



Evaluating Allameh Shoushtarī's Criticisms of Distorted Supplications in "Al-Akhhbār al-Dakhīla"

*Faegheh Mahdavi*¹
*Rasul Mohammadjafari*²

Received: 29/11/2022

Accepted: 28/02/2023

DOI: 10.22051/TQH.2023.42193.3734

Abstract

"Al-Akhhbār al-Dakhīla" is one of the works of Mohammad Taqī Shoushtarī, which is arranged in three chapters to show forged and fabricated narrations. The third chapter of this work is devoted to supplications, including two parts: "distorted supplications" and "forged supplications". In this part, Shoushtarī criticizes distorted and forged supplications, using Qur'anic, narrative, intellectual, lexical, and literary reasons. Considering the great position of supplications in the epistemological geometry of Shi'a and considering the necessity of a detailed and comprehensive evaluation of Allameh Shoushtarī's critiques, this research evaluates the distorted supplications of "Al-Akhhbār al-Dakhīla," based on the descriptive and analytical method. According to the results of the research, some criticisms of Shoushtarī were incomplete and incorrect. If Shoushtarī had a comprehensiveness and broad-mindedness in Qur'anic reasons (attention to the sum of the Qur'anic verses and the context of the verses), narrative (formation of the family of hadiths and prayers), intellectual (attention to the variety of intellectual analyses), lexical (examination of the total views of lexicographers), and literary (accuracy in different syntactic aspects), he would not consider some parts of supplications as to be distorted. In addition, even assuming the existence of changes and transformations in the discussed samples, these changes were caused by *tashīf* (unintentional change) - not distortion - and there is no solid reason for the occurrence of intentional distortion in them.

Keywords: Shoushtarī, Al-Akhhbār al-Dakhīla, Supplications, Distortion, Criticism of Hadith.

1. MA Student of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Tehran, Iran. Email: faeghehmahdavi@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Shahed University, Iran. The Corresponding Author. r.mjafari@shahed.ac.ir

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه.)

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۷۳-۱۹۹

ارزیابی نقدهای علامه شوشتری بر ادعیه محرّف در کتاب

الاحبارالدخيلة

فائمه مهدوی^۱

رسول محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۹

DOI: 10.22051/TQH.2023.42193.3734

چکیده

الاحبار الدخيلة یکی از آثار محمدتقی شوشتری است که با هدف نمایاندن روایات مجعول و محرّف، در سه باب تنظیم شده است. باب سوم این اثر به نقد و بررسی دعاها اختصاص یافته است و شامل دو زیر مجموعه: «ادعیه محرّفة» و «ادعیه موضوعة» است. در این بخش از کتاب، شوشتری به نقد ادعیه محرّف و مجعول با بهره‌گیری از دلایل قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی پرداخته است. با توجه به جایگاه سترگ دعا در هندسه معرفتی شیعه و نظر به لزوم ارزیابی دقیق و جامع نقدهای علامه شوشتری، این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی، ادعیه تحریف یافته الاحبارالدخيلة را مورد ارزیابی قرار داده است. نتایج پژوهش از ناتمامی و نادرستی برخی نقدهای شوشتری حکایت دارد. چنانچه شوشتری جامع‌نگری و استفرغ وسیع می‌داشت در ارائه دلایل قرآنی (توجه به مجموع آیات قرآن و سیاق آیات)، دلائل روایی (تشکیل خانواده حدیثی و دعائی)، استدلال عقلی (عنایت به نوع تحلیل‌های عقلی)، آراء لغوی (بررسی مجموع دیدگاه‌های لغویان) و ادبی (دقت در وجوه مختلف نحوی)؛ به تحریف در برخی فقرات دعاها حکم نمی‌راند. به علاوه حتی با فرض وجود تغییر و دگرگونی در نمونه‌های محل بحث، این تغییرات ناشی از تصحیف، نه تحریف، بوده و دلیل استواری بر رخداد تحریف عامدانه در آنها وجود ندارد.

واژه‌های کلیدی: شوشتری، الاحبارالدخيلة، ادعیه، تحریف، نقد الحدیث.

۱- دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

faeghehmahdavi@yahoo.com

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

r.mjafari@shahed.ac.ir

۱. مقدمه

سنت پیامبر (ص) و ائمه معصومان (ع) پس از قرآن کریم، دومین مرجع مهم و اثرگذار در شناخت آموزه‌های دینی است. اعتبار و جاودانگی این ذخیره بزرگ همانند قرآن، حقیقتی محوری و بنیادین در شناخت و دستیابی به معارف اسلامی تلقی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱). براساس ادله بسیار، قرآن از هرگونه تحریفی مصون مانده اما روایات از همان آغاز پیدایش یعنی عصر نبوی، دچار آفت جعل و تحریف شده‌اند. شاهد این مدعا حدیثی از رسول خدا (ص) است که فرمود: «قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲). آن حضرت و اهل بیت‌شان در کنار تبیین آیات قرآن و تشریح معارف اسلامی با روایات محرّف و مجعول نیز مبارزه می‌کردند.

پس از آن بزرگواران، عالمان دینی این وظیفه مهم را عهده‌دار گشته و تلاش‌های بسیاری داشتند تا مسئله جعل و تحریف روی داده در روایات را آشکار سازند. این مواجهه در لابه‌لای آثار دانشمندان شیعه از دیر زمان انعکاس یافته است، با این وجود اثری مستقل در این زمینه نگاشته نشده بود تا اینکه در دوره معاصر هاشم معروف حسنی کتاب *الموضوعات فی الآثار و الاخبار* را نگاشته و محمدتقی شوشتری *الاحبار الدخیلة* را نوشت. *الاحبار الدخیلة* در سه بخش به: احادیث تحریف شده، گزارش‌های تاریخی جعلی و دعاهای تحریف شده و جعلی پرداخته است (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱).

در باب اول این کتاب روایات تحریف شده بررسی شده و در باب دوم روایات موضوعه شناسایی گشته است. باب سوم این کتاب به نقد و بررسی دعاها اختصاص داشته و در دو بخش تنظیم گردیده است: الف. دعاهای مأثور که تحریف شده‌اند؛ ب. دعاهای جعلی. شوشتری غالباً تلاش داشته است با ارزیابی محتوای روایات، به نقد آن‌ها اهتمام داشته باشد. اگرچه این معیار، مهم‌ترین و مقبول‌ترین روش در اعتبارسنجی روایات است (محمدجعفری، ۱۴۰۰، ص ۱۸۸)؛ اما با توجه به این‌که طبیعت تلاش‌های علمی بشری عدم مصونیت از خطا است، توفیق وی در این مهم نیز یکسر مقرون به صحت نبوده و باید در بوته سنجه ارزیابی قرار گیرد.

در زمینه کتاب *الاحبار/الدخيلة* پژوهش‌هایی چندی انجام شده است: نادری (۱۳۸۹) پایان‌نامه «بررسی و نقد کتاب *الاحبار/الدخيلة*»، قادری‌نسب (۱۳۸۵) پایان‌نامه «بررسی سیر تحول کتاب‌های ادعیه شیعی»، نفیسی (۱۳۷۷) مقاله «معیارهای نقد دعا در *الاحبار/الدخيلة*» و نفیسی (۱۳۸۵) مقاله «تفسیر منسوب به امام حسن عسکری^(ع) در بررسی علامه شوشتری»، را، با تکیه بر نقدهای کتاب *الاحبار/الدخيلة*، سامان داده‌اند. به رغم پژوهش‌های ذکر شده، تاکنون پژوهشی به ارزیابی نقدهای علامه شوشتری نسبت به ادعیه نپرداخته است. با توجه به جایگاه ادعیه در هندسه معرفتی شیعه و نظر به لزوم ارزیابی دقیق نقدهای علامه شوشتری در محرف دانستن برخی فقرات ادعیه، سامان دادن پژوهش حاضر ضروری به نظر می‌رسد. لذا این تحقیق با روش توصیفی تحلیلی و با تمرکز بر بررسی ادله شوشتری در نمایاندن ادعیه محرف، در پی پاسخ به این سؤال است که ارزیابی نقدهای علامه شوشتری بر دعاهای محرف در کتاب *الاحبار/الدخيلة* به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟

۲. دعای «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صَبْرَ الشَّاكِرِينَ...»

شوشتری نوشته است: در دعای ماه رجب: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ صَبْرَ الشَّاكِرِينَ لَكَ وَ عَمَلَ الْخَائِفِينَ مِنْكَ وَ يَقِينِ الْعَابِدِينَ لَكَ» - که مصباحین (المصباح الكبير و المصباح الصغير)^۱ و اقبال الأعمال نقل کرده‌اند - ظاهراً تعابیر «صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» و «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ» دست‌خوش تحریف شده باشند؛ زیرا صبر در مقابل شکر است و مضاف برای آن به کار نمی‌رود. شکر شاکر با انفاق از مالش و تلاش در عبادت و انجام حاجت دیگران محقق می‌گردد و ترس خائف با صبر در انجام طاعت، دوری از معصیت و به هنگام مصیبت، شکل می‌گیرد، لذا تعابیر مذکور باید به صورت «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ» و «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ» می‌بودند (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸).

۱. المصباح الصغير مختصر المصباح الكبير است. شیخ طوسی پس از تألیف المصباح الكبير برای سهولت بهره‌گیری از این کتاب برای عموم مردم، به اختصار آن اقدام نمود (آقا بزرگ طهرانی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۰۹).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد این نقدها وارد نباشد. درباره تعبیر «صَبْرُ الشَّاكِرِينَ» اولاً، صبر لزوماً در مقابل شکر نیست، بلکه صبر مقدمه دست‌یابی به شکر است. انسان ابتدا در مقابل دشواری‌ها، حوادث و مصائب صبر پیشه می‌کند، پس از صبوری در این مقام و وقوف به این حقیقت که آن چه برای او مقدر شده، مصلحت او است، به مقام شکر و شکرگزاری از خداوند نائل می‌گردد، شاید بتوان این ادعا را با عبارت قرآنی: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (ابراهیم: ۵؛ لقمان: ۳۱؛ سبأ: ۱۹؛ الشوری: ۳۳) مستند کرد؛ در این قسمت، «صَبَّارٍ» پیش از «شَكُورٍ» آمده است، که نشان‌دهنده تقدم صبر بر شکر و نقش زمینه‌ساز آن است. ثانیاً، از منظری، صبر دو گونه است: صبر صابران و صبر شاکران؛ اولی بر تلخی‌ها شکیبایی نشان می‌دهد و دومی جز شیرینی نعمت چیزی نمی‌بیند، و بر آن شکر می‌نماید و این صبر همان مطلوب اولیای الهی و اولوالألباب می‌باشد (نقی‌پورفر، ۱۳۸۱، ص ۲۳۸). این که قرآن کریم حضرت نوح را بنده‌ای شاکر می‌داند: «إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا (الاسراء: ۳) بدان جهت است که صبر نوح (ع)^۲، صبر شاکرانه بود. او خدا را شکر می‌کرد که نزدیک ده قرن رنج را تحمل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۶۴). علاوه بر آن تعبیر «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ»، طبق ادعای شوشتری، در هیچ‌یک از ادعیه معصومان (ع)^۳ به کار نرفته است تا مؤیدی برای ادعای شوشتری باشد. همچنان که در دیگر ادعیه وارد شده نیز تعبیر «صَبْرُ الشَّاكِرِينَ» به کار رفته است، مانند: «أَسْأَلُكَ ... صَبْرَ الشَّاكِرِينَ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۷۲).

در خصوص کاربرد تعبیر «وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ»، به نظر می‌آید این ترکیب اضافی صحیح باشد؛ اولاً، خوف از خداوند موجب عمل‌گرایی است. حرکت، تلاش و کوشش در مسیر انجام فرائض، ترک محرمات، آراستگی به فضائل اخلاقی و پیراستگی از رذائل با عمل خائفانه حاصل می‌شود. ثانیاً، این ترکیب اضافی شاهد دعایی مأثور دارد و در ادعیه معتبر دیگر نیز به کار رفته است، مانند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ حَوْفَ الْعَامِلِينَ لَكَ وَعَمَلَ الْخَائِفِينَ مِنْكَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۳) و مانند: «اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي عَمَلَ الْخَائِفِينَ...» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵).

۳. دعای «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ الصَّادِقَةَ»

شوشتری می‌نویسد: در المصباحین آمده که مستحب است در هر روز از ماه رجب، دعای «يَا مَنْ يَمْلِكُ حَوَائِجَ السَّائِلِينَ... اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ الصَّادِقَةَ وَ أَيَادِيكَ الْفَاضِلَةَ وَ رَحْمَتَكَ الْوَاسِعَةَ فَاسْأَلُكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ...» خوانده شود. تحریف این دعا، عطف زائد در «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ...» است، زیرا در آغاز جمله آمده و به کار بردن واو عطف در آغاز جمله صحیح نیست. اگر اشکال شود که محتمل است «واو» در «وَ مَوَاعِيدِكَ»، «واو» قسم باشد، در پاسخ می‌گوییم: در ادامه دعا آمده است: «فَأَسْأَلُكَ أَنْ...» (شوشتری، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹). مراد شوشتری از استدلال اخیرش آن است که اگر «واو» در «وَ مَوَاعِيدِكَ»، «واو» قسم بود در این صورت، «فَأَسْأَلُكَ أَنْ...» جواب قسم خواهد بود و در این صورت، بر سر جواب قسم نیز، «فاء» نمی‌آید.

* ارزیابی

به نظر می‌رسد اشکال شوشتری به دلایل ذیل وارد نباشد:

اولاً؛ آغاز دعا با ساختار «اللَّهُمَّ وَ...» در بسیاری از ادعیه آمده است، برای جلوگیری از طولانی شدن سخن، به بخش‌هایی از صحیفه سجادیه اشاره می‌شود که از متون معتبر دعایی و حدیثی و انشاء امام سجاده^(ع) است. در دعای سوم صحیفه آمده است: «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَةَ عَرْشِكَ الَّذِينَ لَا يَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِيحِكَ» (علی بن حسین (ع)، ۱۳۷۶، ص ۳۶)، دعای چهارم نیز چنین آغاز شده است: «اللَّهُمَّ وَ أَتْبَاعُ الرُّسُلِ وَ مُصَدِّقُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْغَيْبِ» (همان، ص ۴۰)، دعای بیست و پنجم نیز این گونه است: «اللَّهُمَّ وَ مَنْ عَلَيَّ بِبَقَاءِ وُلْدِي وَ بِإِصْلَاحِهِمْ لِي وَ بِإِمْتَاعِي بِهِمْ» (همان، ص ۱۲۰). این ساختار در ادعیه دیگر، از جمله دعای کمیل وجود دارد: «اللَّهُمَّ وَ أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنْ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۴۵)، هم‌چنین در دعای افتتاح آمده است: «اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَيَّ وَ لِيَّ أَمْرِكَ الْقَائِمِ الْمُؤَمَّلِ، وَ الْعَدْلِ الْمُنتَظَرِ» (همان، ص ۵۸۰).

ثانیاً؛ در زبان عربی، حرف «واو» اقسامی دارد. «واو» در «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدِكَ» زائده یا قسم نیست. یکی از اقسام «واو» استینافیه است. این عبارت و دیگر موارد یاد شده، چنین هستند، همان‌گونه که سیدعلی خان مدنی در شرح خود بر صحیفه، «واو»، این قسمت از دعای سوم صحیفه: «اللَّهُمَّ وَ حَمَلَةَ عَرْشِكَ الَّذِينَ لَا يَفْتُرُونَ مِنْ تَسْبِيحِكَ»

(علی بن حسین^(ع)، ۱۳۷۶، ۳۶) را استینافیه دانسته است (سیدعلی خان، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۱۲).

۴. مناجات شعبانیه

شوشتری به وقوع تحریف در برخی قسمت‌های مناجات شعبانیه اشاره می‌کند، که در اقبال الاعمال آمده است:

۱. در عبارت: «وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي وَ أَنْفَوَهَ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۸۵)، کلمه «أُبْدِيَءَ» تحریف شده از «أَبْدَه» می‌باشد. طبق گفته جوهری: «البداهة» ابتدای حرکت اسب است و «بَدَهَهُ بِأَمْرٍ» به معنای استقبال کردن است. کلمه «أُبْدِيَءَ» در تناسبی با ادامه آن: «أَنْفَوَهَ» ندارد و در مقابل آن قرار ندارد. «الإبداء» در مقابل «الإعاده» قرار می‌گیرد، مانند این سخن خداوند که می‌فرماید: «وَمَا يُبْدِيُّ الْبَاطِلُ وَ مَا يُعِيدُّ» (سبأ: ۴۹) (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۹-۲۵۰).

۲- «يَا قَرِيبًا لَا يَبْعُدُ عَنِ الْمُعْتَرِّ بِهِ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۸۷) معنای صحیحی نمی‌دهد و عبارت: «الْمُعْتَرِّ بِهِ» محرّف از «الْمُعْتَرِّ بِهِ» یا «الْمُعْتَرِّ لَهُ» است. «الْمُعْتَرِّ بِهِ» معنای صحیحی ندارد؛ زیرا کسانی که پیرو ادیان باطلند همه آنان فریب خورده هستند و ادعای نزدیکی به خداوند را دارند، در حالی که خداوند در نهایت دوری از آنان است، اما اگر «الْمُعْتَرِّ بِهِ» محرّف از «الْمُعْتَرِّ بِهِ» باشد به معنای آن است که «ای نزدیکی که دور نیستی از آن که خود را به تو منتسب کرده است» و اگر محرّف از «الْمُعْتَرِّ لَهُ» باشد، بدین معنا است: «ای نزدیکی که دور نیستی از آنکه خود را در معرض نیکی تو قرار داده است» (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۰).

* ارزیابی

در ارزیابی سخن مزبور به دو مورد اشاره می‌شود:

۱. در نقد اشکال شوشتری در تحریف «أَبْدَه» به «أُبْدِيَءَ» در عبارت: «وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي وَ أَنْفَوَهَ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» باید گفت: لغت شناسان فعل «أَبْدَه» از ماده «بده» را به معنای ابتدای دویدن اسب معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۱۲؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۲۶) و در یک معنای

عام آغاز چیزی که یک باره رخ می دهد، معنا نموده اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲). فعل «أبدیء» از ماده «بدء»، ابتدای امر معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۲؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۵). پس این فعل نیز به معنای شروع کار است و سخن شوشتری در مورد تحریف این فعل صحیح نیست. استدلال شوشتری این است که فعل «أبدء» به معنای آغاز و استقبال از کاری است، در حالی که فعل «أبدیء» نیز به همین معنا است و تحریفی صورت نگرفته است. اگر اشکال شود، شوشتری فعل «أبدیء» را از ثلاثی مزید باب افعال دانسته که به معنای بازگرداندن است و شاهد این معنا را آیه: «وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ» (سبأ: ۴۹) آورده است، در پاسخ گفته می شود که اولاً؛ دلیلی بر قرائت این فعل به صورت ثلاثی مزید نیست و قرائت به صورت ثلاثی مجرد صحیح است، چنان که در چاپ دار الکتب الاسلامیه از *اقبال الاعمال* به صورت مجرد ثبت شده است: «أَنْ أُبْدَأَ بِهِ مِنْ مَنْطِقِي...». ثانیاً؛ حتی با فرض مزید بودن آن، لزوماً به معنای اعاده، طبق نظر شوشتری، نخواهد بود، چنان که خلیل بن احمد در معنای ماده «بَدَأَ» نوشته است: «بَدَأَ الشَّيْءُ يُبْدَأُ أَي يَفْعَلُهُ قَبْلَ غَيْرِهِ وَ اللّٰهُ بَدَأَ الْخَلْقَ وَ أُبْدَأَ وَاحِدًا» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۸۳). وی «بَدَأَ» را به معنای انجام کاری قبل از دیگری بیان کرده و ثلاثی مجرد و مزید آن را به یک معنا دانسته است.

۲. سخن شوشتری در محرف بودن «المُعْتَرَّ بِهِ» از «المُعْتَرَّ بِهِ» یا «المُعْتَرَّ لَهُ» صحیح نیست؛ زیرا تعبیر «عَرَّبَ» در قرآن به کار رفته است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار: ۶). ابن منظور در *لسان العرب* برای تعبیر «عَرَّبَ» در آیه «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» چند معنا بیان کرده است: ۱. چه چیزی تو را فریفته است تا آن چه که بر تو واجب کرده ام ضایع گردانی؛ ۲. چه چیزی تو را نسبت به پروردگارت فریفته است، تو را به معصیتش برانگیخته است، تو را از عذابش آسوده خاطر گردانیده است، معاصی و آرزوهای دروغین را برای تو زینت داده است و به گناهان بزرگ دچار شده ای و این توبیخ بنده ای است که از مکر الهی ایمن است و از او نمی ترسد؛ ۳. اصمعی گوید: «ما غَرَّبَكَ بفلان» به معنای آن است که چگونه بر (نافرمانی) تو جرأت کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۲). هیچ یک از این معانی، مؤید معنای شوشتری برای فعل «عَرَّبَ» نیستند.

شاید اشکال شود تعبیر به کار رفته در آیه قرآن، ثلاثی مجرد است و آنچه که مورد نقد شوشتری است، ثلاثی مزید (باب افتعال) است و معنای این دو باب متفاوت می‌باشند. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود که کاربرد تعبیر «إِغْتَرَّ بِ» در ادعیه معتبر از جمله در صحیفه سجّادیه از همان معنای ثلاثی مجرد حکایت دارند. در دعای ۴۶ آمده است: «وَالشَّفَاءُ الْأَشْقَى لِمَنْ اِغْتَرَّ بِكَ» (منسوب به امام سجّاد^(ع))، ۱۳۷۶، ص ۲۰۸) سیدعلی‌خان مدنی در شرح بر صحیفه سجّادیه در تبیین عبارت «إِغْتَرَّ بِكَ» نوشته است: «إِغْتَرَّ بِهِ إِغْتِرَارًا»، گمان ایمنی داشتن از عذاب الهی و جرأت ورزی نسبت به خداوند و مراقبت نکردن از دستورات او و توجه نکردن به هشدارها است. «عَرَهُ عُرُورًا فَأَغْتَرَّ» زمانی استعمال می‌شود که فرد توهم می‌کند از هشدارها ایمن است یا جرأت می‌ورزد و در پیشگاه الهی سرکشی و طغیان می‌نماید (سیدعلی‌خان، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۰).

بنابراین نقد شوشتری نسبت به قسمت «يَا قَرِيبًا لَا يَبْعُدُ عَنِ الْمُغْتَرِّ بِهِ» صحیح نیست و فقره مذکور معنای صحیحی دارد و بیانگر نهایت لطف و مهربانی خداوند به بندگانش است. معنای آن این‌طور خواهد بود که خداوند نسبت به بنده‌ای که جرأت ورزیده و در پیشگاه او به معصیت دچار شده است و توهم آن را دارد که از هرگونه عذاب و مکر الهی ایمن است، نزدیک می‌باشد و در صورت توبه و انابه از او در می‌گذرد و معنایی که شوشتری ارائه کرده و گفته است: «کسانی که پیرو ادیان باطل هستند همه آنان فریب خورده هستند و ادعای نزدیکی به خداوند را دارند، در حالی که خداوند در نهایت دوری از آنان است»، ارتباطی با مفاد دعا ندارد و برداشتی نادرست از فقره مذکور است.

۵. فضیلت قرائت دعای کمیل

شوشتری نوشته است: سیدبن طاووس در کتاب *اقبال الأعمال* می‌گوید: در روایت دیگری یافتیم که کمیل بن زیاد نخعی نقل می‌کند: همراه امیر مؤمنان^(ع) در مسجد بصره نشسته بودم و همراه ایشان جماعتی از اصحاب بودند و بعضی از ایشان گفتند معنای این سخن الهی: «فِيهَا يُفَرِّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» چیست؟ امیر مؤمنان^(ع) فرمود: منظور از آن، شب نیمه شعبان است و برای هر بنده‌ای در چنین شبی، خیر و شر تا سال آینده مقدر می‌شود.

هر بنده‌ای دعای خضر [دعای کمیل] را بخواند، دعایش اجابت گردد. شوشتری در ادامه و در نقد فضیلت وارد شده برای قرائت دعای کمیل می‌نویسد: ظاهراً روایت دلالت دارد بر این که شب نیمه ماه شعبان، همان شب قدر است چراکه تقدیر امور در آن شب قرار دارد در حالی که این خلاف اجماع امامیه می‌باشد (شوشتری، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۱).

* ارزیابی

درباره اهمیت شب نیمه ماه شعبان در مقایسه با شب قدر، سه دسته روایت وجود دارد: الف) روایاتی که برخی ویژگی‌های انحصاری شب قدر را برای آن برشمارده‌اند، مانند روایتی که طوسی در *مصباح‌المتهجد* از امام صادق^(ع) به نقل از پیامبر^(ص) گزارش کرده است: این شبی است که ارزاق در آن تقسیم می‌گردد و آجال نوشته می‌شود و حاجیان خانه خدا مشخص می‌شوند و خداوند در این شب بیش از تعداد موهای بزهای قبیله بنی کلب می‌آمرزد و خداوند فرشتگان را از آسمان به مکه فرو می‌فرستد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۴۱-۸۴۲). فضیلت‌های ذکر شده برای شب نیمه شعبان در این روایات نسبت به آنچه در مقدمه دعای کمیل آمده است به مراتب دلالتی قوی‌تر دارند. بنابراین این روایت مؤید و شاهد صحت مقدمه دعای کمیل است.

ب) روایاتی که شب نیمه ماه شعبان را برترین شب پس از شب قدر بیان داشته‌اند، طوسی در دو کتاب *الامالی* و *مصباح‌المتهجد* از امام باقر^(ع) نقل کرده است: این شب برترین شب پس از شب قدر است، خداوند بر بندگان فضل خود را عطا می‌کند و با منتش آنان را می‌آمرزد، پس در نزدیک شدن به خداوند تلاش کنید، این شبی است که خداوند سوگند یاد کرده است که هیچ درخواست کننده‌ای را، مادامی که گناه نطلبد، باز نگرداند و این شبی است که خداوند برای ما اهل بیت^(ع) قرار داده است در ازای شب قدر که برای پیامبر ما است. در دعا و ستایش خداوند والا کوشش کنید... (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹۷؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۳۱).

ج) روایاتی که آثار شب قدر را از شب نیمه شعبان نفی می‌کنند؛ چنان که در روایتی از امام صادق^(ع) سؤال می‌شود: مردم می‌گویند: در نیمه شب ماه شعبان، آجال نوشته می‌شود، ارزاق تقسیم می‌گردد و حاجیان مشخص می‌گردند، امام^(ع) می‌فرماید: نزد ما در این باره چیزی نیست. در شب نوزده رمضان، آجال نوشته می‌شود، ارزاق تقسیم

می‌گردد و حاجیان مشخص می‌شوند، همه مؤمنان به جز شراب‌خوار آمرزیده می‌شوند و چون شب بیست و سوم گردد، امضا می‌شود، زیرا: «فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (الدخان: ۴) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۸-۱۵۹).

در جمع دلّالی و عرفی این روایات باید گفت که در روایات دسته اول، تقسیم ارزاق، تقدیر آجال، تعیین حاجیان، آرمزش حداکثری و نزول فرشتگان، جملگی از اختصاصات شب قدر هستند که برای شب نیمه شعبان بیان شده است. برای شبی که طبق روایات دسته دوم در دومین جایگاه پس از شب قدر قرار دارد، محذوری نیست که آثار شب قدر بیان شود؛ شبی که خداوند برای اهل بیت^(ع) در ازای شب قدر و برترین شب پس از شب قدر قرار داده است. روایات دسته سوم به ظاهر معارض هستند؛ از لحن روایات این دسته به نظر می‌رسد که امام صادق^(ع) درصدد مقابله با تفکر کسانی هستند که خصوصیات شب قدر را از آن سلب نموده و به نیمه شعبان نسبت می‌دهند، به ویژه آن که از سؤال راوی برمی‌آید که ظاهراً آن زمان این رویکرد در میان اهل سنت وجود داشته و آنان نیمه شعبان را شب قدر تلقی می‌کردند، در غیر این صورت با حفظ جایگاه و خصوصیات شب‌های قدر در ماه رمضان، مانعی ندارد که مراتبی از تقدیر رزق و عمر در شب نیمه شعبان رقم بخورد. برخی عالمان شیعه نیز توجیهاتی دارند:

سیدبن طاووس در دو جای کتاب *اقبال الأعمال* بدین مطلب پرداخته است، در نوبتی نوشته است: این که در شب نیمه شعبان، آجال و اعمال یک سال نوشته می‌شود و ارزاق تقسیم می‌گردد، محتمل است از باب بشارت باشد و نوزده ماه رمضان، زمان عمل به وعده باشد یا احتمال دارد در شب نیمه شعبان، آجال قومی نوشته می‌شود و ارزاق قومی تقسیم می‌گردد، اما در نوزده ماه رمضان آجال همه نوشته می‌شود و ارزاق همه تقسیم می‌گردد (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۸۵). توجیه اول سیدبن طاووس مطابق با بیانی است که گذشت، اما توجیه دوم وی صحیح به نظر نمی‌رسد و دلیلی وجود ندارد بر اینکه مقدرات یک گروه در نوبتی و مقدرات همگی در وقتی دیگر باشد. سیدبن طاووس در موضعی دیگر از *اقبال الأعمال* احتمالاتی بیان داشته است که جملگی به احتمال اول وی در بیان سابق باز می‌گردد: شاید مراد این است که تقسیم آجال و ارزاق در نیمه شب شعبان در معرض محو و اثبات هستند ولی در شب قدر محتوم

می‌گردند، شاید منظور آن است که در نیمه شب شعبان در لوح محفوظ مقدر می‌گردد و در شب قدر میان بندگان تقسیم می‌شود یا شاید مراد آن است که شب نیمه شعبان، زمان وعده و شب قدر، موعد پرداخت است، چنان‌که پادشاهی به انسانی وعده می‌دهد که در شب قدر مالی را می‌دهد و وعده او در نیمه شب شعبان و زمان پرداخت در شب قدر است. از این‌روی صحیح است که گفته شود در هر دو شب تقسیم صورت گرفته است (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۰۱-۷۰۲).

برخی عالمان معاصر به رفع تعارض روایات مذکور پرداخته‌اند، تبیین آنان مطابق با توضیحی است که سابقاً گذشت و مطابق با احتمال اول سیدبن طاووس است. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «شب قدر، متعدد و دارای مراتب است. بدین صورت که خدای سبحان در نیمه شعبان مراحل اولیه امور را تنظیم و تقدیر می‌کند و در شب نوزدهم و سپس بیست و یکم کامل‌تر کرده و در نهایت در شب بیست و سوم به مرحله نهایی می‌رساند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

میرزا جواد آقا ملکی تبریزی نوشته است: از برخی اخبار به دست می‌آید که شب قدر دارای مراتب است و شبی که قرآن بدان اشاره کرده است آخرین مرتبه آن است که در آن تغییر و تبدیل وجود ندارد. از روایات فهمیده می‌شود که شب نیمه شعبان، نوزدهم و بیست و یکم و بیست و سوم رمضان، همگی شب قدر هستند، اما شب بیست و سوم با فضیلت‌ترین آن‌ها است و آن‌چه در آن مقدر می‌شود، تبدیل ندارد (ملکی تبریزی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸).

به هر روی بر اساس آن‌چه گذشت، نقد شوشتری درباره تحریف روایت در خصوص اهمیت شب نیمه شعبان صحیح نمی‌باشد، زیرا این شب نیز دارای مقام و منزلت بوده و مراتبی از شب قدر است و روایات دیگر این منزلت را تأیید می‌کنند.

۶. دعای صباح

شوشتری به وقوع تحریفاتی در دعای صباح اشاره می‌کند:

۱. در عبارت «وَأَدَّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخُرْقِ مِئِّي بِأَزْمَةِ الْقُنُوعِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۴۳)، وجه تحریف آن است که «تأدیب نزع الخرق بزمام القنوع» معنایی ندارد، زیرا «خرق» متضاد «رفق» بوده و «قنوع» به معنای فروتنی در درخواست از مرداست.

مناسب آن است که «زمام رفق» باشد هم‌چنان که مقابل «قنوع»، به معنای رضا، «حرص» است، لذا یا «الخرق» محرف از «الحرص» است، چون از لحاظ نوشتاری به هم نزدیک هستند یا «القنوع» محرف از «القبوع» است، به معنای قَبَعَ قُبُوعاً القنفذ: خارپشت سر خود را در پوست خود فرو کرد (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۲. در عبارت «فَوَاهَا لَهَا لِمَا سَوَّلَتْ لَهَا طُنُونُهَا وَ مَنَاهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ص ۲۴۳)، وجه تحریف آن است که کلمه «واها» برای اظهار شگفتی در امر خوشایند است و نباید ذکر می‌شد؛ زیرا مراد، ذمّ نفس و نفرین برای آن است. همان‌طور که در ادامه دعا آمده است: «وَو تَبَّأ لَهَا لِحُرَّتِهَا عَلَى سَيِّدِهَا وَ مَوْلَاهَا» (همان). کلمه «واها» همان‌طور که جوهری می‌گوید: هنگامی به کار می‌رود که از خوبی چیزی متعجب شوند. در کتاب مجمع الأمثال میدانی آمده است زمانی که خبر درگذشت مالک اشتر به معاویه رسید، گفت: «وَأَهَا مَا أُزِدَهَا عَلَى الْفُؤَادِ». «واها» کلمه‌ای است که شخص مسرور به کار می‌برد. در خبر مربوط به بعثت پیامبر (ص) آمده است که ابوسفیان به هنگام نابودی لات، بت ثقیف، گفت: «وَأَهَا لَكَ وَأَهَا». بنابراین «واها» در عربی به معنای «بِه» در فارسی است و «واها واهها» به معنای «بِه به» می‌باشد. بنابراین ظاهراً «فَوَاهَا لَهَا» محرف از «فَوَيْلًا لَهَا» است (شوشتری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۲-۲۶۱).

* ارزیابی

در ارزیابی این بخش باید گفت:

اول؛ به نظر می‌رسد واژگان «الخرق» یا «القنوع» در فقره: «وَأَدَّبِ اللَّهُمَّ نَزَقَ الْخُرْقِ مَنِّي بِأَزْمَةِ الْقُنُوعِ» دستخوش تحریف نشده باشد. توجه به معنای واژگان «النزق»، «الخرق» و «القنوع» بر پایه کتاب‌های لغت معتبری همچون العین خلیل بن احمد فراهیدی، مؤید نادرستی ادعای شوشتری است. «النزق»، مصدر است و به معنای: سبک‌بالی در هر امری و شتاب در نادانی و حماقت است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۲). خلیل، «الخرق» را به معنای حماقت آورده است: «خُرْقٌ يَخْرُقُ فَهُوَ أَخْرَقُ، إِذَا حَمَقَ» (همان، ج ۴، ص ۱۵۰). هم‌چنین «القنوع» مصدر باب «فَنَعَ يَفْنَعُ فُنُوعًا» به معنای فروتنی در درخواست و مسألت است (همان، ج ۱، ص ۱۷۰). بر این اساس می‌توان

برای فقره مذکور معنای صحیحی را متصور شد و چنین معنا کرد: «خدایا! شتابم در حماقت را با فروتنی در درخواست و مسألت تأدیب فرما».

دوم؛ نقد شوشتری در تحریف «فَوَاهَا لَهَا» و تغییر آن از «فَوَيْلًا لَهَا» نادرست به نظر می‌رسد. خلیل گوید: «وَاه» در معنای افسوس، پشیمانی و سرگردانی به کار می‌رود و گاهی نیز تنوین می‌گیرد و به صورت «وَاهَا» استعمال می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۶). زمخشری در الفایق فی غریب الحدیث می‌نویسد: «وَاهَا» گاه به هنگام شگفتی نسبت به چیزی (شگفتا) و گاه به هنگام دردمندی و ناراحتی (دریغا) به کار می‌رود (زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۴۲). ابن اثیر می‌گوید: معنای این واژه دردمندی است و گاهی برای اظهار شگفتی نسبت به چیزی به کار می‌رود (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۴۴).

بنابراین «وَاهَا» گاه در معنای «شگفتا» و گاه در معنای «دریغا» است. در برخی روایات نیز در معنای دوم به کار رفته است. در روایتی امام صادق (ع) به حسین بن ابی‌علاء می‌فرماید: «وَاهَا يَا حُسَيْنُ وَ تَدُلُّ الْمُؤْمِنِينَ قُلْتُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ» (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۴۳): «ای حسین! وای بر تو. مؤمنان را خوار می‌کنی؟ گفتیم: از آن به خدا پناه می‌برم».

هم‌چنین در خبر مربوط به بعثت پیامبر (ص) که شوشتری آورده و می‌گوید: ابوسفیان به هنگام نابودی لات، بت ثقیف، گفت: «واها لك واهها» به معنای «به به» است، نادرست به نظر می‌آید؛ چراکه این سخن ابوسفیان ناشی از افسوس و دریغ به خاطر از بین رفتن بت لات است نه اظهار خوشحالی و سرور؛ شاهد این مدعا گزارش ابن‌حیون است که واقعه مذکور را چنین گزارش کرده است: «وَ لَمَّا رَأَاهَا أَبُو سَفِيَانَ تَهْدُمُ جَعَلَ يَقُولُ: وَاهَا لِلَّاتِ، يَتَأَسَفُ عَلَى هَدْمِهَا» (ابن‌حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۶۴): «زمانی که ابوسفیان دید، بت لات نابود می‌شود، گفت: «واها لِلَّاتِ»، با این سخن برای نابودی آن تأسف می‌خورد».

۷. دعای ماه رجب: «يَا ذَا الْمَنِّ السَّابِغَةَ...»

شوشتری نوشته است: در مصباحین و اقبال الأعمال سیدبن طاووس در دعای «يَا ذَا الْمَنِّ السَّابِغَةَ...»، عبارت «وَ الْآلَاءِ الْوَارِغَةَ» آمده است، ظاهراً این عبارت به صورت «وَ

الْأَلَاءِ الرَّافِعَةَ» صحیح است، زیرا کلمه «الوازعة» در این جا معنا نمی دهد. «وازعة» به معنای «کافّة» (بازدارنده) است. چنان که جوهری می گوید: سگ را «وازع» می نامند چون مانع از حمله گرگ به گوسفندان می شود. به جای آن، کلمه «الرّافعة» مناسب می باشد. جوهری می گوید: «رفع عیشه بالضمّ رفاغة» به معنای گسترده شدن است. هم چنین احتمال دارد کلمه «الوازعة» تحریف شده از «السائغة» به معنای پی درپی باشد. جوهری می گوید: «هذا سَوْعٌ هذا وَ سَيْعٌ هذا»، به فرزند دوم که میان آن دو، دیگری زاده نشده باشد، [گفته می شود گاه بین فرزند اول و دوم فرزندان متولد شده و وفات می کردند و موجب فاصله می گردیدند، در اینجا مراد از فرزند دوم، فرزند بدون فاصله است]. به هر صورت، بر خلاف کلمه «الوازعة»، هر کدام از دو واژه «الرّافعة» یا «السائغة»، قرینه ای برای عبارت «يَا ذَا الْمِنَنِ السَّابِغَةَ» می باشد و وجود قرینه بر بلیغ تر شدن سخن دلالت دارد (شوشتری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۴).

* ارزیابی

این اشکال شوشتری نیز صحیح به نظر نمی رسد و واژه «الوازعة» محرّف از واژه «الرّافعة» یا «السائغة» نیست، زیرا در تمام کتاب های ادعیه «وَالْأَلَاءِ الْوَازِعَةَ» ثبت شده است و تا زمانی که بتوان برای واژه «الوازعة» معنا و تبیین درستی ارائه کرد، نمی توان آن را دگرگون یافته دانست. علامه مجلسی، «الوازعة» را در این بخش این گونه معنا و تبیین کرده است: «الوزع» به معنای منع و بازداشتن است و مراد از «الالاء الوازعة» نعمت هایی است که مردم را از گناهان باز می دارد یا امور را جمع می کند و مانع از پراکندگی می شود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۷، ص ۴۵۳).

مؤید بازدارندگی برخی نعمت های خداوند آیات «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ * فَيَأْتِي آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (الرحمن: ۴۳-۴۵) هستند که جهنم را به سبب بازداشتن مردمان از سرکشی، از نعمت های پروردگار برشمرده اند. به تعبیر آیت الله جوادی آملی: «آفرینش دوزخ و وجود آن و اشاره به عذاب دردناک و عقوبت های جانکاه دوزخ، گروه فراوانی از اوساط مردم را که هنوز به بلندای بینش عبودیت نرسیده اند از بدی، انحراف و کج روی باز می دارد، بلکه بهترین عامل

بازدارنده از معاصی است و چه فراوانند کسانی که از خوف جهنم به سعادت و شرافت جاودانه نایل آمده‌اند و اگر خداوند حکیم دوزخ را در شمار نعمت‌ها آورده است واقعاً نعمت بزرگی را تذکر داده و اگر نبود این جهنم سوزان چه بسا بیشتر انسان‌ها اهل بندگی نبودند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۳۶۸).

۸. دعایی در تعقیب نماز صبح: «مَرَحَبًا بِخَلْقِ اللَّهِ الْجَدِيدِ...»

شوشتری در ادامه نقدهای خود بر ادعیه نوشته است: از دیگر موارد تحریف، ظاهراً دعایی برای تعقیبات نماز صبح است که در مصباحین از معاویه بن عمّار آمده است: «مَرَحَبًا بِخَلْقِ اللَّهِ الْجَدِيدِ وَ الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ». ظاهراً در: «وَ الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» تقدیم و تأخیر رخ داده است و اصل این عبارت به صورت «وَ الْيَوْمِ الشَّهِيدِ وَ الْمَلِكِ الْعَتِيدِ» بوده است. خداوند می‌فرماید: «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸) (در این آیه واژه «عَتِيدٌ» وصف فرشته است). اگر اشکال شود که در دعای ششم صحیفه سجادیه، امام سجاده^(ع) در هنگام صبح چنین دعا کرده است: «وَ هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ وَ هُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ» (منسوب به امام سجاده^(ع)، ۱۳۷۶، ص ۶۰)، می‌گوییم در این جا تنها «یَوْمٌ» آمده است و در کنار گواهی و شهادت «یَوْمٌ»، تأکید با «عتید» مناسب است؛ اما در دعای تعقیب نماز صبح چنین نیست. هر جا حضور فرشتگان ذکر شود، باید از قرآن تبعیت کرد و «العتید» را برای فرشتگان به کار برد (شوشتری، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۴).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد نقد شوشتری وارد نباشد و تقدیم و تأخیری در «الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» رخ نداده باشد، زیرا:

اول؛ «عتید» برای «یوم» نیز به کار می‌رود، چنان که عبارت: «هَذَا يَوْمٌ حَادِثٌ جَدِيدٌ وَ هُوَ عَلَيْنَا شَاهِدٌ عَتِيدٌ» در صحیفه سجادیه برخلاف نظر شوشتری، مؤید آن است، در این عبارت به روشنی واژه «عتید» برای «یوم» استعمال شده است. این سخن شوشتری که هر جا «العتید» در کنار فرشته به کار رود، آن را باید بدان اختصاص داد، مستظهر به دلیلی متقن نیست و کاربست آن برای فرشته در قرآن، دلیلی بر نفی آن از ادعیه نیست.

دوم؛ در قرآن هر دو واژه «عتید» و «شهید» در سیاقی واحد برای فرشتگان به کار رفته است: «ما یَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸)، «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق: ۲۱)، شوشتری به آیه نخست برای نمایاندن تحریف در فقره دعای محل بحث استشهاد کرده و از آیه دوم غفلت ورزیده است. مراد از «سائق» و «شهید» طبق سیاق آیات دو فرشته هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۴۹)؛ «سائق» فرشته‌ای است که انسان را برای رسیدگی به حساب به حرکت درمی‌آورد، و «شهید» فرشته‌ای است که بر احوال و اعمالی که از انسان دیده و نوشته است شهادت می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۱۹). بنابراین استدلال شوشتری مخدوش بوده و کاربرد فقره «الْيَوْمَ الْعَتِيدِ وَالْمَلَكِ الشَّهِيدِ» به همین صورت صحیح است.

۹. دعای «إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ...»

شوشتری نوشته است: از جمله ادعیه تحریف شده، دعایی است که *مفاتیح الجنان* از *البلد الامین* کفعمی نقل کرده است: «إِلَهِي كَيْفَ أَدْعُوكَ وَ أَنَا أَنَا وَ كَيْفَ أَفْطَعُ رَجَائِي مِنْكَ وَ أَنْتَ أَنْتَ إِلَهِي إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ فَتُعْطِينِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَسْأَلُهُ فَيُعْطِينِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَدْعُوكَ فَتُسْتَجِيبَ لِي فَمَنْ ذَا الَّذِي أَدْعُوهُ فَيَسْتَجِيبَ لِي إِلَهِي إِذَا لَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَيْكَ فَتَرْحَمْنِي...» شوشتری آورده است: عبارات «لَمْ أَسْأَلْكَ»، «لَمْ أَدْعُوكَ» و «لَمْ أَتَضَرَّعْ إِلَيْكَ» محرّف از «لَا أَسْأَلُكَ»، «لَا أَدْعُوكَ» و «لَا أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ» می‌باشد. زیرا «لم» معنی فعل مضارع را ماضی می‌کند و در صورت آمدن «لم»، جملات بدون معنا خواهند بود. به علاوه «لم» از ادوات جازم است و وقتی بر سر فعل وارد می‌شود باید فعل مجزوم گردد و «لَمْ أَدْعُوكَ» صورت صحیحی ندارد و باید به شکل «لَمْ أَدْعُوكَ» به کار می‌رفت (شوشتری، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۹).

* ارزیابی

در ارزیابی اشکال شوشتری باید گفت: اگرچه با آمدن حرف جازم «لم» در ابتدای فعل مضارع، معنای فعل به صورت ماضی منفی ساده خواهد بود، اما باید توجه داشت که در موارد مذکور قبل از «لم»، اسم شرط «إذا» آمده است: «إِذَا لَمْ أَسْأَلْكَ...». «إذا» اسم

شرط ظرفیه‌ای است که برای آینده به کار می‌رود و بیشتر بر سر فعل ماضی داخل می‌شود (بدیع یعقوب، ۱۴۲۸ق، ص ۳۶) و چنان که گفته شد، «لم» با فعل مضارع، معنای ماضی منفی ساده می‌دهد. «اذا» غالباً در جایی استعمال می‌شود که وقوع فعل در آینده حتمی باشد (معروف، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱). بنابراین فقرات «إِذَا لَمْ...» در این دعا، معنای مستقبل خواهد داشت. در قرآن نیز ساختار «إِذَا لَمْ...» در آیه: «وَ إِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْ لَا اجْتَبَيْتَهَا» (اعراف: ۲۰۳) به کار رفته است و مترجمان آن را به صورت مستقبل ترجمه نموده‌اند. در ادامه پنج ترجمه از مترجمان قرآن از نظر گذارنده می‌شود:

فولادوند: و هرگاه برای آنان آیاتی نیآوری، می‌گویند: «چرا آن را خود برنگزیدی؟». مشکینی: «و چون (مدتی وحی به تأخیر افتد و) آیه و نشانه‌ای بر آن‌ها نیآوری گویند: چرا آیه و نشانه‌ای (از پیش خود) فراهم کرده نیآوری». مکارم شیرازی: «هنگامی که (در نزول وحی تاخیر افتد، و) آیه‌ای برای آنان نیآوری، می‌گویند: «چرا خودت (از پیش خود) آن را برنگزیدی؟!»، رضایی: «و هنگامی که هیچ آیه‌ای برای آنان نیآوری، می‌گویند: «چرا آن را (از پیش خود) برنگزیدی؟!». آیتی: «چون آیه‌ای برایشان نیآوری، گویند: چرا از خود چیزی نمی‌گویی؟».

اما اشکال شوشتری به ساختار فعل «أَدْعُوكَ» در «لَمْ أَدْعُوكَ» وارد است و به سبب جزم فعل مضارع باید به شکل «لَمْ أَدْعُكَ» به کار می‌رفت، با این حال نمی‌توان با اطمینان گفت که دست‌خوش تحریف شده است، بلکه بسیار محتمل است ناشی از سهو ناسخان یا اشتباه راوی باشد و کاربرد نادرست در امثال این واژگان، نوعاً ناشی از تصحیف و نه تحریف، خواهد بود.

۱۰. ادعیه روز سوم شعبان

شوشتری می‌گوید: در کتاب مصباح‌المتجهد طوسی آمده است: برای «قاسم‌بن‌علاء همدانی، وکیل امام حسن عسکری^(ع)، توفیق نوشته شد: مولایمان حسین^(ع) در روز پنج‌شنبه، سومین روز ماه شعبان به دنیا آمدند. آن روز را روزه بگیر و این دعا را بخوان: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ الْمَوْلُودِ فِي هَذَا الْيَوْمِ... فَتَحْنُ عَائِدُونَ بِقَبْرِهِ مِنْ بَعْدِهِ نَشْهَدُ تُرْبَتَهُ وَ نَنْتَظِرُ أَوْتَهُ آمِينَ رَبِّ الْعَالَمِينَ». آن‌گاه آخرین دعای آن حضرت را می‌خوانی: «اللَّهُمَّ أَنْتَ مُتَعَالِي الْمَكَانِ... أَحْكُم بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ غَرَبْنَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا

وَ قَتَلُونَا وَ نَحْنُ عِتْرَةُ نَبِيِّكَ وَ وُلْدِ حَبِيبِكَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (ص)» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۲۷). امام صادق^(ع) این دعا را در این روز می خواندند. در ادامه شوشتری به نقد دعا پرداخته و می نویسد: در این دعا، خلط و خبط اتفاق افتاده است. اگر دعای دوم، دعای حسین^(ع) در روز شهادت ایشان است، خواندن آن در روز ولادت چه وجهی دارد؟ نقد دومی که شوشتری وارد می داند این است که این دعا به نقل از معصوم^(ع) خوانده نمی شود و کسی که آن را می خواند از حال خود حکایت می کند. چگونه درست است که کسی جز معصوم^(ع) بگوید: «أَحْكُمُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ غَرُّونَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا وَ قَتَلُونَا»، حتی صحیح نیست که از زبان امام صادق^(ع) خوانده شود؛ زیرا این جملات، مخصوص امام حسین^(ع) است (شوشتری، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۵).

* ارزیابی

بیان شوشتری در دو بخش قابل نقد است:

۱. درباره نقد اشکال شوشتری به اینکه «قرائت دعای امام حسین^(ع) در روز شهادت ایشان است، و خواندن آن در روز ولادت چه وجهی دارد؟»، گفته می شود که چه مانعی دارد دعایی که به روز شهادت امام حسین^(ع) تعلق دارد در روز ولادت ایشان خوانده شود؟ همان طور که به خواندن زیارت عاشورا در اعیاد و دیگر مناسبت ها توصیه شده است.

۲. در خصوص این نقد شوشتری که فقره: «أَحْكُمُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا فَإِنَّهُمْ غَرُّونَا وَ خَدَعُونَا وَ خَدَلُونَا وَ عَدَرُوا بِنَا وَ قَتَلُونَا» ویژه امام حسین^(ع) است، در پاسخ گفته می شود که در زیارت، بین زائر و زیارت شونده اتحاد حاصل می شود و آن چه که بر زیارت شونده رفته است گویا زائر بدان مبتلا شده است، همان طور که در قسمت های پایانی زیارت عاشورا گفته می شود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى عَظِيمِ رَزِيَّتِي» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۱۷۹؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۷۶). چنان اتحادی حاصل می شود که گویی مصیبت امام حسین^(ع) مصیبت زائر است.

آیت الله جوادی آملی سخنی مشابه را درباره زیارت جابر بن عبدالله انصاری در اربعین امام حسین^(ع) دارد: «وقتی جابر قبر سیدالشهدا^(ع) و اصحاب و یارانش را زیارت کرد و

سلام داد، اظهار داشت: ما با شما هستیم و با شما محشور می‌شویم. عطیه عَوْفِی متعجبانه پرسید: چگونه ما با حسین (ع) و یاران باوفایش محشور می‌شویم؟ در حالی که آن‌ها زحمت بسیار کشیدند و رنج و مصیبت‌های فراوانی را متحمل شدند؛ حال آن‌که ما چنین نبودیم. جابر گفت: از محبوبم رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود کسی که گروهی را دوست بدارد با آن‌ها محشور می‌شود و کسی که عمل و اقدام طائفه‌ای را دوست بدارد در عمل آن‌ها شریک است (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۷۴-۷۵). از این رو یکی از بهترین و مناسب‌ترین مکانی که می‌توان از آن به چنین قرابت فکری، اخلاقی و معنوی دست یافت و هم‌چنین رفاقت، صمیمیت، خلّت و محبت را بین خود و اهل بیت (ع) ایجاد کرد، مقام و موقعیت زیارت به ویژه زیارت اربعین حسینی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۱۲-۱۳).

۱۱. تعقیب نماز صبح: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تُنَزِّلُ فِي هَذَا...»

شوشتری نوشته است: در یکی از تعقیبات نماز صبح کتاب مصباح‌المتهجد آمده است: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تُنَزِّلُ فِي هَذَا اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ مَا سُئِلْتَ فَأَنْزِلْ عَلَيَّ وَ عَلَى إِخْوَانِي وَ أَهْلِي وَ أَهْلِ حُرَّاتِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَ رِضْوَانِكَ وَ مَغْفِرَتِكَ وَ رِزْقِكَ الْوَاسِعِ مَا تَجَعَّلَهُ قَوَاماً لِدِينِي وَ دُنْيَايَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ». در ادامه می‌گوید: «عبارت «لِدِينِي وَ دُنْيَايَ» تحریف شده عبارت «لِدِينِنَا وَ دُنْيَانَا» می‌باشد، زیرا معنی ندارد که بگوییم: «عَلَيَّ وَ عَلَى إِخْوَانِي وَ أَهْلِي وَ أَهْلِ حُرَّاتِي»، سپس بگوییم «لِدِينِي وَ دُنْيَايَ» یعنی عبارت اول را جمع بیاوریم اما ادامه عبارت را به صورت مفرد بیاوریم (شوشتری، بی تا، ج ۴، ص ۳۱۶).

* ارزیابی

به نظر می‌رسد اشکال شوشتری وارد نباشد، زیرا دعا کننده در حال دعا برای دین و دنیای خود و همچنین برای برادران، خانواده خویش و دیگران است، لذا هیچ محذوری ندارد که سرتاسر دعا با ضمیر متکلم وحده، خوانده شود. این شیوه در دعا‌های دیگر رایج است و به رغم دعا برای اهل، فرزندان و برادران، تمام فقرات آن با ضمیر متکلم وحده آمده است، برای نمونه، طوسی در مصباح‌المتهجد نقل کرده است: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ بَارِكْ لِي فِي دِينِي وَ دُنْيَايَ وَ آخِرَتِي وَ بَارِكْ لِي فِي أَهْلِي وَ مَالِي وَ

وُلْدِي وَإِخْوَانِي وَ جَمِيعِ مَا حَوَّلْتَنِي وَ رَزَقْتَنِي وَ أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ وَ مَنْ أَحَدَّثَتْ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ مَعْرِفَةً مِنْ الْمُؤْمِنِينَ وَ اجْعَلْ مَبْلَغَهُ إِلَيَّ وَ مَحَبَّتَهُ لِي» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۰۰).

نمونه دیگر، دعای معروف و بلند «عالیه المضامین» است که از ابتدا تا انتهایش با ضمیر متکلم آمده است و دعا کننده برای دین، دنیا، رزق، سلامتی، پدر، مادر، همه اقوام، استادان، شاگردان و ... با ضمیر متکلم نیایش کرده است، بخش‌هایی از این دعا چنین است: «وَ تَحْرُسُنِي يَا رَبِّ فِي نَفْسِي وَ أَهْلِي وَ مَالِي وَ وُلْدِي وَ أَهْلِ حُرَانَتِي وَ إِخْوَانِي وَ أَهْلِ مَوَدَّتِي وَ ذُرِّيَّتِي بِرَحْمَتِكَ وَ جُودِكَ وَ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِإِخْوَانِي وَ أَخَوَاتِي وَ أَعْمَامِي وَ عَمَّاتِي وَ أَخَوَالِي وَ خَالَاتِي وَ أَجْدَادِي وَ جَدَّاتِي وَ أَوْلَادِهِمْ وَ ذُرَارِيَّهُمْ وَ زَوَاجِي وَ ذُرِّيَّاتِي وَ أَقْرَبَائِي وَ أَصْدِقَائِي وَ جِيرَانِي وَ إِخْوَانِي فِيكَ مِنْ أَهْلِ الشَّرْقِ وَ الْغَرْبِ وَ لِجَمِيعِ أَهْلِ مَوَدَّتِي مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَ الْأَمْوَاتِ وَ لِجَمِيعِ مَنْ عَلَّمَنِي خَيْرًا أَوْ تَعَلَّمَ مِنِّي عِلْمًا...» (ابن طاووس، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷۱-۴۷۰).

۱۲. مناجات امیر مؤمنان (ع) در مسجد کوفه

شوشتی می‌گوید: در اواخر مناجات امیر مؤمنان (ع) آمده است: «مَوْلَايَ يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ وَ هَلْ يَزْحَمُ الْخَاشِعَ إِلَّا الْمُتَكَبِّرُ». در این عبارت، کلمه «المتکبر» که در دو موضع ذکر شده محرّف از کلمه «الکبیر» به دلیل تشابه خطی آن دو است؛ زیرا خداوند همه‌جا از خودش با لفظ «کبیر» یاد کرده است، مگر در سوره حشر: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (الحشر: ۲۳). در این آیه، کلمه «المتکبر» تفسیر شده است به این که خداوند از آن‌چه که بدان سزاوار نیست تکبر می‌ورزد، مانند آن که انسان شریف از خوردن در بازار یا در راه‌ها تکبر می‌ورزد. اگر این کلمه، تحریف شده از کلمه «الکبیر» نباشد، مانند این است که گفته شود: تو از ترحم بر ضعیف بیزار هستی، در این صورت جمله دوم برخلاف جمله اول می‌شود. در آیات دیگر به جز سوره حشر، خداوند از خودش با لفظ «الکبیر» یاد کرده است، مانند: «وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (الحج: ۶۲؛ لقمان: ۳۰)، «وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (سبأ: ۲۳)، «فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر: ۱۲) (شوشتی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۱۷-۳۱۶).

* ارزیابی

اشکال شوشتری به دو دلیل زیر نادرست به نظر می‌رسد:

اول؛ در مقابل واژه «الکبیر»، کلمه «الصغیر» قرار گرفته است، مانند آیات: «وَ لَا تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ» (البقرة: ۲۸۲)، «وَ لَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً وَ لَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ» (التوبة: ۱۲۱)، «لَا يُعَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (الکهف: ۴۹)، «وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ» (القمر: ۵۳). بنابراین اگر «المتکبر» محرف از «الکبیر» بود باید متن دعا بدین گونه می‌بود: «أَنْتَ الْكَبِيرُ وَ أَنَا الصَّغِيرُ»، در حالی که چنین نیست.

دوم؛ چنان که راغب اصفهانی نوشته است: تکبر بر دو وجه به کار می‌رود: الف) افعال نیکوی فراوان به صورت حقیقی و افزون بر نیکی‌های دیگران باشد، با این تعریف خداوند به تکبر توصیف می‌شود. لذا فرموده است: «الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» (الحشر: ۲۳)، ب) خویش را با تکلف، برخوردار از صفات نیک جلوه دهد. این معنا از تکبر در میان مردم رایج است، مانند آیه: «فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ» (الزمر: ۷۲) و آیه «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا» (غافر: ۳۵) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۸). معنایی که شوشتری از «المتکبر» برای فقره «أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ...» داده است، همسو با معنای دوم بوده که صفتی نکوهیده برای مردم است، در حالی که طبق معنای اول که برای خداوند به کار می‌رود، فقره «أَنْتَ الْمُتَكَبِّرُ وَ أَنَا الْخَاشِعُ...» معنایی دقیق خواهد داشت و مراد این خواهد بود: «ای مولای من! تو سرشار از صفات نیک حقیقی هستی و من در برابر تو فروتن و نیازمند هستم...».

نتیجه گیری

شوشتری در باب سوم کتاب *الاحبار الدخیلة* به نقد برخی ادعیه با بهره گیری از دلایل قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی پرداخته است. در این پژوهش، برخی از دعاهایی که شوشتری محرّف دانسته بود، مورد ارزیابی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش نشان داد که نقدهای شوشتری ناتمام بوده است و برخی ادله قرآنی، روایی، عقلی، لغوی و ادبی بهره‌برداری شده، دقیق نیست. چنانچه شوشتری جامع‌نگری و است فراغ وسیع در ادله می‌داشت، به تحریف در آن‌ها حکم نمی‌راند. نمونه‌هایی از آن عبارت است از: الف) نمونه عدم جامع‌نگری قرآنی: شوشتری با استشهاد به آیه «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (ق: ۱۸) معتقد است در فقره: «الْيَوْمِ الْعَتِيدِ وَ الْمَلِكِ الشَّهِيدِ» تقدیم و تأخیر رخ داده است و فرم صحیح آن: «وَ الْيَوْمِ الشَّهِيدِ وَ الْمَلِكِ الْعَتِيدِ» است، نقد وی صحیح نیست، زیرا در قرآن هر دو واژه «عتید» و «شہید» در سیاقی واحد برای فرشتگان به کار رفته است: «وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ» (ق: ۲۱). شوشتری به آیه نخست برای نمایاندن تحریف به آیه ۱۸ سوره ق استشهاد کرده است و از آیه ۲۱ سوره ق غفلت ورزیده است. ب) نمونه عدم جامع‌نگری روایی: نقد وی بر روایت مقدمه دعای کمیل است که شب نیمه ماه شعبان را همان شب قدر دانسته است، در ارزیابی نقد وی گذشت که درباره شب نیمه ماه شعبان، سه دسته روایت وجود دارد، بررسی مجموع روایات حکایت از آن دارد که این شب نیز دارای منزلت بوده و مراتبی از شب قدر را دارد. ج) نمونه عدم جامع‌نگری در ادعیه: شوشتری معتقد است تعبیر «صَبَرَ الشَّاكِرِينَ» به «عَمَلَ الشَّاكِرِينَ» تحریف شده است، در حالی که طبق ادعیه دیگر، تعبیر «صَبَرَ الشَّاكِرِينَ» صحیح است، مانند: «أَسْأَلُكَ ... صَبَرَ الشَّاكِرِينَ». د) نمونه عدم جامع‌نگری ادبی: نقد شوشتری به «اللَّهُمَّ وَ مَوَاعِيدُكَ...» و تحریف در استعمال عطف زائد در آغاز جمله است، نقد شوشتری صحیح نیست، زیرا «واو» در اینجا استینافیه است و ساختار «اللَّهُمَّ وَ...» در بسیاری از ادعیه آمده است. ه) نمونه عدم جامع‌نگری لغوی: در عبارت: «وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أُبْدِيَءَ بِهِ مِنْ مَنطِقِي وَ أَتَفَوَّهُ بِهِ مِنْ طَلِبَتِي» دیده می‌شود. شوشتری می‌نویسد کلمه «أُبْدِيَءَ» (به معنای بازگردان) تحریف شده از «أَبْدَةٌ» (به معنای شروع) است. نقد شوشتری وارد نیست از آن رو که نخستین لغویان همچون خلیل‌بن‌احمد «أُبْدِيَءَ» را

در معنای شروع کردن، آورده‌اند. در نهایت باید گفت حتی با فرض وجود تغییر و دگرگونی در واژگان و عبارات ادعا شده، بر خلاف نظر شوشتری این تغییرات ناشی از تصحیف و نه تحریف، خواهد بود و دلیل استواری بر رخداد تحریف در آن‌ها وجود ندارد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.

۱. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن (بی تا). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية فی غریب الحدیث و الأثر*، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۳. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد (۴۰۹ ق). *شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (ع)*، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ ق). *اقبال الأعمال*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶. -----، ----- (۱۴۱۷ ق). *مصباح الزائر*، قم: ستاره.
۷. -----، ----- (۱۴۱۱ ق). *مهج الدعوات و منهج العبادات*، قم: دار الذخائر.
۸. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶). *کامل الزیارات*، نجف اشرف: دار المرتضویه.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
۱۱. بدیع یعقوب، امیل (۱۴۲۸ ق). *موسوعة النحو و الصرف و الاعراب*، تهران: استقلال.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
۱۳. -----، ----- (۱۳۸۸). *عصاره خلقت*، قم: اسراء.
۱۴. -----، ----- (۱۳۹۷). *کوثر اربعین*، قم: اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار العلم.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). *الفایق فی غریب الحدیث*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. سیدعلی خان، سید علی بن احمد (۱۴۰۹ق). *ریاض السالکین فی شرح صحیفة سید الساجدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. شوشتري، محمدتقی (بی تا). *الاخبار الدخیلة*، تهران: نشر صدوق.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۱. طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۸۸). *منطق فهم حدیث*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۳. طبری آملی، محمد (۱۳۸۳ق). *بشارة المصطفى لشعبة المرتضى*، نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*، قم: دار الثقافة.
۲۵. -----، (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۶. -----، (۱۴۱۱ق). *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*، بیروت: موسسه فقه الشیعة.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۸. قادری نسب، مجتبی (۱۳۸۵). *بررسی سیر تحول کتاب های ادعیه شیعی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۱. محمدجعفری، رسول (۱۴۰۰ش). نقد و بررسی روایات نهی امام حسین^(ع) از حضور مدیونان در واقعه کربلا، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸(۲)، ۱۸۱-۲۱۱.
DOI:10.22051/TQH.2021.34359.3064
۳۲. معروف، یحیی (۱۳۸۷). *فن ترجمه*، تهران: سمت.
۳۳. مفید، محمدبن محمد (۱۴۱۳ق). *الإرشاد*، قم: موسسه آل البيت^(ع).
۳۴. ملکی تبریزی، جواد (۱۴۱۶ق). *المراقبات*، قم: الاعتصام.
۳۵. منسوب به امام سجاد، علی بن حسین (ع) (۱۳۷۶). *صحیفة سجادية*، ترجمه: رضایی، محمد مهدی، قم: دفتر نشر الهادی.
۳۶. نادری، مرتضی (۱۳۸۹). *بررسی و نقد کتاب الاخبار الدخیلة*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی.
۳۷. نفیسی، زهرا (۱۳۷۷). معیارهای نقد دعا در *الاخبار الدخیلة*، *آینه پژوهش*، ۱۲(۵۳)، ۴۴-۵۲.
۳۸. نفیسی، شادی (۱۳۸۵). تفسیر منسوب به امام حسن عسکری^(ع) در بررسی علامه شوشتری، *تحقیقات قرآن و حدیث*، ۳(۲)، ص ۹۱-۱۱۴.
۳۹. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۱). *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*، تهران: اسوه.

References

- The Holy Qur'an [Persian translation: Mohammad Mehdi Fouladvand.]
- 1. Aghā Buzurq Tehrani, Mohammad Mohsen (nd). *Al-Dharī'a ilā Tasānīf al-Shī'a*, Beirut: Dar al-'Adwā'. [In Arabic]
- 2. Ibn Athīr Jazarī, Mubarak bin Muhammad (1988). *Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadīth wal-'Athar*, Qom: Ismailian Press Institute. [In Arabic]
- 3. Ibn Idrīs, Muhammad Ibn Ahmad (1410 AH). *Al-Sarā'r al-Hāwī li Tahrīr al-Fatāwā*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- 4. Ibn Hayyoun, Nu'mān bin Muhammad (1409 AH). *Sharh al-Akhhār fī Fadā'il al-'A'immat al-'Atahār* (AS). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- 5. Ibn Tāwous, Ali ibn Musa (1409 AH). *Iqbāl al-A'māl*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
- 6. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1417 AH). *Misbāh al-Zā'ir*, Qom: Setareh. [In Arabic]
- 7. Ibn Tāwous, Ali Ibn Musa (1411 AH). *Mahaj al-Da'awāt wa Manhaj al-'Ibādāt*, Qom: Dar al-Dhakhā'ir. [In Arabic]
- 8. Ibn Fāris, Ahmad bin Fāris (1404 AH). *Mu'jam Maqāyīs al-Lugha*, Qom: Maktab al-'A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
- 9. Ibn Qouliwayh, Ja'far bin Muhammad (1977). *Kām'l al-Ziyārāt*, Najaf Ashraf: Dar al-Murtadawīyah. [In Arabic]
- 10. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Mukrim (1414 AH). *Lisān al-Arab*, Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- 11. Badī' Ya'qoub, Emīl (1428 AH). *Mawsou'at al-Sarf wal-Nahw wal-'Trāb*, Tehran: Esteghlal. [In Arabic]
- 12. Javadi Amoli, Abdullah (2010). *Thematic Tafsīr of the Holy Qur'an*, Qom: Isra. [In Persian]
- 13. Javadi Amoli, Abdullah (2009). *Excerpts of Creation*, Qom: Isra. [In Persian]
- 14. Javadi Amoli, Abdullah (2018). *Kawthar Arba'in*, Qom: Isra. [In Persian]

15. Jawharī, Ismail bin Hammad (1407 AH). *Al-Sihāh*, Beirut: Dar al-'Ilm lil Malā'īn. [In Persian]
16. Rāghib Esfahānī, Hossein bin Muhammad (1412 AH). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Ilm. [In Arabic]
17. Zamakhsharī, Mahmoud bin Omar (1417 AH). *Al-Fā'iq fī Gharīb al-Hadith*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmīya. [In Arabic]
18. Sayed Ali Khan, Sayed Ali bin Ahmad (1409 AH). *Rīyād al-Sālikīn fī Sharh Sahīfat Sayed al-Sājjidīn*, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
19. Shoushtarī, Mohammad Taqī (nd). *Al-Akhbār al-Dakhūla*, Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]
20. Tabātabā'ī, Mohammad Hossein (1390 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lil-Matbou'āt. [In Arabic]
21. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Kazem (2009). *Logic of Understanding Hadith*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
22. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993). *Majma' al-Bayan fī Tafsīr al-Qur'an*, Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
23. Tabarī Āmolī, Muhammad (1383 AH). *Bishārat al-Mustafā li Shī'at al-Murtadā*, Najaf: Al-Maktabat al-Haydarīya. [In Arabic]
24. Tousī, Muhammad bin Hassan (1414 AH). *Al-Amālī*, Qom: Dar al-Thaqāfa. [In Arabic]
25. Tousī, Muhammad bin Hassan (1407 AH). *Tahdhīb al-Ahkām*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
26. Tousī, Muhammad bin Hassan (1411 AH). *Misbāh al-Mutahajid wa Silāh al-Muta'abbid*, Beirut: Institute of Fiqh al-Shi'a. [In Arabic]
27. Farāhīdī, Khalil bin Ahmad (1409 AH). *Kitāb al-'Ain*, Qom: Hijrat. [In Arabic]
28. Qaderi-Nasab, Mojtabi (2006). *Study of the Evolution of Shiite Prayer Books* [Master's Thesis,] University of Tehran: Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
29. Kulainī, Muhammad bin Ya'qoub (1407 AH). *Al-Kāfī*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīya. [In Arabic]
30. Majlisī, Muhammad Bāqir bin Muhammad Taqī (1403 AH). *Bihār al-'Anwār*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi. [In Arabic]

31. Mohammadjafari, Rasul (2021). A Critical Review of the Narrations of Imam Hussein (AS) Forbidding the Presence of the Debtors in the Karbala Event, *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 18(2): 181-211.
DOI:10.22051/TQH.2021.34359.3064 [In Persian]
32. Ma'rouf, Yahya (2008). *Translation Techniques*, Tehran: Samt. [In Persian]
33. Mufīd, Muhammad bin Muhammad (1413 AH). *Al-Irshād*, Qom: Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]
34. Malekī Tabrizi, Jawad (1416 AH). *Al-Murāqibāt*, Qom: al-'Ttisām. [In Persian]
35. Related by Imam Sajjad, Ali bin Hossein (as) (1997). *Al-Sahūfah Al-Sajjādīyah* [Persian translation: Rezaei, Mohammad Mahdi,] Qom: Al-Hadi Publishing House. [In Arabic]
36. Naderi, Morteza (2010). *Review and Criticism of the Book "Al-Akhhbār al-Dakhīla"* [Master's thesis,] Allameh Tabatabai University, Faculty of Literature and Foreign Languages. [In Persian]
37. Nafisi, Zahra (1998). *Criticism of Supplications in Al-Akhhbār al-Dakhīla*, *Āyene Pajouhesh*, 11(53): 44-52. [In Persian]
38. Nafisi, Zahra (2007). "Allame shushtari's study of the exegesis attributed to Imam Hassan Askari (PbuH)." *Journal of Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, 3(2): 91-114. [In Persian]
39. Naqipourfar, Waliullah (2002). *Research on Pondering in the Qur'an*, Tehran: Osveh. [In Persian]