

دفاع از اصالت ادعیه اهل بیت (علیهم السلام): مطالعه موردی دعای عرفه¹

حامد خانی (فرهنگ مهرش)*

◀ چکیده:

از جمله آثار برجسته دعایی شیعه، دعای عرفه منسوب به امام حسین (علیه السلام) است. متن این دعا خالی از اسناد و با حذفها و الحاقاتی در نسخ مختلف، تنها در آثار متأخرتر از سده هفتم هجری قابل بازیابی است. همین نقل نشدن آن در آثار متقدمتر، سبب شده است که از دیرباز بحث درباره انتساب حداقل بخش‌هایی از آن به امام حسین (علیه السلام) رواج داشته باشد. این مطالعه در صدد است با کاربرد روش‌های تحلیل درونی و بیرونی متون تاریخی، نشان دهد این دعا اصیل، و ریشه‌دار در تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) و احتمالاً امام صادق (علیه السلام) است؛ همچنان که بناست با این مطالعه، الگویی نظری برای مطالعه اصالت دیگر ادعیه منسوب به اهل بیت (علیهم السلام) نیز به دست داده شود؛ ادعیه‌ای که گاه فاقد اسنادند و روش‌های سنتی رایج در علم رجال و دیگر علوم حدیث، از پاسخ گفتن به مسئله اصالت آن‌ها ناتوان است.

◀ کلیدواژه‌ها: تاریخ ادبیات دعایی شیعه، نقد حدیث، تاریخ‌گذاری روایات، سبک‌شناسی ادعیه، متن و ذیل دعای عرفه، امام حسین (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام).

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی- واحد آزادشهر / eng_khani@yahoo.com

درآمد

بخشی مهم از روایات و آموزش‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) از طریق ادعیه ایشان منتقل شده است. افزون بر آنکه اهل بیت (علیهم‌السلام) گاه آثاری همچون صحیفه کامله سجادیه خلق کرده‌اند، می‌توان در گفتار امامان مختلف، ادعیه فراوانی سراغ گرفت. در دوران معاصر، کوشش‌هایی نیز برای گردآوری این ادعیه صورت گرفته است. با این حال، مسئله اصالت ادعیه اهل بیت (علیهم‌السلام) همیشه پرسشی لاینحل تلقی شده، و کمتر مورد توجه قرار گرفته است. عالمان مسلمان، گاه با تکیه بر علو مضامین این ادعیه، و گاه با تکیه بر زیبایی‌های بلاغی آن‌ها، صدورشان از غیر معصوم را ناممکن دانسته‌اند. با این حال، این دیدگاه نیز همواره پذیرفتنی نبوده، و با نقدهایی مواجه شده است.

از جمله نقدهای این استدلال، می‌توان به گفتاری شایان توجه از امام خمینی (ره) استناد کرد. وی می‌گوید باب مناقشه در اسناد و دلالت ادعیه همواره مفتوح است، زیرا سند ادعیه‌ای - از جمله صحیفه سجادیه - معمولاً ضعیف است و علو مضمون و فصاحت و بلاغت آن‌ها، گذشته از آنکه لزوماً موجب وثوق به صدور سخن از معصوم نمی‌شوند، همواره و در همه فقرات دعاها به نحو یکسان موجود نیستند. نیز نمی‌توان به این استناد کرد که فقهای اصحاب این قبیل آثار و ادعیه را پذیرا شده‌اند، زیرا میان پذیرش اجمالی کلیت این قبیل آثار، با پذیرش تفصیلی یکایک آن‌ها فرق است. (خمینی، 1410ق، ص 320)

این رویکرد انتقادی البته در جای خود خالی از قوت نیست. از آنجا که برخی روایات ادعیه، فاقد اسنادند، یا در سند حدیث آن‌ها انقطاعات متعددی وجود دارد، بررسی اصالت آن‌ها با روش‌های کهن رجالی امری ناممکن است. رجالیان معمولاً تنها می‌توانند با معیارهای خویش، ادعیه اهل بیت (علیهم‌السلام) را روایاتی «ضعیف» تلقی کنند. اگر بنا باشد با روش‌های معهود و کهن علوم حدیث به بررسی روایات ادعیه اقدام کنیم، کمابیش به قضاوتی مشابه همان خواهیم رسید که از امام خمینی (ره) نقل شد. این امر، معنایی ندارد جز آنکه اذعان کنیم نتوانسته‌ایم راهی مقبول برای دفاع از اصالت بخشی مهم از تعالیم اهل بیت (علیهم‌السلام) بیابیم.

هدف از این مطالعه، جستن راه حلی برای همین مشکل است. بناست با مطالعه

موردی دعای عرفه، نشان دهیم با مدد جستن از روش‌های نوین تحلیل متن و دیگر علوم وابسته به تاریخ، می‌توان درباره هویت و انتساب متونی کهن همچون ادعیه نیز بحث کرد و اصالت این بخش مهم و قابل توجه از آموزش‌های شیعی را نشان داد.

طرح مسئله

دعای عرفه، متنی است ادیبانه و مُسجّع، حدود 3200 کلمه، با اختلافاتی جزئی در نقل، با مضمون اعتراف به جایگاه خدا و اقرار به جایگاه انسان در هستی، و نیز حمد و سپاس برای نعمت‌های فراوان خداوند بر انسان، یادآوری مشکلات و تب و تاب‌هایی که شخص در عمر خویش از بدو آفرینش تا کنون پشت سر نهاده، و کوشش برای جلب رحمت الهی، و طلب آرامش و عافیت از وی، همچون مهم‌ترین خواسته انسان، دعا در شکل موجود آن حاوی اصلی ذکر شده در همه تحریرها با حجمی حدود 2400 کلمه، و ذیلی مذکور در برخی تحریرهای دعا در حدود 800 کلمه است.

الف) جایگاه دعا در فرهنگ شیعی

این دعا در کتب دعایی شیعیان از سده هفتم به بعد قابل دیدن است. (ر.ک: ابن طاووس، 1414ق، ج 2، ص 74 به بعد). گفته می‌شود امام حسین (ع) روز عرفه آن را خوانده‌اند. (همان‌جا) اطلاعات اندکی درباره پیشینه این دعا در گذر زمان داریم. این اطلاعات، همان توضیحات مختصری است که راویان یاد شده برای دعا در آثاری متأخرتر، درباره محتوای روایت خود می‌دهند. این توضیحات از قول دو برادر، بشر و بشیر، فرزندان غالب اسدی حکایت شده است. (ر.ک: کفعمی، 1383ق، ص 258) ظاهراً آن‌ها پیش و پس از آنکه دعا را روایت کنند و هم در ضمن آن، قدری توضیح درباره چگونگی ایرادش توسط امام داده‌اند. (برای گزارشی از مجموع این توضیحات، ر.ک: مجلسی، 1403ق، ج 95، ص 213/ نیز ر.ک: همان، ج 95، ص 214 یادکرد توضیحات مذکور در حواشی البلد الامین؛ قس: نسخه چاپ شده همین اثر کفعمی که فاقد آن توضیحات است.) بر این پایه، امام در روز عرفه یک سال در سرزمین عرفات، به همراه خویشان و دوستان از خیمه‌گاه خود برون شدند. با سکینه و آرامش، ذکرگویان به صحرای عرفات رو کردند. آنگاه اشک‌ریزان و تضرع‌کنان، این دعا را برخواندند. مردمان با شنیدن صدای امام به تدریج دعای خود را و نهادند، گرد ایشان جمع شدند و متأثر از

دعای شیوای امام، شنیدن دعای او و آمین گفتن را به جای دعای فردی خویش برگزیدند. (همان، ج 95، ص 213)

محدثان شیعی، آن را در کنار دعاهاى متعدد دیگر برای خواندن در روز عرفه توصیه کرده‌اند. گفته‌اند خواندن آن خواه در صحرای عرفات و خواه جاهای دیگر نافع است. (ر.ک: محدث قمی، 1370ش، ص 258) گفتنی است که در ادبیات دعایی جهان اسلام، حدود 10 نمونه دعای کوتاه و بلند برای خواندن در روز عرفه دیده می‌شود. از این میان، به عنوان چند نمونه مشهورتر، می‌توان دعای مندرج در صحیفه سجادیه برای روز عرفه، و دعای منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به نقل از عامه، و به نقل از شیعیان را یاد کرد. (به ترتیب ر.ک: دعای 47/ مالک، بی‌تا، ج 1، ص 214-215/ ابن بابویه، 1404ق، ج 2، ص 542-543) در این میان، در سده‌های اخیر، دعای عرفه منسوب به امام حسین علیه السلام از جایگاه آیینی مهمی در فرهنگ شیعی برخوردار شده است.

از حدود سده 11ق- عصر صفوی- و پس از آن، توجه به دعای عرفه منسوب به امام حسین علیه السلام فزونی یافت. از شواهد حاکی از این توجه، می‌توان به شروحاتی اشاره کرد که از این زمان به بعد، بر دعا نوشته‌اند. از جمله شروح متقدمان، می‌توان به شرح علامه مجلسی بر آن در ضمن بحار الانوار (1403ق، ج 57، ص 373 به بعد؛ ج 64، ص 142؛ ج 95، ص 227)، شرح صدر الافاضل با عنوان هدایة المستبصرین (ر.ک: حسینی، 1354ش، شماره 5342)، و شرح منظوم حویزی (حر عاملی، 1385ق، ج 2، ص 111) اشاره کرد. (نیز ر.ک: کرباسچی، 1385ش، ص 100 به بعد) از میان معاصران هم، کسانی بر این دعا شرح نوشته‌اند، همچون ابوالقاسم شعرانی (دعای عرفه حضرت اباعبدالله...)، و محمدتقی جعفری (نیایش امام حسین علیه السلام در صحرای عرفات). به این همه باید شروح متعددی را افزود که خارج از فضای ادبیات دعایی شیعه، بر ذیل این دعا نوشته شده است؛ البته نه به عنوان بخشی از دعای عرفه، که همچون مناجاتی منسوب به ابن عطاءالله اسکندرانی. (ر.ک: شرنوبی، 1304ق، ص 195 به بعد/ ابن عجیبه، بی‌تا، ص 470 به بعد) به همین ترتیب، این دعا در دوران معاصر چندین بار مستقل یا ضمن کتب دعایی به فارسی ترجمه شده است. از آن جمله، می‌توان به ترجمه روان و مصور عبدالکریم بی‌آزار شیرازی اشاره کرد. (ر.ک: مأخذ)

عالمان شیعه از دیرباز، برای تبیین مفاهیم اخلاقی و کلامی منظور خویش به فقرات این دعا استناد جسته‌اند. (برای نمونه ر.ک: حویزی، 1412ق، ج 3، ص 238-239) حتی به نظر می‌رسد برخی عبارات آن به قدری مشهور بوده‌اند که کاربردی مثل گونه یافته‌اند (برای نمونه ر.ک: فخر رازی، بی‌تا، ج 5، ص 238 «لیس لقضائه...»). یا برای براءت استهلال در آغاز کلام آمده‌اند. (مسترحمی، ص 5) شیعیان به آن همچون یکی از موارد برجسته شیعی با مضامین بلند عرفانی افتخار کرده‌اند. (برای نمونه ر.ک: خمینی، 1374ش، ص 5)

ب) تحریرهای مختلف دعا

در سخن از تحریرهای مختلف دعا، باید گفت که قدیم‌ترین آثار دربردارنده آن، اقبال الاعمال ابن طاووس (د 664 ق) و البلد الامین کفعمی (د 905 ق) هستند. ظاهراً کفعمی نقل خود را به مصباح الزائر ابن طاووس مستند می‌کند (ر.ک: مجلسی، 1403ق، ج 95، ص 214 به نقل از حاشیه کفعمی بر البلد الامین)؛ استنادی که در نسخ چاپی و خطی موجود از مصباح الزائر قابل پی‌جویی نیست. یک احتمال، خطای کفعمی در نام‌بری از مرجع خویش است، بدین معنا که وی دعا را در اقبال دیده، و به اشتباه از مصباح چون مأخذ خویش یاد کرده است. برخی نیز احتمال داده‌اند که ابن طاووس، دو اثر با عنوان مصباح الزائر داشته، و این دعا در مصباح الزائر کبیر بوده، حال آنکه تنها مصباح الزائر صغیر بر جای است. (ر.ک: کلبرگ²، 1992، ص 47/ نیز کرباسچی، 1385ش، ص 30-32) از این دو، تحریر بیشتر نسخ اقبال الاعمال از دعا، ذیل را در پایان دعا دارد (ر.ک: کرباسچی، 1385ش، ص 157-165/ قس: قیومی، ج 2، ص 87، پاورقی شماره 2)؛ که البلد الامین، فاقد آن است. از آن سو، در حاشیه کتاب البلد الامین، توضیحات نقل شده از بشر و بشیر فرزندان غالب اسدی را می‌توان دید (ر.ک: مجلسی، 1403ق، ج 95، ص 214)؛ حاشیه‌ای که می‌توان فرض کرد کفعمی خود نوشته، و البته، کتاب اقبال فاقد مضمون و مفاد آن است. محدثان بعدی هر یک اولاً برای ویرایش متن دعا و پیراستن آن از خطاها و اختلاف نسخ کوشیده‌اند؛ آن سان که فصیح‌ترین نقل دعا را می‌توان در مفاتیح الجنان محدث قمی بازشناخت. (1370ش، ص 261 به بعد) دوم اینکه به انتخاب خویش ذیل ذکر شده در نسخ اقبال الاعمال را آورده، یا حذف کرده‌اند؛ همچنان‌که به انتخاب

خویش، توضیحات مذکور در البلد الامین را نیز نگجاند، یا گنجانده‌اند.

پ) پرسش‌های اصلی بحث

اکنون جا دارد پرسیده شود که اولاً تاکنون چه مطالعاتی برای بررسی صدور دعا از معصوم علیه السلام صورت گرفته است؟؛ دوم اینکه چه ابهاماتی هنوز درباره انتساب این دعا به معصوم علیه السلام باقی است؟ سوم اینکه، با کاربرد چه روش‌هایی می‌توان از اصالت این دعا اطمینان یافت؟ برای پاسخ گفتن بدین پرسش‌ها، نخست مروری خواهیم داشت بر اهم مطالعات نظری درباره انتساب دعا به امام حسین علیه السلام. آنگاه با مرور برخی پرسش‌های بی‌جواب درباره اصالت دعا، خواهیم کوشید روش‌هایی نیز برای پیش بردن و به انجام رساندن این مطالعه معرفی کنیم و پی بگیریم.

1. ادبیات بحث درباره انتساب دعا

الف) نگرش‌های قدما

اگر بخواهیم پیشینه بحث درباره انتساب دعا به امام حسین علیه السلام را بدانیم، قدیم‌ترین جایی که می‌توان اظهار نظری هرچند به اختصار یافت، اقبال ابن طاووس است. وی در این اثر قاطعانه از دعا همچون «دعاء مولانا الحسین علیه السلام فی یوم عرفه» یاد می‌کند. (ج2، ص74) عبارت وی، بیان کسی است که کمترین تردیدی نسبت بدین انتساب ندارد. البته، وی هرگز شیوه دسترسی خود به دعا را بیان، و واسطه‌های خود را تا امام علیه السلام یاد نکرده است.

پیشینه بحث انتقادی درباره انتساب یا عدم انتساب حداقل بخشی از دعای عرفه به امام علیه السلام به سده 12 ق بازمی‌گردد؛ آنگاه که علامه مجلسی در بحار الانوار (1403 ق، ج95، ص227)، نابوری خود را نسبت به انتساب ذیل دعا به امام علیه السلام ابراز می‌دارد. وی ذیل دعا را بیش از آنکه با روایات امام حسین علیه السلام سازگار بداند، سازگار با مذاق بعض صوفیه می‌شناسد. مبنای مجلسی در نقدش، توجه به مفاد و مضامین ذیل است. او گرچه نام صوفی منظور خود را نمی‌برد، در ادعای خویش پافشاری کرده، تا بدانجا پیش می‌رود که گوید از دو حال خارج نیست: یا ابن طاووس به اشتباه ذیل را در اصل دعا وارد کرده، و یا ناسخان آثار وی این اضافه را جای دیگر یافته، و به اصل دعای عرفه افزوده‌اند. وی احتمال وقوع فرض دوم را بیشتر می‌داند، زیرا از دید مجلسی، اولاً ابن

طاووس این ذیل را در مصباح الزائر نقل نکرده، و در ثانی، خود مجلسی در نسخ کهنی از اقبال الاعمال که در اختیار داشته، آن را ندیده است.

فارغ از نقد مجلسی، عالمان متعددی در سده‌های بعد، حتی همان عبارات را—که مجلسی صوفیانه‌اش می‌داند—پسندیده و حاوی معارف والا دانسته‌اند. از جمله ایشان، می‌توان به شخصیت‌هایی مثل نراقی (بی‌تا، ج 3، ص 116-117 و 122)، و سبزواری (بی‌تا، ج 1، ص 51 و 209) اشاره کرد. این وضع تا دوران معاصر ادامه می‌یابد. (ر.ک: کرباسچی، 138ش، ص 52 به بعد) در دوران معاصر، محدث قمی دعا را ضمن هفتایح الجنان (محدث قمی، 1370ش، ص 261 به بعد) بر پایه اقبال ابن طاووس، و به همراه ذیل (ر.ک: ص 271) می‌آورد. کلامش نشانی از شک در اصالت دعا به دست نمی‌دهد. بسیاری دیگر از معاصران هم، علو مضامین دعا را اصلی‌ترین قرینه بر صحت این انتساب می‌انگارند.

ب) کوشش‌های معاصران

در دوران معاصر، همچنان جدی‌ترین بحث مورد توجه درباره دعای عرفه، مسئله انتساب بخش پایانی آن به امام حسین (ع) است. در این میان، برخی همچون فرقانی (1383ش، سراسر اثر) کوشیدند خوانش خویش از مفاهیم فلسفی مذکور در این بخش از دعا را منطبق با تعالیم اصیل اهل بیت (ع) جلوه دهند و از آن سو، مخالفانی نیز، همچون رکنی (ر.ک: 1383ش، سراسر اثر)، کوشیدند با مسلم ندانستن انتساب دعا به امام حسین (ع)، وجود چنین مفاهیمی را در دعا نفی کنند و شأن امام را فراتر از «باور به وحدت وجود» و دیدگاه‌هایی صوفیانه از این دست بدانند.

در این میان، ترابی کوشید با مطالعه ذیل دعای عرفه و مروری بر اظهار نظرهای مختلف معاصران درباره آن، از این معنا دفاع کند که این بخش از دعا، بر ساخته ابن عطاءالله اسکندرانی است و نباید سخن معصوم (ع) تلقی شود. (ر.ک: ترابی، 1384ش، ص 48) مجموع این کوشش‌ها بدان انجامید که کرباسچی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، انتساب بخش پایانی دعا را به امام حسین (ع) مطالعه کند. (ر.ک: مآخذ³)

نقطه آغاز وی نیز، همچون ترابی، ابهام حاصل از احتمال انتساب فقره دوم به ابن عطاءالله اسکندرانی (د 709 ق)، صاحب کتاب الحکم العطائیه است. گرچه رویکرد

کرباسچی، بیشتر متمرکز بر مطالعه نسخه‌های کهن است، اما او نیز عملاً همان دغدغه‌ای را دارد که پیش از این ترابی داشت: او نیز می‌خواهد بداند که پدید آورنده ذیل دعا کیست. مشکل آنجاست که فقره پایانی دعای عرفه، عیناً در *الحکم العطائیه* آمده (شرنوبی، 1304ق، ص 470-471)، و بدین سان محتمل - و بلکه از نظر ترابی (1384ش، ص 52)، قطعی - است که پردازنده ذیل، خود ابن عطاء باشد؛ آنگاه ناسخانی متن را برگرفته، و - همچنان که مجلسی حدس می‌زند - ضمن نسخه‌های اقبال ابن طاووس درج کرده باشند.

کرباسچی نخست راه حل را در مطالعه نسخه‌های خطی اقبال الاعمال و مصباح الزائر ابن طاووس می‌جوید. (سرتاسر فصل اول) نظر به فقدان نسخه‌هایی از مصباح که حاوی این دعا باشند، هم وی مصروف نسخه‌شناسی اقبال می‌شود. مطالعه وی روی بیش از 44 نسخه این اثر، حاکی از وجود دعا در بیشتر نسخه‌هاست. (ص 121)

با این حال، هنوز احتمال دستبرد ناسخان منتفی نیست. آنچه سرآخر در مطالعه وی تعیین‌کننده است، کتاب *زوائد الفوائد*، نوشته ابوالقاسم علی، فرزند ابن طاووس است. (کرباسچی، 1384ش، ص 18 به بعد) وی در این کتاب، مطالب بسیاری را از آثار پدر، به ویژه اقبال نقل کرده است. اگر بتوان ثابت کرد که یکی از مطالب راه یافته از اقبال به این اثر، دعای عرفه به همراه ذیل آن است، می‌توان پی برد که ذیل دعا، حاصل اضافات ناسخان نبوده، و ابن طاووس خود آن را گنجانده است. با این حال، ظاهراً بر پایه نسخه‌های موجود این اثر نیز، امکان قضاوت دقیق منتفی است. (همان، ص 121)

به همین ترتیب، کرباسچی (همان، ص 123-124) بعد از یادکرد قراین مؤید انتساب ذیل به ابن عطاءالله اسکندرانی، باز فراتر از یک احتمال ضعیف بدان نمی‌نگرد. وی از یادکرد حجم قابل توجهی از عبارات بخش نخست دعای عرفه در مناجات ذوالنون مصری مثال می‌آورد. (برای مناجات، ر.ک: ابونعیم، 1405ق، ج 9، ص 332 به بعد) استدلال می‌کند که صرف وجود دعا در آثار فردی، نشان از تعلق آن متن به وی ندارد. (ص 43) با این همه، وی سرآخر به نفی انتساب فقره دوم به امام حسین علیه السلام مایل‌تر است. (ص 128)

مطالعه وی تاکنون، جدی‌ترین پژوهش درباره انتساب ذیل به امام حسین علیه السلام به

نظر می‌رسد. با این حال، مسئله انتساب اصل دعا به امام خارج از رسالت پژوهش اوست. نیز، هیچ توضیح قانع‌کننده‌ای درباره سبب نبود کل متن دعای عرفه در حدود 15 نسخه، یا بودن اصل و نبود ذیل در برخی نسخ دیگر نداده است. به همین ترتیب، در مطالعه خویش برای قدمت نسخه‌ها و به طور کلی تاریخ نگارش آن‌ها جایگاه خاصی قائل نشده است.

پ) ابهامات بر جای مانده

دعای عرفه، یک متن کهن تاریخی است و همانند همه چنین متونی محتاج تحلیل اصالت است. اعتبار یک متن کهن از نگاه مورخانه، ارتباط مستقیمی دارد با فاصله زمانی میان اصل رویداد، و ثبت‌کننده آن. همچنان‌که گفته شد، نمی‌توان سراغ این دعا را در هیچ یک از متون کهن‌تر از سده 7 قمری گرفت. این بدان معناست که میان کهن‌ترین ثبت بر جای مانده رویداد با اصل ماجرا حدود 600 سال فاصله زمانی است. ابهام دیگر بدان بازمی‌گردد که ابن طاووس، هرگز واسطه‌های خود را تا ناقلان نخستین دعا بازگو نکرده است. بی‌تردید ابن طاووس خود از برجسته‌ترین محدثان شیعی، و به‌ویژه از بزرگ‌ترین و شناخته‌ترین عالمان در عرصه ادبیات دعایی جهان اسلام است. با این حال، این بدان معنا نیست که منابعی که وی بدان‌ها دسترسی داشته است، لزوماً صحیح‌ترین و بی‌اشکال‌ترین منقولات را در خود جای داده‌اند؛ همچنان‌که هیچ بعید نیست. آن سان که مجلسی محتمل می‌داند. گاه و بیگاه نسخه‌های بازمانده از آثار خود ابن طاووس نیز در گذر زمان دچار تحریف و تصحیف و هر چه از این دست شده باشند.

از یک سو، کهن‌ترین منبع حاوی اثر، خود متأخر است و از دگر سو، معلوم نیست که در این دوره، متن از دست چه کسان گذشته، چگونه به ابن طاووس رسیده، و در این سیر تاریخی، احیاناً چه تکاملات یا تحولاتی را پشت سر نهاده است. برای دفاع از اصالت دعای عرفه، باید روشی یافت که نشان دهد گرچه این دعا تنها در نقلی متأخر به دست ما رسیده، هرگز خود متنی برساخته دوران‌های متأخر نیست، بلکه شواهد مختلف، انتساب آن به دوران حیات اهل بیت (ع) را تأیید می‌کنند.

افزون بر این، شناخت ما درباره کهن‌ترین شنوندگان و یا کاتبان دعا نیز بسیار

محدود و در حد دو نام است: بشر و بشیر. علمای رجال، اطلاعات ناچیزی درباره آن‌ها ارائه می‌کنند. گویی این دو راوی، تنها سخنانی معدود را از امام علیه السلام شنیده، و از آن پس هیچ رابطه‌ای با ایشان و با هیچ کس دیگر، برای استماع حدیث برقرار نکرده‌اند. شاید گاه چنین موردی پیش آید، اما رویداد آن امری غریب و محتاج تأمل است. به جز این دو راوی که تنها اسمشان را یافته‌ایم، درباره دیگر ناقلان دعای عرفه در دوران پیش از ابن طاووس نیز، هیچ نمی‌دانیم.

یک اشکال دیگر که احیاناً ممکن است نسبت به پذیرش انتساب دعا به امام علیه السلام بیان شود، طویل بودن دعاست. امام لابد نه به منظور ارائه سخنی ادیبانه به عموم با صدایی بلند و غرّاء، بلکه در حال خویش مناجات می‌کرده‌اند. می‌توان پذیرفت کسان دیگری آن اطراف بوده، و صدای امام را شنیده‌اند؛ اما نمی‌شود پذیرفت که در چنین شرایطی، وقتی امام دعا می‌خوانده‌اند، کسی با آن سرعت همه را نوشته باشد؛ کسی که ظاهراً خود نیز برای دعا، و در ایام حج به عرفات آمده، و اصلی‌ترین دغدغه‌اش، لابد مراسم حج است. شبیه چنین اشکالی را پیش از این برخی از عامه در نقد انتساب خطبه‌های بلند *نهج البلاغه* به امیرالمؤمنین علیه السلام بیان داشته‌اند (برای نمونه ر.ک: صفوت، 1932م، ص 131) و متأسفانه با وجود نقد این دیدگاه از منظرهای مختلف دیگر، تاکنون هرگز کوششی برای بررسی علمی امکان عملی صدور این خطب طویل و روش‌های قدما برای ثبت آن‌ها صورت نگرفته است.

اشکال دیگر، ناظر به تکنولوژی‌های ثبت⁴ آن روزگار است که اجازه ثبت گسترده و دقیق وقایع را نمی‌داده‌اند. تکنولوژی‌های ثبت آن روزگار، منحصر در تکنولوژی‌های کتابت، و آن‌ها نیز بسیار بدوی بودند: چند قطعه پوست یا احیاناً برگ و لوح گلی، یک دوات و یک پر، یا چوبی نوک تیز. نمی‌توان پذیرفت کسی بتواند با چنین ابزارها، واقعه‌ای را در حال وقوعش سریع ثبت کند؛ حتی اگر از اولین ساعت، مراقب رفتار امام علیه السلام در حال دعایی صمیمی و بی‌تکلف با خدا باشد.

به بیانی ساده، فرق است میان ثبت خطبه یا نامه‌ای از علی علیه السلام در دوران خلافتشان، و توسط کاتبانی که از جانب حکومت متصدی حفظ این آثار بوده‌اند، با ثبت دعای خوانده شده در جمعی دوستانه، و با آهنگی محزون، و در ایامی که همگان به قصد حج و درک

ثواب روز عرفه گردآمده‌اند، و با ابزارهایی که امکان تندنویسی را از فرد وامی‌ستانند، و با شنیدن از کسی که بعد از هر جمله، کلام خود را استمرار می‌بخشد و بنای توقف و بازخوانی برای کاتبان را ندارد. به همین ترتیب، نمی‌توان به آسانی پذیرفت کسی دعایی در حدود 3000 کلمه و بیش را یک‌نفس بشنود و حفظ کند؛ آنگاه از فردی با چنین نبوغ ذهنی، نامی در تاریخ بر جای نماند.

مسئله اصلی آن است که هنوز درباره شیوه ثبت این قبیل اخبار اطلاع دقیقی نداریم. شاید شیوه القای خطبه‌های بزرگ در دوران‌های نزدیک به صدر اسلام، با آنچه ما پنداشته‌ایم قدری متفاوت بوده باشد. با این حال، تصویر کنونی ما از حفظ اخبار طوال با سپردن آن‌ها به حافظه، کمتر قابل دفاع به نظر می‌رسد و حصول تصویری واضح‌تر از مسئله، محتاج تأمل بیشتر در شواهد است. لازم است برای دفاع از اصالت دعای عرفه و دیگر آثار مشابه، مطالعه گسترده‌ای روی شیوه‌های کهن نقل اخبار طوال در فرهنگ اسلامی صورت گیرد.

به جز اینها، کوچک و بزرگ، فقرات متعددی از دعای عرفه در ضمن ادعیه دیگر، و یا همچون ادعیه‌ای کوتاه و مستقل، و یا همچون گفته‌ای در انتساب به یک شخصیت مذهبی بزرگ یاد شده‌اند؛ برای نمونه، بخش بزرگی از فقرات آغازین دعای عرفه را علی ابن یوسف حلی (زنده در 705 ق)، ضمن دعایی برای سی‌امین روز هر ماه (ایران روز) یاد کرده است. (ص 371 به بعد) بی‌تردید علی بن یوسف، هرگز این دعا را به عنوان بخشی از دعای عرفه امام (ع) نمی‌شناخت، زیرا در آن صورت حتماً از انتساب دعا به ایشان یاد می‌کرد. از این قبیل شباهات، موارد متعدد دیگری نیز قابل پی‌جویی است. (ر.ک: کرباسچی، 1384ش، سرتاسر فصل 2) گرچه این احتمال متفی نیست که پردازندگان این متون از عبارات اهل بیت (ع) نیز بهره جسته باشند، احتمال آنکه متنی پرداخته توسط دیگران گاه به سهو یا عمد به اهل بیت (ع) نیز منتسب گردد، متفی نیست. برای اثبات اصالت دعای عرفه، لازم است راهی نیز برای نشان دادن یکپارچگی این متن بیابیم و نشان دهیم اجزای مختلف متن، همگی اصیل‌اند؛ نه این که هر یک از متنی دیگر ستانده، و کنار هم چیده شده‌اند.

2. شاخصه‌های متن

برای نشان دادن یکپارچگی این اثر، مروری بر متن آن به منظور درک ساختار کلان مطلب و هدف اصلی نویسنده ضروری است. بدین منظور هم باید اول نقش‌مایه⁵ متن دعا را بشناسیم، و آن گاه، پاراگراف‌بندی دعا را مطالعه کنیم.

الف) نقش‌مایه

برای فهم نقش‌مایه دعا، توجه به مفهوم «عرفه» خود، ضروری است. بر پایه درک عمومی و رایج در دوران معاصر، کمتر کسی تردید می‌کند که «عرفه»-هم‌خانواده با معرفت- به معنای «شناخت»، و «روز عرفه»، به معنای «روز شناخت» نباشد. (برای یک اشاره، ر.ک: شریعتی، 1383ش، ص 105/ بی‌آزار، 1373ش، ص 5) با این حال، مروری بر عموم ادعیه یاد شده برای این روز، قدری درک ما را دقیق‌تر می‌کند.

کوتاه یا بلند، ادعیه روز عرفه همگی متضمن اقرار و اعتراف انسان به جایگاه خود و خدا در هستی‌اند. (برای نمونه، ر.ک: ادعیه پیش‌گفته روز عرفه) بر این مبنا، روز عرفه در فرهنگ اسلامی، لاجرم روزی برای اعتراف به درگاه الهی تلقی می‌شده است؛ به عبارت بهتر، در تقویم آیینی کهن فرهنگ اسلامی، روز عرفه، «روز اعتراف» بوده، حال آنکه در دوره‌های بعد، به مرور جایگاه اعتراف و اهمیت آن در این روز، از خاطرها رفته است.

یک شاهد دیگر بر این مدعا، روایاتی هستند که اعتراف آدم ابوالبشر به گناهش را در این روز بازمی‌تابانند. (قمی، 1404ق، ج 1، ص 44) مروری بر مضمون دعای منسوب به امام علی(ع) همین معنا را تأیید می‌کند. این دعا نیز همانند همه ادعیه عرفه، دعایی برای اعتراف است.

ب) ساختار متن

ساده‌ترین راه برای پاراگراف‌بندی دعا، توجه به تقطیع آن توسط راویان است. می‌توان بر پایه محل قرار داشتن توضیحات راوی، دعای عرفه را به سه بخش بزرگ تفکیک کرد: 1) سخنان آغازین منتسب به امام، تا زمانی که گویند اشکشان جاری شد و دست به دعا برداشتند (تا سر عبارت «اللهم اجعلنی اخشاک...»؛ 2) سخنان منتسب به امام

در پی توضیحات میانی راویان، تا پایان متن منقول در البلد الامین کفعمی (از عبارت پیشین، تا سر عبارت «الهی انا الفقیر...»؛ 3) و سر آخر، بخش ذیل که در برخی نسخ اقبال آمده است، و در اثر کفعمی دیده نمی شود و در حکم ابن عطاء الله اسکندرانی نیز همچون اثری از خود وی جا گرفته است.

در این مطالعه، چنین شیوه‌ای را برای تفکیک مبنا قرار نمی دهیم. فرض می کنیم دعا به همراه ذیل، مجموعه‌ای منسجم باشد و با این فرض، می‌کوشیم طرح آن را استخراج کنیم. با این حال، همچنان که ملاحظه خواهد شد، هر گاه اصل و ذیل دعا را یک ساختار منسجم تلقی کنیم، باز هم با نظر به محتوا، همان سه بخش مجزا را داریم. از این سه، دو بخش نخست آن در هر دو تحریر کهن دعا هست، اما بخش سوم یا ذیل را تنها در اقبال ابن طاووس می‌توانیم سراغ دهیم.

یکم) مناجات آغازین: بخش اول دعا، مناجاتی با خداست، با مضمون اقرار به جایگاه والای خدا در هستی و جایگاه متزلزل انسان در آن، به همراه اثبات و تحکیم این باور با دلایل متعدد و مفصل که جایگاه خدا والا، نعمت‌هایش بی‌شمار، و شکرش ناممکن است.

دوم) بدنه اصلی: مضمون بخش دوم، اقرار است به جایگاه خدا و انسان در هستی، جایگاه روز عرفه، جایگاه پیامبر (ص) در کسب رحمت الهی و حاجت‌خواهی. این بخش با حجمی حدود 1600 کلمه، مفصل‌ترین پاره دعا است. از همان جا آغاز می‌شود که بشر و بشیر گزارش کرده‌اند اشک از چشمان امام جاری شد و دست به دعا برداشت. این بخش خود مشتمل بر یک مقدمه، و چهار فصل است.

مقدمه این بخش را می‌توان از «جوامع الدعاء» دانست، ادعیه‌ای کوتاه، با مطالباتی جامع و همه‌جانبه. موضوع فصل اول، اقرار به جایگاه خدا در هستی، و موضوع فصل دوم هم اقرار به جایگاه انسان در هستی است. فصل سوم، به جایگاه و ارزش روز عرفه نزد خدا توجه می‌دهد. فصل چهارم نیز، بیان درخواست‌های کلی از خداوند، و درواقع، نتیجه‌گیری از کل بخش دوم است.

سوم) ذیل دعا: ذیل، مناجاتی کاملاً مستقل است که نمی‌توان میان آن با بخش پیشین، ارتباطی مستحکم جست. پیش از این، در پی زمینه‌سازی مفصل و مجد و ثنای الهی و

اعتراف، حاجت‌ها خواسته شده؛ این حاجت‌خواهی با طلب اصلی‌ترین حاجت، یعنی رهایی از دوزخ به اوج رسیده، و آنگاه با درود بر پیامبر ﷺ پایان یافته است. اکنون به نظر می‌رسد که دوباره بحثی کاملاً جدید مطرح می‌شود: خواهش از خدا برای هدایتگری معرفت‌شناختی فرد. مضمون این دعا، اقرار به فقر کامل انسان است؛ فقری که افزون بر عرصه‌های عملی، در زمینه کسب معرفت نیز با انسان همراهی می‌کند.

پ) تحلیل ساختار

اکنون می‌توان با نظر به ساختار کلان متن، انسجام آن را تحلیل کرد. همچنان‌که ملاحظه می‌شود، چینش سه بخش در پی هم، با ترتیبی منطقی، و خالی از جهش‌های معنایی و انقطاع است. (برای توضیح این معنا، رک: مهروش، 1382ش، ص 98 به بعد) خواننده این سه نیز در پی هم، هرگز احساس نمی‌کند با سه متن بی‌ربط سر و کار دارد. این امر، حکایت از آن دارد که اثر با ذهنیتی منسجم تألیف شده است؛ به عبارت بهتر، عواملی همچون اشتباهات و بی‌دقتی‌های ناسخان، سبب نشده‌اند که چند پاره متن بی‌ربط کنار هم یک اثر دیده شوند.

با این حال، هر یک از این سه بخش، ساختاری چنان دارد که می‌توانند مستقل نیز همچون دعا خوانده شوند؛ برای مثال، اگر تنها بخش نخست را به عنوان دعا در اختیار فردی ناآگاه قرار دهند، هرگز احساس نخواهد کرد سخن به انتها نرسیده، و محتاج توضیحات و ادامه‌ای بیشتر است. سایر بخش‌ها نیز چنین به نظر می‌رسند. پس باز این احتمال به طور کامل منتفی نمی‌شود که نخست ادعیه‌ای جداگانه پدید آمده، آنگاه ذهنیتی منسجم آن‌ها را کنار هم نشانده باشد. حتی از همین رو به نظر می‌رسد که فقرات متعددی از هر بخش نیز جداگانه همچون دعا قابل استفاده‌اند. هر گونه اظهار نظر دقیق‌تر درباره یکپارچگی متن، مستلزم بررسی دقیق احتمالات فوق، با نظر به شواهد درون‌متنی و برون‌متنی است.

3. راویان دعا

همچنان‌که می‌دانیم در اندک شواهد متأخر بازمانده، بشر و بشیر— دو برادر از فرزندان غالب اسدی— به عنوان راوی دعا از امام علیؑ شناسانده شده است. اکنون بنا

داریم با نظر در شواهد تاریخی، شناختی بهتر از این دو شخصیت، نوع ارتباطشان با امام حسین (ع) و احتمال ثبت دعا توسط ایشان حاصل کنیم.

الف) بشر و بشیر

مثل همه روایان کم شناخته دیگر، بهترین جایی که بتوان شناختی کلی از این دو حاصل کرد، مطالعه روایات بازمانده از آنهاست. حداقل در نگاه نخست، همان اندک روایات بازمانده از این دو سخت با هم آمیخته است. چنین به نظر می آید بشر و بشیر هر دو از امام حسن، امام حسین، و امام زین العابدین (ع) روایت کرده اند. آن قدر احتمال تصحیف میان بشر و بشیر، و هم حسن و حسین (ع) زیاد است که به درستی نمی توان مطمئن شد از میان روایاتی که به هر دو راوی، یا به هر دو امام نسبت شده اند، کدام نقل صحیح، و کدام یک مصحّف است. شاید بتوان با ریزبینی روایات تاریخی، و کوشش برای حدس ترتیب زمانی رویدادها، فرضیه ای برای حل مشکل تصحیف، و تفکیک و بازسازی شرح حال این دو راوی ارائه کرد.

نظر به خلط کامل گزارش های بازمانده از این دو برادر، در نخستین گام لازم است سرنخ هایی بیابیم که نقشی کلیدی در تمیز روایات این هر دو، و تبیین رابطه آنها با اهل بیت (ع) ایفا کنند؛ سرنخ هایی که احتمال جعل و انگیزه های تحریف نیز در آن کمتر جای طرح یابند. می توان دو گزارش کلیدی از این دست سراغ داد، گزارش هایی که از ناشناسی بشر برای امام حسین (ع) در آخرین ماه عمر ایشان می گویند. (ر.ک: سطور پسین) اگر سایر شواهد بازمانده را بر پایه این دو گزارش تحلیل کنیم، تا حدود زیادی خواهیم توانست میان گزارش های بازمانده از بشر و بشیر نیز تمایز نهیم. اکنون بر پایه تمایز حاصل میان منقولات این دو برادر با معیار فوق، نخست از حیات بشیر تصویری خواهیم نمود و آنگاه به بشر خواهیم پرداخت.

یکم) بشیر بن غالب اسدی: بر سیل فرض و با نظر به جمیع شواهد می توان گفت بشر برادر کوچک تر، و البته با نفوذ اجتماعی بیش تر بوده، که خود عمده روایات شنیده از اهل بیت (ع) را برای برادرش بشیر نیز نقل می کند. بشیر به سبب قلت روایات و بی اعتمادی محدثان متأخرتر به راویان آثارش، به تدریج فراموش می شود؛ حال آنکه بشر افزون بر نقل های متعدد از ائمه (ع) و بزرگانی از نسل صحابه، در فعالیت های سیاسی

عصر خویش نیز همچون شخصیتی اثرگذار مطرح می‌گردد؛ همچنان‌که با فرزندان و راویان متعدد، بخت برخورداری نیز برای حفظ آثار خویش دارد.

روایات بشیر، با وجود انگشت‌شماری، خود چند سنخ‌اند: برخی از آن‌ها بر پایه فرضیه فوق (برای تفصیل آن، ر.ک: سطور پسین)، با تصحیف نام بشر به بشیر تعلق یافته‌اند و با دقت در عموم شواهد، می‌توان تصحیف را دریافت؛ برخی نیز، افزون بر آنکه با معیارهای سنتی محدثانه تضعیف، و به سبب واسطه‌هایی متهم به جعل کنار نهاده شده‌اند (ر.ک: بخاری، 1398ق، ج 2، ص 101 «منقطع»)، با شواهد و قراین تاریخی مستخرج از روایات دیگر نمی‌خوانند، یا به اشخاص دیگر نیز منتسب شده‌اند؛ و سرآخر، تنها شمار اندکی از این روایات هست که می‌توانند اصیل تلقی شوند. با نظر در همین روایات اندک، بشیر بن غالب را تنها چون راوی آثار بشر، و شخصیتی فرعی‌تر می‌یابیم. (برای نمونه ر.ک: نعمانی، 1422ق، ص 240-241) اینکه بخاری وی را تنها چون راوی آثار برادرش می‌شناساند (همان، ج 2، ص 101؛ نیز ر.ک: ابن ابی حاتم، 1371ق، ج 2، ص 377)، بی‌سبب نیست. اکنون بنا داریم با مرور دو گزارش که اصیل به نظر می‌رسند، او را بهتر بشناسیم.

نخستین گزارش، گفتار ابن حبان است که گوید بشیر بن غالب از علی علیه السلام روایت می‌کند. (1393ق، ج 4، ص 72) روایت دوم، هر گاه بتوانش - با همه تعریض‌ها که به مجعول بودنش کرده‌اند و با همه تصحیفاتی که دارد (ر.ک: ابن جوزی، 1386ق، ج 2، ص 90-91/ نیز ابن حجر، 1390ق، ج 2، ص 29) - اصیل دانست، گزارش حضور مردمانی از انطاکیه نزد امام حسن علیه السلام است. آنان با امام علیه السلام درباره امیر خود گفت‌وگو کرده‌اند و بشیر داستان این ملاقات را گزارش کرده است. گاه در برخی روایات، شخص طرف گفت‌وگو در حضور بشیر، امام حسین علیه السلام معرفی می‌شود. با این حال، بی‌تردید اگر این ماجرا روی داده باشد، کسانی از انطاکیه نزد امام حسن علیه السلام آمده‌اند که خلیفه وقت بوده است، زیرا مکالمه امام حسین با ایشان درباره امیر شهرشان وجهی ندارد.

این دو روایاتی است که می‌توان دربردارنده گزارشی از حیات بشیر دانست. اگر بدان‌ها اعتماد شود، باید حکم کرد بشیر بن غالب، در مدت خلافت امام علی و امام حسن علیه السلام در کوفه، ارتباطی اندک با دستگاه خلافت ایشان داشته، و بعد از آن برای

همیشه از گردونه سیاست کوفه خارج می‌شود. بعد از آن تنها همچون گزارشگر گفتارهای برادر می‌توانش بازشناخت. جایگاه اجتماعی او در کوفه و ارتباط خانوادگی‌اش با اهل بیت (ع)، بدان حد نبوده است که سال‌ها بعد، وقتی امام حسین (ع) برای نخستین بار با برادرش روبه‌رو می‌شوند (ر.ک: سطور پسین)، برادرش را همچون خویش وی بازشناسند.

دوم) بشر بن غالب اسدی: برادر بشیر، یعنی بشر بن غالب اسدی، از عالمان شیعی کوفه در نیمه دوم سده اول هجری است که نامش در گزارش‌هایی از دوران حیات امام حسین (ع)، مختار ثقفی، و حجاج بن یوسف دیده می‌شود. نسب کامل وی را می‌توان در اثر ابن حبان مشاهده کرد. (1393ق، ج 4، ص 69) اینکه اردبیلی کینه وی را ابوصادق ذکر کرده (1403ق، ج 2، ص 393)، ناشی از یک تصحیف یا اشتباه است. (ر.ک: شوشتری، 1419ق، ج 11، ص 368)

وی را باید هم‌طبقه تابعین محسوب داشت. افزون بر روایات متعدد بشر از امام حسین (ع)، گفته‌اند وی از ابوهریره (ابن ابی حاتم، 1371ق، ج 2، ص 363) و محمد بن حنفیه (کوفی، 1412ق، ج 1، ص 195-196) نیز روایاتی نقل کرده، و حتی در منابع متأخر، گاه روایت وی از ابن عباس نیز یاد شده است. (طوسی، 1414ق، ص 247-248) با توجه به روایات متعدد امام حسین (ع) به وساطت وی، کاملاً طبیعی است که طوسی، نامش را در شمار اصحاب ایشان یاد کند. (1415ق، ص 99) ظاهراً وی به عنوان مفسر قرآن هم فردی صاحب نظر شناخته می‌شده؛ آن سان که طبری، یکی از اظهار نظرهایش را در تفسیر خویش آورده است. (1415ق، ج 26، ص 159) حتی وی در فرصت اندکی که برای رویارویی با امام حسین (ع) پیش از شهادتشان پیدا کرد (ر.ک: سطور پسین)، پرسش‌هایی تفسیری نیز پرسید (برای آن پرسش‌ها، ر.ک: ابن اعثم، 1411ق، ج 5، ص 70/ کلینی، 1363ش، ج 2، ص 611)؛ که باز حاکی از علاقه‌مندی وی به این دانش است. گاه دورادور مناظراتی با واسطه میان وی و سعید بن جبیر پیش آمده (طبری، 1415ق، ج 26، ص 159)، که پاسخ گفتن سعید به اظهارات وی، نشانگر نوعی شباهت جایگاه اجتماعی این دو در یک نسل از عالمان کوفی است. گذشته از این، اجتهادات و اظهار نظرهای خود بشر که در منابع مختلف نقل می‌شود (برای نمونه ر.ک: طوسی، 1411ق،

ص 462-463)، حکایت از آن دارد که وی به عنوان یک تابعی و عالم هم فردی شایان توجه بوده است. ابن حجر در بخشی از رجال کشی که ظاهراً به ما نرسیده، وی را موصوف به «عالم فاضل و جلیل القدر» یافته است (1390ق، ج 2، ص 29) نام بشر بن غالب، در دوره‌های بعد به قدری شهرت و اعتبار داشت که حتی جاعلان هم برای معتبر جلوه دادن روایات خویش، می‌کوشیدند از آن بهره جویند. (ر.ک: ابن عدی، 1409ق، ج 5، ص 130)

بشر بن غالب، همان فردی است که امام حسین علیه السلام را تا منزلی حوالی مکه همراهی کرد؛ ظاهراً زمانی که وی برای حج به مکه آمده بود و امام علیه السلام قصد خروج از مکه داشت، به ایشان گزارش کرد که قلب عراقیان با تو، و شمشیر هاشان با امویان است. (ابن اعثم، 1411ق، ج 5، ص 69-70) شیوه مکالمه امام با وی، آن سان که در این گزارش بازتاب یافته، حاکی است که در آخرین ماه عمر، هنوز امام علیه السلام بشر بن غالب را نمی‌شناخته، و همچون فردی ناشناس با او روبه‌رو شده‌اند. افزون بر آنکه در گزارش فوق، امام نخست نام و نسب و قبیله او را جویا می‌شوند، بر پایه برخی روایات دیگر نیز، امام هنگام پرسشگری‌های وی، او را با تعبیر «خا بنی‌اسد» مخاطب قرار می‌دهند (کلینی، 1363ش، ج 2، ص 611)؛ که باز حکایت از تازه‌عهدی آن‌ها نسبت به هم دارد.

با کنار هم نهادن همه روایات حاکی از وقوع ملاقات میان امام و بشر، به نظر می‌رسد این رویارویی، تنها ملاقاتی است که میانشان روی داده، و بشر نیز همچون جمعی عبدالله بن زبیر، در آن حاضر بوده است. (برای حضور عبدالله بن زبیر ر.ک: ابوالشیخ اصفهانی، 1412ق، ج 2، ص 186-187/بری، 1402ق، ص 38-39؛ و برای خلوت کردن امام با عبدالله و ملاقاتی طولانی میان آن دو، و توصیه عبدالله به امام که «کُن حَمَاماً مِنْ حِمَامِ الْحَرَمِ» ر.ک: ابن قولویه، 1417ق، ص 150-151) عبدالله بن زبیر، خود نیز همچون امام از بیعت با یزید سر باز زده، و چندی پیش‌تر، به مکه گریخته بود. (درباره وی ر.ک: گیب⁶، 1995، ص 54) ظاهراً در این ملاقات، وی برای خدا حافظی با امام تصمیم گرفته بود قدر یک منزل از راه، ایشان را مشایعت کند. افزون بر پرسش‌های مکرر عبدالله بن زبیر از امام درباره مسائل مختلف فقهی، بشر نیز در این ملاقات، پرسش‌های مختلفی را

با امام علی (ع) در میان می‌گذارد که پاسخ هر کدام جداگانه همچون روایتی مستقل نقل می‌شود؛ آنقدر مستقل که به زحمت می‌توان تصور کرد کل این پرسش‌ها در یک مشایعت بین راهی رد و بدل شده‌اند. بر پایه این روایات، امام با همه گزارش‌های ناامیدکننده بشر از فساد اجتماعی عرب و عجم در کوفه، در آن ملاقات هنوز به آینده، و یاری کوفیان و اتحادشان در سایه حکومت اهل بیت (ع) خوش‌بین بودند (ر.ک: نعمان مغربی، بی‌تا، ج 3، ص 488-489) و از همین رو نگرانی‌های عبدالله بن زبیر را جدی نگرفتند و به نامه‌نویسی‌های کوفیان استناد کردند. (ابن کثیر، 1408ق، ج 8، ص 174؛ قس: کوفی، 1412ق، ج 2، ص 262)

ناگزیر در همین ملاقات است که کسی به امام علی (ع) گزارش می‌دهد «شخصی هم برای درگذشت معاویه گریسته‌اند» و بشر نفرین و پاسخ امام بدیشان را می‌شنود. (ر.ک: نعمان، بی‌تا، ج 3، ص 103) نیز باید روایات نقل شده از امام به وساطت بشر، درباره پاداش یاوران اهل بیت (ع) را نیز مربوط به همین مجلس تلقی کرد (برای نمونه ر.ک: برقی، 1370ق، ج 1، ص 61؛ نعمان، بی‌تا، ج 3، ص 447)؛ روایاتی که سراسر شور و احساس یک رهبر برجسته سیاسی را برای دعوت عموم به همکاری نشان می‌دهند. از بشر نقل شده است که پرسشی درباره ایستاده نوشیدن از امام حین سفر کرد، و هنگام فرود قافله پاسخ گرفت (برقی، 1370ق، ج 2، ص 580؛ نیز برای تحریری دیگر از ماجرا، ر.ک: وکیع، بی‌تا، ج 3، ص 16) امام باقر (ع) که خود نیز در آن قافله بودند، بعدها به پاسخ جد خویش بدین پرسش استناد کردند. (همان‌جا) این گزارش، مؤید همان فرض پیشین است که بشر و عبدالله بن زبیر، بخشی از راه را نیز با امام علی (ع) پیمودند.

گزارش‌های متعدد بشر از رویارویی‌اش با امام علی (ع)، بیش از هر چیز حکایت‌گر شیفتگی وی در برابر شخصیت ایشان در همین مدت کوتاه است؛ یک شیفتگی دیرآغاز و زودپایان. شاید به سبب همین شناخت دیر هنگام از شخصیت امام باشد که گفته‌اند وی پس از حادثه کربلا، نالان تربت امام علی (ع) را در آغوش می‌گرفته (ر.ک: ابن سعد، 1415ق، ص 88) و حسرت می‌خورده که فرصت یاری را از کف داده است. شاید وی نمی‌توانست شهادت زود هنگام امام علی (ع) و پیچیدگی اوضاع کوفه را در زمانی بدین حد سریع پیش‌بینی کند؛ وگرنه بسا که به کاروان امام علی (ع) پیوسته بود.

در کشاکش‌های بعد از عاشورا، گزارش‌هایی مختلف درباره حضور او دیده می‌شود. گفته‌اند بشر اندکی پیش از دستگیری حرمله و دیگر قاتلان امام حسین علیه السلام در مدینه با امام زین‌العابدین علیه السلام دیدار کرده، و نفرین امام بر حرمله را که چندی بعد به دست مختار محقق شد، شنیده است. (ابن نما، 1369ق، ص 121) گزارش‌های متعدد همکاری شاگردان او همچون عبدالله بن شریک عامری (برای وی، ر.ک: مهروش، 1390ق، ص 210-213) و هم، نزدیکان وی همچون غلامش ابوعمّر دینار - مشهور به صاحب حنفیه (برای وی، ر.ک: ابن ابی‌شیه، 1409ق، ج 8، ص 59/ بخاری، 1398ق، ج 3، ص 246) - را با قیام مختار بازمی‌تابانند؛ با این حال، ظاهراً وی در دوران حاکمیت مختار، به زندان افتاده، و سعی در پنهان کردن هویت خویش داشته (کان رجلاً متنکراً)، و با شکست مختار آزاد شده است. (صفار، 1404ق، ص 268-269) اگر وی از اندک شیعیانی باشد که گرد امام زین‌العابدین علیه السلام ماندند و کیسانی نشدند و از مختار حمایت نکردند، انتظار می‌رود بیش از اینها روایت از امام علیه السلام نقل کند. با وجود این، روایات وی از ایشان اندک است.

گزارش‌ها از همکاری وی با حجاج بن یوسف، یا شأن و منزلت والایی که وی نزد حجاج دارد، قدری با توجه به این سابقه از وی غریب می‌نماید. شاید جایگاه وی همچون یکی از بزرگان بنی‌اسد کوفه، چنین ارتباطاتی را اقتضا می‌کرد. به هر روی، مناظراتی میان او همچون یکی از بزرگان بنی‌اسد، با بزرگان قبایل دیگر در حضور حجاج نقل شده است. (طبری، 1415ق، ج 26، ص 159) همکاری وی با حجاج ظاهراً تا آخرین روزهای عمرش ادامه می‌یابد؛ روزهایی که طبری گزارش آن را در ضمن رویدادهای سیاسی سال 76 ق یاد می‌کند. وی در این ایام، در جنگ با شیب بن یزید رهبر خوارج صُفَری، از فرماندهان سپاه حجاج بود (طبری، 1403ق، ج 5، ص 72) و هدایت جناح چپ سپاه را بر عهده داشت. (همان، ج 5، ص 74) با وجود مقاومت بسیار، سپاهش در هم شکست (ج 5، ص 75) و با یارانش تا آخرین فرد کشته شدند. (همان‌جا)

شاخ و برگ روایات ناظر به ارتباط میان امام حسین علیه السلام و بشر بن غالب، در گذر زمان افزایش می‌یابد. گاه در تحریرهای جدید حکایاتی ظاهر می‌شود که پیش از این سابقه نداشته است. یک نمونه از این قبیل، داستان پیش‌بینی‌های امام از آینده قیامشان

در ملاقات عبدالله بن زبیر با امام حسین (ع) در حضور بشر بن غالب است. (برای دو تحریر مختلف آن، ر.ک: کوفی، 1412ق، ج 2، ص 262/محب‌الدین طبری، 1356ق، ص 151) به همین ترتیب، روایات حاکی از مکالمات امام با بشر درباره حوادث آخرالزمان، باید به همین قبیل ملحق شوند. به نظر می‌رسد که عبدالله بن شریک عامری به عنوان یکی از مهم‌ترین راویان بشر، نقش مهمی در افزودن برخی مفاهیم به روایات وی ایفا کرده باشد. وی که خود از اصحاب مختار و کیسانی بوده است (ر.ک: مهرش، 1390ش، ص 212)، مفاهیم و آموزه‌های فراوانی را به نقل از بشر بن غالب از امام حسین (ع) در ضدیت با امویان، و تشویق به همراهی با آل محمد (ع) بیان می‌دارد. (برای نمونه این قبیل روایات ر.ک: نعمانی، 1422ق، ص 240-241)

ب) احتمال تصحیف نام راویان دعا

می‌توان با تکیه بر این مقدمات، قدری به جایگاه بشر و بشیر در نقل دعایی از امام حسین (ع) در ایام حج بهتر نگریست. بشیر یک شخصیت گمنام کوفی با ارتباطی محدود با خانواده اهل بیت (ع) است؛ آن هم تنها زمانی که در کوفه می‌زیسته‌اند. بشر نیز تنها در آخرین سال زندگی امام (ع) و در اوان خروج ایشان از حرم، با ایشان دیدار کرده است. بدین سان، باز هم احتمال نقل دعای امام توسط وی منتفی است. وی نمی‌تواند پیش از آشنایی با امام در آخرین ماه عمرشان، دعای ایشان را در ایام حج گزارش کند؛ حجتی که بی‌تردید آن سال روی نداده است؛ چه، امام حسین (ع) هشتم ذی‌الحجه - یک روز پیش از روز عرفة سال 60 ق - از مکه به سوی کوفه عزیمت کردند. (ر.ک: طبری، 1403ق، ج 4، ص 286/ابن قولویه، 1417ق، ص 152 «... قبل الترویة بیوم»).

اکنون این سؤال پیش می‌آید که اگر بشر و بشیر هیچ یک راوی این دعا از امام حسین (ع) نیستند، آیا اصل این دعا مجعول، و سخن غیر معصوم است که به خطا یا به عمد، به امام حسین (ع) نسبت داده شده است؟ واقعیت آن است که چنین فرضی منتفی است. همچنان‌که خواهیم دید، گویا این مشکل در اثر تصحیف حاصل شده است.

خاندان ابن غالب اسدی، خاندانی بزرگ در کوفه با چهره‌های برجسته در طی چند نسل در کوفه بوده‌اند. ظاهراً وقوع تصحیف میان اعضای مختلف این خانواده، سبب شده است راویان، با اشخاص دیگری از پدران خود اشتباه شوند. بر پایه همین فرضیه، دعای

عرفه نیز متنی مأثور، و البته متعلق به یکی دیگر از ائمه علیهم السلام است. ادیب برجسته آفریننده دعا نیز شخصیتی مشهور در جهان اسلام است. حضرت امام صادق علیه السلام، ظاهراً اشتراک نام راوی با نام جدش، و اشتراک کنیه امام صادق علیه السلام با امام حسین علیه السلام در گذر زمان به چنین خلطی انجامیده است.

توضیح اینکه گویا بشر بن غالب، فرزندی نیز همانم پدر خویش «غالب» داشته است. «غالب بن بشر» خود نیز همانند پدر و فرزندانش از راویان حدیث بوده، و نامش در برخی روایات همچون شاگرد سعید بن مسیب آمده است. (برای نمونه ر.ک: کلینی، 1363ش، ج 2، ص 265؛ ج 7، ص 347؛ ج 8، ص 244) می توان با اطمینانی نسبی گفت روایاتی که از عبدالله و اسحاق بن غالب، به نقل از پدرشان از امام باقر علیه السلام نقل شده (برای نمونه ر.ک: اهوازی، 1399ق، ص 33)، روایاتی هستند که همین غالب بن بشر از امام باقر علیه السلام شنیده است. این عبدالله و اسحاق بن غالب، خود از اصحاب برجسته امام صادق علیه السلام و هر دو ادیب، شاعر، فقیه، و راوی آثار متعدد ایشانند. (برای آن دو، ر.ک: مدرسی، 2003م، ص 141-142) سرآخر، باید بشر بن غالب بن بشر بن غالب، که از ابن شهاب زهری روایت می کند (ر.ک: ابن ابی دنیا، 1411ق، ص 44) و عمده محدثان وی را «مجهول» دانسته اند (برای نمونه ر.ک: ابن حجر، 1404ق، ج 2، ص 28-29)، فرزند همین غالب بن بشر باشد. با توجه به روایت وی از زهری، و با توجه به کشته شدن جدش بشر در سال 76 ق (ر.ک: سطور پیشین)، می توان حکم کرد که وی هم طبقه با امام صادق علیه السلام است.

ظاهراً اشتباهی پیش آمده، و میان راویانی متعدد از یک خانواده، و میان دو امام از خانواده اهل بیت علیهم السلام خلط شده است؛ به عبارت بهتر، ظاهراً از یک سو میان بشر و بشیر فرزندان غالب اسدی، با عبدالله و اسحاق، فرزندان غالب اسدی دیگر—فرزند بشر تابعی—خلط شده است. این عبدالله و اسحاق هر دو از راویان و شاگردان برجسته امام صادق علیه السلام هستند و به ویژه در ثبت و نقل خطبه های طولانی و کلمات حکیمانه ایشان کوشیده اند؛ آن سان که می توان چندین خطبه از خطبه های امام را سراغ گرفت که این دو ثبت و روایت کرده اند (برای نمونه ر.ک: صفار، 1404ق، ص 432-433/ کلینی، 1363ش، ص 444-445/ ابن بابویه، 1387ق، ص 44-45/ همو، 1385ق، ج 1، ص 119-120/ نیز

برای نمونه‌ای از خطبه‌های اهل بیت (ع) که پدرشان گزارش کرده است، رک: همان، ج 8، ص 72 به بعد)

از دیگر سو، امام صادق (ع) نیز کنیه‌ای مشابه با امام حسین (ع) داشته‌اند: ابو عبدالله. می‌توان محتمل دانست همین شباهت کنیه دو امام (ع) به همراه شباهت نام پدر راویان و خلط ناشی از آن، سبب شده باشد که اولاً دعای نقل شده توسط عبدالملک و اسحاق بن غالب، اشتباهاً به جد ایشان بشر و برادرش بشیر منتسب گردد؛ در ثانی، اصل دعا که از گفتارهای حضرت امام صادق (ع) است، به اشتباه به امام حسین (ع) نسبت داده شود. برای وقوع چنین اشتباهی، کافی است که در نقل‌های فراوان دعا در سده‌های متمادی، تنها یکی از ناسخان، به اعتماد شهرت راویان و صاحب دعا، از آن مثلاً چنین یاد کرده باشد: «... عن ابْنِ غَالِبٍ، عن ابي عبدالله (ع)». مراد این روایتگر از دو فرزند غالب، همان دو راوی مشهور شیعی از اصحاب امام صادق (ع) است؛ راویانی چنان در زمان تألیف اثر مشهور، که نویسنده هرگز گمان نمی‌کند کسی در شناخت آن‌ها دچار اشکال شود. نیز، مراد وی از ابی عبدالله (ع)، امام مشهوری است که عموم روایات شیعیان از وی نقل می‌شود: حضرت صادق (ع). با این حال، گذشت زمان و فراموشی قرینه‌های حالیه و مقالیه، سبب بدفهمی عبارت این مؤلف، و تصحیف نام صاحب دعا شده است.

4. شواهد حاکی از انتساب دعا به امام صادق (ع)

اکنون بناست با ارائه شواهدی، فرضیه فوق را تقویت کنیم و نشان دهیم که دعای عرفه، متنی متعلق به سده دوم هجری، و صادر شده از حضرت امام صادق (ع) است؛ متنی که تنها در اثر یک تصحیف، به امام حسین (ع) و راویان دیگری منتسب گردیده، و با اینکه اسناد روایت آن منقطع است، باز می‌توان شواهدی متعدد حاکی از این ارائه کرد که از گفتارهای اهل بیت (ع) و دعایی مأثور است.

شواهد ما برای اثبات اصالت دعا و صدورشان از امام صادق (ع) بر سه قسم‌اند: اولاً شواهدی که نشان می‌دهند این دعا نمی‌تواند زودتر از سده دوم هجری صادر شده باشد؛ در ثانی، شواهدی که حاکی از آن‌اند که اصل دعا، نمی‌تواند از سده دوم هجری دیرتر نیز شکل گرفته باشد؛ سوم اینکه، شواهدی که نشان می‌دهند احتمال صدور دعا از حضرت امام صادق (ع) از همه عالمان دیگر سده دوم هجری بیشتر است.

الف) بی شباهتی دعا به متون سده نخست هجری

یکم) با نظر در دعا چنین فهمیده می شود که دعا در محیطی چند زبانه صادر شده است. دعاگر، ضمن اصل متن دعا، از این یاد می کند که «خدایا امروز، ناله انسان های فراوان، به زبان های مختلف به درگاهت بلند است» (فالیک عَجَّت الاصوات بصنوف اللغات). این گفتار، به وضوح یادآور روز عرفه و حضور گسترده مسلمانان از جای جای جهان در آن است. نمی توان پذیرفت که در عصر امام حسین علیه السلام، صحرای عرفات این قدر پر جمعیت، و محیطی چند زبانه بوده باشد.

فاصله عصر امام حسین علیه السلام از فتوحات، بسیار اندک، و حاکمیت سیاسی نیز با امویان است. امویان هیچ تمایلی به ترویج اسلام نداشتند، زیرا می خواستند از غیر عرب ها جزیه دریافت کنند. در سده اول هجری، پس از فتح فلسطین و شامات، انتقال به اسلام تشویق نمی شد (کلیوند⁷، 1999ق، ص 15)؛ و حتی بر تازه مسلمانان همچنان جزیه تحمیل می گردید، مبادا کسی برای فرار از پرداخت آن اسلام اختیار کند. (ر.ک: پاکتچی، 1389ش، ص 104 ستون دوم) گذشته از این، همچنان که می دانیم پذیرش یک دین جدید بسیار متفاوت از تسلیم سیاسی یک رژیم است. نمی توان انتظار داشت با فاصله حدود سی سال از فتح ایران و روم، جمعیت زیادی از ممالک فتح شده، چنان مسلمان معتقد شده اند که جمع کثیری از ایشان به حج آیند. نخستین بار در سده دوم هجری، و در ایام حیات امام صادق علیه السلام است که ازدحام صحرای عرفات و مشعر، بحث فقهی درباره جواز عبور از تپه ها و کوه های اطراف را - به جای عبور از خود آن - ضروری می کند. (کلینی، 1363ش، ج 4، ص 471 روایت شماره 7) پرسش هایی که در این باره از امام صادق علیه السلام شده، از امامان پیشین صورت نگرفته بوده، و حاکی از مسائل مستحدثه در دوران امام صادق علیه السلام است.

دوم) گذشته از این، حداقل در نگاه اول، شواهدی حکایت از ناسازگاری مضمون و فرم دعا با متون سده نخست هجری دارند. متن دعای عرفه، متنی مفصل، حاوی درخواست های بسیار از خداست. روایاتی حاکی از آن است که برخی صحابه، با شنیدن دعاهای مفصل و حاوی خواسته های متعدد، متعجب شده اند. (طبرانی، 1413ق، ص 37-38) آن ها یادآور شده اند که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز چنین کاری معمول نبود.

حتی اگر این روایات مجعول نیز باشد، حاکی از آن می‌توانند بود که در سده نخست، و حتی دیرتر از عصر صحابه، هنوز مخالفت‌هایی با جریان فکری ترویج ادعیه بلند وجود داشته است. این امر، اگرچه به تنهایی نمی‌تواند اثبات کند که دعای عرفه متنی متأخرتر از سده نخست هجری است، به عنوان یک قرینه در کنار سایر قرائن، می‌تواند مطرح شود.

سوم) تعلق دعای عرفه به سده نخست هجری، مستلزم شباهت آن با ادبیات روایی است (برای این اصطلاح، ر.ک: مهرش، 1386ش، ص 57)؛ و چنین شباهتی وجود ندارد. هر گاه دعاهای بازمانده از پیامبر اکرم (ص) را شاخص ادعیه سده نخست هجری تلقی کنیم، نخست اینکه این دعاها بسیار کوتاه‌اند و هرگز از حدود 200 کلمه فراتر نمی‌روند؛ دوم اینکه خالی از آهنگ و سجع‌اند؛ سوم اینکه، بیان درخواست‌ها با بیانی بسیار ساده، ابتدایی، و مصلحت‌جویانه⁸ صورت گرفته است؛ و چهارم، در دعاها درخواست‌های فراوان و متعدد مطرح نمی‌شود و عمده تکیه بر خواسته‌ای مشخص است. (همان، ج 58-59)

ب) شواهد حاکی از تعلق متن به سده دوم هجری

یکم) کلمات هر زبان، روزی متولد، یا از فرهنگی دیگر ستانده می‌شوند؛ بارها تغییر معنا می‌دهند و سپس مهجور می‌گردند. کلمه‌های مهجور در نوشته‌های متأخر به کار نمی‌روند و کاربردشان در متون کهن هم در معرض بدفهمی قرار می‌گیرد؛ چون معنای دقیقشان دانسته نمی‌شود، بر پایه سیاق معنا می‌شوند. باری، به نظر می‌رسد که دعای عرفه نیز حاوی برخی کلمات کهن است که برای نسل‌های بعد، به سختی معنا می‌شده‌اند. از آن جمله می‌توان «تامور» در عبارت «وما اشتمل علیه تامور صدری» را یاد کرد.

تامور، ظاهراً کلمه‌ای سریانی، و به معنای صومعه بوده (ر.ک: ابن قتیبه، 1408ق، ج 1، ص 389)، و آنگاه با یک توسعه معنایی، در عربی به معنای خانه، جایگاه و ظرف هر چیز به کار رفته است. این واژه به همین معنا، در شعر جاهلی نزدیک به صدر اسلام نیز دیده می‌شود (ر.ک: اوس، 1400ق، ص 47)، امری که حاکی از کاربرد آن در فرهنگ عربی نزدیک به صدر اسلام است. در دعای عرفه نیز کلمه به همین معنا

کاربرد می‌یابد. با این حال، به نظر می‌رسد از حدود سده 3 ق به بعد، اظهار نظرهای بسیار متفاوتی درباره معنای آن صورت گرفته است. معناهای مختلف یاد شده برای آن در این دوره متأخر، بدین قرارند: دفترچه، خون، قفسه سینه، و خانه شیر (به ترتیب ر.ک: ابن حجر، 1404ق، ج 10، ص 131 به نقل از ابوزرع دمشقی (د 280 ق)) ابن قتیبه، 1408ق، ج 1، ص 389/ ابن ابی‌اصیبعه، بی‌تا، ص 52/ ابن اثیر، بی‌تا، ج 2، ص 292) عمده این اظهار نظرها، حدس‌هایی بی‌خبرانه از معنای اصلی کلام، و کوشش‌هایی برای کشف معنا بر پایه بافت جمله‌اند. خود این امر، حاکی از آن است که از حدود سده 3 قمری به بعد، معنای دقیق واژه دانسته نمی‌شده، و واژه مهجور بوده است. معدود کاربردهای متأخر آن، عباراتی کلیشه‌ای، و بازمانده از دوران‌های قدیم است. (برای نمونه ر.ک: ابن عساکر، 1415ق، ج 35، ص 395) در واقع، کاربران متأخر این واژه را به کار نبرده‌اند؛ عبارتی کهن را استعمال کرده‌اند که حاوی آن واژه بوده، و مجموعش یکجا معنای خاصی داشته است.

از دیگر سو، فضای عمومی دعای عرفه نیز، مقتضی بیان معانی با زبانی ساده و خالی از تکلفات ادبی است. کاربرد کلمه تامور در دعای عرفه، کاملاً به صورت طبیعی و در ضمن بافتی کاملاً معنادار و خالی از تکلف و لفظ‌پردازی روی داده است. می‌توان با اطمینان پذیرفت کلمه در زمانی ضمن این بافت جای گرفته، که هنوز مستعمل است. پس متن حاوی این عبارت، باید متعلق به دورانی باشد که کلمه کهن، هنوز مهجور نشده است؛ یعنی پیش از سده 3 قمری.

دوم) دعا حاوی برخی معانی، در ترمینولوژی بدوی و ساده آن‌هاست؛ امری که نشان از قدمت دعا تواند بود. توضیح اینکه مفاهیم و معانی هم برای خویش تاریخ دارند. آن‌ها در پی جنبش‌های اجتماعی، تحت تأثیر متفکران بزرگ، و عواملی از این دست متولد می‌شوند؛ نخست اصطلاحات ناظر بدان‌ها شکلی خام و بدوی دارند و به مرور منقح می‌گردند.

یک نمونه از این مفاهیم در فرهنگ شیعی، مفهوم «توسل» به اهل بیت (علیهم‌السلام) است. اصل این مفهوم البته در اندیشه شیعی جایگاهی اصیل و کهن دارد؛ اما الفاظ رایج برای اشاره بدان، در طول زمان تحول یافته‌اند. فراگیر شدن بحث نزد غیر شیعیان درباره

امکان شفاعت پیامبر (ص) و امکان توسل برای نیل شفاعت، به عصر امام باقر (ع) بازمی‌گردد؛ آنگاه که از امام پرسیدند «آیا آنچه اهل کوفه از قول شما درباره شفاعت پیامبر (ص) نقل می‌کنند، صحیح است یا نه»، «(طبرانی، 1415ق، ج 2، ص 307) در سده نخست هجری و تا مدت‌ها بعد، هنوز مفهوم توسل، مفهومی رایج در میان محافل غیر شیعی نبود. بدین سان، برای اشاره بدین مفهوم نیز هنوز الفاظ متعدد با معانی اصطلاحی و مشخص رواج نداشت. شیعیان در این دوره‌ها، از تعبیری دیگر بهره می‌جستند؛ تعبیری همچون «توجه به پیامبر (ص)»، «سؤال از خدا به وساطت وی» و... به مرور، با رواج عمومی فرهنگ توسل، کاربرد الفاظ دیگر نیز در فرهنگ اسلامی رواج یافت. از همین رو با وجود اشارات متعدد به فرهنگ توسل در کتاب کافی کلینی (د 329 ق)، اصل این واژه هرگز در آن به کار نرفته است. (جز یک مورد، آن هم حاصل از اختلاف نسخ ر.ک: ج 4، ص 74) بعید می‌نماید این اصطلاح که به یکی از مفاهیم بنیادین و اصیل تشیع اشاره دارد، رایج باشد، اما کلینی از آن بهره نجوید. (ر.ک: مهروش، 1389ش، ص 170-172)

در دعای عرفه، برای توسل به پیامبر (ص) از تعبیر «توجه الیک ... بمحمد (ص)» بهره جسته می‌شود؛ یک تعبیر کاملاً بسیط، که نشانگر دورانی کهن است. این شیوه بیان، قرینه‌ای تواند بود بر تعلق متن به دورانی پیش از سده چهارم هجری، و دورانی قدیم‌تر از تألیف کافی کلینی. اگر دعای عرفه متنی متأخرتر از نیمه اول سده دوم هجری بود، می‌شد انتظار داشت که بارها در آن به مناسبت‌های مختلف از تعبیر «توسل» استفاده شود. وجود این قبیل تعبیر بسیط، باز تعلق متن به عصر ائمه متقدم (ع) و اصالت آن را تأیید می‌کنند.

سوم) دعا حاوی کاربرد کلمه «رحمان»، همچون وصفی برای خداست، نه نام وی؛ امری که با متأخر بودن متن از سده نخست هجری سازگارتر است. ظاهراً کلمه رحمان در فرهنگ اسلامی کهن، نخست نام خدای یکتا در عربستان جنوبی و مرکزی بود. (جفری، 2009م، ذیل واژه) حتی برخی مدعیان پیامبری در صدر اسلام که از یمامه و یمن برخاسته بودند، خود را دریافت‌کننده وحی از «رحمان» می‌نمایاندند. (برای نمونه ر.ک: ابن کثیر، 1408ق، ج 6، ص 375) رواج این نام در صدر اسلام تا

بدانجاست که از پیامبر ﷺ درباره یادکرد خدا با این نام پرسش می‌کنند. به فرمان وحی، مردمان مخیر می‌شوند که خدا را الله بخوانند، یا رحمان، زیرا برای او نام‌های نیکوی بسیاری هست. (اسراء: 110) از آن سو، ظاهراً مکیان که «الله» را به عنوان خدای خود می‌شناختند و از بت‌ها نیز برای نزدیکی به همو شفاعت می‌جستند، نسبت به شناساندن خدا با نام «رحمان» معترض می‌شوند و نفرت خویش را ابراز می‌دارند. (رعد: 30/ فرقان: 60) بدین سان در فرهنگ صدر اسلام، رحمان همچون یک نام مهم از نام‌های خدا، و در کنار نام الله جلوه‌گر می‌شود؛ امری که بیش از هر جا خود را در بَسْمَلَه جلوه‌گر می‌کند: «به نام الله- همان رحمان- که مهربان هم هست». شخصیت‌های مختلفی از اصحاب پیامبر ﷺ و نسل اول تابعین هم بر این معنا تأکید می‌کنند که «رحمان»، یکی از نام‌های الهی است. (طبری، 1415ق، ج 1، ص 89/ ابوحاتم، بی‌تا، ج 1، ص 26 «سَمِیَ به تبارک...»). کاربردهای قرآنی واژه رحمان هم، آن را چون اسم خداوند می‌نمایانند، نه همچون وصفی برای او. (ر.ک: گارت¹⁰، 1995م، ص 1084)

با این حال، با اسلام آوردن عموم عرب‌ها و پذیرفتن یگانگی «الله» و «رحمن»، به مرور زمان، فراگیری گسترده نام الله از رواج رحمان همچون یک نام کاست. بدین سان، رحمان در تداول عمومی تنها همچون یکی از «وصاف خدا» تلقی شد. در چنین شرایطی، مفسران مسلمانی در طبقات آخر نسل تابعین، رحمان را در کنار رحیم، همچون صفتی برای خدا شناساندند. در حدود دهه‌های آغازین سده 2 قمری بود که رحمان به عنوان وصفی در تقابل با رحیم، معنا شد. مفسران در این فضای فکری گفتند: وصف رحمان به رحمت عام الهی، و رحیم به رحمت خاص وی ناظر است. از میان نخستین نظریه‌پردازان چنین تفکری، می‌توان به ضحاک بن مزاحم هلالی (د 105 ق)، مفسر مشهور نسل تابعین اشاره کرد. (ر.ک: ابن ابی حاتم، 1371ق، ج 1، ص 28؛ ج 8، ص 2683)

با نظر در دعای عرفه، کاربرد این اسم الهی را همچون یک وصف و در تقابل با وصف رحیم شاهدیم. در عبارتی در اواخر اصل دعای عرفه، از خدا همچون «رحمان دنیا و آخرت، و رحیم آن دو» یاد می‌شود (یا رحمن الدنيا والآخرة و رحیمهما). این عبارت، بی‌تردید لفظ رحمان را همچون یک وصف برای خدا به کار برده است، نه

چون اسم. کاربرد چنین وصفی برای خدا، نمی‌تواند به دورانی پیش‌تر از دهه‌های آغازین سده دوم هجری مربوط شود. این کاربرد بی‌تردید زمانی روی داده که در پی نظریه‌پردازهای امثال ضحاک بن مزاحم و رواج عمومی این دیدگاه‌ها، «رحمان» وصف خدا تلقی می‌شده است؛ نه اسم او.

اکنون وقت آن است که با کنار هم نهادن قراین فوق، تصویری دقیق‌تر از دوران شکل‌گیری دعا بیابیم: اولاً دعا در محیطی چند زبانه روی داده است که به نظر می‌رسد باید حداقل به اواخر سده نخست هجری مربوطش کرد؛ در ثانی، کاربرد رحمان هم در آن همچون صفتی برای خدا، باز باید به ایامی متأخرتر از دهه‌های نخست سده 2 قمری مرتبط شود؛ سوم اینکه، دعا دربردارنده کلماتی کهن و اصطلاحاتی بدوی است که نمی‌توانند از سده دوم هجری متأخرتر باشند. همچنان‌که ملاحظه می‌شود، این شواهد نشان می‌دهند که پدید آمدن دعای عرفه در سده دوم هجری- نه دیرتر و نه زودتر از آن- روی داده است.

پ) شواهد حاکی از صدور اصل دعا از امام صادق (ع)

در سخن از شواهد صدور دعا از حضرت امام صادق (ع)، نخست باید گفت که روایاتی حاکی از رواج بحث درباره مشروعیت اجتماع برای دعا در عصر روز عرفه، در نیمه‌های سده 2 قمری است. هم از امام صادق (ع) و هم از برخی دیگر از اتباع تابعین در این باره پرسش‌هایی شده است. برخی چون امام صادق (ع) در آن عیبی ندیده (کلینی، 1363 ش، ج 2، ص 487)، و برخی چون مالک بن انس (د 179 ق) یا قدری متأخرتر، ابوسلیمان دارانی (د 215 ق) نیز، به صراحت این اجتماعات برای دعا در روز عرفه را بدعت خوانده‌اند. (ابوشامه مقدسی، 1398 ق، ص 32/ ابونعیم، 1405 ق، ج 9، ص 263)

با مطالعه این گزارش‌ها دریافته می‌شود که موضع‌گیری امثال مالک بن انس درباره اجتماع مسلمانان برای دعا در روز عرفه، پاسخی به موضع امام صادق (ع) است. وی گرچه به صراحت نامی از آن حضرت نمی‌برد، با بدعت شناساندن چنین اجتماعی، نگرشی را می‌خواهد نقد کند که حضرت صادق (ع) اصلی‌ترین پشتوانه ترویج آن است. از آن سو، می‌توان به طور طبیعی پذیرفت امام صادق (ع) که خود

مروج این چنین اجتماعی هستند، برنامه‌هایی نیز برای آن تدارک بینند و از جمله، دعایی نیز برای خواندن در آن آموزش دهند.

بر این پایه، نگارش دعا توسط دو صحابی ادیب آن حضرت، یعنی عبدالملک و اسحاق بن غالب اسدی نیز، کاری اتفاقی و تصادفی نبوده است. آن دو همچنان که مسئولیت ثبت خطبه‌های دیگر آن حضرت را نیز بر عهده داشته‌اند، با آمادگی قبلی به امر امام صادق علیه السلام در صحرا حاضر شده، و دعا را ثبت کرده‌اند. شباهت کامل سبک نگارش مطالب این دعا با دیگر خطبه‌هایی که این دو راوی از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند، مؤید این فرض است؛ امری که تفصیلش را در مطالعه مستقل دیگری باید جست؛ به عبارت بهتر، خلاف آنچه تصور می‌شود که دعا به عنوان یک خبر طویل نقلی صرفاً شفاهی داشته، باید اذعان کرد نویسندگان دعا، همان‌ها نیستند که امام صادق علیه السلام نگارش و ضبط خطبه‌های دیگر خود را نیز به ایشان سپرده، و از همان آغاز، نقل دعا به شیوه مکتوب صورت گرفته است.

5. تاریخ‌گذاری ذیل دعا

گرچه مضمون ذیل، همچنان که گفته شد، می‌تواند ادامه مضمون اصل دعا تلقی شود، ذیل را از جهات متعدد، باید مستقل از اصل دعا محسوب کرد.

الف) عبارات کلیدی برای تاریخ‌گذاری ذیل

اولاً فرزندان غالب اسدی خود روایت می‌کنند که امام علیه السلام با پایان یافتن بخش اول، یارب یارب گویان خاتمه داد. آنگاه، مقارن غروب، همراه یاران خویش از عرفات بازگشتند و روانه مشعر شدند. (مجلسی، 1403ق، ج 95، ص 213 به نقل از نسخه‌های البلد الامین کفعمی) خود این گزارش، نشان می‌دهد گفتار امام علیه السلام با پایان پذیرفتن اصل دعا، فرجام یافته است. در ثانی، تعبیری صوفیانه همچون «فتقار»، «غیار» و مانند آن در ذیل هست، به همان معانی اصطلاحی‌اش نزد صوفیه (برای نمونه‌ای از قدیم‌ترین کاربردهای اصطلاحی این دو نزد صوفیه، به ترتیب ر.ک: سلمی، 1421ق، ج 2، ص 103/ قشیری، 1409ق، ص 146/ نیز برای برخی نمونه‌های دیگر، ر.ک: ترابی، 1384، ص 54) این تعبیر، بیش از آنکه به ادبیات اهل بیت علیهم السلام در

یکی دو سده نخست هجری بخواند، سازگار با اندیشه‌های صوفیانه متأخرتر است. به عنوان یک شاهد، روایات متعدد اهل بیت (ع) در کتاب کافی کلینی، خالی از کاربرد این کلمات‌اند؛ امری که نشان می‌دهد چنین اصطلاحاتی در زبان و ادبیات اهل بیت (ع)، حتی امامان متأخر، نمونه ندارد. این همان نکته‌ای است که پیش از این گفتیم توجه علامه مجلسی را نیز جلب کرده است. سوم اینکه در ذیل، تعبیر «توسل» به کار رفته، و فرد «فقر» خود را به درگاه الهی، وسیله خویش به سوی خدا قرار داده است. همچنان‌که گفتیم، «توسل» نیز تعبیری است که کاربرد آن را در ادبیات جهان اسلام، باید به دورانی بعد از سده چهارم قمری مرتبط کرد. بر پایه مجموع این شواهد، باید قضاوت پیش‌گفته ترابی و کرباسچی را درباره نفی انتساب این پاره از دعا به اهل بیت (ع) تأیید کرد.

ب) سبک‌شناسی تطبیقی اصل و ذیل

می‌توان برخی شواهد و قراین دیگر نیز نشان داد که حکایت از تفاوت سبک مؤلف اصل و ذیل دعا می‌کنند: اولاً در اصل دعا، «فواصل» به همان معنای مصطلح در علوم قرآن- دیرتر تغییر می‌یابند، تا ذیل آن؛ به عبارت بهتر، تعداد جملات هم‌سجع در اصل، بسیار بیشتر است. این یعنی اگر هر قسمت دارای سجع را یک پاراگراف- یا به اصطلاح علوم قرآن، یک «رکوع»- بدانیم، تعداد جملات هر رکوع در اصل، خیلی بیشتر از تعداد جملات هر رکوع در ذیل است؛ به بیانی دیگر، مضامین کلیدی در اصل با تعداد بیشتری از جملات پشتیبانی می‌شوند (معمولاً 7-8 جمله)؛ حال آنکه در ذیل، بحث‌ها زود به زود- معمولاً بعد از دو سه جمله پشتیبانی- عوض می‌شود. اصل، بازتاباننده روحیه فردی آرام و با اطمینان است؛ حال آنکه ذیل، تب و تاب و هیجانی را نشان می‌دهند که هر دم خود را با تغییر بحث‌ها ظاهر می‌کند. سوم اینکه، اصل و ذیل از حیث تمرکز مؤلف بر فنون ادبی نیز متمایزند. در اصل، بیشترین تکیه برای آفرینش متنی هنری، متمرکز بر صنعت مراعات نظیر است (برای مطالعه بخش کوتاهی از آن برای مثال، ر.ک: مهروش، 1382ش، 27-29)؛ حال آنکه آفریننده ذیل، این مهم را با ارائه تصاویر پارادوکسیکال پی می‌گیرد. (ر.ک: سرتاسر ذیل) سوم اینکه، سنخ حضور «خود» انسانی فرد نیز در اصل و ذیل فرق دارد. عمده تکیه دعاگر در اصل، بر بیان نعمت‌ها و منتهای خداست. خود وی

در اصل، حضوری بسیار فرعی و کمرنگ دارد. اما در ذیل، به عکس، «حدیث نفس» کردن بس رایج‌تر است. به عبارت بهتر، عمده دغدغه روانی دعاگر در ذیل، بیان روحيات خویش است؛ حال آنکه در اصل دعا، تکیه فرد بر بیان شیفتگی‌هایش در برابر خداوند است.

شواهد دیگری نیز می‌توان افزود. یکی اینکه در ذیل، بیان‌های کنایی و خواهش در لفافه و به تعریض بسیار است؛ حال آنکه اصل فاقد این بیان‌ها، و دربردارنده خواسته‌هایی صریح است. سرآخر، عمده حجم ذیل، به بیان تجربیات دینی شخص دعاگر اختصاص یافته؛ حال آنکه تمرکز روی بیان تجربه دینی دعاگر، در اصل دعا بسیار کمتر است. بر پایه مجموع این شواهد، نمی‌توان پذیرفت که اصل و ذیل دعا، متنی یکپارچه را تشکیل دهند.

پ) تاریخ‌گذاری ذیل

اکنون می‌توان بر پایه شواهد فوق، ذیل را نیز تاریخ‌گذاری کرد: به نظر می‌رسد ذیل شکل گرفته در دورانی متأخر از کلینی، یعنی پس از دهه‌های نخست سده چهارم قمری است؛ زمانی که لفظ «توسل» برای اشاره به معنای معهود آن، کاربردی عام یافت. با این حال، تاریخ‌گذاری دقیق‌تر آن، مطالعه‌ای مستقل می‌طلبد.

حاصل بحث درباره تاریخ‌گذاری دعای عرفه اینکه اصل دعا، به احتمال قوی متعلق به سده دوم هجری و صادر شده از حضرت امام صادق علیه السلام است. ذیل دعا نیز حداقل باید حدود دو سده بعد از اصل آن، یعنی بعد از سده چهارم قمری شکل گرفته باشد.

نتیجه‌گیری

دیدیم بر پایه مطالعه زبان‌شناختی و تاریخی متن دعای عرفه، می‌توان تا حدود زیادی نقص روش‌های سنتی علم الحدیث را جبران کرد و راهی برای اطمینان از صدور دعا از معصوم علیه السلام سراغ گرفت. همچنان‌که دیدیم، بر پایه شواهد یاد شده، می‌توان شکل‌گیری این دعا را به زمانی در سده دوم قمری مربوط کرد؛ و این با صدورش از امام صادق علیه السلام سازگار است؛ نه از امام حسین علیه السلام. در ثانی، ارتباط امام حسین علیه السلام با بشر و بشیر، در ایام حج و روز عرفه منتفی به نظر می‌رسد؛ حال آنکه

می‌توان خیلی طبیعی تصور کرد امام صادق (ع) و خاندان و شاگردان نزدیکی همچون فرزندان غالب بن بشر بن غالب اسدی، در ایام حج و روز عرفه این آیین را با هم به جای آورند. سوم اینکه، افزون بر نقل دعای عرفه، عبدالله و اسحاق بن غالب اسدی، توجه فراوانی به ثبت دیگر خطبه‌های طولانی امام صادق (ع) نشان داده‌اند، که باز می‌تواند حاکی از علاقه ایشان به ثبت چنین دعایی نیز باشد. چهارم، عبدالله و اسحاق بن غالب اسدی، هر دو شاعر و ادیب‌اند و می‌توان انتظار برد بیش از هر کس ارزش هنری دعای عرفه را دریابند و به حفظ آن بکوشند. و پنجم، می‌توان پذیرفت امام صادق (ع) که بر خلاف معاصرانش چون مالک بن انس و برخی دیگر، از مروّجان اجتماع و دعای گروهی در عرفات بوده‌اند. خود نیز برای شرکت در چنین مراسمی برنامه‌ریزی کنند و همانند مواردی دیگر از حفظ و ثبت بابرنامه خطبه‌های ایشان توسط خاندان ابن غالب، ثبت این دعا را نیز بدیشان وانهند.

سرآخر، می‌توان احتمال داد که مثلاً در یکی از کتب حدیث، دعای عرفه با چنین اسنادی نقل شود: «... عن ابْنِیْ غَالِبِ الْاَسَدِی، عن اَبیْ عَبْدِالله...». آنگاه محدثان و مستنسخان متأخرتر، هم در تفسیر دو فرزند غالب اسدی، و هم در تفسیر صاحب کنیه ابی عبدالله دچار اشتباه شوند و از یک سو میان دو فرزند غالب اسدی که از اصحاب ائمه متقدم (ع) بوده‌اند، با نوادگان ایشان که از اصحاب امام صادق (ع) هستند، و از دیگر سو میان امام حسین و امام صادق (ع) که هر دو کنیه «با عبدالله» دارند، خلط کنند. همچنان‌که پیش‌تر نیز تأکید شد، ماهیت این مطالعه بر حدس‌های متراکم بنا شده، و از همین رو ضروری است مطالعاتی تکمیلی - برای دستیابی به شواهد جدید و تحلیل‌های مؤید یا ناقض فرضیه پیش‌گفته - صورت گیرند. از جمله این مطالعات، می‌تواند سبک‌شناسی تطبیقی متن دعای عرفه، با دیگر خطبه‌ها و گفتارهایی باشد که عبدالله و اسحاق بن غالب اسدی از امام صادق (ع) نقل کرده‌اند. نیز، کوشش برای تاریخ‌گذاری تعداد بیشتری از کلمات و اصطلاحات دعای عرفه، بس مفید خواهد بود. به هر حال، نتیجه مطالعات آتی هر چه باشد، اکنون می‌توانیم با اطمینان از این بگوییم که دعای عرفه منسوب به امام حسین (ع) ریشه در تعالیم اهل بیت (ع) دارد و دعایی مأثور است. گرچه گذر زمان سبب وقوع تصحیفی کوچک در نقل نام پدیدآورنده دعا و

دو راوی اصلی آن شده است، شواهد مختلف، حاکی از تعلق آن به عصر حضور اهل بیت (ع) هستند. گذشته از این، دانستیم که خلاف آنچه تصور می‌شود، نقل اخباری طولانی همچون ادعیه اهل بیت (ع)، از اساس نقلی شفاهی نبوده، و با برنامه‌ریزی‌های پیشینی برای ثبت دقیق، و احتمالاً بازنگری خود امام معصوم (ع) همراه می‌شده است. بر این پایه، تا حدود زیادی می‌توانیم نسبت به بسیاری دیگر از منقولاتی که تنها در کتب متأخرتر دیده می‌شوند و تاکنون تصور می‌شد هیچ مبنای روایی قابل تکیه‌ای ندارند، خوش‌بینانه‌تر بنگریم؛ هر چند البته بررسی اصالت هر یک، موضوع مطالعه‌ای جداگانه خواهد بود.



پی‌نوشت‌ها:

1. این مطالعه نخستین بار سال 1379ش با کوششی کلاسی، برای درس استاد بزرگوار علی‌اکبر غفاری صفت آغاز شد. اکنون یاد او را نیز گرامی داشته، از خدا شادی روانش را طلب می‌کنم.
2. Kohlberg
3. از دوستان گرامی‌ام جناب آقایان سید علی آقایی و مرتضی کریمی‌نیا که اسباب دسترسی مرا بدین منبع فراهم ساختند، صمیمانه سپاس‌گزاری می‌کنم.
4. recording
5. Motif
- نقش‌مایه، اصطلاحی برگرفته از دانش روایت‌شناسی است. مراد از آن، عنصر اصلی تکرار شونده در ضمن یک متن است؛ عنصری نمادین که دایم خود را در بیان‌های مختلف و در مضامین و شیوه‌های بیان متنوع جلوه‌گر می‌کند و هدف نویسنده را به گویاترین بیانی باز می‌نمایاند.
6. Gibb
7. Cleveland
8. Eudaemonist
9. Jeffery
10. Gardet

منابع

1. قرآن کریم.
2. ابن ابی‌اصیبعه، احمد بن قاسم؛ *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*؛ به کوشش نزار رضا، بیروت: دار مکتبة الحیة، بی‌تا.
3. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ *الجرح و التعديل*؛ حیدرآباد دکن، 1371ق / 1952م به بعد.
4. ابن ابی دنیا، عبدالله بن محمد؛ *مکارم الاخلاق*؛ به کوشش مجدی سید ابراهیم، قاهره: مکتبة القرآن، 1411ق / 1990م.

5. ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد؛ المصنف؛ به کوشش کمال یوسف حوت، ریاض: مكتبة الرشد، 1409ق.
6. ابن اثیر، علی بن محمد؛ اسد الغابة؛ بیروت: دار الكتاب العربی.
7. ابن اعثم، احمد؛ الفتوح؛ به کوشش علی شیر، بیروت: دار الاضواء، 1411ق/ 1991م.
8. ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید؛ به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران: صدوق، 1387ق.
9. همو؛ علل الشرائع؛ نجف، المكتبة الحیدریه، 1385ق/ 1966م.
10. همو؛ فقیه من لا یحضره الفقیه؛ به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، 1404ق.
11. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی؛ الموضوعات؛ به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، مدینه: بی نا، 1386ق/ 1966م.
12. ابن حبان، محمد؛ الثقات؛ حیدرآباد دکن، 1393ق/ 1973م.
13. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی؛ تهذیب التهذیب؛ بیروت: دار الفکر، 1404ق/ 1984م.
14. همو؛ لسان المیزان؛ بیروت: اعلمی، 1390ق/ 1971م.
15. ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری؛ بخشی از جلد 8: «ترجمة الامام الحسين (ع) و مقتله»، به کوشش عبدالعزیز طباطبائی، قم: آل البيت (ع)، 1415ق/ 1373ش.
16. ابن طاووس، علی بن موسی؛ اقبال الاعمال؛ به کوشش جواد قیومی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1414ق.
17. ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ ایقاظ الهمم؛ قاهره: دار المعارف، بی تا.
18. ابن عدی، عبدالله؛ الکامل فی ضعف الرجال؛ به کوشش یحیی مختار غزاوی، بیروت: دار الفکر، 1409ق/ 1988م.
19. ابن عساکر، علی بن حسن؛ تاریخ مدینه دمشق؛ به کوشش علی شیر، بیروت: دار الفکر، 1415ق/ 1995م.
20. ابن عطاء الله اسکندرانی، احمد بن محمد؛ الحکم العطائیه؛ ضمن ایقاظ الهمم ابن عجبیه (ر.ک): همین مأخذ).
21. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم؛ غریب الحدیث؛ به کوشش عبدالله جبوری، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1408ق/ 1988م.
22. ابن قولویه، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ به کوشش جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه، 1417ق.
23. ابن کثیر، اسماعیل؛ البدایه و النهایه؛ به کوشش علی شیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1408ق/ 1988م.
24. ابن نما حلی، محمد بن جعفر؛ منیر الاحزان؛ نجف: چاپخانه حیدری، 1369ق/ 1950م.
25. ابوحاتم رازی، محمد بن ادريس؛ التفسیر؛ به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا: المكتبة العصریه، بی تا.
26. ابوشامه مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل؛ الباعث علی انکار البدع و الحوادث؛ به کوشش عثمان احمد عنبر، قاهره: دار الهدی، 1398ق/ 1978م.

27. ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد؛ طبقات المحققین باصبهان؛ به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت: بی نا، 1412ق / 1992م.
28. ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله؛ حلیۃ الاولیاء؛ بیروت: دار الکتب العربی، 1405ق.
29. اردبیلی، محمد بن علی؛ جامع الرواة؛ بیروت: دار الاضواء، 1403ق / 1983م.
30. اوس بن حجر؛ دیوان؛ به کوشش محمود یوسف نجم، بیروت: دار بیروت، 1400ق / 1980م.
31. اهوازی، حسین بن سعید؛ الزهد؛ به کوشش غلام رضا عرفانیان، قم: المطبعة العلمیه، 1399ق.
32. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ التاریخ الکبیر؛ حیدرآباد دکن، 1398ق / 1978م.
33. برقی، احمد بن محمد؛ المحاسن؛ به کوشش جلال الدین محدث، تهران: اسلامی، 1370ق.
34. بری، محمد بن ابی بکر؛ الجوهرة فی نسب النبی و اصحابه العشرة؛ به کوشش محمد تونجی، دمشق: کتابخانه نوری، 1402ق.
35. بی آزار شیرازی، عبدالکریم؛ دعای روز عرفه (روز شناخت)؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1373ش.
36. پاکتچی، احمد؛ «جزیه»، ضمن جلد 18 دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ به کوشش کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، 1389ش / 2010م.
37. ترابی، حسین؛ «پژوهشی درباره ذیل دعای عرفه»؛ میقات حج، سال سیزدهم، شماره 51، بهار 1384ش.
38. جعفری، محمدتقی؛ نیایش امام حسین (علیه السلام) در صحرائ عرفات؛ تهران، 1361ش.
39. حر عاملی، محمد بن حسن؛ امل الامل؛ به کوشش سید احمد حسینی، بغداد: مکتبة الاندلس، 1385ق / 1965م.
40. حسینی اشکوری، احمد؛ فهرست نسخه های خطی کتابخانه عمومی آیت الله العظمی نجفی مرعشی؛ قم: کتابخانه مرعشی، 1354ش به بعد.
41. حویزی، عبد علی بن جمعه؛ نور الثقلین؛ قم: اسماعیلیان، 1370ش / 1412ق.
42. خمینی، روح الله؛ مکاسب المحرمه؛ قم: اسماعیلیان، 1410ق.
43. _____؛ وصیت نامه؛ تهران: قدر ولایت، 1374ش.
44. رکنی یزدی، محمد مهدی؛ «آیا دعای عرفه وحدت وجود را بیان می کند؟»؛ مشکوة، شماره 83، تابستان 1383ش.
45. سبزواری، هادی بن مهدی؛ شرح الاسماء الحسنی؛ افست چاپ سنگی به خط محمد حسین طوبی، قم: بصیرتی، بی تا.
46. سلمی، محمد بن حسین؛ التفسیر؛ به کوشش سید عمران، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1421ق.
47. شرنوبی، عبدالمجید؛ شرح الحکم العطائیه؛ باز نشر دیجیتال نسخه طبع 1304ق قاهره: موجود در پایگاه اینترنتی المصطفی (www.al-mostafa.com)، قابل دسترس در آگوست 2011م.

48. شریعتی، علی؛ *تحلیلی از مناسک حج*؛ تهران: الهام، 1383ش
49. شعرانی، ابوالقاسم؛ *دعای عرفه حضرت اباعبدالله...؛ قم: روح، 1383ش.*
50. شوشتری، محمد تقی؛ *قاموس الرجال*؛ قم: جامعه مدرسین، 1419ق.
51. *صحیفه سجاده کامله*؛ منسوب به امام علی بن حسین (ع)، چ سنگی، به خط عبدالرحیم افشاری زنجانی، قم: جامعه مدرسین، 1404ق/ 1363ش.
52. صفار، محمد بن حسن؛ *بصائر الدرجات*؛ تهران: اعلمی، 1404ق/ 1362ش.
53. صفوت، احمد زکی؛ *ترجمه علی بن ابیطالب (ع)*؛ قاهره: مطبعة العلوم، 1932م.
54. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ *الدعاء*؛ به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1413ق/ 1993م.
55. _____؛ *المعجم الاوسط*؛ به کوشش طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن ابراهیم حسینی، قاهره: دار الحرمین، 1415ق.
56. طبری، محمد بن جریر؛ *التفسیر*؛ بیروت: دار الفکر، 1415ق/ 1995م.
57. _____؛ *تاریخ الامم و الملوک*؛ بیروت: اعلمی، 1403ق/ 1983م.
58. طوسی، محمد بن حسن؛ *الامالی*؛ قم: دار الثقافه، 1414ق.
59. _____؛ *الرجال*؛ به کوشش جواد قیومی، قم: جامعه مدرسین، 1415ق.
60. _____؛ *الغیبه*؛ به کوشش عباد الله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، 1411ق.
61. علی، جواد؛ *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*؛ بیروت/ بغداد: دارالعلم للملایین/ مکتبه النهضة، 1388ق/ 1968م.
62. علی بن یوسف حلّی؛ *العدد القویه*؛ به کوشش مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی، 1408ق.
63. فخر رازی، محمد بن عمر؛ *التفسیر الکبیر*؛ قاهره: المطبعة البهیة، بی تا.
64. فرقانی، محمد کاظم؛ «عرفان سید الشهداء (ع)»؛ مشکوة، شماره 82، بهار 1383ش.
65. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ *الرساله*؛ به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره: دار الشعب، 1409ق/ 1989م.
66. قمی، علی بن ابراهیم؛ *التفسیر*؛ به کوشش طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب، 1404ق.
67. قیومی، جواد؛ «حاشیه» بر *اقبال الاعمال ابن طاووس (ر.ک. همین مأخذ)*.
68. کرباسچی، محمد مهدی؛ *بررسی متن، سند، شروح و نسخ خطی مصادر اولیه قسمت دوم دعای عرفه سید الشهداء (ع)*؛ پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث، تهران: دانشکده علوم حدیث، بهمن 1385ش.
69. کفعمی، ابراهیم بن علی؛ *البلد الامین*؛ چاپ سنگی، به خط احمد نجفی زنجانی، تهران: صدوق، 1383ق.

70. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *الکافی*؛ به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، 1363ش.
71. کوفی، محمد بن سلیمان؛ *مناقب امیر المؤمنین (ع)*؛ به کوشش محمدباقر محمودی، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیه، 1412ق.
72. مالک بن انس، *الموطأ*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
73. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ *بحار الانوار*؛ بیروت: وفاء، 1403ق / 1983م.
74. محب الدین طبری، احمد بن عبدالله؛ *ذخائر العقبی*؛ قاهره: مکتبه القدسی، 1356ق.
75. محدث قمی، عباس؛ *مفاتیح الجنان*؛ چاپ سنگی، به خط طاهر خوشنویس، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1370ش.
76. مستر حمی، هدایت الله؛ «مقدمه» بر جلد 109 *بحار الانوار* مجلسی (ر.ک: همین مأخذ).
77. مهروش، فرهنگ، «جایگاه توسل در فرهنگ اسلامی»؛ ضمن گستره دعا پژوهی، تهران: بصیرت، 1389ش.
78. _____؛ «گونه شناسی تألیفات دعایی عالمان مسلمان تا زمان ابن طاووس، و سیر تحول آن»؛ *پژوهشنامه قرآن و حدیث*، شماره 2، تابستان 1386ش.
79. _____؛ «مشيخة ابان بن تغلب در طبقه صحابه و تابعین»؛ *حدیث پژوهی*، سال سوم، شماره 5، بهار و تابستان 1390ش.
80. _____؛ *هویت و انتساب صحیفه سجادیه، با تکیه بر شاخصه های متن*؛ پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، تابستان 1382ش.
81. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر؛ *جامع السعادات*؛ به کوشش محمد کلانتر، نجف: مطبعة النعمان.
82. نعمان مغربی؛ *شرح الاخبار*؛ به کوشش محمد حسین حسینی جلالی، قم: جامعه مدرسین.
83. نعمانی، محمد بن ابراهیم؛ *الغیبه*؛ به کوشش فارس حسون، قم: انوار الهدی، 1422ق.
84. وکیع قاضی، محمد بن خلف؛ *اخبار القضاة*؛ بیروت: عالم الکتب، بی تا.
85. Cleveland, W. L., *A History of the Modern Middle East*, Boulder, Westview Press, 1999.
86. Gardet, L., "Basmala," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden, Brill, 1965-1995, vol. I.
87. Gibb, H. A. R., "Abd Allah b. al-Zubayr," *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, Leiden, Brill, 1965-1995, vol. I.
88. Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Piscataway (New Jersey), Gorgias Press, 2009.
89. Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus & His Library*, Leiden, Brill, 1992.
90. Modarressi Tabataba'i, Hossein, *Tradition and Survival, A Bibliographical Survey of Early Shiite Literature*, Oxford, Oneworld, 2003.