «مجهول الحال» در نظر گرفته شود. با بررسی کتب اربعه حدیثی شیعه (کافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، و الاستبصار)، روایتی مستقل که مستقیماً از احمد بن علی نقل شده باشد، یافت نشد.

نجاشی در کتاب خود، به‌طور مشخص به روایت احمد بن علی از پدرش اشاره کرده است و سلسله سند روایت را تا امام رضا (ع) ذکر می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۵ق: ۱۱۵/۲) در نتیجه وی از نظر رجالی مجهول الحال است.

۵-۱-۲-۱. علی بن سیف بن عمیره النخعی

در منابع اصلی و مشهور رجالی مانند رجال نجاشی، فهرست شیخ طوسی و معجم رجال الحدیث آیت الله خویی، شرح حال مستقلی برای او یافت نشد و هر چه در مورد وی صحبت شده، در ذیل نام پدرش بوده و نیز این که وی از برادرش حسین بزرگ‌تر است. در مورد مدح و ذم وی هیچ اطلاعاتی وارد نشده‌است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۳/۹) بنابراین، وی مجهول الحال است.

۶-۱-۲-۱. سیف بن عمیره النخعی

سیف بن عمیره نخعی عربی کوفی، اهل کوفه و صحابی امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) است. (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۱۵). هم‌چنین وی از افرادی چون ابوبصیر، ابوحمزه ثمالی و ابان بن تغلب نقل



روایت کرده است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۴/۹) و نیز محمد بن خالد طیالسی، محمد بن عبدالحمید عطارو حسن بن محبوب از ایشان به نقل روایت پرداخته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۵ق: ۱۸۹/۱).

نجاشی ایشان را یکی از راویان ثقه وصف کرده (همان) ولی مرحوم آیت الله خوئی می‌فرماید که در برخی نسخه‌ها عبارت ثقه وجود ندارد؛ اما در نسخه ابن داوود موجود است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۲/۹)، اما ابن شهر آشوب او را واقفی می‌داند و در نقل حدیث ضعیف شمرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۴۰ق: ۵۶)؛ ولی مرحوم آیت الله خوئی این نظر را نمی‌پذیرد و به سه دلیل رد می‌کند. اول، ایشان اصلاً امام رضا(ع) را درک نکرده است، چگونگی می‌تواند واقفی باشد، پس حتماً یا اشتباه در نسخه برداری بوده یا سهو قلم گشته است. دوم، نسبت ضعیف دانستن ایشان به شهید ثانی صحیح نیست، چرا که ممکن است توهم شده ایشان واقفی است، ولی مرحوم شهید ثانی واقفی بودن را مخالف ثقه بودن نمی‌داند. در کتاب «قاموس الرجال»، شوشتری نیز به این نسبت اشاره دارد و می‌نویسد: «وُنسب إلى الشهيد الثاني تضييفه، ولكن لم يظهر لنا ذلك في كتبه» (شوشتری، قاموس الرجال: ۵ / ۳۶۸) و شهید اول در «غایة المراد» می‌نویسد: «وربما ضَعَف بعضهم سيفاً، والصحيح أنه ثقة» (مکی، ۱۴۱۴ق: ۱۲). سوم محدث نوری (ره) در جلد سوم کتاب «مستدرک الوسائل» در بخش «فایده پنجم از خاتمه مستدرک»، در مبحث مشیخه صدوق بیان داشته‌اند که آنچه در طریق صدوق مبنی بر روایت علی بن سیف از برادرش حسین بن سیف ذکر شده، ناشی از سهو است و واقعیت امر خلاف آن است؛ زیرا بر اساس آنچه نجاشی در شرح حال علی بن سیف ذکر کرده، علی از حسین بزرگ‌تر بوده است. هم‌چنین، بر اساس آنچه نجاشی در شرح حال حسین بن سیف آورده، کتاب حسین توسط برادرش (علی) روایت شده است. افزون بر این، بررسی روایات موجود نیز مؤید آن است که روایت از حسین بن سیف از برادرش صورت گرفته، نه بالعکس. بنابراین، توهم واقفی بودن ایشان صحیح نیست (خوئی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۳ / ۹)؛ پس آیت الله خوئی در معجم رجال الحدیث، سیف بن عمیره را با استناد به نجاشی، ثقه می‌داند؛ بنابراین، وضعیت رجالی او موثق امامی است.

۱-۲-۲- توثیق عام

توثیق عام به معنای توثیق گروهی و کلی از راویان بدون ذکر نام تک‌تک آن‌هاست. به عبارت دیگر، به‌جای این‌که وثاقت یک‌یک افراد بررسی و اعلام شود، یک قاعده یا ضابطه‌ای کلی بیان می‌شود که بر اساس آن گروهی از راویان، ثقه (مورد اعتماد) محسوب می‌شوند. مهم‌ترین دلیل برای این باور، عبارتی

است که در ابتدای کتاب «کامل الزیارات» آمده است. (ابن قولویه، کامل الزیارات: ۲) که برخی از بزرگان چون آیت الله خوئی و آیت الله سبحانی نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۳۸۰ش: ۷۰).

آیت الله خوئی توثیق عام ابن قولویه در مقدمه کامل الزیارات را مربوط به مشایخ بدون واسطه او دانسته است؛ ولی مرحوم حُرّ عاملی این عبارت را توثیقی برای تمام راویان احادیث کتاب کامل الزیارات می‌داند (رحمان‌ستایش: ۴۹).

آیت الله شبیری در تحلیل این نظر در درس خارج خود می‌فرماید: آیت الله خوئی از متن مقدمه ابن قولویه دو امر را محتمل می‌داند که یا همه مشایخ یا فقط مشایخ بلاواسطه ثقة هستند و با رد احتمال اول، ثقة بودن مشایخ بلاواسطه ثابت می‌شود. اما آیت الله شبیری معتقد است که امر دایر بین سه احتمال است و با رد احتمال اول، هیچ‌کدام از دو احتمال دیگر ثابت نمی‌گردد.

احتمال سوم، این است که مصنفین کتبی که مصدر این کتاب هستند، ثقة هستند. این احتمال سوم، اتفاقاً برای آیت الله شبیری قوی‌تر است. ظاهراً مرحوم ابن قولویه روایات کامل الزیارات را از حدود ۲۰ کتاب اخذ کرده است. مثلاً یک کتاب، کتاب حسن بن محبوب بوده که بسیار تکرار شده است. پس با بررسی دقیق‌تر کتاب احتمال قوی‌تر این است که روایات را از کتب معتبر اخذ کرده است و عبارت مقدمه بر همین معنا است. بنابراین، معنای مقدمه کامل الزیارات مثل همان مطلبی است که مرحوم صدوق در مقدمه فقیه آورده است که همه روایات را از کتب معروف و مشهور اخذ کرده است. پس توثیق عام کامل الزیارات را نمی‌پذیرند (شبیری، درس خارج، جلسه ۵۸).

بنابراین، اگر نظر بزرگان را جمع‌بندی کنیم، می‌توانیم به روایات این کتاب اعتماد کنیم، چرا که هیچ یک از علما روایات این کتاب را نقد نکرده‌اند، بلکه به دنبال استفاده از توثیق رجالی اسناد این کتاب برای سایر کتب رجالی شده‌اند.

۱-۳- نتیجه‌گیری بحث سندی

به نظر می‌رسد، این حدیث دو طریق کلی دارد که یکی از جابر و دیگری از عَلِيُّ بْنُ صَدَقَةَ الرَّقِّيُّ که هر دو به موجب ضعف‌های سندی دچار مشکل هستند. اما با توجه به توثیق عام کامل الزیارات (خوئی، معجم الرجال: ۳/۱) و نیز شهادت مرحوم علامه مجلسی در بحار و نیز سایر تأییداتی که علما بیان کردند که در بعد بیان شده است، به نظر می‌رسد می‌توان از نظر سندی به این زیارت اعتماد کرد.

۱-۴- بررسی محتوایی



وثاقت صدور ی یا بررسی محتوا به ما اطمینان می‌دهد که متن زیارت واقعاً از منبع معتبر و مورد اعتماد، یعنی امام معصوم (ع) صادر شده‌است. این امر، اعتبار دینی و حجیت متن را افزایش می‌دهد. برخی از محققان مدعی شده‌اند که این زیارت از نظر محتوا قابل پذیرش نیست و با نص قرآن و روایت اهل بیت (ع) ناسازگار است. ایشان مدعی شده‌اند فضائلی که در این زیارت آمده است، مخالف قرآن بوده و اهل بیت (ع) آن را نمی‌پذیرند و این زیارت از ساخته‌های علماست (برقی، بی تا: ۴۴۲). در این بخش به تطابق زیارت با قرآن و نیز با سایر روایات و ادعیه پرداخته و در نهایت، اقوال علما درباره این زیارت نقل شده است.

۱-۴-۱- تطابق با قرآن

از منظر فقه‌الحديث، تطبیق مضامین زیارت امین‌الله با قرآن کریم، معیاری کلیدی برای سنجش اصالت و اعتبار آن است. شیخ کلینی در اصول کافی تأکید دارد که انطباق مضمون روایات با قرآن، دلیل بر صحت صدور آن از معصوم است (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۶۹/۱). این انطباق، نشان‌دهنده ریشه‌دار بودن زیارت در وحی الهی و هم‌سویی آن با شریعت بوده و به قول ابن حجر عسقلانی، روایتی که با قرآن سازگار باشد، اطمینان بیشتری برای عمل به آن فراهم می‌کند (ابن حجر، ۱۳۷۹ ق: ۱۲/۱). بررسی تطبیقی زیارت با قرآن، روشی است که محققان حدیث چون شیخ صدوق در معانی الأخبار بر آن تأکید کرده‌اند تا از این طریق، معانی دقیق‌تر روایات کشف شود (صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۳). این رویکرد، امکان درک عمیق‌تر نقش اهل بیت (ع) را به‌عنوان واسطه‌های هدایت الهی فراهم می‌سازد. هماهنگی میان زیارت امین‌الله و قرآن، وحدت کلام و حیانی و روایات را نشان می‌دهد. علامه مجلسی در بحارالانوار این انسجام را نشانه‌ای بر اعتبار حدیث و جایگاه معصومین (ع) به‌عنوان مفسران قرآن دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۳۲/۱). این امر، ایمان مؤمنان را به صدور زیارت از معصوم تقویت می‌کند. همچنین، تطبیق با قرآن، ابزاری برای پاسخ به شبهات است. شیخ طوسی در تهذیب الأحکام می‌نویسد که استناد به آیات، بهترین راه برای رفع شبهات حدیثی است (طوسی، ۱۴۱۶ ق: ۴۵/۱). این روش، تأیید می‌کند که مضامین زیارت با اصول قرآنی هم‌راستا بوده و اعتبار آن را از منظر فقه‌الحديث تثبیت می‌نماید.

در ادامه، آیاتی از قرآن کریم که با مضمون زیارت مرتبط هستند، ارائه و سپس ارتباط آن‌ها تحلیل می‌شود.

۱. بحث ولایت و امامت

۱. فراز اول: «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ حُجَّتُهُ عَلَى عِبَادِهِ»

تطبیق با قرآن:

آیه ۷۲ سوره احزاب: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»

آیه ۴۴ سوره اسراء: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ»

ارتباط و تحلیل:

ارتباط با آیه امانت (احزاب: ۷۲): عنوان «أمن الله في أرضه» مستقیماً به مفهوم امانت الهی اشاره دارد که در این آیه ذکر شده است. علامه طباطبایی در المیزان معتقد است که امانت، ولایت و مسئولیت هدایت است که تنها انسان کامل (انبیا و اوصیای آنها) شایسته حمل آن هستند (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۳۵۳/۱۶). او می‌نویسد: «الأمانة تشمل الولاية على الخلق التي لا يقوى عليها إلا من عصمه الله». این تفسیر نشان می‌دهد که امیرالمؤمنین (ع) به‌عنوان امین الله، امانتی را پذیرفته که آسمان‌ها و زمین از آن عاجز بودند، یعنی حفظ دین و هدایت امت پس از پیامبر (ص). از سوی دیگر، زمخشری در تفسیر الکشاف امانت را عقل و تکلیف شرعی می‌داند و می‌نویسد: «الأمانة هي العقل الذي تحمل به الإنسان التكليف» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۵۴۳/۳). اگرچه این دیدگاه عام‌تر است، اما با تکمیل آن از منظر شیعه، می‌توان گفت که امام به‌عنوان انسان کامل، این امانت را در بالاترین مرتبه (ولایت الهی) ادا کرده است. بنابراین، این فراز، ولایت را به‌عنوان امانت عظیمی معرفی می‌کند که از پیامبر (ص) به امام منتقل شده و او را امین خدا در زمین قرار داده است.

ارتباط با آیه حجت (اسراء: ۴۴): عبارت «حجة الله على عباده» با این آیه مرتبط است که خدا از طریق فرستادگانش با بشر سخن می‌گوید. طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: «الرسول هنا يشمل الأنبياء والأئمة، فهم وسائط الله في تبليغ دينه وهداية خلقه» (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۶۸۳/۶). این تفسیر، امام را به‌عنوان حجت الهی پس از پیامبر معرفی می‌کند که به اذن خدا، هدایت بندگان را بر عهده دارد. فخر رازی در تفسیر کبیر، این آیه را به وحی نبوی محدود کرده و می‌گوید: «المراد بالرسول هنا الملائكة أو الأنبياء» (فخر رازی، ۱۴۰۱ ق: ۱۲۳/۲۰)، اما با تعمیم این مفهوم به اوصیای پیامبران، می‌توان گفت که امامت، تداوم این رسالت الهی است. از این رو، فراز زیارت، امام را واسطه میان خدا و خلق نشان می‌دهد که با علم و عصمت خود، حجت را بر بندگان تمام می‌کند.



تحلیل کلی: این فراز، دو بُعد ولایت (امانت الهی) و امامت (حجت الهی) را در کنار هم قرار داده و نشان می‌دهد که امیرالمؤمنین(ع) به‌عنوان انسان کامل، هم امانتدار شریعت است و هم حجت بالغه‌ای که خدا برای هدایت و اتمام حجت بر خلق قرار داده است. این با آیات قرآن هم‌خوانی دارد که مسئولیت الهی را به برگزیدگان واگذار کرده است.

۲. فراز دوم: «أَشْهَدُ أَنْكَ جَاهِدْتَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَ عَمِلْتَ بِكِتَابِهِ وَ اتَّبَعْتَ سُنَنَ نَبِيِّهِ»
تطبیق با قرآن:

آیه ۷۸ سوره حج: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

آیه ۴۱ سوره توبه: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»

آیه ۱۱۲ سوره هود: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطَّعُوا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»

(پس همان‌گونه که فرمان یافته‌ای استوار باش و کسانی که با تو توبه کرده‌اند و سرکشی نکنند که او به آنچه می‌کنید، بیناست).

ارتباط و تحلیل:

ارتباط با آیه جهاد (حج: ۷۸): عبارت «جاهدت فی الله حق جهاده» مستقیماً از این آیه گرفته شده است و نشان‌دهنده جهاد کامل امیرالمؤمنین(ع) در راه خداست. علامه طباطبایی می‌نویسد: «جهاد حق جهاده، تلاش همه‌جانبه در راه خداست که شامل قتال، تبلیغ دین، و حفظ شریعت می‌شود و این از اولیای برگزیده برمی‌آید» (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۱۴/۳۸۹). این تفسیر با نقش امام در جنگ‌ها (مانند بدر، احد، و خیبر) و دفاع از اسلام هم‌خوانی دارد. ابن کثیر در تفسیر خود، جهاد را به تلاش در راه خدا اعم از نظامی و غیرنظامی تعمیم می‌دهد و می‌گوید: «الجهاد يشمل القتال والدعوة إلى الله» (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۴۳۲/۵). از منظر شیعه، این جهاد در وجود امام به کمال رسیده، زیرا او به‌عنوان وصی پیامبر، هم در میدان جنگ و هم در حفظ دین تلاش کرده است. بنابراین، این بخش از فراز، ولایت امام را به‌عنوان منصب الهی برای دفاع از حق و اجرای شریعت نشان می‌دهد که با برگزیدگی الهی در آیه حج مرتبط است. (مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱/۱۲۳-۱۵۰).

ارتباط با آیه قتال (توبه: ۴۱): این آیه به جهاد عملی در راه خدا اشاره دارد و طبرسی می‌نویسد: «القتال في سبيل الله، دفاع عن الدين والحق، وهو واجب على أولياء الله» (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۵/۱۲۳). امیرالمؤمنین(ع) این وظیفه را در جنگ‌های متعدد به انجام رساند و قرطبی نیز در تفسیر خود، این آیه را به جنگ با کفار مرتبط می‌داند، اما آن را وظیفه‌ای عمومی تلقی می‌کند (قرطبی، ۱۴۲۵ ق: ۸/۱۲۱). از

دیدگاه شیعه، امام به‌عنوان پیشوای جهاد، این مسئولیت را به‌طور خاص بر عهده دارد و فراز زیارت، این نقش را گواهی می‌دهد. این ارتباط، امامت را به‌عنوان تداوم رسالت نبوی در مبارزه با دشمنان دین تأیید می‌کند.

ارتباط با آیه استقامت (هود: ۱۱۲): «عملت بكتابه و اتبعت سنن نبيه» با این آیه هم‌راستاست که استقامت در مسیر الهی را فرمان می‌دهد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «الاستقامة هي الثبات على كتاب الله وسنة نبيه، وهذا من خصائص الأنبياء وأوصيائهم» (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۳۴۵/۱۰). این تفسیر، امام را الگوی عمل به قرآن و سنت معرفی می‌کند که شرط ضروری امامت است. زمخشری نیز استقامت را پایبندی به امر الهی و پرهیز از انحراف می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۴۳۲/۲)، و این با زندگی امام که سراسر تبعیت از شریعت بود، سازگار است. این بخش از فراز، امام را به‌عنوان حافظ و مجری شریعت پس از پیامبر نشان می‌دهد که پیوند ناگسستنی میان نبوت و امامت را اثبات می‌کند.

تحلیل کلی: این فراز، سه بُعد از امامت را با آیات قرآن مرتبط می‌سازد: جهاد کامل (حج: ۷۸)، مبارزه عملی (توبه: ۴۱)، و استقامت در شریعت (هود: ۱۱۲). این ویژگی‌ها نشان می‌دهد که ولایت امام، نه‌تنها ادامه‌دهنده رسالت پیامبر است، بلکه با عمل به کتاب و سنت، دین را از تحریف و انحراف حفظ می‌کند و او را شایسته منصب الهی می‌سازد.

۳. فراز سوم: «وَأَلِّمُوا كَ الْحُجَّةِ مَعَ مَا لَكَ مِنَ الْحُجَّةِ الْبَالِغَةِ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ»

تطبیق با قرآن:

آیه ۱۴۹ سوره بقره: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»

آیه ۲۵ سوره انفال: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»

آیه ۶ و ۷ سوره تکوین: «لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ»

((هر آینه دوزخ را خواهید دید، سپس آن را به چشم یقین خواهید دید)).

ارتباط و تحلیل:

ارتباط با آیه حجت بالغه (بقره: ۱۴۹): عبارت «حجج بالغه علی جمیع خلقه» با این آیه هم‌خوانی دارد که حجت رسا را به خدا نسبت می‌دهد. طبرسی در مجمع‌البیان می‌نویسد: «الحجة البالغة هي الدلائل القاطعة التي يبعثها الله عبر أنبيائه وأوليائه لإتمام الحجة على الخلق» (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۴۵۶/۲). این تفسیر، امام را به‌عنوان حامل این حجت‌ها معرفی می‌کند که با علم و عصمت خود، خلق را هدایت و دشمنان را مجاب می‌کند. فخر رازی نیز می‌گوید: «الحجة البالغة، الأدلة العقلية والنقلية التي لا يمكن



دفعها) (فخر رازی، ۱۴۰۱ ق: ۳۴۵/۴). از منظر شیعه، این حجت‌ها در وجود امام تجلی یافته و او با استدلال و عمل، حقانیت دین را بر همگان اثبات کرده است. این بخش از فراز، امامت را منصب الهی برای اتمام حجت و تبیین حقیقت نشان می‌دهد که ریشه در این آیه دارد.

ارتباط با آیه عزت و حکمت (انفال: ۲۵): «ألزم أعداءك الحجة» به غلبه امام بر دشمنان با حجت‌های الهی اشاره دارد که با عزت و حکمت خدا در این آیه مرتبط است. علامه طباطبایی می‌نویسد: «عزة الله تتجلى في حججه التي تُذلل الأعداء، وحكمته في هداية الخلق بها» (طباطبایی، ۱۳۹۱ق: ۳۴۵/۸). این تفسیر، نقش امام را در مغلوب ساختن دشمنان با دلایل قاطع نشان می‌دهد. ابن کثیر نیز عزت را قدرت خدا بر دشمنان و حکمت را تدبیر او در هدایت می‌داند (ابن کثیر، ۱۴۲۰ ق: ۱۲۳/۴). از این رو، فراز زیارت، اقتدار معنوی و الهی امام را در برابر دشمنان تأیید می‌کند که با این آیه هم‌راستاست و ولایت او را به‌عنوان منشأ عزت دین معرفی می‌کند.

ارتباط با آیه یقین (تکواثر: ۶-۷): حجت‌های امام، خلق را به معرفت و یقین می‌رساند که با این آیات مرتبط است. طبرسی می‌نویسد: «عين اليقين، مرتبة المعرفة العالية التي يبلغها الخلق عبر أولياء الله» (طبرسی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۶/۱۰). این تفسیر نشان می‌دهد که امام با حجت‌های خود، حقیقت را آشکار می‌کند و بندگان را به یقین هدایت می‌نماید. قرطبی این آیات را هشدار به دیدن عاقبت می‌داند (قرطبی، ۱۴۲۵ ق: ۱۲۳/۲۰)، اما از منظر شیعه، این یقین با هدایت امام محقق می‌شود. بنابراین، این فراز، نقش امام را در بیداری وجدان‌ها و رساندن خلق به حقیقت با آیات تکواثر پیوند می‌زند.

تحلیل کلی: این فراز، امامت را به‌عنوان منصب الهی برای اتمام حجت (بقره: ۱۴۹)، غلبه بر دشمنان با عزت و حکمت (انفال: ۲۵)، و هدایت به یقین (تکواثر: ۶-۷) نشان می‌دهد. این ویژگی‌ها، جایگاه امیرالمؤمنین(ع) را به‌عنوان حجت‌بالغه‌ای تأیید می‌کند که با دلایل قاطع، هم دشمنان را مغلوب کرده و هم خلق را به سوی خدا رهنمون ساخته است.

۲. درخواست آرامش، رضا، محبت، شکیبایی و شکر

فراز زیارت: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ، مُوَلَّعَةً بِذِكْرِكَ وَ دُعَائِكَ، مُجِبَّةً لِمَصْفُورَةِ أَوْلِيَائِكَ، ... صَابِرَةً عَلَى نَزْوِلِ بَلَائِكَ، شَاكِرَةً لِفَوَاضِلِ نِعْمَائِكَ».

درخواست «مُطْمَئِنَةً بِقَدَرِكَ» اشاره به آرامش قلبی در برابر تقدیر الهی دارد. این با آیه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) همخوانی دارد و نشان می‌دهد که یاد خدا و تسلیم در برابر او، موجب آرامش قلب می‌شود.

درخواست «رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ» به رضایت از قضا و قدر الهی اشاره دارد. این با آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ» (تغابن: ۱۱) مرتبط است، زیرا ایمان به خدا و پذیرش قضای او، موجب هدایت قلب و آرامش در برابر مصائب می‌شود.

درخواست «مُحِبَّةً لِّصَفْوَةِ أَوْلِيَانِكَ» به محبت و دوستی با برگزیدگان اولیای الهی (اهل بیت(ع)) اشاره دارد. این با آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳) همخوانی دارد و نشان می‌دهد که مودت و دوستی با اهل بیت(ع) از آموزه‌های مهم اسلامی است.

درخواست «صَابِرَةً عَلَى تَزْوِيلِ بَلَائِكَ» به صبر و شکیبایی در برابر بلاها و مصائب اشاره دارد. این با آیه «وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال: ۴۶) مرتبط است و نشان می‌دهد که صبر در برابر سختی‌ها، موجب همراهی و یاری خداوند می‌شود.

درخواست «شَاكِرَةً لِّفَوَاضِلِ نِعْمَائِكَ» (ابراهیم: ۷) به شکرگزاری در برابر نعمت‌های الهی اشاره دارد. این با آیه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (عنکبوت: ۵) همخوانی دارد و نشان می‌دهد که شکرگزاری، موجب افزایش نعمت‌ها و ناسپاسی، موجب عذاب الهی می‌شود.

۳. اشتیاق به لقاء الهی

فراز زیارت: «مُشْتَاقَةً إِلَى فَرَجٍ لِقَائِكَ»

این فراز به اشتیاق مؤمن به دیدار خداوند در آخرت اشاره دارد. این با آیه «مَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ» (عنکبوت: ۵) مرتبط است و نشان می‌دهد که امید به دیدار خداوند، از ویژگی‌های مؤمنان است.

۴. اوصاف مؤمنان و دعاکنندگان

فراز زیارت: «اللَّهُمَّ إِنَّ قُلُوبَ الْمُحِبِّينَ إِلَيْكَ وَالْهَمَّةُ، وَ سُبُلَ الرَّاغِبِينَ إِلَيْكَ شَارِعَةٌ، وَ أَعْلَامَ الْقَاصِدِينَ إِلَيْكَ وَاضِحَةٌ، وَ أَفئِدَةَ الْعَارِفِينَ مِنْكَ فَارِعَةٌ، وَ أَصْوَاتَ الدَّاعِينَ إِلَيْكَ صَاعِدَةٌ، وَ أَبْوَابَ الْإِجَابَةِ لَهُمْ مُفْتَحَةٌ»
عبارت «قُلُوبَ الْمُحِبِّينَ إِلَيْكَ وَالْهَمَّةُ» به دل‌های فروتنانی اشاره دارد که سرگشته و شیفته‌ی خداوند هستند. این با مفهوم خشوع در قرآن مرتبط است که در آیه «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ» (مؤمنون: ۱-۲) بیان شده است.



عبارت «سُبُلَ الرَّاغِبِينَ إِلَيْكَ شَارِعَةً» به راه‌های باز و آشکار برای مشتاقان به سوی خدا اشاره دارد. این با آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶) مرتبط است که وعده اجابت دعا را برای دعاکنندگان می‌دهد.

عبارت «أَفُنِدَّةَ الْعَارِفِينَ مِنْكَ فَازِعَةً» به دل‌های ترسناک عارفان از عظمت خداوند اشاره دارد. این با آیات «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) و «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰-۴۱) مرتبط است که به ترس از خدا و پرهیز از هوس‌ها به‌عنوان نشانه‌های پرهیزگاران اشاره دارد.

عبارت «أَبْوَابَ الْإِجَابَةِ لَهُمْ مُفْتَحَةً» به باز بودن درهای اجابت برای دعاکنندگان اشاره دارد. این با آیه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) کاملاً مطابقت دارد.

۵. استجاب دعا، قبولی توبه، رحمت بر گریه از خوف خدا

فراز زیارت: «وَ دَعْوَةَ مَنْ نَجَاكَ مُسْتَجَابَةً» (دعای کسی که تو را ندا داد، مستجاب است)

آیات: غافر: ۶۰ («ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ») و بقره: ۱۸۶ («أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ»).

ارتباط و تحلیل: این بخش با آیات اجابت دعا مرتبط است. از منظر شیعه، ندا دادن امام به معنای توسل به اوست که واسطه فیض الهی است. علامه طباطبایی می‌گوید: «دعا به خدا می‌رسد، اما اولیا واسطه اجابت‌اند» (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۱۸/۱۲۳). طبرسی نیز قرب خدا را شامل قرب اولیایش می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۲/۶۷۸). این نشان می‌دهد که ولایت امام، درگاهی برای استجاب دعاست، زیرا او به‌عنوان حجت خدا، دعاها را به خدا می‌رساند (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/۱۴۳).

«وَ تَوْبَةَ مَنْ أَنَابَ إِلَيْكَ مُقْبُولَةً»؛ (توبه کسی که به سوی تو بازگشت، پذیرفته است).

آیات: زمر: ۳۷ («اللَّهُ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ»)، هود: ۱۱ («لَهُمْ مَغْفِرَةٌ»)، تحریم: ۸ («تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ»).

ارتباط و تحلیل: این بخش با آیات توبه هم‌راستاست. بازگشت به امام، بازگشت به هدایت الهی است. طباطبایی می‌نویسد: «امام وسیله تقرب به خداست و توبه از طریق او مقبول می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۱۷/۳۴۵). طبرسی نیز عمل صالح را با اقتدا به اولیا مرتبط می‌داند (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۵/۴۵۶). از منظر شیعه، امامت او راه توبه خالص را نشان می‌دهد و این با روایت «نحن طریق الله» تأیید می‌شود (صدوق، ۱۳۷۷ش: ۱۲۳).

«وَ غَيْرَةَ مَنْ بَكَى مِنْ خَوْفِكَ مَرْحُومَةً»؛ (اشک کسی که از خوف تو گریست، مورد رحمت است).

آیات: مریم: ۵۸ («خَرُّوا بُكِيًّا»)، اسراء: ۱۰۹ («يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا»)، فاطر: ۳۹ («جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ»).

ارتباط و تحلیل:

این بخش با آیات گریه از خوف خدا مرتبط است. خوف از امام، خوف از مقام الهی اوست، زیرا او خلیفه خداست. طبرسی می‌نویسد: «خوف از اولیا، خوف از خداست و رحمت می‌آورد» (طبرسی، ۱۴۱۴ ق: ۷۸۹/۶). طباطبایی نیز گریه از خشیت را نشانه ایمان و مظهر آن را در اولیا می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۱ ق: ۲۳۴/۱۴). این نشان می‌دهد که ولایت امام، مظهر عظمت و رحمت الهی است و اشک برای او، رحمت را نازل می‌کند.

۶. وعده‌های الهی و صفات فعل او

فراز زیارت: «وَ وَعَدْتِكَ لِعِبَادِكَ مُنْجِرَةً، وَ زَلَّلَ مِنْ اسْتِقَالِكَ مُقَالَةً، وَ أَعْمَالَ الْعَامِلِينَ لَدَيْكَ مَحْفُوظَةً...».

عبارت «وَ وَعَدْتِكَ لِعِبَادِكَ مُنْجِرَةً» بر وفای به عهد خداوند تأکید دارد. این با آیات «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيثَاقَ» (آل عمران: ۹) و «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ» (اسراء: ۳۴) مطابقت دارد و نشان می‌دهد که خداوند هر وعده‌ای به بندگانش داده است، حتماً آن را عملی خواهد کرد.

عبارت «زَلَّلَ مِنْ اسْتِقَالِكَ مُقَالَةً» به بخشش گناهان کسانی که از خداوند طلب بخشش می‌کنند، اشاره دارد. این با آیه «وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ» (شوری: ۲۵) همخوانی دارد. عبارت «أَعْمَالَ الْعَامِلِينَ لَدَيْكَ مَحْفُوظَةً» به حفظ دقیق اعمال بندگان توسط خداوند اشاره دارد. این با آیات «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ * وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَقَرٌّ» (قمر: ۵۲-۵۳) مرتبط است و نشان می‌دهد که هیچ عملی از دید خداوند پنهان نمی‌ماند.

۷. نزول ارزاق و استمرار فزونی

فراز زیارت: «وَ أَرْزَاقَكَ إِلَى الْخَلَائِقِ مِنْ لَدُنْكَ نَازِلَةً، وَ عَوَائِدَ الْمَزِيدِ إِلَيْهِمْ وَاصِلَةً...».

عبارت «أَرْزَاقَكَ إِلَى الْخَلَائِقِ مِنْ لَدُنْكَ نَازِلَةً»، به تأمین روزی همه مخلوقات توسط خداوند اشاره دارد. این با آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود: ۶) مطابقت دارد. عبارت «عَوَائِدَ الْمَزِيدِ إِلَيْهِمْ وَاصِلَةً» به استمرار فضل و بخشش خداوند و افزایش نعمت‌ها اشاره دارد. این با آیه «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷) مرتبط است.



۸. آمرزش گناهان، برآورده شدن حاجات، وفور جوایز و آماده بودن پذیرایی

فراز زیارت: «و دُتُوبَ الْمُسْتَغْفِرِينَ مَغْفُورَةً، وَ حَوَائِجَ خَلْفِكَ عِنْدَكَ مَقْضِيَةً، وَ جَوَائِزَ السَّائِلِينَ عِنْدَكَ مُؤَفَّرَةً، وَ مَوَائِدَ الْمُسْتَطْعِمِينَ مُعَدَّةً...».

این فراز به جنبه‌های مختلف رحمت و کرم الهی اشاره دارد: آمرزش گناهان، برآورده شدن حاجات، وفور بخشش و آماده بودن پذیرایی برای بندگان. این مفاهیم در آیات ذکر شده نیز مورد تأکید قرار گرفته‌اند. با این بررسی جامع و ذکر آیات مرتبط، ارتباط وثیق زیارت امین‌الله با قرآن کریم و تأثیرپذیری آن از معارف وحیانی آشکارتر می‌گردد. این تطبیق نشان می‌دهد که مضامین این دعا نه تنها با آموزه‌های قرآن منافاتی ندارد، بلکه تأییدی بر آن‌ها و شرحی بر مفاهیم عالی آن است. این دعا، گنجینه‌ای از معارف الهی و اخلاقی است که می‌تواند راهنمای مؤمنان در مسیر بندگی باشد.

۱-۴-۲ - مطابقت محتوا با سایر ادعیه

۱-۴-۳ - تطبیق با صحیفه سجادیه:

در تطبیق فراز «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مِدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ، وَ لَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ، وَ لَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ» از صحیفه سجادیه دعای اول با فراز «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، رَاضِيَةً بِقَضَائِكَ، مُؤَلَّعَةً بِذِكْرِكَ وَ دُعَائِكَ» مشخص می‌شود که هر دو متن بر عظمت و بی‌نهایت بودن خداوند و ناتوانی انسان در ادراک کامل او تأکید دارند. در صحیفه، این ناتوانی در ستایش و شمارش نعمت‌ها بیان شده و در زیارت، در طلب اطمینان و رضا به تقدیر الهی نمایان است.

صحیفه مملو از دعاها برای طلب مغفرت، رزق، عافیت، هدایت و... است. برای مثال در دعای ۲۰ (مکارم الاخلاق) می‌خوانیم: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ حَبِّبْ إِلَيَّ أَصْدِقَائِي، وَ ازْرِقْنِي رِزْقَ عَائِي، وَ اجْبُرْ عَلَيَّ مُصِيبَتِي» با فراز «مُسْتَأَقَّةً إِلَى فَرْحَةٍ لِقَائِكَ، مُتَحَمِّلَةً لِعِيبِكَ، مُؤَدِّيَةً لِحَقِّكَ» هر دو متن، دعا و درخواست از خداوند مطرح است. در صحیفه، درخواست‌های مشخصی مانند محبت دوستان و جبران مصیبت بیان می‌شود، در حالی که در زیارت، اشتیاق به لقاء الهی و تحمل مسئولیت‌ها به‌عنوان نوعی درخواست ضمنی مطرح است.

صحیفه سجادیه (دعای ۲۰): «وَ اجْعَلْنِي أَحْسَنَ كَأَنِّي أَرَاكَ حَتَّى أَسْتَسْلِمَ لَكَ، وَ أَنْصَحَ لَكَ حَتَّى أَخْلِصَ لَكَ» و «راضية بقضائك» که هر دو عبارت بر تسلیم در برابر اراده الهی تأکید دارند. در صحیفه، این تسلیم به‌عنوان نتیجه خشیت از خدا و اخلاص در عمل بیان و در زیارت، به صورت مستقیم به رضا به قضاوت الهی اشاره شده است.

۱-۴-۴- تطبیق با زیارت جامعه کبیره:

زیارت جامعه کبیره: «السَّلَامُ عَلَیْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبُوَّةِ، وَ مُؤَصَّحِ الرِّسَالَةِ، وَ مُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ، وَ مَهْبِطِ الْوَحْيِ، وَ مَعْدِنِ الرَّحْمَةِ، وَ حَزَانِ الْعِلْمِ، وَ مُنْتَهَى الْجِلْمِ، وَ أَصُولِ الْكَرَمِ» همچون «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ» است که هر دو زیارت به مقام والای اهل بیت (علیهم السلام) اشاره دارند. جامعه کبیره با تفصیل بیشتری به ویژگی‌های آنان می‌پردازد، درحالی‌که امین‌الله بر دو ویژگی کلیدی "امین خدا" و "حجت او بر بندگان" تأکید می‌کند.

۱-۵- خانواده محتوایی زیارت امین‌الله

از منظر فقه‌الحديث، تشکیل خانواده محتوایی فرایندی است که به سازمان‌دهی نظام‌مند مضامین یک متن روایی یا دعایی، مانند زیارت امین‌الله منجر می‌شود. این روش با هدف تبیین ساختار معنایی و استخراج اهداف اصلی متن انجام می‌گیرد و امکان تحلیل دقیق‌تر محتوای حدیث را فراهم می‌سازد. با مشخص کردن روابط درونی میان فرازاها، این رویکرد به درک نیت راوی یا صادرکننده متن (معصوم) یاری می‌رساند و کاربرد عملی آن را در زندگی دینی تسهیل می‌کند. افزون بر این، دسته‌بندی مضامین می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای اعتبارسنجی محتوایی عمل کند، به‌ویژه در مواردی که سند حدیث از نظر رجالی ضعف‌هایی داشته باشد. هم‌چنین، این ساختاربندی به شناسایی محورهای اصلی متن و ارتباط آن با اصول اعتقادی و اخلاقی اسلام کمک می‌کند و زمینه‌ساز بهره‌گیری مؤثر از آن در آموزش و تربیت دینی می‌شود. خانواده محتوایی زیارت امین‌الله عبارتند از:

۱. مقام و منزلت امام

فرازاها: «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا أَمِينَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ حُجَّتَهُ عَلَى عِبَادِهِ»؛ «وَأَبْوَابِ الْإِجَابَةِ لَهُمْ مُفْتَحَةٌ» (به‌عنوان اشاره ضمنی به نقش واسطه‌ای امام).

تحلیل: این بخش بر جایگاه والای امام به‌عنوان امانتدار الهی و حجت بر خلق تأکید دارد. فراز دوم به‌طور ضمنی، نقش امام را به‌عنوان واسطه‌ای برای گشایش درهای اجابت دعا نشان می‌دهد و منزلت او را در نظام الهی تثبیت می‌کند.

۲. تلاش و جهاد امام

فرازاها: «أَشْهَدُ أَنَّكَ جَاهَدْتَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ وَ عَمِلْتَ بِكِتَابِهِ وَ اتَّبَعْتَ سُنْنَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ»؛ «وَأَلَزَمَ أَعْدَاءَكَ الْحُجَّةَ مَعَ مَا لَكَ مِنَ الْحُجَجِ الْبَالِغَةِ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ».



تحلیل: این گروه به تلاش‌های امام در جهاد، عمل به شریعت، و غلبه بر دشمنان با حجت‌های رسا می‌پردازد. این فرازاها او را به‌عنوان حافظ دین و مجری احکام الهی معرفی می‌کنند و اقتدارش را در برابر مخالفان نشان می‌دهند.

۳. خشوع و رغبت مؤمنان

فرازاها: «اللَّهُمَّ إِنَّ قُلُوبَ الْمُحِبِّينَ إِلَيْكَ وَالْهَيْهَةَ»؛ «وَسُبُلَ الرَّاَغِبِينَ إِلَيْكَ شَارِعَةً»؛ «وَأَصْوَاتَ الدَّاعِينَ إِلَيْكَ صَاعِدَةً».

تحلیل: این بخش حالات مؤمنان را با ویژگی‌هایی چون فروتنی، اشتیاق، و بلند شدن صدای دعاهایشان توصیف می‌کند. این فرازاها بُعد عاطفی و معنوی ارتباط بندگان با خدا را از طریق امام نمایان می‌سازند.

۴. خوف و آثار توسل به امام

فرازاها: «وَأَفئِدَةَ الْعَارِفِينَ مِنْكَ فَارِعَةً»؛ «وَدَعْوَةَ مَنْ نَاجَاكَ مُسْتَجَابَةً»؛ «وَتَوْبَةَ مَنْ أَنَابَ إِلَيْكَ مَقْبُولَةً»؛ «وَعَبْرَةَ مَنْ بَكَى مِنْ خَوْفِكَ مَرْحُومَةً».

تحلیل: این گروه به ترس عارفان از عظمت الهی و نتایج توسل به امام (استجابت دعا، پذیرش توبه، و رحمت بر گریه‌کنندگان) اشاره دارد. این فرازاها نقش واسطه‌ای امام را در نزول فیض الهی برجسته می‌کنند.

۵. درخواست‌های معنوی و اخلاقی

فرازاها: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ رَاضِيَةً بِفَضَائِكَ مُوَلَّعَةً بِذِكْرِكَ وَ دُعَائِكَ»؛ «مُجِبَّةً لِصَفْوَةِ أَوْلِيَائِكَ»؛ «صَابِرَةً عَلَى نُزُولِ بَلَائِكَ»؛ «شَاكِرَةً لِفَوَاضِلِ نِعْمَائِكَ»؛ «مُسْتَأَقَّةً إِلَى فَرْحَةِ لِقَائِكَ».

تحلیل: این بخش دعاهایی را برای تعالی روحی و اخلاقی بنده در بر می‌گیرد که شامل آرامش، رضا، محبت به اولیا، صبر، شکر، و اشتیاق به دیدار خداست. این فرازاها هدف نهایی زیارت را در جهت قرب الهی ترسیم می‌کنند.

نتیجه‌گیری نهایی

زیارت امین‌الله از منظر سندی، با وجود ضعف‌هایی در برخی راویان مانند مجهول الحال بودن محمد بن عبدالله و احمد بن علی، و اختلاف نظر درباره جابر بن یزید جعفی (که با شواهد رجالی ثقه دانسته شده)، به دلیل نقل در منابع معتبر چون کامل‌الزیارات و تأیید علمایی مانند علامه مجلسی، از اعتبار نسبی برخوردار است. از نظر محتوایی، مضامین آن با آیات قرآن (مانند احزاب: ۷۲، حج: ۷۸، رعد: ۲۸)

و ادعیه معتبر مانند صحیفه سجادیه هماهنگ است و شبهات تعارض با قرآن را نقض می کند. بنابراین، این زیارت متنی اصیل و قابل اعتماد برای تقویت معنویت و تربیت دینی است، با تأکید بر قرائن سندی و تأییدات علما.

فهرست منابع:

- قرآن کریم
- ابن طاووس، عبد الکریم بن احمد. (بی تا). *فرحة الغری فی تعیین قبر أمير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام في النجف*، الشریف الرضی، قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۷ق). *مصباح الزائر*. مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۴ق). *اقبال الاعما*. قم: چاپ جواد قیومی اصفهانی.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۱ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*. محقق: کرمانی، ابوطالب و محرر، محمد حسن، قم: دار الذخائر.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۶ق). *فلاح السائل و نجاح المسائل*. قم: بوستان کتاب.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹ق). *الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان*. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ابن کثیر، عمادالدين اسماعيل. (۱۴۲۰ق). *تفسير القرآن العظيم*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). *المزار الكبير*. محقق: قیومی اصفهانی، جواد، جماعة المدرسين في الحوزة العلمیة بقم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- برقی، سید ابوالفضل. (بی تا). *تضاد قرآن و مفاتیح*. بی تا.
- پرچم، اعظم؛ عادل فر، نازیلا؛ مطیعی، مهدی. (۱۳۹۴ش). «پیامدهای باور به شهود شاهدان و اشتیاق به دیدار خداوند در حیات بشر از منظر قرآن و زیارت امین الله». *پژوهش های اجتماعی اسلامی*، (پیاپی ۱۰۶)، شماره ۳، پاییز.
- جعفری، محمد. علی. (۱۴۰۱ش). «تحلیل مقابله ای متن شناسی زیارت امین الله و زیارت امام رضاع) بر پایه نظریه کنش گفتار سرل». *مطالعات ادبی متون اسلامی*، ۶(۲۳)، پاییز.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. به تحقیق موسسه آل البيت(ع)، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ اول.
- حلّی، حسن بن علی. (۱۳۹۲ش). *رجال ابن داوود*، بیروت: منشورات مطبعة الحیدریة.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱ق). *رجال العلامة الحلّی*، تحقیق و تصحیح محمد صادق بحر العلوم، نجف: دار الذخائر، چاپ دوم.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). *خلاصه الاقوال*، مؤسسة نشر الفقاهة.
- حیدری، اقبال حیدر. (۱۳۸۶ش). *زیارت امین الله*، تهران: نشر انصاریان.
- خوئی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، مرکز النشر آثار الشیعه.



- رحمان ستایش، محمد کاظم. (۱۳۸۷ش). **توثیقات عام و خاص**، قم: نشر دانشگاه قرآن و حدیث.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الكتاب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۰ش) **کلیات فی علم الرجال**. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
- شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۹۷ش). «پژوهش‌های رجالی». سال اول، شماره ۱.
- شبیری، محمد جواد. **درس خارج**، www.eshia.ir.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۰۱ق). **المزار**، محقق: موحد ابطحی اصفهانی، محمد باقر، مدرسه الإمام المهدي (علیه السلام)، قم.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۴ق): **غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- الصاوی، احمد. (۱۲۴۱ق). **کتاب حاشیة الصاوی علی الشرح الصغیر بلغة السالک لأقرب المسالک**، مصر: دار المعارف الطبعة.
- صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). **من لا یحضره الفقیه**. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۷ش). **معانی الأخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۱ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۶ق). **الاحتجاج**. نجف: دارالنعمان.
- طبرسی، علی بن حسن. (۱۴۳۹ق). **کنوز النجاح**، قم: مجمع الامام الحسین (ع) العلمی لتحقیق التراث اهل البيت (ع).
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۴ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵ش). **تهذیب الأحکام**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). **اختیار معرفة الرجال**. قم: آل البيت.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). **رجال الطوسی**. تحقیق و تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). **مصباح المتجهد و سلاح المتعبد**. بیروت: مؤسسه فقه شیعه، چاپ اول.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). **الفهرست**. قم: مؤسسه نشر الفقهائه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰ق). **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۱). **التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ق). **الجامع لأحكام القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قمی، شیخ عباس. (بی تا). **مفاتیح الجنان**. مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ق). **المصباح**. قم: دار الرضی، چاپ دوم.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ق). **البلد الامین و الدرع الحصین**، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۳ش). «ارکان نظام سیاسی اسلام در زیارت «امین الله» و «زیارت آل یاسین»». **حوزه علمیه**، شماره ۳۶، بهار.

- مازندرانی، ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶). **مناقب ال ابی طالب**، نجف: المكتبة الحیدریة.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۲۳ق). **زاد المعاد**. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مجموعه مؤلفین. (۱۴۰۴ق). **الموسوعة الفقهیة الكويتیة**. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامیة - الكويت.
- مزی، یوسف. (۱۴۰۶). **تهذیب ال کمال**، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مفید، محمد بن محمد. (بی تا). **الاختصاص**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). **رجال نجاشی**، قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ ششم.
- نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۰۶ق). **کتاب الضعفاء والمتروکین**. بیروت: دارالمعرفة.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۱۵ق). **المستدرک الوسائل**، قم: آل البيت



سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجادیّه



محمد مهدی حاجیلویی محب^۱، اکرم خاوری^{۲*}
تهمینه فرزانه^۳، مژگان احمدی^۴

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.28339.1025](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.28339.1025)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷



چکیده

واضح است که یکی از موضوعات پر بسامد در آموزه‌های دینی، مسأله سنت‌های الهی معطوف به اجتماع بوده که پرداختن به آن‌ها، راهبردی در راستای آگاه‌سازی انسان‌ها به جهان پیرامون خود می‌باشد. رهیافت به این سنت‌ها، با مراجعه به متون دینی و از جمله صحیفه سجادیه میسر می‌گردد. کاوش انجام شده، با روش توصیفی تحلیلی و با هدف فهم سنن الهی در این کتاب شریف سامان یافته است. بدین روی، متون مرتبط مورد بررسی قرار گرفته و ضمن درنگی کوتاه بر معنای لغوی و اصطلاحی، چهار شاخصه «عمومیت - حتمیت - هماهنگی با قانون علیت - تغییر و تحوّل ناپذیری» سنت‌ها استخراج گردید. در گونه سنت‌های اجتماعی مطلق و عام، شش نوع قابل طرح است: «ابتلاء و آزمایش - هدایت - برانگیزاندن پیامبران - فرستادن کتاب‌های آسمانی - اتمام حجت - بازتاب اعمال». سنت‌های اجتماعی مقید و مشروط، نیز سه نوع بوده: «استیصال - امهال - استدراج و املاء». بررسی‌ها نشان داد که سنت‌های الهی در هر دو ساحت فردی و اجتماعی و نیز، گونه‌های مطلق و مقید، در صحیفه سجادیه وجود داشته و با زبان دعا به صورتی گسترده و به همراه زمینه‌ها، فرآیندها و روش‌ها بیان گردیده‌اند. استخراج و عرضه نه گونه از سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجادیه، از نوآوری‌های پژوهش حاضر تلقی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: صحیفه سجادیه، سنت‌های الهی اجتماعی، سنت‌های مطلق، سنت‌های مقید.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول) hajilouei@basu.ac.ir

۲- دانش‌آموخته سطح سه و پژوهشگر مرکز پژوهشی حوزه علمیه خواهران همدان whchamedan1364@gmail.com

۳- دانش‌آموخته سطح سه و پژوهشگر مرکز پژوهشی حوزه علمیه خواهران همدان whchamedan1364@gmail.com

۴- دانش‌آموخته سطح چهار و پژوهشگر مرکز پژوهشی حوزه علمیه خواهران همدان mo.ahmadi@whc.ir

۱. مقدمه

پس از پی‌ریزی عالم هستی، ایجاد نظم و ساختارمند کردن روابط انسان‌ها و موجودات، نیازمند قوانین ثابتی است. این قوانین و سنت‌های پایدار، توسط خداوند حکیم در نظام تکوین مقرر گردیده و بر این پایه، امور عالم اداره می‌گردد. شناخت سنت‌ها و آگاهی از اصول الهی حاکم بر تاریخ و ملت‌های پیشین، می‌تواند آدمی را به راه سعادت و خوش‌بختی رهنمون گردد. کاوش پیرامون سنت‌های الهی و عبرت‌گیری از این قوانین قطعی و تغییرناپذیر، سبب روشن شدن مسیر آینده برای همگان خواهد شد. مطالعه سنت‌های الهی، ساحت‌های پنهانی را از دلایل سعادت یا نگون‌بختی اقوام و ملل پیشین، ستم و گناه کافران و فروآمدن عذاب و نعمت بر آنان روشن می‌نماید.

۱-۱. بیان مسأله

سنت‌های الهی در ساحت فردی و اجتماعی قابل پی‌جویی بوده و هر یک، در دو قالب مطلق و مقید مورد بررسی قرار می‌گیرند. بررسی آموزه‌های دینی، قرآنی و روایی یکی از برترین راه‌ها، برای پی‌جویی سنت‌های الهی است. معصومین (علیهم السلام) با توجه به شرایط زمان خویش، از راه‌های گوناگونی برای تبیین معارف و سنن الهی بهره برده‌اند؛ چنان‌که روایات مأثور در کتب معتبر، گویا و مؤید چنین موضوعی است. در این میان، کتاب گران‌سنگ صحیفه‌ی سجادیه، بیان‌گر آموزه‌های اسلامی و نشر دهنده معارف عمیق الهی بوده و در قالب دعا، به بیان ظریف‌ترین نکات در زمینه سنت‌ها و قوانین الهی و هستی پرداخته است. فهم این نکته ضروری است که پردازش معارف ناب در ساختار دعا، توسط امام سجاد (علیه السلام)، روشی سترگ و متناسب با فضای سیاسی و اجتماعی عصر ایشان بوده؛ بدین روی، نگاهی فراتر از خوانش دعا، به این کتاب ضروری است. پژوهش حاضر در نظر دارد ضمن بررسی واژگان مرتبط و با هدف بررسی سنت‌های الهی در صحیفه سجادیه؛ با روش توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای، به بازکاوی شاخه اجتماعی سنت‌های الهی در صحیفه سجادیه پرداخته و به پرسش‌های زیر، پاسخی شایان دهد:

۱. سنت‌های الهی، چه معنا و شاخصه‌هایی دارند؟
۲. چه گونه‌هایی برای «سنت‌های مطلق و عام الهی اجتماعی» در صحیفه سجادیه بیان شده است؟
۳. انواع «سنت‌های مقید و مشروط اجتماعی» در صحیفه سجادیه، چگونه به تصویر کشیده شده است؟



این کاوش، ضمن بازخوانی صحیفه سجادیه و محور یابی سنت‌های الهی اجتماعی در آن؛ شش گونه سنت مطلق و عام، شامل، سنت‌های: «ابتلاء و آزمایش - هدایت - برانگیزاندن پیامبران - فرستادن کتاب‌های آسمانی - اتمام حجّت - بازتاب اعمال» و نیز سه سنت مقید، شامل: «استیصال - امهال - استدراج و املاء» را بررسی می‌کند. متن گفتمانی صحیفه سجادیه، از نظر مفهومی، ظرفیت و اثربخشی، به عنوان یک راهبرد، در تبیین سنت‌های اجتماعی به کار می‌رود.

۱-۲. پیشینه پژوهش

آثار فراوانی پیرامون سنت‌های الهی، خارج از صحیفه سجادیه به نگارش درآمده؛ اما کاوشی کامل و منطبق بر روش و محتوای پژوهش حاضر، یافت نگردید. کتاب‌های مرتبط با موضوع چنین است: مرادخانی تهرانی (۱۴۰۳) در کتاب «سنت‌های اجتماعی الهی در قرآن» به برخی از تدابیر و قوانین الهی حاکم بر جامعه و سنت‌های حاکم بر هستی و سرنوشت انسان‌ها پرداخته است. کتاب «قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر» از محمدی گیلانی (۱۳۸۵)، موضوعاتی مانند سعادت و شقاوت جامعه، سنت استدراج، سنت استخفاف و فتنه و ایمان تبیین کرده است. صفایی (۱۴۰۲) در کتاب «اجتماع بشری در بستر سنت‌های الهی» به مسائل اجتماعی با نگرشی مبتنی بر سنت‌های الهی نگریسته است. کتابی با عنوان «سنت‌های الهی اجتماعی و پیشرفت» از ترخان (۱۴۰۳) بیان می‌دارد که با بهره‌گیری از اسباب مادی میتوان سطح رفاه را بالا برد و به پیشرفت دست یافت؛ هرچند به منظور دستیابی به مانایی و پیشرفت همه جانبه، نیازمند تلفیق اسباب مادی و معنوی هستیم. ممکن است برخورداری از امکانات مادی برخی جوامع غیردینی، بر اساس سنت امهال و استدراج باشد. همین نویسنده (۱۳۹۷) در مقاله «تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت‌های اجتماعی الهی» قوانین اجتماعی مطرح‌شده در متون دینی را واکاوی کرده و بیان می‌دارد که به لحاظ عامل تأثیر، افزون بر عوامل مادی، عوامل چهارگانه معنوی در حصول نتیجه دخیل‌اند. این عوامل چهارگانه عبارت‌اند از عوامل غیرانسانی و عوامل انسانی که قسم اخیر خود به پیشی، منشی و کنشی تقسیم می‌شود. مقاله «واکاوی واژه رضا در صحیفه سجادیه»، نوشته باغبانان و احمدی‌فراز (۱۳۹۸)، به تحلیل و بررسی واژه‌های رضا در دعاهای صحیفه سجادیه پرداخته و به سنت‌های الهی مرتبط با تسلیم و رضا اشاره داشته است. پژوهشگران بیان داشته‌اند که امام سجاد(علیه السلام) در صحیفه سجادیه ۷۹ بار به «رضا» اشاره نموده‌اند؛ با این وجود بررسی آن در صحیفه مورد توجه محققان قرار نگرفته است. ازاینرو در این تحقیق با مراجعه به متن صحیفه سجادیه، مفهوم رضا تبیین و راه‌های

تحصیل آن و کارکردهای آن در نگاه امام سجاد با روش توصیفی - تحلیلی، واکاوی شده است. مقاله «آثار تربیتی گرفتاری‌های زندگی از نگاه امام سجاد (علیه السلام)، با تأکید بر دعا‌های صحیفه»، نوشته هادی عجمی (۱۴۰۰) به بررسی تأثیرات مثبت و تربیتی گرفتاری‌ها و مشکلات زندگی بر انسان پرداخته و به بخشی از سنت‌ها اشاره کرده است. پژوهش بیان می‌دارد که امام سجادیه ع در کتاب شریف صحیفه سجادیه، با تصویری معناشناختی از گرفتاری‌ها، در نگاهی جامع آثار گرفتاری‌های دنیوی را در سه بعد بینشی، گرایشی و رفتاری، ترسیم می‌کند. در بعد بینشی، مشکلات و گرفتاری‌ها، نگاه توحیدی او را ایجاد و تقویت می‌کند. در بعد گرایش‌ها و عواطف، گرایش او را از دل بستن به دست‌یاری دیگران کم می‌کند. در بعد رفتاری، او را در مسیر رشد حرکت می‌دهد. شهبازی (۱۳۹۹) در پایان‌نامه «سنت‌های الهی (فردی و اجتماعی) در آئینه صحیفه سجادیه»، ضمن تبیین معنا و ابعاد سنت‌های الهی بیان داشته است که «دعا در سیره معصومین (علیهم السلام) نه فقط یک عرض حاجت عبد به درگاه ربوبی؛ بلکه خود، به عنوان یک شیوه مستقل تبلیغی و انتقال معارف و حیانی به مخاطبین بوده است. همچنین -علاوه بر جمع آوری مستندات قرآنی و روایی سنت‌های الهی و دسته‌بندی سنت‌های ذکر شده در صحیفه بر اساس تقسیم قرآنی - از مهمترین یافته‌های این پژوهش این است که امام زین العابدین (علیه السلام) در فرازهای متعددی از ادعیه خود، بارها و بارها به سنن الهی اعم از سنت‌های مطلق، سنت‌های خاصه مومنین و سنت‌های خاصه کافرین - تصریح کرده و مفهوم آن را به طور کامل به مخاطبان خود منتقل نموده‌اند.

نکته مهم این است که بیشتر کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های پیش‌گفته و با عنوان سنت‌های الهی در صحیفه سجادیه، به چنین موضوعاتی پرداخته‌اند: «سنت‌های مقبول الهی برای سبک زندگی»، «تأثیرات دعاها در زندگی روزمره و رفتارهای اجتماعی»، «تحلیل واژه‌های خاص، مانند رضا و تسلیم»، «تأثیرات مثبت تربیتی گرفتاری‌ها و مشکلات» و «نقش دعاها در تقویت همبستگی». همان‌گونه که پیداست، این موضوع تفاوت جدی با روش و محتوای مقاله حاضر و نوع نگاه به «سنت الهی»، به مثابه «قوانین ثابت» دارد. زیرا سنت الهی در پژوهش پیش‌رو، به معنای «روش‌هایی است که خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۴۲۵). این در حالی است که پژوهش‌های موجود، از این زاویه به موضوع ننگریسته‌اند. بدین روی، استخراج و عرضه نه‌گونه از سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجادیه به عنوان قوانین و روش‌های بنیادین الهی برای زندگی اجتماعی، از نوآوری‌های پژوهش حاضر تلقی می‌گردد.



نکته مهم این است که بیشتر کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های پیش‌گفته و با عنوان سنت‌های الهی در صحیفه سجادیّه، بیشتر به روش‌های موردپسند الهی برای زندگی روزمره و ارتباطات اجتماعی پرداخته‌اند. پیداست که این موضوع، تفاوتی جدی با محتوای مقاله حاضر و نگاه به «سنت الهی» در فرآیند موجود دارد. زیرا سنت الهی در مقاله حاضر به معنای «روش‌هایی است که خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند» (همان).

۱-۳. اهمیت و ضرورت پژوهش

دعاهای معتبر، از مهم‌ترین منابع آموزه‌های دینی بوده که عالی‌ترین آموزه‌ها را با زبان دعا بیان کرده‌اند. بدین روی، متون دعایی ائمه معصومین (علیهم‌السلام) از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ چرا که ایشان، مبین دستورات و احکام الهی بوده که با در نظر گرفتن شرایط حاکم بر زمان خویش، با روش‌های گوناگونی، معارف اسلامی را به مردم انتقال می‌دادند. این روش‌ها، گاهی با بیان خطبه و برگزاری کرسی علمی نمود می‌یافته و گاه، با تشکیل جلسات تفسیر قرآن و تربیت شاگرد همراه می‌گردیده است. در این بین، دعاها و مناجات‌های معصومین (علیهم‌السلام) از مهم‌ترین راه‌های انتقال معارف، مفاهیم و آموزه‌های دینی بوده است. تبلور ویژه این موضوع، در عصر امام سجاد (علیه‌السلام) و پیدایش صحیفه سجادیه است. به دلیل عمق مطالب این کتاب، بازخوانی آن، از نگاهی فراتر از خوانش دعا، ضروری بوده که پژوهش حاضر، عهده‌دار این موضوع در عرصه سنت‌های الهی است.

۲. یافته‌های پژوهش

۲-۱. معنانشناسی «سنت‌های الهی»

ابن‌منظور، جواهری و طریحی سنت را از آن جهت که صاف و صیقلی است، به معنای صورت دانسته و به راه و روش نیز معنا کرده‌اند: «الأصل فِيهِ الطَّرِيقَةُ وَ السَّيْرَةُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۵/۱۳؛ جواهری، ۱۴۰۷: ۲۱۳۸/۵؛ طریحی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۶). راه و روش برگزیده شده توسط فرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۵) عادت، طریقه معمول و رایج و قانون، سنت نامیده شده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه). علامه طباطبایی با دیدگاه طبرسی هم‌نظر بوده و می‌فرماید: «سنت به معنای سیره و روش است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۵/۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۳۹/۴). دال مرکزی و وجه مشترک این تعاریف، (راه و روش و طریقه عادی و معمولی) می‌باشد. پیرامون تعریف اصطلاحی سنت، گفته شده: «روش‌هایی را که

خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند، سنت الهی نام دارند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۴۲۵). چنان‌که سنت را، مجموعه قوانین تکوینی و تشریحی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۴۳۵).

۲-۲. شاخصه‌های «سنت‌های الهی»

۲-۲-۱. عمومیت

عمومیت در سه ساحت زمانی، مکانی و افرادی مورد توجه بوده و خداوند متعال می‌فرماید: «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا؛ این سنت خدا است که در همه ادوار امم گذشته برقرار بوده (که منافق و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت)» (احزاب/۶۲). پیرامون آیه پیش-گفته آمده است که چون اشتباه و خطا در افعال الهی نبوده و تمام، موافق با حکمت و عین صلاح است، بدین روی، تغییرپذیر نیست. بلی، اگر مصلحت تغییر کند، خداوند هم تغییر می‌دهد (طیب، ۱۳۸۷: ۱۰/۵۳۰). چنان‌که آمده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد/۱۱).

۲-۲-۲. حتمیت

اگر اراده الهی بر سنتی قرار گیرد، وقوع آن حتمی است. چنان‌که در قرآن بیان گردیده: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْذِنُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ؛ برای هر امتی اجلی است؛ پس چون اجلشان فرا رسد، نه [می‌توانند] ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش» (اعراف/۳۴).

۲-۲-۳. هماهنگی با قانون علیت

بر این پایه که سنت‌های الهی بر مبنای قانون علیت استوار است، هیچ‌گونه تغییر و تحوّل نخواهند داشت. امیرمومنان (علیه‌السلام) می‌فرماید: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ وَ كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ؛ هر چه که ذاتش شناخته شده باشد، آفریده شده است و هر چه قیامش به دیگری بود، معلول است» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۴/۲۲۸؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵). چنان‌که از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا؛ خدای سبحان برای هر چیزی سببی قرار داده و سنتش بر این است که اشیاء و افعال را بر اساس اسباب خود و بر محور نظم و قانون علت و معلول صورت دهد (صفار، ۱۴۰۴: ۳۳۵). برخی اندیش‌مندان معاصر نیز، سنت الهی را مترادف نظام علی و معلولی دانسته‌اند (مطهری، ۱۴۲۸: ۱/۱۲۵).



۲-۲-۴. تغییر و تحوّل ناپذیری

در سنت الهی هیچ گونه تغییر و تحوّل یافت نمی‌شود. در قرآن کریم آمده: «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا؛ پس هرگز برای سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز برای سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت» (فاطر/۴۳). در همین زمینه باید بیان داشت که «نوسان و دگرگونی سنت‌ها، درباره کسی تصوّر می‌شود که آگاهی محدودی دارد، ولی پروردگاری که عالم و حکیم و عادل است، سنتش درباره آیندگان همان است که درباره پیشینیان بوده است. سنت‌هایش ثابت و تغییر ناپذیر است» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۴۳۸/۱۷).

۲-۳-۲. سنت‌های الهی اجتماعی در صحیفه سجّادیه

پیش‌تر بیان شد که سنت‌های الهی در ساحت فردی و اجتماعی قابل پی‌جویی بوده و هر یک، در دو قالب مطلق و مقید مورد بررسی قرار می‌گیرند. سنت‌های اجتماعی نیز، به دو دسته کلی «سنت‌های مطلق و عام» و «سنت‌های مقید و مشروط» تقسیم می‌شوند.

۲-۳-۱. سنت‌های مطلق و عام اجتماعی

هدف از خلقت انسان در آموزه‌های اسلامی، تقرّب به خداوند بوده که با افعال اختیاری آدمی امکان‌پذیر می‌گردد. بر پایه حکمت الهی، خداوند دسته‌ای از سنن را به صورت مطلق قرار داده تا همه انسان‌ها بتوانند به وسیله آن‌ها، به قرب الهی برسند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: (ابتلاء و آزمایش - هدایت -^۳ برانگیزاندن پیامبران «ارسال رُسل» -^۴ فرستادن کتاب‌های آسمانی «انزال کتب» -^۵ اتمام حجّت -^۶ بازتاب اعمال)

۱-۳-۱-۲. سنت ابتلاء و آزمایش

ابتلاء از «بَلا - یَبْلُو» به معنای خیرگرفتن بوده (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۲۳/۹) و علم یافتن به حقیقت چیزی را گویند (عسکری، ۱۴۲۶: ۱۰/۱). هم‌چنین به معنای نقل چیزی از وضع و حالی، به وضع و حال دیگر آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۲/۲۰).

سنت ابتلاء از عام‌ترین و مهم‌ترین سنت‌های اجتماعی بوده که قرآن کریم به آن اشاره کرده است: «لَتَبْلُوَنكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ» (بقره/۱۵۵). بدین روی، همه انسان‌ها، اعم از انبیاء، مؤمنان و کافران به وسیله ابزارهای دنیوی، مانند مال، جان و فرزند امتحان می‌شوند. عمومیت این سنت، تا جایی است که امر، نهی و اتفاقی رخ نمی‌دهد،

مگر آن که ابتلائی در آن وجود داشته باشد. روایت هشام از امام صادق (علیه السلام) گواه این ادعا است که می فرماید: «إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ فِيهِ قَبْضٌ أَوْ بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَفِيهِ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِبْتِلَاءٌ وَ قَضَاءٌ؛ هیچ بسط و قبضی نیست از آن چه خدا به آن امر و نهی کرده؛ مگر آن که در آن، ابتلاء و قضاء الهی باشد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۵۹/۱).

امام سجاد (علیه السلام) در فرازهای بسیاری اشاره به این سنت الهی کرده، چنان که در دعای ۴۷ می فرماید: «عَافِنِي مِمَّا ابْتَلَيْتَ بِهِ طَبَقَاتِ عَيْدِكَ وَ إِمَائِكَ وَ بَلِّغْنِي مَبَالِغَ مَنْ عُنِيَتْ بِهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ وَ رَضِيَتْ عَنْهُ، فَأَعَشْتَهُ حَمِيداً وَ تَوَفَيْتَهُ سَعِيداً» در این فراز، امام (علیه السلام) از آن چه اصناف بندگان و کنیزان مبتلا شده اند، عافیت و رستگاری می طلبد (قهیایی، ۱۳۷۴: بخش ۹/دعای ۴۷). یا در فرازی دیگر، هدف از امر و نهی الهی را ابتلاء مخلوقات می داند: «ثُمَّ أَمَرْنَا لِيُخْتَبَرَ طَاعَتَنَا وَ نَهَانَا لِيَتَّبِلَى شُكْرَنَا» (صحیفه سجادیه/دعای ۱)؛ بدین معنا که خداوند امر به یک سری کارها و نهی از یک سری دیگر کرد، تا از این طریق، انسان ها را بیازماید (امامی و آشتیانی، ۱۳۷۳: ۲۵).

امام (علیه السلام) ابتلاء را فقط در ناخوشی ها ندانسته و با هشدار نسبت به «خطر غفلت از احسان خدا»، به سنت ابتلاء در خوشی ها اشاره می کند: «مرا از یاد خودت در آن چه به من عطا کرده ای، گرفتار فراموشی مکن و از احسانت در آن چه به من مرحمت کرده ای، غافل مساز و از اجابت دعایم، گرچه به تأخیر افتد، نومیدم مکن؛ چه در خوشی باشم یا ناخوشی، در سختی یا رفاه، در سلامتی یا بلاء، در شدت حاجت یا آغوش نعمت، در دارایی یا تنگدستی، در فقر یا توانگری» (صحیفه سجادیه/دعای ۲۱)؛ انصاریان، ۱۳۸۹: ۱۵۸). چنان که مهم ترین موارد امتحان، بدگمانی در دریافت رزق و روزی و آرزوی طولانی بیان شده است (صحیفه سجادیه/دعای ۲۹). به این دلیل که این دو، از مهم ترین مسائل زندگی بشر و منشأ بسیاری از مشکلات و تلاش های انسان است (امامی و آشتیانی، ۱۳۷۳: ۲۴۵).

امام سجاد (علیه السلام) دستورات الهی را در راستای سنجش و آزمایش میزان فرمانبری انسان ها تحلیل می فرماید: «آن گاه دستوراتش را متوجه ما فرمود، تا فرمان بردن ما را بسنجد و از محرمات بر حذرمان داشت، تا شکرکردنمان را بیازماید» (صحیفه سجادیه/دعای ۱). در واقع، تصمیم و کردار آدمیان در برابر واجبات و محرمات، واکنشی در برابر آزمایش الهی است «بِكُلِّ ذَلِكَ يُصَلِّحُ سَأَنَهُمْ وَ يَبْلُو أَخْبَارَهُمْ» (همان/دعای ۶). چنان که عطای پیاپی نعمت ها را به انسان، در راستای آزمایش روحیه شکرگذاری برمی شمارد و بیان می دارد که «عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مَنِّهِ الْمُتَّبَاعَةَ» (همان/دعای ۱).



دیگر از زمینه‌های آزمایش انسان‌ها، میزان همراهی آنان با رهبران الهی است. چنان‌که یاران پیامبر اسلام (صلی الله و علیه و آله) با شاخصه همراهی و پیروی از ایشان مورد امتحان قرار گرفته و به سرفرازی نائل آمدند: «الَّذِينَ أَحْسَنُوا الصَّحَابَةَ وَالَّذِينَ أَتَلُوا الْبَلَاءَ الْحَسَنَ فِي نَصْرِهِ وَكَانُوا» (همان/دعای ۴). در کنار موارد پیش گفته؛ دیگر از موارد آزمایش الهی، نوع مواجهه انسان با دیگران است؛ امام (علیه السلام) بیان می‌دارد «لَا تَفْتِنِّي بِمَا أُعْطَيْتُهُمْ وَلَا تَفْتِنُهُمْ بِمَا مَنَعْتَنِي؛ مرا به آنچه به بندگانت عطا کردی امتحان مکن و ایشان را به آنچه از من منع کرده‌ای میازمای» (همان/دعای ۳۵).

۲-۱-۳-۲. سنت هدایت

دیگر از سنت‌های الهی در ساحت اجتماع، هدایت عامه الهی است. سنت هدایت، سرنوشت‌سازترین سنت الهی است؛ زیرا شیوه مواجهه انسان‌ها با آن، نقش به‌سزایی در آینده فرد و جامعه دارد. اگر بشر هدایت پذیرد، سنت‌های مؤمنین شامل حالش شده و جامعه به سوی مدینه فاضله می‌رود. اما اگر هدایت نشود، سنت‌های کافرین بر آنان جاری گشته و فساد و تاریکی در جامعه موج خواهد زد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۸۶/۲).

هدایت در لغت، به معنای ایستادن از حرکت، خوابیدن در شب (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۰/۱)، بی‌حرکت، بی‌سر و صدا بودن و آرامش آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷۹/۴) و در اصطلاح، به معنای راهنمایی و نشان دادن هدف به فرد است. این فرآیند از آن خدا بوده و شامل همه مخلوقات، به شکل عام می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۶/۵). قرآن کریم بیان می‌دارد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰)؛ یعنی خداوند کسی است که همه را آفرید و بعد هدایت کرد. امام سجاد (علیه‌السلام) هدایت را از خداوند دانسته و می‌فرماید: «إِنَّمَا يَهْتَدِي الْمُهْتَدُونَ بِنُورِ وَجْهِكَ» (صحیفه سجاده/دعای ۵). در این فراز، امام (علیه‌السلام) می‌فرماید که اگر کسی هدایت یافته، به نور وجه تو هدایت یافته؛ پس ما را هدایت کن (امامی و آشتیانی، ۱۳۷۳: ۳۵). لازم به یادآوری است که هدایت عام الهی، به وسیله دو سنت «ارسال و ژسل» و «ارسال کتب» صورت می‌پذیرد.

سنت هدایت یکی از اصول بنیادین در صحیفه سجاده است که امام سجاد (علیه‌السلام) در دعاهاى خود به عمومیت این سنت پرداخته و می‌فرماید «آن‌گاه، همه آن‌ها را در مسیر خواسته خود راهی کرد» (صحیفه سجاده/دعای ۵). چنان‌که این موضوع، در زمینه شناخت الهی و روش شکرگذاری وجود دارد «همه ستایش‌ها مخصوص خداست که وجودش را به ما شناساند و شکرش را به ما الهام کرد و درهای دانش را به پروردگاری‌اش به روی ما گشود و ما را بر اخلاص ورزی در یکتایی‌اش راهنمایی کرد و از

انحراف در دین و تردید در دستورش، دور داشت» (همان/دعای ۱). امام سجاد (علیه السلام) از خداوند درخواست می‌کند «اهْدِنَا إِلَيْكَ... مَنْ تَهْدِيهِ يَعْلَمُ؛ به سوی خود هدایت کن... هر که را تو هدایت فرمایی دانا می‌شود» (همان/دعای ۵). درخواست هدایت در زمینه دوری از باطل، نمونه دیگری است «خدایا! ما را به آنچه که از باطل در نظرمان بیاراید، آگاه ساز» (همان/دعای ۱۷).

ضمن درخواست‌های پیش‌گفته، از خدا درخواست می‌شود که انسان را به سوی خشنودی خویش راهنمایی فرماید «ما را به سوی آن کاری که تو را از ما خشنود می‌کند، رغبت ده» (همان/دعای ۹)؛ این هدایت، به سوی برترین کارها خواهد بود «اهْدِنِي لِتِي هِيَ أَحْسَنُ؛ به سالم‌ترین برنامه به کارم گمار» (همان/دعای ۱۵). روشن است که اصل هدایت و استواری بر این مسیر، با مدد الهی به سرانجام مطلوب خواهد رسید که همه آن، توفیقی از سوی خداست «فَأَيُّدْنَا بِتَوْفِيقِكَ وَ سَدِّدْنَا بِتَسْلِيمِكَ وَ أَعْمِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ وَ لَا تَجْعَلْ لِسِيءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُودًا فِي مَعْصِيَتِكَ؛ پس ما را به توفیق نیرو بخش و به هدایت استوار دار و دیده قلوبمان را از آنچه مخالف عشق توست کور کن و برای هیچ‌یک از اعضای ما راه نفوذی به سوی نافرمانی و گناه قرار مده» (همان/دعای ۹). با تمام زمینه‌ها و هدایت‌ها، گاه پیش می‌آید که انسان از هدایت الهی بهره لازم را نمی‌برد «إِلَهِي هَدَيْتَنِي فَلَهَوْتُ؛ خدای من! راهنمایی‌ام کردی، ولی به کارهای پوچ و بیهوده پرداختم» (همان/دعای ۴۹). سنت‌هدایت‌گری تا جایی پیش می‌رود و مهم به نظر می‌رسد که خدا انتظار توبه و هدایت انسان را می‌کشد «انْتَظِرْ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ جَلْمًا؛ به مهربانی و بردباری‌اش، بازگشت ما را از مسیر گناه انتظار کشید» (همان/دعای ۱). چنین توبه‌ای، فقط با هدایت الهی میسر است «همه ستایش‌ها مخصوص خداست که ما را به بازگشت و توبه از گناه، راهنمایی کرد» (همان).

۳-۱-۲-۳. سنت برانگیزاندن پیامبران «ارسال رسل»

از دیگر سنت‌های الهی اجتماعی، فرستادن پیامبرانی به عنوان بشیر و نذیر بوده، چنان که قرآن به آن اشاره می‌کند: «این سنت [ما، در مورد] پیامبرانی است که پیش از تو فرستادیم و هرگز برای سنت ما تغییر و دگرگونی نخواهی یافت» (احزاب/۷۷). هم‌چنین آمده است که خداوند در هر دوره و بین همه قبایل و امت‌ها، اندازکننده‌ای فرستاده: «ما تو را به حق برای بشارت و انذار فرستادیم و هر امتی در گذشته، اندازکننده‌ای داشته است» (فاطر/۲۴).



اطاعت از پیامبران الهی و تصدیق رسالت آنها، وظیفه همه مردم، در همه اعصار است. بین ادیان مختلف، هماهنگی وجود داشته و تحریف ادیان گذشته، ارتباطی با انبیاء الهی نداشته است: «به خدا ایمان آوردیم و به آنچه بر ما و بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل گردیده و آنچه به موسی و عیسی و پیامبران، از طرف خداوند داده شده است؛ ما در میان هیچ یک از آنان فرقی نمی‌گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم» (آل عمران/۸۴).

امام سجاد (علیه‌السلام) به آمدن پیامبران الهی در اعصار گوناگون اشاره داشته و هدف آن را هدایت انسان‌ها برمی‌شمارد «فِي كُلِّ دَهْرٍ وَ زَمَانٍ أُرْسِلَتْ فِيهِ رُسُلًا وَ أَقَمَتْ لِأَهْلِهِ دَلِيلًا مِنْ لَدُنْ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ؛ در هر روزگار و زمانی که رسولی فرستادی و برای مردم آن روزگار و زمان، چراغ راه و دلیل برهان برپا کردی، از زمان آدم تا دوران محمد (صلی الله علیه و آله)» (صحیفه سجادیه/دعای ۴). هم‌چنین به اصل مهم اعتقادی «تصدیق تمام انبیاء گذشته»، توجه داشته و می‌فرماید: «آمَنْتَ بِكَ وَ صَدَقْتَ رُسُلَكَ» (همان/دعای ۵۲). امام (علیه‌السلام) در این فراز، تصدیق پیامبران را پس از ایمان به خدا آورده و همین روش، بیانگر اهمیت موضوع است. امام (علیه‌السلام) ایمان به امامان و سخن نیکو پیرامون آنان را، دلیل رضایت و جلب توجه خدا می‌داند: «[خدایا] وقتی بر تمام ملائکه و انبیای خود درود فرستادی و صلوات ما را به آنان ابلاغ نمودی، به واسطه توفیق سخن گفتن نیکو درباره آنان که به ما داده‌ای، بر ما نیز صلوات بفرست» (همان/دعای ۳). حضرت در این دعا، ابتدا پیش قدم شده و با فرستادن صلوات ویژه بر انبیاء، اهمیت ایمان و احترام به آنان را، به دیگران گوشزد می‌کند (انصاریان، ۱۳۸۹: ۴۳).

امام (علیه‌السلام) به هدف رسالت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) اشاره می‌نماید «أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَ رَسُولُكَ وَ خَيْرَتُكَ مِنْ خَلْقِكَ، حَمَلْتَهُ رِسَالَتَكَ فَأَدَّاهَا وَ أَمَرْتَهُ بِالنُّصْحِ لِأُمَّتِهِ فَنَصَحَ لَهَا؛ شهادت می‌دهم که محمد (صلی الله علیه و آله)، بنده و فرستاده و برگزیده‌ات، از میان آفریده‌های توست. رسالتت را برعهده‌اش گذاشتی و او حق آن رسالت را ادا کرد و حضرتش را به خیرخواهی برای امتش دستور دادی و او برای امت خیرخواهی کرد» (صحیفه سجادیه/دعای ۶). بیان برتری‌های پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) و جایگاه والای ایشان نسبت به دیگر ائمه (علیهم‌السلام) بخشی دیگر در صحیفه است «اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيَّ مُحَمَّدًا أَمِينًا عَلَى وَ نَجِييَكَ مِنْ خَلْقِكَ وَ صَفِييَكَ مِنْ عِبَادِكَ، إِمَامِ الرَّحْمَةِ وَ قَائِدِ الْخَيْرِ وَ مَفْتاحِ الْبَرَكَةِ» (همان/دعای ۲). امام (ع) مقام پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) را یادآوری کرده و بیان می‌دارد: «بارالها! من به وسیله تمسک به مقام رفیع و بلند پیامبر به درگاه تو تقرب می‌جویم و به خاطر برکت وجود ایشان، از تو می‌خواهم که مرا از شر فلان امور، در امان بداری» (همان/دعای ۴۹). حضرت با بیان مسأله شفاعت

پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، جایگاه والای ایشان را بیان می‌کند: «خدایا! پیامبر ما را در روز قیامت مقرب‌ترین پیامبر به جایگاه خودت و دارای بالاترین مقام شفاعت از ناحیه تو و والا مقام‌ترین آنان نزد خودت و گرامی‌ترین آنان قرار ده» (همان/دعای ۴۲).

۴-۱-۳-۲. سنت فرستادن کتاب‌های آسمانی «انزال کتب»

دیگر از سنت‌های اجتماعی، سنت ارسال کتاب‌های الهی برای هدایت مردم بوده که در راستای سنت «هدایت عامه» است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «تمام مردم امت واحدی بودند، پس خدای متعال، انبیاء را به عنوان مُبَشِّر و منذر مبعوث کرد و همراه آنان کتاب آسمانی نازل کرد، تا به حق در بین مردم، در مورد آنچه مورد اختلافشان است، داوری کنند» (بقره/۲۱۳).

در مورد تعداد کتب آسمانی، قطعیتی وجود نداشته (خوئی، ۱۴۰۰: ۳۱۵/۲)، اما آنچه قطعیت دارد، فضیلت قرآن بر دیگر کتب آسمانی است. امام سجاد (علیه‌السلام) در بیان فضیلت قرآن می‌فرماید: «فرقان را برای روشن و آشکار ساختن شرایع و احکام خویش (برای ارشاد بندگان و تعلیم اهل ایمان) فرستادی و کتابی جامع برای شرح و تفصیل هر چه در (علم و عمل) احتیاج بندگانست گردانیدی و آن را به وحی خاص بر پیامبرت - که درود و رحمت بر او باد - نازل کردی» (صحیفه سجادیه/دعای ۴۲). امام (علیه‌السلام) بعد از بیان فضیلت قرآن، پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) را مبین آن دانسته و می‌فرماید: قرآن سربسته و مجمل نازل شده و بیان حقایق آن به عهده پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و امامان معصوم (علیهم‌السلام) است. (انصاریان، ۱۳۸۹: شرح دعای ۴۳) و «اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَنْزَلْتَهُ عَلَيَّ نَبِيَّكَ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مُجَمَّلًا وَ الْهَمَّتُهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُكَمَّلًا» (همان).

۵-۱-۳-۲. سنت اتمام حجت

سنت «ارسال رسل» و «انزال کتب» اهداف بسیاری دارند که مهم‌ترین آن‌ها، «سنت اتمام حجت» است. حجت در لغت، به معنای دلیل و برهان (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۲۸/۳) و علت صحت مدعای یکی از دو طرف مخاصمه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۱۹/۱) و احتجاج وسیله‌ای بر دیگری است (مظفر، ۱۴۳۴: ۳۷۰؛ طریحی، ۱۴۰۳: ۱۵۵). اندیش‌مندان اسلامی در معنای اصطلاحی این واژه بیان کرده‌اند: «آنچه به وسیله آن، مولی بر عبد خود احتجاج کرده و باعث قطع عذر او از ترک وظایف الهی می‌شود» (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲۴۵/۲).



قرآن کریم هدف از ارسال پیامبران را «اتمام حجّت» بر مردم می‌داند: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء/۱۶۵)؛ یعنی پیامبرانی که بیم‌دهنده و بشارت‌دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجّیتی برای مردم بر خدا باقی نماند. در این آیه، نکره بودن «حجّه» و جنس بودن «ال» در «الناس» عمومیت حجّیت خدا بر همه بشر را می‌رساند (مکرم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/۲۵).

ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز به این سنت اشاره کرده‌اند. امام علی (علیه‌السلام) در این باره می‌فرماید: «شما را به تقوا و ترس از مخالفت با فرامین الهی سفارش می‌کنم که با هشدارهایش جای عذر و بهانه باقی نگذاشته و با نشان دادن راه، حجّت را تمام کرده است و به آن احتجاج می‌کند» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۶/۲۸۶؛ لیبی، ۱۳۷۶: ۵۰۷). امام سجاد (علیه‌السلام) در فراز ۲۳ دعای اول صحیفه، به اتمام حجّت خداوند بر بندگان اشاره می‌کند: «لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَ لَمْ يُكَلِّفْنَا إِلَّا وُسْعًا، وَ لَمْ يُجَسِّمْنَا إِلَّا يَسْرًا وَ لَمْ يَدْعُ لِأَحَدٍ مِنَّا حُجَّةً وَ لَا عُدْرًا. فَالْهَالِكُ مِنَّا مَنْ هَلَكَ عَلَيْهِ وَ السَّعِيدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَيْهِ؛ یعنی خداوند چیزی خارج از توان ما برعهده ما نگذاشته، و جزء در خور امکان ما از ما تکلیف نخواست و ما را به کار آسان واداشته و بهانه را بر ما بسته و حجّت را تمام کرده است» (انصاری، ۱۳۸۹: ۳۵). در این فراز، لفظ «ان» برای تأکید آمده و لفظ «أَحَدٌ» عمومیت را می‌رساند و نکره و سیاق منفی آن، مفید تأکید است. تنکیر بودن و منفی بودن «حجّت» نیز، حاکی از «اتمام حجّیت» خداوند است (کبیرمدنی، ۱۴۰۹: ۲۸).

امام سجاد (علیه‌السلام) ضمن اشاره به اتمام حجّت الهی برای بندگان، به برخی مصادیق و نمودهای آن نیز اشاره می‌کند «فَقَدْ ظَاهَرَتِ الْحُجَجُ وَ أَبْلَيْتِ الْأَعْدَارَ وَ قَدْ تَقَدَّمْتَ بِالْوَعِيدِ وَ تَلَطَّفْتَ فِي التَّرْغِيبِ وَ صَرَبْتَ الْأَمْثَالَ وَ أَطَلَّتِ الْإِمْنَهَالُ وَ أَحْزَتِ وَ أَنْتِ مُسْتَطِيعٌ لِلْمُعَاجَلَةِ وَ تَأْتِيَّتِ وَ أَنْتِ مَلِيٌّ بِالْمُبَادَرَةِ؛ همانا حجّت‌هایت را برای بیداری مردم، پی‌درپی آوردی و دلیل و عذرت را به سوی آنان فرستادی و تهدیدت را یادآور شدی و در ترغیب بندگان به ایمان و عمل، لطف و مدارا را به کار گرفتی و برای بیداری آنان، مثل‌ها زدی و مهلت به مردم را طولانی کردی. کیفر را به تأخیر انداختی، در حالی که بر شتاب به عذاب توانا بودی و فرصت دادی، در صورتی که بر عجله قدرت داشتی» (صحیفه سجادیه/دعای ۴۶). در صحیفه تأکید می‌شود که هلاکت و بدبختی گمراهان بعد از تبیین مسیر حقیقت، مهلت‌دهی، بازگذاشتن مسیر توبه و تهدید به عذاب بوده (همان/دعای ۴۵) و همه این‌ها، مصادیقی از اتمام حجّت است «بَعْدَ تَرَادُفِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ؛ پی‌درپی بر آنان اتمام حجّت کردی» (همان).

حضرت در دعای ۴۶ صحیفه به صورت مفصل به تبیین «سنت اتمام حجت» می‌پردازد و در پنج فراز می‌فرماید: «همه سر به فرمان حکم حضرتت خواهند بود و بازگشت کارشان به سوی فرمان توست، پادشاهی‌ات با مهلت طولانی که به آنها می‌دهی، سستی نمی‌پذیرد و با تأخیر از محاکمه، برهان و حجیت از بین نمی‌رود، سلطنتت برپا و زوال ناپذیر است، پس وای بر آن که از تو روی می‌تابد و نو میدی ذلت بار، از آن کسی است که از تو نو مید می‌گردد، بدترین تیره‌بختی‌ها برای کسی است که به تو مغرور می‌شود؛ چرا که پی در پی اتمام حجت کردی و حجت‌ها را روشن نمودی و آنچه سزاوار ارشاد و انذار بود، بیان نمودی و با لطف و محبت بندگان را ترغیب به حقایق نمودی و برای بیداری آنان مثل‌ها آوردی و مهلت دادی و کیفر را به تاخیر انداختی، تاخیرکردی در صورتی که توانایی بر شتاب در عذاب داشتی و مدارا کردی در حالی که قدرت بر عجله داشتی؛ پس مدارایت از باب ناتوانی و سستی یا غفلت نبود بلکه به خاطر رساتر بودن حجتت، کامل بودن بزرگواریت، فراگیر بودن احسانت و تمام بودن نعمت بود» (همان/دعای ۴۶، فرازهای، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۹، ۱۸).

حضرت زین العابدین (علیه‌السلام) به دو حجت درونی و بیرونی اشاره می‌کند. به عنوان نمونه، ایشان در فراز ۵ دعای ۲۸ اشاره به حجت باطنی کرده و علت گمراهی بنده را، گمراهی از مسیر عقل می‌داند: «این گونه می‌پندارم که طلب کردن محتاج از مخلوق دیگری که خودش محتاج است، سفاهت در عقیده و گمراهی از حکم عقلش است» و بیان می‌دارد که امام یا حجت بیرونی، پناه پناهندگان و ملجأ اهل ایمان می‌باشد (صحیفه سجادیه/دعای ۴۷، فراز ۶۰).

۱-۳-۲. سنت بازتاب اعمال

رفتارها و گفتارهای آدمی، آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی متناسب با خود را در پی دارند. برخی از آن‌ها، فقط متوجه عمل‌کننده شده و تأثیر بعضی از کارها، گستردگی بیشتری داشته و علاوه بر عمل‌کننده، به اطرافیان و اقوام او نیز می‌رسد. چنان‌که پیامد بعضی از آن‌ها، اجتماع را فرا می‌گیرد. امام سجاد (علیه‌السلام) در فراز ۱۲ از دعای نخست صحیفه سجادیه، روشنائی برزخ را بازتاب اعمال انسان دانسته و می‌فرماید: «حَمْدًا يُضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ وَ يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ وَ يُسَرِّفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ الْأَشْهَادِ، (يَوْمَ نُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ)، (يَوْمَ لَا يُعْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَ لَا هُمْ يَنْصُرُونَ؛ ستایشی که به سبب آن، تاریکی‌های برزخ را بر ما روشن کند و به وسیله آن، راه رستخیز را بر ما آسان فرماید و به کمک آن، رتبه‌های ما را نزد گواهان روز قیامت بلند گرداند. (روزی که هر



وجودی، به خاطر آنچه مرتکب شده، پاداش داده شود و مورد ستم قرار نگیرد؛ (روزی که هیچ دوستی، چیزی از عذاب را از دوستش برطرف نکند و این گنه‌کاران حرفه‌ای از جانب کسی یاری نشوند) (انصاریان، ۱۳۸۹: شرح دعای ۱). قرآن کریم از سنت‌های الهی که در جهان خلقت اتفاق می‌افتد، خبر داده است: «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ؛ آنچه اصابت می‌کند شما را مصیبتی پس به واسطه اعمال زشت شما است که هر عملی اثری دارد و با این‌که خداوند از بسیار از آنها عفو می‌فرماید» (شوری/۳۰). «مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ» مصائب وارده بر انسان، منشأهای مختلفی دارد که از آن جمله: «فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيَكُمْ» است و مکرر گفته شده که معاصی آثار وخیمه بسیار دارد، مثل سیاهی قلب، قساوت، غفلت، تسلط شیطان و سلب توفیق و ضعف ایمان و بسا زوال ایمان و طغیان و سرکشی و من جمله، نزول بلیات و مصائب که تمام این‌ها در اثر معاصی و نافرمانی است. «وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» که بسا می‌شود، به توبه یا به عمل صالحی یا دعاء مؤمنین یا توسل به ائمه هدی و شفاعت آنها یا اسباب دیگری خداوند عفو می‌فرماید (طیب، ۱۳۷۸: ۴۹۰/۱۱).

دومین دسته از اعمال، اعمالی است که بازتاب آن به اقوام و بستگان می‌رسد؛ مانند آیه: «أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ؛ اما آن دیوار، از آن دو طفل یتیمی در آن شهر بود که پدری صالح داشتند و زیر آن گنجی برای آن دو نهفته بود، خدایت خواست تا به لطف خود آن اطفال به حد رشد رسند و خودشان گنج را استخراج کنند و من این کارها نه از پیش خود (بلکه به امر خدا) کردم» (کهف/۸۲). ابن عباس گوید: در این‌جا خداوند می‌فرماید: علت حفظ گنج، شایستگی پدر آن دو طفل بود، اما از شایستگی بچه‌ها چیزی گفته نشده است. از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده است که میان این دو طفل و آن پدر صالح، هفت واسطه بود. پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) فرمود: خداوند به شایستگی مرد مؤمن، فرزند و فرزند زاده و اهل خانه خودش و خانه‌های اطرافش را اصلاح می‌کند و به خاطر گرامی بودن در پیشگاه خداوند، همه آنها در حفظ خدا خواهند بود (طریحی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۶).

دسته دیگر، اعمالی است که پیامدهای آن اجتماع را فرا می‌گیرد که به عنوان نمونه: «وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَدِيدُ الْعِقَابِ؛ بترسید از بلایی که چون آید تنها مخصوص ستمکاران شما نباشد (بلکه ظالمان و مظلومان همه را فرا گیرد) و بدانید که عقاب خدا بسیار سخت است» (انفال/۲۵). اگر فتنه درگیرد، خشک و تر را خواهد سوزاند، فقط دامن‌گیر بدکاران و اشتباه‌کاران نخواهد بود. لازم است، مسلمانان یاد بیاورند که کم و بیچاره بودند، خدا پیشرفتشان داد، به خدا و

رسول خیانت نکنند که به خود خیانت می‌کنند، مال و اولاد را در فرمانبری خدا بهانه نیاورند که پاداش خدایی از دستشان خارج می‌شود و اگر تقوی پیشه کنند، خدا درکی به آنها خواهد داد که حق را از باطل باز شناسند (قرشی، ۱۳۹۶: ۴/۱۱۶).

روشن است که سنت بازتاب اعمال بر این باور استوار است که اعمال انسان تأثیر مستقیم بر زندگی دنیایی و آخرتی او دارد. چنان‌که امام (علیه السلام) آسان شدن کارها را به برکت تقوا دانسته و رسوایی را به دلیل کارهای زشت «اللَّهُمَّ يَسِّرْ عَلَيَّ الْكِرَامَ الْكَاتِبِينَ مُؤْتِنًا وَ اَمْلَأْ لَنَا مِنْ حَسَنَاتِنَا صَحَائِفًا وَ لَا تُحْزِنَا عِنْدَهُمْ بِسُوءِ اَعْمَالِنَا ؛ خدایا! سختی و دشواری ما را به برکت تقوا و اعمال شایسته، بر کرام کاتبین که فرشتگان نویسنده اعمال اند، آسان ساز و صفحات پرورنده ما را از خوبی‌ها انباشته و تکمیل کن و ما را نزد فرشتگان نویسنده اعمال، به کردارهای زشتمان رسوا مساز» (صحیفه سجادیه/دعای ۶). به همین موضوع، با بیان دیگری اشاره شده است «فَقَدْ اَقَامْتَنِي يَا رَبِّ دُنُوْبِي مَقَامَ الْجَزِي بِفَنَائِكَ ؛ ای پروردگرم! محققاً گناهانم مرا در آستانت در مقام خواری و رسوایی برپا داشته» (همان/دعای ۳۲). چنان‌که عقوبت الهی نتیجه مستقیم رفتارهای آدمی است «خَلَصْنِي مِمَّا يَحْكُمُ بِهٖ عَدْلُكَ ؛ از کیفری که عدالتت به آن حکم می‌کند نجاتم ده» (همان/دعای ۳۹). امام (علیه السلام) ضمن به کاربردن تضمین آیه در سخن خود، رابطه مستقیم رفتار و نتایج را گوشزد می‌نماید «يَنْظُرُ كَيْفَ هُمْ فِي اَوْقَاتِ طَاعَتِهِ وَ مَنَازِلِ فُرُوضِهِ وَ مَوَاقِعِ اَحْكَامِهِ (لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اَسَاؤُوا بِمَا عَمَلُوا وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْنٰى /نجم ۳۱) ؛ می‌نگرد که در اوقات طاعتش و جایگاه‌های واجباتش و موارد احکامش چگونه‌اند؛ تا کسانی را که بد کردند، به خاطر کار زشتشان، کیفر دهد؛ و آنان را که خوبی کردند، با بهشت پاداش بخشد (همان/دعای ۶). همین آیه و شکل بیان، در دعای اول نیز آمده است. ستایش الهی بخشی از دعای اول صحیفه است. امام (علیه السلام) نتایجی برای چنین ستایشی برمی‌شمرد که نشان‌دهنده رابطه مستقیم نتایج و رفتار است. چنین ستایشی سبب روشنی دیده و نواریت صورت انسان در قیامت شده و آدمی را از آتش دردناک رهانیده و در جوار کریمانه الهی جای می‌دهد «حَمْدًا نَعْتَقُ بِهٖ مِنْ اَلِيْمٍ نَارِ اللّٰهِ اِلَى كَرِيْمٍ جِوَارِ اللّٰهِ» (همان/دعای ۱). چنان‌که انسان را همدوش فرشتگان و هم‌نشین پیامبران قرار می‌دهد «حَمْدًا نُرَاجِمُ بِهٖ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِيْنَ وَ نَضَامًا بِهٖ اَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِيْنَ (همان). این دعا نشان می‌دهد که کیفیت و انگیزه اعمال ما می‌تواند بازتابی در زندگی مان به وجود آورده و به آن ارزش و معنا ببخشد.



۲-۳-۲. سنت‌های مقید و مشروط اجتماعی

بخش دیگری از سنت‌های الهی اجتماعی، سنت‌های مقید و مشروط هستند. در این زمینه باید بیان داشت که پس از ابلاغ دعوت خداوند توسط پیامبران، عده‌ای با اختیار خود، راه حق و خیر و یا باطل و شر را انتخاب می‌کنند. این موضع‌گیری‌ها، سبب روی نمودن سنت‌های دیگری می‌شود. از آنجایی که پیدایش این سنت‌ها، معلول رفتار مردم می‌باشد، آنان را سنت‌های مقید و مشروط می‌خوانند، مانند: استیصال^۱؛ آمهال^۲؛ استدراج و املاء.

۱-۲-۳-۲. سنت استیصال

استیصال مصدر باب استفعال، به معنای برکندن از اصل و ریشه (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵۲/۳) و هلاک کردن (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱/۱۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۶/۴) است. زمانی که گفته می‌شود «إِسْتَاَصَلَ اللَّهُ فُلَانًا»، به معنای این است که خداوند برای فلانی اصل و ریشه‌ای را باقی نگذاشته است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۶/۷). سنت استیصال در اصطلاح، به مجازات‌هایی گفته می‌شود که خداوند به سبب آن، قوم سرکشی که صلاحیت اصلاح نداشته باشد را از بین می‌برد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۶۱/۱۰). واژه استیصال به صورت صریح در قرآن به کار نرفته، اما کلماتی مانند «هلاک» (نجم/۵۰)، «تدمیر» (اسراء/۱۶؛ محمد/۱۰)، «رجز» (بقره/۵۹؛ عنکبوت/۳۴)، «اخذ» (حجر/۷۳؛ هود/۹۴)، «حقیق» (انعام/۱۰؛ انبیاء/۴۱) و «قصم» (انبیاء/۱۱) که همگی به معنای هلاکت، ریشه‌کن شدن و درهم شکستن است، تداعی‌کننده مفهوم استیصال می‌باشند. در واقع، سنت استیصال از جمله سنت‌های اجتماعی خداوند بوده که برای جامعه فاسدی که مهلت‌های داده شده را از بین برده و در فسق و فجور و انکار و کفر فرو روند، اجرا می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۴/۲۱). در آیاتی از قرآن کریم آمده است: «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَ جَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أُنشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ؛ آیا ندیدند پیش از ایشان، چه بسیار گروهی را هلاک نمودیم و حال آنکه در زمین به آنها قدرت و تمکینی داده بودیم که شما را نداده‌ایم؟ و از آسمان بر آنها باران (رحمت ظاهر و رحمت باطن که کتاب آسمانی است) پیوسته فرستادیم و نهرها در زمین جاری ساختیم، پس چون نافرمانی کردند آن‌ها را هلاک نمودیم و گروهی دیگر بعد از آنها پدید آوردیم» (انعام/۶۱). در این آیه اشاره به ریشه‌کنی و نابودی اقوام و جوامع ستم‌کار و گنه‌کاری شده است که پس از اتمام حجّت، گرفتار عذاب استیصال گشته‌اند. سنت استیصال از سنن

قطعی الهی است و نقطه‌ی مقابل آن، سنت پیروزی اهل حق است (مصباح، ۱۳۷۲: ۶۷). امیر مؤمنان امام علی (علیه السلام) بعد از رسیدن به خلافت، خطاب به امیران لشکر خود در مورد استیصال اهل باطل این گونه نوشتند: «أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ مَنَعُوا النَّاسَ الْحَقَّ فَاسْتَرَوْهُ، وَ أَخَذَرَهُمْ بِالْبَاطِلِ فَاقْتَدَوْهُ». آنان که پیش از شما بودند تباه گردیدند چون حق مردم را ندادند تا آن را به رشوه خریدند و راه باطلشان بردند و آنان پیرو آن گردیدند» (نهج البلاغه/ نامه ۷۹). امام سجاد (علیه السلام) درباره‌ی سنت استیصال کافران آورده‌اند: «اللَّهُمَّ لَا تَقْتَتِنِي بِالْقُتُوبِ مِنْ إِنْصَافِكَ وَ لَا تَقْتَتِنُهُ بِالْأَمْنِ مِنْ إِنْكَارِكَ، فَيَصِرَ عَلَيَّ قُلُوبِي وَ يَحَاضِرُنِي بِحَقِّي وَ عَرَفُهُ عَمَّا قَلِيلٍ مَا أَوْعَدْتَ الظَّالِمِينَ وَ عَرَفْتَنِي مَا وَعَدْتَ مِنْ إِبْجَابَةِ الْمُصْطَرِّينَ؛ بارخدا یا مرا به ناامیدی از عدل خود آزمایش مکن، و دشمن را به ایمنی از کیفیت امتحان منما، تا بر ستم بر من اصرار ورزد و بر حَقِّم مستولی شود، و به همین زودی او را به آنچه ستمکاران را بدان تهدید نموده‌ای آشنا کن و مرا به اجابتی که به بیچارگان وعده داده‌ای آگاهی ده» (صحیفه سجادیه/ دعای ۱۴).

توانایی انسان در برابر قدرت لایزال الهی، چنان ناچیز است که هیچ گریزگاهی برای فرار از عقوبت الهی برای او متصور نیست. زیرا آدمی تاب تحمل عدل الهی را ندارد «فَإِنَّهُ لَا طَاقَةَ لَنَا بِعَدْلِكَ» (همان/ دعای ۱۰). چنان‌که اگر بخشش و لطف الهی همراه نگردد، انسان نجات نخواهد یافت «لَا نَجَاةَ لِأَحَدٍ مِمَّا دُونَ عَفْوِكَ» (همان). اما نجات‌بخشی الهی در پرتو لطف و احسانش، برای مومنین، توابین و گناه، جاهلین قاصر است؛ اما ستمکاران آگاه و ظالمین تاریخ به استیصال کشیده خواهند شد «يَا مَنْ بَعْدَ عَوْنُهُ عَنِ الظَّالِمِينَ؛ ای آن‌که مددکاری‌اش از ستمگران دور است (همان/ دعای ۱۴).

۲-۲-۳-۲. سنت امهال

امهال مصدر باب افعال، به معنای سکون و مدارا است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۷۸۰). سنت امهال از دیگر سنت‌هایی است که خداوند در مورد کافران به کار برده و به این معناست که خداوند در مجازات کافران و منکران خدا و پیامبران، عجله نکرده و به آن‌ها مهلت می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۱/۱۹۰). از جمله دلایل مهلت دادن به کافران، با توجه به آیات قرآن، ازدیاد گناه آنان و افزایش عذاب الهی نسبت به آن‌ها (آل عمران/ ۱۷۸) و یا فرصت بازگشتن و توبه کردن است (فاطر/ ۴۵). امیرمؤمنان (علیه السلام) در فرازی از نهج البلاغه در مورد این سنت الهی آورده‌اند: «فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَقْصِمِ جَبَّارِي دَهْرٍ قَطُّ إِلَّا بَعْدَ تَمْهِيلٍ وَ رَحَاءٍ وَ لَمْ يَجْبُرْ عَظْمَ أَحَدٍ مِنَ الْأَمَمِ إِلَّا بَعْدَ أَرْزُلٍ وَ بَلَاءٍ؛ خداوند، ستمکاران روزگار را شکست نداده مگر آنکه ابتدا آنان را مدتی مهلت داده و در آزمایش به روی آنان باز کرده، و شکست هیچ مردمی را نبسته جز از



پس آن که (گرد) سختی و بلا بر سرشان نشسته است» (نهج البلاغه/خطبه ۸۸). امام سجاد (علیه السلام) در دعای چهل و هفتم از صحیفه سجادیه در مورد سنت امهال این گونه می‌فرماید: «لَا تَسْتَدْرِجْنِي بِإِمْلَائِكَ لِي اسْتِدْرَاجَ مَنْ مَنَعَنِي خَيْرَ مَا عِنْدَهُ وَ لَمْ يَشْرُكَكَ فِي حُلُولِ نِعْمَتِهِ بِي؛ مرا با مهلت دادن به بلای استدراج مبتلا مگردان، مانند غافلگیر کردن کسی که خیر و نیکی‌اش را از من بگیرد؛ و برای تو در رسیدن نعمتش به من، حسابی باز نکرده است» (صحیفه سجادیه/دعای ۴۷). در نیز فرموده‌اند: «نَجِّنِي مِنَ غَمَرَاتِ الْفِتْنَةِ وَ خَلِّصْنِي مِنَ لَهَوَاتِ الْبُلُوَى وَ أَجْزِنِي مِنَ أَخْذِ الْإِمْلَاءِ وَ حُلِّ بَيْنِي وَ بَيْنَ عُدُوِّ يَضُلُّنِي وَ هَوَى يُوْبِقُنِي وَ مَنَقَصَةَ تَرْهُقُنِي وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّي إِعْرَاضَ مَنْ لَا تَرْضَى عَنْهُ بَعْدَ غَضَبِكَ؛ از گرداب‌های فتنه رهایی‌ام ده، و از گلوگاه بلاها نجاتم بخش، و از اینکه مرا به عذاب امهال اخذ کنی امان بده و بین من و دشمنی که به ضلالتم افکند و هوسی که نابودم کند و عیبی که از پام اندازد، فاصله شو و از من روی مگردان، آن گونه که رویگردان می‌شوی از کسی که بعد از غضب بر او دیگر از وی خشنود نمی‌شوی» (همان).

امام سجاد (علیه السلام) در جای جای صحیفه هدایت عام و خاص الهی و لطف بیکران او را یادآوری می‌نماید و درکنار همه این‌ها بیان می‌دارد که «با این همه، به کیفرش نسبت به ما شتاب نورزید و بر انتقام گرفتن از ما عجله نکرد» (همان/دعای ۱). چنان‌که در کیفر کسی که از فرمان الهی روی گرازانده و گناهی مرتکب شده شتاب نکرده است «فَأَمَّا الْعَاصِي أَمْرَكَ وَ الْمَوَاقِعُ نَهَيْكَ فَلَمْ تُعَاجِلْهُ بِنِقْمَتِكَ» (همان/دعای ۳۷).

با این نگاه، گاهی سنت امهال در راستای بازگذاشتن مسیر بازگشت برای بندگان بوده و گاهی، برای افزوده شدن بار گناهان ستمکاران مسرف «تَلَقَّيْتِ مَنْ عَصَاكَ بِالْحِلْمِ وَ أَمَهَلْتِ مَنْ قَصَدَ لِنَفْسِهِ بِالظُّلْمِ؛ با کسی که با تو به مخالفت برخاسته، با بردباری روبه‌رو شدی و کسی را که بر ستم به خود همت گماشت، مهلت دادی» (همان/دعای ۴۵). اما نباید فراموش کرد که سنت‌های استیصال و امهال و استدراج و مانند آنان، بعد از اتمام حجّت و ارسال رُسل و انزال کتب بوده است «همانا حجّت‌هایت را برای بیداری مردم، پی‌درپی آوردی و دلیل و عذرت را به سوی آنان فرستادی و تهدیدت را یادآور شدی و در ترغیب بندگان به ایمان و عمل، لطف و مدارا را به کار گرفتی و برای بیداری آنان، مثل‌ها زدی» (همان/دعای ۴۶). پس از این مراحل، سنت امهال است که جلوه‌گری می‌کند «أَطَلَّتْ الْإِمْهَالَ وَ أَخْزَتْ وَ أَنْتَ مُسْتَطِيعٌ لِلْمُعَاجَلَةِ وَ تَأْتَيْتَ وَ أَنْتَ مَلِيٌّ بِالْمُبَادَرَةِ؛ مهلت به مردم را طولانی کردی. کیفر را به تأخیر انداختی، در حالی که بر شتاب به عذاب توانا بودی و فرصت دادی، در صورتی که بر عجله قدرت داشتی» (همان).

۳-۲-۳. سنت استدراج و املاء

امام زین العابدین (علیه السلام) در ادعیه صحیفه، به لفظ و مفهوم به دو سنت اشاره کرده‌اند. این دو سنت با یکدیگر تلازم داشته و در بسیاری از آیات و روایات در کنار هم ذکر شده‌اند. امام سجاد (علیه السلام) این دو را در کنار هم بیان فرموده‌اند، در فراز ۹۰ و ۹۱ دعای ۴۷ بیان داشته‌اند: «لَا تَسْتَدْرِجْنِي بِأَمْلَائِكَ لِي اسْتِدْرَاجَ مَنْ مَنَعَنِي خَيْرَ مَا عِنْدَهُ وَ لَمْ يَشْرُكَكَ فِي حُلُولِ نِعْمَتِهِ بِي وَ تَبْهِي مِنْ رَقْدَةِ الْعَافِلِينَ وَ سِنَةِ الْمُسْرِفِينَ، وَ نَعْسَةِ الْمُخْذُولِينَ» (همان/دعای ۴۷) به وسیله املاء خود مرا اسیر استدراج مگردان؛ هم چون غافلگیر ساختن کسی که خیرش را از من بازگیرد و تو را در رسیدن نعمتهایش به من شریک نداند و مرا از خواب غافلین و خواب آلودگی مسرفین و چرت به خود واگذاشتگان بیدار کن.

آدمی ممکن است که با سوء استفاده از «تاخیر عقوبت الهی»، به مجرای سنت املاء وارد شده و دیگر مشمول رحمت الهی نشود. امام (علیه السلام) در فراز ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰ دعای روز عرفه، ضمن تصریح به سنت املاء، به این مهم هم اشاره فرمودند: «نَجِّنِي مِنْ عَمْرَاتِ الْفِتْنَةِ وَ خَلِّصْنِي مِنْ لَهَوَاتِ الْبُلُوَى وَ أَجْزِنِي مِنْ أَخْذِ الْأَمْلَاءِ وَ حُلِّ بَيْتِي وَ بَيْنَ عَدُوِّ يُضِلُّنِي وَ هَوَى يُؤَبِّقُنِي وَ مَقْصَصَةٍ تَرْهَقُنِي وَ لَا تُعْرِضْ عَنِّي إِعْرَاضَ مَنْ لَا تَرْضَى عَنَّهُ بَعْدَ غَضَبِكَ»؛ از گرداب‌های فتنه رهایی آمده و از گلوگاه بلاها نجاتم بخش و مرا از اینکه به عذاب املاء اخذ کنی امان بده، و بین من و دشمنی که به ضلالتم افکند و هوسی که نابودم کند و عیبی که از پایم اندازد فاصله شو و از من روی مگردان، آن گونه که رویگردان می‌شوی از کسی که بعد از غضب بر او دیگر از وی خشنود نمی‌شوی» (صحیفه سجاده/دعای ۴۷). چنان که اشاره شد، سنت استدراج و املاء در صحیفه سجاده به معنای به تأخیر انداختن عذاب و واگذاری انسان به حالت غفلت در نتیجه اعمال ناپسند اوست. در این سنت، خداوند به بعضی از بندگان فرصت می‌دهد. پیداست اگر خداوند، آدمی را به حال خود رها کرده و نفس او را به سوی هدایت سوق ندهد، مسیر باطل پیموده خواهد شد «لَا تُحَلِّ فِي ذَلِكَ بَيْنَ نَفُوسِنَا وَ اخْتِيَارِهَا، فَإِنَّهَا مُخْتَارَةٌ لِلْبَاطِلِ إِلَّا مَا وَقَفَتْ»؛ در این امور ما را میان نفوسمان و انتخابشان رها مکن؛ که نفس انتخاب‌کننده باطل است، مگر آن که تو در انتخاب حق توفیقش دهی» (همان/دعای ۹). در صورتی که انسان به سنت استدراج مبتلا گردد، نفس روی به زشتی‌ها نهاده و تا وادی حیرت و گمراهی به پیش می‌رود «أَمَارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَتْ»؛ [نفس] بسیار دستوردهنده به زشتی و بدی است، مگر آن که رحمتش آری» (همان).



نتیجه‌گیری

سنت به روش‌هایی گفته می‌شود که خدای متعال، امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند. سنت‌های الهی دارای چهار شاخصه هستند: «عمومیت - حتمیت - هماهنگی با قانون علیت - تغییر و تحوّل ناپذیری». از نگاه امام سجاد (علیه السلام) «امر و نهی الهی - واجبات و محرمات - همراهی و پیروی از رهبران الهی - احسان و نعمت - نوع رابطه با دیگران» زمینه‌های «سنت ابتلاء و آزمایش» الهی بوده که نوع کنش در برابر آنان، به سعادت یا شقاوت فرد و جامعه منتهی می‌شود. صحیفه سجادیه بیان می‌دارد که «سنت هدایت» از سنت‌های عام الهی بوده و شامل همه انسان‌ها می‌گردد. بدین معنا که «شناخت و راه‌یابی به سوی الله و پیمایش مسیر خشنودی او» با مدد الهی میسر بوده و اوست که زمینه «شکرگذاری» و «توبه» را به انسان عنایت می‌فرماید. برای هدایت همه امت‌ها و قبائل در همه اعصار، «سنت فرستادن پیامبران - ارسال رُسل» به عنوان بشارت دهنده و انذار کننده ضرورت می‌یابد. دعاهای مورد کاوش، ضمن تاکید بر سنت هدایت عامّه، یکی از بنیادی‌ترین الزامات آن را «سنت ارسال کتاب‌های الهی - انزال کُتب» بیان می‌دارند. امام سجاد (علیه السلام) «سنت اتمام حجت» را از اهداف متعالی «ارسال رُسل» و «انزال کتب» دانسته و تاکید می‌کند که مهلت‌دهی به انسان‌ها و بازگذاشتن مسیر توبه، در راستای اتمام حجت قابل تحلیل است. امام (علیه السلام) ضمن تبیین برخی نتایج رفتارهای خوب و بد آدمی؛ بیان می‌دارد که رفتارها و گفتارها، آثار و پیامدهای دنیوی و اخروی متناسب با خود را در پی خواهند داشت. بر این پایه، اعمال انسان تأثیر مستقیم بر زندگی دنیایی و آخرتی او داشته که اثباتی بر «سنت بازتاب اعمال» است.

صحیفه سجادیّه بیان می‌دارد که بر پایه «سنت استیصال»، قوم سرکشی که صلاحیت اصلاح نداشته، مورد مجازات قرار گرفته و از بین می‌روند. این موضوع شامل ستمکاران آگاه و ظالمین تاریخ می‌گردد. نقطه‌ی مقابل این موضوع، سنت پیروزی اهل حق است. «سنت امهال» در دعاهای امام زین العابدین (علیه السلام) تبلور داشته و بدین معناست که خداوند در مجازات کافران و منکران عجله نکرده و به آن‌ها مهلت می‌دهد. بدین روی، «ازدیاد گناه کافران و مسرفان و افزایش عذاب الهی و یا فرصت بازگشتن و توبه کردن»، از جمله دلایل مهلت دادن محسوب می‌گردد. بخش‌هایی از صحیفه سجادیه نشان داد که آدمی به دلیل رفتارهای ناپسند خود و بر پایه «سنت استدراج و املاء» دچار تأخیر عذاب و واگذاری انسان به حالت غفلت می‌گردد. در واقع، انسان‌ها با سوء استفاده از تأخیر عقوبت الهی، به مجرای سنت املاء وارد شده و دیگر مشمول رحمت الهی نمی‌شوند. فهم این نکته ضروری است

که سنت‌های استیصال و امهال و استدراج و مانند آنان، بعد از اتمام حجّت، ارسال رُسل و انزال کتب خواهد بود.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۹۳ش). **ترجمه صحیفه سجادیه**، چاپ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ش). **التوحید**، قم، جامعه مدرسین.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله. (۱۴۰۴ق). **شرح نهج البلاغه**، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- امامی، محمدجعفر؛ آشتیانی، محمدرضا. (۱۳۷۳ش). **ترجمه و شرح صحیفه سجادیه**، قم: اسوه.
- انصاریان، حسین، (۱۳۸۹ش). **شرح و ترجمه صحیفه سجادیه**، قم، دارالعرفان.
- الجواهری، ابن حماد اسماعیل. (۱۴۰۷ق). **صاحح الله**، چاپ چهارم، بیروت، دارالعلم للمابین.
- ترخان، قاسم. (۱۴۰۳). **سنت‌های الهی اجتماعی و پیشرفت**، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ش). **لغت‌نامه**، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت، دارالعلم، الدارالشامیه.
- سبحانی تبریزی، شیخ جعفر. (۱۴۲۰ق). **الموجز فی اصول الفقه بیحیث عن الأدله اللفظیه و العقلیه**، چاپ دوم، قم، موسسه الامام الصادق (علیه‌السلام).
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی‌الله‌علیه‌م)**، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه: محمدباقر موسوی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۴۰۳ق). **مجمع البحرین**، بیروت، موسسه الوفاء.
- طیب، عبدالحسن. (۱۳۷۸ش). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، چاپ دوم، تهران، انتشارات اسلام.
- عسکری، ابوهلال. (۱۴۲۶ق). **الفروق اللغویه**، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). **الصابی**، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر.
- قهپایی، بدیع‌الزمان هرندی. (۱۳۷۴ش). **شرح صحیفه سجادیه**، به کوشش: حسین درگاهی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.
- قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۹۶ش). **تفسیر احسن الحدیث**، قم، بوستان کتاب.



- کبیرمدنی، سیدعلیخان بن احمد. (۱۴۰۹ق). **ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین**، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ش). **عیون الحکم و المواعظ**، قم، دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳ش). **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، چاپ دوم، تهران، اسلامیه.
- مرادخانی تهرانی، احمد. (۱۴۰۳). **سنت های اجتماعی الهی در قرآن**، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۲ش). **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**، چاپ دوم، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **مجموعه آثار**، چاپ سوم تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۴۳ش). **اصول الفقه**، تهران: بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

- مقالات

- باغبانان، زهرا و احمدی فراز، مهدی. (۱۳۹۸). **واکاوی و اژه رضا در صحیفه سجادیه**. فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۵(۳۳)، ۱۱-۴۰. doi: 10.22081/jare.10.22081/1399/54558/2019
- ترخان، قاسم. (۱۳۹۷). **تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت های اجتماعی الهی**. حکمت اسلامی، ۵ (شماره ۱-پیاپی ۱۶ «بهار ۹۷»)، ۱۲۵-۱۵۲.
- عجمی، هادی. (۱۴۰۰). **آثار تربیتی گرفتاری های زندگی از نگاه امام سجاد (علیه السلام)**، با تأکید بر دعا های صحیفه، ره توشه تابستان ۱۴۰۰ - شماره ۱۳۲ (رمضان) ۹ (صفحه - از ۹۳ تا ۱۰۱)

تحلیل تطبیقی اصول بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن، صحیفه سجادیه و روانشناسی مثبت گرا

زهرا بشارتی^{۱*}، فرشته کوینی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.29314.1079](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.29314.1079)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۱



چکیده

کیفیت زندگی دارای ابعاد مختلف فیزیکی، روانی و اجتماعی است که گستره وسیعی از طیف زندگی فرد را در بر می‌گیرد. از منظر روان‌شناسان مثبت‌گرا، کیفیت زندگی مفهومی چندوجهی، نسبی، متأثر از زمان و مکان و ارزش‌های فردی و اجتماعی است. این رویکرد در پی برقراری شادمانی و رضایت از زندگی، از طریق ایجاد تغییرات مثبت در حوزه‌های مهم زندگی همچون سلامت، احترام به خویشان، اهداف و ارزش‌ها، درآمد، کار، تفریح و... است. بر این پایه، روان‌شناسان مثبت‌گرا، اصولی را جهت بهبود کیفیت زندگی ارائه کرده‌اند. از رهگذر تأمل در ادعیه قرآن نیز مؤلفه‌هایی یافت می‌شود که با تعدادی از این اصول هم‌سو هستند. با عنایت به جدایی‌ناپذیر بودن قرآن و عترت، مؤلفه‌های مذکور از کلام معصومین (ع) نیز قابل‌بازیابی است. بر این اساس، پژوهش حاضر به بررسی مؤلفه‌های مستخرج از ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه که با اصول مذکور هم‌نوا هستند، با تکیه بر روش تطبیقی جزئی و تحلیل انسان‌شناسانه و بهره‌گیری از ابزار مدل‌سازی نموداری مبتنی بر تحلیل پیچیدگی پرداخته است. حاصل این پژوهش، ضمن پذیرش بسیاری از مشابهت‌ها، بر این امر صحنه می‌گذارد که مفاهیم حوزه بهبود کیفیت زندگی در قرآن و ادعیه امام سجاده (ع) با ساحات وجودی انسان سازگارتر بوده و دارای نظامی ساختاری و طبیعی در مقابل نظم رفتاری و مصنوع اصول یاد شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، امام سجاده (ع)، کیفیت زندگی، دعا، روان‌شناسی، مثبت‌گرا

۱- استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن دانشگاه شهیدبهبشتی، تهران (نویسنده مسئول) * Z_besharati@sbu.ac.ir

۲- دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران f.kuini@gmail.com



۱. مقدمه

کیفیت زندگی^۱ به روش‌های گوناگونی تعریف شده است. سازمان بهداشت جهانی کیفیت زندگی را به عنوان ادراک فرد از وضعیت زندگی در عرصه‌ی فرهنگ و سیستم ارزشی که فرد در آن زندگی می‌کند، در ارتباط با اهداف، انتظارات، معیارها و امور تلقی می‌کند (ن.ک: کچینگ^۲، ۲۰۰۶: ۴۸). کیفیت زندگی، مفهومی با دامنه‌ی وسیع است که تحت تأثیر مجموعه‌ای گسترده از سلامت فیزیک شخص، حالات روان‌شناختی و سطح استقلال روابط قرار دارد (ژانگ و استرنبرگ^۳، ۲۰۱۱: ۴۸) و شامل ابعاد عینی و ذهنی می‌شود. بعد عینی کیفیت زندگی با شرایط خارجی (اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) رابطه دارد. این بعد از زندگی شامل مواردی مانند آموزش، سلامت، حمل و نقل و رفاه می‌شود و می‌تواند توسط شاخص‌های عینی و کمی اندازه‌گیری شود. بعد ذهنی کیفیت زندگی با رضایت فرد از زندگی خویش مرتبط است. شاخص‌های ذهنی بستگی به ملاک‌ها، ارزش‌ها و تجارب زندگی دارند و از فردی به فرد دیگر متغیر هستند (ن.ک: داینر و سو^۴، ۱۹۹۷: ۱۸۹-۲۱۶). به اعتقاد هورنکوویست^۵ و برخی روان‌شناسان مثبت‌گرا کیفیت زندگی رضایت عملی در یک تعداد از ابعاد اصلی زندگی با تمرکز خاص بر احساس خوب بودن است (هورنکوویست، ۱۹۸۲: ۷۶۰). هر دو بعد عینی و ذهنی کیفیت زندگی قابلیت ارتقا دارد و می‌توان با ارائه راهکارهایی آن را بهبود بخشید. بر این اساس، مجموعه‌ای از اصول، جهت بهبود کیفیت زندگی توسط روان‌شناسان مثبت‌گرا عرضه گردیده است. این در حالی است که در دعاهای قرآن و کلام معصومان(ع) نیز هنگام مواجهه با مسائل مختلف، جهت آرامش‌بخشی و ایجاد حس رضایت از زندگی، اصول گوناگونی تبیین گردیده است. پژوهش حاضر ضمن تأمل در اصول بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی، به بررسی ادعیه قرآن و دعاهای امام سجاد(ع) از این منظر پرداخته و به استخراج مؤلفه‌های هم‌سو با این اصول از ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه، مبادرت ورزیده است. در این پژوهش از دو روش مطالعه تطبیقی میان قرآن و روان‌شناسی مثبت‌گرا و انسان‌شناسی با ابزار آمار و رویکردی میان‌رشته‌ای استفاده شده است. ابتدا ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه و اصول بهبود کیفیت زندگی از منظر روان‌شناسان

- 1 Quality of Life
- 2 Katsching
- 3 Zhang & Sternberg
- 4 Diener & Suh
- 5 Hornquist



مثبت‌گرا استخراج و سپس مؤلفه‌های همسو با اصول بهبود کیفیت زندگی، در ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه تفکیک و دسته‌بندی شده‌اند. در مرحله بعد، اصول روان‌شناسی و مؤلفه‌های همسو با آن در قرآن و صحیفه سجادیه با رویکردی انسان‌شناختی از منظر علامه طباطبائی مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند؛ بدین‌سان که هر اصل روان‌شناسی و مؤلفه همسو با آن در ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه با تکیه بر ساحات وجودی گوناگون انسان همچون شناختاری، غریزی، الوهی و فطری، ارادی و عملی مورد مقایسه قرار گرفته‌اند. در مرحله آخر، مؤلفه‌های مذکور، در نمودارهایی کمی‌سازی و نظم داده‌ها با بررسی‌های آماری و محاسباتی تحلیل شده است. شایان ذکر است رهیافت فوق، کوششی است در پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی که: «اصول و مؤلفه‌های بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن، صحیفه سجادیه و روان‌شناسی مثبت‌گرا چگونه تبیین شده است؟»

۱-۱. پیشینه پژوهش

بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی مثبت‌گرا پیشینه دارد و در اکثر آثار مربوطه با تفاوت‌هایی در تعداد اصول و مؤلفه‌های آن عرضه شده است. به‌عنوان مثال، ریف^۱، کیفیت زندگی را شامل شش مؤلفه‌ی پذیرش خود، هدف داشتن در زندگی، رشد شخصی، تسلط بر محیط، خودمختاری و روابط مثبت با دیگران می‌داند (ریف، ۱۹۹۵: ۷۱۹). برخی از روان‌شناسان آن را یک سازه روان‌شناختی کلی معرفی کردند که به وسیله‌ی احساس انسجام و پیوستگی در زندگی، تعادل عاطفی و رضایت کلی از زندگی، مشخص و اندازه‌گیری می‌شود. (زنجان‌طیسی، ۱۳۸۳: ۳۸). تمامی پژوهشگران بر سه اصل در ارتباط با کیفیت زندگی اتفاق نظر دارند (کیرت^۲، ۱۹۹۹: ۳۱). اول آن که کیفیت زندگی یک ارزشیابی ذهنی است و به قضاوت افراد راجع به کیفیت زندگی بستگی دارد؛ دوم این که کیفیت زندگی فرایندی وابسته به زمان است و تغییرات درونی و بیرونی در آن دخالت دارد و اصل سوم بر چندبعدی بودن کیفیت زندگی (ارزیابی ذهنی و روان‌شناختی، جسمانی و اجتماعی مرتبط به چهارچوب زمان) تأکید دارد (اولیور^۳ و همکاران، ۱۹۷۷: ۳۸).

از جمله آثاری که تاکنون در رابطه با کیفیت زندگی انتشار یافته‌اند، عبارتند از: کیفیت زندگی درمانی: به‌کارگیری رویکرد رضایت از زندگی در روان‌شناسی مثبت‌گرا و شناخت درمانی (۲۰۰۶) نوشته فریش؛ روان‌درمانی مبتنی بر بهبود کیفیت زندگی (۱۳۹۰) نوشته فریش و همکاران: کیفیت زندگی و

1. Ryff
2. Kibert
3. Oliver



خدمات بهداشت و روان (۱۹۹۷) نوشته الیور و همکاران؛ مفهوم کیفیت زندگی (۱۹۸۲م) نوشته هورنکورست. در پژوهش‌های فوق اصول بهبود کیفیت زندگی مانند انتظار امور غیرمنتظره، مواجهه دلیرانه با واقعیت، مرگ‌اندیشی، فعالیت پویا، سبک زندگی و آهنگ بدون شتاب، بخشش، شریک تجاری، مراقبت جسمانی و... معرفی و شرح داده شده‌اند. مقالات فارسی منتشر شده در زمینه بهبود کیفیت زندگی با تکیه بر روان‌شناسی مثبت‌گرا، بیشتر کاربرد و نقش توجه به اصول بهبود کیفیت زندگی را برجسته نموده‌اند که به‌عنوان نمونه می‌توان به معرفی روان‌شناسی مثبت‌گرا و تاثیر آن در بهبود کیفیت زندگی نوشته مزگان فریدون‌نژاد (۱۴۰۰ش)؛ نقش روان‌شناسی مثبت‌گرا در افزایش کیفیت زندگی نگاشته شهیدی و حسن‌زاده (۱۴۰۳ش)؛ تاثیر آموزش روان‌شناسی مثبت‌گرا بر بهبود کیفیت زندگی و فرسودگی شغلی نوشته خورسندی و علی‌نقیان (۱۴۰۲ش) اشاره کرد.

تاکنون اندک پژوهش‌هایی در زمینه بهبود کیفیت زندگی از منظر متون دینی اسلام و روان‌شناسی مثبت‌گرا با رویکرد تطبیقی انجام شده است که هیچ‌یک ادعیه قرآن را مورد بررسی قرار نداده‌اند. به‌عنوان نمونه، می‌توان به مقاله «بررسی تطبیقی بهبود کیفیت زندگی از منظر اسلام و روان‌شناسان مثبت‌گرا» نگاشته یدالله‌پور و همکاران (۱۳۹۲ش) اشاره کرد که به‌طور پراکنده از قرآن و روایات در بخش اسلامی مقاله استفاده کرده و تحلیلی نیز ارائه نداده است. با عنایت پیشینه ذکر شده، پژوهش حاضر را که با محوریت مؤلفه‌های هم‌سو در ادعیه قرآن و کلام امام سجاد(ع) و با تأکید بر چندساحتی بودن وجود انسان، اصول مذکور را مورد نقد و تحلیل قرار داده، باید نوآورانه دانست.

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

انسان در طی مسیر حیات خویش، همواره با انواع چالش‌ها مواجه بوده و برای کسب آرامش، امید بیشتر و مدیریت شرایط سخت در زندگی راهکارهای مختلفی را استفاده کرده است. این راهکارها گاه از طریق تجربه و گاه از مجرای وحی الهی آموزش داده شده است. امروزه این راهکارها تحت عنوان اصولی در روان‌شناسی مثبت‌گرا عرضه شده است که از آن به اصول بهبود کیفیت زندگی تعبیر می‌شود. با عنایت به این که علم بشری محدود و خطاپذیر است، رجوع به قرآن که کتاب هدایت و زندگی است و نیز آموزه‌های معصومین (ع) ضروری و راه‌گشا خواهد بود. به‌طور ویژه، ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه را که با رویکردی لطیف، انواع آموزه‌ها را در خود جای داده است، می‌توان جهت نیل به اصول بهبود کیفیت زندگی واکاوی نمود.



۲. اصول بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی

روان‌شناسان مثبت‌گرا اصولی را جهت بهبود کیفیت زندگی بر شمرده‌اند که تعداد نه اصل از مهم‌ترین این اصول، در پژوهش حاضر به‌عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفته است. این اصول عبارتند از: انتظار امور غیرمنتظره، مواجهه دلیرانه با واقعیت، مرگ‌اندیشی، فعالیت پویا، سبک زندگی و آهنگ بدون شتاب، بخشش، شریک تجاری، مراقبت جسمانی و رابطه معنوی و اهداف مذهبی (تورکینگتون^۱، ۲۰۱۱: ۲۳۶-۲۵۰؛ فریش^۲، ۲۰۱۱: ۱۹۰) بر پایه اصل «انتظار برای امور غیرمنتظره»، افرادی که انتظار دارند تمام امور زندگی‌شان با راحتی و آسایش در جریان باشد، در صورت مواجهه با مشکلات و ناملایمات دچار اضطراب و نگرانی می‌شوند. انسان‌های واقع‌بین هستند که در مواجهه با سختی‌ها و ناملایمات دچار یأس نمی‌شوند و در پی مدیریت شرایط سخت خواهند بود. مطابق اصل «مواجهه دلیرانه با واقعیت» نیز که ارتباط تنگاتنگی با اصل پیشین دارد، افراد باید خود را ملزم سازند تا با واقعیت‌های زندگی روبه‌رو شوند و مسائل را بشناسند و با آن‌ها مستقیماً برخورد کنند (فریش، ۲۰۱۱: ۲۰۶-۲۰۷) درک و شناختی که انسان از «واقعیت» دارد، در به‌کارگیری این اصل روان‌شناسی تأثیرگذار است. درک حقیقت با تکیه بر «شناخت» حاصل می‌شود که خود یک علم مستقل امروزی است (پارسا، ۱۳۹۷: ۱۲۵). اصل «مرگ‌اندیشی» بدین‌سان در ایجاد آرامش و حس رضایت از زندگی نقش ایفا می‌کند که از مراجعین می‌خواهد خودشان را مرده فرض کنند و از خود که دیگر زنده نیست، سؤال کنند که میراث و یادگار من چه خواهد بود؟ و می‌خواهم پس از مرگ از من چگونه یاد شود؟ (فریش، ۲۰۱۱: ۱۹۰) نیچه^۳ مرگ را پایان زندگی می‌داند؛ اما مرگ‌اندیشی را آغاز آن، او در مقابل کسانی که زندگی را بیهوده دانسته و با یاد مرگ افسرده می‌شوند، زندگی را زیبا می‌بیند و از مرگ به جشنی مقدس تعبیر می‌کند (نیچه، ۱۳۷۷: ۸۴). بر پایه اصل «فعالیت پویا» اگر فعالیتی برای انسان نشاط‌آور است، باید بیشتر به آن پردازد تا در زندگی، حس شادی و رضایت بیشتری داشته باشد (تورکینگتون، ۲۰۱۱: ۲۵۰). بدیهی است توجه به فراگیری حرفه‌ای خاص و کار و تلاش برای زندگی از مواردی هستند که باعث ایجاد انگیزه و نشاط در زندگی می‌شوند. اصل «سبک زندگی و آهنگ بدون شتاب»، بر آهنگ ملایم و متعادل زندگی تأکید می‌ورزد. از دیدگاه روان‌شناسان مثبت‌گرا، به‌حداقل رسیدن مسئولیت‌های بیرونی موجب کم شدن دغدغه‌ها و باعث آرامش و خوشبختی در فرد می‌شود (فریش، ۲۰۱۱: ۲۳۶). اصل دیگر، «مراقبت جسمانی» است. مراجعان به اهداف خود

1. Torkington
2. Frisch
3. Nietzsche



دست نمی‌یابند، مگر این که نیازهای جسمانی خود را به استراحت و ورزش منظم ارضا نمایند (فریش، ۲۰۱۱: ۱۹۶؛ یدالله‌پور و همکاران، ۱۳۹۲: ۸۷).

هدف روان‌شناسی که کسب بهزیستی روان و لذت از زندگی است، با یکی دیگر از این اصول یعنی «بخشش» می‌تواند محقق گردد (ایمانی فر و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۶۹). روان‌شناسان تعاریف گوناگونی از «بخشش» ارائه کرده‌اند. آنرایت^۱ و همکاران، بخشش را فرایند گذشتن از خطای دیگران می‌دانند (آنرایت، ۱۹۹۸: ۴۸). توسینت^۲ و وب^۳ معتقدند: بخشش را باید به‌عنوان یک ساختار چندبعدی حاوی عاطفه، رفتار و شناخت مفهوم‌سازی کرد و بر اهمیت اهداف مختلف و شیوه‌های بخشش تأکید کرد (توسینت و وب، ۲۰۰۵: ۳۴۹). از آنجایی که بخشش، چند بعد از وجود انسان را درگیر می‌کند، این اصل دشوارترین اصلی است که مراجعین باید انجام دهند (فریش، ۲۰۱۱: ۲۰۱). عفو و گذشت در سلامت جسمی و روانی عامل مؤثری است مطابق بررسی‌های انجام شده، با افزایش میزان عفو و گذشت افراد، شکایت از سردرد، دل‌پیچه و دیگر بیماری‌های روان‌تنی کاهش یافته است (غباری بناب، ۱۳۷۹: ۳۰۳). بخشش در کاهش بزهکاری و کاستن از رفتارهای ضداجتماعی مورد تأیید پژوهشگران غربی قرار گرفته است (بهزاد و رستگاری، ۱۳۷۷: ۹). اصل «روابط معنوی و اهداف مذهبی» بر این امر صحنه می‌گذارد که توجه به معنویات و امور مذهبی در عموم انسان‌ها حس شادمانی و رضایت از زندگی ایجاد می‌نماید (فریش، ۲۰۱۱: ۱۳). در درمان مبتنی بر بهبود کیفیت زندگی، زندگی معنوی به دسته‌ای از باورها یا فعالیت‌های معنوی یا مذهبی گفته می‌شود که فرد به‌تنهایی یا به‌عنوان بخشی از یک گروه هم‌مسلك، از آن‌ها پیروی می‌کند (یدالله‌پور و همکاران، ۱۳۹۲: ۷۷). این باورها از منظر روان‌شناسان لزوماً توحیدی نیستند، بلکه هر نوع پرستش که به فرد حس آرامش ببخشد به لحاظ کارکردی کافی است. جهت کسب همین آرامش است که از قدیم الایام افزون بر گروهی از مردم که خدای یگانه را می‌پرستیدند، نشانه‌هایی از پرستش به اشکال مختلف در میان اقوام و ملل وجود داشته است (کرم‌لی، ۲۰۰۵: ۷۲ و ۱۱۵). اصل «شریک تجاری» نیز از جمله اصول بهبود کیفیت زندگی است که عمدتاً در حوزه روابط درون خانواده تعریف می‌شود. مطابق این اصل، اگر انسان برای شغل و شریک تجاری خود به‌واسطه سودی که از شراکت با او می‌برد، وقت صرف می‌کند، بایست برای همسر و خانواده خود که تعامل با ایشان نیز برای



-
1. Enright
 2. Toussaint
 3. Webb

فرد مذکور سودمند است، ارزش قایل شود و زمان بگذارد تا احساس آرامش و خوشبختی بیشتری پیدا کند (فریش، ۲۰۱۱: ۱۹۵).

۳. مؤلفه‌های هم‌سو با اصول بهبود کیفیت زندگی در قرآن

اصل «فعالیت پویا» از جمله اصول روان‌شناسی مثبت‌گرا در حوزه بهبود کیفیت زندگی است که وقتی به قرآن عرضه می‌شود، در آیات گوناگون تعبیر و مصادیق هم‌سو با آن یافت می‌شود. با بررسی آیات می‌توان گفت «پویایی و فعالیت» آن‌گاه صاحب ارزش است که با مفهوم «عمل خیر که در قیامت از آن پرسیده می‌شود»، پیوند خورده است: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا... (آل عمران/ ۳۰)) «روزی که هر کس آنچه را از کار نیک انجام داده، حاضر شده می‌یابد» فعالیت پویای ارزشمند در دعاهای قرآنی قبل یا حین انجام اعمال نیک نمود یافته است. به‌عنوان نمونه طالوت و یارانش جهت نصرت در فعالیت پویای خویش از خداوند یاری می‌جویند: (وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (بقره/ ۲۵۰) «و ما را بر گروه کافران پیروز گردان». از دعاهای پیامبران به‌منظور توفیق در امر رسالت خویش نیز می‌توان به دعای موسی (ع) در طلب شرح صدر و آسانی امور: (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي) (طه/ ۲۵ و ۲۶) «گفت: پروردگارا! سینه‌ام را [برای تحمل این وظیفه سنگین] گشاده گردان و کارم را برابم آسان ساز» اشاره کرد.

قرآن مؤمنان را در مواجهه با وقایع غیرمنتظره امیدوار می‌سازد و پذیرش سود و زیان امور را بر پایه حکمت و مصلحت خداوند می‌داند: (عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ... (بقره/ ۲۱۶)) «بسا چیزی را خوش ندارید و آن برای شما خیر است و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما بد است». از این رو، فرد باایمان همچون ایوب نبی در مواجهه با وقایع غیرمنتظره و امتحانات الهی تسلیم است و ضمن پذیرش مصائب این‌گونه دعا می‌کند: (أَنِّي مَسْنِي الصُّرُورَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (انبیا/ ۸۳) «مرا آسیب و سختی رسیده و تو مهربان‌ترین مهربانانی». بر این پایه است که ایمان، توکل و اطمینان به خدا آمادگی مواجهه با وقایع غیرمنتظره را در او ایجاد می‌کند. اصل «مواجهه دلیرانه با واقعیت» نیز همانند اصل پیشین با مؤلفه‌هایی همچون ایمان به امتحان و سنت‌های الهی، ایمان به قضا و قدر، پذیرش سود و زیان بر پایه مصلحت و ایمان، توکل و اطمینان به خدا و حذر از آرزوهای دور و دراز هم‌سو است که به‌عنوان نمونه در قالب دعای قرآنی: (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَبَّتْ أقدامنا) (بقره/ ۲۵۰) «پروردگارا! بر ما صبر و شکیبایی فرو ریز و گام‌هایمان را استوار ساز»، نمود یافته است. بدیهی است طلب صبر و استقامت، مواجهه با واقعیت را آسان‌تر می‌نماید. اصل «رابطه معنوی و اهداف معنوی» رابطه مفهومی بسیار نزدیکی



با مؤلفه ایمان، توکل و اطمینان به خدا دارد که در آیات قرآن، فراوان مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه، در قالب دعا می‌توان به: (رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءَ) (ابراهیم/۴۰) «پروردگارا! دعایم را بپذیر» و (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ) (آل عمران/۳۸) «یقیناً تو شنوای دعایی» اشاره کرد که خدا را شنونده و پذیرنده دعا‌های انسان می‌داند.

اصل «مرگ‌اندیشی» با مؤلفه‌هایی چون «حذر از آرزوهای دور و دراز و طلب لقای الهی»، هم سو است. در قرآن سخن از آسیه همسر فرعون به میان آمده که از انواع امکانات و آرزوهای زندگی در قصر چشم پوشید و چون خدای یکتا را می‌پرستید، با مرگ انس و الفت داشت؛ بدین سان که پیش از مرگ در دعای خود از خداوند خواست در بهشت خانه‌ای برای او بنا کند: (رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ) (تحریم/۱۱) «پروردگارا! برای من نزد خودت خانه‌ای در بهشت بنا کن». آسیه آن گونه زندگی کرد که پس از مرگ درباره او و از او به نیکی یاد شود و در قرآن الگوی مردان و زنان مومن دانسته شود.

اصل «شریک تجاری» می‌گوید: همان‌طور که شریک انسان به او سود می‌رساند، باید به‌طور متقابل، او نیز به شریک خود سود برساند و این امر مابین همسران نیز جاری و برقرار است. در قرآن تعبیر زیبایی نسبت به همسران کار رفته مانند: (هُنَّ لِيَاسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسٌ لِهِنَّ) (بقره/۱۸۷) «آنان برای شما لباسند و شما برای آنان لباسید». که بر متقابل بودن و اشتراک همسران در عزت، آبرو و زیبایی و... تأکید ورزیده است. از این روست که مؤمنین راستین در قالب دعا از خدا می‌خواهند همسران و فرزندانشان مایه روشنی چشم ایشان باشند: (وَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ) (فرقان/۷۴) «پروردگارا! ما را از سوی همسران و فرزندانمان خوشدلی و خوشحالی بخش و ما را پیشوای پرهیزکاران قرار ده». اصل «بخشش» در قالب مؤلفه‌های «طلب عفو برای خود» و «طلب عفو برای دیگران» در قرآن کاربرد دارد. به عنوان نمونه، می‌توان به دعای موسی برای خود و برادرش: (رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي) (اعراف/۱۵۱) «[موسی] گفت: پروردگارا! مرا و برادرم را بیامرز و ما را در رحمت درآور که تو مهربان‌ترین مهربانانی» و آنجا که عیسی (ع) برای قوم خود طلب استغفار می‌کند: (وَ إِنْ تَعَفَّرْ لَهُمْ فَأِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (مائده/۱۱۸). «اگر آنان را بیامرزی، یقیناً تویی که توانای شکست‌ناپذیر و حکیمی» اشاره کرد.

اصل «مراقبت جسمانی» در قرآن در قالب دعا و درخواست از خدا برای سلامتی و برطرف شدن مشکلات جسمی مانند: (وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي) (طه/۲۷) «و گرهی را [که مانع روان سخن گفتن من است] از زبانم بگشای» که درخواست موسی را برای حل مشکل لکنت زبان بیان نموده است، مشاهده



می‌شود. اصل «سبک زندگی و آهنگ بدون شتاب» نیز که بر عدم شتاب‌کاری و زیاده‌روی در شئون مختلف و سبک متعادل زندگی دلالت می‌کند، در برخی دعا‌های قرآنی مانند: (رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ إِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا) (آل عمران/۱۴۷)؛ «پروردگارا! گناهان ما و زیاده‌روی در کارمان را بر ما ببخش». در اجتناب از اسراف و زیاده‌روی در امور و (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) (حمد/۶)؛ «ما را به راه راست هدایت کن». مسیر متعادل و صحیح حرکت را در زندگی انسان به او یاد آور شده است.

۴. مؤلفه‌های هم‌سو با اصول بهبود کیفیت زندگی در کلام امام سجاده (ع)

بررسی کلام امام سجاده (ع) در قالب دعا‌های صحیفه و دیگر گونه‌های آن در منابعی چون رساله حقوق، از وجود مؤلفه‌هایی هم‌سو با اصول بهبود کیفیت زندگی حکایت می‌کند. تأکید بر «مشغولیت به اموری که در قیامت از آن می‌پرسند»، از جمله مؤلفه‌هایی است که در صحیفه مشاهده می‌شود: (وَ اكْفِنِي مَا يَسْئَلُنِي الْاَهْتِمَامُ بِهِ وَ اسْتَعْمَلْنِي بِمَا تَسْئَلُنِي عَدَا عَنَّهُ...) (دعای ۲۰: فراز ۳) «گره هر کاری که فکرت مرا به خود مشغول داشته، بگشای و مرا در کاری قرار ده که فردا مرا از آن بازپرسی می‌کنی». مؤلفه مذکور، ضمن هم‌سو بودن با اصل «فعالیت پویا»، قیدی بر آن می‌زند؛ محدوده فعالیت‌ها و اعمال انسان را اموری می‌داند که در قیامت از آن می‌پرسند. از این رو، هر فعالیتی هرچند نشاط‌آور، در صورتی که لهُو باشد و در سرای باقی قابل عرضه نباشد، فاقد اعتبار است. «ایمان به قضا و قدر و سنت‌های الهی» با تعبیر: (وَ طَيِّبْ بِقَضَائِكَ نَفْسِي وَ وَسِّعْ بِمَوَاقِعِ حُكْمِكَ صَدْرِي، وَ هَبْ لِي الثِّقَةَ لِأَقْرَبِ مَعَهَا بِأَنْ قَضَاءَكَ لَمْ يَجْرِ إِلَّا بِالْحَيْرَةِ) (دعای ۳۵: فراز ۳)؛ «و مرا به قضایت دلخوش کن و سینه‌ام را به موارد حکمت گشاده فرما و به من اطمینان ده که به سبب آن اقرار کنم که قضای تو جز به آنچه خیر است، روان نشده است». «پذیرش سود و زیان مقدرات الهی»، بر پایه مصلحت نیز در کنار ایمان به قضا و قدر در کلام حضرت مفهوم می‌یابد: (وَفَقِّنِي لِقَبُولِ مَا قَضَيْتَ لِي وَ عَلَيَّ وَ رَضْنِي بِمَا أَخَذْتَ لِي) (دعای ۱۴: فراز ۱۳)؛ «مرا به پذیرفتن هر سود و زیانی که در باره‌ام مقدر کرده‌ای، موفق کن». دو مؤلفه فوق، رابطه مستقیمی با مؤلفه: «ایمان، توکل و اطمینان به خداوند» دارند که در دعای امام سجاده (ع) این‌گونه بیان شده است: (...إِيَّاكَ أَزْجُو وَ لَكَ أَدْعُو وَ إِلَيْكَ أَلْجَأُ وَ بِكَ أَتَّقِي، وَ إِلَيْكَ أَسْتَعِينُ وَ بِكَ أُوْمِنُ وَ عَلَيْكَ أَتَوَكَّلُ) (دعای ۵۲: فراز ۱۱)؛ «... به تو امیدوارم و تو را می‌خوانم و به تو پناه می‌آورم و به تو اطمینان دارم و ... و بر تو توکل می‌کنم». سه مؤلفه «ایمان به قضا و قدر و سنت‌های الهی»، «پذیرش سود و زیان مقدرات الهی بر پایه مصلحت» و «ایمان، توکل و اطمینان به خداوند» فرد مؤمن را جهت پذیرش «وقایع غیرقابل انتظار» و «مواجهه دلیرانه با واقعیت» آماده



می‌سازد. از آنجایی که اساس سخن گفتن امام سجاد(ع) در صحیفه، قالب دعا و رابطه معنوی داشته، مؤلفه «ایمان، توکل و اطمینان به خدا» در ادعیه آن حضرت را بایست، مرتبط با اصل «رابطه معنوی و اهداف مذهبی» دانست که پیشتر نیز به آن اشاره شد. در صحیفه، اصل «مرگ‌اندیشی» در مواضع مختلفی مورد توجه قرار گرفته مانند: (وَ نَحْرُصُ لَهُ عَلَيَّ وَ شَكِّ اللَّحَاقِ بِكَ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ مَأْتِسًا الَّذِي نَأْتِسُ بِهِ، وَ مَأْلَفْنَا الَّذِي نَشْتَأِقُ إِلَيْهِ) (دعای ۴۰: فراز ۳)؛ «و برای به سرعت رسیدن به کویت بدان حرص ورزیم، به طوری که مرگ برای ما محل اُنسی باشد که به آن انس بگیریم و مرکز الفتی باشد که بدان شوق ورزیم». دو مؤلفه «طلب لقای زودرس خداوند» و «الفت با مرگ» از این دعا بر می‌آید که بیان‌گر رابطه نزدیک حضرت، با اندیشه مرگ است. مؤلفه «حذر از آرزوهای دور و دراز» که با اصول مرگ‌اندیشی و مواجهه دلیرانه با واقعیت هم‌سو می‌نماید، در کلام امام سجاد(ع) با تعبیر: (وَ نَعُوذُ بِكَ ... وَ نَمُدُّ فِي أَمَالِنَا) (دعای ۸: فراز ۵)؛ «پناه می‌بریم به تو از این‌که آرزوهای خود را دور و دراز سازیم»، مشاهده می‌شود. اصل «سبک زندگی و آهنگ بدون شتاب» نیز با مؤلفه‌هایی در دعا‌های صحیفه سجادیه همچون «طلب کفاف در روزی»، «پرهیز از اسراف و زیاده‌روی»، «حذر از آرزوهای دور و دراز» و «میان‌روی در زندگی» هم‌سو است. قناعت باعث اکتفا به مقدار کم و رضایت به آنچه هست می‌شود، انسان را در تحصیل آخرت و عزت نفس خود توانا می‌سازد (نراقی، ۱۳۷۰: ش ۲/ ۱۰۰-۱۰۱). امام سجاد(ع) از خداوند می‌خواهند که در زندگی در درجه کفاف باشند: (نَعُوذُ بِكَ ... مِنْ فِقْدَانِ الْكَفَافِ) (دعای ۸: فراز ۷)؛ «خدایا! به تو پناه می‌بریم... از نیافتن روزی به اندازه نیازمندی». کفاف یعنی نه آنقدر روزی‌ام زیاد باشد که دچار طغیان شوم و نه آنقدر کم باشد که به سختی و مشقت افتم» (جزایری، ۱۴۲۰: اق ۴۱). اجتناب از اسراف نیز در فرازهایی از صحیفه، مورد توجه قرار گرفته است: (وَقَلَّةِ الْقَنَاعَةِ وَ شَكَاةِ الْخُلُقِ) (دعای ۸: فراز ۱)؛ «و کمی قناعت و بدی اخلاق» (وَ مَعْنَى بِالْاِقْتِصَادِ) (دعای ۲۰: فراز ۱۸)؛ «و مرا از نعمت میان‌روی بهره‌مند فرما». امام سجاد(ع)، همانند توصیه قرآن، انسان را از غرق شدن در آرزوهای دور و دراز نهی می‌کنند: (وَ اَكْفِنَا طُولَ الْأَمَلِ، وَ قَصِّرْهُ عَنَّا بِصِدْقِ الْعَمَلِ) (دعای ۴۰: فراز ۱)؛ «و ما را از آرزوهای دراز نگاه دار و آرزوها را با عمل راستین بر ما کوتاه کن». هرچند میان‌روی و پرهیز از شتاب در انجام امور مورد توجه امام سجاد(ع) در ادعیه صحیفه بوده است، در مواردی نیز به شتاب در کار خیر و کسب فضایل اشاره شده که در ادعیه ۴۴، ۴۷ و ۲۰ به چشم می‌خورد: (وَ مِنَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ هُمْ لَهَا سَابِقُونَ) (دعای ۴۴: فراز ۱۸)؛ «و ما را از کسانی قرار ده که به جانب خیرات می‌شتابند و بدان سبقت می‌گیرند». (وَ سَهَّلْ لِي مَسْلَكَ الْخَيْرَاتِ إِلَيْكَ، وَ الْمَسَابِقَةَ إِلَيْهَا) (دعای ۴۷: فراز ۹۴)؛ «و پوییدن راه



خیرات به سویت و پیشی گرفتن به آنها». (... وَ السَّبِقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وَ إِنَارِ التَّفَضُّلِ) (دعای ۲۰: فراز ۱۰)؛ «و سبقت‌جویی به فضیلت و اختیار کردن تفضُّل بر دیگران...». مؤلفه دیگری که در راستای بهبود کیفیت زندگی از کلام امام سجاده (ع) حاصل می‌شود، «رفتار شایسته با همسر» است. ایشان در رساله حقوق این‌گونه بیان می‌دارند که: «أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا سَكَنًا وَ مُسْتَرَا حًا وَ أُنْسًا وَ وَاقِيَةً... وَ وَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ وَ يُكْرِمَهَا» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۶۵/۲)؛ «خدای عزوجل، او را مایه آرامش و انس تو کرده پس او را گرامی بدار و با او مدارا کن» (شیروانی، ۱۳۸۵: ۴۶) این مؤلفه با اصل «شریک تجاری» هم‌سو می‌نماید. اصل «بخشش» نیز در صحیفه سجاده‌یه با دو مؤلفه «طلب عفو از خدا برای دیگران» و «توبه و استغفار و طلب بخشش برای خود» در ۱۱ ادعا نمایان گشته است. به‌عنوان نمونه، حضرت در دعای ۳۹ می‌فرماید: «اللَّهُمَّ وَ أَيُّمَا عَبْدٍ نَالَ مِنِّي مَا حَظَرْتَ عَلَيْهِ، وَ اتَّهَكَ مِنِّي مَا حَجَرْتَ عَلَيْهِ،... فَأَعْفُو لَهُ مَا لَمْ يَهِنِ مِنِّي،... وَ عَوِّضْنِي مِنْ عَفْوِي عَنْهُمْ عَفْوَكَ، وَ مِنْ دُعَائِي لَهُمْ رَحْمَتَكَ» (دعای ۳۹: فراز ۲)؛ «بارالها! هر بنده‌ای که درباره‌ی من مرتکب کاری شده که بر او حرام کرده‌ای یا آبروی مرا که به حفظ آن فرمانش دادی، ریخته باشد... پس او را در ستمی که بر من روا داشته، مورد مغفرت قرار ده ... و جزای مرا در برابر عفو من از ایشان، عفو تو و در برابر دعایم در حق آنان رحمت قرار ده». امام سجاده (ع) در دعای ۳۱ صحیفه از خداوند درخواست بخشش و توبه نموده و می‌فرماید: «فاجعل توبتی هذه توبة لا احتاج بعدها الی توبة» (دعای ۳۱: فراز ۲۱)؛ «خداوند! ... اینک این توبه مرا چنان توبه‌ای قرار ده که بعد از آن محتاج توبه‌ای دیگر نباشم». اصل «مراقبت جسمانی» نیز در صحیفه سجاده‌یه با مؤلفه «درخواست پوشیدن لباس عافیت» مورد توجه قرار گرفته است: «وَ عَافِنِي عَافِيَةً كَافِيَةً شَافِيَةً عَلِيَّةً نَامِيَةً» (دعای ۲۳: فراز ۱)؛ «و مرا عافیت بخش، عافیتی کافی و شفا بخش و برتر و روزافزون عنایت فرما».

۵. تحلیل تطبیقی اصول بهبود کیفیت زندگی بر پایه ساحات وجودی انسان

دیدگاه‌های گوناگونی درباره ساحات و ابعاد گوناگون وجود انسان ارائه شده است. در این پژوهش، دیدگاه علامه طباطبائی به‌عنوان مبنای تحلیل، مورد توجه قرار گرفته است. علامه ساحات وجودی گوناگون انسان همچون شناختاری، غریزی، الوهی و فطری، ارادی و عملی (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۳۳/۱، ۱۱۲، ۱۵۷، ۲۳۳) را در مقابل انسان تک‌ساحتی غرب پس از رنسانس _ که عموماً از انسان به ماشین بزرگ مادی تعبیر می‌کنند _ مطمح نظر قرار داده است (موسوی مقدم و زمانی، ۱۳۹۰: ۵۴). بر پایه نگرش چندساحتی علامه، می‌توان اصول بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی مثبت‌گرا و مؤلفه‌های همسو



با آن در ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه را با نگرشی تطبیقی مورد بررسی قرار داد. اصل «فعالیت پویا» در خوانش مثبت گرایان بر این امر تأکید می‌ورزد که ضرورت دارد به هر فعالیتی که برای فرد نشاط‌آور است، بیشتر پرداخت. این اصل در قرآن و صحیفه سجادیه، قیودی چون مورد حساب و کتاب واقع شدن در قیامت را برای فعالیت مذکور بر می‌شمارد. با عنایت به ساحت فطری و الوهی وجود انسان نیز، صرف انجام هر فعالیت پویایی که به‌ظاهر نشاط‌آور باشد، رضایت‌بخش نیست. انسان به‌طور فطری، گرایش به کمال، نیکی و معنادار بودن دارد؛ لذا فعالیتی رضایت‌درونی فرد را تأمین می‌نماید که او را از بیهودگی و پلیدی دور نماید و به سوی کمال رهنمون سازد. هم‌چنین ساحت شناختاری انسان با قوه عقل به او می‌گوید از انجام فعالیتی نشاط‌آور که به فرد یا جامعه نفع نرساند و در مواردی مضر باشد، اجتناب نماید. اصل «بخشش» نیز از دیگر اصول بهبود کیفیت زندگی است که در رابطه با غیر طرح می‌شود. هنگامی که افراد یکدیگر را می‌بخشند، روابط آن‌ها پایدارتر می‌شود و آرامش در میان ایشان برقرار می‌گردد. مؤلفه‌هایی چون «طلب عفو از خدا برای خود و دیگران»، هم‌سو با اصل فوق در ادعیه قرآن و صحیفه مورد توجه قرار گرفته است.

ساحت فطری انسان گرایش به خیر و نیکی دارد؛ لذا انسان به‌طور فطری، بخشش دیگران را می‌پذیرد. باید در نظر داشت، در مواردی نیز ساحت شناختاری انسان که قوه تشخیص از شاخصه‌های آن است، عدم بخشش را ترجیح می‌دهد تا جامعه به رضایت و آرامش نایل گردد. نمونه آن، جرمی است که جنبه عمومی پیدا کند و بخشش فرد مذکور، اجتماع را متضرر سازد؛ اینجا به حکم عقل باید صلاح جامعه را به بخشش فرد مورد نظر ترجیح داد. مطابق اصل «شریک تجاری»، اگر انسان برای شغل و شریک تجاری خود به واسطه سودی که از شراکت با او می‌برد، وقت صرف می‌کند، بایست برای همسر و خانواده خود که تعامل با ایشان نیز برای فرد مذکور سودمند است، ارزش قایل شود و زمان بگذارد. در قرآن و صحیفه سجادیه هرچند روابط انسان با خانواده خود متقابل است، رفتار نیک و مطابق عرف مورد تأکید قرار گرفته است. هرچند ساحت شناختاری وجود انسان این امر را می‌پذیرد که باید برای هر شراکتی هم‌ارز سودی که به فرد می‌رساند، ارزش قایل شد و این موضوع عقلانی است؛ ساحت فطری انسان در اندیشه علامه طباطبائی، اساس تعامل آدمیان را طینت واحد و فطرت مشترک ایشان می‌داند. بر این پایه، انسان فطرتاً برای انسان‌هایی که با او هم‌سرشت هستند، ارزش قایل است. لذا باید درون خانواده، نگرش مبتنی بر سود را کنار گذاشت و حتی اگر کسی به فرد مورد نظر سود نرساند یا سود کمتری رساند، با عنایت به ساحت فطری خویش، بایست مطابق عرف و نیکی رفتار نمود. با تکیه بر اصل «انتظار برای



امر غیرمنتظره» انسان با عقل که در ساحت شناختاری اوست، به واقع بینی می‌رسد و آن را در محاسباتش لحاظ می‌نماید. این امر در ادعیه قرآن و کلام امام سجاده(ع) نیز که بیشتر به آن اشاره شد، مشهود است. ساحت فطری و الوهی، میل به لقای الهی و شیرینی آن را در وجود انسان با خویشتن‌شناسی و شناخت پروردگار افزون می‌نماید.

انسانی که با فطرت خود، خدایش را شناخت به اعتقاداتی که از طریق تشریح به انسان می‌رسد مانند قضا و قدر و مصلحت خداوند نیز باور دارد و با پذیرش این امور، آرامش بیشتری را در مواجهه با وقایع غیرمنتظره تجربه می‌نماید. اصل «مواجهه دلیرانه با واقعیت» نیز همانند اصل پیشین و بهمان ترتیب با ساحت فطری و شناختاری انسان سازگار است. دو مؤلفه «الفت گرفتن با مرگ» و «طلب لقای زودرس پروردگار» در ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه با ساحت‌های شناختاری و فطری وجود انسان مرتبط است. انسان با بهره‌گیری از قوای عقلی خویش می‌تواند به جنبه‌های مثبت وجودش در دنیا توجه نماید و جنبه‌های منفی را اصلاح کند و سپس با عنایت به ساحت‌های عملی و ارادی وجودش کیفیت زندگی خویش را بهبود بخشد. اصل مذکور با ساحت الوهی و فطری انسان نیز رابطه دارد؛ زیرا خودشناسی که در سایه داده‌های آفرینشی و فطری حاصل می‌شود، یاریگر انسان در تقویت یاد مرگ و موقتی‌بودن زندگی دنیاست. اصل «آهنگ بدون شتاب و سبک زندگی» با مؤلفه‌هایی چون «طلب کفاف در رزق»، «مذموم شمردن اسراف» و «میان‌روی» بسیار هم‌سو است. این که چگونه زندگی بر پایه رفتار بدون شتاب تنظیم شود، باید و نبایدهایی است که عقل عملی به آن می‌رسد. در این میان، ساحت شناختاری انسان گاهی به او می‌گوید در تشخیص وقایع شتاب نماید. این امر در قرآن نیز مورد تصریح قرار گرفته است: (وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (واقعہ: ۱۱ و ۱۰)؛ «پیشی‌گیرندگان [به اعمال نیک] که پیشی‌گیرندگان [به رحمت و آمرزش] اند، اینان مقربانند».

شتاب در انجام امور خیر مانند کمک به هم‌نوع، نجات جان انسان‌ها و... با عنایت به ساحت شناختاری انسان امری پسندیده است. لذا نمی‌توان آرامش‌بخشی را فقط با آهنگ بدون شتاب زندگی تحقق بخشید، بلکه با عنایت به ساحت‌های وجودی انسان گاهی نیز شتاب در برخی امور خیر سبب آرامش انسان می‌شود که جنبه الوهی و فطری او نیز آن را تصدیق می‌کند. اصل «مراقبت جسمانی» که در ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه با درخواست از خدا و «دعا برای تندرستی و پوشیدن لباس عافیت» مرتبط شده که با ساحت غریزی و مادی وجود بشر مرتبط است. ضمن این که جسم سالم آرامش روح را نیز حاصل می‌نماید. ساحت شناختاری انسان به او کمک می‌کند که ضررهای احتمالی بر جسم خویش را



بشناسد؛ چراکه دفع ضرر احتمالی سیره عقلای عالم است. عقل عملی نیز که با اخلاقیات گره می‌خورد و با تشریح رابطه دارد، این نکته را رهنمون می‌شود که نباید عملی انجام داد که سلامت جسمانی انسان مورد تهدید قرار گیرد. هم‌چنین، اصل «روابط معنوی و اهداف مذهبی» که با مؤلفه‌های «ایمان، توکل و اطمینان به خدا» مورد توجه قرار گرفته، به‌طور کامل با ساحت فطری انسان سازگار است. حس پرستش و معنویت، فطری و الوهی است و روابط معنوی و اهداف مذهبی از آن نشأت می‌گیرد. ساحت‌شناختی نیز با کمک عقل به او می‌گوید: باید اهدافی در زندگی داشته باشد و هر چه این هدف انسان را به کمال نزدیک‌تر کند، بیشتر باید مورد توجه قرار گیرد.

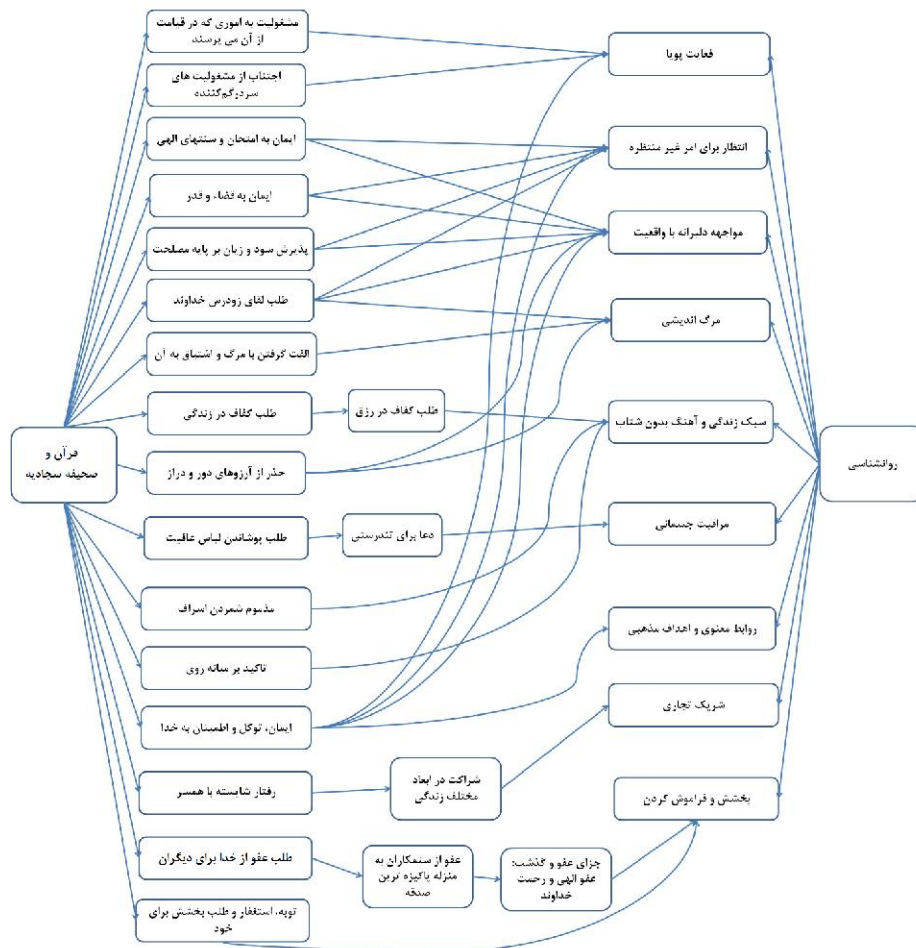
بر این اساس، بایسته است بعضی از اصول مذکور، مانند «فعالیت پویا» و «آهنگ بدون شتاب و سبک زندگی» با قیودی مورد بازخوانی قرار گیرند یا بالعکس، همچون «شریک تجاری» و «بخشش» شمول بیشتری یابند. در برخی موارد نیز با عنایت به چندساحتی بودن وجود انسان می‌توان اصول بهبود کیفیت زندگی را با قوت و اثرگذاری بیشتری مطالعه نمود.

۶. مدل سازی مفهومی و نتایج

اصول بهبود کیفیت زندگی و مؤلفه‌های مستخرج از قرآن و کلام امام سجاد (ع) می‌توانند با تکیه بر تحلیل نموداری مورد بررسی قرار گیرند. از این‌رو، ابتدا در نمودار شماره ۱ اصول روان‌شناسی مثبت‌گرا و مؤلفه‌های قرآنی و کلام حضرت به‌صورت کیفی ترسیم گردیده‌اند. در سمت راست نمودار، اصول بهبود کیفیت (ارائه شده توسط روان‌شناسی) رسم شده است. در سمت چپ نمودار، مؤلفه‌های مستخرج از قرآن و کلام امام سجاد (ع) رسم شده است. سپس، مواردی که از طرفین از نظر مفهومی به هم مربوط یا مرتبط‌اند (مفاهیم هم‌سو)، با استفاده از یال (خطوط) به هم وصل شده‌اند. در مرحله بعد، با تکیه بر خطوط و یال‌های این نمودار، پیچیدگی مفاهیم مورد بررسی قرار گرفته است. یعنی داده‌های کیفی نمودار ۱ کمی‌سازی شده و بر پایه این کمی‌سازی، بهترین نموداری که می‌توان برای هر یک از دو طرف ترسیم نمود با تکیه بر روش‌های آماری-تحلیلی، رسم شده است تا با تکیه بر این نمودارها این بار کمیات، کیفی‌سازی شدند (یعنی اطلاعات به دست آمده از نمودارها در قالب مفاهیم کیفی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند) تا بتوان در این فرایند مجدد به تحلیل‌های جدیدتری نایل شد. با عنایت به این‌که از اصطلاحات تخصصی ریاضی در شرح نمودارهای تحلیل پیچیدگی استفاده شده، پیش از ورود به تحلیل، مفاهیم و اصطلاحات مذکور، شرح داده شده‌اند.



نمودار شماره ۱- تطبیق اصول و مؤلفه‌ها



تحلیل پیچیدگی به مطالعه نظم‌های اجزا، ارتباطات، لایه‌ها و مؤلفه‌های سامانه‌ها (اعم از سامانه‌های مفهومی، ادبی، محتوایی، زیستی، مکانیکی، ساخت‌افزاری، نرم‌افزاری، سایبری، طبیعی، سنتزی، انسانی، اکولوژیک، اجتماعی و غیره) می‌پردازد (ر.ک: میچل، ۱۳۹۵: ۱۸-۴۵). اطلاعات مستخرج از نمودار عبارتند از:

• عناصر نمودار

تعداد ۳۲ مستطیل که در نمودار مشاهده می‌شود.



- رأس و رئوس در نمودار نگاشت مفاهیم منظور عناصر نمودار (همان مستطیل‌ها یا گره‌های نمودار) است که با خطوط (یال‌ها) به هم وصل شده‌اند.
- درجه رأس در نمودار نگاشت مفاهیم تعداد خطوط متصل به یک عنصر (تعداد خطوط متصل به یک مستطیل در نمودار).
- نظم لگاریتمیک یک فرمول ریاضی که توضیح‌دهنده مجموعه‌ای از مقادیر است و حاوی تابع ریاضی لگاریتم است.
- نظم نمایی یک فرمول ریاضی که توضیح‌دهنده مجموعه‌ای از مقادیر است و حاوی تابع نمایی^۱ است.
- خوشه‌بندی تعداد زیادی نقاط نسبتاً پراکنده را در تعدادی محدودی دسته، دسته‌بندی کرده؛ به نحوی که نقاطی که به هم نزدیک‌ترند در یک دسته واقع شوند. به هر دسته، یک خوشه می‌گویند.
- نظم آبجکتیو نظمی که مربوط به شیء، پدیده یا سامانه تحت مطالعه است و تقریباً هر فرد مطالعه‌گر (مستقل از منظر، سلیقه یا رویکرد خود) می‌تواند آن را بفهمد و تصدیق کند. یعنی تشخیص یا تصدیق آن، قائم به اشخاص نیست و افراد مختلف، نمی‌توانند به دلیل اختلاف منظر یا اختلاف سلیقه بر سر آن مناقشه کنند.
- نظم سابجکتیو نظمی که حاصل ادراک، مواجهه، منظر یا سلیقه فرد مطالعه‌گر (پس از مواجهه با شیء، پدیده یا سامانه تحت مطالعه) است. تشخیص یا تصدیق آن، قائم به افراد است و شاید حتی به عدد تنوع خلاق، مختلف المعانی ادراک شود. مثال معروف نظم‌های سابجکتیو، امور سلیقه‌بردار (مانند برخی وجوه هنر، برخی معانی در ادبیات و...) است.
- نظم ساختاری نظمی که ناشی از «هست‌ها» و «تعیین‌های واقع» است. در سنت اسلامی، حقایق از جنس «هست» و «واقعیات» بر شمرده می‌شوند و رخدادی/تصادفی نیستند. نظمی که از ایستایی‌ها و حقایقی ثابت شکل گرفته است و نه ترکیبی از رخدادهای واقعه.
- نظم رفتاری



نظمی که ناشی از یک پویایی یا توصیف‌گر آن است. با هر بار رخداد آن پویایی، نتیجه نیز ممکن است تغییر کند. با تغییر جریانات، ممکن است نتیجه تغییر کند. این نظم ناشی از «حرکت‌ها» یا «توصیف‌گر حرکت‌ها» است. ترکیب رخدادهای واقعه، تعیین‌کننده محتوای یک نظم رفتاری است.

• متریک‌پذیری

متریک‌پذیری، در بسیاری از سامانه‌ها، یک قله برای نظم‌پذیری است. اگر بتوان مجموعه‌ای از امور و اشیاء شئی را به کمک یک یا چند ملاک عام، مرتب نمود، می‌توان آن ملاکات عام را یک متر برای آن مجموعه از امور متعدد (اصطلاحاً فضای پیچیدگی) دانست.

• بستر

حاصل ترکیب عناصر سازنده‌ای ساختاری، معمولاً محدود و پایه‌ای است که به‌نحوی همسان‌گرد و غیرسودار ترکیب می‌شوند تا یک زیرساخت مفهومی را بسازند. بستارها، پی‌های آسمان‌خراش‌های نظریه‌پردازی هستند و بدون آن‌ها، نظریات برای امور پیچیده یا نظریات پیچیده، نمی‌توانند اوج و ارتفاع بگیرند.

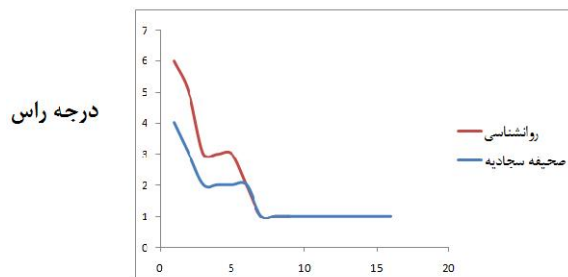
• توزیع مقادیر / توزیع احتمال

به طرح حاصل از لحاظ انبوه داده‌ها در یک صحنه و تصویر شامل، توزیع گفته می‌شود. توزیع، حاصل کل جامعه مقادیر است و نه صرفاً لحاظ آحاد.

به‌منظور تحلیل پیچیدگی درجه رئوس نگاشت مفاهیم در نمودارها برای اصول روان‌شناسی و مؤلفه‌های کلام امام سجاد(ع) محاسبه گردید و نمودار زیر به دست آمد:

نمودار ۲- بررسی تطبیقی درجه رئوس مفاهیم

برای رئوس در گراف نگاشت مفهومی



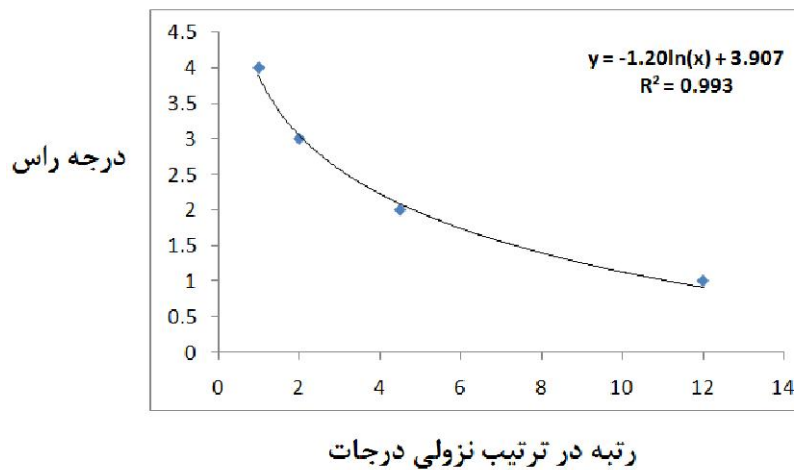
رتبه در ترتیب نزولی درجات



نمودار فوق نشان می‌دهد که درجه رئوس برای روان‌شناسی، بیشتر از کلام امام سجاده (ع) است. یعنی تعداد رئوس با درجه بالا (زیاد) در سمت روان‌شناسی بیشتر است. این امر نمایان می‌سازد که اهمیت رئوس در سمت روان‌شناسی، دارای واریانس بیشتری است که مؤید توزیع‌شدگی بهتر مفاهیم و تنوع بیشتر مفاهیم در کلام حضرت است که مانع از تمرکز اهمیت در تعداد معدودتر و محدودتری از گره‌ها شده است. لذا به صورت کلی، تنوع مفاهیم موجود در قرآن و صحیفه در اصول روان‌شناسی دیده نمی‌شود و تنوع ساحت‌های انسان که در قرآن و صحیفه به آن‌ها پرداخته است، در سمت روان‌شناسی کمتر از قرآن و کلام امام سجاده (ع) است. جهت تحلیل کمی پیچیدگی، ابتدا یک خوشه‌بندی^۱ بر روی نقاط دو منحنی بالا (جداگانه) انجام شد و نقاط متناظر با خوشه‌های حاصل، در نمودارهای زیر خطی‌سازی شد. بر اساس مقادیر محور عمودی، ۴ خوشه در نمودار مربوط به قرآن و کلام حضرت و ۵ خوشه در نمودار مربوط به روان‌شناسی شناسایی شد.

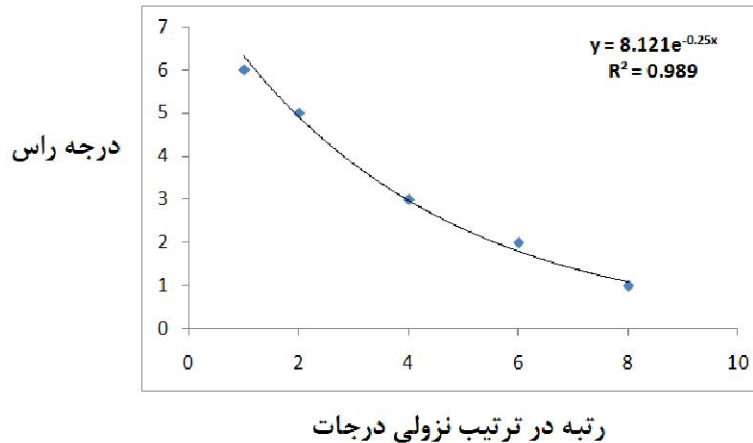
نمودار ۳- بهترین نمودار که از این مجموعه نقاط (طبق محاسبات خطی‌سازی) می‌توان عبور داد.

برای رئوس صحیفه سجاده در گراف نگاشت مفهومی



نمودار ۴- بهترین نمودار که از این مجموعه نقاط (طبق محاسبات خطی سازی) می توان عبور داد.

برای رئوس روانشناسی در گراف نگاشت مفهومی



نمودارهای ۳ و ۴ را این گونه می توان شرح داد که هر کدام از طرفین نمودار نگاشت، برای طرف مقابل، نقش حقایق پایه^۱ را بازی می کند. با تحلیل نحوه توزیع مقادیر درجات رئوس در گراف نگاشت مفهومی، می توان نحوه پوشش حقایق پایه از منظر پیچیدگی و نظم حاکم بر آن را بررسی کرد. نمودار اول نشان می دهد که قرآن و کلام امام سجاده (ع) با یک نظم لگاریتمیک در درجه رئوس به حقایق پایه متناظر شده با خود نگاشت پذیر است. نمودار دوم، نشان می دهد که روان شناسی (منظور این اصول مورد بحث در این مجال و مقاله است)، با یک نظم نمایی در درجه رئوس به حقایق پایه متناظر شده با خود نگاشت پذیر است. لازم به ذکر است که این نظم ها، بر اساس روش رگرسیون محاسبه شده اند و بهترین نمودار و بهترین نوع نمودار ممکن برای عبور از این نقاط هستند. نظم های لگاریتمیک، در بسیاری از موارد، حاصل نظامات ساختاری متریک پذیر و ساختمان های دلالتی ساخته شده بر روی آن ها هستند (مثلاً ساختارهای طبیعی تابع فیوناچی در طبیعت، برزدهنده نظم های لگاریتمیک هستند). در مقابل، نظم های نمایی در بسیاری از موارد، حاصل نظامات آماری-احتمالی بر روی یک شبکه از حالت ها و فرایندهای ترتیبی شکل گرفته بر اساس آن ها هستند (مثلاً زنجیره های مارکوف در سامانه های شبکه ای و غیر شبکه ای، برزدهنده نظم های نمایی هستند). پس در یک رویکرد تفسیرگری پیچیدگی، می توان نظم های

1. Grounded Truth



لگاریتمیک را ساختاری، آبیجکتیو و مبتنی بر یک بستر مفهومی متریک‌پذیر در زمینه مسئله دانست. هم‌چنین، می‌توان نظم‌های نمایی را رفتاری، سابجکتیو و مبتنی بر یک توزیع احتمالی-آماري در زمینه مسئله دانست.

۶-۱- یافته‌ها

* اصول بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن، صحیفه سجادیه و روان‌شناسی مثبت‌گرا تا حدود زیادی با یکدیگر همسو هستند.

* تحلیل تطبیقی اصول و مؤلفه‌های مذکور، با تکیه بر انسان‌شناسی از منظر علامه طباطبائی بر این امر اذعان دارد که مؤلفه‌های مستخرج از ادعیه قرآن و امام سجاده (ع) (نسبت به اصول بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی مثبت‌گرا) با ساحات وجودی انسان سازگارتر است.

* بررسی آماری مبتنی بر نمودارهای شماره ۱-۴ حاکی از آن است که مؤلفه‌های مستخرج از قرآن و کلام امام سجاده (ع) در آینه نگاشت به حقایق زمینه متناظر شده با آن، یک نظم ساختاری، آبیجکتیو و مبتنی بر بستر متریک حقیقت‌های زمینه را نشان می‌دهند. این در حالی است که اصول روان‌شناسی، در آینه نگاشت به حقایق زمینه متناظر شده با آن، یک نظم رفتاری، سابجکتیو و مبتنی بر یک توزیع متعین‌شده آماری-احتمالی را نمایان می‌سازند. این امر مؤید آن است که مؤلفه‌های مفهومی در قرآن و کلام امام سجاده (ع)، طبیعی‌تر^۱ بوده لکن اصول روان‌شناسی، برساخته‌تر است.

* پدیده‌های طبیعی (به دلیل نظم پایدار قوانین طبیعت، پیچیدگی رخدادها و سازگاری‌های موجود در نظم‌های ارگانیک و طبیعی)، معمولاً واجد خواص یا وجوه «خودمتناظر بودن (خاصیت فرکتالی)»، «مقیاس‌پذیری»، «تدریج و پیوستاری و نوعاً اجتناب از تکینگی مگر در نقاط اوج و عطف»، «تکرار در عین تنوع» و دیگر خواص ریاضی-سامانه‌ای مشابه موارد بالا هستند. این در حالی است که پدیده‌های مصنوعی، معمولاً برخی یا تعداد زیادی از خواص بالا را ندارند. اگر یک نظم مصنوعی و صناعی به سطحی از پختگی و کمال برسد که تا حدودی برخی از سطوح بالا را فراهم آورد، معمولاً آن را در دسته شاهکارها، سرآمدی‌ها، تقلیدهای موفق از طبیعت و لطافت در دانش طراحی سامانه و طراحی مهندسی لحاظ می‌کنند. در مهندسی جدید هم الهام از طبیعت و کمال‌مندی سامانه‌های طبیعی (به دلایل خواص



1. More Natural
2. More Synthetic

برشمرده شده در بندهای بالاتر) مشاهده می‌شود. این امر موجب حیرت ذهن بشری از پیچیدگی دائم التزایدی که با کشف آفاق جدید از عالم (از نانو و ریزتر تا سال نوری و وسیع‌تر) همراه است، می‌شود. با چنین نگرش موشکافانه و با تکیه بر روش و اصول مطالعات سامانه‌های پیچیده و پیچیدگی در نمودارهای بالا، می‌توانیم بگوییم که طبیعی بودن و انطباق بیشتر مؤلفه‌های اصول بهبود کیفیت زندگی در قرآن و صحیفه سجادیه با خواص و ویژگی‌های ریاضی و سیستمی پدیده‌های طبیعی، نکته مهمی از شگفتی علمی قرآن و عترت است.

* از آنجایی که مفاهیم برخاسته از قرآن و کلام امام سجاده (ع)، همانند پدیده‌های جهان آفرینش، طبیعی است درحالی‌که ردپای سنتزی بودن مفاهیم در اصول روان‌شناسی بهبود کیفیت زندگی قابل مشاهده و اندازه‌گیری است، نتایج تحلیل نموداری مفاهیم را نیز بایست مؤید این ادعا دانست که مؤلفه‌های مستخرج از قرآن و کلام امام سجاده (ع) با طبیعت بشر و جهان پیرامون او سازگارتر است و متناسب با ساحات وجودی انسان عرضه گردیده است.

نتیجه‌گیری

واکاوی ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه با نظر داشت ابعاد عینی و ذهنی کیفیت زندگی، به کشف مؤلفه‌هایی در دعاهای مذکور منجر شد که تا حدود زیادی با اصول بهبود کیفیت زندگی در روان‌شناسی مثبت‌گرا هم‌سو هستند. این مؤلفه‌ها عبارتند از: «مشغولیت به اموری که در قیامت از آن می‌پرسند»، «ایمان به قضا و قدر و سنت‌های الهی»، «ایمان، توکل و اطمینان به خداوند»، «پذیرش سود و زیان مقدرات الهی بر پایه مصلحت»، «طلب لقای زودرس خداوند»، «الفت با مرگ»، «طلب کفاف در روزی»، «پرهیز از اسراف و زیاده روی»، «حذر از آرزوهای دور و دراز»، «میان‌روی در زندگی»، «حق بودن رفتار شایسته با همسر»، «طلب عفو از خدا برای ستمکاران»، «توبه و استغفار و طلب بخشش برای خود» و «درخواست پوشیدن لباس عافیت». تحلیل تطبیقی اصول و مؤلفه‌های مذکور، با تکیه بر انسان‌شناسی از منظر علامه طباطبائی صورت گرفت که حاصل آن، از سازگاری اکثر مؤلفه‌های مستخرج از ادعیه قرآن و امام سجاده (ع) با ساحات وجودی انسان نسبت به اصول بهبود کیفیت زندگی حکایت می‌کند. در این راستا با توجه به آموزه‌های قرآن و صحیفه سجادیه برخی اصول روان‌شناسی مثبت‌گرا مانند «فعالیت پویا» و «آهنگ بدون شتاب و سبک زندگی» به‌طور مطلق، قابلیت بهبود کیفیت زندگی انسان را نداشته است؛ از این رو بایسته است با قیودی مورد بازخوانی قرار گیرند. با تکیه بر مؤلفه‌های موجود در



ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه اصولی همچون «شریک تجاری» و «بخشش» نیز باید شمول بیشتری یابند تا کارایی لازم را جهت ارتقای کیفیت زندگی بشر داشته باشند.

مدل‌سازی نموداری مبتنی بر تحلیل پیچیدگی مفاهیم مستخرج از اصول و مؤلفه‌های فوق، بر این امر اذعان دارد که مؤلفه‌های ادعیه قرآن و صحیفه سجادیه نظمی ساختاری و طبیعی داشته و منطبق بر طبیعت انسان و هستی است، درحالی‌که ردپای سنتزی بودن مفاهیم مندرج در اصول بهبود کیفیت زندگی روان‌شناسی با عنایت به نظم رفتاری و متعین بودن مفاهیم آن در نمودارها قابل مشاهده است. بر این پایه با توجه به این که مؤلفه‌های هم‌سو با اصول بهبود کیفیت زندگی در ادعیه قرآن و کلام امام سجاده (ع) با فطرت و طبیعت بشر سازگارتر است، می‌توان بر این ادعا که آموزه‌های قرآن و عترت رافع نیازهای طبیعی بشر در جوامع مدرن نیز هستند، صحه گذاشت. این امر مؤید وجود بعدی مهم از شگفتی‌های علمی موجود در ادعیه مذکور است.

فهرست منابع

- قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *انحصال*. تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- انصاریان، حسین. (۱۳۹۵). *ترجمه صحیفه سجادیه*. قم: آیین دانش.
- انصاریان، حسین. (۱۳۸۳). *ترجمه قرآن*. قم: اسوه.
- ایمانی‌فر، حمیدرضا؛ جمیله فاطمی و فاطمه امینی. (۱۳۹۱). «بخشش از دیدگاه روان‌شناسی و قرآن کریم». *انسان پژوهی دینی*. سال نهم، ش ۲۷، صص ۱۴۹-۱۷۵.
- بهراد، بهنام؛ رستگاری، یدالله. (۱۳۷۷). «تحلیل رابطه خصومت و خشم، شدت انسداد عروق کرونر در قلب». *پژوهش‌های روانشناختی*. سال ششم، دوره ۵، ش ۱ و ۲، صص ۹-۲۴.
- پارسا، فروغ. (۱۳۹۷). *معناشناسی و مطالعات قرآنی (مجموعه درس گفتارها)*. تهران، انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
- جزایری، نعمت‌الله. (۱۴۲۰). *نورالانوار فی شرح الصحیفه السجادیه*. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- زنجانی طبسی، رضا. (۱۳۸۳). *ساخت و هنجاریابی مقدماتی آزمون بهزیستی روان‌شناختی*. پایان‌نامه دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی، دانشگاه تهران.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۵). *ترجمه رساله‌ی حقوق*. قم: دارالفکر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیرالقرآن*. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه‌ی علمیه قم.
- علی بن الحسین علیه السلام امام چهارم. (۱۳۷۶). *صحیفه سجادیه*. قم: دفتر نشر الهادی.



- غباری بناب، باقر. (۱۳۷۹). «رفتار بخشایش‌گرانه در نهج البلاغه بررسی مبانی نظری و انسان‌شناختی و کشف اثرات روان‌شناختی آن». **مجموعه مقالات همایش تربیت در سیره و کلام امام علی (ع)**.
- فریش، مایکل بی. (۱۳۸۹). **روان‌درمانی مبتنی بر بهبود کیفیت زندگی**. ترجمه اکرم خمسه. تهران: ارجمند.
- کرملی، انستاس ماری. (۲۰۰۵). **ادیان العرب و خرافاتهم**. تحقیق: ولید محمود، بیروت: موسسه العربیه للدراسه والنشر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). **مجموعه آثار**. تهران: انتشارات صدرا.
- موسوی مقدم، سیدرحمت‌الله؛ علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۹۰). «ساحت‌های وجودی انسان از دیدگاه علامه طباطبائی». **اندیشه نوین دینی**، سال هفتم، ش ۲۷، صص ۵۳-۷۶.
- میچل، ملانی، ترجمه رضا امیررحیمی. (۱۳۹۵). **سیری در نظریه پدیدگی**. تهران: فرهنگ نشر نو.
- نراقی، مهدی. (۱۳۷۰). **جامع السعادات**. ترجمه: جلال‌الدین مجتوی، تهران: حکمت.
- نیچه، فریدریش. (۱۳۷۷). **اراده قدرت**. مترجم: مجید شریف؛ تهران: جامی.
- یدالله‌پور، حسن‌زاده، فاضلی کبریا. (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی اصول بهبود کیفیت زندگی از منظر اسلام و روان‌شناسان مثبت‌گرا». **دین و سلامت**، دوره ۱، ش ۱، صص ۷۲-۸۱.

- Diener, E, and Suh. E.(1997). «Measuring quality of life: Economic, Social, and Subjective indicators». Social Indicators Reseaech.
- Enright, R. D., Freedman, S., & Rique, J.(۱۹۹۸) The psychology of interpersonal forgiveness. In R. D. Enright, & J. North (Eds.), Exploring forgiveness (pp. 46).
- Madison, WI(1998): University of Wisconsin Press ,p.48
- Frisch ,M .B. (2006). Quality of life therapy: applying a life satisfaction approach to positive psychology and cognitive therapy.
- Frisch B. Michael,(2011) Psychotherapy based on Improvement of Quality of Life, Trans: Akram Khamseh, Arjmand Press; V1,: 190 (Persian).
- Hornquist , Jo. (1982) The concept of quality of life . Scandinavian Journal of social mediciane.
- Katsching , H. & Freeman , H. & Sartorius , N. (2006). Quality of life in mental Disorders , West Sussex , England :Johon Wiley & sons.
- Kibert , G.M. (1997) Quality of life as an outcome in EORT. C cLinical trails. European Journal of cancer.
- Oliver, Et-al. (1997). Quality of life and mental Health services . First Edition. New York. Riberio .
- Power , Mick. (2003). Development of a common instrument for Quality of life University Hospital of Edinburgh, United kingdo .



- Ryff, C.D. keyes , c.l.m .(1995). The structure of Psychological wellbeing Journal of Personality and social psychology
- The Economist Intelligence units quality of life.(2005) index the world in Quality of life index.
- Torkington Right.(2011) Cognitive Behavior Therapy for Severe Psychoses, Trans: Atoosa Farmand, Tehran, Arjmand Press, 250 (Persian).
- Toussaint, L., & Webb, J. (2005) Theoretical and empirical connections between forgiveness, mental health, and well-being. In E. L. Worthington, Jr (Eds.), Handbook of forgiveness. New York: Brunner-Routledge,.
- Zhang , L.F. & Sternberg , R.J. (2011) Revisiting the investment theory of creativity. Creativity Research Journal



اعتبارسنجی و پاسخ به شبهات دعای «یا من ارجوه» با رویکرد تحلیلی



محمد سبحانی یامچی^{۱*}، فاطمه محرمی دوری^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30488.1137](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30488.1137)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

چکیده

دعا روش ارتباطی انسان با خالق هستی و مورد توصیه پیشوایان دین است که خود بیش از دیگران و پیش از آن‌ها به آن اهتمام داشتند و از ظرفیت زمانی و دعاهای وارده برای جلب رحمت و غفران الهی استفاده می‌کردند. برای ماه رجب که به بهار عبادت و تضرع و ماه ریزش خیر و رحمت ویژه الهی شهرت دارد، دعاهای زیادی از لسان ائمه معصومین علیهم السلام به صورت اعمال اختصاصی و مشترک نقل شده که یکی از آن‌ها، دعای معروف «یا من ارجوه لکل خیر» است که بعد از فرایض خوانده شود. مؤلف کتاب نقد کتب حدیث این دعا را به جهت وجود محمد بن سنان در سلسله اسناد روایت از لحاظ سند غیرقابل اعتماد و به جهت تعارض دعا با آیاتی از قرآن کریم از لحاظ متن مغلوط می‌داند. این نوشتار مطالب را به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری کرده و برای تحلیل یافته‌ها از روش تحلیلی انتقادی بهره جسته است تا گفتار ایشان مورد نقد و بررسی قرار گیرد. نتایج حاصل، بیان‌گر آن است که محمد بن سنان از ثقات امامیه و اصحاب خاص است و اتهام غلو اکثراً یا فاقد سند متصل بوده یا این اتهام از طریق غالبان نسبت داده شده است. اعتماد راویان قمی به ایشان، عدم مطابقت رفتار و عملکرد ایشان با رفتار غلات، و روایات نقل شده در موضوعات فقهی و اخلاقی نشان‌گر توجه خاص ایشان به مسائل شرعی است. سخط و مکر دو واژه با دو معنی متفاوت هستند که مصداق واحدی ندارند. سخط در مقابل رضا و به معنی ناخشنودی است، در صورتی که مکر به معنی تدبیر آمده است. از این رو نمی‌توان گفت که امنیت جستن از سخط خداوند با عدم ایمنی از مکر خدا متناقض است.

کلیدواژه‌ها: دعای ماه رجب، یا من ارجوه، محمد بن سنان، شبهه‌پژوهی

۱- دانشیار الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران (نویسنده مسئول) * sobhani@quran.ac.ir

۲- دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران moharramif@yahoo.com



۱. مقدمه

دعا روح و مغز عبادت، کلید رحمت الهی، مایه تقرب به خدا و موجب تامین خواسته‌ها و دوری از شیطان است. به همین دلیل، بافضیلت‌تر از همه عبادت‌ها شمرده شده است. چون دعا نه تنها در رهایی از گرفتاری‌ها و دردها و رنج‌های زندگی به انسان کمک می‌کند، بلکه می‌تواند سرنوشت قطعی زندگی را تغییر دهد و از بلاهای گوناگون پیشگیری نماید. از این رو، پیشوایان دین پیش‌دستی و تقدم در دعا را توصیه می‌کردند و خود بیش از دیگران اهل دعا و مناجات بودند (ری شهری، ۱۳۸۷: ۱۳/۱۰). ماه رجب یکی از فرصت‌هایی است که در اسلام برای ارتباط با خداوند متعال معین شده است. ماه رجب بهار عبادت، تضرع، توسل و استغاثه و پیوند دل با بارگاه ربوبی است. به جهت فرود آمدن خیر و رحمت ویژه الهی در این ماه از آن به «رجب الاصب» یاد می‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۹۲: ۵۳۵/۲).

برای ماه رجب که ماه عارفان و سالکان برای آمادگی ورود به میهمانی خداست، ادعیه فراوانی از ائمه علیهم‌السلام به صورت اختصاصی و مشترک وارد شده تا از رحمت و فیوضات این ماه بیشترین بهره‌برداری صورت بگیرد. در روایتی از امام صادق(ع) دعای «یا من ارجوه لکل خیر...» توصیه شده که در هر روز این ماه بعد از فرایض خوانده شود. شیخ عباس قمی این دعا را در مفاتیح الجنان در اعمال این ماه آورده که اصل آن در کتاب «اقبال الاعمال» سید بن طاووس بیان شده است (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۴۴/۲). آقای مصطفی حسینی طباطبایی در کتاب «نقد کتب حدیث» فصل سیزدهم (نقد کتب دعا و زیارت)، دعای ماه رجب را به‌خاطر داشتن دو اشکال سندی و متنی غیرقابل اعتماد و ساخته و پرداخته‌گالیان دانسته است. به جهت اهمیت و عامل بودن مؤمنان به قرائت این دعا در ماه رجب و ارتباط تنگاتنگ دعا با باورها و اعتقادات مردم و مضامین عالی آن، ضروری است اشکالات گفته‌شده تبیین شود. مقاله ابتدا دیدگاه ایشان را تبیین، سپس در بخش اول شخصیت محمد بن سنان را بررسی کرده است و دلایل وثاقت ایشان را بیان می‌کند، سپس در بخش دوم واژه مکر و ایمنی از مکر خدا را توضیح می‌دهد.

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی‌های صورت گرفته، دو نوشتار در خصوص این دعا یافت شد. مقاله «درنگ‌هایی در دعای ماه رجب» از مهدی آصفی (علوم حدیث، پاییز و زمستان ۱۳۸۴ شماره ۳۷ و ۳۸) که نویسنده به شرح دعای یا من ارجوه لکل خیر پرداخته است. مقاله دوم با عنوان «کتاب (نقد کتب حدیث) در ترازوی نقد با تکیه بر آسیب‌های فقه الحدیثی» از مجید معارف و مهدی هادیان (مطالعات فهم حدیث، پاییز و زمستان



۱۳۹۳ شماره اول) است که نویسندگان محترم ضمن نقد مفاهیم کل کتاب، در صفحه ۱۱۳-۱۱۴ با عنوان دعای ماه رجب محتوایی دعا از نگاه فقه الحدیثی را بررسی کرده و عدم توجه به دلالت روایت و مفاد کامل آن را علت جعلی دانستن روایت دانسته‌اند. محمد غفوری‌نژاد در مقاله «متن کاوی، اعتبارسنجی دلالت پژوهی روایات دعای یا من ارجوه لکل خیر» (علوم حدیث، شماره اول بهار ۱۴۰۰)، درباره اعتبار روایات دعا در حرکت دادن انگشت سیاه به توجه به دو روایت از اول دعا یا بخش پایانی را تحقیق کرده است. مقاله حاضر ضمن نقد دیدگاه آقای حسینی، در بخش اول به اعتبارسنجی سندی دعا و در بخش دوم به ارزش سنجی محتوایی دعا با آیات قرآن پرداخته است.

۳. تبیین اشکال

آقای مصطفی حسینی طباطبایی در وب سایت شخصی خود^۱ در کتاب «نقد کتب حدیث» که به صورت نسخه الکترونیک بارگذاری شده است، در فصل سیزدهم با عنوان (نقد کتب دعا و زیارت) دعای ماه مبارک رجب را به خاطر داشتن دو اشکال سندی و متنی غیرقابل اعتماد و ساخته و پرداخته غالیان دانسته است. نویسنده ادعا دارد این دعا به لحاظ سند، غیرقابل اعتماد و به لحاظ متن مغلوپ است. اولاً، در میان روایانش نام «محمد بن سنان» برده شده که ابن غضائری (به نقل علامه حلی) درباره او گفته است: «إنه ضعیف غال لا یلتفتُ إلیه» (خلاصه الاقوال: ۳۹۴)؛ (او در حدیث ضعیف است، از اهل غلو شمرده می‌شود و به گزارش وی نباید اعتنا کرد) و نجاشی در حق وی می‌نویسد: «هو رجل ضعیف جداً لا یعولُ علیه و لا یلتفتُ إلی ما تفرّد به» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۰)؛ (او مردی است که در کار حدیث جدا ضعیف است و اعتماد بر وی روا نیست و بر آنچه به تنهایی نقل می‌کند، اعتنا نباید کرد). پس حدیثی که محمد بن سنان به تنهایی از محمد سجاد از امام صادق (ع) آورده، پذیرفته نیست.

ثانیاً، دومین جمله از متن این دعا با قرآن کریم مخالفت دارد، چنانچه در مفاتیح الجنان به شکل «و آمن سخطه عند کل شر» در اقبال به صورت «و آمن سخطه من کل شر» و در مصباح المتهجد به شکل «و آمن سخطه عند کل عثرة» آمده است که هر سه عبارت، یک مفهوم را می‌رسانند؛ یعنی «ای کسی که به هنگام هر شر و لغزشی از خشم او ایمن و آسوده خاطر هستم!»؛ با این که خدای متعال در قرآن مجید می‌فرماید: «فَلَا یَأْمُنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (الاعراف، ۹۹)؛ یعنی «از مکر خدا جز گروه زیان کار کسی آسوده خاطر نمی‌شود». آری شخص باایمان به محض آن که گرفتار لغزش شود و شر و گناهی از او سرزند از خشم و کیفر خداوند ترسان می‌گردد و به استغفار و توبه روی می‌آورد، نه آن که در هر عمل



1. <http://www.tabatabaie.net/index.php>

ناصوابی از عذاب حق، ایمن و آسوده خاطر باشد (حسینی طباطبایی: ۱۴۱-۱۴۳)؛ با توجه به اشکال‌های وارد شده این دیدگاه از جهت سندی و محتوایی نقد می‌شود.

۴. نقد سندی

محمد بن سنان زاهری از اصحاب حضرت امام کاظم و امام رضا و امام جواد و امام هادی علیهم السلام بوده است که درباره توثیق یا تضعیف وی بین علمای رجال اختلاف وجود دارد. عده‌ای وی را بنا به اتهام‌هایی چون غلو، و جاده‌ای بودن روایات و کذاب شمرده شدن توسط فضل بن شاذان تضعیف کرده و عده‌ای وی را توثیق نموده و از اصحاب سرّ ائمه شمرده‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳: ۲۷۸/۱-۲۵۱). چنانچه برخی منابع او را باب امام صادق علیه السلام یاد کرده‌اند. شیخ طوسی وی را از وکیلانی بر می‌شمرد که ائمه آنان را ستوده‌اند، از کسانی که تعالیم اهل بیت و دین خدا را تغییر نداده‌اند، تبدیل نکرده‌اند و خیانتی ننموده‌اند و آنان در صراط امامان علیهم السلام باقی ماندند تا به دیار باقی شتافتند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲۸۰/۴).

۴-۱. توثیق محمد بن سنان در بیان علمای رجال و حدیث

شیخ مفید در الارشاد و سید بن طاووس (مفید، ۱۴۱۴: ۲/ ۲۴۹؛ حلی، ۱۳۷۲: ۱۳) وی را توثیق کرده‌اند. علامه حلی نیز در مختلف از تضعیف خود برگشته و حکم به صحیح بودن وی کرده است (حلی، ۱۴۱۳: ۷/ ۳۱). ابن داود با توجه به اخبار وثاقت وی، او را در قسم اول از کتابش یاد کرده است (ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۷۴). علامه حلی در خلاصه الاقوال بعد از بیان تضعیفات درباره محمد بن سنان و اینکه کشی درباره وی هم قدح و هم مدح روایت کرده است، قائل به توقف در شخصیت وی می‌شود (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۱ و ۳۲)؛ اما در کتاب فقهی‌اش قائل به ترجیح عمل به روایات محمد بن سنان می‌شود. «قد بینا رجحان العمل بروایة محمد بن سنان فی (کتاب الرجال)» (حلی، ۱۴۱۳: ۷/ ۳۱). شیخ طوسی با وجود این که ابن سنان را در کتاب الفهرست خود تضعیف کرده، اما در تهذیبین روایات فراوانی از وی نقل نموده است، هم‌چنین در کتاب «الغیبة» محمد بن سنان را در شمار ممدوحین از اصحاب اهل بیت علیهم السلام (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۸-۳۴۶) و هفتمین نفر از دوازده نفر ممدوح نام می‌برد و می‌نویسد: «فهؤلاء جماعة المحمودین و ترکنا ذکر استقصائهم لانهم معروفون مذکورون فی الکتب» (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۵۱).



مجلسی اول پس از نقل دیدگاه‌هایی در توثیق و تضعیف، محمد بن سنان را از اصحاب سرائمه معرفی می‌کند، سپس با رد دلایل قائلان به تضعیف او را دچار بدفهمی در روایات می‌داند. «... لو صح هذا القول منه لدل علی نهایة ورعه و تقواه و حاشا من شیخ الطائفة ان لا يفهم هذه...» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۴/۱۴). آیت الله شوشتری گوید: قدما به جز ابن‌غضائری، نظری ثابت درباره محمد بن سنان نداشته و درباره مدح و قدح او دلایلی ذکر کرده‌اند. با این وجود، حتی اگر خود ابن‌سنان را فردی نیکو ندانیم، باز روایات او معتبر و قابل پذیرش خواهد بود. ایشان بعد از ذکر این نکات، دلالت اخبار ذم بر ضعف محمد بن سنان و اتهام غلو به او را رد می‌کند (شوشتری، ۱۴۱۹: ۳۱۵-۳۰۶/۹).

گروهی از بزرگان از جمله سید بن طاووس (حلی، ۱۴۰۶: ۱۳) علامه در مختلف (حلی، ۱۴۱۳: ۳۱/۷)، صاحب وسایل (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۳/۳۰)، مجلسی اول (مجلسی، ۱۴۱۴: ۴۷۳/۱)، علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۶/۱۳؛ ۱۴۲۰: ۱۶۱)، بحر العلوم (بحر العلوم، ۱۴۲۷: ۱۰۷/۱؛ ۱۴۰۵: ۲۵۶/۳)، صاحب مستمسک (حکیم، ۱۴۱۶: ۱۵۶/۱)، سید عبدالاعلی در مهذب الاحکام (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۸۵/۱) محمد بن سنان را امامی ثقة می‌دانند. البته بزرگانی چون میرزای نوری در خاتمه مستدرک (نوری، ۱۴۱۷: ۶۸/۴)، نجفی اصفهانی در تبصرة الفقهاء (۱۴۲۷: ۱۸۱/۱) و صاحب ینابیع الاحکام (قزوینی، ۱۴۲۴: ۶۵/۱)، نه تنها محمد بن سنان را در مقام تحقیق ثقة شمرده‌اند، بلکه وی را از جلیل‌ترین ثقات دانسته‌اند. موسوی قزوینی با عنوان «کونه من الاجلاء الفضلاء» یاد کرده و میرزای نوری درباره ایشان نوشته‌اند: «انه عندنا من عمدة الثقات و اجله الرواة، تبعاً للمحققین و نقاد المحصلین». امام خمینی او را از اجلاً و بزرگان دانسته (خمینی، ۱۴۲۱: ۴۰۵/۲) و در کتاب البیع در سه جا از محمد بن سنان نام برده و ایشان را توثیق کرده است. «العبدی، محمد بن سنان و هما ثقتان علی الاصح»، «فهو ثقة عند المصنف» (خمینی، ۱۳۸۸: ۴۹۸/۱؛ ۲: ۴۵۰ و ۵۸۸).

پس محمد بن سنان از بزرگان و ثقات امامیه و از اصحاب خاص ائمه علیهم‌السلام است و جوامع روایی امامیه از جمله کتب اربعه، عیون اخبار الرضا، علل الشرایع، بصائر الدرجات و... مملو از روایات وی است که کاشف از غایت اعتماد صاحبان این کتاب‌ها بر ابن سنان می‌باشد؛ با وجود این که ایشان از قدح‌های وارد شده درباره وی آگاهی داشتند. هیچ کدام از ذم‌ها و تضعیفات این راوی که منشأ این تضعیفات، روایات وارد شده در رجال‌کشی است، دارای اتقان و صراحت دلالتی در قدح مخّل به وثاقت ابن سنان نمی‌باشد؛ هر چند مدایح وارد شده درباره وی در بعضی موارد از حیث سند و یا دلالت مخدوش



هستند و به صراحت نمی‌توانند وثاقت راوی را اثبات کنند؛ ولی مجموع آن‌ها می‌تواند مُشعر به اعتماد محدثین شیعه به ابن سنان باشد (طاهری، ۱۳۹۱: ۱۵۶-۱۵۵).

گفته شده این غضائری او را به غلو جرح نموده است (غضائری، ۱۴۲۲: ۹۲). شواهدی وجود دارد که ابن سنان گاه به دلیل مشاهده کراماتی از ائمه دچار اضطراب می‌گشته، اما سرانجام ثابت قدم مانده است و شاهد بر این سخن، مفاد کلام صفوان بن یحیی است: ابن سنان به غلو اهتمام داشت اما صفوان او را از این امر بازداشت، تا این که به همراه او ثابت قدم ماند (کشی، ۱۴۹۰: ۵۰۸). چنان‌که نجاشی بعد از نقل گفتار صفوان می‌نویسد: «هذا يدل على اضطراب كان و زال» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۸) و ابوجعفر اشعری که خود این روایت را از صفوان نقل نموده به ابن سنان اعتماد کرده است. هم‌چنین، ابن ولی که از چهره‌های بارز قم بوده، با آن‌که روایات بسیاری از ابن سنان در کتاب نوادر الحکمه نقل شده، او را از راویان آن کتاب استثنا ننموده است و این عدم‌استثنا مورد قبول شیخ صدوق قرار گرفته است. شاهد این مدعا نقل گسترده او از ابن سنان است. هم‌چنین، ابن طاووس با سند خود از حسین بن احمد مالکی نقل می‌کند که از احمد بن هلیک کرخی درباره صحت انتساب غلو به ابن سنان پرسیدم، او گفت: «معاذ الله هو و الله علمنی الطهور و حبس العیال و كان متشققا متعبدا» (حلی، ۱۳۷۲: ۱۴). البته جرح ابن غضائری با توجه به دیدگاه وی در خصوص غلو، چندان دور از انتظار نیست، زیرا وی مرتبه خاصی را برای ائمه قائل بوده که تعدی از آن منزلت را غلو می‌دانسته است. از این رو هنگامی که در حدیث راوی نکته‌ای را می‌یافته که از سطح عقیده‌اش درباره ائمه علیهم‌السلام فراتر می‌رفته، راوی را متهم به غلو می‌نموده است (سبحانی، ۱۴۱۴: ۹۴-۹۳). بنابراین، تضعیف ابن غضائری به دلیل غلو به‌خصوص اگر معارض هم داشته باشد، شایسته توجه نیست البته ناگفته نماند که روایت‌های غریب و غلوآمیز منقول از ابن سنان در باب کرامات ائمه قریب به اتفاق یا فاقد سند متصل بوده و یا از طریق غالیان به او نسبت داده شده‌اند (عرب، ۱۳۹۰: ۱۶۳-۱۶۰).

۲-۴. روایت‌گری مشایخ بزرگ

بزرگانی همچون احمد بن محمد بن عیسی، حسن بن علی بن یقظین، محمد بن خالد برقی، ابراهیم بن هاشم که به صحت حدیث اهمیت می‌دادند، از ابن سنان نقل روایت کرده‌اند (عرب، ۱۳۹۰: ۱۵۶).

۳-۴. نقل روایات شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و ابوغالب زراری از وی

فراوانی نقل روایت توسط یک فرد، با توجه به اعتماد اصحاب به نقل آن، بیان‌گر رویکرد آن فرد به نقل احادیث معصومین دارد که این امر نیز در مورد ابن سنان صدق می‌کند. در کتب اربعه عنوان محمد



بن سنان، در اسناد ۷۹۷ یا به قولی ۹۶۹ روایت از او نقل کرده‌اند که وی را در زمره راویان پر حدیث شیعه قرار داده است (مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۳۷). تنها در کافی شریف بیش از ۴۰۰ حدیث از وی نقل شده است (قنبری، ۱۳۸۷: ۳/۳۴۴). محمد بن سنان از راویان پر حدیث است که تصحیح و توثیق وی موجب ورود بسیاری از روایات به قلمرو روایات معتبر می‌گردد. (قنبری، ۱۳۸۷: ۴/۲۶۲). به فرمایش محقق خوبی، تضعیف کردن چنین بزرگانی ما را از اعتماد بر این شخص و عمل به روایات او باز می‌دارد (آل محسن، ۱۳۹۱: ۳۶). ابن قولویه در کامل الزیارات از محمد بن سنان نقل حدیث می‌کند (ابن قولویه، رک: باب ۱، ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۵۹، ۶۴، ۶۸، و...)، این در حالی است که محقق خوبی وثاقت رجال کامل الزیارات را تایید می‌کند.

۴-۴. روایات وارد شده در توثیق و مدح محمد بن سنان

در روایاتی از معصومین ضمن دعای خیر برای محمد بن سنان از وی اظهار رضایت شده است. کشی گفته است: علی بن حسین بن داود قمی گفت، شنیدم امام جواد علیه‌السلام از صفوان بن یحیی و محمد بن سنان به نیکی یاد کرده و فرموده است: خدا از این دو راضی باشد که اصلاً از من و پدرم سرپیچی نکردند (کشی، ۱۴۹۰: ۵۰۲؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۴۸). هم‌چنین، ابوطالب عبدالله بن صلت قمی گوید: بر امام جواد علیه‌السلام در اواخر عمرشان وارد شدم و شنیدم که می‌گوید: خدا صفوان بن یحیی و محمد بن سنان و زکریا بن آدم و سعد بن سعد را از جانب من پاداش نیکو دهد، چون به من وفادار ماندند (کشی، ۱۴۹۰: ۵۰۳). آیت‌الله خویی او را مورد اعتماد دانسته و گفته است او از پیروان و از جمله آن‌هایی بود که دین خود را با دوستی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله می‌دانست و این ممدوح است. پس اگر چیزی برای او از مخالفت ثابت شده بود، از بین رفته و معصوم علیه‌السلام از او راضی شده است و به این خاطر شیخ طوسی او را ستایش کرده و روش او را خوب شمرده است (قرشی، ۱۳۸۲: ۲/۲۵۳).

۴-۵. جایگاه بلند وی در اخبار

مهم‌ترین دلیل آقای حسینی در تضعیف ابن سنان، غلو اوست که ابن غضائری به نقل از علامه حلی و شیخ طوسی، وی را غالی دانسته‌اند. ضروری است اتهام غلو و موارد نقض آن را از چند جهت بررسی شود.

در کتب رجال با واژه‌هایی از قبیل ضعیف، غالی، مضطرب الحدیث، منکر الحدیث، لین الحدیث، کذاب، کذب و... (در باب جرح) و واژه‌هایی چون: ثقة، ثبت، عین، وجه، بصیر فی الحدیث و... (در باب تعدیل) مواجهیم. در این کتب، دلیلی برای این احکام رجالی نمی‌بینیم و سندی برای این‌ها ذکر نشده



است. گذشته از این، بسیاری از این واژه‌ها حقیقتاً مبهم‌اند. از واژه «غالی» چه می‌توان فهمید، با این که غلو، درجات بسیار دارد و خیلی‌ها بدان آلوده‌اند، و نیز مراد از «ضعیف» چیست؟ این بزرگواران در هیچ کجا به توضیح اصطلاحات کاربردی خود نپرداخته‌اند و دیگران پس از مواجهه با این مشکل، سراغ این رفته‌اند که آیا جرح و تعدیل، بدون ذکر سند، حجیت دارد یا نه و اقوال سه‌گانه‌ای عرضه داشته‌اند. حقیقت آن است که نمی‌توان عقیده جارح و معدل را در توضیح این واژه‌ها به‌دست آورد. از سوی دیگر، سیاسی و عقیدتی بودن پاره‌ای از جرح و تعدیل‌ها مشکل دیگری است که به جهت وسعت و گستره آن در زندگی انسان‌ها نمی‌توان با اصل عدم، آن را دفع کرد (مهریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۳/۱).

بهترین طریق پی بردن به عقاید یک راوی، بررسی روایات اوست که با فحص و دقت در روایات محمد بن سنان، نشانه‌ای از غلو در آن‌ها دیده نمی‌شود. تنها دلیلی که ابن سنان را متهم به غلو کرده، بدفهمی روایات اوست که به دلیل اختلاف در دیدگاه‌ها و نظریات کلامی یا سطح متفاوت اطرافیان می‌باشد که روایاتی از او را دال بر غلو گرفته‌اند که امروزه از معتقدات شیعه به شمار می‌آیند. علت اساسی برای غالی جلوه دادن محمد بن سنان دو روایت است که کثی آن‌ها را در کتاب رجال خود ذکر کرده است. صفوان بن یحیی نقل می‌کند که محمد بن سنان چندین مرتبه خواست پرواز کند و ما نیز بال و پرش را کوتاه کردیم (کثی، ۱۴۹۰: ۵۰۷). کثی در روایتی نقل می‌کند: در کتاب الدر که از کتاب غلات است، دیدم حسن بن علی از حسن بن شعیب نقل کرده است که محمد بن سنان گفت: بر امام جواد علیه‌السلام وارد شدم به من فرمود: ای محمد در چه حالی اگر تو را لعنت کنم و از تو بیزاری جویم و تو را مایه آزمایش مردم قرار دهم که به واسطه تو هر کس را که می‌خواهم هدایت یا گمراه کنم؟ محمد گفت: به ایشان عرض کردم: ای آقای من با بنده‌ات هر کار که می‌خواهی می‌کنی که توانایی انجام هر کاری را داری. سپس ایشان فرمود: ای محمد تو بنده‌ای هستی که خود را برای خدا خالص کرده‌ای، من برای تو با خدا مناجات و دعا کرده‌ام. پس خداوند نپذیرفت، مگر این که عده زیادی را به واسطه تو هدایت و عده زیادی را گمراه کند (کثی، ۱۴۹۰: ۵۸۲). ظاهر این روایت را شاهدی بر غلو محمد بن سنان گرفته‌اند.

اما با توجه به نقل روایت در کتاب غلات که بعضی از رجالیان آن را از دروغ‌های آنان و ساختگی دانسته‌اند (بحرالعلوم، ۱۳۶۳ش: ۲۷۳/۳). در سند روایت اول که با اندکی تفاوت به دو طریق نقل شده است، راویانی چون علی بن محمد قمی و عبدالله بن محمد بن عیسی اشعری وجود دارد که توثیق نشده‌اند. در سند روایت دوم نیز گذشته از ضعیف بودن حسن بن علی و مجهول بودن حسن بن شعیب



نمی‌توان بر آن اعتماد کرد؛ اما بر فرض صحیح بودن روایت، عبارت «أهدی بک من أشاء و أضل بک من أشاء قال قلت له تفعل بعبدک ما تشاء یا سیدی أنت علی کل شیء قدیر» می‌تواند دلیل بر غلو محمد شمرده شود و غلوکنندگان خواسته‌اند از این روایت برای اهداف خود استفاده کنند. ولی روشن است که این سخن محمد بن سنان به معنای اعتقاد به مقام ربوبیت امام جواد علیه‌السلام در کنار خداوند نیست، بلکه با این تعبیر، ارادت بسیار و فرمان‌برداری محض خود را به امام جواد علیه‌السلام بیان می‌کند و این که او همه‌گونه در خدمت ایشان است. علاوه بر این، روایت تأکید می‌کند که امام جواد علیه‌السلام برای امورشان به درگاه خدا دعا می‌کند و این با اندیشه‌های غلوآمیز که برای امام جواد علیه‌السلام نقش خداگونه قائل است، سازگاری ندارد؛ نیز تأکید امام بر اخلاص محمد بن سنان تأیید مهمی بر اعتقاد وی بر یگانگی ربوبیت خداوند و صحت عقیده او و لزوم اخلاص در کارها برای خدا و نفی شرک است که نافی غلو در ذات است. از این بررسی می‌توان گفت غلو در ذات، در اندیشه محمد بن سنان، کاملاً منتفی است (مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۴). افزون بر این استدلال به روایت دوم که خود محمد بن سنان راوی آن می‌باشد، مستلزم دور است، چون استدلال به چنین روایتی برای تضعیف محمد بن سنان، خود متوقف بر وثاقت محمد بن سنان است که این خود اول کلام است.

در بعد رفتار و اعمال نیز عملکرد ابن سنان با رفتار غلات هیچ هم‌خوانی و مطابقتی ندارد و روایات نقل شده توسط وی در موضوعات فقهی و اخلاقی نمایان‌گر اهتمام و توجه او به مسائل شرعی و حلال و حرام است. صاحب تنقیح المقال بعد از نقل این بیان «من کان یرید المعضلات [المضمثات] فالئی و من اراد الحلال و الحرام فعلیه بالشیخ یعنی صفوان بن یحیی» می‌نویسد: رجوع دادن مردم در مسائل حلال و حرام به صفوان بن یحیی دلالت بر کمال انصاف و احتیاط او در مسائل دینی دارد و کاشف از نهایت تقوی و عدالت دارد که در این زمان از کسی صادر نمی‌شود (مامقانی، ۳: ۱۲۸). حاجی نوری در خاتمه مستدرک، واژه المضمثات را به معنای مشکلات می‌داند (نوری، ۱۴۱۷: ۸۰/۴). هم‌نشینی وی با بزرگان اصحاب ائمه مانند صفوان، محمد بن ابی عمیر، احمد بن محمد بن ابی نصر بزنتی و همراهی با آنان در جلسات علمی و سکوت آنان در برابر اعمال او با در نظر گرفتن حساسیت یاران ائمه علیهم‌السلام نسبت به غالیان، می‌تواند نشان‌دهنده عدم وجود مشکل در رفتار وی باشد. این در حالی است که اصحاب ائمه و شیعیان، مهم‌ترین راه پی بردن به غلو را آزمودن تقید اشخاص در مسائل عبادی و شرعی از جمله نماز و طهارت می‌دانستند و این ملاک و معیار را برای تشخیص غلو افراد به کار می‌بستند که با توجه به شواهد بالا این معیار به هیچ وجه بر غلو محمد بن سنان صدق نخواهد کرد (مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۵). محمد بن



سنان در شان اهل بیت علیهم السلام مطالبی را بیان می‌کرد که در نظر بقیه اصحاب مورد قبول نبود. اگر کلام صفوان و فضل دال بر تضعیف رجالی باشد، چگونه با نقل صفوان از محمد جمع می‌شود. با این که صفوان بنا بر خبر شیخ در «عده» از جمله کسانی است که تنها از افراد ثقه نقل می‌کند و اصولاً ذم‌ائمه نسبت به رد محمد بن سنان، مبتنی بر مخالفت از امر امام برای نقل برخی از اخباری است که هر کس تاب هضم آن را نداشته‌اند (درگاهی، ۱۳۹۳: ۱۴۵). آقای مهریزی از قول آیت‌الله جوادی آملی نقل می‌کنند که ایشان در بیان شفاهی به من فرمودند: تضعیف وی به جهت دیدگاه‌های بلند وی بوده که برای رجالیان مفهوم نبوده است (مهریزی، ۱۳۹۰: ۱۱۴/۱).

یکی از مهم‌ترین شواهد بر صحیح بودن نسبت غلو به محمد بن سنان، اعتماد راویان قمی و در رأس آنان احمد بن محمد بن عیسی و شیخ صدوق و نقل روایات اوست. حساسیت و سخت‌گیری محدثان قمی در نقل روایات غلوآمیز و برخورد تند آنان با غالیان بر کسی پوشیده نیست و احمد بن محمد بن عیسی که شیخ قمی‌ها بود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲). در عقاید سخت‌گیر بود و با مخالفان به شدت برخورد می‌کرد. وی با غالی‌گری مخالفی سرسخت بود و با غالیان به تندی مبارزه می‌کرد. از این‌رو در اثبات عدم غلو محمد بن سنان همین بس که حساس‌ترین شخصیت امامی‌مذهب در مقابل غلات یعنی احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی، راویانی مانند سهل بن زیاد، ابوسمینه و برقی را به دلیل غلو یا نقل از ضعفا از قم اخراج می‌کند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۸۵؛ ابن داود، ۱۳۹۲ق: ۴۲۲). محمد بن سنان را جزء یکی از مشایخ عمده خود قرار داده و از او نه تنها روایات بسیار بلکه کتب متعددی را نقل کرده است (نوری، ۱۴۱۷: ۷۵/۴؛ بحر العلوم، ۱۴۰۵: ۲۷۰/۳؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۴۹، ۲۰۱ و ۲۱۴؛ مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۴۶). غلو محمد بن سنان نه تنها توسط راویانی همچون احمد بن هلیل کرخی نفی شده، بلکه از منظر آن‌ها، وی به‌عنوان شخص بسیار زاهد، جلیل‌القدر و رفیع‌الشان و متعهد به احکام اسلامی یاد شده است (حلی، ۱۴۰۶: ۱۳). از نظر سید بن طاووس نیز مقام و منزلت برخی از اصحاب از جمله محمد بن سنان در نزد ائمه علیهم السلام موجب انحطاط منزلت آنان نزد شیعه شده است؛ زیرا ائمه به دلیل شدت اختصاص برخی از اصحاب به آن‌ها، آنان را بر اسراری آگاه می‌کردند و درباره اموری با آنها سخن می‌گفتند که اکثر افراد قدرت تحمل و پذیرش آن را نداشتند، در نتیجه، شیعه این اصحاب خاص را غالی می‌دانستند (حلی، ۱۳۷۲: ۱۰).

۴-۶. مشکل دیگری که برای تضعیف محمد بن سنان نقل شده، روایت عبدالله بن حمدویه است که می‌گوید: از فضل بن شاذان شنیدم، می‌گفت: «...ان من الکاذبین المشهورین ابن سنان و لیس بعبدالله»



(کشی، ۱۴۹۰: ۵۰۷، ح ۹۷۹). آیت‌الله خویی ضمن عدم تصدیق بیان فضل می‌نویسند: چگونه ممکن است که اجلاء از کسی که مشهور به وضع و کذب است از او روایت نقل کنند (خویی، ۱۳۷۲: ۱۷۰/۱۷). اگر ظاهر عبارت فضل بن شاذان را بپذیریم که فضل بن شاذان خود معتقد به کذابت محمد بن سنان بوده است، احتمال دارد مراد محمد بن سنان طریف باشد که برادر عبدالله بن سنان است. چون فضل بن شاذان در روایت نقل کرده است که «و لیس بعبدالله». آوردن این جمله حالیه، پس از «ان من الکاذبین المشهورین ابن سنان» می‌تواند بیان‌گر آن باشد که بین عبدالله و ابن سنان در عبارت فوق رابطه خویشاوندی و ارتباط نزدیکی برقرار بوده است. از طرفی، از آن‌جا که محمد بن سنان طریف، برادر عبدالله می‌باشد، این عبارت می‌تواند کاشف از آن باشد که مراد از ابن سنان، برادر عبدالله بن سنان، یعنی محمد بن سنان طریف هاشمی باشد که از او روایاتی در طب الاثمه علیهم‌السلام نقل شده است، نه محمد بن سنان زاهری (نوری، ۱۴۱۷: ۸۱/۴؛ خاقانی، ۱۴۰۴: ۱۷۱).

۴-۷. آقای حسینی سند را ضعیف و غیرقابل اعتماد می‌داند، اما هر ضعف سندی لزوماً بیان‌گر جعلی بودن روایت نیست؛ چراکه تشخیص حدیث موضوع از طریق سند و راوی بدون قرائن دیگر، کاری مشکل و نامعقول است و استنتاج دائمی کذب متن خبر از روی کذب مخبر، منطقی به نظر نمی‌رسد. خداوند متعال در آیه «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (منافقون، ۱) به دروغ‌گو بودن منافقان تصریح می‌کند، اما می‌فرماید: آنان سخن حقی بر زبان رانده‌اند، یعنی فرد دروغ‌گو سخن راست هم دارد. هم‌چنین در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» (حجرات، ۶) فرموده است: باید با بررسی خبر فاسق، صدق و کذب آن را معلوم کرد و به صرف فاسق بودن راوی، خبر وی را کذب تلقی نکنیم. اگر به کمک جرح و تعدیل، دروغ‌گویی یا فسق شخصی ثابت شود، الزاماً دروغ بودن خبر را نتیجه نمی‌دهد و نهایتاً خبر را «متروک» می‌نامند. بنابراین، هیچ ملازمه‌ای بین کذب خبر و مخبر نبوده، بلکه با اثبات دروغ‌گو بودن راوی از طریق اقرار، اشتها به کذب، انگیزه و سایر عوامل خبر او پذیرفته نیست. اگر این عامل با سایر قرائن ضمیمه شود و به خصوص نشانه‌هایی از وضع حدیث نیز باشد، حکم به موضوع بودن حدیث صحیح‌تر به نظر می‌رسد (رفیعی، ۱۳۹۰: ۲۰۹). افتادن نام یک راوی از سلسله سند، عادل نبودن یا کذاب بودن یک راوی مستلزم دروغ بودن حدیث نیست و این‌طور نیست که راوی کذاب همیشه دروغ بگوید. پس هر ضعف حدیثی حتی در حالت شدید آن، مستلزم دروغ بودن آن نیست و فقط اطمینان اولیه ما به احادیث او از بین می‌رود تا آن حدیث را مورد نقد و بررسی قرار دهیم (مسعودی، ۱۳۹۳: ۱۰).



شیخ طوسی یکی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های علمی است که بزرگان شیعه وی را ستوده و توثیق کرده‌اند. علامه حلی در وصف وی نوشته است: «شیخ الامامیه و وجههم و رئیس الطائفة، جلیل القدر، عظیم المنزلة، ثقة، عین، صدوق، عارف بالاخبار و الرجال و الفقه و الاصول و الکلام و الادب، صنف فی کل فنون الاسلام» (حلی، ۱۴۱۱: ۷۲). علامه بحر العلوم در معرفی وی گوید: «شیخ الاطائفه المحققة و رافع اعلام الشریعة الحققة، امام الفرقة بعد الائمة المعصومین علیهم السلام عماد الشیعة الامامیه فی کل ما يتعلق بالمذهب و الدین، محقق الاصول و الفروع و مهذب المعقول و المسموع، شیخ الطائفة علی الاطلاق» (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۲۲۷/۳). آقابزرگ تهرانی نیز می‌نویسد: بدیهی است که مقام و مرتبه والا و علمی سرشار شیخ طوسی، بی‌نیاز از هر گونه توصیف است. با این‌که علما در تذکرهايشان با عبارات مدح‌آمیز و تحسین‌برانگیز به توصیف کمالات وی پرداخته‌اند، نتوانسته‌اند حق عظمت و مقام والای وی را ادا کنند و هرکس در سیری در تاریخ و کتب شیعه داشته باشد و در تألیفات گوناگون علمی شیخ نظر کند در می‌یابد که ایشان از بزرگ‌ترین علمای دین و پیشوای مجتهدین اسلام و پیش‌آهنگ بنیان‌گذاران جوامع علمی و سرآمد فقیهان امامیه است (طوسی، ۱: مقدمه). محسن امین در کتاب مفاتیح الجنات در فصل العاشر فی زیارة الامامین ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم و ابی جعفر محمد بن علی الجواد علیهما السلام نقل می‌کند از قول شیخ طوسی: روی الشیخ فی التهذیب بسند معتبر عن محمد بن سنان قلت للرضا علیه السلام: ما لمن زار اباک؟ (امین، ۱۴۲۰: ۱۰۶).

اصل این روایت در اقبال الاعمال سید بن طاووس است که این کتاب، اعتبار ویژه‌ای بین علمای شیعه دارد. آقابزرگ تهرانی در الذریعه از ایشان تقدیر نموده و تمام مؤلفان پس از سید در موضوع ادعیه و زیارات از کتاب وی استفاده کرده‌اند. سید بن طاووس کتابخانه غنی و ارزشمندی داشته که در آن کتب خطی فراوان و از جمله اصول حدیثی شیعه موجود بوده است. ایشان تقریباً از ۴۸۸ کتاب و اصول استفاده کرده است و همین امر باعث شده که وی در بسیاری از کتب خویش روایاتی را از اصول حدیثی مستقیماً نقل کند که چه‌بسا این اصول بعد از سید مفقود شده است و تنها نقل وی وسیله دسترسی به این روایات است (خوش‌فر، ۱۳۹۱: ۱۱۶). علامه مجلسی نیز در بحار، ملکی تبریزی در المراقبات، ابن جریر طبری در الولاية و فضائل علی بن ابیطالب، کفعمی در المصباح و البلد الامین، شیخ حر در وسائل الشیعه، میرزای نوری در مستدرک الوسائل و شیخ عباس قمی در مفاتیح الجنان در جمع‌آوری روایات خود به این کتاب ارزشمند مراجعه کرده‌اند. ابن طاووس در لابه‌لای کتب خود به توثیق و یا تضعیف بعضی روایان نیز می‌پردازد. از جمله این روایان محمد بن سنان می‌باشد که سید در انتقاد به نظر کسانی که ابن سنان را



تضعیف کرده‌اند، روایاتی را ذکر می‌کند که دال بر توثیق وی است؛ همانند روایتی که از امام جواد علیه‌السلام نقل شده که ایشان در جواب سؤال از ابن سنان فرمودند: خدا محمد بن سنان را خیر دهد؛ چرا که به ما وفادار است. هم‌چنین جایگاه والای وی در نزد سه امام و روایت وی از ایشان را قرینه‌ای بر جایگاه ویژه وی در نزد ائمه می‌داند و بیان می‌کند که شاید کسانی که وی را تضعیف کرده‌اند، این روایات را ندیده‌اند و همین احتمال را درباره بسیاری از روایات تضعیف شده دیگر نیز می‌دهد (حلی، ۱۳۷۲: ۱۴ و ۱۳).

این دعا غیر از منابعی که آقای حسینی اشاره کرده، در بعضی از منابع نیز با سند دیگری آمده است. از حسین بن عماره از حسین بن سعید مکاری و جهم بن ابی جهمه، از ابوجعفر که مردی از اهل کوفه و به کنیه معروف بود، گفت: به امام جعفر صادق علیه‌السلام عرض کردم دعایی به من تعلیم فرما که آن را بخوانم. فرمود: «يَا مَنْ أَرْجُوهُ لِكُلِّ خَيْرٍ - وَ يَا مَنْ أَمَّنُ سَخَطَهُ عِنْدَ كُلِّ عَثْرَةٍ وَ يَا مَنْ يُعْطِي بِالْقَلِيلِ الْكَثِيرَ يَا مَنْ أَعْطَى مَنْ سَأَلَهُ تَحَنُّنًا مِنْهُ وَ رَحْمَةً يَا مَنْ أَعْطَى مَنْ لَمْ يَسْأَلْهُ وَ لَمْ يَعْرِفْهُ صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَعْطَانِي بِمَسْأَلَتِي مِنْ جَمِيعِ خَيْرِ الدُّنْيَا وَ جَمِيعِ خَيْرِ الْآخِرَةِ فَإِنَّهُ غَيْرُ مَنْقُوصٍ مَا أَعْطَيْتَنِي وَ زِدْنِي مِنْ سَعَةِ فَضْلِكَ يَا كَرِيمُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۵۸۴؛ کشی، ۱۴۹۰: ۳۶۹). لذا با فرض صحیح نبودن سند ابن طاووس، باز هم نمی‌توان این حدیث را به جعل بودن محکوم کرد.

۵. نقد محتوایی

یکی از ملاک‌های ارزیابی حدیث، سنجش آن با آیات قرآن و یا اصطلاحاً «عرضه حدیث بر قرآن» است. اگر محتوای روایتی با نص یا مضمون آیه‌ای از قرآن کریم در تعارض باشد، بنا به فرمایش خود معصومین علیهم‌السلام باید آن را کنار گذاشت (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱ و ۶۹) و به اصطلاح محدثین باید چنین روایتی را به دیوار کوبید. اما در این راستا، یک نکته را نباید از نظر دور داشت و آن این‌که بعد از عرضه حدیث بر قرآن، چنانچه راه هیچ‌گونه تأویلی نباشد و پس از بررسی کامل آن‌ها حدیث معارض قرآن باشد، از درجه اعتبار ساقط و کنار گذاشته می‌شود. پس در ابتدا باید محتوای آیه و حدیث را مورد بررسی قرار داد و در صورت امکان به تأویل صحیح آن دست یافت.

۱-۵. واژه مکر

«مکر» در کاربرد لغوی، یعنی آبیاری کردن زمین (امکروا الارض فانها صلبة ثم احرثوها)، یعنی آبیاری کنید، گویی آبیاری کردن همان چاره جویی در خشکی زمین به وسیله آب است تا خاکش نرم گردد و شخم زدن آن آسان. سپس این معنا دگرگونی یافت و کم‌کم مکر معنای حيله‌گری و پنهان عمل کردن به



خود گرفت (عضیمه، ۱۳۸۰: ۵۶۱). امروزه مکر به نقشه‌های شیطانی و زیان‌بخش گفته می‌شود؛ درحالی‌که در لغت عرب هر نوع چاره‌اندیشی را مکر می‌گویند که گاهی خوب و گاهی زیان‌آور است. راغب مکر را به «صرف الغیر عما یقصد» کسی را از منظورش باز دارند، معنی کرده است (اعم از این‌که منظورش خوب یا بد باشد) (رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۲؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۷۰/۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۶: ۲۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲: ۵۶۶؛ ۲۶۵) مکر در اصل تدبیر است، اعم از اینکه در کار خوب باشد یا کار بد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۲؛ رشید رضا، ۱۳۶۶: ۲۸/۹). مؤید این سخن قول خداوند متعال است که می‌فرماید: «وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسِعِلَّمُ الْكُفَّارَ لِمَنْ عُقْبَى الدَّارِ» (رعد، ۴۲) و هم‌چنین آیه «اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ» (فاطر، ۴۳) که در اینجا وصف «السَّيِّئِ» دال بر این است که مکر فی نفسه گاهی سیی و ناپسند است و گاهی حسن و پسندیده.

نسبت دادن مکر به خداوند از باب مجاز است و به جهت این است که مکر خدا همان تدبیر خدا و تقدیری است که منجر به حرمان و عذاب بدکاران می‌شود و این مرتبه از مکر از خداوند ممدوح است؛ زیرا مقتضای عدالت خدا چیزی غیر این نیست و گرنه نیکوکار و بدکار از هم شناخته نمی‌شوند (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۶۶/۶). مکر از بنده حيله و فریب بوده و از خداوند مجازات است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۵/۳)، نیز جایز است که به معنی استدراج و مهلت دادن به بنده باشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۸۵/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۸۳/۵). علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» می‌نویسد: کلمه «مکر» به معنای این است که شخصی دیگری را غافل گیر کند و به او آسیبی برساند، این عمل از خدای تعالی وقتی صحیح است که به‌عنوان مجازات صورت بگیرد، انسان معصیتی کند که مستحق عذاب شود و خداوند او را از آن جایی 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 (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۵/۸).

۲-۵. واژه سخط

«سخط» در لغت «نقیض الرضا و خلاف الرضا» مقابل رضا آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۲/۴؛ ازهری، ۷۴/۷؛ جوهری، ۱۱۳۰/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۵۰/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۵۲/۴) گفته شده، اگر سخط فی نفسه متعدی باشد، مثل «سَخَطَهُ» در این صورت برخلاف رضاست، و اگر با حرف «علی» متعدی شود، مانند «سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ» به معنی «غضب» خواهد بود (عسکری، ۱۲۳). سخط مقابل رضا،



غضب مقابل رحمت و کراهت مقابل حب است، ممکن است کراهت بدون تحقق غضب یا سخط صورت بگیرد، هم‌چنان‌که غضب بدون تحقق سخط می‌تواند باشد، اما لازمه سخط کراهت و غضب است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵ / ۷۸).

در آیات قرآن هم سخط که در مجموع در ۴ مورد به کار رفته، در ۳ مورد مقابل رضوان آمده است: «أَفَمَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (آل عمران، ۱۶۲). آیا کسی که خشنودی خدا را پیروی می‌کند، چون کسی است که به خشمی از خدا دچار گردیده و جایگاهش جهنم است؟ و چه بد بازگشتگاهی است. «وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمُزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسَخَطُونَ» (توبه، ۵۸) و برخی از آنان در [تقسیم] صدقات بر تو خرده می‌گیرند، پس اگر از آن [اموال] به ایشان داده شود، خشنود می‌گردند، و اگر از آن به ایشان داده نشود، به ناگاه به خشم می‌آیند. «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ» (محمد، ۲۸)؛ زیرا آنان از آنچه خدا را به خشم آورده پیروی کرده‌اند و خرسندیش را خوش نداشتند پس اعمالشان را باطل گردانید. طبق مطالب گفته‌شده در مفهوم واژه سخط، امنیت از سخط خداوند، به معنی ایمنی از عذاب باری تعالی نیست، بلکه در اینجا دعاکننده از نارضایتی خداوند ایمنی می‌جوید و امید بخشش دارد.

۳-۵. واژه آمن

«آمن» به معنی سکون و طمأنینه قلب و از بین رفتن خوف است. (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۸۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۱/۱۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰). «آمن» به معنی «ایمن هستم و خوفی ندارم»، و «لا یأمن» به معنی «ایمن نیست» می‌باشد.

برترین معیار در نقد متن روایت که ریشه در روایات معصومان دارد، عرضه حدیث بر قرآن است که رسول خدا فرمودند: هرگاه حدیثی از ما به شما رسید، آن را به کتاب خدا عرضه کنید؛ اگر با قرآن موافق بود آن را بپذیرید وگرنه رد کنید (کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۱؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۵/۷) و در روایتی از امام صادق علیه‌السلام آمده است: هر چیزی را به کتاب خدا و سنت برگردانید و هر حدیثی که موافق کتاب خدا نباشد، باطل است (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۱/۱)؛ اما باید در نظر داشت هرچند سند قرآن کریم قطعی است، لکن فهم معانی آن قطعی نیست و در تطبیق احادیث بر قرآن باید از اعمال نظر شخصی و سلیقه‌ای پرهیز کرد و نهایت دقت صورت پذیرد. مراد از مخالفت حدیث با قرآن، مخالفت به صورت تباین و تضاد کلی است، به طوری که مضمون روایت با مضمون قرآن یکدیگر را نفی کنند. مخالفت به صورت تباین جزئی و قابل جمع، مشمول این قاعده نمی‌باشد (رفیعی، ۱۳۹۰: ۲۱۷). اگر دو نص یا یکی از آنها تأویل پذیرد و



امکان جمع بین آنها باشد، هیچ مخالفتی بین آن دو نص نیست و داعی بر رد حدیث نیست. اینجاست که نظر علما در مورد حدیث واحدی متفاوت می‌شود، عالمی یا مذهبی از مذاهب اسلامی حدیثی را به‌عنوان مخالفت با قرآن رد می‌کند، در حالی که عالم یا مذهب دیگری همان حدیث را ضمن جمع با قرآن می‌پذیرد (ادلبی، ۱۴۰۲: ۲۴۰).

با توجه به مفهوم واژگانی حدیث و ذیل و صدر عبارت «أَمَّنْ سَخَطَهُ مِنْ [عِنْدَ] كُلِّ شَرٍّ»، در دعای ماه رجب، از خداوند جمیع خیر دنیا و آخرت را خواسته و از شر برائت می‌جوید و از متن دعا مفهوم سرکشی و تجری به گناه به دست نمی‌آید، بلکه پناهندگی انسان به خداوند برای استغفار بوده و نباید از رحمت خدا نومید شد چرا که می‌فرماید: «لَا تَيَّأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَّأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف، ۸۷)، کافران و مجرمان هستند که حق خدا را شناختند: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام، ۹۱)، از این جهت است که نه خوف دارند که از عذابش بترسند: «أَفَأَمُّوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمُنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» (اعراف، ۹۹)، و نه رجا دارند و از این رو نومیدند: «لَا تَيَّأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَّأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف، ۸۷). علامه مجلسی در مرآة العقول ضمن شرح این دعا نوشته است: مراد از امن، رجا و امید بخشش می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲/۴۵۹).

باید توجه داشت که دعای ماه رجب یک دعاست و زبان و قالب دعا، امید دادن به انسان است. به‌عبارت دیگر، آیات قرآن بیانگر قانون‌اند ولی در دعا بحث اخلاق و امیدواری است. در این جا هم دعاکننده می‌گوید: نه به‌خاطر تحقیر یا عدم علم تو یا عجز تو، بلکه به‌خاطر لطف و بخشش تو من از انتقام ایمنم. آقای حسینی طباطبایی به آیه ۹۹ سوره اعراف اشاره کرده‌اند که فقرات دعای ماه رجب با این آیه مخالفت دارد.

اولاً. سیاق و وحدت معنایی آیات بیان‌گر آن است که این آیات در خصوص سرگذشت اقوام حضرت هود، صالح، شعیب، نوح و لوط علیهم‌السلام نازل شده است. در آیات کریمه قبل از آیه مورد استناد، سرگذشت اقوامی همچون قوم هود و صالح و شعیب و نوح و لوط به‌طور اجمال مورد بحث واقع شده و در این آیات نتیجه‌گیری کرده است و می‌گوید: اگر مردمی که در این آبادی‌ها و نقاط دیگر روی زمین زندگی داشته و دارند، به‌جای طغیان و سرکشی و تکذیب آیات پروردگار و ظلم و فساد، ایمان می‌آوردند و در پرتو آن تقوا و پرهیزگاری پیشه می‌کردند، نه‌تنها مورد خشم پروردگار و مجازات الهی واقع نمی‌شدند، بلکه درهای برکات آسمان و زمین را روی آنها می‌گشودیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۶/۲۶۵)؛ هرچند مورد نزول این آیات مشرکان مکه‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/۲۵۳). مضمون همه آنها بیان سنت جامع الهی



است. بر پایه سنت جامع و کلی پروردگار پس از آن که حجت الهی از راه‌های علمی و عملی بالغ شد و به نصاب لازم رسید و مردم هم‌چنان از تکذیب پیامبران و آیات الهی دست برنداشتند، عذاب ناگهانی نازل می‌شود و طومار زندگی کافران را در هم می‌پیچد. در دو آیه پیشین آیه مورد استناد کافران و تبه‌کاران به عذاب ناگهانی تهدید شدند. این آیه با تعبیر از عذاب الهی به «مکر» می‌فرماید: آیا تکذیب‌کنندگان حق و پیامبران، خود را از کیفر ناگهانی خدا در امنیت می‌بینند، هرگز چنین نیست: «أفامن مکر الله فلا یامن مکر الله الا القوم الخاسرون» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۴۵/۲۹)

ثانیا. مراد از «الخاسرون» در آیه شریفه، کافران و گروه زیان‌کارانی هستند که به جهت دشمنی با خداوند خود را گرفتار کفر و نفاق و ترک نظر و اعتبار می‌کنند و به جهت غفلت و جهل از فطرت الهی گمراه شده و ترسی از خدا ندارند و به پیامبران الهی ایمان نمی‌آورند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۵۳ / ۷؛ میدی، ۱۳۷۱: ۶۸۷/۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۲۲ / ۱۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۵/۳؛ ابوالسعود، ۲۵۴/۳؛ حوی، ۱۴۲۴: ۹۵۴ / ۴) و این درحالی است که درخواست‌کنندگان و جنگ‌زندگان به ریسمان الهی در دعای ماه رجب، گروه مؤمنان و صالحان این امتند که در این ماه مهمانی و آغاز سیر و سلوک عرفانی از خداوند درخواست و تمنای خیرات و برکات و دوری از شرور و قبیاحت را دارند.

ثالثا. اگر ایمنی از مکر خداوند به گونه‌ای باشد که برای انسان اعتقاد به عدم انتقام الهی را پدید آورد، چنین ایمنی‌ای کفر است، مانند یأسی که انسان گمان کند در جهان کسی نیست که گره از مشکل او باز کند؛ زیرا مستلزم انکار قدرت بیکران خداست، اما اگر چنین اعتقاد سست و بی‌مبالاتی درباره خدا را در پی نداشت، گناه بزرگ است. به‌دیگر سخن، پندار امن کاذب چنانچه مستلزم انکار قدرت بیکران پروردگار باشد، کفر است، مانند ایمنی‌پنداری قوم ثمود (شعراء ۱۴۶-۱۴۹)؛ اما چنانچه بر اثر غفلت و توجه نداشتن به لازم باشد و به انکار ضروری دین بر نگردد، معصیت است نه کفر (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۴۷/۲۹). در دعای ماه رجب، دعاکننده نه‌تنها گرفتار کفر بلکه گرفتار معصیت هم نشده است. او با خضوع و خشوع و معرفت، چشم طمع به رحمت بیکران الهی می‌دوزد و خاضعانه در خواست می‌کند که: «ای آن‌که در برابر عبادت اندک، مزد بسیار عطا می‌کنی، ای آن‌که به هر که از او بخواهد، می‌بخشد، ای آن‌که به هر که از او نخواهد و او را نشناسد، نیز از روی مهربانی و رحمت عطا بخشش دارد. با در خواستم از تو، همه خیر دنیا و خیر آخرت را به من عنایت کن و با در خواستم از تو همه شر دنیا و شر آخرت را باز گردان؛ زیرا آنچه تو عطا کردی، کاستی ندارد و از احسانت بر من بیفزای ای کریم». این درخواست‌ها بیانگر آن است که دعاکننده، نه‌تنها گرفتار پندار کاذب و انکار قدرت بیکران



الهی و مایوس از رحمت خداونی نشده است، بلکه با تمام وجود درخواست رحمت الهی را دارد. چرا که یأس از رحمت و امن از مکر الهی با اعتقاد به رحمت گسترده و قدرت بی‌نهایت خداوند سازگار نیست. رابعا. اولین اثر دعا ایجاد نور امید در دل انسان‌ها است. انسان ناامید در ردیف مرده‌ها قرار دارد، انسان بیمار اگر به سلامت خود امیدوار باشد، بهبود می‌یابد و اگر مایوس شود و چراغ امید در دلش خاموش گردد، دیگر امیدی به بهبودی او نیست. وقتی انسان دست به دعا بر می‌دارد و به درگاه خداوند متوسل می‌شود و خدا را با اسمای حسنی و صفات جلال و جمالش می‌خواند، آن صفات بازتابی در وجود انسان خواهد داشت و طبعاً انسان را به سمت خداوند سوق می‌دهد؛ به گونه‌ای که انسان احساس می‌کند که اگر بخواهد دعایش مقرون به اجابت شود، باید توبه کند. دعا انسان را به توبه فرا می‌خواند و توبه او را به تجدید نظر در زندگی و در نتیجه سیر این حرکت نور تقوا را در زندگی انسان زنده می‌گرداند. وقتی انسان به درگاه خداوند روی می‌آورد، در این فکر فرو می‌رود که خدای منان بر همه چیز توانا و قادر است و اسرار درون و برون او را می‌داند و در نتیجه نور معرفت در وجود انسان تقویت می‌شود و سطح معرفت انسان بالا می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۷۷/۱). آیه شریفه ۷۷ سوره فرقان به‌خوبی نشان می‌دهد که دعا، معیار ارزشمندی انسان در بارگاه الهی است و اگر انسان قدر و ارزش خود را بشناسد، می‌تواند با خدا سخن گوید و خدا نیز پاسخ او را می‌دهد. به دیگر سخن، نیایش‌گر باید بداند که در برابر کیست و از غفلت و بی‌توجهی پرهیزد و آن‌گاه که از غفلت، کناره‌گیری کند، دل او بیدار می‌شود و با مبدأ همه نیکی‌ها پیوند باطنی برقرار می‌کند و دعایش در آستانه اجابت قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

آقای حسینی دعای ماه رجب را به جهت محمد بن سنان از جهت سندی مخدوش و محتوا را به جهت مضمون آیه ۹۹ سوره اعراف مغلوط می‌داند؛ لذا این دعا را قابل اعتماد نمی‌داند. در این مقاله با بررسی شخصیت محمد بن سنان در بیان علمای رجال و حدیث مشخص شد که محمد بن سنان از بزرگان و ثقات امامیه و از اصحاب خاص ائمه علیهم السلام است؛ هم‌چنین اتهام غلو به ایشان در باب کرامات ائمه علیهم السلام اکثراً یا فاقد سند متصل بوده و یا از طریق غالبان به ایشان نسبت داده شده است. اعتماد راویان قمی در نقل روایت از محمد بن سنان و رفتار و عملکرد ایشان با رفتار غلات هم‌خوانی و مطابقتی ندارد؛ علاوه بر این روایات نقل شده از ایشان در موضوعات فقهی و اخلاقی بیان‌گر آن است که محمد بن سنان اهتمام و توجه خاص و ویژه‌ای به مسائل شرعی و حلال و حرام داشته است. روایت‌گری مشایخ



تقات همچون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ طوسی و ابوغالب زراری و دیگران از محمد بن سنان دلیلی بر تأیید روایات نقل شده از ایشان است.

واژه‌های سخط و مکر دو واژه با دو معنی متفاوت می‌باشند که مصداق واحدی ندارند. سخط در مقابل رضا و به معنی ناخشنودی است، در صورتی که مکر به معنی تدبیر آمده است. از این رو نمی‌توان گفت که امنیت جستن از سخط خداوند با عدم ایمنی از مکر خدا متناقض است و روایت را باید کنار گذاشت. اصولاً زبان و قالب دعا که برای استغفار و نیز امیدوار کردن بنده به رحمت خداوند است، با زبان آیات قرآنی که در مقام تدوین قانون و شریعت هستند، متفاوت است. دعای ماه رجب همانند دیگر ادعیه رسیده از ائمه معصومین علیهم‌السلام در پی گره زدن بنده به رحمت الهی و امیدوار کردن او به رضایت خدای تعالی و در نتیجه، ترغیب انسان به دعا کردن و رحمت خداوند می‌باشد، در صورتی که «فَلَا يَأْمُرُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ»، در مقام بیان یکی از اعتقادات دینی می‌باشد و آن خوف از عقاب خداوند است که هیچ‌کسی از تدبیر خداوند ایمنی ندارد و تدبیر او همه را شامل می‌شود و از همین رو هر کسی متناسب با کردار بد خویش مورد عقاب واقع خواهند شد.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). **النهاية في غريب الحديث و الاثر**. قم: اسماعيليان.
- ابن بابويه، جعفر بن محمد. (بی تا). **کامل الزيارات**. بی جا.
- ابن داود، تقی الدین. (۱۳۹۲ق). **رجال ابن داود**. نجف: مطبعة حیدریه.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۳۷۹). **مناقب آل ابی طالب**. قم: علامه.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲). **رجال ابن غضائری**. قم: دار الحديث.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- ابوالسعود، محمد بن محمد. (بی تا). **ارشاد العقل السالم الى مزايا القرآن الکریم**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ادلیبی، صلاح الدین بن احمد. (۱۴۰۲). **منهج نقد المتن عند العلماء الحديث النبوی**. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- امین، محسن. (۱۴۲۰ق). **مفاتيح الجنات في الادعية و الاعمال و الصلوات و الزيارات**. بیروت: الاعلمی للمطبوعات.
- آل محسن، علی. (۱۳۹۱). **کشف حقایق**. بی جا.
- بحر العلوم، سیدمهدی. (۱۴۰۵ق). **الفوائد الرجالية**. تهران: مکتبه الصادق.
- بحر العلوم، سیدمهدی. (۱۳۶۳). **رجال السيد بحر العلوم** «المعروف بالفوائد الرجالية». تهران: مکتبه الصادق (ع).
- بحر العلوم، سیدمهدی. (۱۴۲۷ق). **مصابيح الاحکام**. قم: منشورات میثم التمار.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). **المحاسن**. قم: دار الکتب الاسلامیه.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **انوار التنزیل و اسرار التاویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). **تفسیر تسنیم**. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). **وسائل الشیعه**. قم: آل البیت علیهم السلام.
- حسینی طباطبایی، مصطفی. (بی تا). **نقد کتب حدیث**.
- حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). **مستمسک العروة الوثقی**. قم: دارالتفسیر.
- حلّی (ابن طاووس)، رضی الدین. (۱۳۷۲ش). **فلاح السائل**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلّی (ابن طاووس)، رضی الدین. (۱۴۰۶). **فلاح السائل**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). **خلاصة الاقوال**. نجف: المطبعة الحیدریه.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). **مختلف الشیعه في احکام الشریعة**. قم: جامعه مدرسین.
- حلّی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۱). **خلاصة الاقوال في علم الرجال**. نجف: دار الذخائر.
- حوی، سعید. (۱۴۲۴). **الاساس في التفسیر**. قاهره: دار السلام، ششم.
- خاقانی، علی. (۱۴۰۴ق). **الرجال**. قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.



- خمینی، روح الله. (۱۴۲۱). **کتاب البیع**. تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۸۸). **کتاب البیع**. تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوش فر، محسن. (۱۳۹۱). «اندیشه‌های حدیثی سید بن طاووس». دوفصل نامه پژوهشی **اطلاعرسانی**. شماره سیزدهم.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۷۲). **معجم الرجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة**. بی‌جا.
- درگاهی، مهدی (۱۳۳۹). **حکم حکومتی در حج**. تهران: مشعر.
- رشیدرضا، محمد. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الحکیم: الشهیر بتفسیر المنار**. مصر: دار المنار.
- رفیعی محمدی، ناصر. (۱۳۹۰). **درس نامه وضع حدیث**. قم: المصطفی (ص).
- ری شهری، محمد. (۱۳۸۷). **حکمت نامه پیامبر اعظم**. قم: دارالحدیث.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۱۴). **کلیات فی علم الرجال**. قم: انتشارات اسلامی.
- سبزواری، سید عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). **مهذب الاحکام**. قم: موسسه المنار.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۹). **قاموس الرجال**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴). **المحیط فی اللغة**. بیروت: عالم الكتاب.
- طاهری، حبیب الله و محمد حکیم. (۱۳۹۱). «اعتبارسنجی و نقد تضعیف رجالی محمد بن سنان و تأثیر آن بر فقه امامیه». مجله علمی پژوهشی **پژوهش های فقهی**، دوره ۸، شماره ۱.
- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱). **کتاب الغیبه للحجة**. قم: دارالمعارف الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). **تهذیب الاحکام**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- عرب، رضی؛ حسن، تقی زاده. (۱۳۹۰). «بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان». فصل نامه **کتاب قیام**، سال اول، شماره دوم.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (بی‌تا). **الفروق فی اللغة**. بیروت: دار الآفاق الجدیة.
- عضیمه، صالح. (۱۳۸۰). **معناشناسی واژگان قرآن**. مشهد: آستان قدس.
- غفوری نژاد، محمد. (۱۴۰۰). «متن کاوی، اعتبارسنجی دلالت پژوهی روایات دعای یا من ارجوه لكل خیر». **علوم حدیث**، بهار، صص ۵۰-۶۷.
- فخررازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **العین**. قم: هجرت.
- قرشی، باقر شریف. (۱۳۸۲). **پژوهشی دقیق در زندگی امام الرضا علیه السلام**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لاحکام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- قنبری، محمد. (۱۳۸۷). **شناخت نامه کلینی و الکافی**. قم: دارالحدیث.
- کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). **اختیار معرفة الرجال**. مشهد: دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.



- مامقانی، عبدالله. (بی تا). **تنقیح المقال فی علم الرجال**. عراق: نجف اشرف.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۲۰). **الوجیزة فی الرجال**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۱۴ق). **لوامع صاحب قرانی**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۳). **وضع و نقد حدیث**. تهران: سمت.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن**. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). **الارشاد**. بیروت: دار المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). **مثال های زیبای قرآن**. قم: نسل جوان.
- موسوی قزوینی، سیدعلی. (۱۴۲۴). **ینابیع الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مهدوی راد، محمدعلی، امیر عطاء الله جباری. (۱۳۹۱). «محمد بن سنان از ورای دیدگاه ها». دوفصلنامه علمی- پژوهشی **حدیث پژوهی**، سال چهارم، شماره هشتم.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۹۰). **حدیث پژوهی**. قم: دارالحدیث.
- میدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عدة الابوار**. تهران: امیرکبیر.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **الرجال**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- نجفی اصفهانی، محمد تقی رازی. (۱۴۲۷). **تبصرة الفقهاء**. قم، مجمع الذخائر الاسلامیه.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۱۷). **خاتمة المستدرک**. قم: آل البيت عليهم السلام





تحلیل معناشناختی «حُجْبَ النور» در مناجات شعبانیه بارویکرد قرآنی

رحمان عشریه^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30433.1130](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30433.1130)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵



چکیده

مناجات شریف شعبانیه، یکی از مهم‌ترین ادعیه مأثور از جانب ائمه معصومین (علیهم السلام) است که در ادبیات دینی و عرفانی، جایگاه ویژه‌ای دارد. امام خمینی (ره) نیز در بیانات خود بر اهمیت این مناجات تأکید کرده و آن را از معدود ادعیه‌ای دانسته‌اند که تمامی معصومین (علیهم السلام) بدان اهتمام داشته‌اند. در میان فرازهای این مناجات، عبارت «حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» به دلیل عمق معنایی و محتوای غنی، توجه ویژه‌ای را به خود جلب کرده است. این تحقیق با تأکید بر شواهد قرآنی، روایی و عرفانی تلاش کرده است تصویری دقیق از ماهیت و مصادیق این مفهوم ارائه دهد. اگرچه در آیات قرآن به صراحت به این مطلب اشاره نشده است، اما آیاتی که مضامین مرتبط با آن را انعکاس می‌دهند، مورد ارزیابی مفهومی قرار گرفته و مفاهیم مرتبط به آن استخراج شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اصطلاح «حُجْبَ النور» به موانع تجلیات نورانی الهی اشاره دارد که با وجود هدایت‌گری و روشنگری، به دلیل شدت و عظمت، خود مانعی برای شهود ذات مطلق الهی محسوب می‌شوند. بخشی از این حجاب‌ها در مراتب سلوک قابل خرق است، اما بخشی دیگر، حتی در عالی‌ترین مراتب قرب نیز غیرقابل خرق باقی می‌مانند.

کلیدواژه‌ها: حُجْبَ النور، تحلیل معناشناختی، تفسیر قرآنی، تفسیر روایی، مناجات شعبانیه

۱- دانشیار تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران oshryeh@quran.ac.ir



۱. مقدمه

پژوهش حاضر عهده‌دار بررسی مفهوم «حُجْبُ النور» با تأکید بر شواهد قرآنی، روایی و عرفانی است. با وجود پراکندگی مباحث مربوط به این مفهوم در متون اسلامی، بررسی جامع و مستقلی که با رویکردی نظام‌مند به تحلیل آن پرداخته باشد، مشاهده نشده است. در یک نگاه گذرا نسبت به این معنا که بعضی از حجاب‌ها و به عبارتی، دیگر موانع وجود دارند که خود تناسبی با نور دارند، تناقض و ابهامی درک می‌شود. در حقیقت این که نور خود مانع باشد در یک نگاه اولیه می‌تواند محل سؤال و تعجب باشد. آیا این حجاب‌ها حکایت از مرحله‌ای خاص از مراحل کمال نفس بشر دارد؟ و یک سؤال مهم‌تر این که آیا با تدبیر در آیات قرآنی و به راهنمایی تفاسیر روایی می‌توان به شناختی قرآنی از این مفهوم روایی رسید یا خیر؟ این‌ها همه مسائلی است که حول محور این تعبیر شکل می‌گیرد و با تحقیق و تفحص اولیه نمی‌توان پاسخی درخور برای آن پیدا نمود. از این رو لازم است برای فهم دقیق‌تر و روشن‌تر از بخشی از معارف دعایی و روایی دست به تحقیقی همه‌جانبه زد تا پرده‌ی ابهام از روی چهره‌ی این فقره از مناجات شریف شعبانیه و عبارات مشابه برداشته شود. با وجود پراکندگی مباحث مربوط به این مفهوم در متون اسلامی، اما بررسی جامع و مستقلی که با رویکردی نظام‌مند به تحلیل آن پرداخته باشد، امری است که در این مقاله پی گرفته می‌شود.

با توجه به سؤالات مهم مذکور و ضرورتی که در پرداختن به آن در فهم ترکیب اضافی حجب النور درک می‌شود، این بررسی علمی بر مبنای مفاهیم قرآنی و البته توجه به داشته‌های عرفانی در این زمینه، می‌کوشد اصطلاح «حجب النور» را در چارچوبی جامع از جنبه‌های معنایی و معرفتی واکاوی کند و بازتعریفی مشخص و معلوم از این ترکیب ارائه دهد. در این مسیر، تلاش می‌شود تا با تمرکز بر ابعاد مفهومی و شناختی این تعبیر، تحلیلی روشمند از ارتباط آن با آموزه‌های قرآنی و عرفانی مطرح گردد. هم‌چنین، با اجتناب از ورود به حوزه‌هایی نظیر تحلیل‌های سندی یا مطالعات تاریخی، رویکرد پژوهش به سوی تفسیر ساختاری و معنایی این اصطلاح در بستر منابع اصلی هدایت می‌شود. به بیان دیگر، اهتمام ویژه‌ی مقاله بر یافتن مفهومی است که از اصطلاح حجب النور در معارف اسلامی وجود دارد تا از این طریق فارغ از بحث‌های سندی یا روایی، این مفهوم و نکات موجود در آن در مجموعه‌ی معارف قرآنی و عرفانی ردیابی و توصیف شود. برای دستیابی به این هدف و ارائه‌ی تصویری جامع از «حجب النور»، مقاله حاضر بر تحلیل دقیق مفردات و ساختار نحوی این ترکیب تمرکز خواهد کرد. سپس، دیدگاه‌های عرفانی درباره این مفهوم بررسی می‌شود و در نهایت، نقش آموزه‌های قرآنی و مضامین آیات مرتبط در



تبیین این اصطلاح مشخص خواهد شد. هدف، ارائه توصیفی چندبعدی و تحلیلی از این مفهوم و جایگاه آن در مسیر سلوک و معرفت الهی است.

۲. پیشینه پژوهش

این تعبیر شریف به مناسبت معنایی که از آن به‌طور ارتکازی درک می‌شود، بیش‌تر مورد توجه دانشمندانی که رویکردی عرفانی در تحقیقات خود دارند، قرار گرفته است. استفاده از این تعبیر و بیان نکاتی پراکنده درباره‌ی آن در کتب مختلف دیده می‌شود، اما بررسی مفهوم حجب‌النور که به‌طور مستقل مطرح نظر قرار گرفته باشد و به‌عنوان موضوع اصلی تحقیق محققان قرار گیرد، در وسع جستجوی نگارنده مطلبی یافت نشد. از میان مقالات نیز رشاد در مقاله‌ای با عنوان «حجب‌النور، شرح حجاب‌های نورانی معرفت در شعر امام خمینی ره» به روش خود به معناشناسی این تعبیر پرداخته است (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۴ش: کتاب نقد، شماره ۳۵ (۱۲۹ - ۱۴۴)). روحی نیز در مقاله‌ای با عنوان «معناشناسی، مختصات و مصادیق حجب و سرادقات در حدیث شیعه»، به‌طور کلی واژه‌ی حجب در احادیث بررسی نموده است (ر.ک: روحی، میرزایی، ۱۳۹۳: علوم حدیث، شماره ۱۹ (۱۱۶-۱۳۴)). با این وصف، علی‌رغم تلاش‌های مذکور نیازی اساسی و جدی به تحقیقی روشمند و بر پایه‌ی شناخت ادبی، قرآنی و روایی و البته با بهره‌گیری از تلاش‌های دانشمندان پیشین برای دستیابی به تعریفی همه‌جانبه این فقره از مناجات شعبانیه، در عداد تحقیقات دینی به‌طور واضحی احساس می‌شود.

۳. مفاهیم اصلی پژوهش

قدم اول پیش از هر نوع بررسی نسبت به مفهوم حجب‌النور لازم به نظر می‌رسد که این تعبیر از حیث مفردات تشکیل‌دهنده و ساختار کلامی مورد بررسی قرار گیرد. به‌طور حتم، این مرحله‌ی شناخت، می‌تواند سنگ بنایی باشد برای سایر مفاهیمی که از میان بیانات، تفسیر، روایی و عرفانی به دست می‌آید.

۳-۱. حُجْب

حُجْب جمع حجاب است. جوهری، ابن‌سیده، ابن‌منظور، در بیان معنای حجاب اولین کلمه‌ای را که برای توصیف معنای این واژه به‌کار برده‌اند، واژه‌ی ستر است. در نظر ایشان، واژه‌ی حجاب در اصل به معنای ستر و پوشش است (جوهری، ۱۴۰۴ق: ۱/۱۰۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۲۹۸؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ۹۲/۳). در کتاب العین این واژه با استفاده از کلمه‌ی منع توضیح داده شده است. به عقیده‌ی خلیل، هر



چیزی که شیئ الفی را از ب منع کند، حَجَب نامیده می‌شود. حجاب اسمی است که از این ریشه و به همین معنا ساخت شده است. عبارت او چنین است: «الحَجَب: كل شيء منع شيئا من شيء فقد حَجَبَه حَجْبًا» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۸۶/۳). صاحب بن عباد در کتاب المحيط فی اللغه با استفاده از واژه‌ی حَجَز آن را توصیف نموده‌اند (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴۱۴/۲). حَجَز خود به واسطه‌ی کلمات منع و حَسب توضیح داده شده است (حیدری، ۱۳۸۱: ۱۲۷؛ معلوف، ۱۳۷۱: ۱۳۷/۱؛ مهنا، ۱۴۱۳: ۲۳۲/۱). تحلیل فیومی نسبت به این دو معنایی که برای واژه حجاب ذکر شده، این است که اصل معنای آن منع بوده است و به این دلیل که ستر مانعی برای مشاهده ایجاد می‌کند در مورد ستر نیز از واژه حجاب استفاده کرده‌اند؛ همان‌طور که در مورد نگهبان نیز از این ریشه استفاده شده و به او حاجب نیز می‌گویند. ایشان نهایت پایه‌ای‌ترین معنا را در مورد حجاب این می‌دانند که حجاب جسمی که میان دو چیز حائل می‌شود. در حقیقت، ایشان سایر معانی مثل مانع یا ستر یا مشتقاتی را که در معانی مختلف به کار رفته‌اند، نیز برگرفته از این معنای اساسی در واژه حجاب تحلیل می‌کند. (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۱/۱). به نظر می‌توان برای شناخت معنای لغوی این واژه از جمع‌بندی فیومی استفاده نمود.

۳-۲. نور

قسمت دوم در ترکیب حجب النور واژه نور است که از حیث کاربرد و معنای ارتکازی عرف چندان نیازی به توضیح آن نیست؛ اما از جهت توجه به توصیفات و دیدگاه‌های علمی دانشمندان در این قسمت بدان پرداخته می‌شود. خلیل، ازهری، صاحب و جوهری که همگی از اولین لغت‌نویسان زبان عربی هستند، این واژه را به وسیله‌ی کلمه‌ی ضیاء توضیح داده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۶۶/۱۵؛ جوهری، ۱۴۰۴ق: ۸۳۸/۲؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۰). ضیاء به معنای روشنی است. مشتقات این کلمه به وسیله ریشه‌ی «بان» نیز توضیح داده شده است. زمخشری در مورد عبارت «هذا أنور من ذاك» گوید که معنای آن «هذا أبين من ذاك» است (زمخشری، ۱۳۹۹ق: ۶۵۷)؛ یعنی این از آن روشن‌تر و معلوم‌تر است. ساخت ریشه‌ی این کلمه را در باب تفعیل به روشنی رنگ آسمان به هنگام صبح معنا کرده‌اند. در این معنا از واژه‌ی «إسفار» برای توضیح کلمه‌ی تنویر استفاده گردیده است (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۷۱/۱۵). از همین چند شاهد معلوم می‌گردد که در نگاه دانشمندان علم لغت، استعمالات کلمه‌ی نور در هم افق با معنای کلماتی است همگی در روشن، واضح و معلوم بودن نقاط اشتراک واضحی دارند.

۳-۳. حُجَب النور



قدم دیگر برای دستیابی به معنای «حُجْبُ النور»، تحلیل ادبی ترکیب این دو واژه است. اینکه دو واژه در کنار هم چه معنایی را می‌رسانند، نکته‌ای است که در این بخش بدان پراخته می‌شود. در آموزه‌های زبانی لغت عربی به ترکیب‌هایی مثل ترکیب حجب النور ترکیب اضافی گفته می‌شود. در بیان مشهور اضافه عبارت است نسبت شیء به شیء به واسطه حرف جرّ مقدر (مومنی، ۱۳۹۳: ۷). مطابق با این تعریف باید گفت که هر ترکیب اضافی محتمل است که یکی از معانی مختلف حروف جر مثل بیان جنس، بیان مالکیت یا بیان وقت را در خود داشته باشد. در این صورت با قرینه‌های عقلی یا قولی منفصل یا غیرمنفصل باید برای شناخت معنای هر ترکیب تلاش نمود. درباره‌ی ترکیب حجب النور باید گفت که فرض اضافه‌ی ظرفیه در آن به قرینه‌ی استیحاش عقلی معنا، در این ترکیب کنار گذاشته می‌شود؛ زیرا همان‌طور که از داده‌های عنوان پیشین معلوم می‌گردد، نور اسمی است که ظرفیت واقع شدن چیزی در آن وجود ندارد. در مورد دو نوع اضافه دیگر باید گفت که معنای ترکیب در صورت بیان جنس دانستن آن چنین است: «حجاب‌هایی که از جنس نور هستند». در صورت ملکیه دانستن اضافه، این ترکیب به معنای «حجاب‌های که برای نور هستند»، است. گویا در این معنا، نور در آن فعلیت اعلا و کامل از حیث تشکیکی آن، دارای حجاب‌هایی است که مطابق با متن دعای شریف باید آن را در نوردید و به حقیقت رسید. با این توضیح مختصر بُعد عقلی یا قرینه‌ی قولی متصلی برای صرف نظر از یکی از دو ترکیب اخیر به نظر نمی‌آید. بنابراین، باید گفت که از حیث معنای هر دو معنا محتمل است؛ بلکه باید برای دستیابی به معنای مراد از این ترکیب، به دنبال قرائنی دیگر گشت که بتوان به وسیله‌ی آن ترکیبی را بر ترکیبی ترجیح داد. عناوین واپسین این نوشتار برای این منظور به نگارش در می‌آیند.

۳-۴. «حُجْبُ النور» در ادبیات عرفانی

سعید عبد الفتاح در کتاب خود با عنوان «کتابُ الحُجْب» به‌طور مفصل به بررسی مصادیق و انواع حجاب‌ها پرداخته است. در مقدمه این کتاب، «حجاب‌ها» به‌عنوان موانعی معرفی می‌شوند که انسان را از قرب الهی باز می‌دارند. سپس، در یک تقسیم‌بندی کلی، حجاب‌ها به دو دسته «ظلمانی» و «نورانی» تقسیم می‌شوند. نویسنده در ادامه، به نقل از «صلاح‌الدین التجانی»، توضیح می‌دهد که حجاب‌های نورانی، حجاب‌های روحانی هستند، درحالی‌که حجاب‌های ظلمانی، حجاب‌های نفسانی محسوب می‌شوند. عارف به‌محض این که بتواند حجاب‌های نفسانی را از بین ببرد، با حجاب‌های روحانی و نورانی مواجه می‌شود (عبد الفتاح، ۱۴۲۴ق: ۸). با این تفاسیل، چند نکته را می‌توان در مورد حجب نورانی ذکر نمود. اول این که متعلق این حجب به یک بیانی روح انسان و به بیان دیگر، قلب اوست و قدر مسلم این که



نفس انسان دچار چنین حجاب‌هایی نمی‌شود. دوم این‌که، حجاب‌های نورانی در مرتبه‌ای بعد از گذشتن از حجاب‌های ظلمانی پیش پای انسان قرار می‌گیرند. سوم این‌که، مصداق این حجب در بیان ابن عربی و بعضی دیگر از عرفا علم و معرفت‌های بشر است که خود به مثابه‌ی مانعی برای قرب الهی مطرح می‌شوند. به‌تعبیری مفصل‌تر می‌توان گفت که در مسیر سیر عرفانی انسان، حجب نورانی و ظلمانی به‌عنوان دو نوع مانع متفاوت در راه شناخت حقیقت و نزدیک شدن به خداوند دانسته می‌شوند. حجب ظلمانی که ریشه در تعلقات نفسانی و دنیوی دارند، نخستین موانع بر سر راه انسان هستند. این حجب ناشی از شهوات، عادات و خودخواهی‌های بشری هستند که فرد را از درک حقیقت و اتصال به عالم الهی باز می‌دارند. برای عبور از این حجب، انسان باید از خودمحوری و گرایش‌های دنیوی رهایی یابد. اما پس از عبور از این موانع ابتدایی، انسان با حجب نورانی مواجه می‌شود. این حجب به‌نوعی آگاهی‌ها و معارف سطحی مربوط می‌شوند که اگرچه از جنس نورانی و روشنایی به‌نظر می‌رسند، اما در سطوح بالاتر می‌توانند مانعی برای درک حقیقت کامل باشند. در این مرحله، انسان ممکن است بیش‌ازحد به علوم و معارف بشری توجه کند و این توجه می‌تواند او را از مشاهده حقیقت الهی باز دارد. درواقع، حجب نورانی، با وجود آن‌که در ابتدا می‌توانند انسان را به سمت نور و هدایت رهنمون کنند، در مراحل پیشرفته‌تر باید کنار گذاشته شوند تا انسان به حقیقت مطلق دست یابد. از این‌رو، عبور از هر دو نوع حجب، چه ظلمانی و چه نورانی، نیازمند فرایند پیچیده‌ای از تهذیب نفس، بازشناسی تعلقات و توجه به ذات الهی است تا در نهایت انسان به مقام قرب الهی نائل آید.

در رابطه با حجاب‌های نورانی مولوی در مثنوی خود چندین مرتبه سخن گفته است. مولوی در بخشی از اشعار خود این حجاب‌ها نورانی را ۷۰۰ حجاب معرفی می‌کند. ذکر هفت‌صد پرده از پرده‌های نورانی در کلام مولوی از این جهت است که او تفاوت مراتب اولیای الهی را بر اساس مقداری از پرده‌های نورانی که سالک بتواند از آن بگذرد، معرفی می‌کند. (مولوی، ۱۳۷۳ش: ۱۹۲). از این کلام مولوی دو نکته در مورد حجاب‌های نورانی برداشت می‌شود. اول این‌که در نظر او از جهت تعداد این حجاب‌ها ۷۰۰ پرده‌ی نورانی هستند که به‌طور واضحی به نظر می‌رسد این نکته را وامدار روایتی است که از در همین باره از حضرت رسول (ص) نقل شده است. نکته‌ی دوم این‌که، ورود به مرتبه‌ی حجاب‌های نورانی خود به معنای گام گذاشتن در مراتب اولیای الهی است که گذاشتن از هر حجاب وارد شدن به مرتبه‌ای بالاتر در عرفان است.



غزالی نیز نکات مذکور را در کتاب خود بازتاب داده است. این نکته می‌تواند حاکی از مشهور بودن چنین توصیفات و تفسیرهایی از اصطلاح عرفانی حجب‌النور باشد. او در «احیاء العلوم» روایتی از منابع خود نقل می‌کند که حجب نور عبارت از هفتاد مرتبه حجاب که هر کس بدان نگاه کند، چشمانش سوخته و نابینا می‌شود. سپس اشاره می‌شود که آیات سوره‌ی انعام که در مورد احتجاج حضرت ابراهیم بر مقابل پرستندگان خورشید و ماه است بر طی مراتب کشف حجب نورانی تأویل شده است (غزالی، بی‌تا: ۱۷/۴).

با توجه به ظرفیت این نوشته و البته با عنایت به قدر متیقنی که از کلمات بزرگان عرفانی در بیانات پیش گفته معلوم است، می‌توان گفت که در نظر ایشان، «حجب‌النور» به حجاب‌هایی اشاره دارد که از جنس تجلیات نورانی الهی‌اند و با وجود آن‌که نشانه‌ای از قرب الهی و تجلیات نوری او هستند، مانعی برای شهود مستقیم ذات مطلق الهی محسوب می‌شوند. این حجاب‌ها به روح یا قلب انسان تعلق دارند و نفس انسان دچار چنین حجاب‌هایی نمی‌شود. عرفا بر این باورند که این حجاب‌ها پس از عبور از موانع ظلمانی آشکار می‌شوند و در مراحل بالای سلوک معنوی به‌عنوان چالش‌هایی جدید پیش روی سالک قرار می‌گیرند. در آثار ابن عربی و دیگر عرفا، حجاب‌های نورانی گاه به علوم و معارف بشری تعبیر شده‌اند که در عین هدایت‌گری، می‌توانند مانعی برای تقرب بیشتر به خداوند باشند. هم‌چنین، مولوی این حجاب‌ها را به‌عنوان پرده‌هایی نورانی مطرح می‌کند که تعداد آن‌ها به مراتب اولیای الهی وابسته است و عبور از هر حجاب، ورود به سطحی بالاتر از معرفت و قرب الهی را نشان می‌دهد. نهایتاً عرفا بر این نکته تأکید دارند که حتی در والاترین درجات سلوک، شکستن کامل این حجاب‌ها امکان‌پذیر نیست، چراکه این حجاب‌ها نتیجه عظمت تجلیات الهی و محدودیت‌های ذاتی انسان در شهود حقیقت مطلق‌اند.

۳-۵. حُجْبُ النور در قرآن کریم

برای دستیابی به تصویری جامع و روشن از ترکیب حجب‌النور در ادبیات قرآن کریم، می‌توان به تفکیک سیری در مفهوم این واژگان در قرآن داشت. در همین راستا، به نظر می‌رسد می‌توان تأکید کرد، هرچند در قرآن واژه‌ی دقیق «حجب‌النور» یا «حجاب‌های نورانی» به کار نرفته است، اما می‌توان به آیاتی تمسک جست که به موانعی از جنس نور یا مفاهیم مشابه اشاره دارند که درک حقیقت را برای انسان‌ها تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.



۴. مفهوم «حجاب» در قرآن

مشتقات ریشه‌ی «حجب» ۸ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته‌اند. در مورد این استعمالات باید گفت که در تمام این موارد واژه‌ی حجاب در معنای حقیقی لغوی خود به کار رفته و کاربردهای این واژه خالی از مجاز بوده‌اند. باین‌حال، دایره‌ی مصادیقی که در قرآن کریم از آن‌ها به‌عنوان حجاب یاد شده است دایره‌ای متنوع و گسترده است. از این میان، آیه: «وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذِيهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (شوری: ۵۱)، آیه‌ای است که مفهوم حجاب در آن در نگاه بعضی مفسرین نزدیک به کلیت معنایی است که از ترکیب حجب النور به نظر می‌رسد. از این‌رو، با توجه به هدف این مقاله به این آیه‌ی شریفه بیش‌تر پرداخته می‌شود.

آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری در مقام بیان تکلم خدای متعال با انسان‌هاست. این سه روش، عبارت است از سخن گفتن از طریق وحی، سخن گفتن از پشت حجاب، سخن گفتن از طریق فرستاده‌ای از جانب خدای متعال. مرحوم طبرسی برای مورد اول به حضرت داوود مثال می‌زند که زبور به سینه‌ی ایشان وحی شد، در مورد دوم به وقایع مربوط به حضرت موسی و در مورد سوم به‌نوعی از ارتباط که میان جبرئیل و پیامبر اسلام برقرار شد، مثال می‌زند (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۵۷/۹). مرحوم علامه طباطبایی مراد از قسم اول را سخن خفی می‌داند که هیچ واسطه‌ای میان خدای متعال و انسان نباشد. در مورد قسم دوم، ایشان آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی قصص را بیانگر مصداقی از آن معرفی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۷۴/۱۸). در این آیه بیان می‌شود ندای یا موسی از درختی که در آن وادی بود، برخاست و ایشان سخن خدای متعال را از طریق همان درخت شنید (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۴۴/۱۶). با توجه به این بیانات و نیز بیانات دیگری که تفصیل آن در این مجال نمی‌گنجد، این آیه اگرچه بیان‌گر حجابی است که میان خدای متعال و انبیا می‌شود، اما تصریحات مفسران چنین نیست که این همان مصداق حجاب‌های نورانی است. در این میان، کلمات بعضی از عرفا را که مصداق سخنی از وراء حجاب باشد، فهمی که از تجلیات الهی به دست می‌آید، می‌داند و آن به مفهوم حجاب‌های نورانی نزدیک می‌شود. برای توضیح این مطلب به کلمات ابن عربی در ذیل این آیه پرداخت می‌شود.

ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه با استناد به آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری به حجاب‌های مختلفی اشاره می‌کند که واسطه‌ای برای تکلم الهی با بشر هستند. او از مواردی مانند حجاب حروف و اصوات که کلام الهی از طریق آن‌ها به بشر منتقل می‌شود و حجاب بشری انسان که ناشی از ماهیت مادی و محدودیت‌های اوست، سخن می‌گوید. این اشارات حاکی از این است که هر واسطه‌ای، اگرچه خود تجلی‌ای از حقیقت



الهی است، به دلیل محدودیت‌های مخلوقات، به حجاب تبدیل می‌شود. ایشان تعبیری دارند که عبارت است از «الحجاب وقع بالصورة التي وقع فيها التجلي»؛ یعنی حجاب به وسیله همان صورتی اتفاق افتاده که تجلی در آن صورت رخ داده است (ابن عربی، بی تا: ۷۱/۲). گویا در بیان ایشان صورت یا نحوه تجلی الهی برای انسان، خود می‌تواند به حجایی برای مشاهده حقیقت کامل‌تر تبدیل شود.

این نکته در نهایت می‌تواند استدلالی برای پاسخ به این سؤال باشد که چگونه نور که در مواردی نسبت این همانی با خدای متعال پیدا کرده است، خود حجایی میان خدا و مخلوق است. تطبیق کبری به بحث این گونه است که نور نیز اگرچه خود تجلی‌ای از حقیقت الهی است، اما به دلیل محدودیت‌هایی که مخلوقات دارند، نور نیز در مراتبی به حجایی برای در میانه مسیر درک حقایق تبدیل می‌شود.

۵. مفهوم «نور» در قرآن

واژه‌ی نور از کلمات پرکاربرد قرآن کریم است. کلمه‌ی نور بیش از ۴۰ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است که این آمار بدون احتساب مشتقات این واژه به دست می‌آید. در یک نگاه کلی، نکته‌ی جالب توجه در بررسی موارد، کاربرد کلمه‌ی نور در قرآن کریم این است که این واژه در آموزه‌های قرآنی، تجلی، هدایت و طهارت است و انسان‌ها را به سوی کمال و حقیقت الهی فرا می‌خواند. حقیقت این نور، مسیر حرکت انسان به سوی خالق خود را ترسیم می‌کند و درک آن، دستیابی به مراتب والای معرفت و قرب الهی را ممکن می‌سازد. در ادامه دو آیه از آیاتی که می‌تواند نشان‌دهنده‌ی این معنا از واژه‌ی نور در قرآن کریم باشد، ذکر می‌گردد.

در آیه شریفه: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)، خداوند خود را به‌عنوان نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند. این آیه دلالت بر این دارد که نور الهی، منشأ اصلی هدایت و روشنایی در جهان هستی است. به بیان بعضی مفسران، نور در این آیه به معنای هدایت‌کننده است (مکارم، ۱۳۷۴: ۴۷۲/۱۴)؛ یعنی عبارت چنین قابل‌بازیابی است: «الله هادی السماوات و الارض» گویا نور به‌عنوان نمادی از هدایت الهی و حقیقت مطلق مطرح شده است. این بینش نسبت به آیه‌ی شریفه بر آمده از روایات متعددی است که در تفسیر این آیه وجود دارد. در کتاب کافی دو روایت وجود دارد که در تفسیر این آیه از تعبیر هدایت‌گر بودن خدای متعال استفاده نموده است. کلماتی که در متن روایت‌ها برای توضیح این قسمت از آیه به کار رفته‌اند، چنین‌اند: «سَأَلْتُ الرَّضَا (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَقَالَ هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ هَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» و «هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَقُولُ أَنَا هَادِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۵/۱؛ ۳۸۰/۸). این معنا در کتاب توحید و معانی الاخبار از



مرحوم صدوق نیز ذکر شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۱۵۵؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۵). در همین راستا، می‌توان به آیه ۲۲ سوره‌ی زمر اشاره نمود. در این آیه از کسی سخن گفته شده است که خداوند سینه‌ی او را برای پذیرش دین الهی فراخ نموده است و بر نوری از جانب پروردگارش است. مرحوم طبرسی در عبارتی کوتاه، نور پروردگار بودن را به معنای هدایت و دلالتی از جانب پروردگار بودن تفسیر می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۷۲/۸). به‌طور کلی، باید گفت که استفاده از کلیدواژه‌ی هدایت برای تفسیر این آیه بیانی پرکاربرد در میان مفسرین است. از جمله می‌توان به تفاسیری چون «التبیان»، «انوار التنزیل» و «التحریر و التتویر» اشاره نمود که از واژه‌ی هدایت برای تفسیر کلمه‌ی نور در عبارت «علی نور من ربه» استفاده کرده‌اند (طوسی، بیتا: ۹/۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴۰/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۳/۲۴).

برای فهم جامع از معنای واژه‌ی نور در قرآن کریم، علاوه بر دو آیه‌ای که به‌طور تقریباً، مفصل به معنای واژه‌ی نور در آن‌ها پرداخته شد، آیات متعدد دیگری را هم باید بررسی نمود تا تصویر روشن‌تر و متقن‌تری از معنای واژه به دست آید؛ اما آنچه با توضیح همان دو آیه مسلم می‌گردد، پرننگ بودن مؤلفه‌ی هدایت در استعمالات قرآنی کلمه‌ی نور است. از طرف دیگر، از بررسی آیاتی که مشتمل بر کلمه‌ی نور در قرآن کریم باشند به‌هیچ تصریحی به دست نمی‌آید که واژه‌ی نور بتواند مانعی بر سر راه هدایت و حقیقت باشد. با این وصف، سؤال اصلی مقاله در این‌جا به‌طور جدی‌تری مطرح می‌گردد که چگونه نور در بعضی عبارات موجود در مجموعه‌ی معارف اسلامی خود به‌عنوان یک حجاب و مانع مطرح شده است. در واقع، در یک نگاه ابتدایی این‌که نور به‌عنوان حجاب مطرح شود، تعجب‌برانگیز است؛ زیرا نور نماد هدایت، روشنگری است و به‌طور طبیعی با مفهوم آشکارسازی و رفع حجاب همراه است. این تناقض ظاهری می‌تواند ذهن را درگیر کند و نیازمند تأمل عمیق‌تری است.

۶. حجب النور در ادبیات قرآنی

هرچند عبارت دقیق حجب النور در قرآن نیامده است، اما می‌توان با استخراج مضامین مرتبط، به معنانشناسی این تعبیر از دیدگاه قرآن پرداخت. در حقیقت پس از دست‌نیافتن به تصریحی نسبت به این مفهوم، قدم بعد این است که می‌توان برای مفهومی که از حجب النور در توضیحات و کلمات دانشمندان وجود دارد، مفاهیمی نزدیک و مشابه به آن دریافت نمود؟ در ادامه بعضی از این آیات مطرح می‌گردد.

۶-۱. آیات ابتدایی سوره نجم

آیات ابتدایی سوره نجم به دلیل اشارات آن به مراتب قرب پیامبر اکرم (ص) و مشاهده تجلیات عظیم الهی، در آثار برخی عرفا و متفکران اسلامی به‌عنوان نمونه‌هایی از حجب النور مورد توجه و تفسیر



قرار گرفته است: «وَأَلْتَجِمِ إِذَا هَوَىٰ - مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ - وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ - إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ - عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ - ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ - وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ - ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ - فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ - فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ - مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ - أَفَتَثْمَارُوهُ عَلَىٰ مَا بَرَىٰ - وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ - عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ - عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ - إِذْ يَغْشَى السُّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ - مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ - لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱-۱۸). این آیات از دیدگاه ایشان، بیانگر حجاب‌های نورانی‌ای است که در مراتب بالای معرفت الهی ظاهر می‌شوند و عبور از آنها برای دستیابی به شهود حقیقت مطلق ضروری است. عرفا در تحلیل این آیات، بر این باورند که این تجلیات نورانی، اگرچه نشانه‌ای از قرب الهی هستند، اما خود می‌توانند به‌عنوان موانعی برای درک مستقیم ذات الهی عمل کنند.

علامه طباطبایی ذیل تفسیر این آیات درباره دیدار پیامبر (ص) با جبرئیل و نیز رسیدن به «سدره المنتهی» تأکید می‌کنند که این آیات بیانگر مراحل بالای معرفت و قرب الهی هستند. در نظر ایشان پیامبر اکرم (ص) در این مراتب، شاهد حقایق غیبی و تجلیات عظیم الهی بوده است. باین‌حال در کلام ایشان تصریح می‌شود که این شهود همچنان در حوزه مخلوقات قرار دارد و در مرز بین خالق و مخلوق متوقف می‌شود؛ یعنی این تجلیات مربوط به افعال یا صفات الهی است، نه ذات مطلق. ایشان در توضیح کیفیت رؤیت بیان فرموده‌اند که رؤیت نه به ذات الهی بلکه به آیات او تعلق یافته است. در همین راستا در ذیل توضیح روایتی از تفسیر قمی بیان می‌گردد که در این مرحله‌ی والا پیامبر گرامی اسلام (ص) نوری از انوار پروردگار را دید و میان ایشان و خدای متعال جلال و عظمت او فاصله شد (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۲۵/۱۹-۳۵)؛ فارغ از این که فاصله‌افتادن جلال و عظمت به چه معناست؟ به‌طور قدر متیقن می‌توان از تفسیر این آیات برداشت نمود که مصداقی از حجب نورانی در این جایگاه عظیم قابل فهم و دستیابی است. در حقیقت، این فاصله و حجابی که در این مرحله نیز باقی مانده است، می‌تواند مصداق روشنی از حجب نورانی ناظر به همان ساحت مانعیت و حجاب آنها باشد. گویا این تجلیات نورانی خدای متعال خود حجابی هستند که میان ذات خدای متعال و پیامبر گرامی اسلام در بالاترین درجه فاصله انداخته است. با این اوصاف، این نکته جالب توجه است که در این نگاه در بالاترین مرتبه هم باز امکان خرق تمام حجاب‌های نورانی نیست.

این معنا در کلمات عرفا نیز مشاهده می‌شود، عین القضاة همدانی تجربه پیامبر اکرم (ص) را مثالی از مواجهه با نوری می‌داند که فراتر از ظرفیت انسانی است و به همین دلیل خود مانع می‌شود (عین القضاة، ۱۳۴۱ش: ۲۷۷). ابن عربی نیز این آیه را در چارچوب تجلیات الهی و حجاب‌های نورانی که



سالک در مراتب بالای معرفت الهی با آن‌ها مواجه می‌شود، تفسیر کرده است. او تأکید می‌کند که فقره‌ی «ما یغشی» نمادی از شدت تجلی الهی است که خود مانع مشاهده مستقیم ذات الهی می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۲/۲۹۳). در حقیقت، می‌توان گفت که ابن عربی این آیه را نمونه‌ای از حجب نور می‌داند که در مسیر سلوک معنوی، مرحله‌ای از قرب را نشان می‌دهد که البته در همین مرحله شهود حقیقت را تحت تأثیر قرار داده و مانعی در این میان حساب می‌شود. در این مرحله است که طبق بیان این آیات شریفه که ویژگی منحصر به فرد پیامبر اکرم (ص) در حقیقت عبور از بسیاری از این حجاب‌های نورانی است. سید حیدر آملی نیز با استناد به فقره «قَاب قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنَى» در ذیل توضیح مرتبه‌ی حق الیقین بیان می‌کنند که مرتبه حق الیقین، همان مقام نهایی قرب الهی است که در آیه «قَاب قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنَى» به آن اشاره شده است. در این مرتبه، انسان به نهایت قرب الهی می‌رسد، اما همچنان تحت تأثیر تجلیات نوری قرار دارد. به بیان ایشان، این تجلیات نوری می‌توانند به‌عنوان حجب نور در نظر گرفته شوند، زیرا شدت و عظمت نور الهی در این مرتبه مانع شهود مستقیم ذات الهی است (آملی، ۱۳۶۸ ش: ۶۰۴ و ۶۰۵). با توجه به این نکات معلوم می‌گردد که در نظر برخی از دانشمندان مسلمان این آیات ربط مشخص و معینی به مفهوم حجب نور داشته و از طریق مفاهیم بیان شده است و در این آیات می‌توان به توضیحی از حجب نور رسید.

با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت که ویژگی‌های حجب نور، مستفاد از محتوای آیه‌ی شریفه عبارت است از این که اولاً، حجب نور حجاب‌هایی از جنس تجلیات نوری و صفات الهی‌اند که به دلیل شدت و عظمت نور، مانعی برای شهود مستقیم ذات الهی محسوب می‌شوند. ثانیاً، این حجاب‌ها، مرزی میان خالق و مخلوق ایجاد می‌کنند و حتی در بالاترین مراتب قرب الهی، مانند «قَاب قَوْسَیْنِ اَوْ اَدْنَى»، نیز باقی می‌مانند. ثالثاً، حجب نور با مراتب سلوک معنوی مرتبط‌اند و در مرحله فنا، سالک از حجاب‌های ظلمانی عبور می‌کند و در مرحله حق الیقین با این حجاب‌ها مواجه می‌شود. رابعاً، متناسب با مورد دوم، می‌توان گفت که این حجاب‌ها مانع مشاهده ذات الهی هستند و شهود حقیقت را به تجلیات نوری محدود می‌کنند. خامساً، باین حال پیامبر اکرم (ص) به‌عنوان انسان کامل توانسته‌اند از بسیاری از این حجاب‌ها عبور کنند، اما خرق کامل آن‌ها حتی در بالاترین مراتب نیز ممکن نیست.

۶-۲. آیه ۱۰۳ سوره انعام

برای یافتن مفهوم «حجب نور» در قرآن کریم، آیه دیگری که می‌توان به آن استناد کرد، آیه ۱۰۳

سوره انعام است:



**** (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) **.**

نکته اصلی این آیه، ناتوانی انسان‌ها در درک خدای متعال است. مفسران با توجه به این آیه، به موانع ارتباط بین خداوند و انسان‌ها و همچنین وسایط این ارتباط پرداخته‌اند. از برخی تعبیر می‌توان استنباط کرد که مصداق این وسایط و موانع، همان «حجب نورانی» است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، همانند آیه پیشین، تأکید می‌کند که تعبیر «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» به معنای ناتوانی بشر در درک ذات الهی است. ایشان توضیح می‌دهند که این محدودیت به دلیل عظمت خداوند و تفاوت وجودی میان خالق و مخلوق است (طباطبایی، ۱۳۵۲ش: ۲۹۲/۷).

از سوی دیگر، «فخر رازی» در تفسیر این آیه، بر امکان مشاهده خداوند در شرایط خاص تأکید می‌کند. این دیدگاه در نگاه اول، ممکن است متفاوت از مفهوم حجب‌النور به نظر برسد؛ اما خود ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که ادراک مفهومی اخص از مشاهده است. به عبارت دیگر، ممکن است مشاهده‌ای صورت گیرد که شامل ادراک کامل یا حتی بخشی از شیء مشاهده‌شده نباشد (رازی، ۱۴۲۰: ۹۸/۱۳).

این تفاسیر، با وجود تفاوت در بیان، نشان می‌دهند که مفسران به‌طور کلی بر این موضوع اتفاق نظر دارند که بشر به دلیل محدودیت‌های ادراکی خود، قادر به درک ذات الهی نیست. این محدودیت، نشان‌دهنده وجود موانعی است که می‌توان آن‌ها را به «حجب نورانی» تعبیر کرد.

نکته دیگری که در تفسیر این آیه مطرح می‌شود، این است که پس از تأکید بر ناتوانی انسان در درک ذات پروردگار، آیا راهی حتی به‌صورت غیرمستقیم، برای تقرب به خداوند وجود دارد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش، گفته می‌شود که تجلیات الهی، اگرچه راهی برای شناخت خداوند هستند، اما به دلیل شدت نور و عظمت، خود به‌عنوان حجاب عمل می‌کنند. به بیان دیگر، متعلق ادراک انسان، تجلیات الهی است و نه ذات او. این آیه با نفی درک مستقیم خداوند، نشان می‌دهد که ادراک انسان تنها از طریق آیات و تجلیات ممکن است. در واقع، این تجلیات نوری می‌توانند به‌طور ضمنی، بیانگر همان حجاب‌هایی باشند که مانع درک کامل حقیقت الهی هستند.

در کتاب «المصباح فی مکاشفة بعث الأرواح»، شیخ روزبهان، عارف قرن ششم، تصریح می‌کند که عارف با نوری که خداوند به او عنایت کرده است، صفات الهی را مشاهده می‌کند. ایشان برای اثبات



این ادعا، به قول مشهوری در میان عارفان اشاره می‌کند: «ما نظرت شيئاً إلا ورأيت الله قبل ذلك الشيء» (روزبهان، ۱۴۲۸ق: ۲۶).

هم‌چنین محمود غراب در کتاب تفسیری «رحمه من الرحمن في تفسير و إشارات القرآن» ذیل آیهی ۱۰۳ سورهی انعام با استناد به حدیث نبوی «ترون ربکم» و پاسخ پیامبر اکرم (ص) به سؤال درباره رؤیت خداوند «نور أنى أراه» به این نکته اشاره می‌کند که نور الهی واسطه‌ای برای شهود صفات الهی است، اما ذات الهی قابل درک و رؤیت نیست. در بیان تجلیات الهی به‌عنوان جلوه‌هایی از نور خداوند، امکان شهود صفات او را فراهم می‌کنند، اما ذات الهی همچنان در قلمرو غیب باقی می‌ماند و قابل احاطه یا درک نیست (غراب، ۱۴۱۰ق: ۱۰۳/۲). به نظر می‌رسد این تحلیل می‌تواند زاویه‌ای از مفهوم حجب‌النور را نشان دهد که نور الهی، اگرچه واسطه‌ای برای معرفت است، اما امکان رؤیت و شناخت کامل ذات را نمی‌دهد.

در یک جمع‌بندی مشخص از **بیانات** ارائه شده نسبت به فهمی که از مفهوم حجب‌النور به دست می‌آید، می‌توان گفت این انوار الهی، که واسطه‌ای برای درک صفات و تجلیات الهی هستند، از یک سو وسیله‌ای برای ادراک و شناخت محسوب می‌شوند و زمینه‌ای را برای رؤیت باطنی و شهود حقایق فراهم می‌کنند که در واقع، عارف به واسطه این نور می‌تواند صفات الهی را در همه اشیا مشاهده کند و به مقامی از مکاشفه و شهود دست یابد که ورای ادراک حسی و معمولی است. اما از سوی دیگر، همین انوار خود مانعی در مسیر ادراک کامل ذات الهی محسوب می‌شوند. در واقع، این انوار اگرچه مسیر شناخت را روشن می‌سازند، اما درعین‌حال نشان‌دهنده محدودیت ادراک انسانی در برابر حقیقت مطلق الهی هستند؛ بنابراین، این تجلیات نوری نقش دوگانه‌ای دارند: هم مایه ادراک‌اند و هم مانع برای دستیابی به حقیقت کامل ذات الهی.

۶-۳. آیه ۱۴۳ سوره اعراف

آیه ۱۴۳ سوره اعراف با عبارت «لَنْ تَرَانِي» به موضوع ناتوانی انسان در رؤیت مستقیم ذات الهی اشاره دارد و از جنبه‌های مختلف به محدودیت درک بشر در مواجهه با خداوند می‌پردازد. این آیه را می‌توان در مباحث مرتبط با «حجب‌النور» و تجلیات الهی، مکمل و تأکیدکننده مفاهیمی دانست که در ذیل دیگر آیات قرآن مطرح شده‌اند.

در این آیه، به درخواست حضرت موسی (ع) برای رؤیت مستقیم خداوند و پاسخ الهی به آن پرداخته شده است. ظاهر آیه به‌روشنی بیان می‌کند که رؤیت مستقیم خداوند ممکن نیست، اما تجلی



غیرمستقیم الهی که از طریق کوه نشان داده می‌شود، راهی برای درک عظمت خداوند است. این تجلی به اندازه‌ای شدید است که باعث می‌شود حضرت موسی (ع) بیهوش به زمین بیفتد.

نکته قابل توجه این است که آیه ۱۴۳ سوره اعراف علاوه بر تأکید بر عدم امکان درک حسی خداوند، بر محدودیت وجودی و تحمل انسان در برابر تجلیات نورانی الهی نیز تأکید دارد. به عبارت دیگر، حتی جلوه‌ای از تجلی خداوند می‌تواند فراتر از ظرفیت تحمل مخلوقات باشد. این آیه تصریح می‌کند که حجاب‌های نورانی، که مانع درک ذات الهی هستند، به دلیل شدت و عظمت‌شان، برای هیچ مخلوقی، حتی پیامبری مانند حضرت موسی (ع) یا کوهی مستحکم قابل تحمل نیستند.

در این آیه، خداوند در پاسخ به درخواست رؤیت از سوی حضرت موسی (ع)، با عبارت «لَنْ تَرَانِي» و تجلی نورانی بر کوه، ناتوانی مخلوقات در تحمل این تجلیات را آشکار می‌سازد. این تجلی باعث متلاشی شدن کوه و بیهوشی موسی (ع) می‌شود، که نشان‌دهنده نقش دوگانه نور الهی به‌عنوان واسطه شناخت و مانع دستیابی به ذات است.

در مقایسه با آیه ۱۰۳ سوره انعام، که صرفاً به محدودیت ذاتی ابزارهای معرفتی انسان در درک خداوند اشاره دارد، آیه اعراف با تصریح بیشتر، ناتوانی مخلوقات در تحمل تجلیات نورانی را نشان می‌دهد. این تفاوت، با تدبیر در ظاهر آیات به‌دست می‌آید و نکته‌ای استظهاری است که به درک عمیق‌تری از مفهوم «حجب النور» می‌انجامد.

۲. نتیجه‌گیری

جمع‌بندی مقاله حاضر در تحلیل مفهوم و ارائه شناخت قرآنی و عرفانی از «حجب النور» را می‌توان در قالب چند گزاره کلیدی ارائه داد. این نکات، هر یک به جنبه‌ای از توصیفات حجب النور می‌پردازند و توجه یک‌پارچه به آن‌ها، تا حد قابل توجهی پرده از چیستی این تعبیر از نگاه معارف دینی بر می‌دارد. یافته‌های این تحقیق روشمند به شرح زیر است:

۱. **تعریف دوگانه حجب النور:** حجب النور، با وجود ترکیب به ظاهر متناقض «حجاب» و «نور»، به موانعی از جنس تجلیات نورانی الهی اشاره دارد. این حجاب‌ها، با وجود هدایت‌گری و روشن‌گری، مانع شهود مستقیم ذات مطلق الهی می‌شوند.



۲. **مراتب سلوک عرفانی:** این حجاب‌ها پس از عبور از حجب ظلمانی ظاهر می‌شوند و مرحله‌ای پیچیده‌تر از سلوک معنوی را برای سالک رقم می‌زنند. هر گام در عبور از این حجاب‌ها، تقرب بیشتری به حقیقت الهی را به همراه دارد.
۳. **تعلق حجب النور به قلب و روح:** بر اساس دیدگاه عرفا و مفسران، حجب النور به قلب یا روح انسان تعلق دارند. نفس انسان، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، دچار چنین حجاب‌هایی نمی‌شود.
۴. مصداق حجب النور در بیانات عرفانی: برخی عرفا مانند ابن عربی معتقدند که دانش‌ها و معارف بشری، هرچند نوری هدایت‌بخش هستند، می‌توانند به‌عنوان موانعی نورانی عمل نمایند و مسیر تقرب به خداوند را دشوارتر کنند.
۵. **شدت و عظمت نور در حجب النور:** شدت و عظمت نور در این حجاب‌ها به‌حدی است که حتی در عالی‌ترین مراتب قرب الهی، مانند مرتبه «قاب قوسین او أدنی»، مرزی میان خالق و مخلوق ایجاد می‌کند که عبور کامل از آن حتی برای اولیای الهی ممکن نیست.
۶. **جایگاه حجب النور در قرآن و معارف دینی:** هرچند اصطلاح «حجب النور» به‌طور مستقیم در قرآن ذکر نشده است، اما آیاتی مانند سوره شوری (آیه ۵۱)، انعام (آیه ۱۰۳) و اعراف (آیه ۱۴۳) به مضامینی نظیر محدودیت ادراک انسان از ذات الهی و نقش تجلیات نورانی به‌عنوان واسطه‌های معرفت اشاره دارند.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**. ایران، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **معانی الأخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن عربی، محمد بن علی. (بی تا). **الفتوحات المکیه**. (اربع مجلدات)، بیروت: دارصادر.
- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۴ق). **کتاب الحجب**. قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابن سیده، علی بن اسماعیل، و هندای، عبدالحمید. (۱۴۲۱). **المحکم و المحيط الأعظم**. لبنان: دارالکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمدطاهر بن محمد الشاذلی. (بی تا). **التحریر و التنویر من التفسیر**. لبنان، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ه.ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- ابو حامد محمد غزالی. (بی تا). **إحياء علوم الدین**. بیروت: دار الکتب العربی.
- الحیدری، سید محمد. (۱۳۸۱ش). **معجم الأفعال المتداولة و مواطن استعمالها**.، ایران، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.



- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آملی سید حیدر. (۱۳۶۸ش). **جامع الأسرار و منبع الأنوار**. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ش). **فرهنگ ابجدی**. تهران: اسلامی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. لبنان، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۸۴ش). «حج التور، شرح حجاب‌های نورانی معرفت، در شعر حضرت امام (س)»، کتاب نقد، شماره ۳۵ (۱۶ صفحه - از ۱۲۹ تا ۱۴۴).
- روزبهان بقلی شیرازی. (۲۰۰۹م). **تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۹۹ق). **أساس البلاغه**. لبنان: دار صادر.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البیان**. لبنان: دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر** (مفاتیح الغیب). لبنان: دار إحياء التراث العربي.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ه.ق). **کتاب العین**. قم: نشر هجرت.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). **القاموس المحیط**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. قم: موسسه دارالهجره.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ه.ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دالکتب الاسلامیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ه.ق). **الصاحح: تاج اللغة و صحاح العربیه**. بیروت: دار العلم للملایین.
- صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). **المحیط فی اللغة**. بیروت: عالم الکتب.
- عین القضات همدانی. (۱۳۴۱ش). **تمهیدات**. تهران: دانشگاه تهران.
- غراب، محمود. (۱۴۱۰ق). **رحمه من الرحمن فی تفسیر و إشارات القرآن**. بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مومنی، سارا (۱۳۹۳ش). «بررسی انواع اضافه و رابطه‌ی معنایی و بلاغی مضاف با مضاف‌الیه». دانشگاه یزد، پردیس علوم انسانی و اجتماعی، دانشکده زبان‌های خارجی.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳ش). **مثنوی معنوی**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مهنا، عبد الله علی. (۱۴۱۳ق). **لسان اللسان**. لبنان: دار الکتب العلمیه.





