

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات

کاوس روحی برندق *

DOI: 10.22096/RC.2021.244789

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵]

چکیده

دعا و نیایش به‌عنوان بهترین عمل عبادی انبیای الهی بوده است؛ با این حال پاره‌ای از دعاهای پیامبران در قرآن و حدیث به ظاهر از جهت درخواست نابه‌جا مورد اشکال است و با عصمت معصومان (ع) سازگاری ندارد. در این پژوهش تمامی دعاهایی که در مورد آنها شبهه و پرسش مطرح شده و یا خاستگاه شبهه است و با جستجوی طاقت‌فرسا از منابع متعدد گردآوری شده است، مورد تحلیل قرار گرفته و پاسخ‌هایی که در برابر این پرسش‌ها مطرح شده است، نقد و پاسخ‌های نزدیک به واقع تقویت و برگزیده شده و یا پاسخ جدید ابداع شده و در مواردی که پاسخی ارائه نشده، اقدام به پاسخ شده است. روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای بوده و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی بهره‌برداری شده و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی تحلیلی برگزیده شده است.

واژگان کلیدی: دعا؛ پیامبران (ع)؛ استغفار حضرت ابراهیم (ع)؛ دیدن خدا؛ پادشاهی جهان‌گشا.

* دانشیار دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران



مقدمه

دعا، مغز عبادت است: «الْدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ.»^۱ در زمینه جایگاه دعا همین بس که برتر از تلاوت قرآن به شمار آمده است. (طوسی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۰۴) بر این اساس دعا و نیایش به عنوان بهترین عمل عبادی انبیای الهی بوده است؛ با این حال پاره‌ای از دعا‌های پیامبران در قرآن و حدیث به ظاهر از جهت درخواست نابه‌جا مورد اشکال است و با عصمت معصومان (ع) سازگاری ندارد. این پژوهش درصدد است پاسخ‌های مربوط به دعاها و درخواست‌های به‌ظاهر نابه‌جای پیامبران الهی از خدا را گردآوری، تحلیل و بررسی و نقد کند و دیدگاه برگزیده در این زمینه را ذکر نماید. طی این پژوهش که در آن روش گردآوری مطالب، کتابخانه‌ای بوده و در نحوه استناد داده‌ها، از شیوه اسنادی بهره‌برداری شده و در تجزیه و تحلیل مطالب، روش تحلیل محتوایی از نوع توصیفی برگزیده شده است، این درخواست‌های به‌ظاهر نابه‌جا به شرح ذیل استخراج شده است:

۱- داستان درخواست حضرت نوح (ع) از خداوند مبنی بر نجات پسرش در آیات قرآن ذکر شده است؛ (هود، ۴۵-۴۷) براساس این آیات، با وجود اینکه حضرت نوح (ع)، خود عذاب و ناپودی کافران را از خداوند درخواست کرده بود، خواستار نجات پسرش که جزء کافران بود، از عذاب شد^۲ و این با مقام عصمت آن حضرت ناسازگار است.

۲- در آیات قرآن آمده است که حضرت ابراهیم (ع) برای عمومی خود که کافر و مشرک بوده، طلب استغفار کرد، درحالی‌که بنابر صریح آیه قرآن، طلب دعا و استغفار برای مشرکان جایز نیست. (توبه، ۱۱۳) بنابراین، این عملکرد با عصمت آن حضرت سازگار نیست.^۳

۳- براساس آیات قرآن، حضرت ابراهیم (ع) از خداوند خواست مکه و پیرامون آن را محل ایمن قرار دهد و ساکنان آن را از روزی فراوان بهره‌مند سازد. (بقره/۱۲۶) خداوند دعای حضرت ابراهیم (ع) را در این زمینه اجابت فرمود. شبهه‌ای که در مورد این آیه و دعای ابراهیم (ع) مطرح می‌شود این است که، آن حضرت برای اهل ایمان دعا کرد و از خداوند خواست کسانی که به خداوند و قیامت ایمان دارند از این روزی وسیع بهره‌مند شوند، اما چرا درخواستی کرد که در نتیجه آن، کافران هم از این خوان نعمت برخوردار شوند؟

۱. نك: حَرَامَلِي، ۱۴۰۹ ق: ۷ / ۲۷ و ۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۹ / ۳۰۰ و ۳۰۲.

۲. نك: علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۵؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۴۵.

۳. نك: رازی، ۱۹۸۸: ۴۷؛ علم‌الهدی، ۱۴۰۵ ق: ۳ / ۸۳؛ بلاغی، ۱۴۰۵ ق: ۲ / ۱۴۹؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۵۵.

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحی برندق ۲۳۵

۴- در همین زمینه ابراهیم (ع) کمک جبرئیل را نپذیرفت، درحالی که سنت الهی بر این است که همه امور از طریق اسباب و وسایط انجام شود.^۱

۵- در راستای شبهه گذشته، در برخی روایات آمده است: هنگامی که ابراهیم (ع) یاری جبرئیل را رد کرد، جبرئیل به او گفت: اکنون که درخواست کمک مرا رد می‌کنی، پس خودت مستقیم از خداوند بخواه که به تو کمک کند؛ ابراهیم (ع) در پاسخ او گفت: «عَلَّمُهُ بِحَالِي، حَسْبِي مِنْ سَوَالِي»^۲؛ (همین که خود خداوند به حال من آگاه است و وضعیت مرا می‌بیند، کفایت می‌کند.) مگر نه آنکه خداوند ما را به دعا و التجا به درگاهش امر کرده، پس چرا ابراهیم (ع) نه به درگاه خداوند دعا کرد، و نه کمک جبرئیل را پذیرفت؟ و اساساً دعا نکردن آن حضرت با سیره سایر انبیای الهی مانند حضرت موسی (ع) و پیامبر اکرم (ص) سازگاری ندارد.

۶- یکی از شبهه‌هایی که در مورد عصمت حضرت موسی (ع) مطرح شده، این است که حضرت تقاضای دیدن و رؤیت خداوند را کرده است. ماجرای درخواست حضرت موسی از خداوند در سوره اعراف (اعراف، ۱۴۳) مطرح شده است. از ظاهر این آیات برمی‌آید که حضرت موسی (ع) تقاضای رؤیت خداوند را داشته است: «قَالَ رَبِّ ارْنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ» (اعراف، ۱۴۳) و خداوند به صراحت و تنیدی فرمود: «قَالَ لَنْ تَرَانِيْ» (اعراف، ۱۴۳) «هرگز مرا نخواهی دید»؛ و جالب آنکه در آیه بعد حضرت موسی (ع) از این تقاضای خود توبه کرده است: «قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ» (اعراف، ۱۴۳) و ظاهر توبه اقرار به اشتباه و گناه است.^۳

۷- براساس آیه ۳۵ سوره «ص»، حضرت سلیمان (ع) از خداوند سلطنتی را درخواست می‌کند که برای هیچ‌کس غیر از او شایسته نباشد: «قَالَ رَبِّ اَعْزِلْنِيْ مِنْ اَرْضِيْ لِيْ وَهَبْ لِيْ مَلِكًا لَا يَنْبَغِيْ لِاَحَدٍ مِنْ بَعْدِي ...» (ص، ۳۵) «گفت: پروردگارا، مرا ببخش و ملکی به من ارزانی دار که هیچ‌کس را پس از من سزاوار نباشد.» آنچه از ظاهر آیه برمی‌آید این است که گویی حضرت خواهان چنین نعمتی فقط برای خود بوده و از خداوند می‌خواهد تا ابد چنین سلطنت و حکومتی را در دسترس دیگران قرار ندهد. بدین‌سان، براساس عبارت «لَا يَنْبَغِيْ لِاَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» این شبهه مطرح شده است که حضرت سلیمان (ع) حسادت داشته است.^۴

۱. نك: صفار، ۱۴۰۴ ق: ۱/ ۶ و ۵۰۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۱۸۳ و ۴۶۷؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ ق: ۲/ ۸۶، ۹/ ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۳۶۳: ۲/ ۳۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۲/ ۵۳۰؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۵/ ۱۶۸.
۲. نك: مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۶۸/ ۱۵۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۲/ ۵۰۸؛ ابن‌طوس، ۱۳۶۷: ۱/ ۳۲۵.
۳. نك: علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴/ ۱۲۵؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۱۱.
۴. نك: علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸: ۸۶.

۱- ارزیابی پاسخ‌ها

در ادامه انواع پاسخ‌های دانشمندان اسلامی برای برون‌رفت از شبهه‌های مطرح شده در دعاهای پیامبران (ع) را ذکر می‌کنیم و مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۱-۱ دعای حضرت نوح (ع)؛ درخواست نجات فرزند کافر خود

پاسخ‌هایی که در مورد این شبهه داده شده و یا می‌توان ارائه داد، همراه با نقد آنها عبارت‌اند از:

۱- این ماجرا یک استفسار بیش نیست؛ به این معنا که حضرت نوح (ع)، درخواست نجات پسر خود را نداشته، بلکه فقط از حضرت حق توضیح خواسته تا چگونگی ماجرا را متوجه شود. بنابراین اصلاً درخواستی صورت نگرفته، بلکه فقط مسئله را پیش خداوند عرضه کرده است. مشابه این ماجرا، استفسار و توضیحی است که ملائکه هنگام آفرینش حضرت آدم از خداوند داشتند.^۱ لیکن انصاف آن است که این برون‌رفت اگرچه مطابق دلالت مطابقی آیات است، لیکن لحن آیات، لحن اعتراض است و لذا این برون‌رفت لفظی که از نوع حمل لفظ (استفهام) بر مبنای مجازی (استفسار) است، غیرقابل پذیرش خواهد بود؛ زیرا زمانی می‌توان اعتراض را استفسار دانست که قراین عقلی و نقلی بتواند استفسار را توجیه کند؛ به‌عنوان مثال در مورد ملائکه، از آیات قرآن به روشنی برمی‌آید که ملائکه تسلیم محض خداوند بودند و اعتراض از طرف آنان قابل وقوع نیست و عصیان در آنان راه ندارد. (تحریم، ۶) پس می‌توان آن را حمل بر استفسار کرد. بنابراین، «اگر این قراین به‌حدی قوی بود که مغایرت معنای حقیقی کلام با ظهور ابتدایی آن قابل اثبات باشد، می‌توان معنای ظاهری و ابتدایی کلام را کنار گذاشت و معنای مجازی آن را پذیرفت؛ به این‌گونه قراین در اصطلاح «قرینه صارفه» گفته می‌شود.» (تحسین بدری، ۱۴۲۸ ق: ۲۲۷) بنابراین استفسار به‌عنوان راهکاری برای پاسخ به شبهات کاربرد دارد و قابل استفاده است، ولی اثبات آن کار مشکل و پیچیده‌ای است و باید با قراین عقلی و نقلی و شواهد محکم اثبات شود.

۲- «علامه طباطبایی بر آن است که از عبارت (وَ لَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ) (هود، ۴۲) معلوم می‌شود که حضرت نوح (ع) تا آن زمان نمی‌دانسته که پسرش کافر است؛ زیرا نفرموده (وَ لَا تَكُنْ مِنَ الْكَافِرِينَ) جزء آنان نباش، بلکه «مَعَ» فرموده، یعنی همراه کافران نباش. بلکه پسر حضرت نوح (ع) کفر خود را اظهار نمی‌کرد و حداقل در ظاهر مؤمن بود، اما چون عذاب الاهی شامل حال او هم شد، مشخص شد که کافر منافق است؛ و حضرت نوح (ع) نیز که مأمور عمل به ظاهر است، چنین مسئله‌ای را مطرح کرده است. بنابراین از این آیات برمی‌آید که حضرت نوح (ع) هیچ

۱. نك: جوادى آملی، ۱۳۸۷: ۶/۳۷۵؛ بلاغی، ۱۴۰۵: ۱/۹۸، ۲/۱۴۱.

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحی برندق ۲۳۷

اشتباهی نکرده، خداوند هم به او الهام کرده که این درخواست را نکن، چون باطناً کافر است و کفرش هم به حدی رسیده که عمل غیر صالح شده: (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) و باید عذاب شود و حضرت هم پذیرفته است.^۱

۳- اگر گناه را برای حضرت نوح (ع) نپذیریم، حداقل باید بپذیریم که در این ماجرا ترك اولی رخ داده است. (انواری، ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۰۸) لیکن باید توجه کرد که ترك اولی دائر مدار این است که خداوند دستوری داده و از آن دستور سرپیچی شده باشد، درحالی که با توجه به برون رفت نخست در این مورد، اصلاً نه دستوری از طرف خداوند مطرح شده و نه حتی درخواستی از طرف حضرت نوح (ع) شده است، بلکه يك امر فطری، واقعی و طبیعی اتفاق افتاده است. براساس آنچه ذکر شد: (۱) پسر حضرت نوح (ع) کفر خود را اظهار نکرده بود؛ (۲) خداوند قبلاً وعده نجات خانواده‌اش را داده بود؛ (۳) پس در اینجا ترك اولایی صورت نگرفته است. اتفاقاً اگر حضرت نوح (ع) نسبت به کفر پسر خود آگاهی نداشته باشد و طبق وعده الهی درخواست نجات او را کند، کار پسندیده و اولایی انجام داده است؛ اگر هم می‌دانست پسرش کافر است، باز درخواست نجات کافری را کرده که مستحق عذاب است، که این صورت ترك اولی نیست، بلکه معصیت و گناه است؛ زیرا از بین همه مردم فقط نجات پسر خود را خواسته است.

۴- «برخی با تأکید بر دو عبارت در آیه شریفه: (۱) «فَلَا تَسْأَلْنِ» و (۲) «إِنِّي أَعْظَمُ» بر آن‌اند که اساساً درخواستی از حضرت نوح (ع) از خداوند مبنی بر نجات فرزندش صورت نگرفته است و این هشدارها برای پیشگیری است.» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۲/۴۰۰ و پاورقی) ولی این دو عبارت اشعار بر درخواست دارد؛ و از سوی دیگر سیاق و لحن عتاب‌آمیز آیات بر تحقق درخواست از سوی حضرت نوح (ع) دلالت قطعی دارد.

۵- عبارات آیات مورد بحث شبیه آیه (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ) (زمر، ۶۵) «اگر شرك ورزی حتماً کردارت تباه و مسلماً از زیان کاران خواهی شد.» در هر دو مورد برای دفع و پیشگیری است و هیچ گناهی از حضرت نوح و یا پیامبر اکرم (ص) سر نزده است. (رازی، ۱۹۸۸: ۴۷) باید توجه کرد، تفاوت آیه مورد بحث با آیه مورد استشهاد کاملاً واضح است؛ زیرا: (۱) آیه دوم در قالب جمله شرطی بیان شده است و آیه مورد بحث درخواست است؛ (۲) و از سوی دیگر، آیه مورد بحث سخن از یک امر تحقق یافته دارد، نه برای پیشگیری از امری که هنوز پیش نیامده و رخ نداده است.

۱. نك: طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱۰/۲۳۸-۲۳۲؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۲/۱۴۵؛ رازی، ۱۴۲۱ق: ۵/۱۸؛ رضا، ۱۹۹۰: ۱۲/۸۵.

۶- دلیل توییخ و خطاب سرزنش‌آمیز خداوند این است که حضرت نوح (ع) به تذکر پیشاپیش خداوند مبنی بر اینکه تنها یک گروه از عذاب استشنا شده‌اند (حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ.) (هود، ۴۰) و این شامل فرزند تو نمی‌شود، دقت لازم را مبذول نداشت. ^۱ لیکن، اولاً: دلیلی بر بی‌دقتی حضرت نوح (ع) وجود ندارد؛ و ثانیاً: هیچ‌گاه خداوند به دلیل کوتاهی در دقت و تحقیق، کسی را این چنین توییخ نمی‌کند. ^۲ (انواری، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۱) بدین ترتیب، این برون‌رفت لفظی که با استشهاد به جمله‌های دیگر آیات برای رفع شبهه مورد بحث است، نه تنها ناکارآمد است، بلکه شبهه دیگری را تولید کرده است که چرا حضرت نوح (ع) به تذکر پیشاپیش خداوند توجه نکرده و پاسخ آن هنوز داده نشده است.

۲-۱- دعا‌های حضرت ابراهیم (ع)

در ادامه انواع برون‌رفت‌ها از شبهه مطرح شده، دعا‌های حضرت ابراهیم (ع) را مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌دهیم.

۱-۲-۱- استغفار برای مشرکان

پاسخ‌هایی که در مورد این شبهه داده شده و یا می‌توان ارائه داد همراه با نقد آنها عبارت‌اند از:

۱- با توجه به تعبیر «إِنِّي أَخَافُ» در آیه (يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتُكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا) (مریم، ۴۵) «پدرجان، من می‌ترسم از جانب [خدای] رحمان عذابی به تو رسد و تو یار شیطان باشی»؛ ابراهیم (ع) به کفر و شرك قطعی عمویش آگاهی نداشته است، بلکه احتمال ناآگاه و مستضعف بودن او را می‌داد، ^۱ لذا دعا و طلب استغفار برای وی اشتباه نبوده است. از این رو، در همین آیات (سوره توبه، آیات ۱۱۴-۱۱۳) عمل ابراهیم (ع) مورد تأیید خداوند قرار گرفته و خداوند، ابراهیم (ع) را برای این رفتار ستوده است، ولی هنگامی که ابراهیم (ع) عمویش را در مسیر شرك و کفر راسخ دید، از او و قومش بیزاری جست و اعلان برائت کرد.

«همچنین از ظاهر جمله (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ) (توبه، ۱۱۴) در آیات مورد بحث برمی‌آید که واقعاً عموی حضرت ابراهیم، آزر در آن زمان کافر بوده است و ابراهیم (ع) از آن آگاهی نداشته است؛ نیز از ظاهر آیات سوره ممتحنه که از الگوگیری از حضرت ابراهیم (ع) جز در مسئله استغفار برای عمویش سخن به میان آمده است، برمی‌آید که عمویش در آن زمان کافر

۱. نك: تهنوی، ۱۹۹۶: ۲ / ۴۰۰؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۲ / ۱۴۴.

۲. نك: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴ / ۵۷؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۵۵.

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحی برندق ۲۳۹

بوده است وگرنه الگوگیری از ابراهیم (ع) در دعا برای عمویش در زمانی که او کافر نبوده باشد، معنا ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۹/۲۳۰)

۲- «اگر کفر و شرك فردی برای انسان واضح و مشخص باشد و مطمئن باشد که تا لحظه مرگ هم از اعتقاد ضد دینی و ضد خدایی خود دست برنمی‌دارد، نمی‌توان برای او از خداوند طلب رحمت کرد، ولی اگر انسان برای کافران و مشرکان این‌گونه دعا کند که خداوند به آنان توفیق توبه و بازگشت به صراط مستقیم را بدهد، اشکالی ندارد. بدین صورت که استغفار مشروط به توبه و ایمان شخص باشد؛» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴/۵۷) و یا اینکه گفته شده است طلب مغفرت، کنایه از طلب توفیق توبه و هدایت به ایمان است.^۱ بنابراین، «منظور از آیه این نیست که ما فقط باید برای مؤمنان دعا کنیم، بلکه فقط مشرکانی که بر شرك و کفر خود تا پایان مرگ پابرجا هستند از دعا مستثنا هستند.» (ابن طاوس، ۱۳۶۷: ۱/۲۱۳-۲۱۲) «ولی این دو برون‌رفت لفظی-عقلی که درصدد آن است دعای حضرت ابراهیم (ع) برای عموی خود را مشروط به توبه و ایمان و یا کنایه از توبه و هدایت به ایمان معنا کند و در این صورت آن را عقلاً جایز برشمارد، غیرموجه است؛ زیرا از ظاهر آیات برمی‌آید که ابراهیم (ع) به عمویش استغفار برای او را وعده داده بود و نه دعا برای هدایت او را. بر این اساس، اگر مقصود از اشتراط، دعا برای هدایت باشد، تقید بدون دلیل و غیرموجه خواهد بود؛ مگر آنکه گفته شود مراد صرف اشتراط برای کافر است و نه دعای برای او.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴/۵۷)

۳- «معنای استغفار ابراهیم (ع) این است که برای تو دعا خواهم کرد که خداوند تو را در دنیا عذاب نکند؛» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۷۹۸) ولی این سخن تقیید بدون دلیل آیات و غیرموجه است.

۴- «ابراهیم (ع) بر اساس حکم عقل وعده آمرزش خواهی را به پدرش داده بود؛ زیرا عقل با این مسئله مخالفتی ندارد و تا آن زمان حکمی از سوی وحی و نقل صادر نشده بود و وقتی حکم صادر شد، از او تبری جست.^۲ ولی این برون‌رفت با ظهور آیات داستان آمرزش خواهی حضرت ابراهیم (ع) سازگاری ندارد.» (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۵)

۲-۲-۱- درخواست بر خورداری از نعمت برای کافران

در پاسخ این شبهه باید توجه کرد، طبیعی است هنگامی که در سرزمینی وسعت رزق باشد، همه اهل آن از مؤمن و کافر منتعم می‌شوند. از این گذشته، در ادامه آیه سریع و صریح به آخرت اشاره

۱. نك: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴/۵۷؛ بلاغی، ۱۴۰۵: ۲/۱۴۹؛ عمادی، بی‌تا: ۴/۱۰۷.

۲. نك: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۷۹۸؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۱۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۷/۲۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۶/۳۶.

می‌کند که بهره‌وری کافران از وسعت نعمت‌های دنیوی در برابر عذاب اخروی بسیار اندک است؛ به عبارتی، هرچند کافران هم مثل مؤمنان از نعمت‌های دنیوی بهره‌مند می‌شوند، ولی مؤمنان در آخرت به بهشت راه می‌یابند و کافران به عذاب اخروی دچار خواهند شد. بنابراین اشکالی به دعای حضرت ابراهیم (ع) وارد نیست.^۱

۳-۲-۱- کمک نگرفتن حضرت ابراهیم (ع) از جبرئیل

در پاسخ این شبهه باید توجه کرد، قصد ابراهیم (ع) انکار واسطه‌های فیض الاهی - خواه از سوی جبرئیل و خواه از سوی واسطه دیگر - نبوده، بلکه نخواستگی برای آنان تأثیر استقلالی قائل شود. رد کمک جبرئیل، به معنای عدم دل بستگی به اسباب است، نه رد تأثیر آنان. هرچند در اینجا نیز اقتضای مقام محمدی و مقام جمع الجمعی پیامبر اکرم (ص) این است که این تقاضا رد نشود و در عین حال به خدا تکیه شود؛ زیرا جبرئیل و هر واسطه دیگری، مظهر افعال الاهی است. بدین ترتیب، این دو برون‌رفت عقلی نیز که اولی بیانگر رد کمک جبرئیل به معنای عدم دل بستگی به او، و دومی نشان دهنده مظهر افعال الاهی دانستن او است، موجه خواهد بود.

۴-۲-۱- درخواست نکردن حضرت ابراهیم (ع) از درگاه الاهی

پاسخ‌هایی که در مورد این شبهه داده شده و یا می‌توان ارائه داد، همراه با نقد آنها عبارت‌اند از:

۱- فردی که به ریشه مقدرات که در علم الاهی ثبت است و به عبارتی به «سِرِّ قَدَر» آگاهی داشته باشد، می‌تواند دعا نکند. (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۵: ۶۳۲؛ جندی، ۱۴۲۳: ۱۴۲۹) در این مورد نیز ابراهیم (ع) می‌دانسته که در آتش خواهد افتاد و از آن نجات پیدا خواهد کرد و دعای او تأثیری در این نتیجه نخواهد داشت. بنابراین در پاسخ جبرئیل می‌گوید: «عِلْمُهُ بِحَالِي، حَسْبِي مِنْ سَوَالِي.» از سوی دیگر، این عمل ابراهیم (ع) نشان دهنده توکل و تسلیم محض او در برابر خداوند است. بنابراین از این دیدگاه ایرادی به کار ابراهیم (ع) نیست. اما تناقض ظاهری این موضوع را با روایاتی که گویای آن است که خداوند خطاب به موسی (ع) می‌فرماید همه چیزت، حتا نمک سفره و علف گوسفندت را از من بخواه^۲ و یا در سیره پیامبر اکرم (ص) آمده است که در کوچک‌ترین گرفتاری‌ها به درگاه الاهی دعا می‌کردند،^۳ به این صورت می‌توان جمع کرد که گاه دعا برای اظهار گدایی به درگاه خداوند است، نه نتیجه آن. اغلب ما برای گرفتن حاجت، چه مادی و چه معنوی، دعا می‌کنیم، درحالی که اصل دعا برای تضرع و گدایی به درگاه الاهی است و نتیجه دعا در مرحله

۱. نک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱/ ۲۸۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/ ۳۸۸.

۲. نک: ابن‌فهدحلی، ۱۴۰۷: ۱۳۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۲/ ۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳: ۳۰۳/ ۹۰؛ نوری، ۱۴۰۸: ۱۷۲/ ۵.

۳. نک: طبرسی، ۱۴۱۶: ۳۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰۳: ۲۱۱/ ۸۷.

بعد قرار می‌گیرد. این دو حالت بسیار با هم متفاوت است؛ در اولی خودمان در اولویت هستیم و در دومی خدا؛ در حالت اول خدا را می‌خوانیم تا به خود برسیم، ولی در حالت دوم از خود می‌گذریم، تا به خدا برسیم. دعای واقعی، دعایی است که به‌هنگام دعا، اصلاً به حاجت خود نیندیشیم و فقط با خدا مناجات کنیم. بنابراین می‌توان گفت: بر مسلك و مشرب ابراهیم (ع)، اگر فهمیدیم که حاجت برآورده نمی‌شود، و یا دعای ما تأثیری در اجابت دعا ندارد، دعا نمی‌کنیم. ولی در طریق پیامبر اکرم (ص) دعا برای نتیجه نیست، بلکه دعا بهانه‌ای است برای برقراری ارتباط با خداوند؛ دعا اظهار عبودیت، بندگی و گدایی به درگاه الاهی است. از آنچه گفته شد، تفاوت مقام محمدی با مقام حضرت ابراهیم (ع) را نیز می‌توان نتیجه گرفت. ما به کار ابراهیم (ع) هیچ ایرادی نمی‌توانیم بگیریم؛ زیرا این کار اقتضای مقام صبر، رضا، توکل و تسلیم ابراهیم (ع) است، ولی مقام محمدی، مقام بالاتری است. ذکرهایی که ابراهیم (ع) به کار برده است، مانند «فَوَضُّتُ»، «اَسْنَدْتُ»، «حَسْبِي» و امثال آنها نیز مبین مقام تسلیم اوست.

۲- از برخی روایات برمی‌آید که ابراهیم (ع) قسمت دوم سخن گذشته «حسبی من سؤالی علمه بحالی» را نگفته است، بلکه گفته است: «أَمَّا إِلَيْكَ فَلَا، وَ أَمَّا إِلَيَّ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَنَعَمْ.»^۲ و این خود در حقیقت احساس نیاز به درگاه الاهی و در واقع دعا است. بنابراین امکان دارد بگوییم حضرت ابراهیم (ع) دعا کرد، و دعای او فراتر از افق دید و فهم جبرئیل و متناسب با مقام محمدی است. اذکاری که به‌عنوان نگین خاتم ابراهیم (ع) ذکر شده،^۳ نیز در واقع شرح حال قلبی و درونی ایشان و حاکی از عبودیت محض آن حضرت و توسل به مقام محمدی است.

۳-۱- دعای حضرت موسی (ع)؛ درخواست رؤیت خدا

پاسخ‌هایی که در مورد این شبهه داده شده و یا می‌توان ارائه داد همراه با نقد آنها عبارت‌اند از:

۱- هرکدام از انبیای الاهی در یکی از اسماء و صفات الاهی به مقام فناء رسیده و در آن تمکن پیدا کرده‌اند. در میان انبیای الاهی ویژگی حضرت موسی (ع) استقرار در صفت تکلیم (کلیم الله)، و ویژگی حضرت عیسی (ع) استقرار در صفت حی و احیاء (روح الله) و ویژگی حضرت ابراهیم (ع) استقرار در صفت محبت و خلقت (خلیل الله) است. در آیه مذکور «كَلِمَةً رَبُّهُ» تأیید و تأکیدی بر راهیابی و استقرار و تمکن حضرت موسی (ع) در مقام تکلیم و کلیم الاهی است و صفت «تکلم» از صفات فعل خدا است. در واقع وقتی حضرت موسی (ع) با صفت کلام، خدا را

۱. نك: قمی، ۱۳۶۳: ۷۳/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۹/۲ و ۵۵۹؛ صدوق، ۱۴۱۶: ۱/۳۳۵؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۵/۲.

۲. نك: قمی، ۱۳۶۳: ۷۳/۲؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵: ۳/۳۴۶؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۸۲۴/۳.

۳. نك: قمی، ۱۳۶۳: ۷۳/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۲۹/۲ و ۵۵۹؛ صدوق، ۱۴۱۶: ۱/۳۳۵؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۵/۲.

مشاهده نمود، مشتاق شد خداوند را از طریق صفت «الله» که مستجمع جمیع اسماء و صفات است مشاهده نماید، نه فقط از طریق کلام؛ به عبارت دیگر، حضرت موسی (ع) با توجه به دارا بودن مقام کلیم الهی به توحید صفتی و اسمی راه داشت، ولی تقاضای رؤیت خداوند در این آیه، به معنای راهیابی به مراتب عالی توحید ذاتی و مقام واحدیت است، که در اینجا مورد استجاب قرار نگرفت. بنابراین، خداوند با توجه دادن حضرت موسی (ع) به کوه، درصدد تفهیم این مطلب است که همان‌گونه که کوه، به عنوان یکی از مظاهر اسماء و صفات الهی، نمی‌تواند تمام تجلی من را تاب بیاورد، تو نیز ای موسی، در حال حاضر نمی‌توانی با صفت «الله» که مستجمع جمیع اسماء و صفات و بالاتر از صفت «کلام» است، مرا مشاهده و به مقام واحدیت راه پیدا کنی. ادامه ماجرا در سوره انعام به این صورت آمده است: (قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بِلَا مِئَةٍ فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ) (اعراف، ۱۴۴) «فرمود: ای موسی! تو را با رسالت‌ها و با سخن گفتنم [با تو]، بر مردم [روزگار] برگزیدم پس آنچه را به تو دادم بگیر و از سپاسگزاران باش.» می‌توان از این آیه برداشت کرد که حضرت موسی (ع) تازه به مقام تکلیم رسیده و هنوز در این مقام تمکن پیدا نکرده بود و می‌خواهد مقامات دیگر معنوی را نیز داشته باشد.

علامه طباطبایی (ره) با ارتباط این آیه به آیه قبل می‌گوید: «خداوند به حضرت موسی (ع) فرمود: فعلاً مقام تکلیم را به تو عطا کردیم که برای تو بس است. لذا در حال حاضر شکر مقام تکلیم را به جای بیاور و در این مقام تمکن پیدا کن، سپس از ما درخواست مشاهده مقام جامعیت اسماء و صفات را داشته باش.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸ / ۲۴۵-۲۳۶)

هرچند حضرت موسی (ع) سرانجام به این مقام نیز رسید، زیرا قرآن او را در شمار مخلصین ذکر کرده است؛ (مریم، ۵۱) و مخلصین کسانی هستند که حداقل به مقام واحدیت رسیده باشند. امام خمینی^۱ و برخی بزرگان دیگر^۲ نیز این آیات را به همین شکل تفسیر کرده‌اند و معتقدند که حضرت موسی (ع) مقام توحید کلامی را دارا بوده، اما از خداوند درخواست می‌کند که او را با مقام جامعیت اسماء و صفات مشاهده کند، ولی خداوند می‌فرماید فعلاً وقت آن نرسیده است. این معنا کاملاً با سیاق آیات و آیات بعد و هم چنین با مقام توحیدی حضرت موسی (ع) سازگار است. گواه بر این مطلب نیز ضمائر مفرد (نه جمع) و مخاطب (نه غیبت) است که در آیه به کار رفته و نشان می‌دهد حضرت در مقام حضور بوده و به غیر از حضرت حق، کس دیگری را نمی‌دیده و به اسباب و وسایط اصلاً توجهی نداشته است. بنابراین، حضرت موسی (ع) در این آیه دیدار و

۱. نك: خمینی، ۱۳۷۸: ۳۳۶؛ خمینی، ۱۳۷۵: ۱۳۴.

۲. نك: ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ۱ / ۲۴۰.

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحی برندق ۲۴۳

شهود خداوند با چشم دل را تقاضا نموده است و از آنجاکه این تقاضا نوع خاصی از شهود بوده که حضرت موسی (ع) توان دریافت آن را نداشته، خداوند به او پاسخ منفی داده است.^۱

۲- «حضرت موسی (ع) می‌خواست خدا را آن‌گونه که در آخرت دیده می‌شود ببیند. خداوند در پاسخ فرمود چنین چیزی در دنیا امکان‌پذیر نبوده و فقط در آخرت می‌توان خدا را دید.^۲ لیکن باید توجه کرد که خداوند چه در دنیا و چه در آخرت قابل رؤیت با چشم سر نیست. بنابراین، هر چند اهل تسنن معتقدند رؤیت خدا در قیامت اتفاق می‌افتد، اما در دنیا امکان‌پذیر نیست،» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷/ ۲۷۸) «ولی از نظر شیعه چنین نظریه‌ای از نظر قرآنی و عقلی محال است و در روایات معصومان (ع) انکار شده است.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸/ ۲۶۲) علاوه بر این، اگر چنین چیزی در قیامت اتفاق می‌افتد، باید در دنیا نیز قابل تحقق باشد.

۳- حضرت موسی (ع) این درخواست را از زبان قوم خود بیان کرده است، زیرا قومش به او گفته بودند به تو ایمان نمی‌آوریم تا اینکه خدا را آشکار به چشم خود ببینیم: ^۳ (وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً) (بقره، ۵۵) «و چون گفتید: ای موسی، تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد.» لیکن باید توجه کرد که اگر قوم حضرت موسی (ع) جاهل بودند و چنین تقاضای نادرستی داشتند، حضرت موسی (ع) باید آنان را مجاب می‌کرد، نه اینکه این تقاضا را از خداوند مطرح می‌نمود. بنابراین (۱) این درخواست غیر عقلی است؛ و (۲) با سیاق آیات سازگار نیست؛ زیرا ضمیر مذکور در آیه مورد بحث («أرینی») و («لَنْ تَرَانِي») مفرد و منظور از آن فقط حضرت موسی (ع) است. بنابراین حضرت موسی (ع) می‌گوید «خودت را به من نشان بده»، خداوند هم در پاسخ می‌فرماید: «مرا نخواهی دید.» اگر این درخواست قوم بود، خداوند باید در جواب می‌گفت: «آنان نمی‌توانند مرا ببینند.»^۴

۴- «منظور حضرت موسی (ع) از «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» رؤیت خود خداوند نبوده، بلکه از خداوند خواسته نشانه‌هایی از عالم قیامت را به او نشان بدهد.» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴/ ۱۲۵) ولی این پاسخ با ظاهر آیات و آیات بعد و همچنین با عبارت «لَنْ تَرَانِي» سازگار نیست؛ زیرا در این

۱. نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱۱۲/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۷۷/۷؛ حسینی طباطبایی و رستم، ۱۴۲۶ق: ۹/۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق:

۲۷۴/۸؛ تعلی، ۱۴۲۲ق: ۲۷۵/۴؛ خازن، ۱۴۱۵ق: ۲۸۳/۲؛ سیوطی و محلی، ۱۴۱۶ق: ۱۶۷؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲ق: ۱۵۲/۲.

۲. نک: قراعه، بی‌تا: ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸/ ۲۳۷؛ حوی، ۱۴۲۴ق: ۴/ ۲۰۱.

۳. نک: علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۱۳؛ کاشانی، ۱۳۳۳: ۴/ ۹۸-۹۶؛ نجفی، ۱۳۹۸: ۵/ ۳۳۸-۳۳۹؛ قاضی، ۱۴۲۲ق: ۱۷۶؛

نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۷؛ علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴/ ۱۲۵.

۴. برخی استدلال‌های دیگری نیز در تأیید این برون‌رفت به اینجا افزوده‌اند: (نک: رازی، ۱۴۲۱ق: ۱۴/ ۲۳۰) در مقابل، برخی کوشیده‌اند در رد این استدلال‌ها پاسخ‌های نارسا ارائه دهند. (نک: ابن‌شهر آشوب، ۱۳۶۹: ۲۹۳؛ انواری، ۱۳۸۵: ۱۷۲)

صورت باید چیزی در تقدیر گرفته شود؛ یعنی بگویم (نشانه‌ای از نشانه‌های خودت را به من نشان بده) و حال آنکه در آیه آمده است «خودت را به من نشان بده». خداوند نیز در جواب می‌گوید: «(مرا نخواهی دید.)» درحالی‌که، بنا بر این پاسخ، خداوند باید می‌گفت: «آن را به تو نشان نمی‌دهم.»^۱

۵- «منظور از رؤیت، دیدن حسی و رؤیت با چشم نیست، بلکه حضرت در اینجا بالاترین مراتب علم (یقین) را درخواست کرده تا خدا را نه با چشم ظاهر، بلکه با چشم باطن ببیند.» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق: ۸ / ۲۷۶) «برخی در توجیه این برون‌رفت گفته‌اند: همان‌گونه‌که حضرت ابراهیم (ع) از خداوند کیفیت زنده کردن مردگان را درخواست کرد ((كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى)) (بقره، ۲۶۰)) تا به بالاترین مرتبه یقین که «حق الیقین» است برسد، اینجا نیز حضرت موسی (ع) که با «علم الیقین» و «عین الیقین» خداوند را دیده، اکنون می‌خواهد با «حق الیقین» خدا را شهود کند و ببیند.» (کاشانی، ۱۳۳۳: ۴ / ۱۰۲) ولی این پاسخ نیز قابل پذیرش نیست و با سیاق آیات (صدر و ذیل آیه) سازگار نیست؛ زیرا بحث این است که موسی (ع) مقام تکلیم را داشته، حال چیزی دیگری را که جامعیت اسماء و صفات است از خداوند درخواست کرده است، نه اینکه همان تکلیم را به صورت روشن‌تر درخواست کرده باشد.

۶- «حضرت موسی (ع) در اینکه آیا خداوند قابل رؤیت است یا خیر، شک داشت، لذا این درخواست را کرد و این درخواست گناه صغیره‌ای بیش نبود.» (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴ / ۱۲۵) (لیکن واقعیت این است که چنین شکی برای انبیای الهی جایز نیست.) (علم‌الهدی، ۱۹۹۸: ۴ / ۱۲۵)

۷- برخی درخواست دیدار خداوند از سوی حضرت موسی (ع) را به درخواست امر ناممکن و عدم آگاهی حضرت از اینکه نباید چنین درخواست ناشدنی را بکند و رشد تدریجی فکری و عقلی پیامبران (ع) و آگاهی در فرجام کار و پس از متلاشی شدن کوه از این مطلب، معنا کرده‌اند.^۲ ولی باید توجه کرد که درخواست امر ناممکن به حدی که ناممکن بودن آن ذاتی باشد، هیچ‌گاه از انبیای الهی روا نیست.

۴-۱- دعای حضرت سلیمان (ع)

پاسخ‌هایی که در مورد این شبهه داده شده و یا می‌توان ارائه داد، همراه با نقد آنها عبارت‌اند از:

۱- عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» کنایه از عظمت مُلک بوده و هیچ توجهی به دیگران ندارد؛ بدین ترتیب درخواست حضرت سلیمان (ع) در این جمله، صرفاً مُلک و فرمانروایی جهان‌گشایی

۱. نك: آلوسی، ۱۴۱۵ ق: ۶ / ۷۲.

۲. نك: هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۸۶: ۶ / ۲۳۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق: ۱۰ / ۲۳۸؛ کاشفی، بی‌تا: ۱۰ / ۴۷۹.

دعاهای پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحی برندق ۲۴۵

است که بسیار بزرگ است.^۱ ولی این برون‌رفت، معنای کنایی مناسبی برای جمله مورد بحث نیست؛ زیرا این جمله بیانگر مقایسه مُلک حضرت سلیمان (ع) با مُلک دیگران است و استفاده معنای کنایی که مفاد آن عظمت ملک باشد، به دور از ظهور جمله است.

۲- «عبارت «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» اشاره به همان زمان دارد نه تمامی زمان‌ها؛ یعنی من که پیامبر هستم بیشتر از دیگران دارا باشم تا به این واسطه واجد کلامی نافذ شوم؛ یعنی یک پسوند به آن اضافه کرده‌اند.» (علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۳۳) لیکن این جواب با عبارت «لَأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» که اطلاق دارد سازگار نیست و نمی‌توانیم بگوییم همه زمان‌ها را شامل نمی‌شود.

۳- منظور ملک آخرت است نه ملک دنیایی.^۲ ولی این پاسخ با ظاهر عبارات قرآن که در مورد ملک دنیایی است، مطابقت ندارد.

۴- منظور این است که ملک من پایدار باشد و کسی در این زمان جانشین من نشود. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/ ۷۴۳) اما این پاسخ نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا با عبارت «لَأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» که اطلاق و عموم آن شامل همه زمان‌های بعد از او می‌شود، سازگار نیست.

۵- حضرت سلیمان (ع) دریافته بود که این مُلک عظیم معجزه اوست؛ از این رو از خداوند آن را درخواست کرده است.^۳ ولی این برداشت از آن جهت پذیرفته نیست که از سیاق عبارات قرآن برنمی‌آید که حضرت در مقام احتجاج و معجزه آوردن باشد؛ یعنی مردم از او نشان و دلیلی خواسته باشند و حضرت سلیمان (ع) از خدا این را خواسته باشد. از این گذشته، اشکال «لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي» و مقایسه مُلک خود با مُلک دیگران همچنان باقی است و پاسخ داده نشده است.

۶- حضرت سلیمان (ع) با علم به تحقق بیرونی چنین خواسته‌ای، می‌دانست زمان دعا و خواستن است.^۴ و تشخیص داده بود چنین موقعیتی تا آخرالزمان برای هیچ پیامبری فراهم نخواهد شد، لذا از خداوند چنین درخواست کرده است؛ به عبارت دیگر، حضرت سلیمان (ع) نظر به واقعیت داشته و عین واقع را از خداوند درخواست کرده است؛ زیرا می‌دانسته چنین پادشاهی جهان‌گشای و ظاهری دنیوی، حتا برای پیامبر اکرم (ص) نیز پیش نخواهد آمد. از این رو، این

۱. نك: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/ ۲۰۵؛ قاضی عیاض، ۱۴۰۷: ۲/ ۳۰۴.

۲. نك: علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸: ۸۶.

۳. نك: زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/ ۹۵؛ رازی، ۱۴۲۱: ۲۶/ ۲۰۹؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۹/ ۲۸۲؛ علم‌الهدی، بی‌تا: ۱۳۳؛ رازی، ۱۹۸۸: ۸۶.

۴. نك: بلاغی، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۳۴؛ رازی، ۱۹۸۸: ۸۰.

موقعیت را مصلحت الاهی و امتیاز خود می‌دانسته و از خدا درخواست کرده است. براساس این معنا، چنین خواسته‌ای به هیچ وجه حسادت نیست؛ زیرا حسادت زمانی معنا پیدا می‌کند که امکان فراهم شدن برای دیگری نیز باشد، اما اینجا که حضرت سلیمان (ع) می‌دانسته چنین زمینه‌ای برای هیچ پیامبری فراهم نخواهد شد، یا فقط برای افراد ظالم و ستم‌پیشه فراهم خواهد شد، حسادت و یا حسادت مذموم محسوب نمی‌شود.

۷- «درخواست نعمت (اعم از دنیوی، اخروی و معنوی) از خداوند در صورتی که خواسته در جهت خیر باشد، نه تنها حسادت به‌شمار نمی‌آید، که «غبطه» به‌شمار آمده و مطلوب است.» (نراقی، بی‌تا: ۲ / ۱۴۸)؛ توضیح آنکه حسادت از صفات نفسانی و به این معناست که انسان روحیه زوال نعمت دیگران را داشته باشد. کسی که این صفت را دارا باشد، حتا اگر با خود حدیث نفس نکند و سخنی هم به زبان نیاورد، مبتلا به صفت «حسادت» است. اگر انسان ذهن خود را به این صفت مشغول کند و یا به زبان بیاورد، یا کاری علیه دیگری انجام دهد، این صفت درونی حسادت را در بیرون اجرا کرده است. البته آرزوی داشتن نعمتی که دیگران دارند، همیشه به‌معنای حسادت نیست. این خواسته درونی تنها در صورتی حسادت تلقی می‌شود که انسان آرزو کند، فقط او این نعمت را داشته باشد و دیگران از آن محروم شوند؛ برای مثال اگر انسان آرزو کند فردی که به کار خیر مشغول است در کارش موفق نباشد، حسادت است، ولی اگر مشابه همان کار را از خدا برای خود بخواهد، به آن «غبطه» می‌گویند که نه تنها اشکالی ندارد، بلکه ممدوح و مستحب است. آیات متعدد قرآن ناظر به این است که در این گونه امور باید از دیگران سبقت گرفت.^۱ بنابراین، با توجه به آیات قرآن چنین درخواستی در نعمت‌های آخرتی و امور معنوی و کمالات اشکالی ندارد. اما برای نعمت‌های دنیوی چند حالت می‌توان متصور شد: (۱) انسان نعمتی مشابه نعمت دیگری از خدا بخواهد؛ به‌عنوان مثال بگوید، خدایا خانه‌ای مانند خانه فلانی به من بده. این حالت به‌طور قطع حسادت نیست؛ زیرا هم برای خود خواسته و هم برای دیگران. (۲) انسان به خواسته دنیایی خود یک پسوند «برتر» و در جهت خیر اضافه کند؛ به‌عنوان مثال بگوید، خدایا او خانه بزرگی دارد، به من بزرگترش را بده تا خانواده‌ام در آسایش باشند و کارهای خیر انجام دهم. این حالت هم نه تنها

۱. آیات زیر مؤید این موضوع است: (۱) بقره، ۱۴۸: «... فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...» (پس در کارهای نیک بر یکدیگر پیشی گیرید). (۲) فاطر، ۳۲: «... سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ...»؛ (و برخی از آنان در کارهای نیک به فرمان خدا پیشگامند) (۳) حدید، ۲۱: «سَابِقُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ...» (برای رسیدن به آمرزشی از پروردگارتان... بر یکدیگر سبقت جوید). نکته‌ی قابل توجه این است که «سابقوا» از باب مفاعله که به مشارکت دلالت دارد بوده و به این معناست که شما هم مانند دیگران کار خیر انجام دهید و از آنها در این کار پیشی بگیرید. بنابراین اگر انسان در دلش آرزوی نعمتی همانند دیگران را داشته باشد و این را در بیرون نیز اجرا کند کار بدی نبوده، بلکه بر اساس امر الاهی رفتار کرده است.

اشکال ندارد، بلکه مستحب است. در روایت است شخصی خدمت یکی از ائمه (ع) رسید و گفت: من نسبت به جمع‌آوری مال دنیا بسیار علاقه‌مند هستم، حضرت فرمود قصد داری با این همه مال چه کاری انجام دهی؟ راوی گفت: می‌خواهم خانواده‌ام در رفاه و آسایش باشند. حضرت فرمود «این امر، دنیایی نیست، بلکه آخرتی است.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۵ / ۷۲) ۳ اگر انسان در خواسته دنیایی خود هیچ جهت خیری نداشته باشد و با دیگران مسابقه بگذارد، مثلاً بگوید خدایا او خانه بزرگی دارد، من بزرگترش را می‌خواهم، این حالت اگرچه حرام نیست، اما مکروه است. فیض کاشانی و غزالی این مطلب را بسیار جالب توضیح می‌دهند که وقتی می‌گویی خدایا به او مال و ثروت دادی، به من بالاتر از آن را بده، باید دقت کنی که به این دلیل که او دارد از خدا می‌خواهی، یا اینکه واقعاً چنین چیزی را می‌خواهی.^۱ این گفته بیانگر این است که معمولاً اینجا جای لغزش است؛ یعنی اگر هنگام درخواست بالاتر، در دل انسان این باشد که دیگری کم داشته باشد، حسادت به‌شمار می‌آید.

۸- «خداوند برای هر پیامبری ریاضت خاصی قرار داده است. پیامبری مانند حضرت نوح (ع) باید بر مخالفت قوم خود و از دست دادن فرزند صبر کند، پیامبری دیگر هم مانند حضرت سلیمان (ع) باید مال و اموال بسیار داشته باشد، اما برخلاف روحیه خود ریاضت بکشد و به آن آوده نشود.» (رازی، ۱۹۸۸: ۸۶) ولی این برون‌رفت پاسخ مستقلی نیست، بلکه از فروع برون‌رفت پیشین است؛ یعنی حضرت سلیمان (ع) با وجود عدم کشش نفس به حکومت‌داری، از خداوند این درخواست کرده تا به وسیله برخوردار بودن از انواع تجملات دنیایی و عدم استفاده شخصی از آنها ریاضت بکشد و به سوی آن کشش نداشته باشد و خدا را نیز شکرگزار باشد؛ همان‌گونه که قرآن او را از بندگان محض خداوند و شاکر معرفی کرده است؛^۲ و این همان جهت خیری است که در این درخواست مُلک عظیم نهفته است و آن را در شمار یکی از فروع برون‌رفت پیشین می‌گنجانند.

۹- ممکن است گفته شود حالات انبیا و اولیای الهی متفاوت است. گاهی به عظمت حضرت حق توجه می‌کنند و آن را پشتوانه خود می‌بینند، لذا استعزاز به عزت الهی می‌کنند و خود را بزرگ نشان می‌دهند، اما گاهی به فقر و ناداری خود توجه و ابراز خاکساری و ذلت می‌کنند. در کلمات امام حسین (ع) در دعای عرفه است که می‌فرماید: «إِلَهِي كَيْفَ أَسْتَعِزُّ وَ فِي الدَّلَّةِ أُرْكَزْتِي أَمْ كَيْفَ لَا أَسْتَعِزُّ وَ إِلَيْكَ نَسَبْتِي.» «خدایا چگونه سر بلند کنم در حالی که در کانون ذلت قرار دارم ولی در عین حال چگونه احساس سرافرازی و عزت نکنم در حالی که تو مرا به خود نسبت می‌دهی و بنده خود می‌خوانی.» نیز می‌فرماید: «إِلَهِي كَيْفَ لَا أَفْتَقِرُّ وَ أَنْتَ الَّذِي فِي الْفُقَرَاءِ أَقْمَتِي ...»

۱. نك: غزالی، بی‌تا: ۳ / ۱۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۵ / ۳۳۰.

۲. نك: ص، ۳۰؛ نمل، ۴۰.

«خدایا چگونه احساس نیاز نکنم و حال آنکه همه وجود مرا فقر فراگرفته است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۵/۲۲۶) حضرت سلیمان (ع) نیز در چنین موقعیتی قرار گرفته و از خداوند درخواست مُلک عظیم کرده است. لیکن این پاسخ نمی‌تواند جواب مستقلی باشد، بلکه با ضمیمه پاسخ هشتم قابل پذیرش خواهد بود و در واقع استعزاز به عَزَّ الاهی، جهت خیر والایی است که عمل حضرت سلیمان (ع) را از حسادت مذموم به حسادت ممدوح و غبطه مبدل می‌سازد، و این جهت خیر، به لحاظ اینکه سیر براساس اسمای جلال و جمال الاهی و در اینجا عمل و سیر براساس اسماء و صفات جلال الاهی است، وجه خیر والایی در سیر عملی خواهد بود. بدین ترتیب، این برون‌رفت مرکب عقلی-لفظی نیز موجه خواهد بود.

۱۰- ممکن است گفته شود حضرت سلیمان (ع) مُلک عظیم را برای استفاده در راستای اهداف الاهی درخواست کرده است. ولی این برون‌رفت نیز جواب مستقلی به‌شمار نمی‌آید، بلکه مطابق با برون‌رفت (۹) و تعبیر دیگری از آن است، لذا در پاسخ اشکال موجه و کارآمد است.

۱۱- آیه مورد بحث اشاره‌ای به مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) است که در مقایسه با مقام توحیدی پیامبر اکرم (ص) در سطح پایین‌تری قرار دارد؛ یعنی حضرت بین خواستن و نخواستن از خداوند در مورد دستیابی به ملک گسترده و عظیم، خواستن را انتخاب کرده، درحالی‌که لازمه مقام توحیدی بالاتر تسلیم بودن در برابر خواست خداست. بنابراین اگرچه حضرت سلیمان (ع) در مقام درخواست دچار اشتباه نشده، اما از جهت مقایسه مقامات توحیدی، این درخواست، بیانگر این است که مقام توحیدی حضرت سلیمان (ع) نسبت به مقام محمدی مقام نازل‌تری است و این سخن بدین معنا است که مقامات انبیا دارای رده‌ها و درجات مختلف است؛ یعنی اگرچه همه انبیا از مقام عصمت به یک نسبت برخوردار هستند، اما در مقاماتی مانند اخبات، اصطفا، انابه، مخلصیت و امثال آنها در سطوح مختلفی قرار دارند. «سید حیدر آملی» عارف شیعی در تفسیر عبارت (وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) (اسراء، ۵۵) «و در حقیقت، بعضی از انبیا را بر بعضی برتری بخشیدیم»، می‌گوید: «این برتری و فضیلت در رسالت و نبوت نیست؛ زیرا همگی پیامبر و رسول بودند، بلکه در پذیرش ولایت، یعنی درجه و مقام توحیدی آنان است.» (آملی، ۱۳۶۷: ۴۹ و ۲۰۸) بنابراین انبیا الاهی از جهت کسب مقامات توحیدی متفاوت بودند. بر این اساس، از این عبارت نقص حضرت سلیمان (ع) از مقام محمدی (ص) مستفاد می‌شود. لیکن باید توجه کرد که این برون‌رفت عقلی مبتنی بر تحلیل مقام توحیدی متفاوت انبیا الاهی اگرچه در اصل درخواست، برون‌رفت عرفانی عالی به‌شمار می‌آید، لیکن در توجیه خصوص درخواست مُلک عظیم برای خود و نه برای دیگران، ناکارآمد است.

نتیجه‌گیری

حاصل پژوهش حاضر در نقد و بررسی شبهات مربوط به دعاهای به ظاهر نابه‌جای پیامبران، به ترتیب زیر است:

۱- دعای حضرت نوح (ع) و درخواست نجات فرزند کافر خود، به این جهت موجه است که حضرت نوح (ع) تا آن زمان نمی‌دانسته که پسرش کافر است.

۲- استغفار ابراهیم (ع) برای عموی مشرک خود نیز به این دلیل موجه است که ابراهیم (ع) به کفر و شرک قطعی عمویش آگاهی نداشته است، بلکه احتمال ناآگاه و مستضعف بودن او را می‌داده است.

۳- درخواست ابراهیم (ع) مبنی بر برخورداری کافران از نعمت، برای آن است که غرض اصلی او کافران نبوده‌اند و در مسئله وسعت رزق نعمت‌های دنیوی عدم تفکیک میان مؤمن و کافر اجتناب‌ناپذیر است.

۴- کمک نگرفتن حضرت ابراهیم (ع) از جبرئیل برای آن بوده که قصد ابراهیم (ع) انکار واسطه‌های فیض الاهی خواه از سوی جبرئیل و از سوی واسطه دیگر، نبوده، بلکه نخواسته برای آنان تأثیر استقلال‌ی قائل شود. رد کمک جبرئیل، به معنای عدم دل‌بستگی به اسباب است، نه رد تأثیر آنها.

۵- درخواست نکردن حضرت ابراهیم (ع) از درگاه الاهی به این جهت است که در این مورد ابراهیم (ع) چون از «سرّ قدر» آگاهی داشته است، می‌دانسته که در آتش خواهد افتاد و از آن نجات پیدا خواهد کرد و دعای او تأثیری در این نتیجه نخواهد داشت.

۶- دعای حضرت موسی (ع) مبنی بر درخواست رؤیت خدا، به این دلیل موجه است که حضرت موسی (ع) در این آیه دیدار و شهود خداوند با چشم دل را تقاضا نموده است و از آنجا که این تقاضا نوع خاصی از شهود بوده که حضرت موسی (ع) توان دریافت آن را نداشته، خداوند به او پاسخ منفی داده است. بر این پایه، می‌توان در یک جمع‌بندی کلی به این صورت گفت که (۱) حضرت موسی (ع) خواهان رؤیت خداوند با چشم سر نبوده؛ (۲) خواهان رؤیت ذات خداوند نبوده؛ (۳) خواهان رؤیت خداوند در قیامت نبوده؛ (۴) نمی‌خواسته در همین دنیا قیامت را ببیند؛ (۵) نمی‌خواسته به بالاترین مقام علم و یقین برسد تا با چشم آخرتی خداوند را مشاهده نماید؛ (۶) بلکه مقامی بالاتر از مقام تکلیم یعنی مقام واحدیت را درخواست کرده است.

- ۷- دعای حضرت سلیمان (ع) مبنی بر طلب پادشاهی جهان‌گشا، برای آن است که حضرت سلیمان (ع) می‌دانسته چنین پادشاهی جهان‌گشای و ظاهری دنیوی حتا برای پیامبر اکرم (ص) نیز پیش نخواهد آمد. از این رو این موقعیت را مصلحت‌الاهی و امتیاز خود می‌دانسته و از خدا درخواست کرده است. بر اساس این معنا، چنین خواسته‌ای به هیچ وجه حسادت نیست. افزون بر این، درخواست نعمت (اعم از دنیوی، اُخروی و معنوی) از خداوند در صورتی که خواسته در جهت خیر باشد، نه تنها حسادت به‌شمار نمی‌آید، که «غبطه» به‌شمار آمده و مطلوب است.
- ۸- پاسخ‌های متنوع دیگر که در پاسخ شبهه‌های گذشته ارائه شده، همگی از نظر عقلی و یا لفظی ناکارآمد و غیرموجه بوده و یا دارای کاستی است و بدون پاسخ‌های گذشته غیرقابل دفاع است.

کتاب‌نامه

کتاب و مقالات

قرآن کریم.

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ اول، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، متشابه القرآن و مختلفه، چاپ اول، قم: دارالبیدار للنشر.
- ابن طاوس، علی بن موسی (۱۳۶۷)، اقبال الأعمال، چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن عاشور، محمد (۱۴۲۰ ق)، المعروف بتفسیر ابن عاشور، التحریر و التنویر الطاهرین محمد، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ ق)، تفسیر ابن عربی، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب الإسلامی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ ق)، البحر المحیط فی التفسیر، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- انوارى، جعفر (۱۳۸۵)، لغزش‌ناپذیری پیامبران در قرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نصّ النصوص، به تحقیق هاتری کرین، چاپ اول، تهران: انتشارات توس.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه بعثه.
- بدری، تحسین (۱۴۲۸ ق)، معجم مفردات اصول الفقه المقارن، چاپ اول، تهران: المشرق.
- بلاغی، محمدجواد (۱۴۰۵ ق)، الهدی إلى دین المصطفی، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- ثعلبی، احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جندی، مؤیدالدین محمود (۱۴۲۳ ق)، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- حرّعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، چاپ اول، چاپ اول، قم: مؤسسه آل‌البیته.

- حسينى طباطبايى، مصطفى و رستم سعد (١٤٢٦ ق)، فتح البيان فيما روى عن على من تفسير القرآن، چاپ اول، حلب: دارالجسور الثقافية.
- حوى، سعيد (١٤٢٤ ق)، الأساس فى التفسير، چاپ ششم، قاهره: دارالسلام.
- خازن، على بن محمد (١٤١٥ ق)، لباب التأويل فى معانى التنزيل، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية.
- خمينى، روح الله (١٣٧٥)، تفسير سوره حمد، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- خمينى، روح الله (١٣٧٨)، آداب الصلاة، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره).
- رازى، فخرالدين محمد بن عمر (١٤٢١ ق)، مفاتيح الغيب، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلمية.
- رازى، فخرالدين محمد بن عمر (١٩٨٨)، عصمة الأنبياء، چاپ دوم، بيروت: دارالكتب العلميه.
- رضا، محمدرشيد (١٩٩٠)، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، چاپ اول، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- زمخشري، محمود بن عمر (١٤٠٧ ق)، الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل و عيون الأفاويل فى وجوه التأويل، چاپ اول، بيروت: دارالكتاب العربى.
- علم الهدى (سيدمرتضى)، على بن حسين (١٤٠٥ ق)، رسائل الشريف المرتضى، چاپ اول، قم: دارالقرآن الكريم.
- علم الهدى (سيدمرتضى)، على بن حسين (١٩٩٨)، أمالى المرتضى، چاپ اول، قاهره: دارالفكر العربى.
- علم الهدى (سيدمرتضى)، على بن حسين (بى تا)، تزييه الأنبياء عليهم السلام، چاپ اول، قم: دارالشريف الرضى.
- سيوطى، جلال الدين؛ محلى، جلال الدين (١٤١٦ ق)، تفسير الجلالين، چاپ اول، بيروت: مؤسسة النور.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم (١٣٨٤)، شرح الأصول الكافى، چاپ اول، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- صدوق، شيخ بن بابويه محمد بن على (١٤٠٤ ق)، عيون اخبار الرضا (ع)، چاپ اول، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
- صدوق، شيخ بن بابويه محمد بن على (١٤١٦ ق)، الخصال، چاپ اول، قم: جماعة المدرسين فى الحوزه العلمية، مؤسسة النشر الإسلامى.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ ق)، بصائر الدرجات، چاپ اول، قم: مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى (ره).
- طباطبايى كربلايى، على بن محمد على (١٣٨٢)، رياض المسائل فى تحقيق الأحكام بالدلائل (ط - الحديثه)، چاپ اول، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث.
- طباطبايى، محمد حسين (١٣٩٣)، الميزان فى تفسير القرآن، چاپ اول، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.

دعاهاى پیامبران (ع) در قرآن؛ چالش‌ها و تحلیل و نقد شبهات / روحى برندق ۲۵۳

طبرسى، امين الدين بوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، چاپ سوم، تهران: ناخرسرو.

طبرسى، حسن بن فضل (۱۴۱۶ ق)، مكارم الأخلاق، چاپ چهارم، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين.

طوسى، شيخ محمد بن حسن (۱۳۶۵)، تهذيب الأحكام فى شرح المقنعة (رحلى)، چاپ چهارم، تهران: فراهانى.

كاشى، عبدالرزاق بن جلال الدين (۱۳۸۵)، شرح منازل السائرين، چاپ اول، قم: بيدار. عمادى، محمد بن محمد (بى تا)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير ابوالسعود)، چاپ اول، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

غزالى، ابوحامد محمد (بى تا)، احياء علوم الدين، به تحقيق عبد الرحيم بن حسين حافظ عراقى، چاپ اول، بيروت: دارالكتاب العربى.

فضل الله، محمد حسين (۱۴۱۹ ق)، من وحى القرآن، چاپ اول، بيروت: دارالملاك للطباعة و النشر. فيض كاشانى، ملامحسن (۱۳۷۶)، المحجة البيضاء فى تهذيب الإحياء، چاپ اول، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين.

فيض كاشانى، ملامحسن (۱۶۱۵ ق)، تفسير الصافى، به تحقيق حسين اعلمى، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدر.

قاضى عياض، عياض بن موسى (۱۴۰۷ ق)، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، چاپ دوم، عمان: دار الفحاء. قاضى، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ ق)، شرح الأصول الخمسة، چاپ اول، بيروت: دار احياء التراث العربى. قراعه، محمود على (بى تا)، الثقافة الروحية فى إنجيل برنابا، چاپ اول، مصر: دار مصر للطباعة.

قرطبى، محمد بن احمد (۱۳۶۴)، الجامع لإحكام القرآن، چاپ اول، تهران: ناخرسرو. قمى، على بن ابراهيم (۱۳۶۳)، تفسير القمى، چاپ اول، قم: دارالكتاب.

كاشانى، فتح الله بن شكر الله (۱۳۳۳)، تفسير كبير منهج الصادقين فى الزام المخالفين، چاپ اول، تهران: علمى.

كاشفى، حسين بن على (بى تا)، مواهب عليه (تفسير حسيني)، چاپ اول، سراوان: كتاب فروشى نور. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ ق)، الكافى، چاپ اول، تهران: دارالكتب الإسلامية.

مازندرانى، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲)، شرح الكافى، الاصول و الروضة، چاپ اول، تهران: المكتبة الإسلامية.

مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (۱۳۶۳)، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، چاپ اول، تهران: دارالكتب الإسلامية.

مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، چاپ سوم، بيروت: مؤسسة الوفاء.

مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۷۵)، تفسير نمونه، چاپ اول، تهران: دارالكتب الإسلامية.

٢٥٤ دين و دنياى معاصر / سال ٨ / شماره ١ / پيايى ١٤ / صص ٢٣٣ - ٢٥٤

نجفى، محمدجواد (١٣٩٨)، تفسير آسان، چاپ اول، تهران: اسلاميه.
نجفى، محمدحسن بن باقر (١٣٦٢)، جواهرالكلام فى شرح شرايع الإسلام، چاپ اول، بيروت: داراحياء التراث العربى.

نراقى، مهدي بن ابى ذر (بى تا)، جامع السعادات، چاپ اول، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
نصيرالدين طوسى، محمد بن محمد (١٤٠٧ ق)، تجريد الاعتقاد، چاپ اول، تهران: مكتب الأعلام الإسلامى.
نورى، حسين بن محمد تقى (١٤٠٨ ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بيروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.

هاشمى رفسنجانى، اكبر (١٣٨٦)، تفسير راهنما، چاپ اول، قم: بوستان كتاب.