

- * نقد و بررسی عینیت دعا و قانون جذب راندا برن (باتوجه به علم النفس در نظام حکمت صدرایی) ۱۹-۱
- یاسین گودرزی، احمد عابدی آرانی
- * سنتز پژوهی عوامل موثر بر اثربخشی دعا در زندگی انسان ۳۷-۲۰
- محمد تقی مبشری
- * بررسی امکان دستیابی به مقام رویت و لقاء الله بر اساس مناجات خمس عشر امام سجاده (ع) ۵۹-۳۸
- دکتر مهناز (فاطمه سادات) توکلی، سید رضا خجسته نویر
- * واکاوی هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه های صحیفه سجاده ۸۱-۶۰
- حسن رنگریز
- * تحلیل استعاره های جهتی در دعای چهل وهفتم صحیفه سجاده با رویکرد شناختی ۱۱۰-۸۲
- سیاوش کرمی، اسماعیل شعبانی کامران
- * بررسی و تحلیل روشهای مقابله با چشم زخم در روایات شیعه ۱۴۵-۱۱۱
- اسماعیل اثباتی
- * شناسایی و تبیین سیر تربیتی دعا از منظر آموزه های امام سجاده (ع) ۱۶۶-۱۴۶
- مهری صادقیان، مریم نساج
- * تحلیل شبکه مضامین دعای عهد به منظور کشف الگوی زیست منتظرانه ۱۸۹-۱۶۷
- محمد سبحانی نیا
- * تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان دوره متوسطه دوم ۲۱۶-۱۹۰
- محمود زیوری رحمان، علی گروسی
- * تعامل بینامتنی صحیفه سجاده با کلام الله در دعای ختم قرآن ۲۳۶-۲۱۷
- حسین رحمانی زاده؛ معصومه غنی لو
- * استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» در نوحه ای اربعینی «تجاره لن تیور» باتکیه بر نظریه لیکاف و جانسون ۲۶۲-۲۳۷
- رقیه رستم پور ملکی، زهرا صاحبی
- * تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته ها با نگاهی به مبانی هستی شناختی ۲۸۴-۲۶۳
- علی قدردان قراملکی

بسم الله الرحمن الرحيم



دوفصلنامه علمی پژوهشی

دو فصلنامه علمی پژوهشی



سال چهارم ■ شماره ششم ■ بهار و تابستان ۱۴۰۳

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

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

وبسایت نشریه: Dua.basu.ac.ir

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

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

تلفن: ۰۸۱۳۱۴۰۱۰۶۱



■ دوفصلنامه علمی پژوهشی ■

دانشیار

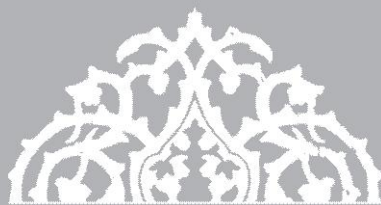
■ سال چهارم ■ شماره ششم ■ بهار و تابستان ۱۴۰۳

■ هیأت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

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

■ داوران این شماره:

آقایان: وحید پاشایی، حجه الاسلام و المسلمین مهدی صفائی اصل، اکبر عروتنی موفق، فرزاد دهقانی، معصومه ریعان، فتحیه فتاحی، معصومه کیانی، فرهاد سراجی، سید مهدی مسبوق،



۱. نحوه نگارش مقالات

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

۲. ساختار و اجزاء مقالات

مقاله بدین ترتیب تنظیم شود:

- **عنوان مقاله؛** کوتاه و گویای محتوای مقاله باشد.
- **نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی؛** (نشانی و شماره تلفن و آدرس پست الکترونیک و نویسنده مسئول مکاتبات) در یک صفحه جداگانه در سامانه مجله بارگذاری شود، بدیهی است تعداد و ترتیب نویسندگان پس از ارسال و ثبت مقاله در سامانه به هیچ وجه قابل تغییر نمی باشد.

- **چکیده:** باید در ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی (در مورد مقالات عربی به سه زبان عربی، فارسی و انگلیسی) نوشته شود و شامل هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.
 - **واژه‌های کلیدی:** حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه‌های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (,) از هم جدا شوند.
 - **صفحات بعدی:** به ترتیب شامل: مقدمه، بدنه مقاله، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
 - **مقدمه:** مقدمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدمه معمولاً موضوع از کل به جزء بیان می‌شود تا فضای روشنی از متن بحث برای خواننده حاصل شود. همچنین ضروری است که بیان مسأله، روش و هدف‌های پژوهش در مقدمه مقاله مد نظر قرار گیرد. در نوشتن مقدمه، تقسیم‌بندی و شماره‌گذاری به ترتیب زیر ضروری است:
- عنوان مقدمه با شماره‌گذاری (بدین صورت: ۱. مقدمه) به همراه توضیحات آورده شود.
- ۱-۱. پیشینه پژوهش (همراه با توضیحات)**
- در این بخش نخست مطالب مقدماتی در خصوص موضوع پژوهش بیان می‌شود، و در ادامه پیشینه‌های پژوهش مرور می‌گردند. سپس استنتاجی منطقی از مرور پیشینه‌ها صورت می‌گیرد، و خلاصه‌ای پژوهشی موجود نشان داده می‌شوند. بدیهی است بهترین روش مرور، روش تحلیلی و یا تحلیلی-انتقادی است که در آنها پیشینه‌ها صرف‌نظر از زمان و مکان انجام آنها، و بر مبنای شباهت‌های رویکردی گروه‌بندی می‌شوند و نظر و دیدگاه پژوهشگر(ان) نسبت به آنها بیان می‌شود.
- ۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش (همراه با توضیحات)**
- **بدنه مقاله:** شامل چارچوب نظری پژوهش، نقد، تحلیل و استدلال‌ها است. این بخش با شماره ۲ شروع می‌شود و بقیه عناوین هم به همین صورت شماره‌گذاری می‌شود. عناوین فرعی به صورت ۱-۲، ۲-۲، ۳-۲ و... تنظیم شود. (شماره‌گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).
 - **نتیجه‌گیری:** شامل ذکر فشرده یافته‌های مقاله است و بایستی به گونه‌ای سامان یابد که خواننده پاسخ پرسش‌های پژوهش را به صورت علمی و مستدل در آن بیابد.
 - **سپاسگزاری:** تشکر و قدردانی از موسسات و افرادی که با حمایت مادی یا علمی در انجام تحقیق مشارکت داشته‌اند، در انتهای آورده شود. در صورت وجود قرارداد پژوهشی با دستگاه‌های اجرایی ذکر شماره قرارداد ضروری است.

• **پانویس‌ها:** توضیحات و معادل لاتین اصطلاحات و اسامی نویسندگان خارجی، پایین هر صفحه با شماره های مجزا برای هر صفحه نوشته شود.

• **پی‌نوشت‌ها:** توضیحات لازم در پی‌نوشت مقاله، قبل از منابع درج گردد.

• **فهرست منابع:** مراجعی که در متن مقاله از آنها استفاده شده است مطابق ضوابط APA به شرح زیر تنظیم شوند:

کتاب‌ها:

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

- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا. قم: اسرا.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

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

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

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

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

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

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

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

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

مقاله‌ها:

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

مقاله‌هایی که بیش از یک نویسنده دارند:

- نام خانوادگی، نام نویسنده؛ نام خانوادگی، نام نویسنده و نام خانوادگی، نام نویسنده. (سال نشر). «عنوان مقاله».

نام مجله (ایتالیک شود). شماره و دوره، شماره، صفحه.

مقاله مجموعه مقالات:

- اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعه مقالات. نام ویراستار(ان). شماره

صفحه ابتدا و انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:

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

مقاله دانشنامه؛

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

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

سایت‌های اینترنتی؛

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

پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها؛

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

۳. راهنمای کلی نگارش

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

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

ارجاع تکراری به یک منبع، به جای نام نویسنده یا نویسندگان از واژه «همان» استفاده شود: (همان: ۵۰).

نقل قول‌های مستقیم، داخل گیومه فارسی «» قرار داده شوند و نقل قول‌های بیش از چهل واژه، به صورت جدا از متن با تورفتگی (نیم‌سانتی‌متر) از طرف راست و (با قلم شماره ۱۲) درج شود.

نقل قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی، ۱۳۸۲: ۴۵-۵۰).

اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... بر حسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانویشت آورده شوند.

عددنویسی فصول و بخش‌ها، از راست به چپ نوشته شود.

جدول‌ها، نمودارها و عکس‌ها، ترجیحاً در متن در کنار توضیحات مربوط قرار گیرند.

از گیومه فارسی «» استفاده شود، نه گیومه غیر فارسی "".

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

کلیه منابع درون متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند.

برای کلمات مختوم به های غیرملفوظ، در حالت مضاف و موصوف، از علامت «ة» استفاده شود:

خانه من به جای خانه‌ی من / نامه او به جای نامه‌ی او / زندگی‌نامه خودنوشت به جای زندگی‌نامه‌ی خودنوشت
و...

در موارد لازم و مواردی که موجب ابهام می‌شود، علامت تشدید گذاشته شود: مثال: علی، علی / مبین، مبین

«نیم فاصله» در تمام موارد لازم رعایت شود: مثال:

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

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده شود.

متن خالی از اشتباهات تایپی و املایی باشد.

رعایت نشانه‌گذاری صحیح متن الزامی است.

۴. یادآوری مهم

مقاله از طریق ثبت نام در سامانه مجله به آدرس: Dua.basu.ac.ir ارسال شود.

رسم‌الخط مورد قبول نشریه و اصول نگارش باید بر اساس آخرین شیوه‌نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

چنانچه مقاله‌ای فاقد هر یک از موارد بالا باشد؛ از دستور کار خارج می‌شود.

حق چاپ هر مقاله، پس از پذیرش محفوظ است و نویسندگان در ابتدای ارسال مقاله متعهد می‌شوند تا مشخص شدن وضعیت مقاله، آن را به جای دیگر نفرستند. چنانچه این موضوع رعایت نشود، هیأت تحریریه در اتخاذ تصمیم مقتضی مختار است. مجله در اصلاح مقالاتی که نیاز به ویرایش داشته باشند آزاد است.

گواهی پذیرش مقاله پس از اتمام مراحل داوری و ویراستاری و تصویب نهایی هیأت تحریریه توسط سردبیر مجله صادر و برای نویسنده مسئول صادر خواهد شد.

نشانی مجله: Dua.basu.ac.ir

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



۱-۱۹	❖ نقد و بررسی عینیت دعا و قانون جذب راندا برن (باتوجه به علم النفس در نظام حکمت صدرایی) یاسین گودرزی، احمد عابدی آرانی
۲۰-۳۷	❖ سنتز پژوهی عوامل موثر بر اثربخشی دعا در زندگی انسان محمد تقی مبشری
۳۸-۵۹	❖ بررسی امکان دستیابی به مقام رویت و لقاء الله بر اساس مناجات خمس عشر امام سجاد(ع) دکتر مهناز (فاطمه سادات) توکلی، سید رضا خجسته نویر
۶۰-۸۱	❖ واکاوی هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه های صحیفه سجادیه حسن رنگریز
۸۲-۱۱۰	❖ تحلیل استعاره‌های جهتی در دعای چهل وهفتم صحیفه سجادیه با رویکرد شناختی سیاوش کرمی، اسماعیل شعبانی کامران
۱۱۱-۱۴۵	❖ بررسی و تحلیل روشهای مقابله با چشم زخم در روایات شیعه اسماعیل اثباتی
۱۴۶-۱۶۶	❖ شناسایی و تبیین سیر تربیتی دعا از منظر آموزه های امام سجاد (ع) مهری صادقیان، مریم نساج
۱۶۷-۱۸۹	❖ تحلیل شبکه مضامین دعای عهد به منظور کشف الگوی زیست منتظرانه محمد سبحانی نیا
۱۹۰-۲۱۶	❖ تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان دوره متوسطه دوم محمود زیوری رحمان، علی گروسی
۲۱۷-۲۳۶	❖ تعامل بینامتنی صحیفه سجادیه با کلام‌الله در دعای ختم قرآن حسین رحمانی زاده؛ معصومه غنی لو
۲۳۷-۲۶۲	❖ استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» در نوحه‌ی اربعینی «تجارة لن تبور» باتکیه بر نظریه لیکاف و جانسون. رقیه رستم پور ملکی، زهرا صاحبی
۲۶۳-۲۸۴	❖ تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها با نگاهی به مبانی هستی‌شناختی علی قدردان قراملکی



نقد و بررسی عینیت دعا و قانون جذب راندا برن

باتوجه به علم النفس در نظام حکمت صدرایی

یاسین گودرزی^۱، احمد عابدی آرانی^۲*

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29185.1068](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29185.1068)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۷



چکیده

از آنجاکه قانون جذب راندا برن، یکی از کلیدواژه‌های کلاس‌های انگیزشی است که مدعی است انسان می‌تواند با تمرکز بر تصورات خود، آن‌ها را در خارج محقق کند و دعا را یکی از مصادیق آن معرفی کرده است. از این‌رو، بررسی تطبیقی دعا و قانون جذب در کتاب راز از اهمیت بالایی برخوردار است و هدف نگارنده اثبات تهافت از جهت هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بین این دو است. در این اثر ابتدا مقومات و ویژگی‌های قانون جذب مطرح و مورد بررسی قرار گرفته و بعد از آن مبانی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مربوط به دعا در نظام حکمت صدرایی مورد مذاقه قرار گرفته و در نهایت، مقایسه تحلیلی بین این دو صورت پذیرفته است. نتیجه این مقایسه این شد که قانون جذب از جهت مبانی با دعا تنافی کامل دارد؛ زیرا قانون جذب مبتنی بر نگاه ماتریالیسمی و اومانیزمی است؛ اما دعا در ذیل نظام توحیدی تعریف و تبیین می‌شود و انسان اگرچه در دعا به‌عنوان فاعلی کنشگر مورد توجه است؛ اما فاعلیت او در طول فاعلیت الله است و خداوند نقش محوری را به عهده دارد. البته در عین وجود تهافت در مبانی، در مقام عمل و اثرگذاری مواردی وجود دارد که بر هم منطبق می‌شوند و همین باعث شده که گمان شود قانون جذب، همان دعا است.

کلیدواژگان: دعا، قانون جذب، لوح محو و اثبات، راندا برن

۱- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم. yasiingoodarzi90@gmail.com

۲- دانشیار فلسفه و کلام اسلامی؛ دانشکده الهیات و معارف اسلامی؛ دانشگاه قم (نویسنده مسئول) * ahmadabedi@yahoo.com

۱. مقدمه

مدتی است که کلاس‌های انگیزشی و راه‌های موفقیت رونق خاصی گرفته‌اند، به گونه‌ای که ذهن اقشار مختلفی را به خود مشغول کرده است. یکی از کلیدواژه‌های این کلاس‌ها قانون جذب^۱ است. حامیان قانون جذب برای پر شمار کردن مخاطبان و طرفداران خود، کارها و روش‌های متعددی به کار بسته‌اند، از جمله این که خط‌مشی خود را مشخص نمی‌کنند تا با همه مرام و مسلک‌ها و ادیان سازگاری داشته باشند و از نقاط قوت دیگران به نفع خود استفاده کنند. در همین راستا، برای این که مخاطب بیشتری از جمله متدینین را جذب کنند، مدعی شده‌اند که قانون جذب از آنجا که یک قانون جهان‌شمول است، مورد پذیرش دین هم هست، و یکی از آموزه‌های دینی که می‌تواند مؤیدی برای این مدعا باشد، دعا است (برن، ۱۳۸۹: ۲۳) و در این خصوص توانسته‌اند عده‌ای را با خود همراه کنند. حال این سوال مطرح است که آیا دعا همان قانون جذب است یا خیر؟ و آیا مساسی بین قانون جذب و دعا وجود دارد یا خیر؟ برای پاسخ به این سؤال، ابتدا باید قانون جذب را از حیث مدعیات و مبانی بررسی کرد و بعد دعا را نیز از نگاه حکمت متعالیه مورد تحلیل عقلی قرار داد تا زمینه مقایسه بین این دو مهیا شود و بتوان به پاسخ متقنی دست پیدا کرد.

پس این مقاله مشتمل بر سه مطلب اساسی است:

مطلب اول: تبیین و بررسی مبانی قانون جذب؛

مطلب دوم: تحلیل و بررسی دعا از منظر حکمت صدرایی؛

مطلب سوم: مقایسه بین قانون جذب و دعا.

نویسندگان این مقاله در صدد نقد نظریه قانون جذب و تبیین عدم عینیت آن با دعا است و این کار در این مقاله با روش تطبیقی - انتقادی انجام می‌شود.

۱.۱ - پیشینه پژوهش

درباره قانون جذب از منظرهای متفاوت، آثار مختلفی نوشته شده است. از جمله مقاله «قانون جذب» از حمزه شریفی‌دوست، مجله مطالعات معنوی، ۱۳۹۱، در این مقاله، نویسنده تلاش کرده است از نگاه

۱- این مفهوم با نام‌هایی مثل جذب، قانون جذب، راز، قانون راز و گاهی هم با نام تجسم خلاق بر سر زبان‌ها است. (پپچان و مطیع، ۱۳۹۸: ۵۱)



روان‌شناسی به قانون جذب بپردازد و ثابت کند که این مدعا از منظر علم روان‌شناسی مورد تأیید نیست. مقاله «نقدی بر دینی‌سازی قانون جذب»، اثر مهدی پیجان و مهدی مطیع، نشریه الهیات تطبیقی، ۱۳۹۸، نویسندگان این مقاله تلاش کرده‌اند به اثبات برسانند که قانون جذب مورد تأیید دین و عین دعا نیست و ناآگاهی از دین را منشأ این اشتباه می‌دانند. مقاله «بررسی انتقادی ارتباط معنایی دعا خواستن در آموزه‌های اسلامی و قانون جذب» از هاشم قربانی، فصل‌نامه علمی اندیشه نوین دینی، ۱۴۰۰، نویسنده قانون جذب را با دعا از جهت خواستن مقایسه می‌کند و معتقد است که قانون جذب با دعا هماهنگ نیست و دو مقوله متفاوت هستند و قانون جذب را امر توهمی و غیرواقعی، اما دعا را واقعی می‌داند. مقاله «دعا در اندیشه رهبری و مقایسه آن با قانون جذب» از حمزه شریفی‌دوست، مجله مکاتبه و اندیشه، ۱۳۹۱، نویسنده این اثر، از بُعد خودسازی قانون جذب را مورد انتقاد قرار داده است، به این صورت که طبق قانون جذب، انسان اجازه نگاه منفی را در مورد خود نمی‌دهد و هرگز به عیب‌های خود آگاهی پیدا نمی‌کند تا در صدد رفع آن‌ها بر آید. مقاله «قانون جذب» از حمیدرضا مظاهری سیف، مجله مطالعات معنوی، ۱۳۹۰، به قانون جذب پرداخته است و در این پژوهش به این نتیجه رسیده است که رهبران قانون جذب بین مطالب درست و نادرست خلط و اشتباه کرده‌اند.

اما در این پژوهش به بررسی مبانی، نقاط اختلاف قانون جذب و دعا در علم النفس نظام حکمت صدرایی و هم‌پوشانی در مواردی که باعث توهم واقعی بودن قانون جذب شده است، پرداخته و از ظرفیت علم النفس صدرا برای رد این مدعا که قانون جذب عین دعا در شرایع الهی است، استفاده شده است.

۲.۱ اهمیت پژوهش

قانون جذب با انگیزه‌های متفاوت در بین جوامع مطرح و ترویج شده است. صرف ترویج چنین اندیشه‌های بدون پشتوانه عقلی آسیب‌زا است؛ به‌ویژه که ادعا عینیت آن با یکی از آموزه‌های ادیان الهی هم مطرح شود. از طرف دیگر، فارغ از آسیب‌زا بودن چه به‌حسب اجتماعی و چه از جهت اعتقادی، برای انسان این سؤال مطرح است که آیا می‌توان دعا در ادیان و قانون جذب را یکی دانست؟ پس از این دو جهت این پژوهش اهمیت ویژه‌ای دارد.

۳.۱ مفهوم‌شناسی

برای گرفتارنشدن در اشتراک لفظی و سوءبرداشت لازم است بعضی از واژه‌ها توضیح اجمالی داده شود.

۱.۳.۱ دعا

ابن فارس درباره دعا می‌گوید دعا از «دَعَوَ» است که به معنای میل پیدا کردن تو، به چیزی به وسیله صوت و کلامت است (ابن فارس، ۱۴۲۹ق، ۳۳۷). فیومی دعا را ابتهال و رغبت نسبت به خدا می‌داند، به‌خاطر خیری که در نزد خداوند است (فیومی، ۱۴۱۴، ۱۹۴). در شریعت و دین هم همان معنای لغوی مورد نظر است و معنای اصطلاحی که مغایر با معنای لغوی باشد، وجود ندارد.

۲.۳.۱ نظام حکمت صدرایی

یکی از مکاتب سه‌گانه فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه است. این مکتب، برخلاف حکمت مشاء که فقط به عقل استناد می‌کند و توجهی به قلب و شهود قلبی ندارد، به قلب و شهود قلبی توجه ویژه‌ای دارد و از این جهت به حکمت اشراق نزدیک است و تنها وجه تمایز بین حکمت اشراق و حکمت متعالیه قول به اصالت وجود است که از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه است. صدرا سه مبنای مهم و کلیدی خود یعنی حرکت جوهری، وجود رابط، تشکیک خاصی را بر اصالت وجود مبتنی کرده است. فهم دقیق این مبانی در تحلیل دعا تأثیر به‌سزایی دارد.

۳.۳.۱ قانون جذب راندا برن

قانون جذب یکی از کلیدواژه‌هایی است که امروزه بر زبان‌ها جاری است. این قانون هم‌چنان که از اسمش پیداست و قائلان آن نیز مطرح می‌کنند، قانونی فراگیر و جهان‌شمول است، و مدعی است که اگر با شرائط مورد توجه قرار گیرد، می‌تواند انسان را به خواسته‌هایش برساند و اگر کسی را در عالم دیدید که موفق است به‌خاطر رعایت قانون جذب است. رعایت و به‌کارگیری این قانون انسان را به خالق خوشبختی یا بدبختی‌اش تبدیل می‌کند. اگرچه این قانون از گذشته مطرح بوده؛ اما خانم راندا برن استرالیایی اخیراً با کتاب راز، قانون جذب را به یکی از گفتمان‌های عمومی مطرح کرده است.

۲. مبانی قانون جذب از منظر راندا برن

به‌صورت معمول، مبانی به زیرساخت‌های اساسی یک رویکرد، نظریه، مکتب یا جریان اطلاق می‌شود (شاکرین، ۱۴۰۲: ۵۹). و برای دست یافتن به زیرساخت‌های یک اندیشه از متون اصلی و معتبر باید استفاده کرد. کتاب راز یکی از مهم‌ترین منابع قانون جذب است، بر این اساس، از این کتاب برای بررسی مبانی قانون جذب استفاده شده است.



ابتدا باید به مبانی قانون جذب دست پیدا کرد تا در استوای درستی به ارزیابی آن‌ها پرداخت. قائلان قانون جذب برای نظریه خود مبانی و ویژگی‌هایی مطرح می‌کنند و این مبانی به‌طور خلاصه به‌گونه‌ای که تأمین‌کننده غرض این مقاله باشد بدین شرح است:

۱.۲ عمومیت قانون جذب

قانون جذب یک قانون عام و جهان‌شمول است و در تمام ساحت‌های زندگی انسان تأثیرگذار است. مؤلف کتاب راز، به نقل از باب پراکتر در این مورد می‌گوید: «همه ما فقط با یک قدرت سروکار داریم، یک قانون و آن قانون جذب است» (برن، ۱۳۸۹: ۱۳).

این ویژگی از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا اگر عمومیت و قانون بودن آن پذیرفته نشود و به‌صورت موجهه جزئی مد نظر باشد، نمی‌تواند به‌عنوان یک رویکرد اثرگذار مطرح و قابل دفاع باشد و می‌توان گفت که قاعده الجزئی لایکون کاسبا و لامکتسبا در اینجا حاکم است، به این معنا که نه از طریق قواعد کلی استنتاج می‌شود و نه مقدمه برای به‌دست‌آوردن علم جدید قرار می‌گیرد؛ لذا بر این مدعا با عبارات مختلف تأکید شده است. مثلاً وی در این مورد چنین می‌گوید: «قانون جذب، قانون طبیعت است» (برن، ۱۳۸۹: ۲۳). «قانون جذب قانون خلقت است» (همان: ۲۶). «هیچ چیز از قانون جذب قسر در نمی‌رود. تمام موجودات زنده این سیاره از طریق قانون جذب عمل می‌کنند» (همان: ۳۱).

۲.۲ تکوینی بودن قانون جذب

این قانون یک امر واقعی و اثرگذار در خارج است که منبع و منشأ آن ذهن و اندیشه انسان است. «هر آنچه به زندگی‌ات وارد می‌شود، در واقع تو خودت آن را به‌سوی زندگی‌ات می‌کشی و به‌واسطه تصویر ذهنی‌ات است که آن را جذب می‌کنی. این همان تفکر خودت است، هر آنچه در ذهنت جاری باشد آن را به‌سوی خود جذب می‌کنی» (همان: ۱۵).

این مدعا اصلی‌ترین رکن قانون جذب است و بقیه ویژگی‌ها بیانگر شرائط این اثرگذاری است و طبق این مدعا است که انسان می‌تواند منویات و خواسته‌های خود را به دست آورد و همین مدعا است که با بحث دعا و فال در دین اسلام تلاقی دارد و باید مورد توجه و تحلیل قرار گیرد تا روشن شود که آیا قانون جذب در این موارد همان مدعای شریعت را دارد؟

۳.۲. مشابهت در قانون جذب

هر چیزی مشابه خود را جذب می‌کند. طبق این اصل انسان خود دارای جاذبه و مغناطیس است.

«تو خودت قوی‌ترین مغناطیس عالم هستی» (همان: ۱۷).

پس اگر اندیشه‌ات مثبت باشد، مثبت دریافت می‌کنی و اگر منفی باشد، منفی دریافت می‌کنی. شبیه همین مطلب را ما در آموزه‌های دینی داریم (الخبیثات للخبیثات و الخبیثون للخبیثات و الطبیات للطیبین و الطیبون للطبیات) (نور/۲۶): زنان پلید، برای مردان پلید و مردان پلید، برای زنان پاک، برای مردان پاک و مردان پاک، برای زنان پاک‌اند. در اشعار شعرای فارسی‌زبان هم این معنا منعکس شده است:

ناریان مر ناریان را جاذب‌اند نوریان مر نوریان را طالب‌اند (مولوی، ۱۳۸۳: ۱۷۹)

و همین مسائل باعث شده است که گروه زیادی از مردم و برخی از دین‌داران گمان کنند که قانون جذب ریشه در معارف دینی دارد. اما با وجود این شواهد، باز نمی‌شود به راحتی چنین ادعایی را مطرح کرد و باید بررسی شود که آیا واقعاً آبخشور قانون جذب و معارف دینی یکی است یا این طور نیست؟

۴.۲. محوریت انسان در قانون جذب

یکی از مهم‌ترین ارکان قانون جذب که زیاد به آن توجه داده می‌شود، محوریت انسان در آن است و به گونه‌ای به مخاطب القا می‌شود که انسان فاعل مایشاء است و هر چه اراده کند، همان می‌شود، فقط باید اراده کند. این مطلب اگر با اندیشه ماتریالیستی همراه باشد، سر از اومانیزم در می‌آورد. این اندیشه اگرچه با خلیفه‌الله بودن انسان به حسب ظاهر نزدیک است، اما تفاوت بنیادین دارد و در بخش سوم به آن پرداخته می‌شود.

وی در این مورد می‌گوید: «وقتی تو از این قانون مهم آگاه شوی، در واقع متوجه می‌شوی که صرفاً قادری زندگی‌ات را با فکر کردن خلق کنی و سپس به گونه‌ای باورنکردنی قدرتمند می‌شوی» (برن، ۱۳۸۹: ۲۶).

یا می‌گوید:

«تو خود یک پا خالق هستی» (همان: ۵۸). این قصه‌ی جالب ثابت می‌کند که چطور کل زندگی‌ات

و هر آنچه در آن است، توسط خود تو ایجاد شده است (همان: ۵۹).

وی در باب روند خلق سه مرحله را مطرح می‌کند:



• درخواست

• باور

• دریافت

و اشیا را به طرف خود جذب می کند؛ ولی باید دقت کرد که شیء مشابه را درک کرد، پس اگر اندیشه های مثبت داشته باشی، امور مثبت را جذب می کنی و اگر اندیشه های منفی داشته باشی، اشیا منفی را جذب می کنی.

جذب حکایت از این دارد که هر چیزی مشابه خود را جذب می کند؛ بنابراین، وقتی تو فکری در ذهنت داری، در واقع افکار مشابه را به سوی خود جذب می کنی (همان: ۱۸).

هم چنین مؤلف از باب پراکتر نقل می کند:

«هر آنچه را در ذهنت مجسم کنی، به دست خواهی آورد» (همان: ۱۹).

در این باب مستند زیاد است که ما به همین اندازه اکتفا می شود.

۵.۲ کلی و مطلق بودن قانون جذب

قانون جذب مطلقاً اثرگذار است و کاری به این ندارد که متعلق آن مثبت باشد یا منفی؛ لذا اگر اندیشه شما مثبت باشد، امور مثبت را جذب می کند و اگر منفی باشد، امور منفی و ناخوش آیند را جذب می کند؛ پس باید مراقب افکار خود بود.

قانون جذب به این قضیه توجه ندارد که از نظر تو چیزی خوب است یا نه یا آیا تو آن را می خواهی یا نمی خواهی. این قانون در برابر افکار تو عکس العمل نشان می دهد (همان: ۲۳).

۶.۲ تمرکز در قانون جذب

شرط قانون جذب این است که فکر انسان بر آنچه توقع وقوع آن را دارد، تمرکز کند.

وقتی تو درباره آنچه می خواهی فکر کنی و با نیت بر آن تمرکز کنی، آن گاه قانون جذب دقیقاً هر دفعه

همان چیزی را که می خواهی به تو می دهد.

۲.۲. تصویری بودن قانون جذب

قانون جذب دایر مدار تصورات است نه تصدیقات. به این معنا که صرف تصور چیزی، طبق قانون جذب باعث تحقق آن می‌شود ولو این‌که در مقام تصدیق سلب شود. آنچه اثرگذار است، تصور انسان است. مثلاً اگر کسی بگوید من در مسابقه شکست نمی‌خورم طبق قانون، جذب شکست می‌خورد؛ چون تصور شکست کرده است؛ ولو این‌که بگوید شکست نمی‌خورم. زیرا این شخص، شکست خوردن را تصور کرده و این خوراک و موضوع قانون جذب را تهیه کرده است و چون قانون جذب با تصدیق یعنی «شکست نمی‌خورم» توجه نمی‌کند و همین باعث می‌شود که شکست بخورد. وی در این مورد می‌گوید:

«قانون جذب به این قضیه توجه ندارد که از نظر تو چیزی خوب است یا نه یا آیا تو آن را می‌خواهی یا نمی‌خواهی. این قانون در برابر افکار تو عکس‌العمل نشان می‌دهد» (همان: ۲۲).

۸.۲. الهام‌بخش، آری. اقدام منتج، نه

قانون جذب متوقف بر اقدام الهام‌بخش است نه صرف اقدام؛ خود اقدام بدون انتظار دریافت، تقلایی بیش نخواهد بود. اما اقدام به چه مقدار لازم است؟ آنچه از عبارات کتاب راز به دست می‌آید، این است که مقدار اقدام در حدی باید باشد که برای شخص انتظار دریافت از کائنات را محقق کند؛ اما آیا بین فعل و هدف باید تناسب باشد؟ از عبارت قابل استفاده نیست؛ بلکه خلاف آن را می‌توان فهمید. تصور کن زندگی رودخانه‌ای پرخروش است. وقتی تو اقدامی می‌کنی تا بلکه اتفاقی بیفتد، این احساس ایجاد می‌شود که خلاف جهت رودخانه شنا می‌کنی. احساسی سخت و شبیه به تلاش و تقلا است. وقتی اقدام تو طوری باشد که انگار منتظری تا چیزی از کائنات دریافت کنی، گویی در جهت جریان رودخانه شناور هستی که احساس خواهی کرد به هیچ‌گونه تلاشی نیاز نیست. این است احساس اقدام الهام‌بخش که انسان در جهت جریان کائنات و زندگی باشد. گاهی حتی خودت متوجه نخواهی بود از اقدام استفاده کرده‌ای تا این‌که دریافت کنی؛ چون همین اقدام حال و هوای خوبی داشته است (همان: ۷۰).



۳. بررسی دعا در نظام حکمت صدرایی

مطالبی وجود دارد که می‌تواند پاسخ این سؤال باشد که چرا فیلسوف به مسئله دعا توجه دارد و به تحلیل و بررسی آن پرداخته است. یکی از اهداف فیلسوف، دستیابی به واقع و تحلیل و بررسی آن است و چون نظام حکمت صدرایی یکی از ابزارهای شناخت را قلب می‌داند، بر همین اساس مکاشفات قلبی، برای فیلسوف صدرایی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، و چون قرآن کشف تمام محمدی صلی‌الله‌علیه و آله است، لذا فیلسوفان گوشه چشمی به متون دینی به‌عنوان یکی از منابع شناخت دارند. دعا یکی از آموزه‌هایی است که در آیات و روایات به آن توجه شده است و از این منظر، حکما نسبت به آن رغبت نشان داده‌اند. علاوه بر این که دعا مستبطن سؤالاتی نیز است، مثلاً این که خداوند استجاب دعا را به خود نسبت می‌دهد و از طرفی، دعا ملازم با تغییر است و این استناد مستلزم تغییر در خداوند خواهد بود. هم‌چنین، نفس انسان در بحث دعا چه جایگاهی دارد؟ برای بررسی دعا در نظام حکمت صدرایی نیاز به بحث از موارد متعددی است از جمله ترتیب نظام هستی تا معلوم شود که تغییرات حاصل از دعا در کدام مرتبه از عالم اتفاق می‌افتد؟ هم‌چنین، باید بحث شود که نقش نفس انسان در فرایند دعا چیست؟

۱.۳ تبیین سلسله‌مراتب هستی

صدرا در یک تقسیم، عالم را به دو قسم خلق و امر تقسیم می‌کند. خداوند می‌فرماید "فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَا تُبْصِرُونَ" (حاقه / ۳۸ و ۳۹)؛ به آنچه می‌بینید و آنچه نمی‌بینید، قسم می‌خورم. این آیه اشاره به این که افعال خداوند به حسب قسمت نخستین، به آنچه که بر آن احساس واقع می‌شود، و به آنچه که بر آن احساس واقع نمی‌شود، یا به واسطه یکی از قوای ادراکی دیگری غیر از حس ادراک می‌شود، تقسیم می‌گردد و به هر دو خداوند اشاره کرده و می‌فرماید ("أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ" (اعراف/ ۵۴)؛ بدانید که خلق و امر از اوست. «پس عالم خلق عالم محسوسات است که بدان عالم شهادت و عالم ملک و عالم اجسام و عالم سفلی (پست) گویند، و این الفاظ دلالت بر معنی واحدی دارد، و عالم امر عالمی است که آن‌سوی محسوسات است که بدان عالم غیب و عالم ملکوت و عالم ارواح و عالم علوی گویند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۴۷).

از قرینه این که امر را در مقابل خلق قرار داده است، فهمیده می‌شود که امر، عالم مجرد است. بر این مدعا برهان فلسفی مثل برهان امکان اشرف هم اقامه شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۶).

عالم امر دارای مراتبی است که از عقول مجرد طولی و عرضی تام غیرنفسی و نفسی و عالم مثال منفصل تشکیل می‌شود. عقول تام غیرنفسی هرگز در آن‌ها تغییر و تبدل وجود ندارد، برخلاف عقول نفسی که تغییر و تبدل در آن‌ها ممکن است؛ زیرا عقول نفسی به دلیل تعلق به ماده و این که ماده ذاتاً متغیر است، قابلیت انفعال را دارد.

لوح محفوظ از جمله عقول تامی است که تغییر و تبدل در آن راه ندارد. اما لوح محو و اثبات از عقول نفسی است و تغییر و تبدل در آن راه دارد. دعا مربوط به لوح محو و اثبات است؛ زیرا در بحث دعا قرار است که تغییر ایجاد شود و در مراتب بالاتر از لوح محو و اثبات کارایی ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۰م، ج ۶: ۲۵۹). پس حیطه دعا مربوط به مادون لوح محفوظ می‌شود. اما این که چگونه نفس در لوح محو و اثبات اثر می‌کند، در باب نفس مورد بحث قرار می‌گیرد.

۲.۳ نحوه وجود نفس

صدرا نفس را برآیند حرکت جوهری ماده می‌داند. ماده در اثر حرکت جوهری در استوایی قرار می‌گیرد که توسط موجود مفارق به وجود تجردی تبدیل می‌شود (مؤمنون / ۱۴). پس درست است که نفس برخاسته از ماده است؛ اما به این معنا نیست که ماده بدون اثرگذاری موجود مفارق بتواند تجرد پیدا کند؛ زیرا تجرد از جهت مرتبه وجودی برتر از ماده است و موجود مادی نمی‌تواند موجود مجردی را که برتر از آن است، به وجود بیاورد. علاوه بر این در مادیات، فاعلیت تحریکی است نه ایجاد، و ثالثاً امور مادی در اثرگذاری خود نیاز به وضع خاص دارند و حال آن که نفس مجرد است و ماده نمی‌تواند با آن وضع خاصی داشته باشد.

این مطلب همان است که در تعریف نفس گفته می‌شود نفس کمال جسم طبیعی یعنی بدن است. کمال شیء یعنی تمام و تکامل یافته آن شیء یا به عبارت دیگر، فعلیت شیء است. ابن سینا برای فرق بین خیر و کمال می‌گوید:

فرق بین کمال و خیر این است که کمال اقتضای دوری از قوه آن شیء را دارد، پس آن به این اعتبار به تنهایی کمال است (طوسی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۹۶۵).

و چون بین قوه و فعل رابطه تشکیکی وجود دارد، نفس فعلیت و تمام بدن است. «پس وجود قابل بالقوه و وجود مقبول بالفعل است، و همه موجود به یک وجودند و آن وجود، دارای مراتب مختلفی است،



به گونه‌ای که جهت اختلاف میان مراتب، به همان چیز باز می‌گردد که میان آن‌ها مشترک است. یعنی نوعی اختلاف تشکیکی میان آن مراتب برقرار است» (طباطبائی، ۱۴۲۴: ۲۵۲).

توضیح مطلب این است که بنا بر نظریه حرکت جوهری که مورد قبول ملاصدرا است، ذات جسم و ماده در حرکت است و چون حرکت را به کمال اول جسم طبیعی تعریف کرده‌اند؛ لذا در هر حرکتی، کمال ثانی یعنی مقصدی باید باشد. اگر این حرکت ادامه پیدا کند، سر از نفس به عنوان کمال و فعلیت متحرک در خواهد آورد؛ پس نفس تکامل یافته همان ماده است و از آن تعبیر به جسمانیه الحدوث می‌شود. بر این اساس، نفس حقیقتی مادی مجرد است؛ یعنی در یک مرتبه مجرد دارد و در یک مرتبه مادی است؛ زیرا به ماده تعلق دارد. مجرد نفس به صورت یکسان و یک‌نواخت نیست؛ بلکه در تجردش دارای مراتب است؛ یعنی در یک موطن تجرد مثالی دارد و اگر ارتقا پیدا کند، می‌تواند به تجرد عقلی هم برسد؛ حتی در نظام حکمت صدرایی حواس ظاهر که در بعض موارد در بدن حلول کرده، نیز به نحو تشکیکی است؛ مثلاً لمس را اولین قوه مدرکه حیوانی می‌داند که در تمام اعضاء حضور دارد، سپس قوه ذائقه و بعد قوه شامه و بعد قوه سامعه و در عرش قوای ادراکی حیوانی قوه باصره را قرار می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۱: ۳۴). از این مبنا، فروعی قابل استفاده است، از جمله این که نفس حقیقت واحد ذومراتب است و در هر موطنی حکمی مناسب به خود را دارد.

پس نفس وجودی اشتدادی و ذومراتب دارد. این نظریه مستبطن چهار گزاره است وحدت حقیقی است، کثرت حقیقی است، وحدت در متن کثرت و کثرت به وحدت بر می‌گردد.

در بحث معرفت نفس، مسئله‌ای که باید مدنظر داشت، این است که نفس غیر از روح است؛ زیرا روح جوهر مجرد و مباین از بدن است، اما نفس ارتباط آن روح به بدن است؛ یعنی نفس حیثیت اضافی و تعلق و به تعبیری وجود لغیره است. پس روح و نفس وجود فی نفسه لغیره است که این لغیره بودن عین لنفسه بودن آن است به این معنا که دو وجود نیست؛ بلکه یک وجود ذومراتب است و این لغیره بودن ذاتی وجود نفس است. در واقع، این اضافه نفس به بدن برای این است که روح می‌خواهد کارهای خود را با این بدن انجام دهد؛ لذا مرحوم علامه نفس را جوهری می‌داند که ذاتاً مجرد از ماده است؛ اما از جهت فعل مادی است (طباطبائی، ۱۴۲۳ق: ۸۹).

کارکرد تعلق نفس به بدن مادی این است که در اثر این ارتباط، نفس آرام آرام اقتدار پیدا کند و در اثر این اقتدار وجودی، از وجود فی غیره به وجود لنفسه ارتقا پیدا کند.

باتوجه به این توضیح که هویت و نحو وجود نفس حیثیت تعلق به بدن است، روشن می‌شود که اثرگذاری نفس در خارج و وراء خود ذاتی نفس است و اقل شاهد بر این مدعا، اثرگذاری نفس در بدن خود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۳). اما هم‌چنان که گفته شد این حداقل اثرگذاری نفس در خارج است. صدرا ذیل این بحث می‌گوید که چون خداوند نفس انسان را از سنخ عالم ملکوت خلق کرد، پس اقتدار بر ایجاد صور در عالم خود را دارد و اگر این اثرگذاری را در عالم خارج دیده نمی‌شود به دلیل غلبه احکام تجسم و تکثر و جهت امکانی و حیثیات عدمی است و اگر نفس اقتدار پیدا کند، می‌تواند در خارج یعنی وراء بدن اثرگذار باشد.

خدای متعال نفس ناطقه انسان را به نحوی آفریده است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیا در ذات و عالم خویش است. زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است (پس نفس قادر است بر ایجاد صور اشیا در ذات خویش و هم در خارج)، ولی مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیا در خارج، غلبه احکام تجسم (ناشی از تعلق نفس به بدن) و تضاعف و تضاد جهات امکان و حیثیات اعدام (مصلح، ۱۳۸۵: ۴۲).

پس اثرگذاری نفس، ذاتی نفس است؛ اما بحث در مقدار و چگونگی اثر آن است.

۳.۳ اثرگذاری نفس به حسب اختلاف مراتب

نفس دارای وجود تشکیکی و ذومراتب است و هر مرتبه اثر خاص به همان مرتبه را دارد و اگر قوی شود، اثرگذاری متناسب به همان مرتبه را در خارج خواهد داشت.

از نظر حکمت متعالیه، دعا یکی از کنشگری‌های نفس نسبت به خارج است. اما چون نفس دارای مراتب است، به حسب مراتب اثرگذاری یا به تعبیر بهتر در هر مرتبه‌ای دعای خاصی دارد و به همین دلیل است که لسان شریعت در باب دعا، متفاوت است.

نفس در مرتبه بدن باید درخواست خود را متناسب به این مرتبه مطرح کند و چون در مرتبه بدن به‌خاطر مادی بودن، فاعلیت ایجاد ندارد و از طرفی، بدن در موطن اجتماع سیر می‌کند، دعا و درخواست وی به‌صورت لفظ خواهد بود؛ یعنی با لفظ درخواست خود را به دیگری منتقل می‌کند.

در مرتبه خیال، زمانی که نفس مطلوب خود را تصور می‌کند این تصور می‌تواند تصور عقول نفسی هم باشد و بنا بر فاعلیت بالعنایه از طریق عقول نفسی، مطلوب او در خارج محقق شود؛ زیرا شرط در تحقق فعل، جزئی بودن تصور آن است و الا اگر به‌صورت کلی باشد، نسبت به همه جزئیات علی‌السویه است؛



لذا مبرری برای تحقق آن موجود نخواهد شد، پس تصور مطلوب در ذهن انسان باعث جزئی شدن آن نزد عقول نفسی می‌شود و همین باعث می‌شود فاعلیت عقول نسبت به آن محقق شود و این همان فاعلیت به عنایه است. طبق این تحلیل نفس برای تحقق مطلوب خود جنبه اعدادی دارد و بستر را برای عقول آماده می‌کند تا این که عقول مطلوب و تصور نفس را در خارج محقق کنند.

اما صدرا معتقد است که اگر نفس در همین مرتبه خیال، توحید پیدا کند، می‌تواند مطلوب خود را در خارج ایجاد کند؛ در این فرض دو صورت قابل تصویر است. توحید قوه خیال تحت حاکمیت و قیمومیت عقل عملی باشد، در این صورت انشای نفس حکیمانه خواهد بود؛ اما اگر به گونه‌ای باشد که عقل را به دنبال خود بکشد و تابع خود کند از اقتدار خاصی برخوردار خواهد بود و چون نفس در این صورت عقل را به بردگی خود درآورده است، از آن تعبیر به نفس شریره شده که بر همین وزان، اثر او نیز شرورانه خواهد بود و این همان چشم زخم است (صدرالدین، ۱۳۸۲: ۲۰۱). اگر ارتقا نفس ادامه پیدا کند، می‌تواند به مرتبه عقل فعال برسد (صدرالدین، ۱۳۶۶: ۳۳) و در این صورت، به عنوان قلم در ملائکه نفسی از جمله لوح محو و اثبات اثر کند و سرنوشت را تغییر دهد. اگر خود به مرتبه عقول نرسید، می‌تواند از نفوس قدسی که به این مرتبه رسیده‌اند، درخواست کند که آن‌ها دعا او را در خارج محقق کنند و این توسلی است که شریعت به آن دعوت می‌کند. لازم به ذکر است که نفس دارای مراتب زیادی است و در هر مرتبه دعا متفاوتی دارد.

پس اگر دیده شد نفس تصوراتش در خارج محقق می‌شود، این به خاطر اقتدار نفس است نه به خاطر قانون جذب.

۴.۳ توحید افعالی در کنشگری نفس

نکته‌ای که وجود دارد، این است که کنشگری نفس در خارج به معنای استقلال نفس در ایجاد نیست؛ زیرا نفس به عنوان معلولی از معالیل الهی، عین ربط به خداوند است و وجود ربطی متقوم به علت و وجود مستقل است، به این معنا که ساختار وجودی معلول را علت پرکرده است و در نتیجه، علت در متن و حاق وجود ربطی حاضر است و فعل معلول در همان مرتبه و موطن وجودی و اثرگذاری‌اش، فعل و اثر علت هم هست. با بیان این مطلب، روشن می‌شود که تمام کارهای نفس، فعل علت او یعنی واجب تعالی است و نفس از خود استقلالی ندارد. پس دعا که به نحوی اثرگذاری نفس در خارج است و فعل نفس هم فعل خداوند است، پس هم دعا فعل نفس و هم فعل واجب است، لذا اسناد استجابت به خداوند هم

حقیقت است و هم باعث تغییر در ذات خداوند نمی‌شود؛ زیرا این استناد به مرتبه ذات واجب نیست تا محال لازم بیاید؛ بلکه تغییر در نفس و لوح محو و اثبات است که افعال الهی هستند و تغییر در فعل الهی مستلزم محال نیست.

۴. مقایسه و بررسی دو دیدگاه

باتوجه به مطالب گفته شده، باید بین قانون جذب و دعا مقایسه‌ای صورت گیرد تا واگرایی یا همگرایی بین این دو، روشن شود. در اینجا از دو جهت مقایسه صورت می‌گیرد، یکی از جهت نظری و دیگر از جهت عملی.

۱.۴ بحث نظری

بحث نظری هم از دو جهت قابل بحث و بررسی است یکی از جهت شباهت‌ها و دیگر از جهت تفاوت‌ها.

۱.۱.۴ شباهت‌ها

روشن است که اگر دو اندیشه هیچ جهت اشتراک، و لو ظاهری نداشته باشند، دلیلی بر مقایسه بین آن دو نخواهد بود تا چه برسد بر ادعای عینیت، بر همین اساس است که باید جهت اشتراکی را که باعث این توهم شده است، بررسی کرد.

در باب نفس در نظام حکمت متعالیه گفته شد که نفس به حسب مراتبی که دارد، دارای آثار متناسب با همان مراتب است و دعا که یکی از آثار نفس است به حسب مراتب متفاوت نفس، متفاوت خواهد بود. باتوجه به مطالب قبل، تنها مرتبه‌ای که باعث شده گمان شود که دعا همان قانون جذب است، دعا در مرتبه قوه خیال است. برای مشخص شدن این مدعا بهتر است در این زمینه مقایسه‌ای صورت بگیرد.

در قانون جذب، ادعا شده صرف تصور شیء، چه مثبت و چه منفی برای تحقق مطلوب کافی است (برن، ۱۳۸۹: ۲۴)، در بحث دعا هم صدرا می‌فرماید: دعا در مرتبه خیال، علاوه بر آثار متعددی که دارد، تصور آن، دعای در این مرحله محسوب می‌شود و مبادی عالی را برای ایجاد مطلوب اعداد می‌کند؛ از طرف دیگر، توحید حواس و اقتدار نفس در مرتبه خیال باعث می‌شود که نفس بتواند در خارج انشاء مطلوب کند. پس دعا و قانون جذب از این جهت به هم شبیه هستند.

در قانون جذب، توجه زیادی به انسان شده و انسان را به عنوان خالق خوشبختی‌ها و بدبختی‌های خود معرفی می‌کند؛ در علم النفس صدرایی هم انسان را به عنوان فاعل اثرگذار در نظام تکوین معرفی می‌کند.



یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین چیزی که موردتوجه قانون جذب است، تمرکز نفس بر مطلوب است. همین مسئله هم موردتوجه نفس در نظام حکمت صدرایی است. در قانون جذب، ادعا شد که قانون جذب امر تکوینی است. همین امر در اثرگذاری نفس در خارج هم مدنظر است؛ مثلاً اثرگذاری نفس بر بدن یکی از مصادیق اثرگذاری نفس است که امری واقعی و نفس‌الامری است و اگر نفس قوی شود، می‌تواند مطلوب خود را خارج موجود کند. در این جهت می‌توان موارد دیگری را افزود؛ اما به‌خاطر رعایت اختصار به همین مقدار اکتفا می‌شود.

۲.۱.۴ تفاوت‌ها

قانون جذب در عین این که با دعا در نظام حکمت صدرایی اشتراکاتی در نتیجه و بعضی مدعیات به‌حسب ظاهر دارد، اما این اشتراکات نمی‌توانند دعا و قانون جذب را یکی کنند و اختلاف‌های این دو بیشتر از این است که بتوان توهم عینیت این دو را در سر پروراند. پس به موارد اختلاف این دو پرداخته می‌شود تا این مدعا بیشتر ظهور پیدا کند.

۱.۲.۱.۴ تفاوت از جهان بینی

این قانون، انسان را موجودی مادی محض می‌داند و چیزی به‌عنوان تجرد نفس را قبول ندارد، لذا اثرگذاری انسان را فرکانس‌هایی از او می‌داند که از او ساطع و در خارج اثر می‌کند و سعادت یا شقاوت را برای انسان به ارمغان می‌آورد (پرن، ۱۳۸۹: ۲۱). بر خلاف اندیشه صدرایی که نفس انسان را موجودی کش‌دار و مادی _ مجرد می‌داند؛ یعنی در یک‌مرتبه مجرد و در مرتبه دیگر، مادی است. مرتبه تجردی نفس را هم به تجرد مثالی و عقلی تقسیم می‌کند. پس نفس انسان از مرتبه مادی شروع می‌شود و به مراتب بالا به‌حسب استکمالی که پیدا می‌کند، دست می‌یابد و نفس در هر موطن اثر متناسب با آن موطن را دارد. بلکه در مرتبه بدن افعال او مادی و از سنخ تحریک است؛ اما در مراتب بالاتر اثر تجردی متناسب با همان مرتبه را دارد.

۲.۲.۱.۴ تفاوت از جهت انسان‌شناسی

قانون جذب، انسان را محور و قانون جذب را ابزاری برای رسیدن انسان به امیالش قرار داده است و حتی زمانی که از کائنات و خدا هم، نامی به میان می‌آید، کائنات و خداوند به‌عنوان اموری هستند که قرار است فضا و محیط را آماده کنند تا این که انسان به اهداف خودش دست پیدا کند. مؤلف در این باره چنین می‌گوید:

«تو ارباب عالم هستی، غول کمر به خدمت تو بسته است» (همان: ۵۹).

مراد از غول آن موجود مقتدر است که می‌تواند کارهای بزرگی انجام دهد؛ اما تصریح به مصداق این غول نمی‌کند؛ در جایی تعبیر به کائنات می‌کند و در جایی دیگر تعبیر به خداوند می‌کند. این ابهام‌گویی می‌تواند از نداشتن هستی‌شناسی فلسفی نشأت گرفته باشد و می‌تواند از مشخص نکردن مبانی هستی‌شناسی مؤلف نشأت گرفته باشد تا بتواند طیف وسیعی را همراه خود کند. البته با توجه به شناختی که از مؤلف وجود دارد، ایشان فیلسوف نیستند تا به‌طور مستقل، دارای هستی‌شناسی باشد؛ اما وی در اتمسفیری تنفس می‌کند که هستی‌شناسی ماتریالیستی حاکم است و بر اساس آن اتخاذ موضع می‌کند.

راز به این معناست که ما خالق دنیای خود هستیم و هر آرزو و خواسته‌ای را که مجسم کنیم، در زندگی مان آشکار می‌شود (همان: ۱۳۵). به این معنا که انسان با افکار خود زندگی خود را می‌سازد؛ زیرا این افکار احساساتی در انسان به وجود می‌آورد که ایجاد فرکانس‌هایی در عالم می‌کند و این فرکانس‌ها باعث جذب متناسب با اندیشه‌های انسان می‌شود.

اما دعا مبتنی بر نظام توحیدی است، با این توضیح که انسان چون معلول است و معلول عین ربط و متقوم به علت و علت مقوم اوست؛ لذا علت در ساحت معلول حاضر و در همان موطن به‌صورت مباشر افعال خود را انجام می‌دهد، پس دعا هم فعل انسان است و هم فعل خداوند و محوریت با خداوند است و انسان از شئون الهی است، خداوند مطلق و انسان مقید و در فلسفه صدرایی از آن تعبیر به فاعلیت طولی می‌شود و به‌همین خاطر است که اسناد فعل واحد به مطلق، یعنی خداوند و مقید یعنی، انسان بدون مجاز، گویی حقیقت است.

۳.۲.۱.۴ تفاوت از جهت غایت

نگاه غالب و حاکم بر قانون جذب این است که انسان قرار است با قانون جذب به تمام خواسته‌های خود دست پیدا کند. این اندیشه در انسان اصالت لذت را تقویت می‌کند. ممکن است گفته شود که چه اشکالی دارد که انسان به خواسته‌های خود برسد؟ در پاسخ باید گفت، لذت‌گرایی دارای توالی فاسد زیادی است که یکی از آن‌ها این است که حتی با لذت‌گرایی هم منافات دارد؛ زیرا انسان خواسته‌های نامحدودی دارد و هیچ‌وقت از حال فعلی خود لذت نمی‌برد و دنبال چیزی است که الان ندارد و این حالت در صورت تقویت لذت‌گرایی، حس نارضایتی را در او ایجاد می‌کند.

ایشان می‌گویند: «هر چیزی دلت می‌خواهد در زندگی‌ات تغییر دهی، با تغییر افکارت کانال و فرکانس را عوض کن» (همان: ۲۱).



اما نفس در نظام حکمت صدرایی، مبتنی بر تهذیب و ریاضت‌های شرعی و توجه به امور معنوی است؛ یعنی دقیقاً در مقابل قانون جذب و این مطلب بسیار مهمی است؛ زیرا اقتدار نفس با فاصله گرفتن از لذات نفسی محقق می‌شود و یکی از شرائط مهم دعا در مراتب عالی نفس است.

۴.۲.۱.۴ تفاوت از جهت اثرگذاری

«هر آنچه آدمی در خیال خود تصویر کند، دیر یا زود در زندگی‌اش نمایان می‌شود» (شین، ۱۳۸۶: ۴). خانم برن زمانی که می‌خواهد به باور رسیدن در مورد تصور را آموزش دهد، می‌گوید: وانمود کن که فلان چیز مال تو است و چون این رفتار با عقلانیت سازگاری ندارد؛ لذا برای این که عدم پذیرش عقل را نسبت به این رفتار تخیلی کنار بزند، می‌گوید: مثل بچه رفتار کن، یعنی همان گونه که رفتار کودکان از عقلانیت دور و به خیال‌بافی نزدیک است، چنین چیزی را پیشنهاد می‌کند.

چطور خودت را به مرحله باور برسانی؟ وانمود کن. مثل بچه‌ها باش و وانمود کن. طوری عمل کن انگار از قبل آن را داشته‌ای (برن، ۱۳۸۹: ۶۳).

وی در گام سوم برای رسیدن به آرزوی تصور شده، می‌گوید با خود این گونه تلقین کن که آنچه درخواست کرده‌ای را دریافت کرده‌ای!

سریع‌ترین راه برای رسیدن به فرکانس احساس خوب این است که بگویی: هم اکنون در حال دریافت هستم. هم اکنون همه چیزهای خوب را در زندگی‌ام دریافت می‌کنم. هم اکنون (خواسته‌ات را بگو) دریافت می‌کنم و آن را احساس کن، طوری که گویی دریافتش کرده‌ای (همان: ۶۷).

آیا این غیر از خیال‌بافی و توهم است؟! آیا این زمین‌گیر کردن انسان و جلوگیری از فعالیت‌های اجتماعی او نیست؟ شما فرض کنید که به قول ایشان همه انسان‌ها به این مؤلفه عمل کنند، آیا تولیدی اتفاق می‌افتد؟ آیا کارهای خدماتی جامعه به تعطیلی کشیده نمی‌شود؟ آیا رهبران این اندیشه که از انسان‌های موفق نام می‌برند، هیچ از آن‌ها پرسیده‌اند که برای رسیدن به آن ثروت و موفقیت اجتماعی چه خون‌دل‌ها خورده‌اند؟

اما دعا در نظام حکمت صدرایی، نقطه مقابل تخیل است؛ به این معنا که دعا متضمن مفاهیمی بوده که سرشار از عقلانیت است و همچنان که گفته شد دست انسان را گرفته، آرام‌آرام ارتقا می‌دهد و اگر انسان همراهی کند، آن را به مقام قلم یعنی ملکی که در لوح محو اثبات اثرگذار است، می‌رساند. دعا درست است در مرتبه بدن لفظی و سهل‌الوصول است و بالطبع اثرگذاری آن هم، به تبع آن کم است و همین باعث شده که بعضی نسبت به دعا بی‌ رغبتی و حتی سوءظن پیدا کنند. اما در مراتب عالی که

اثرگذاری چشمگیری دارد، به آسانی دست‌یافتنی نیست و نیاز به جهاد شبانه‌روزی دارد. پس دعا با رکود و خمودگی که از ره‌آوردهای قانون جذب است، کاملاً مخالف است.

اشکالات بیشتری بر مبانی قانون جذب وارد است؛ اما به دلیل اختصار، از طرح آن خودداری می‌شود.

پس دعا و قانون جذب از جهت مبانی کاملاً تنافی دارند و هیچ جهت اشتراکی بینشان وجود ندارد.

۲.۴ عملی

روشن است که باطل مطلق طرف‌دار ندارد و اگر گرایش‌هایی به باطل وجود دارد، به‌خاطر مخلوط‌شدن حق با باطل است و حق موجود در باطل، باعث می‌شود که به آن میل پیدا شود. قانون جذب اگر چه از جهت مبانی کاملاً باطل است؛ اما ناخودآگاه یا آگاهانه ظرفیت اثرگذاری نفس در خارج را که ذاتی آن است، به‌پای قانون جذب گذاشته و به دیگران القا می‌کنند که این اثرگذاری، به‌خاطر قانون جذب است؛ در صورتی که صدرا در علم النفس با برهان به اثبات رسانده است که این نفس است که می‌تواند در وراء بدن اثر کند و این اثرگذاری بستگی به مرتبه وجودی نفس دارد. درحالی که قائلان به قانون جذب برای مدعای خود از جهت هستی‌شناسی هیچ برهانی، جز تکرار مدعا خود بیان نمی‌کنند.

پس ما با دو اندیشه مواجه هستیم، یکی مبتنی بر برهان قطعی و دیگر صرف ادعای بدون دلیل و روشن است که مدعای مستدل و برهانی، پذیرفته و مدعای بدون دلیل مردود است.

نتیجه‌گیری

قانون جذب مبتنی بر مبانی است و بر این مبانی نتایجی مترتب شده است که با آن مبانی از جهت منطقی هیچ ارتباطی ندارد و هرگز آن مبانی به نتایجی که ادعا شده، منتهی نمی‌شود. بر خلاف دعا که مبتنی بر مبانی‌ای است که آن مبانی با نتایج آن منطقاً مرتبط و هماهنگ هستند. طرف‌داران قانون جذب، بعضی نتایج دعا را آگاهانه یا ناخودآگاهانه به‌نفع قانون جذب مصادره کرده، و همین امر باعث شده که کسانی مثل مؤلف کتاب راز، گمان کنند که قانون جذب همان دعا در ادیان است؛ درحالی که اگر دو اندیشه از جهت مبانی با هم متباین یا متضاد باشند، امکان ندارد که به نتیجه واحدی دست پیدا کنند و اگر شباهتی دیده می‌شود، الزاماً صوری و ظاهری است؛ زیرا نتایج تابع مبانی بوده است و اگر مبانی دو اندیشه متباین یا متضاد باشند، در نتیجه هم تباین و تضاد خواهند داشت.



فهرست منابع:

- قرآن

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰). **قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی**. چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد. (۱۴۲۹). **معجم مقاییس اللغة**. چاپ اول، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- برن، راندا. (۱۳۸۹). **کتاب راز**. مترجم: نفیسه معتکف، چاپ سی و هشتم، تهران: لیوسا
- پیجان، مهدی و مطیع، مهدی. (۱۳۸۹). «نقدی بر دینی سازی قانون جذب». **الهیات تطبیقی پژوهشی**، سال دوم، شماره بیست و دوم، پائیز و زمستان، صفحه ۵۱-۶۲.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۴۰۲). **الحاد جدید بررسی و نقد در فیزیک و زیست شناسی معاصر**. چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۱). «دعا در اندیشه رهبری و مقایسه آن با قانون جذب». **مجله مکاتبه و اندیشه**، شماره ۴۳، صص ۹۹-۱۱۶.
- شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۱). «قانون جذب، مجله مطالعات معنوی»، شماره ۳، صص ۱۹۰-۱۵۱.
- شین، فلورانس اسکاوال. (۱۳۸۶). **چهار اثر**. چاپ شصتم، تهران: پیکان.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶). **شرح اصول کافی**. چاپ اول، تهران: وزات فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۷). **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه**. چاپ سوم، قم: مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۲). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
- صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۷). **مفاتیح الغیب**. ترجمه محمد خواجوی، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق). **بدایه الحکمه**. چاپ نوزدهم، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۲۴ق). **نهایه الحکمه**. چاپ هفدهم، قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۹۱). **شرح الاشارات و التنبیهات**. چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**. چاپ دوم، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قربانی، هاشم (۱۴۰۰). «بررسی انتقادی ارتباط معنایی «دعا» و «خواستن» در آموزه های اسلامی و قانون جذب». **مجله اندیشه نوین دینی**، شماره ۶۴، صص ۸۲-۶۱.
- مصلح، جواد. (۱۳۸۵). **ترجمه و شرح الشواهد الربوبیه**. چاپ چهارم، تهران: صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). **عدل الهی**. چاپ سی ام، تهران: صدرا.
- مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۹۰). **نقد و بررسی نظریه راز (قانون جذب)**، مجله مطالعات معنوی، پیش شماره دوم، صص ۸۹-۱۱۸.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۳). **مثنوی معنوی**. چاپ هفتم، تهران: انتشارات دوستان.



سنتز پژوهی عوامل موثر بر اثربخشی دعا در زندگی انسان

محمد تقی مبشری^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29337.1078](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29337.1078)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴



چکیده

انس با خدا لازمه زندگی بشر است؛ چراکه با یاد خداست که دل‌ها آرام می‌گیرد. هدف این تحقیق استخراج مؤلفه‌های اثربخش مناجات، دعا و ارتباط با خدا و تاثیر آن‌ها بر زندگی انسان با خدا بود. این تحقیق که از نظر هدف کاربردی بود، به روش کیفی با رویکرد سنتزپژوهی انجام شد. در این راستا برای بررسی پیشینه پژوهش و گردآوری داده‌ها با توجه به اهداف، از مقاله‌ها، پایان‌نامه‌های ارشد و دکتری داخلی و خارجی استفاده گردید. واژگان مورد استفاده ارتباط با خدا، انس با خدا، انگیزه‌بخشی دعا و مناجات و اثر دعا و مناجات بر زندگی انسان بود که ابتدا بر اساس معیار ورود ۳۲۵ پژوهش شناسایی، ولی بر اساس معیار خروج ۲۸۰ مورد از آن‌ها کنار گذاشته شد و در نهایت، ۴۵ پژوهش برای تحلیل نهایی از طریق نرم‌افزار NVivo10 برگزیده شد. یافته‌های تحقیق منجر به شناسایی سه درون‌مایه «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» شد؛ به‌طوری‌که درون‌مایه «شناختی» شامل خودشناسی، خداشناسی، نبی‌شناسی، معصوم‌شناسی، معادشناسی و فریضه‌شناسی؛ درون‌مایه «عاطفی» متشکل از سه طبقه «خدادوستی»، «خوددوستی» و «انسان‌دوستی» و درون‌مایه «رفتاری» مشتمل بر سه طبقه «عمل به واجبات»، «ترک محرمات» و «عمل به مستحبات» است. در نهایت، بر اساس عوامل شناسایی‌شده الگویی ارائه گردیده است که می‌تواند مشور راهنمای دست‌اندرکاران تعلیم و تربیت و مروجان دین و زندگی برای تبیین انس با خدا به‌منظور رسیدن به سعادت و کمال باشد.

واژگان کلیدی: سنتزپژوهی، مناجات، درون‌مایه شناختی، درون‌مایه عاطفی و درون‌مایه رفتاری

۱- استادیار علوم قرآن و حدیث، گروه الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران mobasheri@cfu.ac.ir

۱. مقدمه

بدون تردید، همه انسان‌ها به اشکال مختلف با خدای متعال رابطه برقرار می‌کنند، اما کمیت و کیفیت این رابطه در افراد مختلف متفاوت است. رابطه انسان با خدا، رابطه‌ای قدیمی و فراگیر است؛ چراکه ارتباط با معبود نیاز فطری بشر است. در همه ادیان، همواره از رابطه انسان با خدا و لزوم تنظیم و هدایت آن صحبت به میان آمده است (معتمدی، ۱۳۹۶). دعا و نیایش، نه تنها زبان مشترک تمام ادیان، بلکه تمام انسان‌هاست. در واقع دعا، برقراری پیوند فکری و عاطفی با خالق مهربان است. حقیقت دعا، همان عبادت است (مبشری، صفری و توکلی‌نهاد، ۱۴۰۰) که همواره در طول تاریخ بر زندگی انسان سایه افکنده و از چنان وسعت بالایی برخوردار بوده که مؤمنان و کافران را نیز دربرگرفته است (صدری، ۱۳۸۹). هم‌چنین، سیر تکاملی انسان به کمال حقیقی، سیری اختیاری و آگاهانه است که با ایمان به خدا و تسلیم در برابر کلام حکمت او آغاز شده و کمال حقیقی انسان، در سایه عبادت و قرب به پروردگار حاصل می‌شود (مبشری و همکاران، ۱۴۰۰). از طرفی، امروزه انسان بیش از هر زمان دیگری نیاز به آرامش، ارتباط و انس با خدای مهربان دارد؛ زیرا مشغله‌های فکری، مادی و مسائل متنوعی که گریبان‌گیر انسان شده، احساس آرامش و ارتباط و انس با خدا را دچار مشکل کرده است؛ لذا لازمه این امر مهم داشتن انگیزه برای دعا و راز و نیاز با خداوند می‌باشد (ملکی‌فارمد، مبشری و صفری، ۱۴۰۰: ۶).

کلی و میلر (۲۰۰۷) تأکید کرده‌اند، مذهب و معنویت هردو با رضایت از زندگی در ارتباط هستند. به عبارتی، سلامت معنوی نیروی یگانه‌ای است که ابعاد جسمی، روانی و اجتماعی را هماهنگ می‌کند و برای سازگاری با بیماری لازم است (قبادی، ۲۰۰۵: ۸۱-۹۱). سازمان بهداشت جهانی، سلامتی را از چهار جنبه تندرستی، جسمی، روانی، اجتماعی و معنوی تعریف کرده است. امروزه سلامتی به صورت یک فرایند پویای دستیابی به سطوح بالاتر تندرستی در هریک از ابعاد چهارگانه‌ی وجودی انسان در نظر گرفته می‌شود (خادمی، مظفری، ۲۰۰۲). کارل^۱، فیزیولوژیست مشهور معتقد است که برقراری ارتباط با خداوند برای انسان همانند آب و اکسیژن ضروری می‌باشد؛ زیرا دعا محکم‌ترین و بالاترین حلال مشکلات است و با قدرت دعا می‌توان انرژی معنوی را آزاد ساخت (حجتی، قربانی، نظری، شریفیان، آخوندزاده، ۲۰۱۰: ۵۱۴-۵۵۲).

دعا در اصطلاح اهل شرع، گفت‌وگو کردن با حضرت حق به نحو درخواست حاجت و حل مشکلات از درگاه او و یا به نحو مناجات و یاد صفات جلال و جمال ذات اقدس اوست (مشکینی، ۱۳۷۰: ۱۶). براساس

1. Carl



آیات الهی، دعا حالت انس و الفت روح و دل، با ذات اقدس الهی و کسب آرامش و سکون برای نفس است (قرآن، رعد، ۲۸) و «فقدان دعا و نیایش در میان ملتی برابر با سقوط آن ملت است، اجتماعی که احتیاج به نیایش را در خود از بین برده باشد، معمولاً از فساد و زوال مصون نخواهد بود، منتهی نیایش را باید پیوسته و در همه حال انجام داد تا همیشه اثر عمیق خود را در انسان حفظ کند» (کارل به نقل از مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۴۰). دعا پدیدآورنده بیم و امید در باطن است. دعا باعث روح تسلیم در برابر خدا، شجاعت و وسیله دفع آسیب‌ها و مولد صفت توکل است (مشکینی، ۱۳۷۰: ۲۰). بنابراین دعا باعث آرامش، ارتباط و انس با خدا، بیم و امید، شجاعت، معرفت، توکل، ارزشمندی انسان می‌شود.

از آن جایی که خدا متعال در قرآن می‌فرماید: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» یاد خداوند مایه آرامش دل‌هاست (رعد، ۲۸)، انسان نیازمند انس با خدای مهربان است تا بتواند با او به دعا و نیایش پردازد و از او که به هر کاری دانا و تواناست، نیازها و آرزوهایش را بخواهد. افرادی که رابطه مثبتی با خدا دارند؛ چون حوادث و مشکلاتی را که با آن مواجه می‌شوند، خواست خدا می‌دانند کمتر دچار اضطراب و آشفتگی روانی می‌شوند (معتمدی، ۱۳۹۶). پژوهشگر در این پژوهش به دنبال سنتز پژوهی عوامل انگیزه‌بخش مناجات، دعا و ارتباط با خدا و تاثیر آن‌ها بر زندگی انسان با خدا بود؛ چراکه در این زمینه سنتز پژوهی انجام نشده و الگوی مناسبی ارائه نگردیده است. در نتیجه این پژوهش سه درون‌مایه «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» شناسایی شد. درون‌مایه «شناختی» شامل شش طبقه «خداشناسی»، «نبی‌شناسی»، «معصوم‌شناسی»، «معادشناسی»، «فریضه‌شناسی» و «خودشناسی»، درون‌مایه «عاطفی» شامل سه طبقه «خدادوستی»، «خوددوستی» و «انسان‌دوستی» و درون‌مایه «رفتاری» متشکل از سه طبقه «عمل به واجبات»، «ترک محرمات» و «عمل به مستحبات» می‌باشد. این پژوهش می‌تواند بستر مناسبی را برای دست‌اندرکاران نظام تعلیم و تربیت و مبلغان دین و زندگی در راستای ارتباط موثر انسان با خدا با استفاده از معرفی ادعیه وارد شده از سوی ائمه هدی و تبیین مفاهیم ارزشمند آن‌ها در جهت رسیدن به سعادت و کمال فراهم نماید. این ادعیه که در حقیقت راه و رسم بندگی را به انسان نشان می‌دهد و چگونه سخن گفتن عبد با خدای خود را ترسیم می‌نماید، نیازمند بررسی نتایج آن در بین جامعه مخاطب خاص است که به اهتمام برخی پژوهشگران به انجام رسیده است و جمع‌بندی آن نیاز به تحقیقی مستقل دارد؛ ازاین‌رو انجام این مطالعه از اهمیت و ضرورت بالایی برخوردار است.

۲. پیشینه پژوهش

در راستای انگیزه بخشی مناجات و دعا بر انس انسان با خدا، پژوهش‌هایی در داخل و خارج از کشور انجام شده است که به برخی از آن‌ها که در بهبود و کیفیت بحث و نتیجه‌گیری تحقیق موثرند، اشاره می‌گردد، اگرچه پژوهشی که دقیقاً با این عنوان باشد، یافت نشد:

مبشری، صفری و توکلی‌نهاد (۱۴۰۰) در مطالعه آمیخته (کیفی و کمی) خود به سه مؤلفه انگیزه بخش در دعای افتتاح دست می‌یابند که تأثیر به‌سزایی بر انس و ارتباط دانشجویان با خدا می‌تواند داشته باشد. این مؤلفه‌ها عبارتند از: مؤلفه معرفتی، مؤلفه معنوی و مؤلفه اخلاقی.

مبشری، صفری و ملکی‌فارمد (۱۳۹۹) در مطالعه آمیخته (کیفی و کمی) خود به چهار مؤلفه انگیزه بخش رعایت حق‌الله، رعایت حق معصوم، رعایت حق‌الناس و رعایت حق‌النفس در مناجات خمسه‌عشر دست می‌یابند. این مطالعه میدانی این نتیجه را حاصل کرده است که این مؤلفه‌ها، تأثیر به‌سزایی بر انس دانش‌آموزان با خدا دارد.

مصباح یزدی (۱۳۹۹) در مبحثی با عنوان خودشناسی برای خودسازی به این نکته اشاره نموده که معرفت نفس بر همه دانش‌ها و تلاش‌های عملی انسان تقدم دارد؛ زیرا تمام تلاش‌های انسان در حوزه علم و عمل به جهت تأمین لذت‌ها، منافع و مصالح انسان انجام می‌گیرد و تا زمانی که حقیقت انسان، جایگاه، قابلیت و استعدادهای او شناخته نشود، همه تلاش‌های علمی و عملی، بیهوده و بی‌پایه خواهد بود.

حسینی (۱۳۹۲) در بررسی معرفت نفس از نظر علامه حسن‌زاده آملی به این نتیجه می‌رسد که نفس‌شناسی، یکی از بحث‌های مهم فلسفه و کلام اسلامی است که فهم برخی آیات و روایات، وابسته به شناخت نفس انسانی است. نفس، جوهری است که به علت بی‌حد و حصر بودن سعه وجودی آن، تعریف‌شدنی نیست، ملکات اعمال و ادراکات در نفس انسان افزون بر تأثیر در ذات، موجب اتحاد آن‌ها با ذات انسان می‌گردد، تا آنجا که در سرای آخرت هر نفس انسانی، یک نوع خواهد بود تحت جنس، نه فرد که تحت نوع است؛ از این رو در سرای آخرت تمام درجات بهشت و درکات دوزخ، همه برخاسته از نفوس انسان‌ها است. یکی از ادراکاتی که با نفس انسان متحد می‌گردد، اسماء و صفات الهی است که از آن، تعبیر به تجلی اسماء و صفات الهی می‌کنند. علاوه بر این نفس انسان، توانایی تعلق به اجسام مادی را دارد؛ از این رو نفوس پاک، می‌توانند به اذن الهی تصرف در کائنات داشته باشند، هم‌چنین توسط قدرت خیال که واسطه عقل و حس انسان است، توانایی خلق امور را خواهند داشت.



تقی‌زاده کراتی، اسدزندی، تدریسی و عبادی (۱۳۹۰) در پژوهش توصیفی-پیمایشی خود درمی‌یابند که دعا بر شدت وخامت حال بیماران در بخش‌های مراقبت ویژه تاثیر داشته و شدت درد آن‌ها را کاهش می‌دهد. داداشی حاجی (۱۳۸۹) در مطالعه شبه‌آزمایشی خود دریافت که دعادرمانی بر سلامت عمومی اثر داشته و باعث افزایش آن شده است. در مورد مؤلفه‌های سلامت عمومی نیز در نمرات پیش‌آزمون و پس‌آزمون مؤلفه‌های «نشانه‌های بدنی، اضطراب و بی‌خوابی، نارساکنش‌وری اجتماعی و افسردگی» به تفاوت معناداری می‌رسد؛ چراکه دعادرمانی بر «نشانه‌های بدنی، اضطراب و بی‌خوابی، عدم تعامل با محیط و افسردگی» اثر مثبت دارد.

جهانگیر، کاربخش و جعفری (۱۳۸۸) در تحقیق توصیفی-پیمایشی به این جمع‌بندی می‌رسد که دعا فرایند شفابخشی است که در سال‌های اخیر تأثیر آن و نحوه‌های مختلف برگزاری آن در درمان بیماری‌ها و سلامت روان انسان به‌طور جدی، توسط پژوهشگران مورد توجه قرار گرفته است؛ چراکه دعا و مناجات با خدای متعال نه تنها انس با خالق هستی را بیشتر می‌کند، بلکه بر سلامت روح و روان و درمان بیماری‌ها تأثیر به‌سزایی دارد.

سیدفاطمی، رضایی، گیوری و حسینی (۱۳۸۵) در تحقیق توصیفی خود که به روی ۳۶۰ بیمار مبتلا به سرطان انجام دادند دریافتند که سلامت معنوی اکثر بیماران در محدوده بالا قرار داشته و نگرش نسبت به دعا در ۵۲/۲ درصد از بیماران مطلوب یا مثبت بوده است. نتایج به‌دست آمده حاکی از رابطه مثبت و معنادار بین دعا و سلامت معنوی بیماران بود.

قهرمان ایزدی (۱۳۸۰) در تحقیق مروری خود دریافت که یکی از مباحث زیبایی که همواره در همه ادیان مورد بحث قرار گرفته، دعا است. ایشان به این نتیجه می‌رسد که دعا، عاملی برای ساختن انسان و نزدیکی او با خدای سبحان است.

در حقیقت، پژوهش‌های انجام شده گزارش‌هایی است که در یک موضوع خاص و مشابه به انجام رسیده است و هر کدام به بخشی از مسئله توجه دارد. پژوهش حاضر با روشن ساختن روابط بین این مطالعات انفرادی، به تحلیل و ترکیب گزارش‌های پژوهشی پرداخته است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

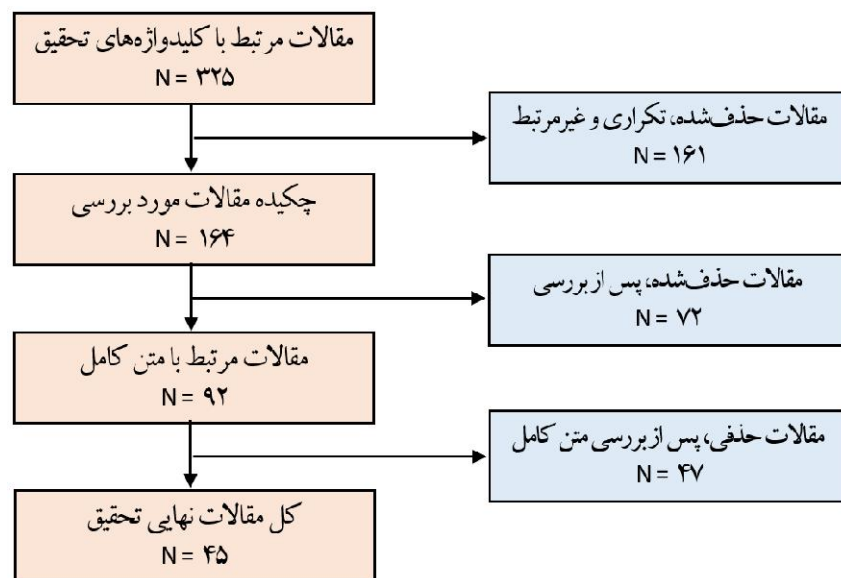
این پژوهش که از نظر هدف کاربردی و از نظر اجرا کیفی است از نوع سنتزپژوهی و همراه با انجام تحلیل محتوای استقرایی می‌باشد. هدف از سنتزپژوهی این است که مطالعات را برای ایجاد تعمیم‌ها تلفیق کند؛

تعمیم‌هایی که در آن حد و مرزهای آن نیز مشخص گردد. سنتز پژوهی به نظریه‌های مربوطه توجه دارد و به‌طور منتقدانه آن‌ها را تحلیل می‌نماید و تلاش دارد که تعارضات موجود در ادبیات را برطرف نماید و موضوعات اصلی را برای مطالعات آینده مشخص سازد (کوپر^۱، ۲۰۰۹). در همین راستا به بررسی پیشینه مطالعات انجام شده داخلی و خارجی پرداخته شد. در این پژوهش برای جمع‌آوری داده‌ها از پایگاه‌های اطلاعاتی داخلی مانند نورمگز^۲، ایرانداک^۳ و پایگاه‌های اطلاعاتی خارجی مانند اریک^۴، ساینس دایرکت^۵، پروکوئست^۶، زد. دی. ام^۷ و گوگل اسکولار^۸ و... استفاده گردید. جامعه آماری پژوهش شامل مقالات، پایان‌نامه‌های ارشد و رساله‌های دکتری داخلی و خارجی در حوزه انگیزه‌بخشی مناجات و دعا در جهت انس انسان با خدا بود که به روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شدند. در این روش پژوهشگر به دنبال کسب بیشترین اطلاعات است (کرسول^۹، ۲۰۱۴). کلیدواژه‌های مورد استفاده در این مطالعه شامل انس با خدا، انگیزه‌بخش، دعا و مناجات بود.

در جستجوی اولیه از ۳۲۵ سند جمع‌آوری شده (از قبیل مقاله، پایان‌نامه و رساله)، ۶۴ مقاله به‌دلیل تکراری بودن، ۹۷ مقاله به‌دلیل مرتبط نبودن با عنوان، ۷۲ مقاله با خواندن چکیده و ۴۷ مقاله پس از بررسی کامل متن و نداشتن داده‌های کافی از مطالعه حذف شدند. در نهایت ۴۵ مقاله با کیفیت مناسب برای مطالعه وارد تحلیل شدند (نمودار شماره ۱). معیار ورود پژوهش‌های انجام شده در این تحقیق، نخست مرتبط بودن به تاثیر دعا و مناجات، انس با خدای متعال و در درجه دوم زبان تحقیق (فارسی و انگلیسی) بود.

-
1. Cooper
 2. Noormags
 3. Irandoc
 4. Eric
 5. Science Direct
 6. Proquest
 7. ZDM
 8. Google Scholar
 9. Creswell





نمودار ۱: روند انتخاب اسناد برای ورود به مطالعه

هم‌زمان با انتخاب منابع مورد بررسی، تحلیل محتوا نیز تا اشباع نظری داده‌ها ادامه پیدا کرد. به‌منظور تحلیل داده‌ها از تحلیل محتوای استقرایی استفاده شد. در روش تحلیل محتوای استقرایی، پژوهشگر از به کارگیری عوامل اثرگذار از پیش تعیین شده اجتناب می‌ورزد، ولی اجازه می‌دهد تا عوامل موثر از درون داده‌ها شناسایی شوند (یاسمی، حسینی‌خواه، کیان، گرامی‌پور و حسینی، ۱۳۹۹). در این مطالعه، فرایند تحلیل محتوای کیفی شامل چهار مرحله «تعیین واحدهای معنایی»، «کدگذاری»، «شکل‌دهی به طبقات» و «عوامل مؤثر» (نوریان، ۱۳۹۹) بود. لذا به‌منظور تحلیل داده‌ها، متون مورد نظر با دقت و ژرف‌اندیشی به کرات مورد بررسی قرار گرفتند، به‌طوری که ابتدا واحدهای معنایی شناسایی و به هر واحد از آن یک کد در نرم‌افزار NVivo10 اختصاص یافت. این فرایند تا جایی ادامه پیدا کرد تا کدها بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌های‌شان در هر یک از طبقات مدنظر جای گرفتند.

برای پایایی، چهار معیار باورپذیر، انتقال‌پذیری، اطمینان‌پذیری و تاییدپذیری (فلیک^۱، ۲۰۰۶ ترجمه جلیلی، ۱۳۹۴: ۴۱۰) به شرح ذیل مورد توجه قرار گرفتند: محقق برای دستیابی به اولین معیار (باورپذیر) روش توصیف توسط همتایان را مورد استفاده قرار داد، به‌طوری که با دو نفر از اساتید علوم معارف اسلامی که در

1. Flick

این حوزه به طور عملی کار کرده بودند، بخش های از داده های این پژوهش به منظور کدگذاری مجدد، پس از کسب رضایت، در اختیار آن ها قرار گرفت تا از صحت کدگذاری و عدم سوء گیری در تحلیل های اولیه، آگاهی حاصل شود. برای برآورد دومین معیار (انتقال پذیری) از روش نمونه گیری هدفمند استفاده شد؛ به طوری که بر اساس این روش، ابتدا مقاله ای به عنوان هسته اصلی شناسایی و سپس از طریق آن به سایر مقالات دست یافته شد. در مورد معیار سوم (اطمینان پذیری) روش کفایت اجتماعی مورد استفاده قرار گرفت. در مورد آخرین معیار (تأیید پذیری) از روش نگارش یادداشت تأملی با هدف آگاهی نسبت به تعصبات ناآگاهانه احتمالی در نوشتن و تحلیل های محقق مورد استفاده قرار گرفت؛ چراکه وجود آن ها می تواند بر نتایج پژوهش تأثیر مستقیم داشته باشد.

۴. یافته های پژوهش

سؤال اول: مؤلفه های انگیزه بخش و موثر دعا و ارتباط با خدا در زندگی انسان کدامند؟

برای پاسخ به این سؤال از روش سنتز پژوهی با انجام تحلیل استقرایی استفاده شد که منجر به شناسایی سه درون مایه «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» و دوازده طبقه مطابق جدول شماره ۱ تا ۳ شد.

جدول ۱: کدها و طبقات استخراج شده مربوط به درون مایه «شناختی»

ردیف	کدها	طبقات
۱	اعتقاد به وجود خدای متعال، اعتقاد به یگانگی و وحدانیت ذات اقدس احدیت، اعتقاد به صفات جمال و جلال خداوندی، شناخت پروردگار، شناخت خداوند، معرفت الهی،	خداشناسی
۲	اعتقاد به نبوت و رسالت عامه، شناخت پیامبران الهی، شناخت رسول اکرم (ص)، باور به رسالت پیامبر اسلام (ص)، اعتقاد به عصمت و پاکی پیامبر اسلام، (س)،	نبی شناسی
۳	اعتقاد به امامان دوازده گانه، باور به پیشوایان برحق امت پیامبر، اعتقاد به حضرت زهرا (س)، شناخت امام، شناخت اهل بیت (ع)، اعتقاد به غیبت حضرت ولی عصر (ع)، اعتقاد به ظهور امام زمان (ع)	معصوم شناسی
۴	اعتقاد به حیات پس از مرگ، باور به عالم آخرت، اعتقاد به معاد جسمانی، باور به قیامت، اعتقاد به وجود بهشت و دوزخ، باور به عدل الهی، باور به عذاب گناهکاران و پاداش نیکوکاران، باور به روح و ...	معاد شناسی
۵	اعتقاد به اصول دین (توحید، نبوت، عدل، امامت و معاد)، اعتقاد به فروع دین، اعتقاد به نماز، اعتقاد به روزه، اعتقاد به حج، اعتقاد به زکات، اعتقاد به خمس، اعتقاد به امر به معروف، اعتقاد به نهی از منکر، اعتقاد به تولی و تبری، اعتقاد به قضا و قدر، رعایت حق الناس، رعایت حق الله، رعایت حق المعصوم و رعایت حق النفس و ...	فریضه شناسی
۶	باور به خویشتن، باور به توانایی های خود، معرفت نفس، شناخت حقیقت خویشتن، شناخت ابعاد وجودی انسان، معرفت نفس اخلاقی و تربیتی، معرفت نفس دینی، نفس شناسی عرفانی، خود آگاهی، ذهن آگاهی، معرفت شهودی، علم حضوری،	خودشناسی



همان‌طور که جدول شماره ۱ نشان می‌دهد، یکی از درون‌مایه‌های شناسایی شده، عامل «شناختی» است. این درون‌مایه شامل ۶ طبقه از جمله «خداشناسی»، «نبی‌شناسی»، «معصوم‌شناسی»، «معادشناسی»، «فریضه‌شناسی» و «خودشناسی» می‌باشد. بدون تردید عامل شناختی مهم‌ترین نقش را داراست؛ چراکه رفتار انسان برخاسته از اندیشه و افکار او است و این افکار و نوع نگرش در رفتار و کنش وی تاثیر می‌گذارد.

جدول ۲: کدها و طبقات استخراج شده مربوط به درون‌مایه «عاطفی»

ردیف	کدها	طبقات
۱	شور و اشتیاق، لذت بردن، عشق‌ورزی، عبادت عاشقانه، احساس خداجویی، محبت و انس با خدا، خدادوستی، راز و نیاز	خدادوستی
۲	احساس خودآگاهی، احساس خودمدیریتی، احساس ذهن‌آگاهی، احساس خودکارآمدی، احساس کارآمدی، احساس اثربخشی، دوست داشتن خود، احترام به خود، اعتماد به نفس، احساس شادی، احساس خوشبختی، عشق به خود	خوددوستی
۳	انعطاف‌پذیری، درک متقابل، حس نوع‌دوستی، ایثار و گذشت، نادیده گرفتن، بخشیدن دیگران، حس همدلی، حس همدردی، کمک به هم‌نوع، مهربانی	انسان‌دوستی

همان‌طور که جدول شماره ۲ نشان می‌دهد، یکی از درون‌مایه‌های شناسایی شده، عامل «عاطفی» است. این درون‌مایه شامل ۳ طبقه از جمله «خدادوستی»، «خوددوستی» و «انسان‌دوستی» است. این عامل نقش مؤثری بر زندگی انسان دارد؛ چراکه انسان بعد از شناخت خود، خدای سبحان، پیامبران الهی، ائمه معصومین، معاد و فریضه‌ها باید به نوعی با خدا، خود و هم‌نوع انس بگیرد و احترام بگذارد و عشق بورزد.

جدول ۳: کدها و طبقات استخراج شده مربوط به درون‌مایه «رفتاری»

ردیف	کدها	طبقات
۱	اقامه نماز، روزه‌داری، دادن خمس و زکات، جهاد در راه خدا، حج و زیارت، عمل به امر به معروف و نهی از منکر، دوست داشتن دوستان خدا (تولی)، دشمنی با دشمنان خدا (تبری)، انجام طهارت‌های سه‌گانه (وضو، غسل و تیمم)، نماز خواندن بر میت، انجام عمل برای قرب و رضای خداوند، خواندن نماز آیات، عمل به نذر و قسم و عهد شرعی، تسلط بر نفس، حفظ نفس، صله رحم، احترام به پدر و مادر، وفای به عهد و پیمان‌ها، امانت‌داری، امید به رحمت الهی، حسن ظن، کمک به ستم‌دیده و مظلوم، دستگیری از درماندگان، تزکیه نفس، تربیت نفس و...	عمل به واجبات
۲	ترک گناه، پرهیز از دروغ، دوری از ریا، جلوگیری از هر نوع بدعت در دین، پرهیز از کبر و غرور، پرهیز از خودپسندی، پرهیز از نگاه به نامحرم، پرهیز از حرام‌خواری، ترک تکبر و حسد و دروغ و	ترک محرمات

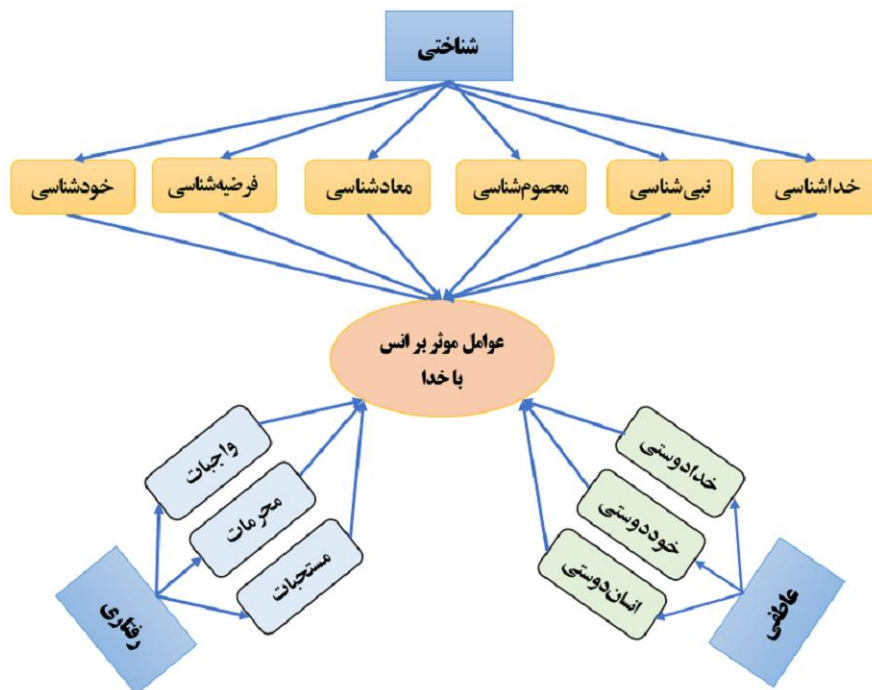
	غیبت، پرهیز از سوءظن، اجتناب از نجاسات، دوری از فتوای بدون دانش، پرهیز از پیمان شکنی، پرهیز از غنا، دوری از اشاعه فحشا، پرهیز از کوچک شمردن گناه، و...	
عمل به مستحبات	نمازهای مستحب، نماز شب، نمازهای نافله روزانه، روزه‌های مستحبی، خواندن دعاها و مستند و مأثور، صلوات، اعلام اذان، اذان برای نماز، غسل برای زیارت، روزه‌های مستحب، حج مستحبی و عمره، نماز جعفر طیار، نماز استسقا، نماز عید فطر، نماز عید قربان، نماز اول ماه، دائم با وضو بودن، زیارت عتبات، خواندن زیارت‌نامه‌ها، ذکر گفتن، خواندن تعقیبات نماز، قرآن خواندن، صدقه دادن و بسیاری از اعمال دیگر.	۳

همان‌طور که جدول شماره ۳ نشان می‌دهد، یکی از درون‌مایه‌های شناسایی شده، عامل «رفتاری» است. این درون‌مایه شامل سه طبقه از جمله «عمل به واجبات»، «ترک محرمات» و «عمل به مستحبات» می‌باشد. این عامل محصول دو عامل «شناختی» و «عاطفی» است که انسان به خودسازی می‌رسد و آثار آن پس از بروز در اندیشه، افکار و نگرش او در حرکات و رفتار ظاهری او آشکار و هویدا می‌شود. به تعبیر دیگر، از ویژگی‌های بالقوه او به فعلیت می‌رسد.

سؤال دوم: چه الگویی با توجه به عوامل مؤثر دعا و ارتباط با خدا در زندگی انسان می‌توان ارائه داد؟

برای پاسخ به این سؤال از روش سنتزپژوهی با انجام تحلیل استقرایی استفاده گردید و سه درون‌مایه «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» شناسایی شد؛ به‌طوری‌که درون‌مایه «شناختی» شامل شش طبقه از جمله «خداشناسی»، «نبی‌شناسی»، «معصوم‌شناسی»، «معاذشناسی»، «فریضه‌شناسی» و «خودشناسی»؛ درون‌مایه «عاطفی» شامل سه طبقه از جمله «خدادوستی»، «خوددوستی» و «انسان‌دوستی» و درون‌مایه «رفتاری» متشکل از سه طبقه «عمل به واجبات»، «ترک محرمات» و «عمل به مستحبات» می‌باشد. (شکل شماره ۱).





شکل ۱: الگوی عوامل مؤثر بر اثربخشی دعا و ارتباط با خدا در زندگی انسان

۵. بحث و نتیجه‌گیری

انسان به‌طور فطری در جست‌وجوی آرامش و انس با خداوند متعال و آمادگی دستیابی به همه کمالات انسانی را دارا می‌باشد، اما رسیدن به آن‌ها، در گرو تربیت درست و صحیح است و برای رسیدن به قرب الی‌الله، باید بهترین شیوه‌ها را انتخاب کرد. این مطالعه که با هدف استخراج عوامل مؤثر بر اثربخشی دعا و انس با خدا از طریق سنتز پژوهی انجام شد، منجر به شناسایی سه درون‌مایه اصلی «شناختی»، «عاطفی» و «رفتاری» گردید که در ادامه به تبیین آن‌ها پرداخته می‌شود:

درون‌مایه «شناختی» متشکل از شش طبقه «خداشناسی»، «نبی‌شناسی»، «معصوم‌شناسی»، «معادشناسی»، «فرضیه‌شناسی» و «خودشناسی» است. شناخت لازمه ارتباط است. به عبارتی، ارتباط بدون شناخت بی‌معنی است.

اولین طبقه درون‌مایه شناختی «خداشناسی» است. اعتقاد به وجود خدای سبحان، اعتقاد به یگانگی و وحدانیت ذات اقدس احدیت، اعتقاد به صفات جمال و جلال خداوندی، شناخت پروردگار، شناخت خداوند،

معرفت الهی مربوط به خداشناسی است. یکی از دغدغه‌های مهم بشر که همواره با آن مواجه است، خدا و خداشناسی است. شناخت انسان نسبت به خدای متعال حضوری و یا حصولی است. دل انسان ارتباط قلبی و باطنی عمیقی با آفریدگار خویش دارد که بدون وساطت مفاهیم ذهنی و عقلی رخ می‌دهد، اما مشغله‌های روزمره فکری و مادی در اکثر اوقات مانع درک انسان از این رابطه قلبی می‌شود. ولی زمانی که انسان دچار مشکلات و گرفتاری‌ها می‌شود و امیدش از همه جا و همه کس قطع می‌گردد به رابطه عمیق قلبی خود توجه می‌کند و در می‌یابد که باید تنها به خداوند سبحان امید داشته باشد. درحالی که شناخت حصولی، به واسطه مفاهیم عقلی محقق می‌شود که بدون تلاش وجود خدا را در اعماق وجودی خود درک می‌کند. بنابراین انسان برای انس با خدا باید پروردگار خویش را بشناسد و با او رابطه قلبی عمیق و مؤثری برقرار کند تا مسیر رسیدن به سعادت و کمال برای او فراهم شود. لذا انسان باید ذات اقدس الهی را بشناسد. این مهم را می‌تواند در دعای معروف معرفت که از امام صادق (علیه‌السلام) وارد شده است دریافت که فرمود: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيَّكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۳۷/۱). خداوندا، خود را به من بشناسان؛ چرا که در صورت شناختن تو، پیامبرت را نخواهم شناخت. از سویی، خداشناسی رابطه مستحکمی با خودشناسی دارد و انسانی که به خوبی، خود، قابلیت‌ها و ظرفیت‌ها درونی خود را بشناسد، بهتر می‌تواند به کمالات حقیقی دست یابد.

دومین طبقه درون‌مایه شناختی «نبی‌شناسی» است. از آنجایی که خدای متعال از آفرینش جهان هستی هدفی داشته، رابطان خود را که همانا پیامبران الهی هستند، برای هدایت و راهنمایی بشر در شرایط و مکان‌های مختلف فرستاده است. بنابراین، برای این که انسان بهتر بتواند خدا را بشناسد و با او انس بگیرد، لازم است که در زندگی خود نبی‌شناسی داشته باشد و پیامبران را در زمان‌هایی که برای هدایت بشر فرستاده است، بهتر بشناسد؛ چرا که انبیاء به‌مرور زمان، بشر را به سوی کمال و سعادت سوق داده و بستر تعالی انسان را در تمامی زمینه‌ها فراهم نموده‌اند. در ادامه دعای معرفت به این مهم این گونه اشارت دارد که: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ، خدایا پیامبرت را به من بشناسان؛ چرا که در صورت شناختن پیامبرت، حجت تو را نیز نمی‌توانم بشناسم.

سومین طبقه درون‌مایه شناختی «معصوم‌شناسی» است. معصومین (علیهم‌السلام) از جمله انسان‌های کاملی بوده که جلوة تام الهی و خلیفه مطلق الهی در این عالم‌اند که از نظر وجودشناسی و معرفت‌شناسی، واسطه بین حق و خلق می‌باشند. از آنجا که ذات خداوندی، غیب مطلق است، او را فقط از طریق ائمه معصومین (علیهم‌السلام) می‌توان شناخت و چون آن‌ها نوری واحد و متحد با حقیقت محمدیه هستند، شناخت آن‌ها معرفت به توحید خداوند است. آدمی بعد از صفای نفس و آراسته شدن به کمال علمی و عملی می‌تواند معصوم را درک کند و به



بهشت الهی وارد شود (شجاری، ۱۳۹۷). اعتقاد به امامان دوازده گانه، باور به پیشوایان برحق امت پیامبر، اعتقاد به حضرت زهرا (سلام الله علیها)، شناخت امام، شناخت اهل بیت (علیهم السلام)، اعتقاد به غیبت حضرت ولی عصر (علیه السلام)، اعتقاد به ظهور امام زمان (علیه السلام) همه این موارد به معصوم شناسی مربوط می شود. لذا شناخت آن ها برای ارتباط مؤثر با خدا امری ضروری است؛ چرا که سیره و روش زندگی آن ها می تواند برای انسان الگویی مناسب باشد. در فراز پایانی دعای از پیش گفته آمده است: *اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي*؛ خدایا حجت خود را به من بشناسان؛ چرا که در غیر این صورت گمراه خواهم شد.

چهارمین طبقه درون مایه شناختی «معادشناسی» است که با مطالعه علامه حسینی طهرانی (۱۳۸۷) هم سو است. اعتقاد به حیات پس از مرگ، باور به عالم آخرت، اعتقاد به معاد جسمانی، باور به قیامت، اعتقاد به وجود بهشت و دوزخ، باور به عدل الهی، باور به عذاب گناهکاران و پاداش نیکوکاران، باور به روح به نوعی با معادشناسی در ارتباط هستند. خدای متعال در قرآن به طور مفصل به مفهوم معاد پرداخته است. لذا انسان برای ارتباط مؤثر با خدا باید مفهوم معاد را به خوبی بشناسد تا بتواند اعمال و رفتارش متناسب با خواست خداوند تنظیم کند. حیات دنیا ظاهر و باطنی دارد که آخرت باطن و حقیقت دنیاست، آن جاست که انسان نتیجه اعمال و رفتاری که در این دنیا انجام داده است، بدون کم و کاست دریافت می کند که فرمود: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* (زلزال، ۷ و ۸). کسانی که در دنیا زندگی می کنند و دل به ظاهر دنیا می بندند و با باطن آن کاری ندارند، از وجدان خود که مربوط به خداست، نیرو نمی گیرند و پیوسته محبت دنیای فانی و آثار آن در دل آنان رو به فزونی می رود؛ تا جایی که مردن برای این افراد بسیار سخت می شود. برخلاف زمانی که انسان دریابد که حشر و نشر در صحرای قیامت، حساب و کتاب، میزان، صراط، شفاعت، بهشت و دوزخی وجود دارد و به زندگی پس از مرگ یقین پیدا کند و این که *"الدنيا مَرْزَعَةُ الْآخِرَةِ"* (ابن ابی جمهور: ۲۶۷/۱)، دنیا کشت زار آخرت است و در هر صورت نتیجه اعمال انسان به خود او باز خواهد گشت، بی شک رابطه مثبت و مؤثری با خدا برقرار می کند و با او به درستی انس می گیرد.

پنجمین طبقه درون مایه شناختی «فریضه شناسی» است. فریضه اصطلاحی فقهی است که در برخی آیات قرآن به آن اشاره شده است (بقره، آیه ۲۳۶ و ۲۳۷؛ نساء، آیه ۱۱ و ۲۴؛ توبه، آیه ۶۰) و عبارتند از: اعتقاد به اصول دین (توحید، نبوت، عدل، امامت و معاد)، اعتقاد به فروع دین، اعتقاد به نماز، اعتقاد به روزه، اعتقاد به حج، اعتقاد به زکات، اعتقاد به خمس، اعتقاد به امر به معروف، اعتقاد به نهی از منکر، اعتقاد به تولی و تبری، اعتقاد به قضا و قدر، رعایت حق الناس، رعایت حق الله، رعایت حق المعصوم و رعایت حق النفس. انسان به عنوان موجودی ذی شعور و خلاق، متناسب با سیر و درجه رشد تکامل خود محتاج دانستن است. این احتیاج او را وادار به طرح پرسش های

متعدد و متفاوتی می‌کند از جمله این که تکلیف او در این دنیا چیست؟ بنابراین، انسان باید آنچه که به عنوان فریضه مطرح است، به‌خوبی بشناسد و برای انجام آن‌ها برنامه داشته باشد؛ چراکه فریضه امری واجب است که انسان باید برای انجام آن اهتمام بورزد. پس شناخت فریضه در ارتباط با انس انسان به خدا بسیار مؤثر است.

ششمین طبقه درون‌مایه شناختی «خودشناسی» است. برای مثال نمونه‌های از خودشناسی عبارتند از: باور به خویشتن، باور به توانایی‌های خود، معرفت نفس، شناخت حقیقت خویشتن، شناخت ابعاد وجودی انسان، معرفت نفس اخلاقی و تربیتی، معرفت نفس دینی، نفس‌شناسی عرفانی، خودآگاهی، ذهن‌آگاهی، معرفت شهودی، علم حضوری. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ: شناخت نفس سودمندترین شناخت‌ها است» (غررالحکم، ح ۶۳۶۵) یا در جایی دیگر می‌فرماید: «افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه» برترین شناخت، خودشناسی است (غررالحکم، ح ۲۹۳۵). هم‌چنین، رسول اکرم (صلی‌الله علیه و آله) می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» یعنی کسی که خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است (مجلسی، ۱۳۸۵: ۹۵/۴۵۲). از آنجایی که جانورشناسی، ستاره‌شناسی، تاریخ‌شناسی و... با خداشناسی ارتباط تنگاتنگی دارد، بدون شک خودشناسی نقش بسیار مهمی در ارتباط و انس با خدا ایفا می‌نماید؛ چراکه منشاء همه موفقیت‌ها و شکست‌ها در زندگی خود واقعی انسان است. بنابراین، انسان با خودشناسی درست و دقیق بهتر خدا را می‌شناسد و با او انس می‌گیرد. بنابراین خودشناسی و شناخت خود مقدمه خداشناسی است و تا انسان خود را نشناسد هرگز به قلمرو خداشناسی و امام‌شناسی وارد نخواهد شد.

درون‌مایه «عاطفی» شامل سه طبقه «خدادوستی»، «خوددوستی» و «انسان‌دوستی» است. بعد عاطفی جزء جدانشدنی از انس و رابطه با خداست. اولین طبقه درون‌مایه عاطفی «خدادوستی» است. شور و اشتیاق، لذت بردن، عشق‌ورزی، عبادت عاشقانه، احساس خداجویی، محبت و انس با خدا، خدادوستی، راز و نیاز با معبود در ارتباط با خدادوستی است. امام سجاد (علیه‌السلام) در مناجات‌المحیین می‌فرماید: إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ قَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي أُنْسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَغَى عَنْكَ حَوْلًا؟ یعنی معبودم، کیست آن که شیرینی محبت را چشید، پس به جای تو دیگری را برگزید؟ و کیست آن که با مقام قرب تو انس یافت، پس مایل به روی برتافتن از تو شد؟ هم‌چنین، رسول خدا صلی‌الله علیه و آله می‌فرماید: نشانه دوستی خدا، دوست داشتن یاد خداست (بیهقی، ۱۴۰۰). بنابراین، خدادوستی لازمه انس با اوست. هرچه انسان خداوند را عمیق‌تر دوست داشته باشد، رابطه و انس او با معبود خویش معنادارتر است؛ به‌طوری که امام سجاد (علیه‌السلام) خلوص در دوستی و محبت را لازمه قرب الهی می‌داند.



دومین طبقه درون‌مایه عاطفی «خوددوستی» است. انسانی که خود را دوست داشته باشد، همواره در جهت اصلاح خود گام بر می‌دارد. خداوند در قرآن به یاد داده که برای دنیا و آخرت خود خیر بخواهیم: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره، ۲۰۱)؛ یعنی پروردگارا! به ما در دنیا حسنه و در آخرت [نیز] حسنه عطا بفرما و ما را از عذاب آتش نکه دار. همچنین «رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان، ۷۴)؛ پروردگارا به ما از همسران و فرزندانمان آن ده که مایه روشنی چشمان [ما] باشد و ما را پیشوای پرهیزگاران گردان. بنابراین، خوددوستی می‌تواند زمینه‌ساز انس با خدا باشد.

سومین طبقه درون‌مایه عاطفی «انسان‌دوستی» است. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «خَيْرُكُمْ أَحْسَنُكُمْ أَخْلَاقًا الَّذِينَ يَأْلِفُونَ وَ يُؤْلَفُونَ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ ش یا ۱۴۰۴ ق: ۴۵)؛ یعنی بهترین شما خوش‌خوترین شماست؛ آنان که الفت می‌گیرند و الفت می‌پذیرند. همچنین امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) می‌فرماید: «طُوبَى لِمَنْ يَأْلَفُ النَّاسَ وَ يَأْلَفُونَهُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ»؛ (همان: ۲۱۷) خوشا آن‌که در راه طاعت خدا، با مردم الفت می‌گیرد و مردم نیز با او الفت می‌گیرند. بنابراین، دوست داشتن دیگران یا انسان‌دوستی ارتباط مؤثری با انس با خدا دارد؛ چون انسانی که می‌خواهد با خدا انس بگیرد، علاوه بر دوست داشتن خود باید دیگران را هم دوست داشته باشد. وقتی کسی در جهت رفع دغدغه دیگران اقدام می‌کند، نه تنها رضایت قلبی پیدا می‌کند، بلکه رضایت خدای سبحان را در پی دارد. لذا رابطه چنین انسانی با خدا قوی‌تر می‌شود.

درون‌مایه «رفتاری» مشتمل بر سه طبقه «عمل به واجبات»، «ترک محرمات» و «عمل به مستحبات» می‌باشد. انسان برای انس بیشتر با خدا پس از عوامل شناختی و عاطفی باید اقدامات عملی انجام دهد. اولین طبقه درون‌مایه رفتاری «عمل به واجبات» است که عبارتند از: اقامه نماز، روزه‌داری، دادن خمس و زکات، جهاد در راه خدا، حج و زیارت، عمل به امر به معروف و نهی از منکر، دوست داشتن دوستان خدا (تولی)، دشمنی با دشمنان خدا (تبری)، انجام طهارت‌های سه‌گانه (وضو، غسل و تیمم)، نماز خواندن بر میت، انجام عمل برای قرب و رضای خداوند، خواندن نماز آیات، عمل به نذر و قسم و عهد شرعی، تسلط بر نفس، حفظ نفس، صله رحم، احترام پدر و مادر، وفای به عهد و پیمان‌ها، امانت‌داری، امید به رحمت خداوند، حسن ظن، کمک به ستم‌دیده و مظلوم، دستگیری از درماندگان، تزکیه نفس، تربیت نفس و مواردی دیگر. حضرت علی (علیه‌السلام) تأکید می‌فرماید که هیچ عبادتی هم‌پایه انجام دادن فرائض و واجبات دینی نیست. از جمله شرایط ورود به بهشت، عمل به واجبات است و در بیانی دیگر می‌فرماید: بهترین اعمال، عمل به واجبات است. خوشا به حال کسی است که واجب خود را نسبت به پروردگارش انجام می‌دهد (غررالحکم ج ۲: ۵۲۹-۵۳۰). رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۳۸۷ ش یا ۱۴۳۰ ق:

(۳۵۲)؛ یعنی هیچ بنده‌ای از بندگانم با چیزی که نزد من محبوب‌تر باشد از آنچه بر او واجب کرده‌ام، به من نزدیک نشد. البته کیفیت انجام تکالیف الهی، نقش بسیار مهمی در اثربخشی عبادت‌ها و اعمال ایفاء می‌کند. بنابراین عمل به واجبات منجر به انس بیشتر با خدا می‌شود؛ چراکه رضایت خداوند را در پی دارد.

دومین طبقه درون‌مایه رفتاری «ترک محرمات» است که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌شود: ترک گناه، پرهیز از دروغ، دوری از ریا، جلوگیری از هر نوع بدعت در دین، پرهیز از کبر و غرور، پرهیز از خودپسندی، پرهیز از نگاه به نامحرم، پرهیز از حرام‌خواری، ترک تکبر و حسد و دروغ و غیبت، پرهیز از سوءظن، اجتناب از نجاسات، دوری از فتوای بدون دانش، پرهیز از پیمان‌شکنی، پرهیز از غنا، دوری از اشاعه فحشا، پرهیز از کوچک شمردن گناه. امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در این زمینه می‌فرماید: «... و جعلها منها رضا حاجته من خلقه فاتقوا الله الذی اتم بعینه ...» (نهج‌البلاغه، خ ۱۸۳)؛ یعنی خداوند سبحان، انجام واجب و ترک حرام را نهایت درجه خشودی از بنده‌اش قرار داده است. بنابراین، ترک محرمات انسان را به خدا نزدیک‌تر و انس با او را بیشتر می‌کند.

سومین طبقه درون‌مایه رفتاری «عمل به مستحبات» است که عبارتند از: نمازهای مستحب، نماز شب، نمازهای نافله روزانه، روزه‌های مستحبی، خواندن دعا‌های مستند و مأثور، صلوات، اعلام اذان، اذان برای نماز، غسل برای زیارت، روزه‌های مستحب، حج مستحبی و عمره، نماز جعفر طیار، نماز استسقا، نماز عید فطر، نماز عید قربان، نماز اول ماه، دائم با وضو بودن، زیارت عتبات، خواندن زیارت‌نامه‌ها، ذکر گفتن، خواندن تعقیبات نماز، قرآن خواندن، صدقه دادن و بسیاری از اعمال دیگر. در این رابطه رسول اکرم (صلی‌الله علیه و آله) می‌فرماید: «و إِنَّهُ لَيَقْرَبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُجِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ، وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ» (همان: ۳۵۲)؛ یعنی همانا او با نماز نافله به من نزدیک می‌شود، تا جایی که دوستدار او می‌شوم. پس چون دوستش بدارم، آن‌گاه گوش او شوم که بدان بشنود و چشم او شوم که بدان بیند و زبان او شوم که با آن سخن بگوید و دست او شوم که با آن ضربه زند. اگر مرا بخواند، پاسخش دهم و اگر از من خواهشی کند، خواهشش را برآورم. پس از انجام واجبات و ترک محرمات، عمل به مستحبات (مانند نماز نافله) نقش مهمی در انس با خدا دارد.

با توجه نتایج این تحقیق پیشنهاد می‌شود، برای ارتباط بهتر با خدا، فرازهایی از ادعیه وارد شده از سوی ائمه هدی (صلوات‌الله علیهم) که در این گونه پژوهش‌ها شناسایی شده‌اند در کتب درسی دانش‌آموزان و دانشجویان گنجانده شود تا ضمن آشنایی بیشتر و بهتر نسل جوان با این ادعیه و رسیدن به این سه عامل شناختی، عاطفی و رفتاری به درک بهتری از حقیقت انسان و ضرورت انس با خدا در آیات قرآن، نهج‌البلاغه، کتاب‌ها و مقالات علمی-پژوهشی، دست یابند و با الگوگیری از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و بزرگان دینی آموخته‌های خود را



به طور عملی در زندگی خود ساری و جاری نمایند. چون پس از نهاده شدن این سه عامل، انسان با خدا انس بیشتری می گیرد تا جایی که هر عملش فقط برای رضای خدا می شود و زندگی اش رنگ و بوی خدایی می گیرد و خدمت به خلق خدا را لازمه ادامه حیاتش می داند.

فهرست منابع

- قرآن کریم

- غررالحکم

- مناجات المحبین

- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳ ش یا ۱۴۰۴ ق). **تحف العقول**. به تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

- أحسانی معروف به ابن ابی جمهور، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). **عَوَالِی النَّالِی الْعَزِیزِیة فی الأحادیث الدِّینیة**. سید الشهداء، قم.

- بیهقی، ابی بکر. (۱۴۰۰). **شعب الایمان**. ترجمه محمد بن عبدالله بن محمد ایچی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- تقی زاده کراتی، کیوان، و اسدزندی، مینو، و تدریسی، سید داوود، و عباس عبادی. (۱۳۹۰). «تأثیر دعا بر شدت وخامت

حال بیماران در بخش های مراقبت ویژه». پرستاری مراقبت ویژه، دوره ۴، شماره ۱، ۶-۱.

- جهانگیر، اکرم؛ کاریخش، مژگان؛ جعفری، سمیه. (۱۳۸۸). «نقش دعا در ارتقای سلامت: چشم اندازی بر سیره نبوی و مستندات جدید علمی». اخلاق پزشکی، دوره ۳، شماره ۹، ۱۵۱-۱۶۲.

- حسینی، حسین (۱۳۹۲). «معرفت نفس از نظر علامه حسن زاده آملی»، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه قم، پایان نامه دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). **معاذ شناسی**. جلد اول، چاپ سیزدهم، قم: انتشارات علامه طباطبائی.

- داداشی حاجی، مهدی. (۱۳۸۹). «اثربخشی دعا درمانی بر سلامت عمومی دانشجویان دانشگاه افسری امام علی (ع)». مدیریت نظامی، دوره ۱۰، شماره ۴، ۱۱-۳۸.

- سید فاطمی، نعیمه؛ رضایی، محبوبه؛ گیوری، اعظم؛ حسینی، فاطمه. (۱۳۸۵). «اثر دعا بر سلامت معنوی بیماران مبتلا به سرطان». پایش، دوره ۵، شماره ۴، ۲۹۵-۳۰۴.

- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۷). «امامت و توحید حقیقی». تفسیری عرفانی بر حدیث سلسله الذهب. کتاب قیم، ۸ (۱۸)، ۲۹۶-۲۷۵.

- صدری، جمشید. (۱۳۸۹). «تحلیل و تبیین مفهوم و قلمرو دعا». پژوهش نامه معارف قرآنی، شماره ۳، ۸۳-۹۸.

- قهرمان ایزدی، شهن. (۱۳۸۰). «دعا در کلام و نگاه علی (ع)». علوم انسانی الزهراء، دوره ۱۱، شماره ۴، ۹۱-۱۱۲.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ ش یا ۱۴۳۰ ق). **الکافی**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث، سازمان چاپ و نشر.

- مبشری، محمدتقی؛ صفری، محمود؛ توکلی نهاد، راضیه. (۱۴۰۰). «تأثیر مؤلفه‌های انگیزه‌بخش دعای افتتاح بر انس دانشجویان با خدا». مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۵، شماره ۸۹، ۱۱۱۳-۱۱۲۴.
doi:10.22034/ksiu.2022.1189
- مبشری، محمدتقی؛ صفری، محمود؛ ملکی فارمد، مریم. (۱۳۹۹). «شناسایی مؤلفه‌های انگیزه‌بخش مناجات خمسۀ عشر بر انس دانش‌آموزان با خدا». فصل‌نامه مسایل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، دوره ۵، شماره ۴، ۱۰۹-۱۲۶.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۳۸۵). *بحار الانوار*. جلد ۹۵، چاپ چهارم: قم، انتشارات اسلامیۀ.
- مشکینی، علی. (۱۳۷۰). *المصباح المنیر*. قم: نشر الهادی، چاپ دوم، ص ۱۶-۱۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۹). «خودشناسی برای خودسازی». مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ بیست و یکم، ص ۵.
- معتمدی، عبدالله. (۱۳۹۶). «بررسی کیفی ارتباط با خداوند در دورۀ سالمندی». نشریه سالمند، ۱۲(۱)، ۶۸-۷۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۰). *تفسیر نمونه*. ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملکی فارمد، مریم؛ مبشری، محمدتقی؛ صفری، محمود. (۱۴۰۰). «انگیزه‌بخشی مناجات خمسۀ عشر در انس انسان با خدا». چاپ اول، انتشارات سراجۀ دل، تهران.

منابع انگلیسی

- Ghobadi, sh. Marques, j, Dhiman, S. King, R. (2005). Spiritualiti in the work place : Developing an integral model and a comprehensive definition . journal of American Acad-emy of Business. 7(1):81-91
- Hojjati H , Ghorbani M, Nazari R, Sharifian S, Akhondzadeh G (2010) the relationship between prayer spiritual health in patients ureler moodalysis - therapy. Journal of Fandaral of Mental Health. : 12(۲): 514-522
- Khademi , H , Mozafari , M , Yousefi , A, Ghorbani Hashem Abad , B (2014) .Interconnecting the students of Ferdowsi Universiti of Mashhad , Medical Jornal , Winter -No.25: 33-50





بررسی امکان دستیابی به مقام رویت و لقاء الله بر اساس مناجات خمس عشر امام سجاد(ع)

دکتر مهناز (فاطمه سادات) توکلی^۱، سید رضا خجسته نوبر^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29348.1081](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29348.1081)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۱



چکیده

لقاء الله از مباحث مهم عرفانی و حد نهایی سیر و سلوک عارفان است؛ اگرچه عده‌ای از اهل نظر به دلیل عاجز بودن از درک این مقام، یا به گمان تنزیه ذات پروردگار و یا حمل آیات و روایات موجود در این زمینه به لقاء یوم آخرت و لقاء جزا آن را انکار می‌کنند. این در حالی است که در آیات و روایات بسیار از «لقاء الله» به عنوان نقطه اوج سیر انسان و مقصد نهایی او یاد شده است. بسیاری از بزرگان لقاء الله را شهود حضرت حق به واسطه معرفت قلبی معرفی کرده و انکار این مقام را مانع وصال به معرفت الله دانسته‌اند. هدف از این پژوهش یافتن شواهد مربوط به لقاء الله در مناجات خمس عشر امام سجاد(ع) برای صحنه نهادن بر انکارناپذیر بودن این مقام است. بدین منظور به کمک روش کتابخانه‌ای و از طریق بازخوانی و تتبع و بررسی مناجات‌های پانزده گانه و شروح آن‌ها، با روش توصیفی عناوین مشاهده و لقاء و اشارات مستقیم و غیرمستقیم حضرت به مقام قرب حق و لقاء پروردگار و عبارات و واژه‌های مرتبط با این موضوع مانند رؤیت، نظر، بصر، جمال، وجه، وصل و جوار از متن این مناجات‌ها استخراج شده است. بسامد بالای عبارات مرتبط با موضوع لقاء الله در مناجات خمس عشر، نشان می‌دهد که این مفهوم در عرفان اهل بیت(ع) جایگاهی ویژه دارد که مَهر تأییدی است بر انکارناپذیر بودن آن.

کلیدواژگان: امام سجاد(ع)، مناجات خمس عشر، لقاء الله، قرب، رؤیت، نظر

۱- استادیار عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران (نویسنده مسئول)

M-tavackoli@sbu.ac.ir

۲- کارشناسی ارشد عرفان اسلامی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

khojastehelectronic@gmail.com

۱. مقدمه

بالاترین مقام در عرفان و سلوک الی الله رسیدن به مقام لقاء الهی است. در قرآن کریم نیز بالاترین مقامی که برای انسان ذکر شده، مقام لقاء الله است. قرآن کریم وصول به این مقام را مشروط به دو امر می‌داند؛ یکی عمل صالح و دیگری دوری از شرک: (فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أُحْدَا) (کهف/ ۱۱۰)؛ بنابراین سالک باید تلاش کند تا عمل صالح انجام دهد و آن عمل را برای خداوند خالص گرداند تا همه برای قرب و رضای حق باشد. در این میان، شوق و طلب و میزان همت و تلاش او نقش اساسی دارد و البته در رأس همه این‌ها اراده پروردگار است و جذبه‌ای که بنابر استعداد فرد، او را در مسیر حرکت می‌دهد و به مقصد می‌رساند. یکی از ویژگی‌هایی که سالک در این مسیر دارد، این است که احساس می‌کند، هرچه دارد حجاب است. علمش را حجاب می‌بیند، زبانش را در عبادت قاصر می‌بیند، عقلش را در ادراک معارف الهی ناتوان می‌یابد و این‌ها همه نشانه فقر اوست. (منصوری لاریجانی ۱۳۸۳: ۱۳۷).

اگرچه حجب ظلمانی و نورانی بسیاری در این طریق بر سر راه مؤمن وجود دارد، اما باید با یاری گرفتن از عنایات ربانی و اهتمام جدی از آن‌ها عبور کند و به دیدار حق نائل گردد.

ادعیه و مناجات‌های حضرات معصومین^(ع) سرشار از مفاهیم عرفانی متعالی‌اند، اما متأسفانه به جنبه عرفانی آن‌ها چنان‌که باید توجه نشده است. بی‌توجهی و غفلت از این گوهرهای گران‌بها «در درجه اول جفای به آن حضرات و سخنان نورانی آنان و در درجه دوم جفای به خود ماست که خود را از آن سرمایه‌های جاودانه محروم ساخته‌ایم» (مصباح یزدی ۱۳۹۰: ۴۵۹/۱).

در این پژوهش به‌منظور یافتن شواهد مربوط به لقاء الله در مناجات خمس عشر امام سجاده^(ع) و جهت صحنه نهادن بر انکارناپذیر بودن این مقام به بازخوانی کامل و بررسی و واکاوی مناجات‌های پانزده گانه و شروح آن‌ها پرداخته، و آن‌گاه عناوین مشاهده و لقاء پروردگار و عبارات و واژه‌های مرتبط با این موضوع از متن این مناجات‌ها استخراج شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

شروح چندی بر مناجات خمس عشر نگاشته شده است که بسیاری از آن‌ها جنبه‌های اخلاقی را مورد توجه قرار داده‌اند. در خصوص مناجات خمس عشر، گرچه از جنبه‌های گوناگون ادبی، سبک‌شناسی، بلاغی، تفسیری، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و تربیتی پژوهش‌های متعددی انجام شده، با وجود این، درباره جنبه‌های



عرفانی این مناجات تعداد پژوهش‌های انجام گرفته بسیار اندک است و شاید تنها دو پژوهش جدی در این باره قابل ذکر باشد: یکی مقاله محمد مشهدی نوش آبادی (۱۳۹۴) در نشریه مطالعات عرفانی با عنوان «نخستین تبیین احوال و مقامات عرفانی در مناجات خمس عشره»، که ضمن اشاره به مضامین عمیق عرفانی در این مناجات، به دو مفهوم «حال» و «مقام» اشاره کرده است و حضرت امام سجاد^(ع) را نخستین فرد در جهان اسلام دانسته که از طریق مناجات خمس عشر به تبیین احوال و مقامات پرداخته‌اند؛ دیگری پایان‌نامه مریم نصرالهی و نجمه رجائی (۱۳۹۲) با عنوان «بررسی مضامین عرفانی مناجات خمس عشره»، که درباره ریشه‌ها و مصادر قرآنی مناجات‌ها بحث کرده و مضامین عرفانی آن‌ها را مورد بررسی قرار داده است.

تفاوت پژوهش حاضر با دو مقاله مذکور این است که در هیچ کدام از آن دو به بحث مهم لقاءالله پرداخته نشده است و نکته مهم‌تر این که با جستجوی جدی و عمیق برای جمع‌آوری مطالب مرتبط با موضوع پژوهش، چنین به نظر رسید که درباره مفهوم عرفانی خاص «لقاءالله» در مناجات خمس عشر تحقیق خاصی صورت نگرفته است، لذا پژوهشی مستقل و نوین در این حیطه محسوب می‌شود.

۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

لقاءالله از مباحث مهم عرفانی و مقصود سلوک عارفان است؛ در آیات و روایات بسیاری از «لقاءالله» به عنوان نقطه اوج سیر انسان و مقصد نهایی او یاد شده است. از آنجایی که مناجات خمس عشر از جمله متون دعایی است که مشتمل بر آموزه‌های بسیار در زمینه «عرفان مأثور» است و مفاهیم و مضامین این دعا زمینه مناسبی برای مطالعات عرفانی به شمار می‌رود و هم‌چنین بزرگان خواندن آن را به سالکان طریق الهی توصیه کرده‌اند، پژوهش حاضر، به بررسی موضوع مهم لقاء و مشاهده حق در این مناجات پرداخته است.

۳-۱. اعتبار سنجی مناجات خمس عشر

مناجات خمس عشر منسوب به امام سجاد^(ع)، شامل پانزده مناجات با عناوین مختلف است که مفاهیم عرفانی عمیقی را در بردارد. علامه مجلسی در بحارالانوار آن را از محققین امامیه نقل کرده (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۴۲/۹۱)؛ شیخ حر عاملی نیز، آن را در صحیفه سجادیة ثانیه - اثری از شیخ حر عاملی که مشتمل بر آن دسته از ادعیه امام سجاد علیه السلام است که در صحیفه سجادیه نیامده است (چیتیک، ۱۳۸۴: ۹۶). شیخ عباس قمی نیز در مفاتیح‌الجنان این مناجات شریف را از بحارالانوار نقل کرده است. محتوای مناجات خمس عشر با اصول و آموزه‌های قرآن کریم و روایات و سایر ادعیه مأثور مطابق و موافق است. با آن که عده‌ای در محکم بودن سند

این مناجات تردید کرده و روایت آن را جزو روایات مرسل دانسته‌اند، اما علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی این مناجات را بدون تردید در سند و محتوا، به‌عنوان یکی از مناجات‌های امام سجاده^(ع) نقل کرده‌اند. به‌هرحال، گرچه درباره صحت انتساب این مناجات منابع روایی کافی وجود ندارد، اما بر اساس پژوهش‌های صورت گرفته، می‌توان آن را به لحاظ محتوا و مضمون، با سایر ادعیه و مناجات‌های اهل‌بیت^(ع) تطبیق داد؛ ضمن این که با توجه به نقل این مناجات در متون حدیثی شیعه و نبود دیدگاه متناقض درباره انتساب آن به امام سجاده^(ع) می‌توان تا حدود زیادی اطمینان حاصل کرد که این انتساب صحیح است.

با عنایت به تحقیق انجام شده در بررسی صحت انتساب این مناجات به امام سجاده^(ع) سابقه به‌کاربردن مفاهیم بلند و عمیق عرفانی مطرح‌شده در آثار ائمه شیعه مانند نهج‌البلاغه امام علی^(ع) و تفاسیر عمیق و تأویلی امام صادق^(ع)، هم‌چنین وراثت معنوی این خاندان از پیامبر^(ص)، پذیرش این دیدگاه را موجب می‌سازد که مناجات خمس‌عشره، علی‌رغم استفاده از مفاهیم معمول زمانه، عمق غنایی فراتر از سایر مفاهیم عرفانی و زاهدانه عصر خود دارد (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۴: ۲۳۴). بنابراین، علاوه بر نقل این مناجات در متون معتبر شیعه که آن را به امام سجاده^(ع) نسبت داده‌اند، غنای محتوایی و ممتاز بودن سیاق کلام در این مناجات که نشان از جایگاه و مرتبه والای گوینده آن دارد، خود می‌تواند حاکی از صحت این انتساب باشد. در نتیجه، می‌توان به‌عنوان کلام منسوب به معصوم، به مضامین آن استناد و استشهاد کرد.

برخی از علما و بزرگان، با وجود تردید در سند این مناجات، بر تأثیر محتوا و مضامین متعالی آن تأکید و خواندن آن را توصیه کرده‌اند. از جمله میرزا جواد آقاملکی تبریزی در رساله لقاءالله، ضمن اشاره به مفاهیم مرتبط با موضوع قرب و لقاء، با آن که شواهد این موضوع را از مناجات خمس‌عشر ذکر نکرده، اما آن را حجت دانسته است (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸: ۴۱) هم‌چنین به بیان محمدتقی مجلسی پدر علامه محمدباقر مجلسی، «شایسته است که سالک الی‌الله مداومت بر خواندن مناجات خمس‌عشر داشته باشد» (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۸/۱۳). سیدعلی طباطبائی، صاحب ریاض، نیز درباره این مناجات گفته: «من چندین سال است که بر قرائت این مناجات مداومت دارم و بر اثر قرائت این مناجات‌ها، خداوند بر قلب من انوار حکمت، معرفت و محبت را تابانده است، به صورتی که قابل شمارش نیست و من این مناجات‌ها را در استجاب دعا تجربه نموده‌ام و سالکان و عبادت‌کنندگان بر قرائت این دعا مداومت می‌کنند» (آقا بزرگ طهرانی: ۲۳۹/۲۲).

۲. بخش اصلی مقاله

«عالی‌ترین فضیلت حبّ لقاءالله و بالاتر از آن حبّ الله است» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۰).



لقاء الله یا ملاقات پروردگار وعده‌ای است از جانب خداوند به انسان، در مقابل سعی و کوشش او: (یا أيها الانسان إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كُدْحًا فَمُلَاقِيهِ) (انشقاق/۶)؛ در حقیقت، بر اساس کلام خداوند، لقاء الله هدف خلقت انسان و نقطه اوج رشد و کمال اوست. اما عده زیادی از مردم دیدار پروردگارشان را انکار می‌کنند: (إِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ يَلْقَاءُ رَبَّهُمْ لِكَافِرُونَ) (روم/۸)؛ آن‌ها که لقاء پروردگارشان را منکرند و به آن امیدی ندارند و به زندگی دنیا دل خوش کرده‌اند: (الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (یونس/۷)؛ در زیان و خسران‌اند: (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ) (انعام/۳۱)؛ قطعاً کسانی که دیدار خدا را دروغ شمردند زیان کردند. این در حالی است که حضرت علی^(ع) بارها از مشاهدۀ حق سخن گفته‌اند: «ما زَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَمَعَهُ» (فیض کاشانی ۱۳۹۸: ۲۶۲) و در پاسخ به شخصی که از حضرت درباره مشاهدۀ خداوند سؤال کرده بود، فرمودند: «لَمْ أَكُنْ بِالذِّیْ أُعْبَدُ رَبًّا لَمْ أَزِهِ» (مجلسی ۱۴۰۳ق: ۲۶/۴).

در حقیقت، منظور از لقاء الله، که در آیات متعددی از قرآن کریم و در بسیاری از روایات، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، به آن اشاره شده، دیدن با چشم سر نیست، بلکه رؤیت قلبی و شهودی است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علی^(ع) فرموده‌اند: «لَمْ تَرَهُ الْعُیُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (همان: ۲۶/۴-۲۷). به دیگر بیان، لقاء الله مرتبه‌ای است که سالک بنا به استعداد و همتش برای رسیدن به قرب خداوند از طریق معرفت قلبی به آن دست می‌یابد، وگرنه پی بردن به کنه ذات حق تعالی و احاطه یافتن بر او که خود بر همه چیز و همه کس محیط است، امری محال است؛ چنان‌که در قرآن کریم نیز اشاره شده است: (لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) (طه/۱۱۰)؛ و حال آن‌که ایشان بدان دانشی ندارند. بنابراین، حتی در عرفان شهودی نیز نمی‌توان به کنه ذات باری تعالی معرفت و شناخت پیدا کرد. جایی که رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (همان: ۲۹۲/۶۹) و امیرمؤمنان علی^(ع) فرموده‌اند: «لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطَنِ»؛ غواصان دریای علوم از پی بردن به کمال هستی‌اش عاجزند (نهج البلاغه، خطبة اول)، دیگران چگونه می‌توانند ادعای شناخت کامل و پی بردن به حقیقت ذات مقدس پروردگار را داشته باشند. «مراد از شناخت خداوند، اطلاع یافتن بر صفات جمال و جلال الهی آن‌هم در حد فهم و طاقت بشری است، اما رسیدن به کنه ذات مقدس الهی امری است که حتی ملائکة مقرب و انبیای مرسل^(ع) بدان نمی‌رسند، چه رسد به غیر آن‌ها» (شیخ بهائی، ۱۳۸۵: ۵۱۰).

بنابراین به کنه حقیقت راه نیست؛ چرا که او محیط است به همه چیز پس محاط نتواند شد؛ و ادراک چیزی بی‌احاطه به آن صورت نیندد، اما به اعتبار تجلی در مظاهر اسماء و صفات، در هر موجودی روئی

دارد و در هر مرتآی جلوه‌ای می‌نماید: (فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) (بقره/۱۱۵): و این تجلی همه را هست؛ لیکن خواص می‌دانند که چه می‌بینند، از این رو می‌فرمایند: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ» (فیض کاشانی، ۱۳۹۸: ۲۶۲).

معنی «لقاء» به هم رسیدن و با هم مقابل شدن ذکر شده است (مصطفوی ۱۳۸۲: ۸). گرچه در عالم ماده این معنا روشن است، اما در عوالم روحانی و نسبت به خداوند متعال قهراً می‌باید این مقابله و ملاقات به صورت معنوی و روحانی باشد؛ زیرا خداوند متعال از خصوصیات و حدود و اوصاف عوالم خلق، منزّه است. مرتبه نهایی کمال روحی انسان را «لقاء» دانسته‌اند: روح انسان به موجب (وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) (حجر/۲۹)؛ از نفخه الهی آغاز شده و چون تحولات مادی او را عارض نمی‌شود، پیوسته در حرکت جوهری و در استکمال است تا خود را به لقاء برساند (همان: ۲۹).

ناگفته نماند که اگرچه «رؤیت» و «لقاء» تا حدودی با هم تفاوت دارند، اما اغلب به یک معنی گرفته می‌شوند و معمولاً در بحث از لقاء الله، به مفهوم «رؤیت» نیز پرداخته می‌شود. «رؤیت پروردگار متعال عبارت است از شهود باصرة روحانی نور پروردگار متعال و صفات عظمت و جلال و جمال او» (همان: ۱۲۸-۱۲۹).

امام علی (ع) در دعای کمیل عرض می‌کند: و هبني صبرت علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك؟! مرد با فهم صافی بعد از ملاحظه این تعبیرات قطع خواهدکرد بر این که مراد از لقای خداوند، لقای ثواب او - که بهشت رفتن و سیب خوردن و حورالعین دیدن - نیست. چه مناسبت دارد این معنی با این تعبیرات؟! مثلاً اگر لقای مطلق را کسی تواند به یک معنی دور از معانی لقاء حمل نماید، آخر، الفاظ دیگر را چه می‌کند؟ مثلاً نظر بر وجه و معنای بصر در عبارت انر ابصار قلوبنا به ضیاء نظرها الیک می‌شود که بگوید: گلابی خوردن است؟! (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸: ۱۷)

وجه به معنی صورت و چهره است، و وقتی این واژه به انسان نسبت داده شود، به معنی روی آوردن به خدا و توجه تام و تمام به او و خالص کردن دین خود برای اوست، چنان که در بخش اول آیه ۱۴۴ سوره مبارکه بقره آمده: «قَدْ تَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ» (ما وجه تو را بر آسمان بنگریم) و چون صورت اشرف همه اعضاء بدن است، لذا در آیه ۷۹ سوره مبارکه انعام: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ». حضرت ابراهیم (ع) فرموده: من (به وسیله صورت و چهره‌ام که اشرف اعضاء بدنم است)، روی به جانب خداوند آوردم. و وقتی این واژه به خدا نسبت داده می‌شود، چون خداوند سبحان



جسم نیست که صورت و چهره داشته باشد، پس بمعنی ذات پروردگار است وگوینده با بیان این واژه ذات اقدس الهی را اراده می کند.

در مقام لقاءالله پروردگار، بین روح مقدس سالک و ذات مقدس حق تعالی، جز اسماء و صفات حجابی باقی نمی ماند؛ و حتی ممکن است سالک به مرتبه ای برسد که حجاب نورانی اسماء و صفات نیز از میان برود و او به تجلیات ذاتی غیبی دست یابد و «خود را متعلق و متدلی به ذات مقدس ببیند و در این مشاهده، احاطه قیومی حق و فنای ذاتی خود را شهود کند» (امام خمینی، ۱۳۹۸: ۲۴۰).

۱-۲. مرتبه فناء و رسیدن به لقاء

چنان که اشاره شد، مشاهدۀ حق تنها با کنار رفتن حجاب انیت و انانیت امکان پذیر است. بزرگ ترین حجاب و مانع بین انسان و پروردگار خودبینی و منیت است. اگر انسان با ایمان خالص و عمل صالح، و با نیت قرب حق در مسیر سلوک گام بردارد و مراتب و منازل را با عشق و اخلاص و مجاهدت طی کند، در نهایت به حد اعلای تقرب دست می یابد؛ مرتبه ای که دیگر از خودی او اثری باقی نمی ماند و این مرتبه همان «فناء فی الله» است، یعنی فانی شدن در حق.

بر باد فنا تا ندهی گرد خودی را هرگز نتوان دید جمال احدی را

آنجاست که حجاب ها یک سر از مقابل او برداشته می شود و جمال حق را با دیدۀ دل مشاهده می کند؛ یعنی سالک با جدّ و جهد به حدی از اخلاص و طهارت باطنی دست می یابد که همه غبارها کنار می رود و جمال شاهد ازلی از پس پرده رخ می نماید و لقاء و وصل میسر می گردد. بنابراین، لازمة رسیدن به وصال و لقاء حق تقرب جستن است و رسیدن به اوج کمال معنوی و تعالی روحی. به این ترتیب، در بالاترین درجه قرب، یعنی در مرتبة فناء فی الله است که رؤیت و لقاء میسر می گردد.

«قرب یعنی نزدیک شدن ... و قرب منسوب به پروردگار متعال منحصر می شود به نزدیک شدن به او از لحاظ معانی و صفات و روحانیت و صفا و تجرد و تنزه از تعلقات و خلوص و طهارت و بیرون رفتن از حدود و قیود و برطرف کردن و رفع حجب خارجی و داخلی و حصول فناء؛ و هرچه در جهت این صفات و معانی روحی برتری و شدت و کمال پیدا شود، قرب به خدا بیشتر و محکم تر و ثابت تر خواهد شد و چون این معنی در میان بنده و پروردگار متعال محقق گردید، قهراً رؤیت و لقاء نیز حاصل خواهد شد» (مصطفوی ۱۳۸۲: ۱۳۲-۱۳۳).

«انسان استعداد آن را دارد که در اثر تربیت و سلوک روحانی و تکمیل نفس، از حدود جسمانی بیرون رود و غرق و فنای عالم لاهوت شود» (همان: ۹).

معنای دیگری که برای لقاء الله آورده‌اند، «مشاهدة حضورية فناءیه» است (امام خمینی ۱۳۹۸: ۲۴۰). هم‌چنین «وقتی حجاب‌ها برطرف شد، سالک جمال حضرت حق را مشاهده می‌کند و از خویشتن فانی می‌شود» (همان: ۸۷).

انسان سالک تنها زمانی که به درگاه حق اظهار عجز و اعتراف به نیستی کند و از انیت و انانیت در او چیزی باقی نماند، به اراده و جذبه الهی به مقام فنا راه می‌یابد و به دیدار حق نائل می‌شود؛ و آن هنگام که دوباره به اراده حق تعین یافته و به مقام بقاء می‌رسد، می‌تواند «به قدر ظرف خود به معرفت الهی نائل شود» (حسینی طهرانی ۱۳۹۶: ۱۲۱/۲). در حقیقت، با از میان رفتن حجب و با تجلی انوار حق در باطن و سرِ خواص از اولیای الهی، سالک از خود فانی می‌شود و به حق تعالی باقی می‌گردد. در این هنگام خداوند او را محو جمال خود و عقل او را مستغرق معرفت خویش می‌کند و «به جای عقل او، خود تدبیر امور او می‌نماید» (ملکی تبریزی ۱۳۹۸: ۱۴).

۲-۲. استعداد لقاء: آمادگی دیدار

در مناجات الراغبین فرازی هست که در آن به «استعداد لقاء» اشاره شده است: «وَ إِنْ أَنَا مَشْنَى الْعُقْلَةُ عَنْ الْأَشْتِدَادِ لِلْقَائِلِ، فَقَدْ بَهَّشْنَى الْمَعْرِفَةَ بِكَرْمِكَ وَآلَائِكَ؛ وَ هَرَجَنْدَ بِي خَبْرِي مَرَا مِنْ آمَادُكِي لِأَيِّ دِيْدَارْتِ بِهْ خَوَابِ غَفْلَتِ اِنْدَاخْتِهْ، وَلِيْ اَشْنَائِي بِهْ كَرَمِ وَ عَطَاهَايْتِ مَرَا بِيْدَارْتِ كَرْدِهْ اَسْت.»

مسیر لقاء الله طریق دشواری است که نیاز به طلب و پس از آن جد و جهد و ریاضت دارد، البته مهم‌تر و پیش از همه این‌ها اراده پروردگار است و جذبه‌ای که بنا بر استعداد فرد او را در مسیر حرکت می‌دهد و به مقصد می‌رساند. موانع و حجب ظلمانی و نورانی در این راه سد راه سالک است که باید با تلاش خود و یاری گرفتن از حضرت حق از آن‌ها عبور کند تا به مقام قرب و لقاء برسد.

لقاء و «زیارت خدا» فقط برای ایمان‌آوردندگان به خداوند امکان‌پذیر است، به این شرط که به هیچ وجه «با وی شریک و هم‌تا و انبازی را به جای ننه‌ند، نه به طور جلی، و نه به طور خفی، نه در مقام وجود و ذات، نه در مقام اسم و صفت، نه در مقام فعل و کردار؛ باید فقط و فقط خداوند را موثر بدانند» (حسینی طهرانی ۱۳۹۲: ۲۳۴/۱). تفاوت انسان با سایر مخلوقات در این است که انسان می‌تواند به اختیار خود و با جدّ و جهد در همین نشئه به لقاء حضرت حق مشرف گردد یا به سبب تقصیر و کاهلی از سیر به سوی



کمال و رسیدن به قرب الهی بازماند «تا در نشئه آخرت او را به اضطراب و جبر برده و در سایه نفخ فرع و صعق به این درجه نهایی واصل گردد» (همان: ۱۲۳/۲).

راه تهذیب نفس، تطهیر قلب و نورانیت باطن که انسان را در محیط ولایت حق قرار می‌دهد به روی همه انسان‌ها با ظرفیت‌ها و استعدادها متنوع باز است و توان شهود، به مقدار سعة وجودی هر فرد بستگی دارد. یعنی انسان سالک در اثر معرفت و شناخت خداوند و اخلاص در عمل و مراقبت همه‌جانبه از گفتار و کردار و احوال خود، «می‌تواند استعداد لقاء و وصال یابد و قربی به دست آورد که مقام ولایت را بطلبد» (رودگر، ۱۳۸۱: ۱۲، ۱۹). «رؤیت و نظر و لقاء و معرفت نسبت به نور پروردگار متعال و صفات جلال و جمال او، همه به اقتضاء و تناسب و در محدوده و استعداد سالک است، نه خداوند» (مصطفوی، ۱۳۸۲: ۱۳۱). در حقیقت، سالک باید برای گام نهادن در راه حق و سلوک الی‌الله عزم خود را جزم کند و بدون توقف به پیش برود؛ اما برای حرکت در این مسیر و رسیدن به مقام لقاء، بیش و پیش از هر چیز عنایت الهی لازم است تا با ایجاد کشش در وجود انسان توفیق طی طریق را بیابد. بنابراین، سالک ابتدا باید زمینه لازم برای دریافت جذبه الهی را در خود فراهم کند و پس از جلب عنایت حق، عزم خود را جزم کند و قدم در راه حق نهد و «با خروج از ورطه غفلت، به مقام توجه و بیداری برسد» (مظاهری، ۱۳۹۲: ۲۵ و ۲۷). از آن‌جا که ظرفیت وجودی انسان‌ها متفاوت است، میزان بهره‌مندی آن‌ها از قرب و لقاء الهی نیز تفاوت دارد؛ اما نقطه اشتراک همه آن‌ها این است که «بارسیدن به لقاء الهی و کمال متناسب با ظرف وجودی‌شان»، به هدف نهایی و مقصد ابدی خویش دست می‌یابند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲۹۵/۲).

۲-۳. رویکرد و نگرش‌های متفاوت به «لقاءالله»

لقاء از ریشه «لقی» به معانی روبه‌رو شدن، و دیدن همراه با ارتباط با یکدیگر است، البته قیودی نیز در این بین وجود دارد، اما مفاهیم روبه‌رو شدن، دیدن، مواجه شدن، در همه مشتقات این ریشه مشترک و از آثار معنایی این ریشه است، که این معنا ممکن است در امور مادی، معنوی، خیر یا شر به کار رود (مصطفوی ۱۳۶۸: ۲۲۸/۱۰)، راغب و قرشی واژه لقاء را به معانی مقابله و روبه‌رو شدن دو چیز با یکدیگر آورده‌اند (راغب، ۱۳۷۴: ۱۴۹/۴؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲۰۲/۶). صاحب بن عباد و ابن فارس این واژه را به معانی دیدار دو کس یا دو چیز آورده‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۰۴: ۲۷/۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۶۰/۵).

بنابراین، لقاء به معانی روبه‌رو شدن و دیدن آورده شده است. هم‌چنین، لقاء اعم است از رؤیت. یعنی که هر رؤیتی لقاء است، همان‌طور که امام سجاد علیه السلام در مناجات خمس عشر به خدا عرض

می‌کند: وَأَقْرَرُ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَيْكَ؛ و دیدگان ما را در جهان دیگر به دیدارت روشن فرما و یا در فرازی دیگر دارند: وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَتِكَ الَّذِينَ... أَقْرَرْتُ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ يَوْمَ لِقَائِكَ؛

برخی از اهل نظر لقاءالله را انکار می‌کنند؛ عده‌ای به دلیل عاجز بودن از درک این مقام، آن را منکر می‌شوند و بعضی هم به گمان تنزیه ذات مقدس پروردگار، به کلی امکان دیدار خداوند را غیرممکن می‌دانند؛ چرا که در تصور ایشان، دیدن خدا تنها با چشم سر است! گروهی نیز آیات و روایات موجود در این زمینه را به «لقاء یوم آخرت و لقاء جزا و ثواب و عقاب» حمل می‌کنند (ن.ک: ملکی تبریزی، ۱۳۹۸: ۱۳ و ۱۴؛ امام خمینی، ۱۳۹۸: ۲۳۹). اینان بر این باورند که چون خداوند از ماده و مادیات منزّه و مبرا است، به هیچ عنوان به چشم در نمی‌آید و قابل رؤیت نیست؛ غافل از این که «لقاءالله» دیدن با چشم دل و با نور ایمان است (ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶/۴).

گروهی دیگر از طرفداران مسئله لقاء و رؤیت به شمار می‌روند. ایشان از میان آیات، بیشتر بر آیه شریفه (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) (قیامت/۲۲)

صورت‌هایی در آن روز شاداب و مسرور است و به‌سوی پروردگارش می‌نگرد، استدلال می‌کنند. درحالی که کلمه «ناظره» از ماده «نظر» هم به معنی نگاه کردن آمده است و هم به معنای انتظارکشیدن. دراین صورت این آیه را که از مشابهات است، باید کنار آیات محکمی که می‌فرماید: «هیچ چشمی خدا را نمی‌بیند»، قرارداد و آن را تفسیرکرد. احتمال دیگر در تفسیر آیه شریفه آن است که: منظور از نگاه کردن را، همان شهود باطنی و رؤیت صریح و خالی از هرگونه شک و تردید با چشم دل در نظر گرفت (طباطبایی ۱۳۷۸ش: ۱۸۵/۲۰).

رؤیت خدا مسئله‌ای کلامی است، آیا می‌توان خدا را با چشم سر دید یا خیر؟ (سبحانی ۱۴۲۸ق: ۱۲۷/۲). در آیاتی از قرآن، از رؤیت خدا سخن آمده است؛ مانند آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت، آیه ۱۵ سوره مطففین، آیه ۱۶ سوره یونس، و آیات ۱۱ تا ۱۳ سوره نجم. در برخی آیات نیز دیدن خدا نفی شده است؛ هم‌چون آیه ۱۰۳ سوره انعام، آیه ۱۴۳ سوره اعراف، آیه ۵۵ سوره بقره، آیه ۱۵۳ سوره نساء و آیه ۲۱ سوره فرقان. در منابع روایی شیعه و سنی، روایات فراوانی درباره امکان یا عدم امکان رؤیت خدا نقل شده است (ن.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۱۱۵/۱).

سه دیدگاه اصلی درباب مسئله رؤیت خدا: مُجَسِّمَه و کرامیه از فرقه‌های کلامی اهل سنت دیدن خدا در دنیا و آخرت را ممکن می‌دانند؛ زیرا خداوند را جسمانی و مکان‌مند توصیف می‌کنند. دیگر فرقه‌های کلامی اهل سنت، هم‌چون اشاعره و اهل حدیث می‌گویند: خدا تنها در آخرت با چشم سر دیده می‌شود؛ هرچند قائل



به جسمانی بودن خدا نیستند. امامیه، زیدیه و معتزله رؤیت خدا در دنیا و آخرت را محال می‌دانند و در این باره اتفاق نظر دارند (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۲/۱۲۵).

یکی از براهین مورد اتفاق، برهان علت و معلول است؛ با این بیان که ما سوی‌الله همه معلول‌اند و معلول همیشه به مقدار سعه وجودی‌اش قادر است علتش را ببیند و بشناسد و بشناساند. اما باید دانست مقصود آنان که راهی برای لقاءالله و مشاهده جمال و جلال حق باز گذاشته‌اند، این نیست که پی‌بردن به کنه و حقیقت ذات مقدس جایز است و یا در علم حضوری و مشاهده عینی روحانی احاطه بر آن ذات محیط علی‌الاطلاق ممکن است، بلکه مراد کشف حضوری و شهود حضرت حق با قدم معرفت و تقرب به او به اندازه استعداد و قدرت سلوک سالک است، نه به‌طور مطلق. آن‌ها که به امکان حصول این مقام قائلند، می‌گویند: پس از تقوای تأم و اعراض کلی قلب از جمیع عوالم (ملک و ملکوت و جبروت) و قدم نهادن بر فرق انیت و انانیت و به مرحله فنا رسیدن (امام‌خمینی، ۱۳۹۴: ۱۸۰) اقبال کلی به حق و اسماء و صفات آن ذات مقدس و استغراق در عشق الهی حاصل می‌شود، به تعبیر زیبای امیرالمؤمنین در دعای کمیل «و اجعل... قلبی بحبک متیماً»؛ خدایا قلب مرا لبریز از محبت به خودت قرار ده، که حاصل ریاضت‌های قلبی است و موجب رفع حجب ظلمانی و نورانی و تجلیات اسماء و صفات حق در سالک می‌گردد (امام‌خمینی، ۱۳۸۹: ۱۱۳). و در مناجات شعبانیه بیان حضرت امیر است: «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و ابر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معین العظمة و تصیر ازواجنا معلقة بعز قدسک، الاهی واجعلنی ممن نادیه فاجابک و لا حظلته فصعق لجلالک» و یا آن‌جا که امیرمومنان در جواب عالم یهودی که آیا وقتی پروردگارت را عبادت می‌کنی، او را می‌بینی؟ فرمود: «وای بر تو! من خدایی را که بنیم پرستش نمی‌کنم». پرسید: «او را چگونه می‌بینی؟» فرمود: «دیدگان با مشاهده او را نمی‌بینند، بلکه این قلب است که با حقیقت ایمان او را مشاهده می‌کند» (کافی، ۱۳۹۳: ۱۳۸/۱). یا این عبارات امام سجاد در مناجات‌های خمس عشر: «الهی... لا تحجب مشتاقک عن النظر الی رؤیتک»؛ «و لقائک قرة عینی... و رؤیتک حاجتی»؛ «و لو عتی لا یطفیها الا لقائک»؛ خدایا، آتش عشقم را جز ملاقات تو خاموش نمی‌کند.

بنابراین، منظور از لقاءالله در این عبارات همان شهود باطنی و رؤیت با چشم دل و نور ایمان است. از براین عبارات فوق به‌نظر می‌رسد، شواهدی که در مناجات خمس عشر وجود دارد با این نگرش عرفانی مناسب بیشتری دارد.

لقاءالله و معرفت‌الله از «معارف خواص و اهل‌الله» است و از آن به‌عنوان یک باب از معرفت که «غایت بعثت انبیا و متتهای مطلوب اولیا» بوده، یاد شده است. امام‌خمینی با اشاره به آیات و روایات فراوانی که درباره

لقاء الله و معرفت الله وجود دارد و هم چنین «اشارات و کنایات و صراحتات» بسیاری که در ادعیه و مناجات‌های ائمه (ع) می‌توان یافت، از این که عده‌ای راه شناخت و معرفت حق را به کلی به روی مردم مسدود کرده و دم زدن از مشاهدۀ جمال را از جهت تفکر در ذات «کفر محض و زندقة صرف» دانسته‌اند، اظهار تأسف می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۴: ۱۹۷). ایشان گرفتاری انسان به حجاب‌های ظلمانی طبیعت و آمال و خواسته‌های نفسانی و نیز خودبینی‌ها و خودخواهی‌ها را مانع درک او از حقایق متعالی - هم چون تجلی حق و لقاء الله - می‌داند و می‌گوید: «این نیست جز این که چون ما مرد این میدان نیستیم و جز حظ حیوانی و جسمانی چیز دیگری نمی‌فهمیم، همه معارف را منکر می‌شویم» (همان: ۲۴۲).

در حقیقت، رسیدن به معرفت و باور داشتن به لقاء الله توفیق و نعمتی بزرگ است که خداوند در این نشئه و این دنیا در اختیار مؤمنان و دوستان خود قرار می‌دهد؛ و این که عده‌ای از فهم معنای قرب و لقاء بازمانده و در صدد توجیه تعابیر حاکی از قرب و لقاء حق در قرآن کریم برآمده‌اند؛ به این سبب است که نمی‌توانند «تصورکنند که چیزی غیر از رحمت و نعمت‌های اخروی برای انسان مطلوب باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۴۶۸/۱-۴۶۹). بنابراین، انکار لقاء الله باب همه معارف را به روی انسان می‌بندد و راه طلب را سد می‌کند و در نتیجه، او از عوالم غیب و تجلی انوار الهی محروم می‌ماند و به مراتب پست بهیمیت سرگرم و قانع می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۸: ۲۳۹). در حالی که حتی اگر دستیابی به چنین مقامی دشوار و مخصوص خواص و اولیا باشد، باور به آن خود درجه‌ای از معرفت است که می‌تواند سبب رشد روحی و مرتبه‌ای از کمال باشد. بنابراین، انکار لقاء الله حتی اگر به قصد تنزیه و تقدیس ذات پروردگار متعال صورت گیرد، پسندیده نیست؛ تنزیه صرف ذات اقدس الهی و مسدود دانستن راه معرفت و شناخت خداوند «موجب تعطیل و موجب ابطال و الحاق به عدم است، من حیث لایشعر؛ چنان که ائمه (ع) در اخبار معتبره نهی از تنزیه صرف نموده‌اند» (ملکی تبریزی، ۱۳۹۸: ۱۴).

۲-۴. قرب و لقاء حق در مناجات خمس عشر

مناجات خمس عشر مملو از مضامین متعالی و آرزوی قرب و لقای پروردگار است. اگر نیک بنگریم در می‌یابیم که در تمام این پانزده مناجات، آرزو و خواهش اصلی مؤمن سالک تقرب جستن و آماده شدن برای ملاقات اوست. در این راز و نیاز عاشقانه حضرت سجاد (ع) به ما یادآور می‌شوند که «در دل دوست به هر حیلۀ رهی باید کرد» و از هر طریق و به هر وسیله باید برای جلب عنایت حق بهره جست و از هیچ کوششی دریغ نکرد.



در این بخش، ضمن بازخوانی کامل هریک از پانزده مناجات امام زین العابدین^(ع)، با تمرکز بر موضوع قرب و لقاء حق، فرازهای مذکور را تفکیک، و واژه‌ها و عبارات مرتبط با موضوع را استخراج کردیم تا بتوانیم اهمیت این موضوع را از دیدگاه امام معصوم، و جایگاه آن را در عرفان اهل بیت^(ع) نشان دهیم. رویکرد ما به بررسی فرازها از دو جنبه بوده است: یکی اشارات مستقیم و صریح حضرت به مقام قرب حق و لقاء پروردگار و دیگری عباراتی که به طور غیرمستقیم با این موضوع در ارتباطند.

۱-۴-۲. فرازهای دارای ربط مستقیم به موضوع قرب و لقاء حق

در این پانزده مناجات، فرازهایی وجود دارند که در آن‌ها دقیقاً به موضوع قرب و لقاء اشاره شده و از امکان مشاهده و دیدار حق حکایت دارند. در این فرازها، علاوه بر دو واژه اصلی «قرب» و «لقاء»، دیگر واژه‌ها و مفاهیم مرتبط نیز دیده می‌شوند، که عبارتند از «رویت، نظر، مشاهده، بصر، عین، قرة عین، جمال، وجه، رجوع، وصل، جوار» (و واژه‌های هم‌ریشه با آن‌ها). در جدول زیر، اصطلاحاتی را که به صورت مستقیم به موضوع قرب و لقاءالله اشاره دارند، به تفکیک مناجات‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

اصطلاحات با اشاره مستقیم به لقاءالله	عنوان مناجات	متن عربی
قرب	الخائفین	وَلَيْتَنِي عَلِمْتُ أَمِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي، وَ يَقْزِبَكَ وَ جَوَارِكَ خَصَصْتَنِي، فَتَقَرَّ بِذَلِكَ عَيْنِي
		نَجِّنِي بِرَحْمَتِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ وَ فَضِيحَةٍ، إِذَا... قَرَّبَ الْمُحْسِنُونَ وَ بَعْدَ الْمُسِيئُونَ
	الراجين	يَا مَنْ إِذَا أَقْبَلَ عَبْدًا عَلَيْهِ قَرْبُهُ وَأَذْنَاهُ
	الراغبين	أَسْأَلُكَ بِسُبُوحَاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوَارِ قُدْسِكَ... أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أَوْمَلُهُ... فِي الْقُرْبَى مِنْكَ وَالزُّلْفَى لَدَيْكَ، وَالتَّمَنُّعَ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ
	المطيعين	وَأَذُقْنَا حَلَاوَةَ وَذِكَ وَ قُرْبِكَ
	المريدین	وَرِضَاكَ بِنِعْمَتِي، وَزَوْبُتَكَ حَاجَتِي، وَجَوَارِكَ ظَلَمِي، وَفَرْبَكَ غَايَةَ سُؤْلِي
		وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنَسَ بِقُرْبِكَ فَابْتَنَغَى عَنْكَ حَوْلًا؟
	المحبين	إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اصْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَ لَا يَتَيْكَ... وَشَوْقَتَهُ إِلَى لِقَائِكَ
		أَسْأَلُكَ حُبَّكَ، وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ، وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوصِلُنِي إِلَيْ قُرْبِكَ
	المفتقرين	وَعَلَّتِي لَا يَتَرَدُّهَا إِلَّا وَصْلُكَ، وَلَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَسَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبْلُغُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهِكَ... وَغَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ
	العارفين	إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ... فِي رِيَاضِ الْقُرْبِ وَالْمُكَاشَفَةِ يَزْعُونَ

الذاکرین	وَأَسْتَغْفِرُكَ... مِنْ كُلِّ سُوءٍ يَغْيِرُ قُرْبِكَ
الخائفین	و لَا تَحْجُبْ مُشْتَاكِكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَى جَمِيلِ زُؤُنَتِكَ
الراغبین	أَسْأَلُكَ بِسُبْحَاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوَارِ قُدْسِكَ... أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أَوْمَلُهُ... فِي الْقُرْبَى مِنْكَ وَالزُّنْفَى لَدَيْكَ، وَالتَّمَتُّعَ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ
المحبین	وَأُمْنُنْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ وَ مَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ وَجْهِكَ
المتوسلین	وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَتِكَ الَّذِينَ... أَقْرَزْتَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ يَوْمَ لِقَائِكَ، وَأَوْرَثْتَهُمْ مَنَازِلَ الصَّدَقِ فِي جِوَارِكَ
المفتقرین	وَعَلَّتِي لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَصْلُكَ، وَلَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبْتُلُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهِكَ... وَغَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ
العارفین	إِلَهِي... عَجَزَتِ النُّفُوسُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ
الراغبین	إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ... قَدْ كُشِفَ الْغِطَاءُ عَنْ أَبْصَارِهِمْ... وَأُطْمَأْنِنَتْ بِالزُّجُوعِ إِلَى رَبِّ الْأَرْبَابِ أَنْفُسُهُمْ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مَحْبُوبِهِمْ أَعْيُنُهُمْ
الراغبین	أَسْأَلُكَ بِسُبْحَاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوَارِ قُدْسِكَ... أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أَوْمَلُهُ... فِي الْقُرْبَى مِنْكَ وَالزُّنْفَى لَدَيْكَ، وَالتَّمَتُّعَ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ
المحبین	وَأَفِدْ أَلِيَّ حَضْرَةَ جَمَالِكَ، مُرِيداً وَجْهَكَ
المفتقرین	و مَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ وَجْهِكَ
العارفین	يَا مَنْ أَنْوَارُ قُدْسِهِ لِأَبْصَارِ مُحِبِّيهِ رَاقَّةٌ، وَسُبْحَاتُ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَةٌ
العارفین	وَعَلَّتِي لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَصْلُكَ، وَلَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبْتُلُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهِكَ... وَغَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ
الراغبین	إِلَهِي... عَجَزَتِ النُّفُوسُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ
المریدین	وَإِنْ أَنَا مَثْنَى الثَّقَلَيْنِ عَنِ الْإِسْتِعْدَادِ لِلِقَائِكَ، فَقَدْ تَبَهَّثْنِي الْمَعْرِفَةُ بِكَرَمِكَ وَالْآيَاتُ
المحبین	و لِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي، وَوَصْلُكَ مَنَى نَفْسِي
المتوسلین	إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اضْطَفَّتْهُ لِقُرْبِكَ وَ لَا يَتِيكَ... وَشَوْقُهُ إِلَى لِقَائِكَ
المفتقرین	وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَتِكَ الَّذِينَ... أَقْرَزْتَ أَعْيُنَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ يَوْمَ لِقَائِكَ، وَأَوْرَثْتَهُمْ مَنَازِلَ الصَّدَقِ فِي جِوَارِكَ
الراهدین	وَعَلَّتِي لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَصْلُكَ، وَلَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبْتُلُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهِكَ... وَغَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ
الراجین	وَأَقْرِزْ أَعْيُنَنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِزُؤُنَتِكَ
الراجین	أَسْأَلُكَ بِكَرَمِكَ أَنْ تَمَنَّ عَلَيَّ مِنْ عَمَائِكَ بِمَا تَقَرُّ بِهِ عَيْنِي... وَ مِنْ الْيَقِينِ بِمَا... تَجْلُو بِهِ عَنْ بَصِيرَتِي غُشُوَاتِ الْعَمَى



الخائفین	وَلْيَتَنَبَّهْ عِلْمُ مَنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي، وَ يَقْرَبُكَ وَ جَوَارِكَ خَصَصْتَنِي، فَتَقَرَّ بِذَلِكَ عَيْنِي
المریدین	وَ لِقَاؤُكَ قُرَّةَ عَيْنِي، وَ وَضَلْتُ مَنْنِي نَفْسِي
المتوسلین	وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَتِكَ الَّذِينَ... أَقْرَزْتُ أَغْنِيَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ يَوْمَ لِقَاكَ
العارفین	الهی فاجعلنا من الذين... قَدْ كَشَفَ الْغِطَاءَ عَنْ أَنْصَارِهِمْ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مُحِبُّوهُمْ أَغْنِيَهُمْ
الزاهدین	وَأَقْرَزُ أَغْنِيَنَا يَوْمَ لِقَاكَ بِرُؤْيَاكَ
الراجین	أَسْأَلُكَ بِكَرَمِكَ أَنْ تَمُنَّ عَلَيَّ مِنْ غَمَائِكَ بِمَا تَقَرَّ بِهِ عَيْنِي... وَ مِنْ الْيَقِينِ بِمَا... تَجْلُو بِهِ عَنْ بَصِيرَتِي غُشُوبَاتِ الْعَمَى
المحبین	بَا مِنْ أَنْوَارِ قُدْسِهِ لِأَنْصَارِ مُحِبِّهِ زَائِقَهُ، وَسُبْحَاتِ وَجْهِهِ لِقُلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَهُ
العارفین	إِلَهِي... عَجَزَتِ الْقَوْلُ عَنْ إِذْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ الهی فاجعلنا من الذين... قَدْ كَشَفَ الْغِطَاءَ عَنْ أَنْصَارِهِمْ... وَاطْمَأْنَنْتُ بِالزُّجُوعِ إِلَيَّ رَبِّ الْأَرْبَابِ أَنْفُسُهُمْ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مُحِبُّوهُمْ أَغْنِيَهُمْ
الخائفین	وَ لَا تَحْجُبْ مُسْتَأْفِيكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَيَّ جَمِيلَ رُؤْيَاكَ
المریدین	وَ رِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيَاكَ حَاجَتِي، وَجَوَارِكَ طَلْبِي، وَفَرْبَكَ غَايَةَ سُؤْلِي
الذاکرین	وَ لَا تَسْكُنِ النَّفْسُ إِلَّا عِنْدَ رُؤْيَاكَ
الزاهدین	وَأَقْرَزُ أَغْنِيَنَا يَوْمَ لِقَاكَ بِرُؤْيَاكَ
الخائفین	وَلْيَتَنَبَّهْ عِلْمُ مَنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي، وَ يَقْرَبُكَ وَ جَوَارِكَ خَصَصْتَنِي، فَتَقَرَّ بِذَلِكَ عَيْنِي
المریدین	وَ رِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيَاكَ حَاجَتِي، وَجَوَارِكَ طَلْبِي، وَفَرْبَكَ غَايَةَ سُؤْلِي
المحبین	وَ بَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصَّدَقِ فِي جَوَارِكَ... وَاجْتَبَيْتَهُ لِمُشَاهَدَتِكَ
المتوسلین	وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَتِكَ الَّذِينَ... أَقْرَزْتُ أَغْنِيَهُمْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ يَوْمَ لِقَاكَ، وَأُورِثْتُهُمْ مَنَازِلَ الصَّدَقِ فِي جَوَارِكَ
المریدین	وَ لِقَاؤُكَ قُرَّةَ عَيْنِي، وَ وَضَلْتُ مَنْنِي نَفْسِي
المفتقرین	وَ عَلَيَّ لَا يَبْرُدُهَا إِلَّا وَضَلْتُ، وَلَوْ عَنِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبُلُّهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَيَّ وَجْهِكَ... وَغَمِّي لَا يَزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ
المریدین	إِلَهِي فَاسْلُكْ بِنَا سُبُلَ الْوُضُولِ إِلَيْكَ، وَسَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ
الراغبین	وَافِدًا إِلَى حَضْرَةِ جَمَالِكَ، مُرِيدًا وَجْهَكَ
العارفین	إِلَهِي... عَجَزَتِ الْقَوْلُ عَنْ إِذْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ
المحبین	وَ بَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصَّدَقِ فِي جَوَارِكَ... وَاجْتَبَيْتَهُ لِمُشَاهَدَتِكَ
العارفین	الهی فاجعلنا من الذين... قَدْ كَشَفَ الْغِطَاءَ عَنْ أَنْصَارِهِمْ... وَاطْمَأْنَنْتُ بِالزُّجُوعِ إِلَيَّ رَبِّ الْأَرْبَابِ أَنْفُسُهُمْ... وَقَرَّتْ بِالنَّظَرِ إِلَيَّ مُحِبُّوهُمْ أَغْنِيَهُمْ

بررسی این فرازاها و توجه به واژه‌ها و عبارات نشان می‌دهد که به غیر از چهار مناجات (تائبین، شاکین، شاکرین و معتصمین)، در یازده مناجات دیگر، حضرت امام سجاده^(ع) به مفاهیم مرتبط با قرب، مشاهده و لقاء به طور مستقیم اشاره کرده‌اند. نتیجه شمارش واژه‌های موجود در عبارات مرتبط با مفهوم قرب، دیدار و لقای پروردگار به این شرح است: از مجموع ۵۷ واژه شمارش شده، این نتایج حاصل شد: «قرب»، ۱۲ بار؛ «نظر»، ۸ بار؛ «وجه»، ۶ بار (۳ مرتبه در قالب «النظر الی وجهک»); «لقاء» ۶ بار؛ «عین» (در ترکیب «قرة عین»)، ۶ بار؛ «بصر» (بصائر/ابصار/بصیرت)، ۴ بار؛ «رؤیت» (رؤیت/رؤیا)، ۴ بار؛ «جوار»، ۴ بار؛ «وصل» ۳ بار؛ «جمال»، ۲ بار؛ «مشاهده»، و «رجوع»، هر کدام ۱ بار به کار رفته‌اند. «قرب» و «نظر»، پرکاربردترین واژه‌های مرتبط با لقاء و واژه‌های «وجه»، «لقاء»، «قرة عین»، «بصر»، «رؤیت» و «جوار»، در مرتبه بعدی مفاهیم مرتبط موجود در عبارات به شمار می‌روند.

هم‌چنین، نتیجه شمارش عبارات مرتبط به تفکیک مناجات‌ها، چنین است: الخائفین، ۶ مورد؛ الراجین، ۳ مورد؛ الراغبین، ۶ مورد؛ المطیعین، ۱ مورد؛ المریدین، ۷ مورد؛ المحبین، ۱۱ مورد؛ المتوسلین، ۴ مورد؛ المفتقرین، ۵ مورد؛ العارفین، ۹ مورد؛ الذاکرین، ۲ مورد؛ و الزاهدین، ۳ مورد. به این ترتیب، المحبین، العارفین، المریدین و دو مناجات الخائفین و الراغبین، به ترتیب، بیشترین واژگان مرتبط با موضوع مورد بحث را در بردارند، که تناسب این آمار با عناوین مناجات‌ها جالب توجه است. در این مناجات‌های پانزده گانه، ۵۷ بار به طور مستقیم از واژگان مرتبط با قرب خداوند و امکان لقاء و مشاهده حق استفاده شده است.

۲-۴-۲. فرازهای دارای ربط غیر مستقیم به موضوع قرب و لقاء حق

مناجات خمس عشر راز و نیاز سالکی است که از قید خواسته‌های دنیوی رها شده و چنان مجذوب حق گشته که فکر و ذکرش همه رسیدن به محبوب است و از حق تعالی هیچ درخواستی جز خود او ندارد. بنابراین، از آنچه در طاعت و بندگی‌اش خلل وارد می‌کند و از هرچه بین او و محبوب حائل شده، به درگاه حق شکوه می‌کند و از حضرتش مدد می‌طلبد تا خود، او را از این موانع عبور دهد و به مقصد و مقصود برساند. درخواست‌های متعالی در سراسر مناجات خمس عشر حاکی از آگاهی و معرفتی عمیق است. سالک در این پانزده مناجات جز ایمان، یقین، شوق، محبت، قرب، معرفت و دیدار حق چیزی در سر ندارد. داشتن خواسته‌های متعالی و آرزوهای بلندی هم‌چون رسیدن به کمال عشق و معرفت و قرب حق نشان از روح بلند سالک و بیان گر استعداد او برای رسیدن به مقاصد عالی و مرتبه‌های بلند معنوی است.



از آنجا که مضمون مناجات خمس عشر چیزی جز همان تمنیات و مطلوب‌های متعالی نیست، غالب فرازهای این پانزده مناجات را می‌توان اشاره‌ای غیرمستقیم به مفاهیم قرب و لقاء در نظر گرفت که به شیوه‌های گوناگون بیان شده‌اند. اما در این‌جا فرازهایی را مورد توجه قرار داده‌ایم که یا از شوق و محبت و انس سخن رفته یا از دوری و هجران و روی گرداندن محبوب و شکوه از هرآنچه سبب دوری و فراق است؛ هم‌چنین، فرازهایی که در آن‌ها سالک از دغدغه‌اش برای رسیدن به قرب حق سخن می‌گوید و یا خداوند را نهایت آرزوی خود می‌خواند. فرازهایی که نشان می‌دهند که او جز وصال حق مطلب و مرادی ندارد و مقصود او جز قرب و لقاء چیز دیگری نیست. به بیان دیگر، این فرازها از ظرفیت روحی سالک و از آمادگی و استعداد او برای رسیدن به قرب و لقاء خبر می‌دهند. در جدول زیر عبارات و مفاهیمی را که به صورت غیرمستقیم به موضوع قرب و لقاء الله اشاره دارند، به تفکیک مناجات‌ها مورد بررسی قرار می‌دهیم.

عبارت با اشاره غیر مستقیم به لقاء الله	عنوان مناجات	متن عربی
گله از دوری و هجران و پناه بردن به خدا از هرآنچه سبب این دوری می‌شود.	التائبین	وَجَلَّلْنِي التَّابَعُ مِنْكَ لِيَأْسَ مَسْكَتِي
	الشاکین	إِلَهِي إِلَيْكَ أَشْكُو نَفْسًا بِالسَّوءِ أَمَارَةً... وَتَجْعَلْنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكٍ
	الشاکین	إِلَهِي أَشْكُو إِلَيْكَ عَذْوًا يُضَلِّي، وَشَيْطَانًا يُغْوِي... وَيَحُولُ بَيْنِي وَبَيْنَ الطَّاعَةِ وَالزُّلْفَى
	الخائفین	إِلَهِي نَفْسٌ أَعَزَّتْهَا بِتَوْجِيدِكَ كَيْفَ تَذِلُّهَا بِمَهَانَةِ هَجْرَانِكَ إِلَهِي أَتَرَاكَ... بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تَبْعِدُنِي
	الذاکرین	إِلَهِي... أَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بِغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَمِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بِغَيْرِ اُنْسِكَ... وَمِنْ كُلِّ شُغْلٍ بِغَيْرِ طَاعَتِكَ
	المحبین	إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ... أَعْدَنَهُ مِنْ هَجْرِكَ وَفَلَاحٍ... وَفَرَعَتْ فَوَادَهُ لِحُبِّكَ، وَرَغَّبَتْهُ فِيمَا عِنْدَكَ... وَقَطَعَتْ عَنْهُ كُلَّ شَيْءٍ يَقْطَعُهُ عَنْكَ
	العارفین	فَاعِدْنَا مِنْ طَرَدِكَ وَإِنْعَادِكَ
اظهار محبت و شوق و عشق یا طلب آن	المطیعین	وَأُورِدْنَا جِيَاضَ حُبِّكَ
	التائبین	يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي يَا سُوْلِي وَمُنْتَهِي
	الخائفین	إِلَهِي أَتَرَاكَ... بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تَبْعِدُنِي
	المطیعین	وَأَكْشِفْ عَنْ قُلُوبِنَا أَغْشِيَةَ الْمُرِيَةِ وَالْحِجَابِ... وَأَذِقْنَا خِلَاوَةَ وَدِّكَ

أَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَني مِنْ أَوْفَرِهِمْ مِنْكَ حَقًّا، وَأَعْلَاهُمْ عِنْدَكَ مَنْزِلًا، وَأَجْزَلِهِمْ مِنْ وَدِّكَ قِسْمًا، وَأَفْضَلِهِمْ فِي مَعْرِفَتِكَ نَصِيبًا	المریدین	وَلَا تَقْطَعْني عَنْكَ، وَلَا تُبْعِدْني مِنْكَ، يَا نَعِيمِي وَجَنَّتِي، وَيَا دُنْيَايَ وَآخِرَتِي قَأَنْتَ لَاغَيْرَكَ مُرَادِي وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي
الهی فَاجْعَلْنَا مِنْ...أَعْدَتِهِ مِنْ هَجْرِكَ وَفَلَاح...وَفُزَعَتْ فُؤَادُهُ لِحُبِّكَ، وَرَغَبَتْهُ فِيمَا عِنْدَكَ...وَقَطَعَتْ عَنْهُ كُلَّ شَيْءٍ يَقْطَعُهُ عَنْكَ	المحبین	وَانْظُرْ بَعَيْنِ الْوَدِّ وَالْعُظْفِ إِلَيَّ، وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِنْ دَأْبِهِمْ الْأَرِيحِ الْإِيكَ وَالْحَيْنِ...وَقُلُوبُهُمْ مَتَّعَلَقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ أَسْأَلُكَ حُبَّكَ، وَحُبَّ مَنْ يَحِبُّكَ
إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرْسَخَتْ أَشْجَارُ الشَّوْقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ...وَمِنْ حِيَاضِ الْمَحَبَّةِ بِكَاسِ الْمَلَاظَفَةِ يَكْرَعُونَ...وَأَنْشُرَحَتْ بِتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ...وَأَسْتَقَرَّ بِإِذْرَاكِ السُّؤْلِ وَتِلْ الْمَأْمُولِ قَرَارُهُمْ	العارفین	اللَّهُمَّ...أَنْ تَنْشَى وَجُوهَنَا بِأَنْوَارِ مَحَبَّتِكَ
وَأَغْرُسْ فِي أَفْئِدَتِنَا أَشْجَارَ مَحَبَّتِكَ، وَأَتِمِّمْ لَنَا أَنْوَارَ مَعْرِفَتِكَ	الزاهدین	
يَا أَمَلِي وَبَغْتِي يَا سُؤْلِي وَمُنِيَّتِي	التائبین	
فِيَا مُتَمَهِّي أَمَلِ الْأَمَلِينَ، وَيَا غَايَةَ سُؤْلِ السَّائِلِينَ، وَيَا أَقْصَى طَلِبَةِ الطَّالِبِينَ، وَيَا أَعْلَى رَغْبَةِ الرَّاغِبِينَ	المفكرین	
بِسَاخَتِكَ تَخْطُ رِحَالُ الزَّاجِرِينَ، وَبِعِزَّتِكَ تَقِفُ آمَالُ الْمُسْتَرْفِدِينَ	الشَّاكرین	
وَلَا تَقْطَعْني عَنْكَ، وَلَا تُبْعِدْني مِنْكَ، يَا نَعِيمِي وَجَنَّتِي، وَيَا دُنْيَايَ وَآخِرَتِي	المریدین	
قَأَنْتَ لَاغَيْرَكَ مُرَادِي	المحبین	
وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي	المتوسلین	
يَا مُنَى قُلُوبِ الْمُشْتَاقِينَ، وَيَا غَايَةَ آمَالِ الْمُجِبِّينَ	العارفین	
فَحَقِّقْ فَيْكَ أَمَلِي		
إِلَهِي فَاجْعَلْنَا مِنَ الَّذِينَ تَرْسَخَتْ أَشْجَارُ الشَّوْقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ...وَمِنْ حِيَاضِ الْمَحَبَّةِ بِكَاسِ الْمَلَاظَفَةِ يَكْرَعُونَ...وَأَنْشُرَحَتْ بِتَحْقِيقِ الْمَعْرِفَةِ صُدُورُهُمْ...وَأَسْتَقَرَّ بِإِذْرَاكِ السُّؤْلِ وَتِلْ الْمَأْمُولِ قَرَارُهُمْ	الراغبین	
إِلَهِي إِنْ كَانَ قَلْ زَادِي فِي الْمَسِيرِ إِلَيْكَ، فَلَقَدْ حَسَنَ ظَنِّي بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ		
طَالِبًا مَرْضَاتَكَ، قَاصِدًا جَنَابَكَ		
وَأَلْحَقْنَا بِعِبَادِكَ الَّذِينَ هُمْ بِالْبِدَارِ إِلَيْكَ يُسَارِعُونَ، وَبَابَكَ عَلَى الدَّوَامِ يَنْظُرُونَ	المریدین	
أَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَني مِنْ أَوْفَرِهِمْ مِنْكَ حَقًّا، وَأَعْلَاهُمْ عِنْدَكَ مَنْزِلًا، وَأَجْزَلِهِمْ مِنْ وَدِّكَ قِسْمًا، وَأَفْضَلِهِمْ فِي مَعْرِفَتِكَ نَصِيبًا	العارفین	
قَاعِدُنَا مِنْ طَرْدِكَ وَإِعَادِكَ		

بررسی امکان دستیابی به مقام رویت و لقاء الله بر اساس مناجات خمس عشر امام سجاده (ع)

دکتر مهناز (فاطمه سادات) توکل، سید رضا خجسته نوری



المحبین	الهی فاجعلنا ممن... أعدته من هجرک و قلاک... فرغت فؤاده لحبک، وزعتہ فیما عندک... وقطعت عنه کل شیء یقطعہ عنک اللهم اجعلنا ممن ذابهم الازتیاح إلیک والحبین... وقلوبهم متعلقہ بمحبتک
المطیعین	واکشف عن قلوبنا أغشیة المویة والحجاب... وأدقنا خلاوة ودک
المریدین	أسألك أن تجعلنی من أوفرهم منك حظاً، وأغلاهم عندک منزلاً، وأجزلهم من ودک قسماً، وأفضلهم فی معرفتک نصیباً
الزاهدين	وأعزس فی أفئدتنا أشجار محبتک، وأثمم لنا أنوار معرفتک

بررسی این فرازاها و توجه به واژه‌ها و عبارات نشان می‌دهد که تقریباً در تمام مناجات‌ها (به جز مناجات‌الراجین، که البته چندین فراز با ربط مستقیم در آن آمده)، اشارات غیرمستقیم به موضوع قرب و لقاء حق وجود دارد. در این فرازاها، به جای در نظر گرفتن واژه‌ها، به مفاهیم مرتبط با موضوع توجه شده و نتیجه شمارش این مفاهیم که به طور غیرمستقیم به موضوع قرب و لقاء حق ارتباط دارند به این شرح است: «گله از دوری و هجران و پناه بردن به خدا از هرآنچه سبب این دوری می‌شود»، ۸ بار؛ «اظهار محبت و شوق و عشق یا طلب آن»، ۱۵ بار؛ «پروردگار، نهایت آرزوی سالک»، ۹ بار؛ «قصد قربت و طلب نیل به مقصد» ۷ بار؛ «طلب معرفت و شهود قلبی»، ۳ بار. به این ترتیب در می‌یابیم که مفاهیم مرتبط با اظهار محبت و شوق و عشق یا طلب آن بیشترین کاربرد را دارند و پس از آن‌ها، مفاهیم مرتبط با پروردگار، نهایت آرزوی سالک و مفاهیم گله از دوری و هجران و پناه بردن به خدا از هرآنچه سبب این دوری می‌شود، پرکاربردترین مفاهیم موجود در این فرازاها هستند که همگی آن‌ها از استعداد سالک و آرزوی او برای رسیدن به قرب و لقاء خبر می‌دهند.

هم‌چنین، نتیجه شمارش عبارت‌های در برگیرنده این مفاهیم، به تفکیک مناجات‌ها، چنین است: التائبین ۳ مورد، الشاکین ۲ مورد، الخائفین، ۳ مورد، الراغبین ۲ مورد، الشاکرین ۱ مورد، المطیعین ۳ مورد، المریدین ۱۰ مورد، المحبین ۸ مورد، المتوسلین ۱ مورد، المفتقرین ۲ مورد، العارفين ۴ مورد، الذاکرین ۱ مورد و الزاهدين ۲ مورد. به این ترتیب، در مجموع، در این فرازاها ۴۱ عبارت وجود دارد که مفاهیم آن‌ها به طور غیرمستقیم به موضوع قرب و لقاء اشاره دارند و مناجات‌المریدین، مناجات‌المحبین و مناجات‌العارفين، به ترتیب بیشترین مفاهیم را در بردارند.

در نهایت، جمع‌بندی اشارات مستقیم (۵۷ مورد) و غیرمستقیم (۴۱ مورد) نشان می‌دهد که در مناجات خمس عشر ۹۸ بار مفهوم قرب و لقاء حق مطرح شده است و از آن میان، مناجات‌المحبین (با ۱۹ مورد)،

مناجات المریدین (با ۱۷ مورد)، و مناجات العارفين (با ۱۱ مورد) بیشترین اشارات را به عناوین مورد نظر دارند.

نتایج به دست آمده، نشان دهنده اهمیت این مفاهیم از دیدگاه امام سجاده^(ع) است. در واقع، این اندازه تکرار یک مفهوم تأمل برانگیز است؛ زیرا تکرار نشانه تأکید است و معلوم می شود که هدف متعالی حضرت از این پانزده مناجات توجه دادن افراد مستعد سلوک به غایت و کمال انسانی یعنی رسیدن به مقام قرب و لقاء حق تعالی است.

نتیجه گیری؛

چنان که اشاره شد، نقطه نهایی رشد و تعالی انسان، و کمال او قرب الهی است که انسان با رسیدن به آن مرتبه، به آرامش ابدی و پایدار دست می یابد. چنان که امام سجاده^(ع) در مناجات الذاکرين فرموده اند: «لا تَسْكُنُ النَّفْسُ إِلَّا عِنْدَ رُؤْيَاكَ»؛ بنابراین، هدف نهایی انسان و مقصد غایی سلوک او امری نیست جز رؤیت حق و لقاء الله که آن خود ثمره حبّ الله است، یعنی مرتبه ای که هیچ حجاب و مانعی بین او و محبوبش نباشد. بنابراین، لقاء الله یکی از مهم ترین مباحث عرفانی به شمار می رود که گرچه آثار تألیفی بسیار درباره آن به رشته تحریر درآمده، اما در خصوص این موضوع در ادعیه و مناجات ها بررسی چندانی صورت نگرفته است.

هدف ما در این پژوهش، دریافت دیدگاه اهل بیت^(ع) درباره قرب و به ویژه لقاء الله بود و از آنجا که مناجات خمس عشر به عنوان کلام منسوب به معصوم، زمینه مناسبی برای مطالعه مباحث عرفانی به شمار می رود، این مناجات را برای بررسی مفاهیم قرب و لقاء برگزیدیم.

این بررسی نشان داد که در تمام پانزده مناجات، اشارات مستقیم و غیرمستقیم فراوانی به موضوع قرب و لقاء حق وجود دارد. هم چنین، حاصل پژوهش حاکی از بسامد بالای تکرار عبارات و واژه های مرتبط با مفهوم لقاء الله بود؛ ضمن این که این تکرار نشان می دهد که حضرت امام سجاده^(ع) در این پانزده مناجات، که عمده مضامین آن ها تقرب جستن به پروردگار است، تأکید ویژه ای بر لقاء و دیدار حضرت حق به عنوان مقصد نهایی سلوک دارند و هدف متعالی ایشان توجه دادن افراد مستعد سلوک به غایت و کمال انسانی یعنی رسیدن به مقام قرب و لقاء حق است. به این ترتیب، می توان با اطمینان گفت که این امر بر اساس عرفان اهل بیت^(ع)، بسیار پراهمیت است.



در این مناجات، هم چون بسیاری از ادعیه اهل بیت^(ع)، امام معصوم به عنوان انسان کامل که خود در مقام مشاهده است، ما را با خود همراه می سازد تا با طی منازل و مراحل، ما را با مقام قرب پروردگار و لقاء حق آشنا کند و ذره ای از شیرینی و حلاوت آن را به ما بچشاند و این آرزو و خواسته را برایمان دست یافتنی جلوه دهد. حضرت امام سجاد^(ع) در این مناجات شریف، با عبارات دل انگیز و عارفانه خود، دل ها را از دنیای مادی جدا می کند و به عالم بالا پرواز می دهند و شوق حرکت و سلوک الی الله را برای رسیدن به مقصد متعالی که لقای پروردگار است، در جان ها می آفرینند. در حقیقت، به جای سد راه معرفت، آن را به روی همگان می گشایند تا افراد مستعد در آن گام نهند و تا رسیدن به کمال و مقصد غایی پیش روند و به وصال حق نائل گردند. بر این اساس، می توان گفت که اگر خواندن ادعیه، به ویژه ادعیه ای که چنین مضامین بلندی دارند، با معرفت و تدبیر در مفاهیم عرفانی آن ها صورت گیرد، خود طریقی برای سیر الی الله و رسیدن به لقاء الله است.

فهرست منابع

کتاب ها

- قرآن کریم. ترجمه عزت الله فولادوند
- آقابزرگ طهرانی. [بی تا]، **الذریعه الی تصانیف الشیعه**. ج ۲۲، بیروت: دارالاضواء.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۲۲ق). **صحیح بخاری**. مصر: المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه.
- تحریری، محمد باقر. (۱۳۹۸). **بازگشت به سوی او** (شرح مناجات تأیین). قم: بوستان کتاب.
- حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۹۲). **الله شناسی**. ۳ جلد، تهران: انتشارات علامه طباطبائی.
- حسینی طهرانی، سید محمد صادق. (۱۳۹۶). **نور مجرد**. جلد دوم، تهران: انتشارات علامه طباطبائی.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹). **آداب الصلوه**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲). **مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۴). **سر الصلاه: معراج السالکین و صلوة العارفین**. چاپ ۱۶، تهران: عروج (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴). **ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن**، مترجم غلام رضا خسروی، تهران: نشر مرتضوی.
- رجالی تهرانی، علی رضا. (۱۳۷۶). **زمزمه های عارفانه** (شرح مناجات خمس عشر)، قم: دارالصادقین.
- سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۴۲۸ق). **المحاضرات فی الالهیات**، قم: موسسه امام صادق^(ع).
- شیخ بهائی، محمد بن حسین. (۱۳۸۵). **اربعین** (ترجمه و متن). ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: نوید اسلام.
- صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۱۴۰۴ق). **المحیط فی الله**، بیروت: عالم الکتاب.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **التوحید**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). **المیزان**. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی، قم: انتشارات اسلامی.
- قمی، عباس. (۱۳۹۷). **مفاتیح الجنان**. ترجمه حسین انصاریان. چاپ دوم، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن کریم.
- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). **قاموس قرآن** (چاپ ششم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۹۳). **الکافی**. تحقیق و ترجمه حسین استادولی. تهران: انتشارات دارالتقلین.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. به تحقیق وتصحیح حسین موسوی کرمانی و علی‌پناه اشتهازدی، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰). **سجاده‌های سلوک** (شرح مناجات‌های حضرت سجاد^(ع)). تدوین و نگارش: کریم سبحانی، تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۲). **رسالة لقاء الله**: منازل سلوک به لقاء الله مستفاد از آیات کریمه و روایات شریفه با ترتیب منازل و مقامات، چاپ دوم، تهران: مؤسسه نشر آثار علامه مصطفوی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: انتشارات وزارت و فرهنگ اسلامی.
- مظاهری، حسین. (۱۳۹۲). سیر و سلوک (منزل اول: یقطله). تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
- ملکی تبریزی، میرزاجوادآقا. (۱۳۹۸). **رسالة لقاء الله** (به ضمیمه رسالة لقاء الله امام خمینی، رسالة لقاء الله فیض کاشانی و نامه عرفانی مؤلف به علامه کمپانی). ترجمه صادق حسن‌زاده، قم: نگاران قلم.
- منصوری‌لاریجانی، اسماعیل. (۱۳۸۳). **شرح مناجات خمس عشر**. تهران: خلیلیان.

مقاله‌ها

- ابراهیم‌زاده، حسن. (۱۳۸۵). «روایت آزادی (شیخ حرّ عاملی)»، گلشن ابرار، قم، پژوهشکده علمی-کاربردی باقرالعلوم^(ع)، ج ۱، ص ۲۳۲.
- ابراهیم‌زاده، حسن. (۱۳۹۸). «لقاء الله و کیفیت آن»، پیوست رسالة لقاء الله، قم، نگاران قلم.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). «نگرشی به کتاب صحیفه سجادیه»، ترجمه حسین پورقاسمیان، سفینه، دوره ۲، شماره ۶، بهار، صص ۹۳-۱۰۷.
- رودگر، محمدجواد. (۱۳۸۱). «ولایت عرفانی با درنگی بر آرای علامه طباطبائی»، قبسات، ش ۲۴.
- فیض کاشانی. (۱۳۹۸). «به سوی لقاء الله»، پیوست رسالة لقاء الله، قم، نگاران قلم.
- مشهدی‌نوش‌آبادی، محمد. (۱۳۹۴). «نخستین تبیین احوال و مقامات عرفانی در مناجات خمس عشره»، مطالعات عرفانی، ش ۲۲، پاییز و زمستان، صص ۲۱۵-۲۴۰.
- همدانی، مصطفی. (۱۳۹۴). «بررسی ظرفیت ادعیه در استباط‌های عرفانی (بر اساس تحلیل محتوای تطبیقی جامع السعادات و سرالاسراء)»، فصل‌نامه تخصصی اخلاق، س ۵، ش ۲۰، زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۳۳-۱۵۵.





واکاوی هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها

مبثنی بر آموزه های صحیفه سجادیه

حسن رنگریز^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29638.1091](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29638.1091)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۹



چکیده

هدف این پژوهش، شناخت، تبیین و واکاوی ابعاد هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجادیه است. بنابراین، این پژوهش از نظر هدف، یک پژوهش اکتشافی یا بنیادین از لحاظ روش، از نوع کیفی و دارای رویکردی استقرایی است. داده‌های این پژوهش با رجوع به کتاب صحیفه سجادیه بود که عموماً رویکرد مدیریتی، رفتاری و روان‌شناختی دارد؛ چرا که کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند از آن به‌عنوان الگو در سطح کلان و خرد استفاده نمایند. به‌منظور استخراج مطالب از فن تحلیل مضمون استفاده شد. منبع مورد بررسی کتاب صحیفه سجادیه امام سجاده^(ع) است. یافته‌ها نشان داد که ۱۳۷ مضمون پایه، ۵۴ مضمون سازمان‌دهنده و ۴ مضمون فراگیر شناسایی شدند. نتایج به‌دست آمده بر اساس داده‌های پژوهش، بیان‌گر چهار مجموعه الزامات است که باید در چهار سطح فردی، گروهی، سازمانی و اجتماعی لحاظ شود. در سطح فردی/زیربنایی ۱۶ مؤلفه، در سطح گروهی/ظرفیت‌سازی ۱۴ مؤلفه، در سطح سازمانی/روبنایی ۸ مؤلفه و در سطح اجتماعی ۱۶ مؤلفه از هوش اخلاقی برگرفته شده از کتاب مزبور شناسایی شد که رعایت هر یک از این مؤلفه‌ها بستر را برای سازمان‌ها مهیا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: هوش اخلاقی، کارگزاران سازمان‌ها، آموزه‌ها، صحیفه سجادیه، تحلیل مضمون.

۱- دانشیار گروه مدیریت کسب و کار، دانشکده مدیریت، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. rangriz@khu.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از موضوعات میان‌رشته‌ای در حوزه سازمان و مدیریت و روان‌شناسی مفهوم «هوش اخلاقی»^۱ است که اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست، اما آنچه باعث می‌شود، این اصطلاح مورد تاکید قرار گیرد، نامشهود بودن آن در تصمیم‌گیری‌های مدیران در استفاده از کارگزاران سازمان‌هاست. این مفهوم توسط بوربا در سال ۲۰۰۵ مطرح شد. تعریف هوش اخلاقی از نظر وی به ظرفیت و توانایی در تشخیص درست از اخلاق، داشتن اعتقادات اخلاقی قوی و عمل به آن‌ها و رفتار در جهت صحیح و درست اشاره دارد (بوربا، ۲، ۱۳۹۰: ۲۳). هوش اخلاقی به این حقیقت اشاره دارد که یاد بگیریم چگونه خوب باشیم. اهمیت این مفهوم، زمانی برجسته‌تر می‌شود که بدانیم توفیق سازمان‌ها در همه سطوح سازمانی در گرو داشتن هوش اخلاقی است و همه کارکنان باید هوش اخلاقی را رعایت کنند. به کمک هوش اخلاقی می‌توان تعهد، اعتماد و عملکرد را در سازمان حاکم کرد. در این صورت است که می‌توان از موفقیت و تدوام سازمان خود مطمئن شد. امروزه مفهوم هوش اخلاقی کودکان، دانش‌آموزان، مدیران، سالمندان، و پرستاران در فرهنگ ملی کشورها به‌عنوان اصلی مهم شناخته می‌شود، اما در این میان، مفهوم هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها گستره رو به رشدی را در محافل پیدا کرده است. از جمله ارزش‌هایی که در سازمان‌ها باید بدان توجه نمود، می‌توان به انتقال و ترویج ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی، شکوفا کردن توانایی‌های فردی و اجتماعی و به‌طور کلی کسب جامعه‌پذیری و ورود به جامعه از طریق تجربیات خود در نظام‌های رسمی و غیررسمی آموزشی و اجتماعی اشاره کرد (یعقوبی و همکاران، ۱۳۹۷: ۲۵۷). این موضوع بدان معنی است که مدیران سازمان‌ها در به‌کارگیری کارگزاران در ستاد مدیریتی و جذب و به‌کارگیری آنان در واحدهای مختلف سازمانی به هوش اخلاقی توجه وافر داشته باشند که بدون شک اجرایی نمودن این موضوع با توجه به آموزه‌های دینی محقق خواهد شد.

در این میان به نظر می‌رسد مهم‌ترین راهکاری که کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند از آن بهره بگیرند، واکاوی هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجادیه باشد. جنبه مبهم این پژوهش در این است که در سازمان‌های امروزی، اقدامات لازم و کافی برای تدوین برنامه راهبردی برای بهبود هوش اخلاقی کارگزاران صورت نگرفته است. مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که با توجه به نیازهایی که مدیران عالی، میانی و عملیاتی سازمان‌ها در زمینه هوش اخلاقی دارند، مطالعه آن یک امر

1. Moral Intelligence
2. Borba



حتمی و الزامی است؛ ولی همچنان وضعیت کارگزاران سازمان‌ها که درگیر استفاده از هوش اخلاقی باشد، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. بسیاری از سازمان‌ها به دلایل مختلف بدنبال استقرار و پیاده‌سازی این مفهوم نیستند، و این موضوع می‌تواند تبعات زیادی را در آینده نظام اداری کشور داشته باشد. با توجه به موارد فوق، سوال پژوهش حاضر این است که ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجادیه کدامند؟

۲. چارچوب نظری پژوهش

رفتارها و عملکرد هر انسانی ریشه در اصول و ارزش‌های اخلاقی دارد و از آن متأثر می‌شود. اخلاق در لغت جمع واژه خلق و به معنای خوی‌هاست. اخلاق مطالعه اصولی اعتقادی است و نشان‌گر مجموعه‌ای از اصول است که نشان می‌دهند چه چیزهایی خوب و درست و چه چیزهایی بد و نادرست هستند (مالمیر و همکاران، ۲۰۱۴: ۲). استاد شهید مطهری (۱۳۷۲) در تعریف اخلاق می‌نویسد: اخلاق عبارت است از «علم زیستن» یا «علم چگونه باید زیستن». در حقیقت زیستن دو شعبه دارد: شعبه چگونه رفتارکردن و شعبه چگونه بودن. چگونه رفتار کردن مربوط به اعمال که چگونه باید باشد و چگونه بودن مربوط می‌شود به خوی و ملکات انسان که چگونه و به چه کیفیت باشد. به عبارت دیگر، اخلاق واژه‌ای است دربرگیرنده رفتار و اعمالی که اصولاً درست یا نادرست در نظر گرفته می‌شود و قوانینی که روی این فعالیت‌ها احاطه دارند و ارزش‌هایی که درونی شده و توسعه یافته‌اند و از پس آن اعمال و رفتارها دنبال شده‌اند. اخلاق از یک سری اصولی برخوردار است که شامل ممنوعیت‌ها و مجازات‌های قانونی است تا از اعمال غیرقانونی جلوگیری نمایند (دی. جورج^۱، ۱۹۸۶)، چرا که یک چارچوب از اصول اخلاقی برای عملکرد صحیح انسان «هوش اخلاقی» است (آراسته و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۰۲). هوش اخلاقی به معنی توانایی تشخیص درست از نادرست است. یعنی به کمک هوش اخلاقی می‌توانید اعتقادات محکم و راسخی داشته و توانایی عمل کردن به آن‌ها را دارا باشید. هوش اخلاقی به توانایی اعمال اصول اخلاقی در اهداف شخصی، ارزش‌ها و فعالیت‌های فرد اشاره دارد و به معنای ظرفیت و توانایی درک مسائل خوب از مسائل بد است (مالمیر و همکاران، ۲۰۱۴: ۲). جالب است بدانید طبق تحقیقات صورت گرفته برای مغز چیزی به عنوان «نقشه دانش اخلاق مدیریت و سازمان» مطرح شده است. نقشه اخلاقی مغز نشان از آن دارد که در هنگام تصمیم‌گیری و استدلال‌های اخلاقی، بخش

1. De George

خاصی از مغز درگیر می‌شود (عابدی جعفری و حسین‌زاده، ۱۳۹۱: ۶۲). بنابراین می‌توان گفت هوش اخلاقی نوعی هوش اثبات شده است.

در یکی از تحقیقات و نمونه‌های عملی، مفهوم هوش اخلاقی در قالب پرورش هفت فضیلت، مطرح شده است که آن‌ها عبارتند از: ۱) همدلی، ۲) وجدان، ۳) خودکنترلی، ۴) احترام، ۵) مهربانی، ۶) بردباری، ۷) انصاف (بوربا، ۱۳۹۰). همچنین، هوش اخلاقی را توانایی تشخیص درست از اشتباه می‌دانند که با اصول جهانی سازگار است. چهار اصل هوش اخلاقی، برای موفقیت مداوم سازمانی و شخصی ضروری است: ۱) صداقت^۱، ۲) مسئولیت‌پذیری^۲، ۳) دلسوزی^۳، ۴) بخشش^۴ (لنیک و کیل^۵، ۲۰۰۵). کلارکن^۶ (۲۰۰۹) مطرح کرد که هوش اخلاقی جدیدتر و کمتر از هوش‌های شناختی، عاطفی و اجتماعی تثبیت شده است، اما پتانسیل زیادی برای بهبود درک ما از یادگیری و رفتار دارد. به‌طور کلی در منظومه فکری این دسته از محققان، هوش اخلاقی به توانایی اعمال اصول اخلاقی در اهداف، ارزش‌ها و اعمال شخصی اشاره دارد. ساختار هوش اخلاقی با توجه به سخنان قرآن کریم و ائمه معصومین (ع) شامل اصول هوشیاری، توجه و احترام، خودکنترلی، مهربانی و انصاف است (مختاری‌پور و سیادت، ۱۳۸۸: ۹۷).

مطالعات نشان از آن دارد که هوش اخلاقی دارای سه سطح است: در سطح اول، که اخلاق پیش قراردادی نام دارد، رفتار اخلاقی افراد بر اساس اجتناب از تنبیه و کسب پاداش تبیین می‌شود، اخلاق هنوز درونی نشده است و معیارهای اخلاقی به طور حقیقی و واقعی وجود ندارد. در سطح دوم، که به نام اخلاق قراردادی از آن یاد می‌شود، احترام به قانون به خاطر هماهنگی و سازگاری با معیارهای فردی و وجدانی نیست، بلکه به خاطر حفظ نظم اجتماعی و هماهنگی با آن و جلوگیری از هرج و مرج است. در سطح سوم، یعنی اخلاق فوق قراردادی، اخلاق مبتنی بر اصولی جهانی و برتر از قراردادهای اجتماعی است و رفتار اخلاقی دیگر به تصویب و اجازه یا جلوگیری و نهی دیگران بستگی ندارد و از قدرت گروه‌هایی که از آن حمایت می‌کنند، مستقل است و سرپیچی از اصول اخلاقی برای فرد احساس گناه و محکومیت به وجود می‌آورد (سیف و کدیور، ۱۳۸۱).

2. Integrity
3. Responsibility
4. Compassion
5. Forgiveness
1. Lennick & Kiel
6. Clarken



۲-۱. پیشینه پژوهش

هادیان و ثابت سروسنایی (۲۰۲۱) در پژوهش خود تحت عنوان «هوش اخلاقی در پرستاری: تحلیل مفهومی تکاملی» که از روش تحلیل مفهوم تکاملی راجرز و با استفاده از پایگاه‌های مختلف مابین سال‌های ۲۰۲۰-۲۰۲۱ انجام پذیرفت، ضمن تعریف هوش اخلاقی، ویژگی‌های هوش اخلاقی با در نظر گرفتن ارزش فردی- اجتماعی بر یکپارچگی احساس، تفکر و عمل، و هدفمندی معنایی شناسایی گردید.

فرامرزی و همکاران (۲۰۱۴) در مطالعات خود در قالب «نقش هوش اخلاقی و سبک‌های هویت در پیش‌بینی مشکلات سلامت روان دانشجویان بهداشت و درمان»، دانشجویان دانشگاه علوم پزشکی بابل عنوان کردند که پسران و دختران در میانگین کل سلامت عمومی، شایستگی اخلاقی، هویت هنجاری و اطلاعاتی تفاوت معنی‌داری ندارند. یافته‌ها نشان داد که هوش اخلاقی و وضعیت هویت در مشکلات سلامت روان دانشجویان پرستاری نقش دارد. هم‌چنین، مدیران دانشگاه باید راهبردهایی اتخاذ کنند که هوش اخلاقی و بلوغ هویتی مرتبط با سلامت روانی دانشجویان را تقویت کند.

پژوهش بهشتی‌فر و همکاران (۲۰۱۱) در مقاله «تأثیر هوش اخلاقی بر رهبری» نشان داد که هوش اخلاقی ارتباط زیادی با اثربخشی رهبری دارد و رهبران موفق ناگزیر با انتخاب‌های اخلاقی روبه‌رو خواهند شد. هم‌چنین، ایجاد هوش اخلاقی یک ابتکار مستمر است و همیشه باید متمرکز بر کاری باشد که سازمان‌ها انجام می‌دهند.

زرنگاریان و عزیزی (۱۳۹۸) در پژوهش کلان‌نگر خود تحت عنوان «تأثیر هوش معنوی اسلامی و اخلاق کار اسلامی بر تعهد سازمانی و قصد ترک شغل کارکنان (مطالعه موردی: سازمان و فرهنگ و ارشاد اسلامی)» بدین نتیجه نائل شدند که وجود معنویت در محیط کاری منجر به تقویت انگیزش و امید کارکنان می‌شود. این مفهوم در جوامع اسلامی به دلیل بافت فرهنگی و دینی در قالب هوش معنوی اسلامی معرفی شده است.

پژوهش جعفری و نظامی راد (۱۳۹۷) تحت عنوان «بررسی تأثیر هوش فرهنگی و توکل بر گرایش زمانی تصمیم‌گیران بخش دولتی» نشان داد که سه نوع هوش فرهنگی و سه مؤلفه توکل به خداوند، بر آینده‌گرایی تصمیم‌گیران اثر می‌گذارد.

اسماعیل بیگی ماهانی (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود تحت عنوان «اثربخشی مفاهیم اخلاق در خانواده به شیوه قصه‌گویی بر اساس قصه‌های دینی و قرآنی بر هوش اخلاقی، هوش هیجانی، سبک مقابله‌ای و سلامت روان دختران نوجوان» به نتایجی دست یافت که آموزش مفاهیم اخلاق در خانواده به شیوه قصه‌گویی بر اساس قصه‌های دینی و قرآنی منجر به افزایش هوش اخلاقی، هوش هیجانی، سبک مقابله‌ای مسئله‌مدار و سلامت روان و کاهش سبک مقابله‌ای هیجان‌مدار، دختران نوجوان می‌گردد.

میرکمالی (۱۳۹۵) در پژوهش خود تحت عنوان «رابطه هوش معنوی با بهره‌وری کارکنان سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران» نتیجه گرفت که بین هوش معنوی با بهره‌وری کارکنان و تمامی عوامل هوش معنوی با بهره‌وری کارکنان سازمان مزبور رابطه مستقیم وجود دارد. لذا پیشنهاد می‌شود به منظور تقویت این عامل و نهادینه کردن آن در تدوین راهبردهای کلان آموزشی سازمان، مقوله راهبردهای معنوی کارکنان مورد توجه قرار گیرد و نیز با توجه به وضعیت نسبتاً مطلوب هوش معنوی بین نیروها و مدیران، راه‌های بکارگیری عملی هوش معنوی را بررسی نمایند.

خالقی و چناری (۱۳۹۴) در مقاله خود تحت عنوان «رابطه هوش اخلاقی با نوع دوستی» نتیجه گرفتند که با توجه به این که هوش اخلاقی اکتسابی است و با نوع دوستی رابطه دارد، آموزش‌هایی که منجر به رشد هوش اخلاقی دانشجویان می‌شود، می‌تواند موجب افزایش نوع دوستی و در نهایت بالا رفتن سطح علمی دانشگاه شود.

پژوهش بردبار و همکاران (۱۳۹۴) تحت عنوان «شناسایی و رتبه‌بندی سنجه‌های هوش اخلاقی در مدیران گروه‌های آموزشی مبتنی بر نهج‌البلاغه (مطالعه موردی، دانشگاه یزد) نشان داد که سنجه «رازداری» در شاخص صفت ذاتی، «خوش‌خُلُق» در شاخص اخلاق اکتسابی، «عفو و بخشش» در شاخص برخورد فرد به فرد، «ارج نهادن به سنت‌های نیکو» در شاخص عملکرد در جامعه، «احترام به زيردستان» در شاخص مدیریت‌محور، «مهربانی با زیردست» در شاخص اخلاق اکتسابی در رفتار فرد به فرد، رتبه‌های اول را به خود اختصاص داده‌اند.

امامی و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله خود که به «تحلیل مسیر اثر هوش معنوی و هوش اخلاقی بر خودشکوفایی و رضایت از زندگی در سالمندان شهر اصفهان» پرداختند، بیان کردند که اثر هوش اخلاقی بر خودشکوفایی و رضایت از زندگی معنادار بوده، ولی اثر هوش معنوی بر این دو متغیر معنادار نیست.



نقی ترابی (۱۳۹۳) در پایان نامه کارشناسی ارشد تدوین شده تحت عنوان «تأثیر آموزش آموزه‌های دینی مبتنی بر دعای مکارم‌الاخلاق بر هوش اخلاقی دانشجویان دانشگاه شهید چمران اهواز» به این نتیجه نائل شد که آموزش آموزه‌های دینی مبتنی بر دعای مکارم‌الاخلاق باعث افزایش هوش اخلاقی بر گروه آزمایش در مقایسه با گروه کنترل گردید.

تابان و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله تدوین شده خود «بررسی تأثیر مسئولیت‌پذیری و هوش اخلاقی کارکنان بر سلامت نظام اداری با رویکرد اسلامی (مطالعه موردی: کارکنان دانشگاه ایلام)» بیان کردند که که هوش اخلاقی و مسئولیت‌پذیری کارکنان بر سلامت نظام اداری دارای تأثیر مثبت و معناداری هستند. هم‌چنین، ابعاد هوش اخلاقی (هوشیاری، همدردی، توجه و احترام به دیگران، خودکنترلی، انصاف و مهربانی و صبر و بردباری) نیز بر سلامت نظام اداری دارای تأثیر مثبت و معناداری هستند. آنان مطرح کردند که برای برقراری سلامت نظام اداری در دانشگاه ایلام باید کارکنانی با مسئولیت‌پذیری بالا و برخورداری از هوش اخلاقی و ابعاد آن تربیت کرد. هم‌چنین، باید مدیران دانشگاه، تلاش جدی و مضاعف در جهت فراهم ساختن زمینه‌های مسئولیت‌پذیری برای مدیران و کارکنان فراهم آورند.

خلاء پیشینه پژوهش حاضر، پژوهشگر را وا داشت به واکاوی و ترسیم نقشه هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجاده پیردازد که در نوع خود کم‌نظیر است و این واکاوی از مهمترین نوآوری‌های این پژوهش به‌شمار می‌آید.

۳. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نظر هدف، یک پژوهش اکتشافی یا بنیادین، از لحاظ روش، از نوع کیفی و دارای رویکردی استقرایی است. داده‌های این پژوهش با رجوع به کتاب شریف صحیفه سجاده جمع‌آوری گردیده که عموماً رویکرد مدیریتی، رفتاری و روان‌شناختی دارد؛ چرا که کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند از آن به‌عنوان الگوی مدیریتی در سطح کلان و خرد استفاده نمایند.

برای استخراج مفاهیم از متن فرمان، از فن تحلیل مضمون که یک روش تحلیل کیفی قابل توجه، قوی و پرکاربرد برای تحلیل حجم زیادی از داده‌های پیچیده و مفصل است، استفاده شده است. استرلینک^۱ (۲۰۰۱) در دسته‌بندی خود از مضمون، سه گروه مضمون پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر را مطرح

1. Stirling

کرده و معتقد است با تحلیل مضامین، شبکه‌ای از مضامین ایجاد می‌شود و در نهایت، با تحلیل آنها، مفاهیم کلیدی، استخراج و الگو، تبیین می‌گردد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

۴. یافته‌های پژوهش

در مرحله اول پژوهش، یافتن مضامین پایه مدنظر قرار می‌گیرد. پس از استخراج جملات کلیدی و پالایش آنها، ۱۳۷ مضمون پایه به صورت جدول ۱ در قالب شماره دعاها آورده شده است.

جدول ۱: دعا‌های مرتبط با مضمون پایه

شماره دعا	مضمون پایه	شماره دعا	مضمون پایه
۱	شکر و سپاس	۲۶	همملی
۱	حمد و شاکر بودن	۲۶	عفو
۱	توجه به خالق در رفع نیاز	۲۶	خوش گمانی و دل‌سوزی برای دیگران
۱	تحلیل رفتار و قضاوت اعمال	۲۷	اجتناب از ریا و شهرت طلبی
۲	جنگ و جهاد	۲۸	نفی چندخداپرستی
۳	اعتقاد به نبوت و معاد	۲۹	موفقیت در آزمون الهی
۳	قبول مرگ و عذاب الهی	۳۰	اثرات منفی وام
۴	تقویت نوع‌دوستی	۳۰	صبر در نحوه برخورد با فقرا
۵	یکسان دانستن خود و دیگران در دعا	۳۱	ارتباط صمیمانه با خداوند
۵	انعطاف‌پذیری در رفتار	۳۱	استواری در عبادت
۵	داشتن نگرش ایمانی	۳۱	التزام عملی به اعتقادات اسلامی
۶	شکل‌گیری نگرش همراه با تدبیر	۳۱	اعتقاد به خدا در قالب توبه
۶	روان‌درمانی دینی	۳۲	پناه بردن انسان به خداوند
۶	باور دعا و الگوگیری از آن	۳۳	اثر علم الهی
۶	سرمشق‌گیری	۳۳	افزایش یقین وجودی
۶	روان‌درمانی هدایتی	۳۴	پوشاندن خطا
۶	نوع‌دوستی	۳۵	اصل توجه و احترام
۷	حمایت عاطفی	۳۵	توجه به عزت نفس
۸	مذموم بودن حرص و شدت غضب	۳۶	اثرات رعد و برق
۸	مذموم بودن هوس	۳۷	عجز انسان از شکرگذاری



۸	مذموم بودن حقیر شمردن دیگران	۳۷	فضل بی پایان خداوند
۹	طلب توفیق و فضل الهی به هنگام تصمیم‌گیری بین دین و دنیا	۳۸	پوزش و عذرخواهی حقیقی از خداوند
۹	درخواست ثابت قدمی در راه درست	۳۸	حقوق اجتماعی مردم
۱۰	گشایش‌گری و ترحم و مهربانی خالق	۳۹	اجتناب از اذیت کردن دیگران
۱۱	جلب توجه به سلامتی جسم و روان	۳۹	بخشش و آمرزش خطاکننده
۱۲	تقویت احساس گناه منطقی و یافتن راه کار برای بازگشت	۴۰	نگرش و تسلیم به مرگ
۱۲	امیدواری نیایش‌گر به خالق	۴۰	اجتناب از امور منجر به فراموشی مرگ
۱۲	خوداظهاری	۴۱	ضرورت توجه به قیامت
۱۲	تقویت انگیزه مسئولیت‌پذیری	۴۲	نقش قرآن و احکام شرایع در زندگی
۱۳	برقراری رابطه صمیمانه با خداوند	۴۲	شفابخش بودن قرآن
۱۴	تقویت پیروی از درست‌کاری	۴۲	هدایت با نور قرآن
۱۴	درخواست صبر همراه با نیت صادق	۴۲	اصلاح‌منش و تقویت رفتار با توجه به قرآن
۱۵	شاکر بودن انسان در حال بیماری	۴۲	تبلیغ امور دینی
۱۵	نگاه مثبت‌نگری در هنگام بیماری	۴۳	تقویت باورهای معنوی
۱۶	امیدواری بیشتر به خالق	۴۴	تمرین خودکنترلی و پای‌بندی به آموزه‌های دینی
۱۶	خوداظهاری	۴۴	ارتقاء سلامت انسان
۱۶	پای‌بندی دینی	۴۴	توجه به صله ارحام
۱۶	تقویت انگیزه‌های معنوی	۴۴	رفتار حمایتی و تقویت نوع‌دوستی
۱۷	منش مقرراتی	۴۴	آموزش انصاف
۱۷	شکل‌گیری خودآرامی	۴۴	نقش روزه در تأمین سلامت روانی
۱۸	مثبت‌نگری	۴۴	توجه به نقش انفاق
۱۹	تأثیر باران در زندگی انسان	۴۴	توجه به تأثیر عبادات
۲۰	بیشتر شدن توجه به ایمان	۴۵	توجه به نقش انفاق و قرض دادن
۲۰	داشتن فلسفه زندگی	۴۶	محرومیت ناشی از توجه به غیر خداوند
۲۰	بیشتر شدن عزت نفس	۴۷	اندیشه معنوی
۲۰	یاری جستن از خداوند برای اجتناب از داشتن اختلال خلقی	۴۷	عمیق‌تر شدن بینش فرد نسبت به خداوند
۲۰	بهرتر شدن الگوی رفتاری فرد با دیگران	۴۷	تقویت شکرگزاری

۲۰	شکل‌گیری شخصیت سالم	۴۷	الزام اطاعت از خداوند
۲۰	درخواست از دوری جستن از موارد منفی	۴۷	ارتقای سلامت
۲۰	اجتناب از سرکشی	۴۷	شناخت صحیح معبود و دست یافتن به خشنودی مطلوب
۲۰	درونی کردن تقوا	۴۷	بازنگری خطاها و دوری از گناه و نافرمانی
۲۰	یاری طلبیدن از خداوند	۴۷	ارتقاء معیارهای صحیح دینی
۲۰	بهره‌مند شدن جامعه از انفاق	۴۷	تمرکز معنوی
۲۰	بیشتر شدن زهد	۴۷	پای‌بندی به ارزش‌های دینی
۲۱	تقویت انگیزه بازگشت به خالق	۴۷	شب‌زنده‌داری و سحرخیزی
۲۲	دل‌بستن به خالق نه به مخلوق	۴۷	تعامل با دیگران
۲۲	زشت بودن حسادت	۴۷	پای‌بندی واقعی
۲۲	به‌کارگیری الگوهای رفتاری جدید در زندگی	۴۸	توجه به اعیاد مذهبی در راستای ایجاد ارتباط و هممللی بین مردم
۲۳	پناه بردن به خداوند	۴۸	توسل جستن به خداوند
۲۳	غلبه بر مشکلات	۴۸	نیایش
۲۳	انجام مناسک حج و تاثیر آن در سلامت فرد	۴۸	توجه به نیازهای زیستی
۲۴	ارتقاء سلامت روانی خود و خانواده	۴۸	اعتقاد به نیایش
۲۴	وظیفه‌شناسی به والدین	۴۹	بهره‌جستن و پناه بردن به خداوند
۲۴	وظیفه‌شناسی نسبت به همکاران	۵۰	بازگذاشتن رحمت خداوند
۲۴	مؤثر بودن نحوه برخورد با والدین	۵۱	رضایت از خالق
۲۵	دعای والدین در حق فرزند	۵۱	اتصال به نیروی فوق بشری
۲۵	درخواست داشتن توکل	۵۲	دین‌داری حرفه‌ای
۲۵	نوع‌دوستی	۵۳	اقرار به ضعف و ناتوانی انسان
۲۶	تعامل اجتماعی	۵۴	افزایش یقین

همان‌گونه که در جدول ۱ آورده شده است، با بررسی متن نیایش‌های امام سجاده^(ع)، مضامین پایه استخراج شد. مضمون پایه، نزدیک‌ترین درون‌مایه به جملات کلیدی است. به‌عنوان مثال، مضمون نیایش ۵ آن حضرت در جدول ۲ به‌عنوان «خودشناسی و بصیرت نفس» نام‌گذاری شد. هم‌چنین مضمون نیایش ۲۰ امام سجاده^(ع) در جدول ۲ تحت عنوان «افعال‌شناسی» نام‌گذاری گردید. روند کدگذاری به همین ترتیب تا پایان ادامه داشت. در مرحله بعد، پژوهشگر با بررسی مضامین پایه (کدهای اولیه)، چهار الزام کلی



در کدها را کشف کرد. این الزامات، همان الزامات در سطوح چهارگانه فردی، گروهی، سازمانی و اجتماعی نامیده شد، چراکه این الزامات مورد نیازند و اگر مخدوش شوند، بخشی از اخلاق حرفه‌ای کارگزاران سازمان‌ها، ممکن است آسیب ببیند.

الزام اول هوش اخلاقی «الزامات فردی» نام گرفت. تحقق این الزام در گرو شناخت فرد به‌عنوان انسان است. انسان موجودی است که هستی خود را از غیرخود دریافت می‌نماید و جهان نیز مانند انسان، هستی خویش را از غیر خود می‌گیرد و انسان و جهان یعنی «عالم و آدم» به هم مرتبطند، چه این که در یکدیگر مؤثر و از یکدیگر متأثرند و هرگز بدون شناخت آن مبدأ فاعلی که هست، او عین ذات وی بوده و به انسان و جهان، هستی عطا می‌کند و آن‌ها را هماهنگ و منسجم می‌سازد. معرفت انسان میسر نیست و در نتیجه، شناخت سیاست جامعه انسانی و حکومت آن میسر نمی‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳). اجرای این الزام به «مدیریت رفتار فردی» بستگی دارد. ماهیت این الزام در گرو استخدام و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌ها در صورت داشتن تفکر راهبردی خودشناسی، حمایت‌شناسی، توبه‌شناسی، حوائج‌شناسی، مبداءشناسی، بیمارشناسی، عفوشناسی، خطرشناسی، مشقت‌شناسی، فرزندشناسی، روزی‌شناسی، استخاره‌شناسی، دشمن‌شناسی، تضرع‌شناسی و اندوه‌شناسی با توجه به ایدئولوژی مبتنی بر شایسته‌سالاری است و این نشدنی است، مگر آن که تصمیم‌گیران جذب و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌ها در موضوع صلاحیت عمومی بدان توجه وافر داشته باشند.

الزام دوم هوش اخلاقی «الزامات گروهی» نام گرفت. تحقق این الزام منوط به داشتن نظم و انضباط در میان تغییر و حفظ تغییر در میان نظم است. مطالعات نشان می‌دهد که «هنر پیشرفت آن است که نظم را در میان تغییر و تغییر را در میان نظم حفظ کنید» (وایتهد^۱ به نقل از تری^۲، ۱۹۷۷: ۴۶۵). اجرای این الزام به «مدیریت رفتار گروهی» بستگی دارد. ماهیت این الزام در گرو استخدام و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌ها در صورت داشتن تفکر راهبردی منکرشناسی، افعال‌شناسی، خطاشناسی، شکرشناسی، گناه‌شناسی، خشنودشناسی، قرآن‌شناسی، ماه‌شناسی، روزه‌شناسی، وداع‌شناسی، عیدشناسی، عرفه‌شناسی، جمعه‌شناسی، و نیازشناسی است و این نشدنی است، مگر آن که تصمیم‌گیران جذب و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌ها بدان توجه وافر داشته باشند.

الزام سوم هوش اخلاقی «الزامات سازمانی» نام گرفت. تحقق این الزام در هر سازمانی به داشتن

-
1. Whitehead
 2. Terry

تصویری روشن از آینده سازمان و اجرای تدابیر لازم جهت تحقق آن است. مطالعات نشان از آن دارد که «بهره‌وری سازمانی، و مدیریت تحول سازمانی» باعث می‌شود که منابع انسانی سازمان تا از خود اطمینان نداشته باشند در انجام کاری تلاش ننموده و صرفاً نیز به دلیل این که دیگران به منابع انسانی اطمینان ندارند از انجام کاری صرف نظر نمی‌کنند (رضائیان، ۱۳۸۶: ۴۱۳). اجرای این الزام به «مدیریت رفتار سازمانی» بستگی دارد. موفقیت این نوع از مدیریت، در گرو داشتن تفکر راهبردی به تدبیرشناسی، آمرزش‌شناسی، دشمن‌شناسی، قرض‌شناسی، اعتراف‌شناسی، سپاس‌شناسی، عدالت‌شناسی، و عفو و رحمت‌شناسی است و این نشدنی است، مگر آن که تصمیم‌گیران جذب و به کارگیری کارگزاران سازمان‌ها به صلاحیت‌های عمومی توجه وافر داشته باشند.

الزام چهارم هوش اخلاقی «الزامات اجتماعی» نام گرفت. تحقق این الزام در هر سازمانی به داشتن تصویری روشن از اجتماعی‌شدن سیاسی، مشارکت سیاسی، گزینش سیاسی، ارتباطات سیاسی، ایدئولوژی مبتنی بر شایسته‌سالاری در جامعه سیاسی، نوسازی سیاسی، و ترویج صحیفه سجادیه متناسب با زبان روز مدیریت است. اجرای این الزام به «مدیریت رفتار اجتماعی» بستگی دارد. موفقیت این نوع از مدیریت، در گرو توجه به هوش اخلاقی مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجادیه در قالب داشتن تفکر راهبردی به خودشناسی، پیامبرشناسی، ملائک‌شناسی، پیروشناسی، پناه‌شناسی، امورشناسی، نیازشناسی، والدین‌شناسی، همسایه‌شناسی، برون‌شناسی، نفی‌شناسی، جوشناسی، مرگ‌شناسی، پرده‌شناسی، ترس‌شناسی و خشوع و تضرع‌شناسی است و این نشدنی است مگر آن که تصمیم‌گیران جذب و به کارگیری کارگزاران سازمان‌ها به استقرار و پیاده سازی فرهنگ صحیفه سجادیه توجه وافر داشته باشند.

در نهایت، رابطه بین مضامین چهارگانه به این شکل مطرح است. سازمان‌ها در الزامات فردی به دنبال نگرش‌ها، شخصیت، ادراکات یادگیری، انگیزش، و تعدیل رفتار کارگزاران هستند؛ نگاهی که می‌تواند مدیریت رفتار فردی تصمیم‌گیران جذب و به کارگیری کارگزاران سازمان‌ها را فراهم آورد و به سطح زیربنایی معروف است. در الزامات گروهی، بحث نقش‌ها، هنجارها، انسجام، اندازه یا بزرگی واحدهای سازمانی مطرح شده است، نگاهی که می‌تواند مدیریت رفتار گروهی تصمیم‌گیران جذب و بکارگیری کارگزاران سازمان‌ها فراهم آورده و در جامعه بسترسازی نماید و به سطح ظرفیت‌سازی معروف است. الزامات سازمانی، نقش رهبری، قدرت و سیاست مدیران سازمان‌ها، ساختار سازمانی و فرهنگ سازمانی را پدید می‌آورد. توسعه‌ای که مدیران سازمان‌ها می‌توانند مدیریت رفتار سازمانی را استقرار و پیاده‌سازی نمایند، و به سطح روبنایی معروف است. بالاخره در الزامات اجتماعی، به تبیین رابطه مابین عوامل



اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و جامعه سازمانی در راستای مسیر رشد و پیشرفت مورد نظر تصمیم‌سازان سازمان‌ها در قالب اسناد بالادستی اشاره شده است، نگاهی که می‌تواند مدیریت رفتار اجتماعی را در قالب عدالت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در جامعه مهیا نماید و به سطح بازخور معروف است. پس می‌توان گفت، بعد از دسته‌بندی اولیه، این مضامین در قالب ۱۳۷ مضمون پایه جای گرفتند. در گام بعدی این مضامین پایه ذیل ۵۴ مضمون سازمان‌دهنده دسته‌بندی شدند. ۵۴ مضمون سازمان‌دهنده در نهایت ذیل ۴ مضمون فراگیر (سطح فردی/زیربنایی، سطح گروهی/ظرفیت‌سازی، سطح سازمانی/روبنایی، و سطح اجتماعی/بازخور) دسته‌بندی گردید. جدول ۲ نشان‌دهنده این مضامین (پایه، سازمان‌دهنده، و فراگیر) است.

جدول ۲. مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر

مضمون پایه	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین فراگیر
یکسان دانستن خود و دیگران در دعا	خودشناسی و بصیرت نفس	سطح الزامات فردی / سطح زیربنایی
انعطاف‌پذیری در رفتار		
داشتن نگرش ایمانی		
حمایت عاطفی	حمایت‌شناسی	
تقویت احساس گناه منطقی و یافتن راهکار برای بازگشت	توبه‌شناسی	
امیدواری نیایش‌گر به خالق		
خوداظهاری		
تقویت انگیزه مسئولیت‌پذیری		
برقراری رابطه صمیمانه با خداوند	حوایج‌شناسی	
تقویت پیروی از درست‌کاری	مبداشناسی	
درخواست صبر همراه با نیت صادق		
شاکر بودن انسان در حال بیماری	بیمارشناسی	
نگاه مثبت‌نگری در هنگام بیماری		
امیدواری بیشتر به خالق	عفو‌شناسی	
خوداظهاری		
پای‌بندی دینی		
تقویت انگیزه‌های معنوی		
مثبت‌نگری	خطرشناسی	

	مشقت‌شناسی	دل بستن به خالق نه به مخلوق
		زشت بودن حسادت
		به کارگیری الگوهای رفتاری جدید در زندگی
	فرزندشناسی	دعای والدین در حق فرزند
		درخواست داشتن توکل
		نوع دوستی
	روزی‌شناسی	موفقیت در آزمون الهی
	توبه‌شناسی	ارتباط صمیمانه با خداوند
		استواری در عبادت
		التزام عملی به اعتقادات اسلامی
		اعتقاد به خدا در قالب توبه
	استخاره‌شناسی	اثر علم الهی
		افزایش یقین وجودی
	دشمن‌شناسی	بهره جستن و پناه بردن به خداوند
	تضع‌شناسی	اقرار به ضعف و ناتوانی انسان
	اندوه‌شناسی	افزایش یقین
سطح الزامات گروهی / سطح ظرفیت‌سازی	منکرشناسی	مذموم بودن حرص و شدت غضب
		مذموم بودن هوس
		مذموم بودن حقیر شمردن دیگران
	افعال‌شناسی	بیشتر شدن توجه به ایمان
		داشتن فلسفه زندگی
		بیشتر شدن عزت نفس
		یاری جستن از خداوند برای اجتناب از داشتن اختلال خلقی
		بهرتر شدن الگوی رفتاری فرد با دیگران
		شکل‌گیری شخصیت سالم
		درخواست از دوری جستن از موارد منفی
		اجتناب از سرکشی
		درونی کردن تقوا
		یاری طلبیدن از خداوند
		بهره‌مند شدن جامعه از انفاق



		بیشتر شدن زهد
	خطاشناسی	تقویت انگیزه بازگشت به خالق
	شکرشناسی	پناه بردن به خداوند
		غلبه بر مشکلات
		انجام مناسک حج و تأثیر آن در سلامت فرد
	گناه‌شناسی	پوشاندن خطا
	خشنودشناسی	اصل توجه و احترام
		توجه به عزت نفس
	قرآن‌شناسی	نقش قرآن و احکام شرایع در زندگی
		شفابخش بودن قرآن
		هدایت با نور قرآن
		اصلاح منش و تقویت رفتار با توجه به قرآن
		تبلیغ امور دینی
	ماه‌شناسی	تقویت باورهای معنوی
	روزه‌شناسی	تمرین خودکنترلی و پابندی به آموزه‌های دینی
		ارتقاء سلامت انسان
		توجه به صله ارحام
		رفتار حمایتی و تقویت نوع‌دوستی
		آموزش انصاف
		نقش روزه در تأمین سلامت روانی
		توجه به نقش انفاق
		توجه به تأثیر عبادات
	وداع‌شناسی	توجه به نقش انفاق و قرض دادن
	عیدشناسی	محرومیت ناشی از توجه به غیرخداوند
	عرفه‌شناسی	اندیشه معنوی
		عمیق‌تر شدن بینش فرد نسبت به خداوند
		تقویت شکرگزاری
		الزام اطاعت از خداوند
		ارتقای سلامت
		شناخت صحیح معبود و دست یافتن به خشنودی مطلوب

		بازنگری خطاها و دوری جستن از گناه و نافرمانی
		ارتقاء معیارهای صحیح دینی
		تمرکز معنوی
		پای بندی به ارزش های دینی
		شب زنده داری و سحر خیزی
		تعامل با دیگران
		پای بندی واقعی
	جمعه شناسی	توسل جستن به خداوند
		توجه به اعیاد مذهبی در راستای ایجاد ارتباط و همدلی بین مردم
		توجه به نیازهای زیستی
		اعتقاد به نیایش
	نیاز شناسی	دین داری حرفه ای
	تدبر شناسی	شکل گیری نگرش همراه با تدبر
		روان درمانی دینی
		باور دعا و الگوگیری از آن
		سرمشق گیری
		روان درمانی هدایتی
		نوع دوستی
سطح الزامات سازمانی / سطح روبنایی	آمزش شناسی	طلب توفیق و فضل الهی به هنگام تصمیم گیری بین دین و دنیا درخواست ثابت قدمی در راه درست
	دشمن شناسی	منش مقرراتی
		شکل گیری خود آرمانی
	قرض شناسی	اثرات منفی وام
		صبر در نحوه برخورد با فقرا
	اعتراف شناسی	پناه بردن انسان به خداوند
	سپاس شناسی	عجز انسان از شکر گذاری
		فضل بی پایان خداوند
	عدالت شناسی	پوزش و عذرخواهی حقیقی از خداوند
		حقوق اجتماعی مردم
	رحمت شناسی	اجتناب از اذیت کردن دیگران



		بخشش و آموزش خطاکننده
سطح الزامات اجتماعی / سطح بازخور	خداشناسی	شکر و سپاس
		حمد و شاکر بودن
		توجه به خالق در رفع نیاز
		تحلیل رفتار و قضاوت اعمال
	پیامبرشناسی	جنگ و جهاد
	ملائک‌شناسی	اعتقاد به نبوت و معاد
		قبول مرگ و عذاب الهی
	پیروشناسی	تقویت نوع دوستی
	پناه‌شناسی	گشایش‌گری و ترحم و مهربانی خالق
	امورشناسی	جلب توجه به سلامتی جسم و روان
	نیازشناسی	تاثیر باران در زندگی انسان
	والدین‌شناسی	ارتقاء سلامت روانی خود و خانواده
		وظیفه‌شناسی به والدین
		وظیفه‌شناسی نسبت به همکاران
		مؤثر بودن نحوه برخورد با والدین
	همسایه‌شناسی	تعامل اجتماعی
		همملی
		عفو
		خوش‌گمانی و دل‌سوزی برای دیگران
	برون‌شناسی	اجتناب از ریا و شهرت‌طلبی
	نفی‌شناسی	نفی چندخداپرستی
	جوشناسی	اثرات رعد و برق
	مرگ‌شناسی	نگرش و تسلیم به مرگ
		اجتناب از امور منجر به فراموشی مرگ
	پرده‌شناسی	ضرورت توجه به قیامت
	ترس‌شناسی	باز گذاشتن رحمت خداوند
	تضرع‌شناسی	رضایت از خالق
		اتصال به نیروی فوق بشری



۵. بحث و نتیجه گیری

یکی از مفاهیم جدیدی که در هزاره سوم پا به عرصه وجود گذاشت و جایگاه خود را در بین رشته‌های میان‌رشته‌ای تثبیت کرد، «هوش اخلاقی» است. این مفهوم در پژوهش‌های دانشگاهی ایران نیز توجهات زیادی را به خود اختصاص داده است، اما پژوهش‌هایی که بستر ارزشی اسلامی-ایرانی را مورد ملاحظه قرار دهد، چندان قابل توجه نیستند. لذا، این پژوهش در پی شناسایی ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجادیه امام سجاد(ع) صورت پذیرفت و الگویی در قالب شکل ۱ نیز ارائه شد. این الگو شامل چهار سطح از الزامات برای نیل به هوش اخلاقی است.

در سطح اول از الزامات، ذهنیت کارگزاران سازمان‌ها به محیط سازمانی مطرح می‌شود، محیطی که به عنوان زیربنا مطرح بوده و با داشتن هوش فردی، کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند آن را تقویت کنند تا بتوانند در محیط جامعه حضور ارزشی داشته باشند. ایجاد و تقویت محیط سازمانی نیازمند آن دسته از کارگزاران سازمان‌هاست که خودشناسی، اتفاق‌شناسی، توبه‌شناسی، حوائج‌شناسی، مبداءشناسی، بیمارشناسی، عفوشناسی، خطرشناسی، مشقت‌شناسی، فرزندشناسی، روزی‌شناسی، استخاره‌شناسی، دشمن‌شناسی، تضییع‌شناسی و اندوه‌شناسی را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دهند.

در سطح دوم از الزامات، رفتار کارگزاران سازمان‌ها مطرح می‌شود، محیطی که به عنوان ظرفیت‌سازی مطرح بوده و با داشتن هوش تیمی و گروهی، کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند آن را تقویت نمایند تا بتوانند در محیط واحدهای سازمانی حضور تعاملی داشته باشند. ایجاد و تقویت این محیط نیازمند آن دسته از کارگزاران سازمان‌هاست که منکرشناسی، افعال‌شناسی، خطاشناسی، شکرشناسی، گناه‌شناسی، خشنودشناسی، قرآن‌شناسی، ماه‌شناسی، روزه‌شناسی، وداع‌شناسی، عیدشناسی، عرفه‌شناسی، جمعه‌شناسی، و نیازشناسی را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دهند.

در سطح سوم از الزامات، ساختار سازمان‌ها مطرح می‌شود، ساختاری که به عنوان زیربنا مطرح بوده و با داشتن هوش ساختاری و سازمانی، کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند آن را تقویت کنند تا آنان بتوانند در محیط سازمانی حضور منسجم داشته باشند. ایجاد و تقویت محیط نیازمند آن دسته از کارگزاران سازمان‌هاست که تدبیرشناسی، آموزش‌شناسی، دشمن‌شناسی، قرض‌شناسی، اعتراف‌شناسی، سپاس‌شناسی، عدالت‌شناسی، و عفو و رحمت‌شناسی را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دهند.

در سطح چهارم از الزامات، وظایف سازمان‌ها نسبت به جامعه مطرح می‌شود، وظایفی که به‌عنوان بازخور مطرح بوده و با داشتن هوش اجتماعی، کارگزاران سازمان‌ها می‌توانند آن را تقویت کنند تا آنان بتوانند در محیط جامعه حضور مملو از مسئولیت‌پذیری اجتماعی نسبت به مردم داشته باشند. ایجاد و تقویت این وظایف نیازمند آن دسته از کارگزاران سازمان‌ها است که خودشناسی، پیامبرشناسی، ملائک‌شناسی، پیروشناسی، پناه‌شناسی، امورشناسی، نیازشناسی، والدین‌شناسی، همسایه‌شناسی، برون‌شناسی، نفی‌شناسی، جوش‌شناسی، مرگ‌شناسی، پرده‌شناسی، ترس‌شناسی، و خشوع و تضرع‌شناسی را سرلوحه برنامه‌های خود قرار دهند.

پژوهش‌های پیشین، خلاء یک الگوی سلسله‌مراتبی را به‌خوبی پر نکرده است. به‌عنوان مثال، علی‌رغم اینکه مطالعات هادیان و ثابت سروستانی (۲۰۲۱)، فرامرزی و همکاران (۲۰۱۴)، بهشتی‌فر و همکاران (۲۰۱۱)، کلارکن (۲۰۰۹)، زنگاریان و عزیزی (۱۳۹۸)، جعفری و نظامی راد (۱۳۹۷)، اسماعیل‌بیگی ماهانی (۱۳۹۶)، میرکمالی (۱۳۹۵)، خالقی و چناری (۱۳۹۴)، بردبار و همکاران (۱۳۹۴)، امامی و همکاران (۱۳۹۳)، نقی‌ترابی (۱۳۹۳)، و تابان و همکاران (۱۳۹۳) اصول و ویژگی‌های هوش را مطرح ساختند، ولی هیچ‌یک از این مطالعات با محوریت هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها بنا نهاده نشده است. از همین رو، در پژوهش حاضر، رویکرد کیفی اتخاذ شد تا بتوان با آزادی بیشتر، آموزه‌های امام سجاده^(ع) برای هوش اخلاقی کارگزاران سازمان‌ها بررسی شود، رویکردی که کمک کرد تا سطوح الزامات چهارگانه فردی، گروهی، سازمانی و اجتماعی خود را نمایان ساختند.

۱-۵. پیشنهادها و محدودیت‌ها

بر اساس یافته‌های پژوهش می‌توان پیشنهادهای زیر را برای سازمان‌ها ارائه کرد:

۱. روی آوردن به اصل دعا و نیایش بر اساس الزامات و آموزه‌های چهارگانه امام سجاده^(ع)؛
۲. اولویت گذاشتن بر خدمت به مشتریان یا ارباب رجوع در حالت خاص و مردم در حالت عام توسط کارگزاران سازمان‌ها در جهت حاکمیت اصل هوش اخلاقی و معنوی؛
۳. بسترسازی برای شکل‌گیری اخلاق‌محوری در تصمیم‌گیری‌های جذب و به‌کارگیری کارگزاران سازمان‌ها؛

از عمده‌ترین محدودیت‌های این پژوهش استفاده پژوهشگر از روش تحلیل مضمون است.



فهرست منابع

- آراسته، حمیدرضا. جعفری‌راد، علی. عزیزی‌شماسی، مصطفی. جعفری‌راد، علی. (۱۳۹۲). «بررسی وضعیت هوش اخلاقی دانشجویان». فصل‌نامه راهبرد فرهنگ. دوره سوم. شماره ۱۰ و ۱۱. صص ۲۱۴-۲۰۱.
- احمدی‌فراز، مهدی. (۱۳۹۲). **صحیفه سجادیه** با اشاراتی به بهداشت روانی. قم: دفتر نشر معارف.
- اسماعیل‌بیگی‌ماهانی، منیره. (۱۳۹۶). «اثربخشی مفاهیم اخلاق در خانواده به شیوه قصه‌گویی بر اساس قصه‌های دینی و قرآنی بر هوش اخلاقی، هوش هیجانی، سبک مقابله‌ای و سلامت روان دختران نوجوان»، استاد راهنما: یاسر رضاپور میرصالح. دانشگاه اردکان.
- امامی، زهرا. مولوی، حسین. کلاتری، مهرداد. (۱۳۹۳). «تحلیل مسیر اثر هوش معنوی و هوش اخلاقی بر خودشکوفایی و رضایت از زندگی در سالمندان شهر اصفهان». فصل‌نامه دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی. سال پانزدهم. شماره ۲، صص ۱۳-۴.
- بردبار، غلام‌رضا. میرزاد، نگار. فرزین‌فر، زهره. (۱۳۹۴). «شناسایی و رتبه‌بندی سنجه‌های هوش اخلاقی در مدیران گروه‌های آموزشی مبتنی بر نهج‌البلاغه (مطالعه موردی: دانشگاه یزد)»، فصل‌نامه مدیریت در دانشگاه اسلامی. سال چهارم. شماره ۱، صص ۹۶-۷۷.
- بوربا، میکله. (۱۳۹۰). پرورش هوش اخلاقی. مترجم: فیروزه کاوسی. تهران: انتشارات رشد.
- تابان، محمد. شرفی، وحید. ویسه، سیدمهدی. شیر، اردشیر. (۱۳۹۳). «بررسی تأثیر مسئولیت‌پذیری و هوش اخلاقی کارکنان بر سلامت نظام اداری (مطالعه موردی: کارکنان دانشگاه ایلام)». فصل‌نامه مدیریت در دانشگاه اسلامی. سال سوم. شماره ۲، صص ۲۴۳-۲۲۴.
- خالقی، نرگس. چناری، مهین. (۱۳۹۴). «رابطه هوش اخلاقی با نوع دوستی». فصل‌نامه اخلاق در علم و فناوری. دوره ۱۰، شماره ۴، صص ۶۴-۵۵.
- جعفری، مصطفی. نظامی‌راد، سمانه. (۱۳۹۷). «بررسی تأثیر هوش فرهنگی و توکل بر گرایش زمانی تصمیم‌گیران بخش دولتی». فصل‌نامه مدیریت اسلامی. سال ۲۶. شماره ۳. صص ۳۶-۱۵.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). **تفسیر موضوعی قرآن مجید**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- رضائیان، علی. (۱۳۸۶). **مبانی مدیریت رفتار سازمانی**. چاپ هشتم. تهران: انتشارات سمت.
- زرنگاریان، یوسف. عزیزی، جواد. (۱۳۹۸). «تأثیر هوش معنوی اسلامی و اخلاق کار اسلامی بر تعهد سازمانی و قصد ترک شغل کارکنان (مطالعه موردی: سازمان فرهنگ و ارشاد اسلامی)»، فصل‌نامه مدیریت اسلامی. سال ۲۷. شماره ۲. صص ۱۴۷-۱۲۵.
- سیف، سوسن. کدیور، پروین. (۱۳۸۱). **روان‌شناسی رشد**. تهران: انتشارات سمت.
- عابدی جعفری، حسن. حسین‌زاده، امیر. (۱۳۹۱). «ترسیم نقشه دانش اخلاق مدیریت و سازمان در ایران»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۱۸، شماره ۷۰، صص ۷۷-۵۹.
- عابدی جعفری، حسن. تسلیمی، محمدسعید. فقیهی، ابوالحسن. شیخ‌زاده، محمد. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی»، دو فصل‌نامه اندیشه مدیریت راهبردی، سال ۵، شماره ۲، صص ۱۹۸-۱۵۱.

- مالمیر، مریم. خان احمدی، محمد. فرهود، داریوس (۱۳۹۳). «آیا افراد شاد، اخلاق مندتر هستند؟». فصل نامه اخلاق در علوم و فناوری. سال نهم. شماره ۲. صص ۹-۱.
- مختاری پور، مرضیه. سیادت، سیدعلی. (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه ای ابعاد هوش اخلاقی از دیدگاه دانشمندان با قرآن کریم و انمه معصومین(ع)». دو فصل نامه مطالعات اسلام و روان شناسی، سال ۳، شماره ۴، صص ۹۷-۱۱۸.
- میرکمالی، سیدمحمد. (۱۳۹۵). «رابطه هوش معنوی با بهره وری کارکنان سازمان فرهنگی هنری شهرداری تهران». فصل نامه مدیریت اسلامی. سال ۲۴. شماره ۴. صص ۲۴۴-۲۲۳.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *فلسفه اخلاق*. چاپ یازدهم. تهران: انتشارات صدرا.
- نقی ترابی، فریا. (۱۳۹۳). تأثیر آموزش آموزه های دینی مبتنی بر دعای مکارم الاخلاق بر هوش اخلاقی دانشجویان دانشگاه شهید چمران اهواز. استاد راهنما: علی مرعشی. دانشگاه شهید چمران اهواز.
- یعقوبی، ابوالقاسم. فتحی، فتنه و همکاران. (۱۳۹۷). فراتحلیل مطالعات هوش اخلاقی. فصل نامه مطالعات روان شناسی تربیتی. شماره ۳۲. صص ۲۷۰-۲۴۸.
- Beheshtifar, M., Esmaeli, Z., & Nekoie.Moghadam, M. (2011). Effect of Moral Intelligence on Leadership, *European Journal of Economics. Finance and Administrative Sciences*. 43, pp. 6-11.
- Clarken, R. H. (2009). Moral Intelligence in the Schools. School of Education. Marquette: Northern Michigan University. pp.1-7.
- De George, Richard R. (1980). *Business Ethics*. New York: Mc Millan Publishing Company.
- Faramarzi, M., Jahanian, K., Zarbakhsh, M., Salehi, S., & Pasha, H. (2014). "The Role of Moral Intelligence and Identity Styles in Prediction of Mental Health Problems in Healthcare Students". *Health*, 6(8), pp. 664-672.
- Lennick, D. & Kiel, F. (2005). *Moral Intelligence: Enhancing Business Performance and Leadership Success*. Pearson Education Publishing.
- „Osborn, N., 2011. "Moral Intelligence". Team International, 11107 Wurzbach Road. Suite 102. San Antonio. P.1.
- Osborn, N., 2011. "Moral Intelligence". Team International, 11107 Wurzbach Road. Suite 102. San Antonio. P.1.
- Osborn, N., 2011. "Moral Intelligence". Team International, 11107 Wurzbach Road. Suite 102. San Antonio. PHadian Shirazi, Z., Raheleh Sabetsarvestani. R. (2021). Moral Intelligence in Nursing: An Evolutionary Concept Analysis, *Nursing Practice Today*, 8(4), 293-302.
- Stirling, J. (2001). "Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research". *Qualitative Research*. 1(3). Pp. 385-405.
- Terry, G. R. (1977). *Principles of Management*. 7th ed. R. D. Irwin Publishing



تحلیل استعاره‌های جهتی در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه با رویکرد شناختی

کرم سیاوشی^{۱*}، اسماعیل شعبانی کامران^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29522.1090](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29522.1090)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱



چکیده

«استعاره مفهومی» از پدیده‌های نوین در پژوهش‌های زبان‌شناختی است. یکی از انواع این نوع استعاره، «استعاره جهتی» است که با مفاهیم مکانی «بالا-پایین»، «پیش-پس»، «دور-نزدیک» و... سعی در ایجاد پیوند میان یک حوزه مفهومی با دیگر حوزه‌های مفهومی دارد. هدف این پژوهش برنمایاندن نقش بنیادین استعاره مفهومی از نوع جهتی در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه می‌باشد و این‌که این استعاره‌ها بیان‌گر چه مفاهیم انتزاعی و متعالی هستند و با چه میزان و تنوعی در «صحیفه سجادیه» که سرشار از معارف هدایتی و مضامین معنوی است، به کار رفته‌اند. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی نگاشته شده است. نتایج پژوهش بیان‌گر آن است که بیان استعاری امام سجاد (ع) در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه موجب طرح مفاهیم متعالی در قالب تعبیر متنوع حسی و جهت‌مند شده است؛ چنانکه جهات «نزد، نزدیک، پیش روی، روی نهادن، دست گشودن، گرفتن دست، در برگرفتن، سمت راست و گستره آسمان‌ها» برای بیان مفاهیم استعاری مثبت، جهات «پایین، روی برگرداندن، پشت دست زدن، رها کردن از دست، فرود آمدن، فرود آوردن، پایین افکندن، انداختن» برای بیان مفاهیم استعاری منفی، و جهات «دور، به‌سوی، پیش، پس، وسط» به‌صورت مشترک برای بیان مفاهیم استعاری مثبت و منفی به کار رفته است. هم‌چنین، نتیجه حاکی از اثربخشی این شیوه بیانی در انتقال پیام‌های معنوی و معرفتی است.

کلیدواژه‌ها: صحیفه سجادیه، دعای چهل و هفتم، رویکرد شناختی، استعاره مفهومی، استعاره جهتی.

۱ - دانشیار گروه الهیات، دانشگاه بوعلی سینا، همدان. ایران (نویسنده مسئول) * Karam.siyavoshi@basu.ac.ir

۲ - کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن وحدیث، دانشگاه بوعلی سینا، همدان. ایران Shaebani.67@gmail.com

۱. مقدمه

برقراری ارتباط ژرف و معنادار، نیازمند ابزاری است که بتوان با آن کارکرد موجود در حوزه مفاهیم حقیقی را به صورت مجازی در دسترس مخاطب قرار داد. این امر علاوه بر این که ما را از تنگنای معادلیابی در زبان مقصد حفظ می کند، به جهت زیباشناختی، التذاذ مخاطب، نیز اثرگذاری بر او را به همراه خواهد داشت. کارکرد اصول زبان شناختی در حوزه مذهب اهمیت به سزایی در بازگو نمودن شمه ای از حقایق روحی معنوی بشر از رهگذر بهره جستن از صنایع بلاغی و بیانی دارد. چنان که می تواند انتقالی مؤثر و جذاب در پی داشته و مخاطب را از سردرگمی در دریافت معنا در امان دارد.

تحلیل ادعیه سجاده از رهگذر رویکرد جدید زبان شناسی، ارزش مفاهیم صحیفه سجاده را بیش از پیش نمایان می سازد؛ به گونه ای که می توان این کتاب را به عنوان یکی از منابع فاخر برای استخراج و تبیین دانش های بیانی به شمار آورد و پژوهش های زبان شناختی جدیدی را درباره آن سامان داد.

بر این اساس، یکی از کارهای ضروری برای تبیین مفاهیم صحیفه سجاده، گزینش و تحلیل استعاره های مفهومی صحیفه است تا خوانندگان هم زمان با ادراک مضامین معنوی، تصویرسازی های موجود در ادعیه امام (ع) را برای دستیابی به اهداف تربیتی و اخلاقی دریابند. هدف این پژوهش با توجه به رویکرد نوین زبان شناختی بر اساس نظریه «لیکاف» و «جانسون» تأکید بر استعاره مفهومی از نوع جهتی، و برنمایاندن نقش بنیادین آن در دعای چهل و هفتم صحیفه سجاده می باشد. پرسش اساسی این پژوهش آن است که: ۱. استعاره های جهتی در «صحیفه سجاده» چه مفاهیم انتزاعی و متعالی را تبیین می کنند؟ ۲. بسامد استعمال استعاره های جهتی در صحیفه سجاده چه میزان است؟ جهت پاسخ به پرسش های مطروحه روش «توصیفی» و «تحلیلی» اختیار شده است. در این پژوهش، استعاره های جهتی موجود در فرازی های دعای چهل و هفتم بر اساس جهات (بالا-پایین، دور-نزدیک، پیش-پس و...) دسته بندی شده و پس از آن استعاره جهتی موجود در هر عبارت از دعا بر اساس معیارهای نظریه شناختی تبیین و تحلیل گردیده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش در زمینه انواع استعاره پیشینه زیادی دارد، اما آنچه نزد متأخران مطرح است، توجه به استعاره با رویکرد نوین زبان شناختی است که از سوی دانشمندانی چون «لیکاف» و «جانسون» ارائه شده است.^۱

۱. در این رابطه، نک: هاشمی (۱۳۸۹)، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون».



این رویکرد نوین استعاری از سوی برخی پژوهشگران بر نصوص اسلامی چون قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه و... نیز تطبیق داده شده است که در اینجا پژوهش‌های مربوط به صحیفه سجادیه معرفی می‌گردد:

۱. سلیمی و راستگو (۱۴۳۸ق) در مقاله «المخططات التصورية ودورها في فهم مضامين

الصّحيفة السّجادية الأخلاقية (على ضوء اللسانيات الإدراكية)» با هدف روشن کردن مفاهیم ضمنی زیبایی‌شناسانه، به تحلیل طرحواره‌های مفهومی (هستی‌شناختی، ساختاری و جهتی) در تبیین برخی مضامین اخلاقی صحیفه سجادیه، پرداخته‌اند. نتیجه به دست آمده در این پژوهش بیانگر آن است که اخلاق در فرهنگ قرآنی - اسلامی امام(ع) که در صحیفه سجادیه تبلور یافته، ذاتی استعاری دارد و مفهوم نیروهای نفسانی مانند حرص، خشم، حسادت، کری و غیره و فعل و انفعالات قابل کنترل آن‌ها، چیزی نیست جز استعاره‌ای مبتنی بر تجربه نیروهای مادی و فعل و انفعالات آن‌ها مانند برخورد و تسلط یک نیروی مادی بر نیروی دیگر. به علاوه، تجارب مادی مانند تملک، مهار، توازن و غیره که جوهره مفاهیم اخلاقی صحیفه سجادیه را تشکیل می‌دهند، از حالتی تجسمی و محسوس برخوردارند. دیگر آن‌که، طرحواره‌های شناختی وجودی در صحیفه سجادیه از نظر حضور در زبان روزمره مردم بیش از طرحواره‌های شناختی جهتی و ساختاری می‌باشد که دلیل این امر آن است که انتقال انتزاعات از عالم عدم به عالم وجود، فهم و درک آن‌ها را آسان‌تر و نزدیک‌تر می‌کند.

۲. پورابراهیم (۱۳۹۴) در مقاله «سازوکارهای شناختی و نقش آن در مفهوم‌سازی دعا» به نقش

تسهیل‌گر ابزارهای شناختی مثل مجازهای مفهومی، استعاره‌های مفهومی و تصویری، و طرحواره‌های تصویری در سازماندهی و درک مفاهیم انتزاعی در ادعیه صحیفه سجادیه پرداخته و به این نتیجه دست یافته است که این ابزارهای شناختی به درک مفاهیم انتزاعی و غیرعینی در دعا کمک می‌کنند. به علاوه نشان داده که زبان دعا از نظر نوع سازوکارهای شناختی به زبان عادی ولی از نظر گسترش، تفصیل و تلفیق استعاره‌ها به زبان ادبی نزدیک‌تر است.

۳. حسن خلف (۱۳۹۶) در مقاله «کارکرد استعاره و تأثیر آن بر القای مفاهیم انتزاعی و حالات روانی

در صحیفه سجادیه» نقش و کارکرد استعاره را در صحیفه سجادیه بررسی و تبیین نموده است. به همین منظور، ضمن بررسی جایگاه استعاره در حوزه نقد ادبی و کارکرد آن، به تحلیل گوشه‌ای از استعاره‌های صحیفه سجادیه و نقش بارز آن در تصویر مفاهیم طبیعی، مفاهیم انتزاعی و مفاهیم دینی پرداخته است. یافته‌های این پژوهش نشان داده که امام سجاد در صحیفه سجادیه، استعاره را نه فقط برای زیبا ساختن کلام خود، بلکه برای محسوس و عینی جلوه دادن کلام و تحت تأثیر قرار دادن ذهن شنونده به کار گرفته است.

۴. شادمان و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «نقش استعاره‌های مفهومی در ترجمه صحیفه سجّادیه از منظر زبان‌شناسی شناختی و الگوی لیکاف و جانسون» معتقدند که چون صحیفه سجّادیه از عنصر زبان برای برقراری ارتباط با مخاطب استفاده کرده و بیشترین اموری که امام سجّاد (ع) به آن‌ها پرداخته مربوط به فراماده و مسائل غیرحسی است، از این‌رو، نظام استعاره مفهومی به شکل سازمان یافته آن در سطح گسترده‌ای در صحیفه سجّادیه ظهور و بروز دارد. به‌علاوه مفاهیم انتزاعی صحیفه به کمک سازوکارهای شناختی استعاره، تصویرسازی و طرحواره‌های تصویری ساختارمند شده و درک آن‌ها تسهیل شده است. نویسندگان در ادامه به بررسی تطبیقی میزان انتقال زبان استعاری ادعیه صحیفه در دو ترجمه الهی قمشاه و موسوی گرمارودی پرداخته‌اند.

۵. پرچگانی و اطهری‌نیا (۱۴۰۳) در مقاله «بررسی استعاره‌های وجودی مفهوم "رحمت الهی" در صحیفه سجّادیه در پرتو اصول استعاره شناختی جکل» بر مبنای اصول شناختی جکل که هفت اصل آن در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته، به این نتیجه دست یافته‌اند که طبق اصل استعاره فراگیر، تعبیر استعاری فراوانی در زبان دعا، جهت تبیین مفاهیم انتزاعی به کار گرفته شده و با توجه به اینکه مفهوم رحمت الهی از جمله مفاهیم انتزاعی است، فراوانی تعبیر استعاری موجود، ناشی از ضرورت به کارگیری آن در گفتمان مذهبی است که حاوی مفاهیم انتزاعی و دور از دسترس تجربه است و برای فهم این مفاهیم لازم است از زبان استعاری استفاده شود.

براین اساس، تاکنون در زمینه «استعاره‌های جهتی» در دعای چهل و هفتم صحیفه سجّادیه، با رویکرد مقاله پیش رو، پژوهشی ارائه نشده و این نوشته در نوع خود جدید است.

۲. استعاره جهتی

یکی از انواع استعاره‌های مفهومی که لیکاف و جانسون به آن پرداخته‌اند، استعاره جهتی است. این استعاره برخلاف سایر استعاره‌ها، یک مفهوم را در چهارچوب مفهومی دیگر سازمان نمی‌دهد، بلکه نظام کاملی از مفاهیم را با توجه به همهی آن‌ها سازمان دهی می‌کند. این استعاره‌ها را استعاره‌های جهت‌گیرانه^۱ نامیده‌اند، چراکه عمدتاً از جهات فضایی^۲ گوناگون مانند «بالا-پایین»، «درون - بیرون»، «پیش - پس»، «دور - نزدیک»، «عمیق - کم‌عمق» و «مرکزی - حاشیه‌ای» ناشی می‌شوند. وظیفه این نوع استعاره‌ها،

-
1. orientational Metaphors
 2. spatial orientation



بیش از هر چیز برقراری انسجام در نظام مفهومی انسان است. (نک: هاشمی، ۱۳۸۹: ۱۲۷) چه، بسیاری از مفاهیم انتزاعی به دلیل شناخت انسان از جهت‌ها که معرّف ویژگی‌های مکان هستند، درک می‌شوند. به عبارت دیگر، مفاهیم جهتی برای قابل درک ساختن حوزه‌های انتزاعی مانند اوضاع روحی، اوضاع و زمان به کار رفته است. (یگانه: ۷) به عنوان مثال، این که چرا جهت بالا به مفهوم شاد نسبت داده شده است، دل‌خواهی نیست؛ بلکه مبنایی در تجربه‌های شخصی و فرهنگی ما دارند (لیکاف، جانسون، ۱۳۹۷: ۱۶). به علاوه، این نوع کاربرد به حوزه دین و ادبیات اختصاص ندارد و در مکالمات روزمره نیز بسیار از این سبک استعاری، استفاده می‌شود. به عنوان نمونه زمانی که می‌گوییم: «قیمت‌ها بالا رفته» از استعاره جهت (بالا) برای بیان مفهوم «کمیت» در القای مقصود خود به مخاطب بهره جسته‌ایم. بنابراین گویی گرانی با جهت بالا یکسان فرض شده است.

۳. استعاره جهتی در صحیفه سجادیه

صحیفه سجادیه مشتمل بر پنجاه و چهار دعا از ادعیه فاخر و معرفت بخش امام علی بن الحسین (ع) است. این کتاب در میان تراث روایی و تعلیم دینی جایگاه شاخصی دارد. امام سجاد (ع) از نوادگان علی بن ابی طالب (ع) است که درباره توانمندی بیانی اهل البیت (ع) فرموده: «إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَفِينَا تَنْشَبُتُ عُروُهُ وَ عَلَيْنَا تَهْدَلُتُ غُصُونُهُ» (نهج البلاغه، خ ۲۲۳)؛ بنابراین، علی بن حسین (ع) نیز چون جد بزرگوارش در شیوه سخن گفتن و به ویژه در راز و نیاز با پروردگار از مهارت بی‌بدیلی برخوردار بوده است. دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه که به «دعای روز عرفه» نامبردار است، مشحون از معارف نجواگرانه امام (ع) با پروردگار عالم در توصیف خداوند و حمد و تسبیح او، در صلوات و درود بر پیامبر گرامی اسلام و خاندان مطهرش، در معرفی اولیاء الهی در میان خلق، و در معرفی خاشعانه جایگاه خویش در پیشگاه باری تعالی و ارائه درخواست‌های متواضعانه خود از او است. در ادامه با کاوش در این دعای عظیم القدر، انواع استعاره‌های جهتی موجود در آن، تبیین و تحلیل می‌گردد.

۱. «ماییم امیران سخن؛ رگ و ریشه‌های سخن در ما دویده و شاخه‌های آن بر ما آویخته است» (ری شهری، بی تا، ۲: ۱۹).

۳-۱. نگاشت‌های استعاری جهات بالا و پایین

استعاره جهتی **بالا و پایین** نمودی از تجربه انسان در روند روزمره زندگی‌اش به شمار می‌آید. البته جهت بالا در استعاره‌های متداول زندگی نسبت به جهت پایین کاربرد بیشتری دارد (ایمانیان، نادری، ۱۳۹۲: ۹). به‌علاوه معمولاً استعاره‌های جهت بالا با معنا یا رویداد یا احساس مثبت همراه‌اند؛ درحالی‌که استعاره‌های جهت پایین معنا یا رویداد یا احساس منفی را القا می‌کنند. به دیگر سخن، مفاهیم سودمند و ارزشمند در جهت بالا و مفاهیم بی‌ارزش یا کم‌ارزش در جهت پایین مفهوم‌سازی می‌شوند (کرد زعفرانلو، حاجیان، ۱۳۸۹: ۱۳۶). جهت بالا و پایین در دعای ۴۷ صحیفه سجادیه نیز بر اساس همین شیوه معمول استعاری در زندگی بشری مفهوم‌سازی شده است؛ چه، جهت **بالا** در آن برای تبیین یا تجسم بخشی به مفاهیم انتزاعی مثبت، برتر یا بیشتر و جهت پایین برای اشاره به مفاهیم منفی یا کم‌ارزش‌تر و یا کم‌تر به کار رفته‌است.

۳-۱-۱. ارجمند، «بالا» و کم‌ارج، «پایین» است.

«وَضَعْنِي إِذَا خَلُوتُ بِكَ، وَ أَزْفَعْنِي بَيْنَ عِبَادِكَ». (فراز ۱۱۸)؛ و هنگامی که با تو خلوت می‌کنم، حقیر و پستم کن؛^۱ ولی در میان بندگان، بلندمرتبه‌ام فرما (انصاریان: ۱۳۷۹).

عبارت فوق شامل تعبیر «ضَعْنِي/أَزْفَعْنِي» است که به‌صورت تقابلی به کار رفته است. «رَفَع» در لغت به معنای برکشیدن، بالا بردن و... و برخلاف مفهوم «وَضَع» است (نک: جوهری، ۱۳۷۶: ۳، ۱۲۲۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۸، ۱۲۹). صاحب‌المقاییس «رَفَع» را دارای یک اصل معنایی می‌داند که بر مفهوم خلاف «وضع» و «خفض» دلالت دارد (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۲، ۴۲۳). چنان‌که «رفعت» خلاف «ذَلَّت» معنا شده است. (فراهیدی، ۱۴۱۵: ۲، ۱۲۵؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۲، ۲۱۶) و گفته شده: «رَجُلٌ رَفِيعٌ؛ أَى: شَرِيفٌ. وَ رَفَعُ رَفْعَةً؛ أَى: ارْتَفَعَ قَدْرُهُ. وَ يَدُلُّ عَلَى تَقَابُلِ الْخَفْضِ وَ الرِّفْعِ» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴، ۱۹۳)؛ بنابراین «رفع» هم در امور مادی و محسوس به کار می‌رود و هم در امور معنوی و روحی.^۲

بالعکس، «وَضَع» برخلاف مفهوم «رَفَع» به معنای فرو نهادن و پایین آوردن است که در هر دو جنبه مادی و معنوی به کار می‌رود (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۶، ۱۱۷؛ راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۸۴). ابن‌منظور گوید: «الضَّعَةُ وَ الضَّعَّةُ: خِلَافُ الرَّفْعَةِ فِي الْقَدْرِ، [بمعنی] الذُّلُّ وَ الْهَوَانُ وَ الدَّنَاءَةُ وَ الْأَصْلُ وَضْعَةً، حَذَفُوا

۱. مقصود از این درخواست، نهایت خضوع، خشوع و تواضع در برابر پروردگار است.

۲. راغب دسته‌بندی دقیق‌تری در این رابطه ارائه نموده است (نک، ۱۴۱۲: ۳۶۰-۳۶۱).



الفاء علی القیاس كما حذف من عِدَّة و زِنَة» (۱۴۱۴: ۸، ۳۹۷). چنان که «تواضع» از همین ریشه، به معنای تذلل، فروتنی و شکسته‌نفسی است (نک: فراهیدی، همان، ۲: ۱۹۶؛ ازهری، همان، ۳: ۴۸). امام سجاده (ع) در این دعا از برکشیدن و بزرگداشت با واژه «رفع» و از فرو نهادن و خوارداشت با تعبیر «وضع» یاد نموده است.

۳-۱-۲. برتر، «بالا» است.

- «سُبْحَانَكَ! مِنْ مَلِيكَ مَا أَمْنَعَكَ، وَ جَوَادِ مَا أَوْسَعَكَ، وَ رَفِيعِ مَا أَرْفَعَكَ!» (فراز ۲۴): منزّه و پاکی، پادشاهی که دست معارضی به مرز پادشاهی‌ات نرسد و بخشنده‌ای که سفره بخشندگی‌ات چه پهن‌تر و بلندمرتبه‌ای، چه بلندمرتبه است رفعت (انصاریان: همان). این استعاره مفهومی جهت‌مند که با تکرار لفظ «رفع» (رَفِيع / أَرْفَعَكَ) صورت گرفته، بر اختصاص بالاترین و برترین مکانت برای خداوند اشاره دارد.

- «حَمْدًا يُوَازِنُ عَرْشَكَ الْمَجِيدَ وَيُعَادِلُ كُرْسِيَّكَ الرَّفِيعَ» (فراز ۴۱).

امام (ع) در عبارت فوق، واژه رفیع را به‌عنوان وصف کرسی به‌کار برده است تا با چنین واژه جهت‌مندی، موقعیت بسیار متعالی کرسی الهی را به‌عنوان مفهومی مجرد و انتزاعی، به صورت عینی و مکانی متجلی نماید.

۳-۱-۳. بیشتر، «بالا» است.

- «وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً رَاضِيَةً لَا تَكُونُ صَلَاةً فَوْقَهَا»^۱ (فراز ۵۱).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ زِنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ، وَ مِلْءَ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ وَ عَدَدَ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ...»^۲ (فراز ۵۹).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، صَلَاةً تُحِيطُ بِكُلِّ صَلَاةٍ سَالِفَةٍ وَ مُسْتَأَنَفَةٍ» (فراز ۵۵).

- «وَ اجْعَلْ رَغْبَتِي إِلَيْكَ فَوْقَ رَغْبَةِ الرَّاعِبِينَ، وَ حَمْدِي إِلَيْكَ فَوْقَ حَمْدِ الْحَامِدِينَ»^۳ (فراز ۱۱۵).

- «حَمْدًا يُوَازِنُ عَرْشَكَ الْمَجِيدَ وَيُعَادِلُ كُرْسِيَّكَ الرَّفِيعَ»^۴ (فراز ۴۱).

۱. و بر او درود فرست، درودی پسندیده که بالاتر از آن درودی نباشد (انصاریان: همان).

۲. پروردگارا! بر آنان درود فرست، هم‌وزن عرش و آنچه غیر عرش است؛ به گنجایش آسمان‌ها و آنچه فوق آن‌هاست (همان).

۳. شوقم را به سویت بالاتر از شوق مشتاقان و سپاسم را نسبت به حضرتت، برتر از سپاس سپاسگزاران قرار ده (همان).

۴. سپاسی که با عرش ستودنی‌ات، یکسان و برابر و با کرسی بلندت، معادل شود (همان).

همان گونه که از فرازهای فوق به دست می‌آید، امام (ع) در بخش‌هایی از دعای خود، با استفاده از واژگان **فوق و احاطه** بیشترین مقدار و میزان متصور از صلوات الهی را برای پیامبر اکرم و خاندان پاک اش از درگاه الهی درخواست نموده است. البته در فراز ۵۹ همه تعابیر مطروحه، یعنی **(زِنَةُ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ، مِلْءَ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ وَ عَدَدَ أَرْضِكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ)** که علاوه بر مفهوم بالایی و فرازمندی برخی از آن‌ها (مانند عرش، سماوات)، مشتمل بر مفاهیمی مکان‌مند و محسوس نیز می‌باشند، به خدمت گرفته شده است.

چنانکه در دو بخش فراز ۱۱۵ با استعمال لفظ **«فوق»** بیشترین میزان حمد برای خداوند و بیشترین مقدار رغبت امام (ع) به جانب خداوند، درخواست شده است.

«فوق» متضاد **«تحت»** (فیومی، ۱۴۱۴: ۲، ۴۸۴) و به معنای «بالا» است که هم در علو مادی و محسوس به کار می‌رود: **حَاطَّيْ اَرَانِي اَحْمِلُ فَوْقَ رَاسِي خُبْرًا** (یوسف، ۳۶) و هم در سمو معنوی و روحی: **حَاطَّوْ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** (یوسف، ۷۶).

در فراز ۵۵ واژه **تحیط** بر مفهوم بالایی و چیرگی دلالت دارد، که مقصود از آن بسیاری صلوات درخواست شده است.

در فراز ۴۱ امام میزان حمد درخواستی خویش را برای خداوند با به کار بردن دو تعبیر شگفت‌انگیز ماورایی، یعنی **(عَرْشَ مَجِيد) و (كُرْسِيِّ رَفِيع)** مطرح نموده‌اند که این دو تعبیر بر اساس معارف دینی و همان گونه که از صفات پیوسته به آن دو (مجید/رفیع) استنباط می‌شود از برترین و ارجمندترین موقعیت در میان عوالم هستی برخوردارند؛ لذا مفهوم استعاری درخواست‌شده بر اساس آن‌ها علاوه بر آن برتری، با توجه به غیرقابل تصور بودن کرانه‌های آن دو، مشتمل بر بیشترین میزان حمد و ستایش خداوند می‌گردد. بدین‌سان ملاحظه می‌شود که امام (ع) درخواست‌های خود را که اموری انتزاعی و معنوی هستند در قالب الفاظی جهت‌گیرانه - آن‌هم الفاظی با بیشترین بلکه غیرقابل تصورترین میزان در برگیری - ارائه نموده تا خواسته‌اش به بهترین شکل ممکن به تصور درآید.

۳-۱-۴. فروتر، «پایین» است.

- «وَأَنَا بَعْدُ أَقَلُّ الْأَقَلِّينَ، وَ أَذَلُّ الْأَذَلِّينَ، وَ مِثْلُ الذَّرَّةِ أَوْ دُونَهَا» (فراز 76).

۱. و من گذشته از آن، کمترین کمتران و خوارترین خواران و همانند ذره یا کوچک‌تر از آنم (همان).



- «أَنْتَ الَّذِي قَدَّرْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَقْدِيرًا، وَ يَسَّرْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَيْسِيرًا، وَ دَبَّرْتَ مَا دُونَكَ تَدْبِيرًا»^۱ (فراز ۱۳).

- «وَصَلِّ عَلَيْهِ وَ عَلَى آلِهِ، صَلَاةً مُرْضِيَةً لَكَ وَ لِمَنْ دُونَكَ ...»^۲ (فراز ۵۵).

- «وَلَا تَكِلْنِي إِلَى حَوْلِي وَ قُوَّتِي دُونَ حَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ»^۳ (فراز ۱۱۳).

- «سُبْحَانَكَ خَضَعَ لَكَ مَنْ جَرَى فِي عِلْمِكَ، وَ خَشَعَ لِعِظَمَتِكَ مَا دُونَ عَرْشِكَ»^۴ (فراز ۲۶).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ زِنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ، وَ مِلْءَ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا» (فراز ۵۹).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ زِنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ، وَ مِلْءَ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ وَ عَدَدَ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ ...»^۵ (فراز ۵۹).

این نگاشت که بیانگر مقام و موقعیت فروتری و کم‌ارزشی است، در دعای ۴۷ صحیفه با لفظ «دون» و به‌ندرت با واژه «تحت» مطرح شده است. پیشتر از استعمال لفظ «صَعْنِي» در برابر لفظ «ارفعني» برای بیان بی‌ارزشی و خوارداشت خویش در برابر پروردگار به‌عنوان نمونه‌ای دیگر از این نوع استعاره سخن رفت. امام سجاده (ع) این نوع نگاشت استعاری جهتی را با واژگان مربوطه در جهت کم‌ارزش و خوارداشت جایگاه خویش در برابر مقام حق تعالی به کار برده و بدین وسیله نهایت تذلل و تواضع خود را تجسم بخشیده است.

۱. تویی که هر چیز را در نیکوترین وضع، اندازه‌گیری کردی؛ و هر چیز را، از نظر تمام خصوصیات رو به راه فرمودی؛ و امور همه موجودات ماسوای خود (غیر خود) را سامان دادی (همان).

۲. پروردگارا! بر او و آتش درود فرست، درودی که هر درود گذشته و آینده را در برگیرد؛ و بر او و آتش درود فرست، درودی که نزد تو و غیر تو پسندیده باشد (همان).

۳. و به توفیق و راهنمایی‌ات حمایت فرما و بر نیت شایسته و گفتار پسندیده و عمل نیک یاری‌ام ده و مرا بدون قدرت و توانایی‌ات، به قدرت و توانایی‌ام وامگذار. (همان)

۴. منزه و پاکی، هر کس در عرصه علم تو قرار گرفته، برایت فروتنی کرد و جمع آفریده‌هایت، در برابر بزرگی‌ات فروتنی کردند.
 ۵. ای پروردگار من، تحیت و درود بفرست بر ایشان، تحیت و درودی هم‌سنگ عرش عظیم خود و هر چه در فرود عرش جای دارد، لبالب آسمان‌ها و هر چه فراتر از آن‌هاست و به شمار زمین‌ها و هر چه در زیر آن‌هاست و هر چه بین آن‌هاست (آیتی، همان: ۳۲۴).

«دُون» ظرف مکان جهت پایین و در تقابل با جهت بالا قرار دارد و معانی منفی پایین، پست و کم ارزش را دربر می‌گیرد^۱ (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳، ۱۶۴؛ صاحب، ۱۴۱۴: ۹، ۳۵۹). بنابراین «دُون» در عبارت (وَمِثْلُ الذَّرَّةِ أَوْ دُونَهَا) برای اشاره به جایگاه فرودین و پست، استعاره گرفته شده است.

چنان‌که در برخی فرازهای مورد اشاره «دُون» برای بیان موقعیت ماسوایی و غیریت نسبت به مقام خداوند و برای تجسم بخشیدن به پستی این جایگاه به استعاره گرفته شده است. لذا مقصود امام از تعبیر: «مَا دُونَكَ» و «لِمَنْ دُونَكَ» و «دُونِ حَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ» موجوداتی چون فرشتگان مقرب یا آن‌ها و سایر موجودات باشد.

تعبیر «دُونِ عَرْشِ» در سه فراز از دعای امام، مفهوم استعاری فروتری را برای آنچه پایین تر از عرش است، دربر می‌گیرد.^۲

البته به نظر می‌رسد در فراز ۵۹ از دعای امام (ع) استعمال واژه «تحت»^۳ هرچند که به‌خودی خود، مفهوم فروتری را دربر دارد؛ لکن در این‌جا تنها برای اشاره به بُعدی از ابعاد گوناگون و گسترده صلوات درخواستی مانند العرش، دُون العرش، ملء السماوات، فوق السماوات، عدد الارضین، بین الارضین، ذکر شده باشد.

۳-۲. نگاشت‌های استعاری جهات «نزدیک» و «دور»

دو جهت مکانی نزدیک و دور بیانگر دو مفهوم استعاری متقابل اند. در دعای ۴۷ صحیفه برای جهت نزدیک از تعبیر «قُرْب» و «دُنُو»، و برای جهت دور از تعبیر «بُعْد» و گاه «عِلْو» استفاده شده است. طبق بررسی در این دعای، جهت نزدیک نشانگر مفهوم استعاری مثبت و سودمند و جهت دور بیانگر مفهوم استعاری منفی و زیانبخش است.

۳-۲-۱. در دسترس، «نزدیک» و خارج از دسترس، «دور» است.

۱. «دُون» از ریشه «دَنَّا» به معنی پستی و فرومایگی، نزدیک، پایین و در دسترس بودن است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۱۸؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۸).

۲. ناگفته نماند که بر اساس آیات قرآن عرش دارای مقام عظیم (توبه، ۱۲۹، مؤمنون، ۸۶، نمل، ۲۶) و مقام کریم (مؤمنون، ۱۱۶) در مقایسه با دیگر موجودات و مخلوقات است. لذا با توجه به حضور چنین جایگاه بلندی برای عرش در ذهن مخاطب، اطلاق لفظ «دُون» برای ماسوای آن به روشن‌ترین وجه ممکن، معنای که‌تری و فروتری را برای ماسوای آن تجسم می‌بخشد.

۳. ناگفته پیداست که علاوه بر این دو، دیگر تعبیر مکان‌مند این دعا هم در معنای مورد اشاره به کار رفته‌اند.



- «أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الدَّانِي فِي عُلُوِّهِ، وَالْعَالِي فِي دُنُوِّهِ»^۱ (فراز ۱۰).

به نظر می‌رسد مقصود امام سجاده (ع) از فراز فوق که در آن تعبیر (دانی، عالی، علو، دنو) را به صورت متقابل مطرح نموده است، مفاهیم «در دسترس، شنوا، بینا و برآورنده حاجات بودن» خداوند در برابر مفاهیم مقابل آن باشد که این دو مفهوم متعالی با نگاشت استعاری و استفاده از واژگان دال بر دو جهت نزدیک و دور قابل تبیین است.

گواين که آموزه‌ای که امام در دعای خویش با ظرافت تمام مورد اشاره قرار داده از معارف اصیل و عمیق اسلامی است که بارها در نصوص و حیانی مورد اشاره قرار گرفته است. چه از یک سو، ذات حق تعالی چنان دور از فهم و غیرقابل تصور برای انسان معرفی شده که کسی را یارای ادعاهای گزاف در این باره نباشد^۲ و گاه چنان نزدیک، در دسترس و پایین معرفی شده است تا بندگان با آرامش خاطر و با اطمینان کامل از حضورش با او به نجوا و سخن بنشینند، و خواسته‌های خود را محضر قرب و در برابر گوش شنوا و چشم بینای او مطرح کنند و بدانند که او می‌شنود، می‌بیند و پاسخ می‌دهد.^۳

تعبیر «عالی، علو» در فراز اول از ریشه «عَلَى» بیانگر جهت بالا، و درست در نقطه مقابل با تعبیر «الدانی و دُنُو» است که بیانگر جهت پایین‌اند؛^۴ اگر پرسیده شود: واژگان برگرفته از ریشه «علی» مشتمل بر مفهوم بلندی و بالایی هستند و دلالت مستقیمی بر مفهوم دوری ندارند، پاسخ این است که معنای بلندی در اینجا به قدری دقیق و عمیق است که خودبه‌خود مفهوم دوری و غیرقابل دسترس بودن را در بر می‌گیرد. نشانه درستی این ادعا آن است که در مقابل تعبیر «عالی، علو» تعبیر «الدانی و دُنُو» قرار گرفته که دلالت بر نزدیکی و در دسترس بودن می‌کند؛ چنانکه پرودگار اصلاً برتر و بالاتر از آن است که به وصف در آید.^۵ بنابراین، تعبیر «عالی، علو» مشتمل بر مفهوم استعاری غیر قابل تصور و دور از

۱. و تویی آن خدایی که جز تو خدایی نیست، نزدیک در عین بلندی مقامش، و بلند مقام در عین نزدیکی اش (انصاریان، همان).

۲. آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام، ۱۰۳) و حدیث «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۴۱، کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۱۱۷-۱۱۸) از جمله این توصیفات است.

۳. «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ...» (بقره، ۱۸۶) و «إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ» (هود، ۶۱).

۴. «الدانی» از ریشه «دَنَى» در معانی پست‌تر یا پایین‌تر به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۳۱۸؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۸) که در اینجا با توجه به استعمال «دُنُو» در عبارت پسین، و با توجه به این که اشاره به صفت خداوند دارد، به دست می‌آید که به معنای نزدیک‌تر و پایین‌تر است.

۵. امام علی (ع) در سخنی، کمال اخلاص را «نفی صفات از خداوند» دانسته که طبق یک تفسیر مقصود آن است که هیچ صفتی برای خداوند مطرح نشود (نهج البلاغه، خطبه ۱).

دسترس فهم بشر بودن حق تعالی است که در مقابل آن نیز تعبیر «الدانی و دُنُو» از زاویه و منظر مقابل خداوند را بسیار نزدیک و در دسترس بشر معرفی می‌کند.

۳-۲-۲. خارج از دسترس، «دور» است.

- «وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، الْعَلِيِّ الْمُتَعَالِ»^۱ (فراز ۵)

به نظر می‌رسد که در این فراز نیز دو تعبیر به هم پیوسته (علی متعال) بر چنان بلندای دور از دسترسی دلالت دارد، که می‌توان آن را بیان‌گر مفهوم استعاری خارج از دسترس فهم و ادراک بودن خداوند دانست؛ چنانکه در مورد پیشین تبیین گردید.

۳-۲-۳. سودمند، «نزدیک» است.

- «وَهَبْ لِي عِصْمَةً تُدْنِيَنِي مِنْ حَشِيَّتِكَ، وَ تَقْطَعُنِي عَنْ رُكُوبِ مَحَارِمِكَ، وَ تَفَكِّكُنِي مِنْ أَسْرِ الْعَظَائِمِ...»^۲ (فراز ۱۱۱).

- «وَأَنْتَ يَا نَسْرُ أَقْرَبَ مِنْكَ إِلَيَّ أَنْ تَشْهَرَ»^۳ (فراز ۱۱۶).

- «وَتَقَرَّبْتَ إِلَيْكَ بِمَا لَا يَقْرُبُ أَحَدٌ مِنْكَ إِلَّا بِالتَّقَرُّبِ بِهِ...»^۴ (فراز ۷۲).

- «حَمْدًا لَا حَمْدَ أَقْرَبُ إِلَيَّ قَوْلِكَ مِنْهُ، وَلَا أَحْمَدَ مِمَّنْ يَحْمَدُكَ بِهِ»^۵ (فراز ۴۷).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ... صَلَاةً تَقَرِّبُهُمْ مِنْكَ زُلْفَى» (فراز ۵۹)

- «رَبِّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، الْمُتَّجِبِ الْمُصْطَفَى الْمُكْرَمِ الْمُقَرَّبِ أَفْضَلَ صَلَوَاتِكَ...»^۶ (فراز ۵۰)

- «وَأَنْزِعْ مِنْ قَلْبِي حُبَّ دُنْيَا دِينِي تَنْهَى عَمَّا عِنْدَكَ، وَ تَصُدُّ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ، وَ تَذْهِلُ عَنِ التَّقَرُّبِ مِنْكَ»^۷ (فراز ۱۰۹).

۱. و تویی آن خدایی که جز تو خدایی نیست، بلندمرتبه و بلندپایه‌ای (انصاریان، همان).

۲. (پروردگارا) و به من مقام خود نگاه‌داری (عصمتی) عنایت فرما که مرا به مقام خشیت از تو نزدیک کند و مرا از ارتکاب محرمات جدا سازد و از اسارت گناهان بزرگ رها نماید (همان). با اندکی تصرف).

۳. این که تو (نسبت به گناهان و عیوب بندگان) پرده‌پوشی کنی، نزدیک‌تر به مقام و منش تو است، تا این که پرده‌داری نمایی و رسوا سازی (نویسنده مقاله).

۴. و با وسیله‌ای به تو نزدیکی جُستم که جز به واسطه آن، کسی نمی‌تواند به درگاه تو تقرب جوید (همان).

۵. حمدی که هیچ حمدی به سخن تو نزدیک‌تر از آن نباشد و از سراینده آن، حمد گوینده‌تری نبود. (آیتی، ۱۳۷۵: ۳۲۲ با تصرف).

۶. پروردگارا بر محمد و آل محمد که برگزیده، پسندیده، گرامی و مقرب (درگاه تو) است، بهترین درودهای خود را بفرست (فیض الاسلام، همان، ۳۳۲).



در عبارات هفت گانه فوق واژگان برگرفته از ریشه «قرب» و «دَنُو» بیان گر معنای نزدیکی می باشد. در همه این موارد، این نزدیکی امری سودمند و خوشایند به شمار می آید. بر این اساس در دعای امام نزدیکی بیانگر سودمندی است.

همان گونه که گذشت، فعل «تَدْنِیْ» برگرفته از «دَنُو» و به معنی نزدیکی است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۱۸؛ طریحی، ۱۳۶۲: ۱، ۱۴۸). چنان که در آیه: **حَاشُمُ دَنَا فَتَدَلَّى** (نجم، ۸) به همین معناست. نیز واژه «دنیا» که مؤنث «أدنی» است به معنی عالم «نزدیک تر» است. طبق این توصیف واژه جهت گیرانه «تَدْنِیْ» در دعای امام، مفهوم استعاره «ترس از خدا» را که موجب رعایت حدود و فرامین او می شود و امری روحی و نامرئی است، به صورت امری محسوس و مادی جلوه داده تا برای مخاطب قابل فهم تر و اثرگذارتر نماید.

واژگان «أَقْرَبُ» و «تَقَرَّبْتُ» و... از ریشه «قُرب» به معنای نزدیکی است، خواه این نزدیکی مادی باشد و خواه معنوی (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۹، ۲۵۰). راغب برای واژه قرب معنای نزدیکی در اموری مانند «نزدیکی به زمان، به مکان، نسبت، منزلت، معنوی و...» را برشمرده است (نک: ۱۴۱۲: ۶۶۳). به اعتقاد برخی (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۱۲۰) خمینی، سیدروح الله. واژه قرب ابتدا برای امور مادی و به اعتبار نسبت مکانی آن ها به کار رفته است؛ ولی پس از آن توسعه یافته و در غیرمکان، مانند نزدیکی از جهت زمان نیز استعمال شده، اما با توسعه بیشتر در حقایق غیر مادی نیز به کار رفته است.

بدین سان در فرازهای مذکور، تعبیر «قرب» در قالب واژه ای جهت ی به کار رفته است که البته مقصود از این استعمال، مفاهیمی استعاره می باشد. در فراز ۱۱۶ سزاواری خداوند به پرده پوشی که صفتی از اوصاف الهی است با واژه مکانی قرب به خوبی تجسم یافته است، و در فراز ۷۲ مفهوم استعاره «ارتباط و پیوستگی بنده با خداوند» که حالتی روحی است به واسطه طرح آن با واژه فضایی قرب به مثابه امری مادی فرض شده تا به روشنی تبیین شده باشد. لاجرم این نزدیکی استعاره از رخ نمودن وضعیتی خشنودکننده و رضایت بخش آورده شده تا برای مخاطب نیز بسیار اثرگذارتر باشد.

۱. و دوستی دنیای پست را از دلم بر کن که مرا از آنچه (سعادت و نیک بختی که) نزد تو است، و از طلبیدن وسیله و دست آویز به سوی تو باز می دارد، و از تقرب و نزدیک شدن به (طاعت) تو غافل و بی خبر می گرداند (فیض الاسلام، همان، ۳۴۹ با تصرف).

در فرازهای دیگر نیز که هدف تجسم بخشی به کیفیت حمد خداوند، صلوات درخواست شده برای پیامبر(ص) و اهل بیت او و نقش دنیای پست در از بین رابطه سودمند انسان با خداوند است، همگی با واژگان برگرفته از «قرب» ارائه شده که برآیند سودمندی را از «قرب» تجسم می بخشد.

۳-۲-۳. زیان بخش، دور است.

- «وَأَعِذْنِي مِمَّا يُبَاعِدُنِي عَنْكَ»^۱. (فراز ۹۳)

يُبَاعِدُنِي از ریشه «بُعد» به معنی دور است. راغب گوید: واژه «بُعد» متضاد با «قُرب» و بیشتر در مورد پدیده های مادی به کار می رود. اما دوری یا نزدیکی در امور عقلانی و معنوی نیز کاربرد دارد؛ چنانکه در آیه: **بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ** (سبأ/۸) «بعید» به عنوان صفت برای ضلالت و به معنای گمراهی شدید است، چنان که امیدی به بازگشت در آن متصور نیست. فعل «باعد» در دعای امام (ع) نیز اسم مبالغه و به معنای بسیار دور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۳۳-۱۳۴).

در دعای امام (ع)، «پناه بردن به خداوند» استعاره از شیء مادی و ملموس فرض شده است که نزدیک شدن به آن ایمنی از خطرات را به همراه دارد؛ لذا باید از آن خطرات دور شد و هرگونه واسطه بین خود و خداوند را که موجب دوری از او می شود، از بین برد. در واقع، کسب ایمنی و حفظ خود از خطر، برای مفهوم دور شدن از آن استعاره آورده شده است. نکته شایان توجه آن که تمام مفاهیم و آموزه های مرتبط با خداوند غیرمادی بوده و از تحیز به مفهومی که ما در دنیای مادی می یابیم، برخوردار نیستند. بنابراین، این مفاهیم و نوع استعاره به کار رفته در آن ها برای تقریب به ذهن و آگاهی از کیفیت ارتباط ما با خداوند و اثرگذاری اعمال بر سرنوشت دنیوی و اخروی ما است.

۳-۳. نگاشت های استعاری جهات پیش و پس

از جمله واژگان جهتی در استعاره مفهومی، دو واژه متقابل «پیش» و «پس» است که این دو در زبان عربی با تعابیری مانند **تقدم و تأخر**، **قبل و بعد** و... مطرح می شوند. در دعای ۴۷ صحیفه نیز در قالب تعابیر مشابه مفاهیم انتزاعی به صورت مکان مند ارائه شده تا اثر بخشی آن آشکار گردد. لازم به ذکر است

۱. و مرا پناه ده (نگهداری فرما) از آنچه گناهانی که از (رحمت و پاداش) تو دورم می گرداند (آیتی، همان: ۳۴۷).



که این جهات متقابل نگاه به ضرورت سیاق و معنا در کنار هم قرار می گیرند و گاه هریک به صورت جداگانه ارائه می گردند.

۳-۱-۳. زیان بخش، «پیش» و «پس» است.

- «اللَّهُمَّ ... وَ أَمَرْتُ بِأَمْتَالِ أَوَامِرِهِ ، وَ الْإِتِّهَاءِ عِنْدَ نَهْيِهِ ، وَ أَلَّا يَتَقَدَّمَ مُتَقَدِّمٌ ، وَ لَا يَتَأَخَّرَ عَنْهُ مُتَأَخِّرٌ ...»^۱ (فراز ۶۰).

- «وَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ ، الْأَوَّلُ قَبْلَ كُلِّ أَحَدٍ ، وَ الْآخِرُ بَعْدَ كُلِّ عَدَدٍ»^۲ (فراز ۹).

«تَقَدَّمَ و تَأَخَّرَ» و «مُتَقَدِّمٌ و مُتَأَخِّرٌ» در این فراز از دعای امام(ع) نسبت به هم دارای تقابل معنایی هستند، اولی به معنای «پیش رفتن» و دومی به معنای «جاماندن» است. بنابراین امام(ع) در قالب استعاره جهتی، دو امر انتزاعی افراط و تفریط در «فرمان برداری» از پیشوای معصوم را با تعبیر «تَقَدَّمَ» و «تَأَخَّرَ» به صورت دو امر مادی معرفی نموده است؛ به گونه ای که می توان جهات آن ها را جابه جا کرد، یا از هردو جلوگیری کرد و برخلاف آن دو، راه پسندیده تر را در پیش گرفت. بدین سان پیش و پس در این جا هر دو زیان بخش است.

در فراز نهم نیز، امام برای تجسم بخشیدن به دو مفهوم **ازلیت** و **ابدیت** حق تعالی، آن دو را با تعبیر «**قبل کل احد**» و «**بعد کل احد**» بیان فرموده است. چرا که این مفاهیم اگر بدون تعبیر جهت مند مطرح شود، به صورت مبهم در ذهن متصور خواهند شد؛ لکن طرح آن ها در قالب جهات پیش و پس، آن دو را تا حدود زیادی برای مخاطب نمایان می سازد.

۳-۲-۳. سودمند، «پیش» است.

- «وَ إِنِّي وَ إِن لَّمْ أَقْدَمْ مَا قَدَّمُوهُ مِنَ الصَّالِحَاتِ فَقَدْ قَدَّمْتُ تَوْحِيدَكَ وَ نَفِي الْأَضْدَادِ وَ الْأَنْدَادِ وَ الْأَشْبَاهِ عَنْكَ ...»^۳ (فراز ۷۲).

۱. خدایا! ... مردم را به فرمان بردن از دستوراتش و باز ایستادن از نهی اش و پیشی نجستن بر حضرتش و پس نماندن از وجود مقدسش، دستور دادی (انصاریان، همان).

۲. تویی آن خدای یکتا که هیچ خدایی جز تو نیست: خداوندی که پیش از همه بوده و پس از همه خواهد بود (آیتی، همان: ۳۱۹).

۳. و من هر چند کردار شایسته ای که دیگران پیش فرستادند، پیش نفرستاده ام؛ ولی (عقیده خالص) وحدانیت تو و نفی همانند و همتاها و شبیه ها از تو را پیش فرستاده ام (نویسنده).

«تقدیم» جلو انداختن و مقدم داشتن است. طبرسی ذیل آیه: **يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ** (الرحمن/۴۱) گوید: «قدم عضوی است که شخص برای راه رفتن به جلو می‌گذارد» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹، ۳۰۹). بنا به تعبیر طبرسی علت تسمیه پا به قدم، جلو انداختن آن برای راه رفتن است و به تعبیر راغب اصل در قدم پا (راغب، ۱۴۱۲: ۶۶۰) و تقدم به معنی پیش افتادن به اعتبار آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴، ۴۶۵).

در فراز مورد بحث، مقصود از تقدیم عمل صالح، انجام انواع آن از قبیل کردارها، نیات و اندیشه‌های پسندیده است. بنابراین، گرچه مراد از «قَدْمُوهُ» «قَدَمْتُ» انجام اعمال صالح است؛ اما عمل صالح که در کلیت خویش، امری انتزاعی است به یک موجود مادی تشبیه شده تا قابلیت جابه‌جا شدن و پیش فرستادن داشته باشد. مفهوم پیش فرستادن نیز در این فراز از دعا، مثبت و خوشایند است.

۳-۳-۳. «زیان بخش»، پشت است.

- «وَلَا تَجْعَلْنِي لِلظَّالِمِينَ ظَهِيراً...» (فراز ۱۳۲)؛ و مرا پشتیبان ستم‌کاران قرار مده (انصاریان، همان).

ظهِیر برگرفته از «ظَهَرَ» به معنای پشت است. دیگر معانی آن به اعتبار همین معنای اصیل است؛ چنان‌که به‌طور استعاره گفته‌شده: **ظَهَرُ الارضِ وَ بَطْنُهَا**؛ یعنی «روی زمین و شکم آن» (راغب، ۱۴۱۲: ۵۴۰). هم‌چنین، «ظهِیر» به معنای پشتیبان و یاریگر است. **وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**^۱ (اسرا/۸۸). البته ظهِیر می‌تواند هر دو مفهوم مثبت و منفی را در بر داشته باشد؛ لذا با توجه به بافت کلام مقصود از مفهوم آن روشن می‌گردد. در عبارت مورد بحث، امام (ع) برای تبیین امر انتزاعی «پشتیبانی از ستم‌کاران» از واژه «پشت» استفاده کرده‌است که در تعبیر عامیانه، مثال‌های زیادی برای آن مطرح است. اصولاً پشت کسی بودن استعاره از یاور و مددکار بودن است؛ به‌طوری که اگر انسان در مواجهه با مشکلات ناتوان بماند، نیرویی از پشت به یاری او آید.

۳-۴. نگاشت‌های استعاری جهات متقابل روی‌برگرداندن و روی‌نهادن

۱. «... هر چند در این کار برخی پشتیبان برخی دیگر باشند» (همان).



دو امر «روی برگرداندن و روی نهادن» را هم می‌توان به‌عنوان اموری جهتی به شمار آورد و مفاهیم انتزاعی مرتبط با آن دو را در قالب واژگان مربوطه ارائه نمود. گو این‌که در فرازهایی از دعای امام سجاده (ع) چنین کاربردی رخ نموده است.

۳-۴-۱. «زیان بخش»، روی برگرداندن است.

- «وَلَا تُعْرِضْ عَنِّي إِعْرَاضَ مَنْ لَا تَرْضَى عَنْهُ بَعْدَ غَضَبِكَ»^۱ (فراز ۱۰۰).

اعراض به معنای روگردانی و پشت کردن است (راغب، ۱۴۱۲: ۵۵۹). بدین‌سان، تعبیر «تُعْرِضُ» و «اعراض» در فراز فوق از دعای امام (ع) از یک مفهوم تنبیه‌برانگیز روحی در تعالیم آسمانی پرده برمی‌دارد و آن مورد بی‌توجهی قرار گرفتن انسان، از جانب حق تعالی است. چه اگر کسی بخواهد خود را نسبت به دیگری علاقه‌مند نشان دهد در وضعیت مکانی روبروی او قرار می‌گیرد تا به او نزدیک شود و وی را مورد توجه قرار دهد؛ اما در حالت ناخشنودی خلاف آن رخ می‌دهد. بنابراین، گرچه مقصود امام صرفاً اشاره به دو حالت خشنودی و ناخشنودی خداوند است؛ لکن این حالات انتزاعی درونی و روانی را با تعبیر جهت‌مند «پیش و پس» بیان نموده است تا در لباس اشیاء محسوس که در فضا و مکان قابلیت جابه‌جایی دارند، توصیف شده باشد و تشخیص آن نمایان‌تر گردد.

۳-۴-۲. سودمند، روی نهادن است.

- «وَتَوَلَّيْ بِمَا تَوَلَّيْ بِهِ أَهْلَ طَاعَتِكَ وَ الزُّلْفَى لَدَيْكَ وَ الْمَكَانَةَ مِنْكَ»^۲ (فراز ۸۷).

در این فراز، بر عکس مورد پیش، مفهوم «روی نهادن» مطرح شده است که حالتی دلپذیر است. به‌همین خاطر، امام (ع) در مناجات خود با خداوند این مفهوم انتزاعی را با تعبیر جهت‌مند «تَوَلَّيْ» که در این‌جا مفهومی مقابل روی‌گردانی دارد، مورد اشاره قرار داده است.

۳-۵. نگاشت‌های استعاری جهت‌مقابل (پیش‌رو)

۳-۵-۱. مصونیت بخش، پیش‌رو است.

- «وَهَا أَنَا ذَا يَدَيْنِكَ، صَاغِرًا ذَلِيلًا خَاضِعًا خَاشِعًا خَائِفًا ...» (فراز ۶۹).

۱. (پروردگارا) از من روی مگردان، هم‌چون روی‌گرداندن از کسی که پس از خشم گرفتن بر او، از وی خشنود نمی‌شوی. (انصاریان، همان. با اندکی تصرف).

۲. (پروردگارا) مرا سرپرستی فرما به آنچه با آن سرپرستی می‌فرمایی، کسانی را که تو را طاعت و فرمانبری نموده‌اند و نزد تو دارای قرب و منزلت هستند (فیض‌الاسلام، همان: ۳۴۵ با اندکی تصرف).

- «وَلَا تُحْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُنِي لِلْفَائِزِ، وَلَا تَفْضَحْنِي بَيْنَ يَدَيِ أَوْلِيَائِكَ...»^۲ (فراز ۱۱۴).
 - «وَأَمْسِنِي مَيْتَةً مَنْ يَسْعَى نُورُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَعَنْ يَمِينِهِ...»^۳ (فراز ۱۱۷).
 - «وَذَلَّلْنِي بَيْنَ يَدَيْكَ، وَأَعَزَّنِي عِنْدَ خَلْقِكَ...»^۴ (فراز ۱۱۸).

تعبیر «بین‌یدی» از دو بخش «بین» و «یدی» تشکیل شده است. «بین» به معنای میانه و وسط است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵، ۲۰۸۴) و برای تخلّل و حایل شدن بین دو چیز به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۱۵۶). «یدی» مثنای «ید» و به معنای دو دست است که به‌خاطر اضافه شدن به ضمیر «ن» آن حذف شده است. بنابراین، روی‌هم‌رفته در لغت به معنای «میان دو دستان» است. از نظر لغویان «بین» هم اسم است و هم به‌عنوان ظرف زمان و مکان به کار می‌رود؛ اگر به مکان اضافه شود، ظرف مکان است و چون به زمان اضافه شود، ظرف زمان خواهد بود (راغب، ۱۴۱۲: ۱۵۶). بدین‌سان معنای «بین‌یدی» با تعبیری چون پیشاپیش، پیش‌روی، جلوتر از، و آینده بیان می‌گردد.^۵ طبرسی از قول ضحاک آورده که **مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ** یعنی آنچه هنوز نیامده و نشده و در پیش‌رو است و **مَا خَلْفَهُمْ** یعنی آنچه گذشته و واقع شده و پشت سر قرار گرفته است (۱۴۱۵: ۶، ۶۲۸).

بنابراین امام (ع) در چندین فراز از دعای روز عرفه تعبیر «بَيْنَ يَدَيِ» را برای جلوه بخشی به اموری انتزاعی، استعمال نموده است. در فراز ۶۹ خود را در حالت تذلل و کوچکی در پیش‌روی خداوند معرفی می‌کند. در فراز ۱۱۴، رسوا نشدن در «پیش‌روی» اولیای خداوند را درخواست کرده است. در فراز ۱۱۷ نورانیت پیش‌روی خود را در قیامت طلبو در فراز ۱۱۸ در عباراتی تقابلی نهایت خضوع و خشوع را در برابر خداوند و برخورداری از عزت را در میان مخلوقات استمداد نموده است. در تمام این موارد مفاهیم انتزاعی به صورتی اثربخش تبیین شده است.

۳-۶. نگاشت‌های استعاره‌ای جهت «نزد» ۳-۶-۱. مصونیت بخش، «نزد» است.

۱. و اینک منم در جلو تو پست، خوار، فروتن، زاری‌کنان و ترسان (همان: ۳۴۲).
۲. روزی که مرا برای دیدارت بر می‌انگیزی خوارم مکن و پیش روی دوستانت رسوایم مساز (انصاریان، همان. با تصرف).
۳. و مرا به‌میران، مانند میراندن کسی که نورش از پیش رویش و از جانب راستش، حرکت می‌کند (همان).
۴. و مرا پیش رویت ذلیل و نزد بندگان عزیز کن (همان).
۵. راغب مفهوم نزدیکی را نیز برای آن قائل شده، گوید: «هَذَا الشَّيْءُ بَيْنَ يَدَيْكَ» یعنی این به تو نزدیک است (۱۴۱۲: ۱۵۶).



- «اللَّهُمَّ فَأَوْزِعْ لَوْلِيكَ شُكْرَ مَا أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ، وَ أَوْزِعْنَا مِثْلَهُ فِيهِ، وَ آتِهِ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا.»^۱ (فراز ۶۱)
- «وَ ظَاهِرُ لَدَيَّ فَضْلِكَ وَ طَوْلُكَ»^۲ (فراز ۱۱۲).
- «وَ تَمَّمْ سُيُوعَ نِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَ ظَاهِرُ كَرَامَاتِهَا لَدَيَّ»^۳ (فراز ۱۲۸).
- «حَمْدًا يَكْمُلُ لَدَيْكَ ثَوَابُهُ، وَ يَسْتَعْرِقُ كُلَّ جَزَاءٍ جَزَاؤُهُ»^۴ (فراز ۴۲).
- «وَ تَوَلَّنِي بِمَا تَوَلَّى بِهِ أَهْلَ طَاعَتِكَ وَ الزُّلْفَى لَدَيْكَ وَ الْمَكَانَةَ مِنْكَ»^۵ (فراز ۸۷).
- «وَ أَعِدْنِي مِمَّا يُبَاعِدُنِي عَنْكَ، وَ يَحْوُلُ بَيْنِي وَ بَيْنَ حَظِّي مِنْكَ، وَ يَصُدُّنِي عَمَّا أُحَاوِلُ لَدَيْكَ»^۶ (فراز ۹۳)
- «وَ صَلِّ عَلَيَّ وَ عَلَى آلِهِ، صَلَاةً مَوْضِيَّةً لَكَ وَ لِمَنْ دُونِكَ، وَ تُثَبِّتْ مَعَ ذَلِكَ صَلَوَاتٍ تُضَاعِفُ مَعَهَا تِلْكَ الصَّلَوَاتِ عِنْدَهَا»^۷ (فراز ۵۵).
- «ثُمَّ أَتْبَعْتُ ذَلِكَ بِالْإِنَابَةِ إِلَيْكَ، وَ التَّذَلُّلِ وَ الْإِسْتِكَانَةِ لَكَ، وَ حُسْنِ الظَّنِّ بِكَ، وَ الثَّقَةِ بِمَا عِنْدَكَ»^۸ (فراز ۷۳)
- «وَلَا تَسْتَدْرِجْنِي بِإِمْلَانِكَ لِي اسْتِدْرَاجَ مَنْ مَنَعَنِي خَيْرَ مَا عِنْدَهُ وَلَمْ يَشْرُكَكَ فِي حُلُولِ نِعْمَتِهِ بِي»^۹ (فراز ۹۰)
- «وَ انْزِعْ مِنْ قَلْبِي حُبَّ دُنْيَا دَنِيَّةٍ تَنْهَى عَمَّا عِنْدَكَ، وَ تُصَدِّدُ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ، وَ تُذْهِلُ عَنِ التَّقَرُّبِ مِنْكَ»^۱ (فراز ۱۰۹).

۱. بار خدایا (چون برای تو در هر روزگاری پیشوائی است)، پس به ولی خود سپاس آنچه را بر او نعمت داده‌ای، الهام نما و مانند آن شکر و سپاس را (بر آنچه به ما نعمت داده‌ای) به سبب آن حضرت به ما نیز الهام کن، و او را از پیش خود چیرگی و توانائی ای که او را یاری دهنده است، عطا فرما (فیض الاسلام، همان: ۳۳۷ با تصرف).
۲. فضل و نعمت را بر من ظاهر و آشکار گردان (آیتی: ۱۳۷۵).
۳. بار خدایا، مرا فراخی نعمت ده به حد کمال و کرامت‌های آن از پی یکدیگر به من ارزانی دار (همان).
۴. حمدی که ثوابش در نزد تو به کمال باشد و جزای آن، هر جزای دیگر را مستغرق خود سازد. (همان)
۵. بار خدایا، از هر چه پرستندگان و مقربان خود را نصیب می‌دهی، مرا نیز نصیب ده. (همان)
۶. بار خدایا، مرا از هر چه از درگاه تو دور می‌دارد، یا میان من و فیضی که از سوی تو به من می‌رسد حایل می‌گردد، یا از هر قصد که نزد تو کنم باز می‌دارد، در پناه خود دار. (همان)
۷. و بر او و خاندانش تحیت و درود بفرست، تحیت و درودی که در نزد تو و در نزد غیر تو پسندیده آید و با آن، تحیات و درودهایی بیافرینی که آنچه پیش از این درود و تحیت فرستاده‌ایم مضاعف گردد. (همان)
۸. آن‌گاه از پی آن تقرب به درگاه تو توبه کرده‌ام، در عین خواری و فروتنی و حسن ظن به تو و اعتماد به رحمت تو، و امید به تو را که امیدواران از آن نومید نمی‌شوند، شفیع خود گردانیده‌ام (همان).
۹. بار خدایا، چنان مباد که مرا مهلت دهی تا به تدریج سزاوار کفر شوم، چونان کسی که نعمت از من باز گرفت و چنان پنداشت که هر خیر و نیکی که هست از جانب اوست، تا آنجا که تو را هم در نعمتی که نصیب من شده بود، شریک نساخت (همان)

- «وَذَلَّلْنِي بَيْنَ يَدَيْكَ، وَاعَزَّنِي عِنْدَ خَلْقِكَ»^۲ (فراز ۱۱۸).

- «وَاجْعَلْ لِي عِنْدَكَ مَقِيلًا آوِي إِلَيْهِ مُطْمَئِنًّا»^۳ (فراز ۱۲۹).

- «وَاجْعَلْ قَلْبِي وَاثِقًا بِمَا عِنْدَكَ»^۴ (فراز ۱۳۰).

- «سُبْحَانَكَ بَسَطْتَ بِالْخَيْرَاتِ يَدَكَ، وَعُرِفَتْ الْهَدَايَةُ مِنْ عِنْدِكَ، فَمَنْ التَّمَسَّكَ لِدِينٍ أَوْ دُنْيَا وَجَدَكَ»^۵ (فراز ۲۵)

یکی دیگر از جهات مطروحه در استعاره‌های مفهومی، «نزد» است. این جهت با تعبیر (لَدُنْ، لَدَى و عند) مورد اشاره قرار می‌گیرد. لَدُنْ، ظرف زمان و مکان (راغب، ۱۴۱۲: ۷۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳، ۳۸۳) و اخص از «عند» است؛ زیرا «لَدُنْ» فقط در مورد امور حاضر به کار می‌رود (فیومی، ۱۴۱۴: ۵۵۲)؛ اما «عند» برای حاضر و غائب هر دو به کار می‌رود (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴، ۸۸). طبق گفته لغویان، «لَدَى» و «لَدُنْ» یک کلمه‌اند که به دو نحو تلفظ می‌شوند (همان). واژه «عند» نیز بیانگر مفهوم نزدیکی است که گاهی برای «مکان»، گاهی برای «اعتقاد» و گاهی برای «بیان منزلت» به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۵۹۰).

بدین‌سان، کلمات «لَدُنْ» و «لَدَى» و «عند» با وجود داشتن تفاوت‌هایی ظریف، تقریباً هم‌معنا بوده و در مواردی به جای هم به کار می‌روند (نک: ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴، ۸۸؛ راغب، ۱۴۱۲: ۷۳۹؛ سیوطی، ۱۴۱۱: ۲، ۱۸۵). جالب آن‌که در فرازی امام دو تعبیر (لَدَيْكَ وَ عِنْدَكَ) را با هم آورده است: «وَأَذِقْنِي طَعْمَ الْفَرَاغِ لِمَا تُحِبُّ بِسَعَةٍ مِنْ سَعَتِكَ، وَ الْاجْتِهَادِ فِيمَا يُزِلُّ لَدَيْكَ وَ عِنْدَكَ»^۶ (فراز ۱۲۵).

با توجه به آنچه گفته شد، استعمال واژگان مورد اشاره برای جهت نزد و برای تبیین و تجسیم امور انتزاعی، بیان‌گر کاربست استعاری آن‌ها به‌ویژه در نصوص دینی است. امام سجاده (ع) نیز در فرازهایی از دعای مورد بحث از این کلمات استفاده نموده‌اند. چنان‌که در فراز ۶۱، نصرت و عنایت حق تعالی در حق

۱. خداوندا، برکن از دل من محبت این جهان سفله را که راه مرا از دست یافتن به خیراتی که در نزد توست می‌بندد و چون خواهم که به سوی تو آیم، سد راه من می‌شود و از تقرب به درگاه تو غافل می‌گرداند (همان).

۲. بار خدایا، مرا در برابر خود ذلیل گردان و در نزد بندگان عزیز دار (همان).

۳. برای من مکانی مطمئن که در آن آرام گیرم و جایی که در آن مسکن گزینم و دلم شاد شود برگزین (همان).

۴. بار خدایا، دلم را به آنچه در نزد توست، آرام و مطمئن نمای (همان).

۵. منزهی تو، ای خداوندی که دستت به نیکی‌ها گشاده است. اگر هدایتی هست، از جانب توست. هر کس از متاع این جهانی یا ثواب آن جهانی چیزی از تو خواهد، بیابد (همان).

۶. (بار خدایا)، و از فضل خویش به من بچشان، طعم فراغت را در گزاردن آنچه تو دوست می‌داری و طعم مجاهدت را در آنچه موجب تقرب به درگاه توست (همان).



ولی خود که امری انتزاعی است، به صورت جهت مند و از پیشگاه خداوند معرفی شده تا تجلی یافته، به روشنی فهمیده شود. در دیگر فرازهای مطروحه نیز به همین سان اموری معنوی و نامرئی به صورت جهت مند وصف شده تا مرئی گردد و اثربخش باشد.

۳-۶-۲. زیان بخش، نزد است.

- «وَلَا تَرَمْ بِي رَمِيٍّ مَنْ سَقَطَ مِنْ عَيْنِ رِعَايَتِكَ، وَ مَنْ اشْتَمَلَ عَلَيْهِ الْخَزْيُ مِنْ عِنْدِكَ»^۱ (فراز ۱۰۳).
 - «وَدُّبِّي عَنِ الْتِمَاسِ مَا عِنْدَ الْفَاسِقِينَ»^۲ (فراز ۱۳۱).

در دو مورد فوق، «عند» را برای دو امر ناسودمند، بلکه زیان بخش آورده است؛ یکی خزلانی که از جانب خداوند صادر شود و دیگری اموال یا موقعیت های فریبنده دنیوی که فاسقان از آن برخوردارند.

۳-۷. نگاشت های استعاری جهت «کنار»:

۳-۷-۱. مصونیت بخش، «کنار» است.

- «وَلَا تُؤَاخِذْنِي بِتَقْرِيطِي فِي جَنْبِكَ...»^۳ (فراز ۸۹).

واژه «جَنْب» به معنای پهلو و طرف و کنار است (طریحی، ۱۳۶۲: ۲، ۲۷). مقصود از جنب به صورت استعاری عضوی از بدن (پهلو) است (راغب، ۱۴۱۲: ۲۰۵). این واژه در عرف عمومی نیز کاربرد استعاری زیادی دارد؛ مثلاً گفته می شود «کنار تو آرام بخش است» یا «من در کنار تو احساس تنهایی نمی کنم» و... چه، هنگامی که بین دو شخص صمیمیت برقرار شود و هر دو حق یکدیگر را رعایت کنند، این امر باعث می شود هر دو به تعبیر استعاری در کنار هم احساس خوشایندی نسبت به هم داشته باشند و بالعکس. بنابراین، تعبیر در کنار هم تعبیری محسوس برای بیان حالتی نامحسوس است. در حوزه مفاهیم دینی نیز آن گاه که بندگان خدا اعمال صالح انجام می دهند، خود را در کنار خداوند آرام و شاداب می یابند و بالعکس به هنگام ناسپاسی و عهدشکنی به احساس دوری و اندوه مبتلا می شوند؛ به همین دلیل، امام (ع) برای بیان حالت خوشایند روحی بهره مندی از عنایت الهی از تعبیر «فی جنبک» (در کنار تو) بهره برده است.

۳-۸. نگاشت های استعاری جهت «به سوی»:

۱. مرا میفکن، چونان کسی که از چشم عنایت تو افتاده است و خواری و شوربختی اش فرا گرفته است (آیتی: همان).
۲. و از درخواست آنچه نزد بدکاران است، برکنارم دار (انصاریان: همان).
۳. (پروردگارا) مرا به خاطر کوتاهی در کنارت، مؤاخذه مکن (نویسنده).

۳-۸-۱. سودمند، «به سوی» است.

- «اعْمُرْ لِيْلِي بِإِقْطَاطِي فِيهِ لِعِبَادَتِكَ، وَ تَقَرُّدِي بِالتَّهَجُّدِ لَكَ، وَ تَجَرُّدِي بِسُكُونِي إِلَيْكَ»^۱ (فراز ۱۲۳).
- «وَجُدْ عَلَيَّ بِمَا تَجُودُ بِهِ عَلَيَّ مَنْ أَلْقَى بِيَدِهِ إِلَيْكَ مِنْ عَفْوِكَ»^۲ (فراز ۶۹).
- «سَهِّلْ لِي مَسْلَكَ الْخَيْرَاتِ إِلَيْكَ»^۳ (فراز ۹۴).
- «وَ اَنْزِعْ مِنْ قَلْبِي حُبَّ دُنْيَا دَنِيَّةٍ تَنْهَى عَمَّا عِنْدَكَ، وَ تَصُدُّ عَنِ ابْتِغَاءِ الْوَسِيلَةِ إِلَيْكَ» (فراز ۱۰۹).
- «وَ لَا تَحْدُلْنِي عِنْدَ فَاقَتِي إِلَيْكَ»^۴ (فراز ۱۱۶).
- «وَ سُقْ كَرَامَتَ مَوَاهِبِكَ إِلَيَّ»^۵ (فراز ۱۲۸).
- «إِنِّي إِلَيْكَ مِنَ الرَّاعِبِينَ»^۶ (فراز ۱۳۲).
- «تَعَمَّدَنِي فِي يَوْمِي هَذَا بِمَا تَعَمَّدُ بِهِ مَنْ جَارَ إِلَيْكَ مُتَّصِلًا»^۷ (فراز ۸۶).

یکی دیگر از تعبیر که می‌توان در استعاره مفهومی جهتی به آن پرداخت، «به سوی» است که در زبان عربی با تعبیر «إِلَى» بیان می‌شود. این تعبیر نیز در برگیرنده نوعی جهت فضایی است که به صورت استعاری، مفهوم مجردی را به تصویر می‌کشد. به عنوان مثال، در نصوص دینی اشاره به حرکت روحی به سوی خداوند با تعبیر «الی» بسیار شایع است. این نوع استعاره عمدتاً برابندی سودمند و خوشایند دارد. در دعای عرفه مواردی از بیان استعاری با این تعبیر یافت می‌گردد. به عنوان مثال، امام سجاد(ع) در نجوای خود با خداوند از او می‌طلبد تا شب‌هایش را با بیداری، تنهایی و گوشه‌نشینی برای عبادت و راز و نیاز با او، آبادان گرداند؛ لذا با استعمال تعبیر «الیک»، که تعبیری جهت‌مند است، سیر روحی معنوی خود را به سوی خداوند بیان نموده‌اند تا به صورتی محسوس بیان‌گر این نزدیکی و بهره‌مندی ناشی از آن باشد.^۸

۱. بار خدایا، شبنم را آباد دار: به بیدار ماندنم برای عبادت تو، و به شب زنده‌داریم در تنهایی برای تو، و به بریدن از همگان و آرامش یافتنم تنها به تو (آیتی: همان).
۲. بر من ببخشا، آن بخشایش خود را که به کسی ارزانی می‌داری که خود را تسلیم تو می‌کند (همان).
۳. ای خداوند، آن راه خیر را که به سوی تو رهنمون است، پیش پای من هموار نمای (همان).
۴. و مرا هنگام نیاز به سویت، وامگذار (انصاریان: همان).
۵. و مواهب کرامتد خویش به سوی من روان دار (آیتی: همان).
۶. که من از روی آورندگان به درگاه توأم (همان).
۷. در این روز، مرا چونان کسانی که از گناه بیزاری جسته‌اند و به تو پناه آورده‌اند و توبه کرده و به آموزش تو پیوسته‌اند، خلعت عفو و رحمت خود پوشان (همان).
۸. دیگر استفاده‌های امام از تعبیر استعاری «الی» در دعای ۴۷ در همین راستا بوده است.



۳-۸-۲. زیان بخش، «به سوی» است.

«وَلَا تُهْلِكُنِي بِمَا أَسَدْتُهُ إِلَيْكَ»^۱ (فراز ۱۱۶).

برخلاف نگاشت پیشین، «الی» در این فراز برای اشاره محسوس به موانع و حجاب‌هایی که از رهگذر ارتکاب گناهان، شکل گرفته، استعمال شده است.

۳-۹-۹. نگاشت‌های استعاری جهت «میان»:

۳-۹-۱. سودمند، «میان» است.

- «وَحُلِّ بَيْنِي وَ بَيْنَ عَدُوِّ يُضِلُّنِي، وَ هَوَىٰ يُؤْبِقُنِي، وَ مَنَقَصَةٌ تَرْهَقُنِي»^۲ (فراز ۹۹).

- «رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ زَنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ، وَ مِلَّةَ سَمَآوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ، وَ عَدَدَ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ» (فراز ۵۹).

«بَيْنَ» به معنای میانه و وسط است (جوهری، ۱۳۷۶: ۵؛ ۲۰۸۴) و برای تخیل و حایل شدن بین دو چیز وضع شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۱۵۶). مصطفوی گوید: «بَيْنَ» مصدری است که در اصل از رهگذر ایجاد فرق و فصل بر انکشاف و وضوح دلالت دارد، و چون این فرق و فصل مبهم و نامحدود است و شأن ماده «بَيْنَ» رفع ابهام است؛ لذا به عنوان اسم برای بیان دوری و تفرق بین دو چیز به کار رفته و معنای وساطت از آن استنباط شده است (۱۴۳۰: ۱، ۳۹۸).

امام سجاده (ع) در فرازهایی از دعای عرفه از این تعبیر بهره برده و مفهومی مجرد را با آن به استعاره گرفته است. درخواست امام در فراز ۹۹ از درگاه خداوند برای حایل شدن بین او و بین دشمن گمراه کننده و هوای نفس هلاک کننده و نواقص چیره شونده، نمونه روشنی از این بیان استعاری است. چنان که در فراز ۹۳ از درگاه ایزدی درخواست نموده تا مانع حائل شدن دشمن میان او و میان کسب بهره هایش از آن درگاه شود.

در فراز ۵۹ نیز امام با ذکر تعبیر متنوعی که هر یک بخشی از فضای قابل تصور را در بر می گیرند، میزان صلوات درخواستی خود را برای پیامبر و اهل بیت او - که امری مبهم است - مشخص کرده است.

۳-۹-۲. زیان بخش، «میان» است.

۱. و مرا به خاطر گناهانی که به پیشگاهت ریخته‌ام، هلاکم مکن (انصاریان: همان).

۲. ای خداوند، میان من و دشمنی که گمراهم سازد و هوای نفسی که هلاکم گرداند و زبانی که مرا فرو گیرد، حایل شو (آیتی: همان).

- «وَأَعِزَّنِي مِمَّا يُبَاعِدُنِي عَنْكَ ، وَ يُحَوِّلْ بَيْنِي وَ بَيْنَ حَظِّي مِنْكَ ، وَ يَصُدَّنِي عَمَّا أُحَاوِلُ لَدَيْكَ»^۱ (فراز ۹۳).

در این جا مقصود از جهت «بین» حجب و موانعی است که در اثر گناهان و خطاها مانع بهرمندی از لطف خداوند می گردد و زیان و تباهی را در پی دارد.

۳-۱۰. نگاشت های استعاری سایر جهات

لازم به ذکر است که موارد دیگری از کاربرد استعاره جهتی در دعای ۴۷ صحیفه سجادیه، ملاحظه می شود که به سبب اندک بودن استعمال هریک از آن ها، و برای پرهیز از طولانی شدن بحث، این موارد تنها در قالب جدول ذیل ارائه می گردد:

عبارات دعای چهل و هفتم	شماره فراز	نوع جهت	مفهوم استعاری	برآیند جهت
«سُبْحَانَكَ بَسَطْتَ بِالْخَيْرَاتِ يَدَكَ ، وَ عَرَفْتَ الْهِدَايَةَ مِنْ عِنْدِكَ ، فَمَنْ التَّمَسَّكَ لِدِينٍ أَوْ دُنْيَا وَجَدَكَ» ^۲	(فراز ۲۵)	گشودن دست	بخشندگی و عنایت نمودن	سودمند
«رَبِّ صَلِّ عَلَيْهِمْ زِنَةَ عَرْشِكَ وَ مَا دُونَهُ ، وَ مِلَّءْ سَمَاوَاتِكَ وَ مَا فَوْقَهُنَّ ، وَ عَدِّدْ أَرْضِيكَ وَ مَا تَحْتَهُنَّ وَ مَا بَيْنَهُنَّ ...» ^۳	(فراز ۵۹)	گستره آسمان ها	درخواست بسیار زیاد	سودمند
«وَلَا تُرْسِلْنِي مِنْ يَدِكَ إِزْسَالَ مَنْ لَا خَيْرَ فِيهِ ، وَلَا حَاجَةَ إِلَيْكَ إِلَيْهِ ، وَلَا إِيَابَةَ لَهُ» ^۴	(فراز ۱۰۳)	رها کردن دست	بی توجهی و بی ارزشی	زیان بخش
«وَلَا تَرَمْ بِي رَمِيٍّ مِنْ سَقَطٍ مِنْ عَيْنِ رِعَايَتِكَ ، وَ مَنْ اشْتَمَلَ عَلَيْهِ الْخِزْيُ مِنْ عِنْدِكَ» ^۵	(فراز ۱۰۳)	انداختن و افکندن	بی توجهی و بی ارزشی	زیان بخش
«بَلْ حُدِّ بِيَدِي مِنْ سَقَطَةِ الْمُتَرَدِّينَ ، وَ وَهَلَةِ الْمُتَعَسِّفِينَ ، وَ زَلَّةِ الْمُغْرُورِينَ ، وَ وَرَظَةِ الْهَالِكِينَ» ^۶	(فراز ۱۰۳)	گرفتن دست	توجه و عنایت نمودن	سودمند

۱. بار خدایا، مرا از هر چه از درگاه تو دور می دارد، یا میان من و فیضی که از سوی تو به من می رسد، حایل می گردد، یا از هر قصد که نزد تو کنم باز می دارد، در پناه خود دار (همان).
۲. منزهی تو، ای خداوندی که دستت به نیکی ها گشاده است. اگر هدایتی هست، از جانب توست. هر کس از متاع این جهانی یا ثواب آن جهانی چیزی از تو خواهد، بیابد (همان).
۳. و مرا از دست مهل، چونان کسی که دیگر در او امید خیری نبود و تو را با او کاری نباشد و بازگشتنش را فایده ای صورت نبند. (همان).



«وَلَا تَجْهِنِي بِمَا جَهَّتْ بِهِ الْمُعَانِدِينَ لَكَ» ^۲	(فراز ۱۱۶)	پشت دست زدن	رد کردن و بی‌توجهی	زیان بخش
«وَأَمِثْنِي مِثْنَةً مَنْ يَسْعَى نُورُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَعَنْ يَمِينِهِ...» ^۳	(فراز ۱۱۷)	سمت راست	دریافت فضل الهی	سودمند
«وَأَعْدُنِي مِنْ سَمَائَةِ الْأَعْدَاءِ، وَ مِنْ حُلُولِ الْبَلَاءِ» ^۴	(فراز ۱۱۹)	فرود آمدن و افتادن	خشم و عذاب	زیان بخش
«وَأَعْمُرْ لَيْلِي بِإِقْطَاطِي فِيهِ لِعِبَادَتِكَ...، وَ انْزَالِ خَوَائِجِي بِكَ» ^۵	(فراز ۱۲۳)	فرود آوردن	لطف و دستگیری	سودمند
«وَلَا تُحِيطْ حَسَنَاتِي بِمَا يَشُوُّهَا مِنْ مَعْصِيَتِكَ» ^۶	(فراز ۱۳۱)	پایین افکندن	خشم و عذاب	زیان بخش
«وَأَحْطِنِي مِنْ حَيْثُ لَا أَعْلَمُ حَيَاطَةً تَقِينِي بِهَا» ^۷	(فراز ۱۳۲)	در بر گرفتن	لطف و دستگیری	سودمند

۴. تحلیل کمی داده‌ها

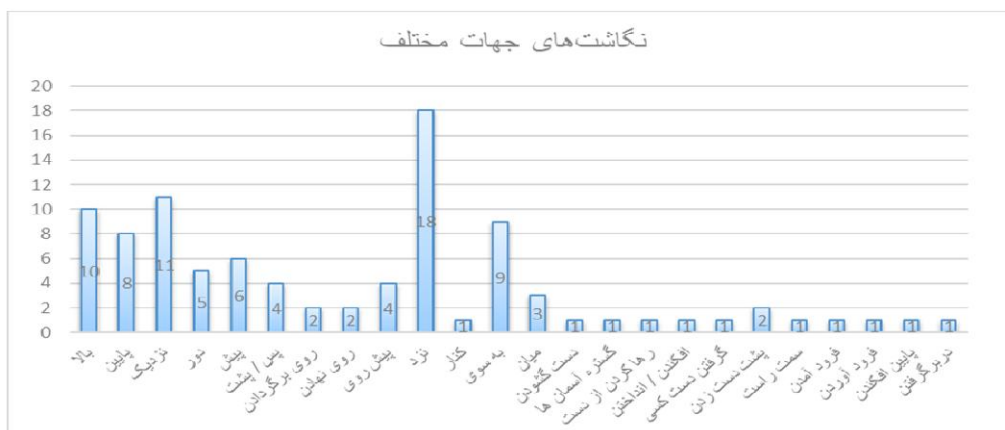
بررسی فرازهای دعای ۴۷ صحیفه سجادیه نشان می‌دهد که جهات متنوعی از اصلی و غیراصلی در این دعای شریف به کار رفته که عبارتند از: بالا، پایین، نزدیک، دور، پیش، پس (پشت)، روی برگرداندن، روی نهادن، پیش‌روی، کنار، به سوی، میان، دست گشودن، گستره آسمان‌ها، رها کردن از دست، انداختن (افکندن)، گرفتن دست، پشت دست زدن، سمت راست، فرود آمدن، فرود آوردن، پایین افکندن، در بر گرفتن.

هم‌چنین به لحاظ فراوانی کاربرد، «جهت نزد» با ۱۸ بار، بیشترین استعمال را به خود اختصاص داده و پس از آن جهات: نزدیک (۱۱ بار)، بالا (۱۰ بار)، به سوی (۹ بار)، پایین (۸ بار)، پیش (۶ بار)، دور (۵ بار)، پس

۱. بل دستم را بگیر تا چون افتادگان نیفتم و چون گم‌گشتگان نه‌راسم و چون فریب‌خوردگان نلغزم و در گرداب هلاک‌شوندگان سرنگون نشو. (همان).
۲. و چون دشمنانت دست رد به روی من مزن (همان).
۳. از تو خواهم که بمیرانی مرا همانند آن کسان که روشنی‌شان در برابرشان و در سمت راستشان حرکت می‌کند (همان).
۴. ای خداوند، مرا از شماتت دشمنان و نزول بلا و ذلت و رنج در پناه خود دار (همان).
۵. بار خدایا، شبم را آباد دار: به بیدار ماندنم برای عبادت تو و شب زنده‌داریم در تنهایی برای تو و بریدن از همگان و آرامش یافتن تنها به تو و آوردن حوایج به درگاه تو (همان).
۶. حسنات مرا با معصیتی که به آن آمیخته گردد، تباه منمای (همان).
۷. و از جایی که خود آگاه نیستم، چنان نگاهبانم باش که به سبب آن، از هر ناراحتی نگهداری‌ام کنی (انصاریان، همان).

(۴ بار)، پیش روی (۴ بار)، میان (۳ بار)، روی برگرداندن (۲ بار)، روی نهادن (۲ بار)، پشت دست زدن (۲ بار) قرار دارد. سایر جهات نیز هر یک تنها یک بار به کار رفته است.

جدول شماره ۱. بسامد نگاشت‌های جهات در دعای چهل و هفتم



جدول ۲- نگاشت های استعاری جهتی در دعای چهل و هفتم

جهت	با واژگان	تعداد کاربرد	مفهوم انتزاعی	مفهوم استعاری
بالا	رفع	۳	بزرگداشت	از جملات برتر
بالا	رفع، فوق، احاطه	۱+۳+۱	بیشترین میزان تصور از صلوات یا حمد	بیشتر
پایین	وضوح، دون، تحت	۱+۶+۱	خوارداشت	کم ارزش، فروتر
نزدیک	دقیق	۲	حضور و لطف الهی	در دسترس
نزدیک	قرب، دقیق	۸+۱	استاریت خداوند، ارزشمندترین حمد (صلوات قرب آفرین، قرب الهی) مقام خشیت	سودمند
دور	صلو	۳	مقام خیر قابل وصف خداوند	خارج از دسترس
دور	یعد	۱	گمراهی	زیانمند
پیش	تقدم	۲	تمدی و افراط	زیانمند
پیش	قبل، قدم	۱+۳	ازلیت، اتمام اعمال صالح	سودمند
پس (پشت)	تاخر، ظهر	۲+۱	گوناگی و تطبیق / پشتیبانی از مستغاکان	زیانمند
پس (پشت)	یعد	۱	ابلیت	سودمند
روی برگرداندن	امراض	۲	بی توجهی و چشم	زیانمند
روی نهادن	تولی	۲	توجه و عنایت	سودمند
پیش روی	بین بدی	۳	نیابت خاکساری و تذلل / نوریت و مقام قرب	مصرفیت بخش
نزد	لذن، لندی، حمد	۱+۶+۹	فضل و عنایت الهی، عزت و ارج الهی، هدایت الهی	مصرفیت بخش
نزد	حمد	۲	خزلان و طرد الهی، مقام و موقعیت مادی	زیانمند
کنار	جذب	۱	بهره مندی از عنایت حق تعالی	مصرفیت بخش
به سوی	إلی	۸	مقام قرب / خاکساری و تذلل / مقام حاجت طلبی / دریافت مواهب	سودمند
به سوی	إلی	۱	سوانح و خیریت گناه	زیانمند
وسط	بین	۲	دریافت فضل و عنایت الهی، میزان و فراوانی صلوات	سودمند
وسط	بین	۱	سوانح دریافت فضل الهی	زیانمند
دست گشودن	بسط الید	۱	بخشدگی، عنایت کردن، لطف و دستگیری الهی، فراوانی صلوات	سودمند
گرفتن دست کسی	اخذ الید	۱		
فروودن آوردن	انزال	۱		
در بر گرفتن	حظی	۱		
سمت راست	تیین	۱		
گستره آسمانها	میلۃ المشتاقات	۱		
رها کردن از دست	إرسال بر الید	۱	بی توجهی، بی ارزشی، رد کردن، چشم و هذاب الهی	زیانمند
پشت دست زدن	خجۃ پ	۲		
انداختن، افکندن	الزمی	۱		
فروود آمدن	خلول	۱		
پایین افکندن	إخباط	۱		

نتیجه گیری

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که:

۱. دعای ۴۷ صحیفه سجادیه مشتمل بر انواع گوناگونی از استعاره‌های مفهومی جهت‌مند است که این امر موجب طرح مفاهیم متعالی بسیاری در قالب تعابیر حسی جهت‌مند شده و حاکی از اثربخشی این شیوه بیانی در انتقال پیام‌های معنوی و معرفتی است.
۲. در این دعا، مفاهیم انتزاعی مثبت در قالب استعاره‌های: جهت «نزد» (لَدُنْ، لَدَى، عِنْد) بیانگر مفهوم استعاره مصونیت‌بخش بودن: جهت «بالا» (رَفْع، فَوْق، احاطه) بیانگر مفاهیم استعاره ارجمندی، برتری، پیشتری؛ جهات «نزدیک» (دُنُو، قُرْب) «پیش‌روی» (بَیْن‌یَدِی)، «روی‌نهادن» (تَوَلَّى) و «دست‌گشودن» (بَسَطَ الْيَدَ)، «گرفتن دست» (اِخَذَ الْيَدَ)، «در برگرفتن» (حُطِّي)، «سمت راست» (الیمین)، و «گستره آسمان‌ها» (مِلْءُ السَّمَاوَاتِ) مفاهیم استعاره در دسترس و سودمند بودن را القاء می‌کنند.
۳. مفاهیم انتزاعی منفی در قالب استعاره‌های: جهت «پایین» (وَضَع، دُونَ، تَحْتَ) مفهوم استعاره کم‌ارزشی و فروتری و جهات «روی‌برگرداندن» (اعراض)، «پشت‌دست‌زدن» (جَبَّ بَ)، «رهاکردن از دست» (اِزْسَأْ مِنْ الْيَدِ)، فرود آمدن (حُلُولِ)، فرود آوردن (انزال)، پایین افکندن (إِحْبَاطُ)، انداختن (الرَّمَى) مفهوم استعاره زیان‌بخش بودن را القاء می‌کنند.
۴. مفاهیم انتزاعی مثبت و منفی در قالب استعاره‌های: جهات «دور» (عَلَوْ، بَعْدَ)، «به سوی» (الِی)، «پیش» (قَبْلَ، قَدَمَ، تَقَدَّمَ)، «پس» (بَعْدَ، تَأَخَّرَ، ظَهَرَ) و «وسط» (بَیْنَ) مفاهیم استعاره خارج از دسترس بودن، سودمند بودن یا زیان‌بخش بودن را القاء می‌کنند.

فهرست منابع

-قرآن کریم

-صحیفه کامله سجادیه

- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۷۵ش). ترجمه صحیفه سجادیه. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- انصاریان، حسین. (۱۳۷۹ش). ترجمه صحیفه سجادیه. تهران: پیام آزادی.



- ایمانیان، حسین؛ نادری، زهره. (۱۳۹۲ش). «استعاره‌های جهتی نهج البلاغه از بُعد شناختی» *پژوهش‌نامه نهج البلاغه*، ش ۴: ۷۵-۹۲.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). *المحاسن*. قم: دارالکتب الإسلامیه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصحاح*. محقق: احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم - الدار الشامیه.
- محمدی ری شهری، محمد. (بی تا). *میزان الحکمه*. قم: دار الحدیث.
- سیوطی، عبدالرحمان بن أبی بکر. (۱۴۱۱ق). *الاشباه والنظائر*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی الله*. مصحح: محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۶۲ش). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۵ق). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- فیض الاسلام، علی نقی. (۱۳۷۶ش). *ترجمه و شرح صحیفه سجاده*. مصحح: عبدالرحیم افشاری زنجانی، تهران: فقیه.
- فیومی، احمد بن محمد. (۱۳۹۷ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قاهره: دار المعارف.
- لیکاف، جرج؛ جانسون، مارک. (۱۳۹۷ش). *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*. ترجمه جهانشاه میرزا بیگی، تهران: انتشارات آگاه.
- کرد زعفرانلو کامبوزیا، عالیہ؛ حاجیان، خدیجه. (۱۳۸۹ش). «استعاره‌های جهتی قرآن با رویکرد جهتی»، *فصل‌نامه نقد ادبی*، ش ۹: ۱۱۵-۱۳۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت - قاهره - لندن: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- هاشمی، زهره. (۱۳۸۹ش). «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، *ادب پژوهی*، شماره ۱۲: ۱۱۹-۱۴۰.
- یگانه، فاطمه؛ افراشی، آریتا. (۱۳۹۵ش). «استعاره‌های جهتی در قرآن با رویکرد شناختی»، *دوماه‌نامه جستارهای زبانی*، ش ۳۳: ۱۹۳-۲۱۶.

بررسی و تحلیل روشهای مقابله با چشم زخم در روایات شیعه

اسماعیل اثباتی^۱

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2024.29928.1100

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷

چکیده

باور به تأثیر چشم زخم از باورهای شایع بین اقوام گوناگون است. از دیرباز مردم برای جلوگیری و دفع آسیب‌های ناشی از چشم بد دست به اقدامات گوناگونی می‌زدند. این نوشتار در صدد پاسخ به این سؤال است که در فرهنگ اسلامی چه راهکاری برای رویارویی با این چالش ارائه شده است. به این منظور با استفاده از روش تحلیلی توصیفی و منابع کتابخانه‌ای میراث روایی شیعه‌پژوهیده، روایات مرتبط گردآوری، تحلیل و بررسی شده و میزان اعتبار هر یک مشخص شده است. در فرهنگ دینی، مهم‌ترین روش جلوگیری از چشم زخم و درمان ناشی از آن، مبتنی بر دعا و ارتباط با خدا پیشنهاد شده است. اما بیشتر دعاهاى مقابله با چشم زخم دچار آسیب‌های متنی و سندی هستند که اعتماد به آنها را کاهش می‌دهد. طب الانمه(ع)، مکارم الاخلاق و برخی منابع متأخر مانند مصباح کفعمی و بحار الانوار بیشترین میزان روایات و ادعیه مربوط به چشم زخم را گزارش کرده‌اند. بخش قابل توجهی از این روایات از منابع اهل سنت أخذ و اقتباس شده‌اند. بخشی از دعاهاى دفع یا درمان چشم زخم که از نظر محتوایی مقبول هستند، می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: چشم زخم، درمان، مقابله، روایات شیعه، تعویذ

۱- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. esbati@atu.ac.ir

۱. مقدمه

باور به تأثیر آسیب‌زای ناشی از نگاه بعضی از انسان‌ها یا حیوانات را چشم زخم گویند. این عقیده در میان فرهنگ‌ها و اقوام متعددی در سرتاسر جهان رایج است و رفتار میلیون‌ها نفر را در سرتاسر جهان تحت تأثیر قرار داده است و نشانه‌های آن را به‌ویژه در هند، دنیای عرب و حلقه اطراف دریای مدیترانه و امریکا به‌راحتی می‌توان دید (داندس، ۱۳۹۴ش: ۱۵-۱۷) تا جایی که برخی معتقدند ۴۰ درصد مردم جهان این باور را پذیرفته‌اند (مدخل چشم زخم، دانش‌نامه آزاد ویکی‌پدیا). این نظریه از دیرباز مخالفانی نیز داشته است. در بین مسلمانان برخی مانند ابوعلی جبائی (۳۰۳ق) متکلم معتزلی، این باور را عامیانه و خرافی دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۶ / ۱۶۷). مشهورترین نظر در بین علمای مسلمان پذیرش پدیده چشم زخم است. آن‌ها برای اثبات مدعای خود علاوه بر تجربیات شخصی افراد گوناگون به برخی آیات قرآن (یوسف، ۶۷: قلم، ۵۱ و ۵۲؛ فلق، ۵) و روایات استناد می‌کنند (فخر رازی، بی‌تا: ۳۰/۱۰۰؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۹ / ۳۸۸). یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها که در پی پذیرش تأثیر چشم زخم مطرح می‌شود، روش مقابله با این آسیب است. در این بخش هم در میان اقوام و فرهنگ‌های مختلف، روش‌های گوناگونی وجود دارد؛ از جمله استفاده از مهره‌های آبی رنگ، نمادهای چشم و پنج انگشت (وستر مارک، ۱۳۹۶: ۶۹ - ۹۵) در فرهنگ دینی نیز دستورالعمل‌هایی در این زمینه یافت می‌شود. سعدی چاره‌اندیشی مردی برای دفع چشم زخم از کشتزارش را چنین حکایت کرده است:

یکی روستایی سقط شد خرش	علم کرد بر تاک بستان سرش
جهان‌دیده پیری بر او بر گذشت	چنین گفت خندان به ناطور دشت
مپندار جان پدر کاین حمار	کند دفع چشم بد از کشت‌زار
که این دفع چوب از سر و گوش خویش	نمی‌کرد تا ناتوان مرد و ریش

(سعدی، ۱۳۵۹ش: ۱۳۰)

سعدی بر این فرد خرده می‌گیرد که چرا برای دفع چشم زخم دست به چنین کاری زده است و به ظاهر استدلالی عقلانی مطرح می‌کند که حیوانی را که در زمان زنده بودن قدرت دفاع از خود و دفع آفات از خودش نداشت، چگونه اکنون که از دنیا رفته است، می‌تواند آفت چشم زخم را از کشت‌زاری دفع کند؟ نظیر بحث بالا در روایات نیز شواهدی وجود دارد که در میان مردم عامی چنین رفتاری‌هایی گزارش شده است. مانند:



«... عن عمر بن علي بن حسين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بتلك الجماعم تجعل في الزرع من أجل العين، رسول خدا(ص) امر کرد به(قرار دادن) جمجمه‌هایی در زراعت به جهت چشم(بیهقی، بی تا: ۶/ ۱۳۸).

گرچه سند این روایت منقطع است (همان) و عمر بن علی بن حسین (علیهما السلام) مشخص نکرده است که روایت را از چه طریقی از رسول خدا گزارش می کند؛ اما گزارش دیگری نیز با این مضمون وارد شده است.

«... عن علي يعني ابن أبي طالب: أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالجماعم أن تنصب في الزرع، قال: قلت: من أجل ماذا؟ قال: من أجل العين. از علی بن ابی طالب روایت شده که پیامبر(ص) امر کرد به نصب جمجمه‌هایی در مزرعه، پرسیدم برای چه؟ فرمود: برای چشم» (هشمی، ۱۴۰۸ق: ۵/ ۱۰۹).

اما این روایت هم به وسیله هشم بن محمد بن حفص و یعقوب بن محمد زهری که هر دو ضعیف هستند، نقل شده است (هشمی، همان) برخی دیگر از عالمان اهل سنت نیز به ضعف سند این روایت اذعان کرده‌اند (صالحی شامی، ۱۴۱۴ق: ۱۲/ ۱۶۸).

روایات بالا به وضوح نشان گر آنند که عوام مردم تحت تأثیر برخی روایات موجود در منابع در مقابله با چشم زخم راهکارهایی ولو غیر عقلایی بر می گزیدند تا از شرور چنین نگاه‌هایی در امان بمانند و این گزارش‌ها نمایان گر خرده فرهنگ‌هایی در میان مسلمانان بوده که به نحو شایسته مورد مذاقه و پژوهش قرار نگرفته است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

غریبان چشم زخم را از نگاه جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، چشم‌پزشکی، فرهنگ عامه، هنر و... بررسی کرده و آثار متعددی خلق کرده‌اند (داندس، چشم زخم: ۲۸۴-۲۸۶). در جوامع اسلامی مفسران این موضوع را در تفسیر برخی آیات قرآن (یوسف، ۶۷؛ قلم، ۵۱ و ۵۲) مورد توجه قرار داده و محدثان روایات مرتبط را در ابوابی گرد آورده‌اند (متقی هندی، ۱۴۰۹ق: ۶/ ۷۴۴-۷۴۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۰/ ۲۷-۱). مطالعات متعددی باور به چشم زخم را از نگاه آیات قرآن مورد بررسی قرار داده‌اند؛ اما روایات این موضوع کمتر مورد توجه قرار گرفته‌اند. کامل‌ترین گردآوری از آن علیرضا ملاحسنی است که در کتاب «چشم زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ» (قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، با استفاده از منابع متاخر برخی روایات این موضوع را ذکر کرده، اما به میزان اعتبار روایات توجه نداشته و همه آن‌ها را پذیرفته است. مهدی اکبرنژاد و روح الله محمدی در مقاله «کنکاشی در مقوله شورچشمی (چشم زخم) در قرآن

و روایات» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره دوم، ۱۳۸۸: ۶۷-۹۰) و روح الله علی نژاد عمران در مقاله «بازشناسی حقانیت چشم زخم از منظر قرآن، روایات و دانش پزشکی» (مجله قرآن و طب، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹) بیشتر بر مسئله حقانیت چشم زخم متمرکز شده‌اند. اصغر کریمی رکن‌آباد اهتمام خود را بر «آسیب‌شناسی پدیده چشم زخم در جامعه اسلامی در پرتو آیات قرآن» قرار داده است (کتاب قیم، شماره سیزدهم، ۱۳۹۴: ۷۳-۹۲). بر اساس جستجوهای نگارنده، تحقیقی که تمرکز خود را بر مسئله بررسی روش‌های مقابله با چشم زخم بر اساس منابع روایی قرار داده باشد یافت نشد.

روایات مربوط به چشم زخم در منابع اهل سنت به‌وفور یافت می‌شوند و محدثان از قرون اولیه در منابع روایی خود ابواب جداگانه‌ای را به این روایات اختصاص داده‌اند. آن‌ها معمولاً یک باب را به حقانیت چشم زخم و یک باب را به تعویذهای چشم زخم اختصاص داده‌اند (برای نمونه رک: بخاری، ۱۴۰۱: ۲۳-۲۴. مسلم، بی‌تا: ۱۳/۷-۱۹. ابن ماجه، بی‌تا: ۱۱۵۹/۲-۱۱۶۲). در منابع متأخر و کتاب‌های روایات طبی این موضوع با تفصیل بیشتر آمده است (متمی هندی، ۱۴۰۹: ۷۴۴/۶-۷۴۶؛ ابن قیم، بی‌تا: ۱۲۷-۱۳۶). در این نوشتار تمرکز بحث بر روایات شیعی است، هر چند در ریشه‌یابی روایات مشخص می‌شود که بخشی از این روایات از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده‌اند.

۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به گستردگی این باور در میان مردم خصوصاً جوامع مذهبی و استناد روشهای گوناگون مقابله با چشم زخم به منابع دینی لازم است این مسئله بررسی شود تا مشخص شود که کدام یک از این اقدامات، دعاها و اذکار پشتوانه دینی قابل‌اعتمادی دارد و می‌توان به استناد منابع دینی به آن‌ها عمل کرد. این پژوهش گامی کوچک در راستای زدودن خرافات از فرهنگ اسلامی است.

۳-۱. روش تحقیق

این تحقیق با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است به این منظور، روایات این موضوع به صورت کامل جمع‌آوری و دسته‌بندی و منبع هر روایت مشخص شده است. علاوه بر آن، میزان اعتبار روایات با توجه به سند روایت و میزان اعتبار منبع مورد ارزیابی قرار گرفته است. از نکات دیگر این نوشتار، یافتن اصلی‌ترین و کهن‌ترین منبع و تلاش برای ردیابی روایات در طول زمان است که مشخص می‌کند این روایت از چه منبعی وارد منابع دیگر شده است.



۱- ۴. مفاهیم

چشم زخم: آسیبی را که بر اثر نگرستن برخی افراد یا جانوران به انسان‌ها، جانوران یا اشیای دیگر ممکن است به آن‌ها وارد شود، چشم زخم نامیده‌اند. این آسیب به صورت ناخودآگاه و در هنگام حسادت یا خوشحالی وافر از خوبی چیزی حاصل می‌شود. این ویژگی در همه انسان‌ها یافت نمی‌شود و صاحبان چنین چشمانی را بدچشم یا شورچشم دانسته‌اند (در این باره نک: موسی‌پور، ابراهیم، مدخل چشم زخم در دانش‌نامه جهان اسلام: ۵۴۷۹/۱ و بلوکباشی، علی، مدخل چشم زخم در دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۳۲۳/۱۹-۳۲۹).

تعویذ(عوذَه): از ریشه(ع و ذ) به معنای پناه بردن است. شیء یا مکتوبی که انسان‌ها به وسیله آن با پناه بردن به خدا یا برخی موجودات مانند جنیان خود را از شر آفات و بدی‌ها مصون می‌دارند. تعویذ ممکن است خوانده یا نوشته شود و عبارات آن معمولاً متأثر از آیات قرآن و دعاها است؛ اما گاهی از عبارات، حروف، اعداد یا اشکال خاصی نیز استفاده می‌شود. تعویذ شامل رقیه و ... نیز می‌شود و ممکن است مشروع یا غیرمشروع باشد (ابن منظور، ۴۹۹/۳، عبدالرحمن عبدالمنعم، بی‌تا: ۴۴۷/۱).

رُقِیَّة: از ریشه (رقی) است ابن فارس آن را دارای سه معنای متفاوت بالا رفتن، تعویذ و نوعی بقعه دانسته است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۲۶/۲)؛ اما صاحب التحقیق فی کلمات القرآن معنای اصلی این ریشه را بالا رفت و علو دانسته است و بر این باور است که تعویذ را از آن رو رقیه گفته‌اند که باعث بهبودی اوضاع بیمار و از بین رفتن ضعف و سستی او می‌شود که نتیجه آن برخاستن از بستر بیماری است (مصطفوی، ۱۴۱۷: ۲۰۴/۴) و برخی آن را مترادف با تعویذ (ابن منظور، ۴۹۹/۳) و برخی اخص از تعویذ دانسته‌اند (عبدالرحمن عبدالمنعم، بی‌تا: ۱۷۳/۲)، ابن اثیر بر این باور است که رقیه نوعی تعویذ است که با آن فرد مبتلا به تب، سردرد یا بیماری‌های دیگر را مداوا می‌کنند. روایاتی در جواز آن و روایاتی در نهی آن آمده است. وجه جمع این روایات این است که رقیه‌هایی که عربی نباشد و به جز اسماء خدا و کلام الهی نازل شده بر پیامبران باشد، نهی شده است. هم‌چنین، نهی شده که به رقیه اعتماد کامل داشته و بر آن توکل شود؛ چنان‌که فرموده: ما توکل من استرقی. هم‌چنین از رقیه‌هایی که معنا و مفهوم آن‌ها مشخص نیست، نهی شده است. اما رقیه‌های برگرفته از قرآن و مروی از پیامبر(ص) جایز است (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ۲۵۵/۲).

۲. روش های مقابله با چشم زخم

در فرهنگ های مختلف برای دفع چشم زخم راهکارهای متفاوتی ارائه شده است. استفاده از حرز، تعویذ یا رقیه یکی از روش های مرسوم در این زمینه است.

۲-۱. جواز رقیه برای چشم زخم

از برخی روایات جواز تهیه رقیه برای چشم زخم استفاده می شود.

۲-۱-۱ - شیخ صدوق از ابن ولید از صفار از ابراهیم بن هاشم از نوفلی از سکونی از امام صادق (ع)

از پیامبر (ص) چنین آورده است:

لَا رُقَى إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ فِي حُمَةٍ أَوْ عَيْنٍ أَوْ دَمٍ لَا يَرْقَى، رقیه (جایز یا مؤثر) نیست، مگر برای سه چیز: زهر نیش داران (تب)، چشم زدن و خونی که بند نیاید (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۵۸).

حمه از حم به معنای حرارت یا حمه السنان یعنی تیزی نیزه گرفته شده است. چشمه های آب گرم را حَمَّه نامیده و حمیم به معنای آب گرم، حُمَّه (جمع به صورت حُمَم) به معنای تب و حمام نیز از این ماده است. از سوی، حُمَّه به معنای نیش یا سم ناشی از نیش گزندگانی مانند عقرب نیز به کار می رود (ابن اثیر، ۱۳۶۴ ش: ۴۴۵/۱-۴۴۶).

ابن اثیر بر این باور است که روایت نبوی «لا رقیه إلا من عین أو حمه» مانند روایت «لا فتی إلا علی» است و به این معنا است که هیچ رقیه ای شایسته تر و نافع تر از این رقیه نیست (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۲/۲۵۵).

نوفلی متهم به غلو (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷) و سکونی از راویان اهل سنت است که شیعیان به روایاتش عمل کرده اند (طوسی، الف ۱۴۱۷: ۱/۱۴۹، حلی، ۱۴۱۷: ۳۱۶)، از این رو، روایت صحیح السند نیست. این روایت با اندکی اختلاف در الفاظ در کتاب الجعفریات گزارش شده است (رک: نوری، ۱۴۰۸: ۹۱/۲). اما برخی این کتاب را نامعتبر و استنادش به مؤلف را ثابت شده نمی دانند (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۹۸/۲۱).

قاضی نعمان بدون ذکر منبع و سند این روایت را نقل کرده است (قاضی نعمان، ۱۴۱/۲، مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۶۰). در منابع اهل سنت این روایت نقل شده است (حاکم نیشابوری، بی تا: ۴/۴۱۳، طبرانی، بی تا، ۲۵۴/۱). طبرسی بدون سند و منبع از پیامبر نقل کرده است: «لا رقیه إلا من حمه و العین حق» که احتمالاً از منابع اهل سنت گرفته است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۸۶). مجلسی از شهاب الاخبار قاضی قضاعی (م ۴۵۴ق) که از منابع اهل سنت است، چنین آورده: لا رقیه إلا من حمه أو عین (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۶۰).



در این روایت استفاده از رقیه برای پیشگیری از چند آسیب خاص منحصر شده است که احتمالاً برای تأکید بر این موارد است، چنان که روایت بعدی از جواز استفاده از رقیه در این موارد سخن گفته است.

۲-۱-۲ در طب الائمه (ع) از امام صادق علیه السلام چنین روایت شده است:

«إِبْرَاهِيمُ بْنُ مَامُونٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ عِيسَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ الْعَقْرِقُوفِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالرُّقِيِّ مِنَ الْعَيْنِ وَالْحُمَّى وَالضَّرْسِ وَكُلِّ ذَاتِ هَامَةٍ لَهَا حُمَةٌ إِذَا عَلِمَ الرَّجُلُ مَا يَقُولُ لَا يُدْخِلُ فِي رُقِيَّتِهِ وَغُودَّتِهِ شَيْئًا لَا يَعْرِفُهُ. استفاده از رقیه برای چشم و تب و دندان درد و (موجود) نیش دار سمی اشکالی ندارد، در صورتی که شخص بداند چه می گوید و در تعویذ خود، چیزی که آن را نمی شناسد، وارد نکند» (ابن بسطام، ۱۴۱۱، ۴۸)

این روایت، تنها در همین منبع آمده است و متأخران نیز از این منبع نقل کرده اند (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۲۳۷/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۹۲). علاوه بر ضعف کتاب طب الائمه، راوی حدیث، ابراهیم بن مامون نیز فردی ناشناخته است و سند روایت ضعیف است (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۸۶). در این روایت، تأکید شده است که در رقیه ها از امور ناشناخته و مجهول استفاده نشود، بلکه از عبارات و دعاها با مفهوم صحیح استفاده شود.

۲-۲-۲ راه جلوگیری از آسیب رساندن با چشم زخم

اگر کسی از نعمت و خوبی چیزی یا کسی شگفت زده شد، برای این که چشم زخم او متوجه طرف مقابل نشود، چه اقداماتی باید انجام دهد؟

۲-۲-۱- تکبیر گفتن

در طب الائمه چنین آمده است:

«مُحَمَّدُ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ مَهْرَانَ عَنْ زِيَادِ بْنِ هَارُونَ الْعَبْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَلِيلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَعْجَبَهُ شَيْءٌ مِنْ أَخِيهِ الْمُؤْمِنِ فَلْيُكَبِّرْ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ. امام صادق (ع) فرمود: کسی که چیزی از برادر مومنش او را به شگفتی وا داشت، بر آن چیز تکبیر گوید، چرا که چشم حق است» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۱۲۱)

بر این اساس، انسان وقتی از مشاهده نعمتی در دیگری شگفت زده شد، باید تکبیر بگوید تا طرف مقابل دچار چشم زخم نشود. علامه مجلسی در یکی از نقل ها از این کتاب عبارت را به جای «فلیکبر» به صورت «فلیتمد» ثبت کرده است که به معنای استفاده از سرمه اتمد خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰/

۲۵؛ اما این نقل اشتباه است و در نقل‌های دیگر به صورت «فلیکبر» ثبت شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۹۲).

مکارم الاخلاق از امام صادق علیه‌السلام چنین روایت کرده است: من أعجبه من أخيه شيء فليبارك عليه، فإن العين حق (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۸۶)؛ بر این اساس، بعد از دیدن نعمت شگفت‌انگیز باید به شخص تبریک گفت یا طلب برکت برای آن نعمت داشت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰ / ۲۵ - ۲۷). این معنایی است که در روایات اهل سنت بسیار به کار رفته است (ابن حنبل، بی‌تا: ۴۴۷/۳؛ ۹۳۸؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۲۱۵/۴؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق: ۴۴۷/۵؛ طبرانی، بی‌تا: ۸۲/۶)، اما استناد روایات اهل سنت به پیامبر (ص) و سبب صدور خاص نقل شده در منابع اهل سنت نشان می‌دهد که روایت طبرسی از این روایات أخذ نشده، بلکه همان روایت طب الائمه (ع) است که دچار تصحیف شده است.

۲-۲-۲- ذکر خدا

گزارش دیگری که طب الائمه (ع) نقل می‌کند به صورت زیر است:

«مُحَمَّدُ بْنُ مَيْمُونٍ الْمَكِّيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ عِيسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَالِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَوْ نَبَشَ لَكُمْ عَنِ الْقُبُورِ لَرَأَيْتُمْ أَنَّ أَكْثَرَ مَوْتَاكُمْ بِالْعَيْنِ لِأَنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ أَلَا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ الْعَيْنُ حَقٌّ فَمَنْ أَعْجَبَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَلْيَذْكُرِ اللَّهَ فِي ذَلِكَ فَإِنَّهُ إِذَا ذَكَرَ اللَّهَ لَمْ يَضُرَّهُ. از امام صادق (ع) روایت شده است که فرمود: اگر قبرها برای شما شکافته شود، خواهید دید که اکثر مردگانتان با چشم زخم مرده‌اند، زیرا که چشم زخم حق است، همانا رسول خدا فرمود: چشم حق است، کسی که چیزی از برادرش او را به شگفتی وا داشت، در آن (زمان) خدا را یاد کند، به‌راستی که اگر خدا را یاد کند به او ضرر نمی‌رساند» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۱۲۱).

این روایت تنها از این طریق نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۰ / ۲۵، ۱۲۷/۹۲). احتمال تصحیف «فلیکبر» به «فلیدکر» وجود دارد؛ اما افزوده‌ها و تفاوت‌های ابتدا و انتهای این روایت با روایات قبلی احتمال اتحاد روایت‌ها را تضعیف می‌کند.

۲-۲-۳- گفتن «آمنت بالله»

دعائم الاسلام بدون سند از امام صادق (ع) چنین نقل کرده است:

«وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: لَا عَدْوَى وَ لَا طَيْرَةَ وَ لَا هَامَ وَ الْعَيْنُ حَقٌّ وَ أَلْفَا حَقٌّ فَإِذَا نَظَرَ أَحَدُكُمْ إِلَى إِنْسَانٍ أَوْ دَابَّةٍ أَوْ إِلَى شَيْءٍ حَسَنٍ فَأَعْجَبَهُ فَلْيَقُلْ آمَنْتُ بِاللَّهِ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ فَإِنَّهُ لَا تَضُرُّعَيْنُهُ؛ سرایت بیماری صحیح نیست، فال بد صحیح نیست، هام درست نیست، چشم حق است و فال حق است.



هر گاه یکی از شما انسان یا حیوان یا چیز نیکویی دید که او را به شگفتی وا داشت، پس بگوید: به خدا ایمان آوردم و خدایا درود فرست بر محمد و خاندانش. پس چشمش آسیبی نمی رساند» (قاضی نعمان، ۱۹۶۳: ۱۴۱/۲).

این روایت، تنها از این طریق نقل شده است و دیگران نیز از این منبع نقل کرده‌اند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۶۰ به نقل از دعائم و به صورت «لا یضر»).

«فال» به معنای گمان و برداشت نیک داشتن نسبت به اشیاء و حوادث است که ناشی از حسن ظن به خداست و اگر به صورت گمان بد به کار رود، از تعبیر «طیره» استفاده می‌شود، به معنای فال بد زدن و شوم پنداشتن چیزی (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ۱۵۲/۳ و ۴۰۵) «هامه» مفرد و جمع آن «هام» است. باور عرب‌ها چنین بود که استخوان‌های مرده به صورت پرنده‌ای در آمده و از قبرش پرواز می‌کند (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ۲۸۹/۵). معنای دیگر «هامه» موجود سمی کشنده است که جمع آن «هوام» است و «سامه» به گزندگان سم‌داری گویند که سم آن‌ها کشنده نیست، مانند زنبور، گاهی نیز هامه به هر حیوان نیش‌زننده‌ای گفته می‌شود (ابن اثیر، ۱۳۶۴ش: ۲۷۵/۵). به نظر می‌رسد در مواردی که «هامه» و «سامه» کنار هم می‌آیند، معنای دوم و در مواردی که «هامه» همراه «طیره» و «فال» ذکر می‌شود که باورهای جاهلی را نمایان می‌کند، به معنای اول به کار رفته است.

این روایت، علاوه بر این که بدون سند نقل شده است سرایت بیماری را نیز انکار کرده است که با یافته‌های دانش بشری درباره بیماری‌های واگیردار هم‌خوانی ندارد. برخی حدیث «لا عدوی» را که در منابع فریقین به شیوه‌های متعددی نقل شده است، جعلی دانسته‌اند (رک: کریمیان، ۱۳۹۵ش: ص ۳-۲۵).

۲-۲-۴- گفتن «ما شاء الله»

طبرسی بدون ذکر سند و منبع از امام صادق (ع) چنین آورده است:
«الْعَيْنُ حَقٌّ وَ لَيْسَ تَأْمُنُهَا مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ وَ لَا مِنْكَ عَلَى غَيْرِكَ فَإِذَا خِفْتَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ فَقُلْ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ثَلَاثًا. چشم حق است و تو در امان نیستی، از آن برای خودت و نه از جانب خودت برای دیگران، پس هرگاه از آن ترسیدی، سه بار بگو: هر چه خدا بخواهد (همان خواهد شد)، هیچ نیرویی نیست مگر به واسطه خدای بلند مرتبه و بزرگ» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۸۶).
این روایت نیز تنها از این طریق گزارش شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۶۰).
مجلسی و کفعمی از طبرسی گزارش کرده‌اند که پیامبر فرمود:

«مَنْ رَأَى شَيْئاً يُعْجِبُهُ فَقَالَ: اللَّهُ اللَّهُ، مَا شَاءَ اللَّهُ، لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، لَمْ يَضُرَّهُ شَيْءٌ (شیئاً) هرکس چیزی ببیند که او را به شگفتی وا دارد، سپس بگوید: خدا، خدا، هرچه خدا بخواهد (همان خواهد شد) هیچ نیرویی نیست مگر به واسطه خدا، چیزی به او ضرر نمی‌زند (به چیزی ضرر نمی‌زند)» (کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۰، مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳/۹۲ و با کمی اختلاف در ۱۴/۶۰).

طبرسی این گزارش را از انس و از منابع اهل سنت نقل کرده است (طبرسی، ۱۴۱۸: ۸۷۹/۳؛ همو، ۱۴۱۵: ۴۹۴/۱۰؛ جصاص، ۱۴۱۵: ۶۵۰/۳).

این اذکار برای جلوگیری از آسیب رساندن به دیگران با چشم زخم کاربرد دارد و اگر کسی شور چشم باشد، با گفتن این عبارات چشم او اثر بدی بر دیگران نخواهد داشت و علاوه بر آن، برای جلوگیری از آسیب دیدن خود فرد از چشمان شور دیگران نیز مؤثر است.

۲-۵ - خواندن معوذتین

طبرسی از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمود:

«امام صادق (علیه السلام)

«إِذَا تَهَيَّأَ أَحَدُكُمْ تَهَيَّئَةً تُعْجِبُهُ فَلْيَقْرَأْ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ الْمُعْذَوَتَيْنِ فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّهُ شَيْءٌ يَأْذِنُ اللَّهُ تَعَالَى. امام صادق علیه السلام: هرگاه کسی از شما آماده بیرون رفتن شد، با هیئت آراسته‌ای که خوشش می‌آید، هنگام بیرون آمدن، سوره فلق و ناس را بخواند، به اذن خدای تعالی آسیبی به او نمی‌رسد» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۸۶).

طبرسی منبع و سندی برای روایت ارائه نمی‌کند و این روایت در منبع دیگری یافت نشد و دیگران نیز از همین منبع نقل کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۸/۹۲، کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۰؛ بدون ذکر منبع).

در این روایت، اشاره‌ای به چشم زخم نشده است؛ اما محتوای روایت به روایات گذشته نزدیک است و از این رو، طبرسی و به تبع او دیگران این روایت را در ابواب مربوط به چشم زخم آورده‌اند.

بر اساس این روایت، وقتی شخص مهبای بیرون رفتن است و خود را آراسته است، ممکن است با دیدن هیئت خود از زیبایی و آراستگی خودش شگفت‌زده و خوشحال شود و همین مسئله باعث شود، فرد خودش را چشم بزند؛ در این صورت، خواندن معوذتین مانع اثر بد چشم شخص خواهد شد. معنای دیگری که از این روایت به دست می‌آید، این است که وقتی فردی با ظاهری آراسته از منزل خارج می‌شود، احتمال آسیب دیدن او از چشمان بد دیگران بیشتر می‌شود؛ برای پیشگیری از چنین آسیبی باید معوذتین را



بخواند. امکان این که هر دو معنا مد نظر باشد، وجود دارد؛ ولی اگر فقط معنای دوم منظور باشد، این روایت با روایات بخش بعدی سازگار تر خواهد بود.

۲-۳- درمان آسیب ناشی از چشم زخم

گونه‌ای از روایات راهکارهایی برای حفاظت اشخاص یا اموال از اثر چشم زخم بیان کرده یا راه‌هایی برای درمان اثرات سوء چشم زخم ذکر نموده‌اند.

۲-۳-۱. غسل

ابن ابی جمهور احسائی از پیامبر(ص) نقل کرده که فرمود: «العين حق، ولو كان شيء سابق القدر سبقه العين، وإذا اغتسلتم فاغسلوا» (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۳: ۱۶۹/۱). این روایت که بدون منبع و سند نقل شده از منابع اهل سنت گرفته شده است (به‌عنوان نمونه نک: مسلم، بی‌تا: ۱۴/۷؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۲۶۸/۳). در منابع اهل سنت روایت شده که عامر بن ربیع، سهل بن حنیف را چشم زد، پیامبر برای درمان سهل به عامر دستور داد، خود را بشوید و آب غسل خود را بر روی بدن سهل بریزد تا بهبود یابد. بر این اساس در فرهنگ حدیثی اهل سنت درمان چشم زخم با غسل جایگاه ممتازی دارد (مالک، ۹۳۸/۱۴۰۶: ۲؛ حاکم نیشابوری، بی‌تا: ۴۱۰/۳-۴۱۲).

۲-۳-۲. تعویذهای پیامبر برای حسنین(ع)

۱- سید بن طاووس نقل کرده که جبرئیل روزی پیامبر را غمگین دید و از او علت را جویا شد. پیامبر فرمود: حسنین مبتلا به چشم زخم شده‌اند. جبرئیل گفت: ای محمد چشم زخم را تصدیق کن، چون چشم زخم حق است. سپس تعویذی برای دفع آن به پیامبر آموخت و حسنین(ع) بهبود یافتند. پیامبر فرمود زنان و کودکان را با این تعویذ در امان نگاه دارید.

«اللَّهُمَّ يَا ذَا السُّلْطَانِ الْعَظِيمِ وَالْمَنْ الْقَدِيمِ وَالْوَجْهَ الْكَرِيمِ يَا ذَا الْكَلِمَاتِ الثَّامَاتِ وَالِدَعَوَاتِ الْمُسْتَجَابَاتِ عَافِ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ مِنْ أَنْفُسِ الْجِنَّ وَ أَعْيُنِ الْإِنْسِ. خدایا یا صاحب سلطنت بزرگ و منت دیرین و روی نیکو! ای صاحب کلمات تمام و دعاهاى مستجاب! حسن و حسین را از نفس‌های جن و چشم‌های انسانها عافیت ده» (سید ابن طاووس، ۱۴۱۲: ۹۲-۹۳؛ همو، ۱۴۱۴: ۲۸/۱).

ابن طاووس این دعا را از کتاب «الأدعية المروية من الحضرة النبوية» اثر سمعانی نقل کرده است. عبد الکريم بن محمد سمعاني(۵۶۲ق) که از عالمان اهل سنت و صاحب کتاب الانساب است (اتان کلبرک، ۱۳۷۱: ۱۶۸)، با واسطه راویان اهل سنت از امام علی(ع) از پیامبر(ص) این روایت را نقل

می‌کند. دیگران نیز به تبعیت از ابن طاووس این گزارش را نقل کرده‌اند (کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۰). این روایت در منابع اهل سنت آمده است. ابن عساکر گزارش می‌کند که ابو رجاء محمد بن عبدالله حنفلی از اهالی تستر (شوشتر) متفرد در نقل این روایت است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۶۱/۲۴). با جستجوی صورت گرفته در منابع رجال شیعه و اهل سنت این فرد معرفی نشده است.

۲- شیخ کلینی در باب حرزها و تعویذها از امام صادق(ع) از امام علی(ع) نقل کرده که پیامبر(ص) حسنین(ع) را بر روی پاهای خود نشاند و دعایی برای آن‌ها می‌خواند و می‌فرمود ابراهیم(ع) این چنین برای اسماعیل و اسحاق(ع) دعا و تعویذ می‌خواند.

عَلَيْهِ بَنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع رَفَى النَّبِيُّ ص حَسَنًا وَحُسَيْنًا فَقَالَ أُعِيدُ كَمَا بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ وَأَسْمَانِهِ الْحُسْنَى كُلُّهَا عَامَّةٌ مِنْ شَرِّ السَّامَةِ وَالْهَامَةِ وَمِنْ شَرِّ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ثُمَّ التَّفَتِ النَّبِيُّ ص إِلَيْنَا فَقَالَ هَكَذَا كَانَ يُعَوِّذُ إِبرَاهِيمَ - إِسْمَاعِيلَ وَاسْحَاقَ(ع). از امام صادق(علیه السلام) (روایت شده که) فرمود: امیرالمؤمنین(علیه السلام) فرمود: پیغمبر(ص) حسن و حسین را رقیه نمود، پس فرمود: پناه دهم شما را به کلمات تامه خدا و به اسماء حسنی خدا که همه عمومی هستند از شر زهرداران و گزنده‌های کشنده و از شر هر چشم بد و از شر حسود هنگام حسد. سپس پیغمبر(صلی الله علیه و آله) رو به ما کرد و فرمود: ابراهیم را شیوه بود که اسماعیل و اسحاق را چنین در پناه خدا می‌گذاشت (کلینی، ۱۳۶۳: ۲/۵۶۹).

روایت شیخ کلینی به علت وجود راوی ناشناس «بعض اصحابه» ضعیف السند است. علامه مجلسی در اعتبارسنجی این روایت از عبارت «مجهول» استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۰: ۱۲/۴۳۷).

۳- شیخ صدوق این روایت را با اندکی اختلاف نقل کرده است.
 وَ رَوَى الْعَلَاءُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَدْعِ الرَّجُلُ أَنْ يَقُولَ عِنْدَ مَمَامِهِ: أُعِيدُ نَفْسِي وَ دُرِّيَّتِي وَ أَهْلَ بَيْتِي وَ مَالِي بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَ هَامَةٍ وَ مِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَةٍ فَذَلِكَ الَّذِي عَوَّذَ بِهِ جَبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ». از یکی از آن دو (امام باقر یا امام صادق(ع)) فرمود: ترک نکند انسان این را که هنگام خواب بگوید: پناه می‌دهم خودم و نسلم و خاندانم و مالم را به کلمات تامه الهی از هر شیطان و گزنده‌های کُشنده و از هر چشم جنون‌زده. پس این همان تعویذی است که جبرئیل با آن حسن و حسین علیهما السلام را در پناه (خدا) قرار داد (صدوق، بی‌تا: ۱/۴۷۰).



طریق شیخ صدوق به روایات علاء بن رزین صحیح است (صدوق، بی تا: ۴/۴۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۳۹)، با توجه به وثاقت محمد بن مسلم (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۴)، این روایت صحیح السند است. روایت با اندکی اختلاف در سند، در کتاب طب الاثمه (ع) و به تبعیت از آن مکارم الاخلاق نیز گزارش شده است (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۱۱۹، طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۲۸).

در منابع اهل سنت هم این روایت با اندکی اختلاف از ابن عباس از پیامبر (ص) گزارش شده است (مسند احمد، ۲۳۶/۱ و ۲۷۰، بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۱۱۹)، برخی از شیعیان نیز این روایت را از منابع اهل سنت اخذ کرده‌اند (قاضی نعمان، ۱۴۱۴: ۳/۸۹، ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۳/۱۵۵).

در روایت دوم و سوم، اشاره ای به ابتلای حسنین (ع) به چشم زخم نشده است و تنها عبارت «عین لامة» در متن دعا باعث می‌شود که این روایات را در زمره روایات مرتبط با چشم زخم بدانیم. «لَمَم» به معنای جنون یا جنون ناشی از تماس با جن است و «رجل ملموم» به معنای کسی است که دارای جنون است و در اثر تماس جن، مجنون شده است، «عین لامة» به معنای چشمی است که بدی می‌رساند یا هر چیز ترسناک مانند شر و فزع است (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۴/۲۷۲؛ حربی، ۱۴۰۵: ۱/۳۱۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲/۵۵۱-۵۵۲؛ ملا صالح مازندرانی، ۱۴۲۱: ۱۰/۴۲۷). بر این اساس، دعا را می‌توان به دو گونه معنا کرد، پناه بردن به خدا از چشم زخم یا پناه بردن به خدا از هر چیز ترسناک و شر.

شیخ صدوق در معانی الاخبار با سند خود چنین نقل کرده است:

أَبِي رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَعُوذُ بِكَ مِنْ سَرِّ السَّامَةِ وَالْهَامَةِ وَالْعَامَةِ وَاللَّامَةِ فَقَالَ السَّامَةُ الْقَرَابَةُ وَالْهَامَةُ هَوَامُ الْأَرْضِ وَاللَّامَةُ لَمَمُ الشَّيَاطِينِ وَالْعَامَةُ عَامَةُ النَّاسِ. سليمان بن خالد از امام صادق علیه السلام روایت نموده‌اند که شخصی از آن حضرت در باره قول پیغمبر صلی الله علیه و آله پرسید که فرموده: خدایا پناه می‌برم به تو از گزند «سامه و هامه و عامه و لامه» در پاسخ فرمود: «سامه» خاصه و نزدیکان، و «هامه» موجودات زهردار، «لامه» جنون ناشی از شیطان، و «عامه» عامه مردم می‌باشند (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۷۳).

بر اساس این روایت معنای «لامه»، جنون ناشی از شیطان است. یعنی در دعای مشهور نبوی ایشان حسنین (ع) از شر شیطان و آسیب‌های آن در پناه خدا قرار می‌داد و اشاره‌ای به چشم زخم نشده است. بر این اساس، این روایات دلالتی بر چشم زخم ندارند؛ اما طبیعتاً با توجه به این که باور به تاثیر چشم زخم باوری رایج بود، برداشت مردم از عبارت «لامه و عین لامة» چشم زخم بود.

این دعا با اندکی اختلاف در روایات دیگری نیز وارد شده است. طبرسی بدون ذکر سند و منبع، نمازی را برای درمان جمیع بیماری‌ها نقل کرده است، او می‌نویسد:

ابوامامه از پیامبر نقل کرده که با زعفران داخل یک ظرف تمیز مطالب زیر را می‌نویسی و می‌شویی و می‌خوری. "أعوذ بكلمات الله التامة وأسمائه الحسنى كلها عامة من شر السامة والهامة ومن شر العين اللامة ومن حاسد إذا حسد"؛ علاوه بر آن بخش‌هایی از قرآن شامل سوره حمد، توحید، معوذتین، آیاتی از بقره، آیه الکرسی، آمن الرسول تا آخر سوره، ۱۰ آیه ابتدایی و ده آیه انتهایی سوره آل عمران، آیاتی از سوره‌های نساء، مائده، انعام، اعراف، صافات و... سپس ظرف را سه بار می‌شویی، وضو می‌گیری، از آن کمی در دهان می‌چرخانی، به صورت و بدنت می‌مالی، سپس دو رکعت نماز می‌خوانی و از خدا طلب شفا می‌کنی و این کار را سه روز انجام می‌دهی. حسان گفته است که آن را تجربه کرده و دیدیم که به اذن خدا نافع است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۹۵). در منابع اهل سنت از ابوامامه از پیامبر تعویذهایی نقل شده است؛ از جمله تعویذهایی با دعاهایی شبیه دعای مذکور در روایت طبرسی (متقی هندی، کنز العمال، ۶۹/۱۰)، از این رو به نظر می‌رسد طبرسی دستور خواندن نماز را از منابع اهل سنت گرفته است.

این عبارات در ضمن دعا‌های دیگری نیز به چشم می‌خورند (به عنوان نمونه، طوسی، ۱۴۱۱: ۲۰۴، بدون سند و منبع؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۱/۹۱ از کتابی قدیمی و ناشناخته).

۲-۳-۳- تعویذ شیشه عطر

حسین بن حمدان خصیبی گزارش کرده که از امام جواد علیه السلام درباره مشک و عطر سؤال شد و ایشان در ضمن روایتی طولانی فرمودند: برای امام رضا علیه السلام عطری تهیه شد و فضل بن سهل برای ایشان نوشت که مردم استفاده از این عطرها را بر شما عیب می‌دانند؛ ایشان در پاسخ به سیره حضرت یوسف و سلیمان در استفاده از نعمتهای الهی اشاره کرده و در نهایت، به آیه قرآن استناد کردند که چه کسی زینت‌های دنیا را بر شما حرام کرده است؟ سپس دستور دادند عطری به چهار هزار درهم برای ایشان تهیه کنند و قتی ایشان نگاهشان به عطر افتاد و خوبی و خوش بویی آن را دیدند، برای حفظ آن دستور دادند که رقعهای برای چشم زخم تهیه کنند و فرمودند چشم زخم حق است (خصیبی، ۱۹۹۱: ۳۰۸-۳۰۹).

حسین بن حمدان خصیبی جنبلائی از بزرگان غلات نصیریه است. نجاشی او را فاسد المذهب می‌داند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۷). ابن غضائری نیز او را دروغ‌گو، فاسد المذهب، دارای باورهای فاسد و ملعون می‌داند که به او توجه و اعتنایی نمی‌شود (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۵۴).



کلینی از محمد بن ولید کرمانی روایت کرده که به امام جواد عرض کردم، نظر شما درباره مشک چیست؟ ایشان فرمودند که پدرم دستور دادند که عطری برای ایشان تهیه شود به قیمت هفتصد درهم، فضل بن سهل اعتراض کرد و امام پاسخ داد. اما اشاره‌ای به تعویذ نشده است (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۱۶/۶). مضمونی شبیه به این درباره استفاده امام از زینت‌های دنیا بدون اشاره به ماجرای تهیه عطر از امام رضا(ع) (کلینی، ۱۳۶۳: ۴۵۳/۶) و امام صادق علیه السلام گزارش شده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۳: ۱۵۵/۲ بدون سند).

طبرسی در مکارم الاخلاق برای دفع چشم زخم روایتی گزارش کرده است، او می‌نویسد: از معمر بن خلاد گزارش شده که همراه امام رضا(ع) در خراسان بودم و خریده‌های ایشان را انجام می‌دادم، به من فرمودند که برایشان عطری تهیه کنم، وقتی خریدم با شگفتی و خوشحالی به آن نگاه کردند و فرمودند ای معمر چشم(زخم) حق است در پارچه‌ای حمد و توحید و معوذتین و آیه الکرسی را بنویس و در غلاف و جلد قاروره و شیشه عطر قرار بده (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۸۶). طبرسی این روایت را بدون ذکر سند و منبع گزارش کرده است؛ اما کلینی از معمر بن خلاد شبیه این روایت را گزارش کرده است که در آن اشاره‌ای به چشم زخم وجود ندارد (کلینی، ۱۳۶۳: ۵۱۶/۶).

۲-۳-۴- درمان چشم زخم با حمد و معوذتین

طب الاثم(ع) از سکونی از امام صادق(ع) چنین نقل کرده است: «الْحَمْدُ بِنِ أَبِي زِيَادٍ قَالَ: حَدَّثَنَا فَضَالَةُ بْنُ أَيُّوبَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا كَسَلَ أَوْ أَصَابَتْهُ عَيْنٌ أَوْ صَدَأُ يَدَيْهِ فَقَرَأَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ ثُمَّ يَمَسُّحُ بِهِمَا وَجْهَهُ فَيَذْهَبُ عَنْهُ مَا كَانَ يَجِدُ. امام صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا که درود خدا بر او باد، هرگاه کسل یا مبتلا به چشم زخم یا سردرد می‌شد، دستهایش را باز می‌کرد، سوره حمد و معوذتین را می‌خواند، سپس دستهایش را به صورت می‌مالید، پس آنچه (از بیماری و کسالت) برایش به وجود آمده بود، از بین می‌رفت» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۳۹).

طبرسی و مجلسی این روایت را باز نشر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۴/۹). علاوه بر ضعف منبع، چنان که گذشت سکونی از راویان اهل سنت است و از این رو، سند روایت صحیح نیست.

محمد بن عیسی نقل کرده که مردی درباره چشم زخم از امام رضا(ع) سوال کرد. امام فرمود: حق است، وقتی به تو اصابت کرد، کف دستان را مقابل صورت بگیر و سوره حمد و توحید و معوذتین را

بخوان و دستانت را بر پیشانی و صورت بکش که به اذن خدا نافع است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۱۳). این گزارش تنها در این منبع و بدون سند نقل شده است. عایشه نقل کرده که وقتی پیامبر به رخت خواب می رفت، توحید و معوذتین را می خواند و در دستانش فوت می کرد و دستانش را به صورت و بدنش می مالید (بخاری، ۱۴۰۱: ۲۵/۷)؛ اما در این روایت سخنی از چشم زخم نیست. احتمالاً این عملی مفید برای درمان همه بیماری هاست و از این رو، برای درمان چشم زخم نیز توصیه شده است.

۲-۳-۵- تعویذ جبرئیل برای چشم حسود

جبرئیل (ع) برای جلوگیری از چشم زخم تعویذی را به پیامبر آموخت:
 «وَعَنْهُ ، قَالَ : أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ ، عَنْ أَبِي الْمُفَضَّلِ ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَغَوِيُّ ، قَالَ : حَدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ هَلَالٍ الصَّوَّافُ ، قَالَ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ صُهَيْبٍ ، عَنْ أَبِي نَصْرَةَ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ : أَنَّ جَبْرَائِيلَ أَتَى النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَقَالَ : يَا مُحَمَّدُ اسْتَكَيْتَ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : بِسْمِ اللَّهِ أَزْقِيكَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ يُؤْذِيكَ ، مِنْ شَرِّ كُلِّ نَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ حَاسِدٍ ، وَ اللَّهُ يَشْفِيكَ ، بِسْمِ اللَّهِ أَزْقِيكَ . جبرئیل به خدمت پیامبر گرامی آمد و عرض کرد: ای محمد آیا بیماری؟ او فرمود: آری. او عرض کرد: به نام خدا تو را از هر چیزی که آزارت دهد، از شر هر جان یا چشم حسدورز پناه می دهم. و خدا تو را شفا می دهد. به نام خدا تو را پناه می دهم» (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳۸؛ با اندکی اختلاف در: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۳/۹۲، کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۰).

چشم حسود که در این روایت به آن اشاره شده است، الزاماً از طریق چشم زخم آسیب نمی رساند؛ بلکه از آنجاکه حسادت در موارد متعدد ناشی از دیدن نعمت های دیگران است، حسادت به چشم منسوب شده است؛ اما این که او چگونه حسادت خود را اعمال کند، می تواند به طرق مختلف صورت گیرد و الزاماً به این معنی نیست که اعمال حسد فقط از طریق چشم زدن باشد.

منظور از ابوالفضل، محمد بن عبدالله شیبانی است که شیخ طوسی مجلس ۱۶ تا ۳۲ از کتاب امالی خود را به احادیث او اختصاص داده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۵ - ۶۴۳). نجاشی می نویسد: او اصالتاً کوفی بود و تمام عمرش را در طلب حدیث مسافرت کرد، در ابتدای امر دقیق بود؛ اما دچار تخلیط شد و دیدم که همه اصحاب او را تضعیف می کنند. او را ملاقات کردم و روایات بسیاری از او شنیدم، ولی در نقل روایت از او توقف کردم و جز با واسطه از او روایت نکردم. او کتاب هایی درباره زید، علوم زیدیه،



اخبار ابوحنیفه نیز داشت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۹۶). شیخ طوسی او را کثیرالروایه و حسن الحفظ دانسته که عده‌ای از اصحاب او را تضعیف کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۴۷ و همو، ب ۱۴۱۷: ۲۱۶). ابن غضائری او را جاعل حدیث دانسته است که روایات ناشناخته بسیاری را نقل می‌کرد. او می‌گوید: کتابهایش را دیدم که روایات بدون سند و سندها بدون روایات، در آن آمده بود. نظر من این است که آنچه را او به‌تنهایی نقل می‌کند، باید ترک کرد و نپذیرفت (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۹۹؛ هم‌چنین نک: ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱۷۵).

ابوالفضل روایت را از عبد الله بن محمد بغوی که از راویان اهل سنت است (ذهبی، ۱۴۱۳: ۴۴۰/۱۴)، نقل کرده است. بقیه راویان نیز از رجال اهل سنت هستند. این روایت در منابع اهل سنت آمده است (مسلم، بی‌تا: ۱۳/۷؛ مسند احمد ج ۳/۵۶).

اما مکارم الاخلاق از ابن عباس نقل کرده است که جبرئیل این دعا را زمانی آورد که لبید یهودی پیامبر را سحر کرده بود. پیامبر علی علیه السلام را همراه زبیر و عمار فرستاد، آن‌ها طلسم را یافتند و با خواندن معوذتین آن را باطل کردند و در نهایت، جبرئیل این دعا را خواند (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۱۴). در این گزارش، عامل بیماری پیامبر به جای چشم زخم، سحر عنوان شده است.

۲-۳-۶- تعویذ منتسب به امام حسن (ع)

کفعمی به نقل از جوامع الجامع از امام حسن (ع) نقل کرده است که دوای چشم زخم خواندن آیه «و ان یکاد» است (کفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۱)؛ اما این توصیه حسن بصری است و انتساب آن به امام حسن (ع) اشتباه است (طبرسی، ۱۴۱۸: ۶۲۰/۳؛ بغوی، معالم التنزیل، ۳۸۵/۴؛ الزحیلی، ۱۴۲۷: ۲۷۱۹/۳). گزارش منتسب به حسن بصری نیز با سند معتبری نقل نشده است. علاوه بر این، ارتباط آیه «و ان یکاد» با مسئله چشم زخم با وجود شهرت بسیار نزد مفسران از سوی برخی نقد شده است (حلیمی جلودار و قربانی لا کتراشانی، ۱۳۹۹: ۷۵-۹۸؛ اثباتی، ۱۴۰۲: ۱۸۱-۲۱۳).

۲-۳-۷- دعای حجامت

امام باقر (ع) به یکی از یارانش دعایی را آموزش داد که از چشم (زخم) در خون (حجامت) به خدا

پناه ببرد.

«مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ مُنْجَابٍ قَالَ: حَدَّثَنَا خَلْفُ بْنُ حَمَادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ الْبَاقِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِرَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِذَا أَرَدْتَ الْحِجَامَةَ فَخَرَجِ الدَّمُ مِنْ مَحَاجِمِكَ فَقُلْ قَبْلَ أَنْ تَقْرَعَ وَ قُلْ وَ الدَّمُ يَسِيلُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَعُوذُ بِاللَّهِ الْكَرِيمِ مِنَ الْعَيْنِ فِي الدَّمِ

وَمِنْ كُلِّ سُوءٍ فِي حِجَامَتِي هَذِهِ.....امام باقر علیه السلام به یکی از اصحابش فرمود: هرگاه خواستی حجامت کنی و خون از محل حجامت خارج شد، قبل از این که از حجامت فارغ شوی و درحالی که خون جاری است، بگو: بسم الله الرحمن الرحيم. پناه می برم به خدای کریم از چشم زخم در خون و از هر بدی و شری در این حجامتم....(ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۵۶).

محمد بن قاسم بن منجاب فردی ناشناخته است که تنها همین روایت از او نقل شده است (نمازی شاهرودی، ۱۴۰۵ق: ۲۹۵/۷) و بر این اساس، سند روایت ضعیف است.

شیخ صدوق این روایت را با همین عبارات از امام صادق (ع) نقل کرده است.

أبي - رحمه الله - قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن سنان عن خلف بن حماد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال... (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۷۲).
 سند روایت به خاطر وجود فردی ناشناس «عن رجل» ضعیف است. طبرسی نیز بدون ذکر منبع و سند روایت را نقل کرده که به احتمال بسیار از این منبع گرفته است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۷۴). در فقه الرضا (ع) نیز گزارش مشابهی نقل شده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۳۹۴). این گزارش بدون سند و بدون انتساب به معصوم نقل شده است؛ علاوه بر آن، نویسنده کتاب نیز مشخص نیست.

۲-۳-۸- تعویذی برای حیوانات

روایت اول: تعویذ منتسب به امام کاظم (ع)

أَحْمَدُ بْنُ الْحَارِثِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ آبَائِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: فِي عُوْذَةِ الْحَيَوَانِ وَقَالَ هِيَ مَحْفُوظَةٌ عَنْهُمْ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ خَرَجَ عَيْنُ السُّوءِ مِنْ بَيْنِ لَحْمِهِ وَجِلْدِهِ وَعَظْمِهِ وَعَصَبِهِ وَغُرُوقِهِ فَلَقِيَتْهَا جَبْرِئِيلُ وَمِيكَائِيلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا فَقَالَا أَأَيْنَ تَذْهَبِينَ أَلْعَيْنَةُ؟ قَالَتْ أَذْهَبُ إِلَى الْجَمَلِ فَأَطْرَحُهُ مِنْ قَطَارِهِ.... فَقَالَا لَهَا إِذْهَبِي أَيْتُهَا أَلْعَيْنَةُ إِلَى الْبَرِّيَّةِ... رَدَدْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ عَيْنَ السُّوءِ إِلَى أَهْلِهِ... فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ قُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ... از امام کاظم (ع) از پدرانش نقل شده است: درباره تعویذ حیوانات که این تعویذ نزد آنان محفوظ بود. بسم الله الرحمن الرحيم. بسم الله و بالله خارج شد نظر بد از بین گوشت و پوست و استخوان و عصب و رگ هایش پس جبرئیل و میکائیل آن را ملاقات کردند و گفتند: کجا می روید ای نظرها، گفت به سمت شتر می روم تا آن را از قطار شتران به زمین بیندازم و... پس به او گفتند: بروید ای نظرها به سوی مخلوقات.... برگرداندم به یاری خدا نظر بد را به اهلش و...



پس بار دیگر نظر کن، آیا در آسمان شکافی میبینی؟ بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر. نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۱۳۴).

ابن طاوس می‌نویسد: اگر شیطان در برابر دیدگان حیوانات ظاهر شد، این دعا را بخوان و بر صورت حیوان بکش یا همراهش قرار بده. بخش‌هایی از عبارات این تعویذ شبیه روایت قبلی است (ابن طاوس، ۱۴۰۹: ۱۳۲). این روایات بدون سند و در منابع ضعیف نقل شده و از نظر متنی نیز دچار اضطراب و آشفتگی هستند. فعل‌ها گاهی جمع و گاهی مفرد به کار رفته‌اند و عبارات نامفهوم نیز در متنها به چشم می‌خورد.

روایت دوم: تعویذ منتسب به امام علی (ع)

علامه مجلسی از یک کتاب قدیمی ناشناخته نقل می‌کند که وقتی یکی از شتران امیر المومنین (ع)

چشم خورد، این دعا را خواند:

[الكتاب العتيق الغروي]: عُوذَةُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلْعَيْنِ قَالَ حِينَ أَصَابَتْ الْعَيْنُ فَحَلًا مِنْ إِبِلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ [مِنْ] عَبَسَ عَبَسَ وَ شَهَابِ قَابِسٍ وَ حَجَرِ يَابِسٍ رَدَدْتُ عَيْنَ الْعَائِنِ عَلَيْهِ مِنْ رَأْسِهِ إِلَى قَدَمَيْهِ أَخَذَ عَيْنَاهُ قَابِضٍ بِكَلَاهُ وَ عَلَى جَارِهِ وَ أَقَارِبِهِ جِلْدُهُ دَقِيقٌ وَ دَمُهُ رَقِيقٌ وَ بَابُ الْمَكْرُوهِ بِهِ تَلِيقٌ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ قُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ ... تعویذی از امیرالمومنین علیه‌السلام برای چشم زخم. وقتی یکی از شتران امیرالمومنین علی علیه‌السلام دچار چشم زخم شد گفت: بسم الله الرحمن الرحيم. به نام خدای بزرگ. عبس عبس، شهاب سوزان و سنگ خشک. برگرداندم نظر چشم زننده را به خودش از سر تا پایش، چشمانش را بگیرد، تمام وجودش را بگیرد و همسایه‌اش و نزدیکانش و پوست لطیف و خون رقیق و درب ناخوشی‌ها شایسته اوست. پس برگردان دیده را آیا هیچ خللی می‌بینی؟ بار دیگر دیده را برگردان، دیدگانت ناامید به سوی تو بر می‌گردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۹۲).

عقیلی حلبی از عالمان اهل سنت از شخصی به نام ابوعبد الله سعید بن برید تمیمی نباجی که از اهل عرفان و تصوف و در زمره معاصران ذوالنون مصری بوده است، نقل کرده که وقتی فردی بد چشم شتر او را چشم زد، او نزد آن فرد رفت و دعای زیر را خواند که چشمان آن شخص از حدقه خارج شد و شترش بهبود یافت.

بسم الله حبس حابس وشهاب قابس رددت عين العاين عليه وعلى أحب الناس إليه في كلوتيه رشيق وفي ماله يليق « فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا وهو حسير » (ابن العديم، ۱۴۰۷: ۴۲۸۲؛ با اندکی اختلاف در: ابن قیم، بی تا: ۱۳۶).

روایت علامه مجلسی به روایت نقل شده در منابع اهل سنت بسیار شبیه است. این حرزها در مواردی حالت نفرین به خود گرفته است و در آن‌ها خواسته شده که نظر بد به صاحبش برگردد و اعضای بدنش را درگیر کند، به این هم اکتفا نشده است؛ بلکه خواسته شده نظر بد به مال، خانواده و فرزندان، نزدیکان و خویشان و حتی همسایگان برگردد. در صورتی که درباره چشم زخم بیان شده که شدت علاقه و تعجب از خوبی چیزی باعث چشم زخم می‌شود. گاهی نگاه از حسد را نیز عامل چشم زخم دانسته‌اند، در هر صورت، چشم زخم چندان ارادی نیست و به فرض که با اراده شخص باشد، چرا باید به خانواده، خویشان و حتی همسایگان فرد برگردد.

روایت سوم: تعویذ زراره

عن زرارة قال: ينفث في المنخر الأيمن أربعاً والأيسر ثلاثاً، ثم يقول: (باسم الله لا بأس أذهب البأس رب الناس واشف أنت الشافي لا يكشف البأس إلا أنت. چهار بار در سوراخ راست بینی و سه بار در سوراخ چپ دمیده می‌شود. سپس می‌گوید: به نام خدا، هیچ عیبی نیست، عیب‌ها را از بین ببر ای خدای مردم، شفا بده که تو شفا دهنده هستی و عیب‌ها و بیماری‌ها را کسی جز تو از بین نمی‌برد (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۱۴، مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۱/۹۲).

این روایت بدون سند و منبع و حتی بدون انتساب به معصوم گزارش شده است. در منابع شیعی روایتی با این مضمون وارد نشده است؛ اما در منابع اهل سنت از سحیم بن نوفل گزارش شده که نزد ابن مسعود نشسته بودیم. کنیزی آمد و به یکی از همراهان ما گفت چه نشسته‌ای که فلانی اسبت را چشم زده و اسب چیزی نمی‌خورد و نمی‌آشامد و فقط دور خودش می‌چرخد، برای او تعویذ و رقیه‌ای فراهم کن. ابن مسعود گفت: رقیه لازم نیست. سه بار در سوراخ راست بینی و سه بار در سوراخ چپ بینی‌اش فوت کن، بگو: لا بأس، اذهب البأس رب الناس، اشف أنت الشافي، لا يكشف الضر إلا أنت. آن مرد رفت و برگشت و گفت: کارهایی که گفتم، انجام دادم و اسبم خوب شد (ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹: ۶۱/۷؛ ابن عبد البر، ۲۰۰۰: ۴۰۲/۸، همو، ۱۳۸۷: ۲۳۹/۶).

شیخ طوسی دعایی شبیه این از امام علی (ع) نقل کرده است که هرگاه پیامبر بر بیماری وارد می‌شد، آن را می‌خواند، اما در این روایت‌ها سخنی از چشم زخم نیست.



أخبرنا جماعة، عن أبي المفضل، قال: حدثنا أبو القاسم عبد الله بن محمد بن عبد العزيز البغوي، قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا أبو الأحوص، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي (عليه السلام)، قال: كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) إذا دخل على مريض قال: أذهب البأس رب البأس، واشف أنت الشافي لا شافي إلا أنت (طوسي، ۱۴۱۴: ۶۳۸).

ابوالمفضل شیبانی این روایت را از منابع اهل سنت اخذ کرده و روایت با همین سند در منابع سنی گزارش شده است (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۷۷/۷ هم چنین نک: مسند احمد، ۷۶/۱).

هم چنین در منابع اهل سنت گزارش شده که پیامبر دعایی شبیه این را خواند و با آب دهانش شخصی را شفا داد (همان، ۴/۱۸)، بعدا ابن شهر آشوب این روایت را از منابع اهل سنت نقل کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱/۱۰۱ و به نقل از او در مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸/۳۹).

بر این اساس به نظر می رسد، دعای نقل شده از پیامبر (ص) با تغییراتی در عبارات بعدها به عنوان تعویذی برای چشم زخم به کار رفته است.

روایت چهارم: تعویذ اسب و سوارکار

سید بن طاووس می نویسد: تعویذی برای سوارکار و اسب در کتابی که مشتمل بر حرزهای جلیله بود، یافتیم. در این حرز حیوان، سوار و صاحبش از انواع بیماری ها و آفت ها از جمله چشم زخم انسان ها و جنیان در پناه خدا قرار داده شده اند (سید بن طاووس، ۱۴۰۹: ۸۵). این حرز به معصومین منتسب نشده است.

۲-۳-۹- تعویذ چشم زخم با سوره حمد و دعا

طبرسی برای کسی که مبتلا به چشم زخم شده، نسخه ای به این شکل تجویز کرده که سوره حمد خوانده شود و دعای زیر نوشته شود:

يَقْرَأُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَ يَكْتُبُ بِسْمِ اللَّهِ أُعِيدُ فَلَانَ بَنَ فُلَانَةَ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَ ذَرَأَ وَ بَرَأَ وَ مِنْ كُلِّ عَيْنٍ نَاطِرَةٍ وَ أُذُنٍ سَامِعَةٍ وَ لِسَانٍ نَاطِقٍ إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَ مِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَ خَيْلِهِ وَ رَجُلِهِ وَ قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَ ادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ . سوره حمد را بخواند و بنویسد. بسم الله در پناه قرار می دهم، فلانی فرزند فلانی (نام مادر) با کلمات تامه خدا از شر آنچه خلق کرده و آفریده و ایجاد کرده و از هر چشم بیننده و گوش شنونده و زبان گوینده. پروردگارم بر صراط مستقیم است و از شر شیطان رانده شده و کار شیطان و اسبش و پایش و فرمود: ای فرزندانم! از یک در وارد نشوید و از درهای متعدد وارد شوید (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۱۳۱).

این تعویذ به معصومین منتسب نشده و در منبع دیگری یافت نشد. به نظر می‌رسد دعای «أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق» که در منابع اهل سنت برای در امان ماندن از نیش عقرب و آسیب‌های دیگر از پیامبر (ص) نقل شده (مسند احمد، ۲/۲۹۰، ۳/۴۴۸، ۵/۴۳۰)، به‌مرور زمان، همراه با افزوده‌هایی به عنوان تعویذی برای چشم زخم به‌کار گرفته شده است. از ویژگی‌های این حرز استفاده از نام مادر به‌جای نام پدر است. در پایان به توصیه حضرت یعقوب برای ورود فرزندان از درب‌های متعدد به مصر اشاره شده است که بنا به نظر برخی از مفسران این توصیه برای دفع چشم زخم بوده است (اثباتی، ۱۴۰۳ ش: ۱۳-۱۵).

۲-۱۰-۳- تعویذ ابن علقمی

کفعمی تعویذی را به خط وزیر مؤید الدین بن العلقمی (۵۹۳هـ - ۶۵۶هـ) ۱ گزارش کرده است. این تعویذ به معصومین منتسب نشده است؛ ولی برخی عبارات به کار رفته در آن شبیه عبارات دعاها و حرزهای مربوط به چشم زخم است و به نظر می‌رسد با استفاده از آن‌ها تهیه شده است.

« وَ فِي خَطِّ الْوَزِيرِ مُؤَيَّدِ الدِّينِ بْنِ الْعَلْقَمِيِّ : أَنَّ رُفِيَةَ الْعُيُونِ بِسْمِ اللَّهِ الْعَظِيمِ الشَّانِ الْقَوِيِّ السُّلْطَانِ الشَّهِيدِ الْأَرْكَانِ حَبَسَ حَابِسَ وَ حَجَرَ يَابِسَ وَ شَهَابَ قَابِسَ وَ لَيْلَ دَامِسَ وَ مَاءَ قَارِسَ فِي عَيْنِ الْعَائِنِ وَ فِي أَحَبِّ خَلْقِ اللَّهِ إِلَيْهِ وَ فِي كَبِدِهِ وَ كُلْيَتَيْهِ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ قُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِبًا وَ هُوَ حَسِيرٌ قُلْتُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَكْتُمُ ذَلِكَ عَلَى بَيْضَةٍ وَ يَضْرِبُ بِهَا الْحَيَوَانَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَ ابْنَ الْأَدَمِ بَيْنَ رِجْلَيْهِ يَبْرَأُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى (كفعمی، ۱۴۰۳: ۲۲۱)

در پایان حرز اشاره شده که برخی این حرز را روی تخم مرغ نوشته و بین دو چشم حیوان یا مقابل پای انسان می‌زنند و به اذن الهی خوب می‌شود.

۲-۱۱-۳- دعای امام علی (ع) در صفین

ابن طاووس از کتاب دعای سعد بن عبد الله اشعری نقل کرده که امام علی (ع) دعایی را در صفین خواند در بخشی از آن آمده است:

وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ وَسْوَسةِ الْأَنْفُسِ مِمَّا تُحِبُّ مِنَ الْقَوْلِ وَ الْفِعْلِ وَ الْعَمَلِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ وَ الْحَسِّ وَ اللَّبْسِ وَ مِنْ طَوَارِقِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ أَنْفُسِ الْجَنِّ وَ أَعْيُنِ الْإِنْسِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَ مِنْ شَرِّ لِسَانِي وَ مِنْ شَرِّ سَمْعِي وَ مِنْ شَرِّ بَصَرِي... پناه می‌برم به تو از وسوسه نفس‌ها از آنچه که

۱. عالم و وزیر شیعه خلیفه عباسی المستعصم بالله تا پایان دوران خلافت عباسی و سقوط بغداد توسط مغولان بود.



دوست داند از سخن و کار و رفتار. خدایا به تو پناه می‌برم از جن و انس و احساس و پوشیدگی و از آنچه در شب و روز وی آید و از نفس جن و چشم انس. خدایا به تو پناه می‌برم از بدی نفسم و از شر زبانم و گوشم و چشمم... (سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۹۷-۱۰۱).

تعبیر «اعین الانس» می‌تواند به معنای چشم‌های انسان‌ها باشد و احتمال دارد به قرینه «انفس الجن» به معنای «نفس انسان‌ها و خود انسان‌ها» باشد؛ همان‌طور که در ادامه نیز از نفس به خدا پناه برده شده است. دعای قبلی با سندی از سعد بن عبد الله تا امام صادق (ع) نقل شده است. این دعا نیز از امام صادق (ع) نقل شده؛ اما سندی برای آن ارائه نشده است. امام صادق علیه السلام این دعای طولانی را مفید برای هر گرفتاری دانسته‌اند؛ اما اختصاصاً به عنوان دعای چشم زخم بیان نشده است.

۲-۳-۱۲- تعویذی از چشم جن

شیخ صدوق در باره ثواب قرائت سوره جن چنین می‌نویسد:

«بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَنْ أَكْثَرَ قِرَاءَةَ قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ لَمْ يُصِبْهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا شَيْءٌ مِنْ أَعْيُنِ الْجِنِّ وَلَا نَفْثِهِمْ وَلَا سِحْرِهِمْ وَلَا مِنْ كَيْدِهِمْ وَكَانَ مَعَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَيَقُولُ يَا رَبِّ لَا أُرِيدُ بِهِ بَدَلًا وَلَا أُرِيدُ أَنْ أَبْغِي عَنْهُ حَوْلًا. امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس زیاد سوره «قُلْ أُوْحِي إِلَيَّ» را قرائت کند، در تمام عمر دچار چشم زخم جن و دمیدن و (جادو) و سحر و مکر ایشان نگردد، و با محمد صلی الله علیه و اله و سلم باشد، و گوید: بارالها! من خواهان تبدیل این مقام و انتقال از آن نیستم» (صدوق، ۱۳۶۸: ۱۲۰؛ طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۶۵).

از امام صادق (ع) گزارش شده که هرکس سوره جن را زیاد بخواند، گزندگی از چشم، فوت، سحر و مکر جنیان به او نمی‌رسد. صدوق روایات متعددی درباره ثواب خواندن سوره‌های قرآن را با سند خود از محمد بن حسان از اسماعیل بن مهران از حسن بن علی بن ابی حمزه بطائنی نقل می‌کند (همان: ۱۱۷-۱۰۴) که با توجه به شواهد موجود از کتاب ثواب القرآن محمد بن حسان رازی گزارش شده‌اند. وی از ضعفاء بسیار نقل می‌کرد و روایاتش گاه شناخته شده و گاه ناشناخته بودند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۸). رجالیان حسن بن علی بطائنی را نیز به شدت تضعیف کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴: ۸۲۷/۲). بر این اساس، سند این روایت ضعیف است.

۲-۳-۱۳- تعویذ امام جواد(ع) برای امام هادی(ع)

شیخ طوسی در تعویذهای روز جمعه، گزارش کرده که امام جواد(ع) تعویذی برای امام هادی(ع) که در گهواره بود، نوشته‌اند. در بخش‌هایی از این تعویذ طولانی از چشم انسان‌ها یا جنیان به خدا پناه برده شده است.

«أَخْبَرَنَا جَمَاعَةٌ عَنْ أَبِي الْمَفْضَلِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الْعَظِيمِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَتَبَ هَذِهِ الْوَعْدَةَ لِأَبْنَيْهِ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ صَبِيٌّ فِي الْمَهْدِ وَكَانَ يُعَوِّذُهُ بِهَا يَوْمًا قِيَوْمًا - بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ... وَ بِاللَّهِ أَعُوذُ ... وَ مِنْ شَرِّ الدِّيَاحِشِ ... وَ مِنْ عَيْنِ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ ... أُعِيدُ ... مِنْ شَرِّ ... سِحْرِهِمْ وَ صَرْبِهِمْ وَ عَيْبِهِمْ وَ لَمَجِهِمْ وَ إِحْتِيَالِهِمْ وَ أَخْلَافِهِمْ وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ ذِي شَرٍّ مِنْ أَلْسَحَرَةِ وَ أَلْغِيلَانِ وَ أُمِّ الصَّبَّيَّانِ وَ مَا وَلَدُوا امام جواد (ع) این تعویذ را برای پسرش امام هادی(ع) هنگامی که در گهواره بود، نوشت و با این دعا هر روز او را تعویذ می‌کرد. بسم الله الرحمن الرحيم ... و به خدا پناه می‌برم ... از شر دیاهش ... و از چشم جن و انس و ... پناه می‌برم ... از شر ... جادویشان و زدنشان و چشمشان و اشاره‌هایشان با چشم و نیرنگ‌هایشان و جانشینانشان و از شر هر چیزی که بدی می‌رساند از ساحران و غولان و ام‌صبیان^۱ و آنچه می‌زایند و ...» (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۹۸-۵۰۰؛ راوندی، ۱۴۰۷: ۱۰۳ بدون سند، سید بن طاووس، ۱۴۱۴: ۴۴، مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۷/۸۷).

سند این روایت به واسطه وجود ابوالفضل شیبانی^۲ ضعیف است. عبد الله بن الحسين بن إبراهيم علوی و پدرش نیز ناشناخته هستند (نمازی، ۱۴۱۲: ۵۱۳/۴).

در متن موجود از مصباح المتهجد تعبیر «داهش» به کار رفته است؛ ولی کفعمی و مجلسی به صورت «دناهدش» نقل کرده‌اند. «دناهدش یا دهاهدش» بر اساس جستجوهای نگارنده، تنها در همین دعا و حرز ابی دجان به کار رفته است و کفعمی بدون ذکر منبعی آن را نوعی از جنیان دانسته است و مجلسی تصریح می‌کند که در منابع لغوی این کلمه را نیافته است (رک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۷/۶۰ و ۲۲۳/۸۷). تعبیرهایی مانند «داهش، غیلان، ام‌الصبیان و ...» اعتماد به روایت را کاهش می‌دهد.

۱. ام‌صبیان نوعی بیماری در کودکان است که گاهی موجب غش نیز می‌شود. علت آن را گاهی به برخی ارواح و جنیان منتسب می‌کردند و به فارسی آن را «باد جن» می‌نامیدند (ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۶۸/۱، مجلسی، ۱۴۰۰: ۴۴۰/۱۲).
۲. شرح حال و وضعیت رجالی وی در بخش «تعویذ جبرئیل برای چشم حسود» در همین نوشتار بررسی شد.



۲-۳-۱۴- حرز ابودجانه

علامه مجلسی حرز ابودجانه را از حرزهای مشهور برای دفع جن و سحر دانسته است و می‌نویسد: در بعضی از کتاب‌ها این حرز را به این صورت یافتیم. در بخش‌هایی از این حرز طولانی به چشم زخم نیز اشاره شده است.

... وَ أُعِيدُ صَاحِبَ كِتَابِي هَذَا مِنْ كُلِّ عَيْنٍ نَاطِرَةٍ وَ آذَانٍ سَامِعَةٍ وَ أَلْسِنٍ نَاطِقَةٍ، ... وَ عَيْنٍ لَازِمَةٍ ظَاهِرَةٍ وَ بَاطِنَةٍ، ... وَ أُعِيدُهُ مِنْ شَرِّ كُلِّ عَقْدِهِمْ وَ مَكْرِهِمْ وَ سَلَاحِهِمْ وَ بَرِيقِ أَعْيُنِهِمْ وَ حَرِّ أَجْسَادِهِمْ وَ مِنْ شَرِّ الْجِنِّ وَ الشَّيَاطِينِ وَ التَّوَابِعِ وَ السَّحَرَةِ ... وَ أُعِيدُهُ مِنْ شَرِّ الشَّيَاطِينِ وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ غُولٍ وَ غَوْلَةٍ وَ سَاحِرٍ وَ سَاحِرَةٍ وَ سَاكِنٍ وَ سَاكِنَةٍ وَ تَابِعٍ وَ تَابِعَةٍ وَ مِنْ شَرِّهِمْ وَ شَرِّ آبَائِهِمْ وَ أُمَّهَاتِهِمْ وَ مِنْ شَرِّ الطَّيَّارَاتِ وَ أُعِيدُهُ بِنَا أَهْيَأَ شَرَاهِيَا وَ أُعِيدُ صَاحِبَ كِتَابِي هَذَا مِنْ شَرِّ الدِّيَاهِشِ وَ الْأَبَالِيسِ ... وَ مِنْ شَرِّ كُلِّ عَيْنٍ سَاحِرَةٍ وَ حَاطِطَةٍ ... وَ أُعَيْنِ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ الْمُتَمَرِّدَةِ در پناه (خدا) قرار می‌دهم، صاحب این نوشته را از هر چشم بی‌پناه و گوش شنوا و زبان گویا ... و چشم لازمه ظاهر و باطن ... و در پناه قرار می‌دهم از شر همه گره‌ها و مکرها و سلاح‌ها و برق چشم‌هایشان و گرمای بدنشان و از شر جن و شیاطین و توابع (پیروان) و ساحران ... و در پناهش قرار می‌دهم از شر شیاطین و از شر غول و غوله و مرد جادوگر و زن جادوگر و ساکن و ساکنه و تابع و تابعه و از شر آن‌ها و شر پدران‌شان و مادرانشان و از شر پرندگان و پناهش می‌دهم به آهیا شراهیا و پناه می‌دهم صاحب این نوشته را از شر دیاهش و ابلیس‌ها ... و از شر هر چشم جادوگر و خطاکار ... و چشم انس و جنیان سرکش ... (بحار: ۲۲۲/۹۱)

حرز ابودجانه از روایات اهل سنت است، ابن جوزی و بیهقی بر این باورند که متن طولانی این روایت بدون شک ساختگی است و راویان ناشناخته آن را نقل کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۳۸۶: ۱۶۹؛ بیهقی، ۱۴۰۵: ۱۲۰/۷). ذهبی آن را از ساخته‌های غلام خلیل دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۴/۴۲۹، هم‌چنین نک: ابن حجر، ۱۴۱۵: ۳۰۵/۶). تعبیر «عین لازمه» تنها در همین متن آمده است. عبارات و کلماتی مانند: «الدیاهش» «غول و غوله» و تعبیرهایی مانند «آهیا شَرَاهِيَا» که از عبری وارد شده‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۳/۵۰۶ و فیروزآبادی، بی‌تا: ۲۸۶/۴) اعتماد به روایت را از بین می‌برند.

۲-۳-۱۵- تعویذ بیمار و نماز درمان لقوه

در کتاب حسین بن عثمان بن شریک، یکی از اصول سته‌عشر، در درمان صداع چنین آمده

است:

«حُسَيْنٌ، عَمَّنْ ذَكَرَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فِي الصَّدَاعِ: أُخْرِجَ عَلَيْكَ يَا حُمَيُّ، أَوْ يَا صُدَاعُ، أَوْ عِرْقُ، أَوْ عَيْنَ إِنْسِي، أَوْ عَيْنَ جَنْ، أَوْ وَجَعَ فَلَانَ بْنِ فَلَانَ، أُخْرِجَ عَلَيْكَ بِاللَّهِ الَّذِي اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا وَ كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا، وَ رَبِّ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ الَّذِي هُوَ رُوحُهُ وَ كَلِمَتُهُ إِلَّا هَذَا تُمَّ وَ طَفِئْتُمْ كَمَا طَفِئَتْ نَارُ إِبْرَاهِيمَ. از امام صادق علیه السلام در درمان سر درد: تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی)^۱ ای تب یا سردرد یا رگ یا چشم انسان یا چشم جن یا درد فلان پسر فلان. تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی) به خدایی که ابراهیم را دوست خود گرفت و با موسی سخن گفت و به پروردگار عیسی پسر مریم که او روحش و کلمه‌اش بود (قسم می دهم) که آرام باشید و خاموش باشید، همان‌طور که آتش ابراهیم خاموش شد» (جمعی از مولفین، ۱۳۶۳: ۳۲۴).

سند این روایت به‌خاطر وجود یک راوی ناشناس «عمن ذکره» ضعیف است. این روایت در منابع بعدی انعکاسی نداشته است. اما طب الائمه گزارشی از امام باقر(ع) درباره نحوه تعویذ بیمار نقل می‌کند که بسیار شبیه روایت بالا است.

«أَحْمَدُ بْنُ سَلَمَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمْرَةَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْقُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِذَا مَرَضَ الرَّجُلُ فَأَرَدْتَ أَنْ تُعَوِّذَهُ فَقُلْ أُخْرِجْ عَلَيْكَ يَا عِرْقُ أَوْ يَا عَيْنَ الْجَنْ أَوْ يَا عَيْنَ الْإِنْسِ أَوْ يَا وَجَعَ فَلَانَ ابْنِ فَلَانَ أُخْرِجْ عَلَيْكَ بِاللَّهِ الَّذِي كَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا وَ اتَّخَذَ إِبْرَاهِيمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ خَلِيلًا وَ رَبِّ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ رُوحَ اللَّهِ وَ كَلِمَتِهِ وَ رَبِّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ الْهُدَاةَ وَ طَفِئَتْ كَمَا طَفِئَتْ نَارُ إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. امام باقر(ع) فرمود: وقتی فردی مریض شد و خواستی او را تعویذ کنی (در پناه خدا قرار دهی)، بگو: تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی). ای رگ یا ای چشم جن یا چشم انسان یا ای درد به فلان پسر فلان.^۲ تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی) به خدایی که با موسی سخن گفت و ابراهیم را که درود خدا بر او باد، دوست خود گرفت و به پروردگار عیسی پسر مریم روح خدا و کلمه او و به پروردگار محمد و آل محمد که هدایت‌گر هستند، (قسمت می دهم که) خاموش

۱. علت این نوع ترجمه در روایت بعدی توضیح داده شده است.

۲. دو برداشت می‌توان از این تعبیر داشت؛ اول این که قسمت می‌دهم به فلان پسر فلان که در این صورت دلیل ندارد اسم فرد حذف شود و دوم این که خارج شو و برو به بدن فلان پسر فلان که در این صورت نوعی نفرین است و لازم نیست اسم شخص ذکر شود و به نظر صحیح‌تر است؛ چون در بعضی از روایات و دعاها طبعی از بیماری خواسته شده که به بدن افرادی دیگر وارد شود (نک: طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۰۰).



باشی، همان طور که آتش ابراهیم خلیل خاموش شد» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۳۹ به نقل از او: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۹۲).

احمد بن سلمه ناشناخته (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲ق: ۳۲۴/۱) و سند روایت ضعیف است.

کشی از اسماعیل بن جابر گزارش کرده که مبتلا به بیماری شدم و اعضای صورتم کج شد، وقتی بر امام صادق (ع) وارد شدم فرمود: نزد قبر پیامبر برو، نماز بخوان و این دعا را بخوان:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ حَدَّثَنِي ابْنُ أَوْرَمَةَ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ، قَالَ: أَصَابَنِي لَقْوَةٌ فِي وَجْهِي، فَلَمَّا قَدِمْنَا الْمَدِينَةَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالَ مَا الَّذِي أَرَى يَوْجِهَكَ قَالَ، قُلْتُ فَاسِدَةٌ رِيحٍ، قَالَ، فَقَالَ لِي إِنَّكَ قَبْرُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَصَلِّ عَنْدَهُ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ صَعَّ يَدَكَ عَلَى وَجْهِكَ ثُمَّ قُلْ: بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ هَذَا أَخْرَجَ عَلَيْكَ مِنْ عَيْنِ إِنْسٍ أَوْ عَيْنِ جِنٍّ أَوْ وَجَعَ أَخْرَجَ عَلَيْكَ بِالَّذِي اخْتَذَ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا وَكَلَّمَ مُوسَى تَكْلِيمًا وَخَلَقَ عِيسَى مِنْ رُوحِ الْقُدُسِ لَمَّا هَدَّاتُ وَطَفِيتُ كَمَا طَفِيتُ نَارُ إِبْرَاهِيمَ أَطْفَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ أَطْفَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ . قَالَ فَمَا عَاوَدْتُهُ إِلَّا مَرَّتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ وَجْهِي، فَمَا عَادَ إِلَيَّ السَّاعَةَ.

اسماعیل بن جابر گوید: مبتلا به لقوه ای در صورتم شدم (گرفتگی عضلات صورت که باعث کج شدن صورت می شود). وقتی به مدینه رسیدم بر امام صادق علیه السلام وارد شدم، فرمود: این چیست که در صورتت می بینم؟ گفتم: باد فاسدی است. فرمود: نزد قبر پیامبر (ص) برو و دو رکعت نماز بخوان، سپس دست را بر صورتت قرار بده و بگو: بسم الله و بالله تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی) از چشم انسان باشی یا از چشم جن یا درد. تو در حرج و تنگنا هستی (و باید بروی یا تو را قسم می دهم که بروی) به کسی که ابراهیم را دوست خود گرفت و با موسی سخن گفت و عیسی را از روح القدس خلق کرد که آرام بگیری و خاموش شوی، همان طور که آتش ابراهیم خاموش شد. خاموش شو به اذن خدا. گفت دو بار این کار را کردم و (سلامتی) صورتم برگشت و تا این ساعت (بیماری) برنگشته است. (طوسی، ۱۴۰۴: ۲/۴۵۰)

«اخرج عليك» در نسخه بحارالانوار به صورت «اخرج اقسمت عليك» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴/۹۲). عبارت مجلسی به صورت «اخرج شو تو را قسم دادم» ترجمه می شود؛ اما عبارت «اخرج عليك» به معنای این است که تو را در ضیق و حرج قرار دادم و به تو انداز و هشدار دادم است (مسلم، بی تا: ۴۷/۷ و ابن جوزی، ۱۴۱۸ق: ۱۷۵/۳) و ناشی از این است که بیماری ها را ناشی از تأثیر عواملی از جن و روح و موجوداتی زنده می دانستند که به صورت باد (ریح) وارد بدن شده و شخص را مبتلا می کرد

و با خواندن این دعاها آن روح یا جن عامل بیماری را مخاطب قرار داده و از او می‌خواستند از بدن خارج شود (نک: طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۰۰). محمد بن اورمه متهم به غلو (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۹) و عثمان بن عیسی از بزرگان واقفه بود (همان: ۳۰۰). بر این اساس سند روایت صحیح نیست. این گزارش با اندکی اختلاف و بدون ذکر سند تحت عنوان (صلاة للقوة) نقل شده است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۳۹۷ و به نقل از او: مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۳).

۲-۳-۱۶- تعویذ پیامبر (ص) از چشم جن و انس

مجلسی از ابوسعید خدری نقل کرده است که پیامبر برای محافظت از چشم جنیان و انسان‌ها، تعویذهایی استفاده می‌کرد، آن‌گاه که معوذتین نازل شد، این دو سوره را استفاده کرد و بقیه را ترک کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۸۹). این روایت از منابع اهل سنت نقل شده است (بیهقی، ۱۴۱۰: ۵۱۱/۲). ذهبی و ابوحاتم رازی برخی راویان حدیث را تضعیف کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۲).

۲-۳-۱۷- تعویذ نظر برگردان

در طب الائمه (ع) نقل شده که برای چشم زخم بخش‌هایی از قرآن و ادعیه خوانده می‌شود یا نوشته می‌شود و بر شخص مورد نظر آویخته می‌شود:

«تَقْرَأُ وَ تَكْتُبُ وَ تُعَلِّقُ عَلَيْهِ سُورَةَ الْحَمْدِ وَ الْمُعَوِّذَتَيْنِ وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ آيَةَ الْكُرْسِيِّ وَ ... بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ عَبَسٍ عَابَسٍ وَ حَبَسٍ حَابَسٍ وَ حَجَرَ يَابَسٍ وَ مَاءٍ فَارِسٍ وَ شَهَابٍ قَابَسٍ مِنْ نَفْسٍ نَافِسٍ وَ مِنْ عَيْنٍ أَلَعَيْنٍ رَدَدْتُ عَيْنَ أَلَعَيْنٍ عَلَيْهِ وَ عَلَى أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيْهِ فِي كَبِدِهِ وَ كُلِّيَّةِ دَمٍ رَقِيقٍ وَ شَحْمٍ وَسِيقٍ وَ عَظْمٍ ذَفِيقٍ فِي مَالِهِ يَلِيقُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ أَلْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ أَلَسَّنَ بِاللَّسَنِ وَ أَلْجُرُوحَ قِصَاصٌ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا. می‌خوانی و می‌نویسی و آویزان می‌کنی بر او سوره حمد و معوذتین و توحید و آیه الکرسی و ... به نام خدا عَابَسٍ عَابَسٍ وَ حَبَسٍ حَابَسٍ و سنگ خشک و ماء فارس و شهاب سوزان از نفس نافس و از چشم چشم‌زننده. برگرداندم چشم چشم‌زننده را بر او و بر دوست‌داشتنی‌ترین افراد نزد او و به کبد و کلیه او. خون رقیق و چربی تازه و استخوان ظریف و در مالش که شایسته است. بسم الله الرحمن الرحيم و (در تورات) بر آنان مقرر داشتیم که نفس در برابر نفس و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و هر زخمی را قصاصی است (بخشی از آیه ۴۵ سوره مائده) و خداوند درود فرست بر آقای ما محمد و آلش» (ابن بسطام، ۱۴۱۱: ۱۴۰).



این گزارش بدون انتساب به معصومین و بدون سند نقل شده است. ابتدای دعا آیاتی از قرآن را در بر می‌گیرد که معمولاً برای استشفای بیماران استفاده می‌شود. مانند حمد، توحید، معوذتین، در ادامه دعاهایی با اقتباس از آیات قرآن آمده که بیانگر پناه بردن به خدا و توکل به او و شامل تعبیرهایی مانند «ما شاء الله» و... است که در تعویذها و دعاها دیگر نیز به چشم می‌خورد؛ اما در ادامه این دعا، چشم بد چشم‌زننده به خودش و دوست‌داشتنی‌ترین افرادش، کبد، کلیه و اموالش برگشت داده شده است و در نهایت، به آیه قصاص ختم شده است. گویا قصاص چشم در برابر چشم که در آیه به آن اشاره شده است، در این دعا به قصاص چشم زخم در برابر چشم زخم تبدیل شده است؛ درحالی‌که در قصاص فقط خود شخص قصاص می‌شود نه خانواده و دوستانش.

برخی تعبیرهای به‌کار رفته در این تعویذ تنها در همین تعویذ استفاده شده‌اند یا به‌ندرت در منابع دیگر یافت می‌شوند. مانند «عَبَسَ عَابِسٍ، حَبَسَ حَابِسٍ، مَاءِ فَارِسٍ وَ...» و معنای صحیح آن‌ها مشخص نیست؛ در صورتی‌که پیش از این در روایتی گذشت که در رقیه و تعویذ باید چیزهایی وجود داشته باشد که معنای آن قابل فهم باشد.

۲-۳-۱۸- تعویذ نظر برگردان طبرسی

مکارم الاخلاق بدون ذکر سند و منبع و استناد به معصومین، تعویذی برای چشم زخم نقل کرده است. «اللَّهُمَّ رَبَّ مَطَرٍ حَابِسٍ وَ حَجَرٍ يَابِسٍ وَ لَيْلٍ دَامِسٍ وَ رُطْبٍ وَ يَابِسٍ رُدَّ عَيْنَ الْعَيْنِ عَلَيْهِ فِي كَيْدِهِ وَ نَحْرِهِ وَ مَالِهِ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ. خداوند! ای پروردگار باران حبس شده و سنگ خشک شده و شب تاریک و رطوبت و خشکی، برگردان چشم چشم‌زننده را به خودش و نیرنگش و حیواناتش و اموالش، پس بار دیگر نظر کن، آیا در آسمان شکافی می‌بینی؟ بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر. نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت.» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۴۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۲/۱۳۱)

این تعویذ به دعاها تعویذ قبلی شباهت دارد؛ هم‌چنین به گزارش نقل شده از منابع سنی برای تعویذ حیوانات نیز شبیه است (ابن قیم، بی‌تا: ۱۳۶، ابن العدیم، ۱۴۰۷: ۴۲۸۲). علاوه بر ذکر ماجراهای عجیب درباره این تعویذها که پذیرش آن را دشوار می‌کند، این گزارش‌ها به پیامبر (ص) نیز منتسب نشده است. هر دو تعویذ با آیه ۴ از سوره ملک به پایان می‌رسد.

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ. ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ. آن‌که هفت آسمان طبقه طبقه را بیافرید. در

آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی. پس بار دیگر نظر کن، آیا در آسمان شکافی می‌بینی؟ بار دیگر نیز چشم باز کن و بنگر. نگاه تو خسته و درمانده به نزد تو باز خواهد گشت» (ملک / ۳ و ۴).

در این آیات اشاره شده که اگر در آفرینش خدا به‌دقت بنگری، هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی و نگاه تو خسته و درمانده از یافتن نقصی در خلقت خدا به نزد تو باز خواهد گشت». به نظر می‌رسد بین «برگشت چشم» که در این آیه به آن اشاره شده است و «برگشت چشم زخم و نظر بد» که در تعویذ به آن اشاره شده است، ارتباط معنایی لحاظ شده است در حالی که این دو، به دو موضوع متفاوت اشاره دارند.

۲-۳-۱۹ استفاده از مهره‌ها و چشم‌نظرها

یکی از رایج‌ترین روش‌ها برای دفع سوء اثر چشم، استفاده از مهره‌های آبی رنگ، نمادهای چشم، نماد دست و سایر نمادهاست که در نقاط مختلف جهان از جمله سرزمین‌های اسلامی رایج است؛ اما بر اساس جستجوهای نگارنده این موارد پایه و اساس روایی ندارد و بر اساس آنچه گذشت در منابع روایی فارغ از میزان اعتبار روایات، آنچه به‌عنوان راهکارهای جلوگیری یا درمان چشم زخم مطرح شده، بر اساس دعاها و درخواست از خدا، اذکار و یاد خدا و خواندن برخی از سوره‌های قرآن است که محوریت در همه این راهکارها توجه و استمداد از خداست.



جدول وضعیت منابع و سند روایات شیعی مقابله با چشم زخم

ردیف	موضوع روایت	مضمون	قائل	قدیمی ترین منبع شیعی	منبع سنی
۱	جواز رقیه برای چشم زخم	رقیه برای تب، چشم زخم و خونریزی اثر دارد (جایز است)	پیامبر (ص)	خصال با سند ضعیف؛ جعفریات با سند؛ قاضی نعمان بدون سند	مسند زک حاکم معجم الکبیر شهاب الاخبار قاضی قضایی
۲	جواز رقیه برای چشم زخم	رقیه برای چشم زخم و جایز است به شرطی که بداند چه می گوید.	امام صادق (ع)	طب الائمه (ع) با سند ضعیف	
۳	جلوگیری از آسیب رساندن با چشم زخم	تکبیر گفتن یا تبریک گفتن هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	امام صادق (ع)	طب الائمه (ع) با سند ضعیف، مکرم الاخلاق بدون سند	طبرانی، المعجم الکبیر
۴	جلوگیری از آسیب رساندن با چشم زخم	یاد خدا هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	امام صادق (ع)	طب الائمه با سند ضعیف	
۵	جلوگیری از آسیب رساندن با چشم زخم	گفتن «آمنت بالله» هنگام مشاهده نعمتهای شگفت انگیز	امام صادق (ع)	دعائم الاسلام بدون سند	
۶	جلوگیری از چشم زخم	گفتن «ما شاء الله» هنگام احساس خطر چشم	امام صادق (ع)	مکرم الاخلاق بی سند	
۷	جلوگیری از چشم زخم	گفتن «ما شاء الله» هنگام احساس خطر چشم زخم	پیامبر (ص)	مجمع البیان طبرسی بدون سند	احکام القرآن جصاص
۸	جلوگیری از چشم زخم	خواندن معوذتین هنگام خروج از منزل یا ظاهر خوب	امام صادق (ع)	مکرم الاخلاق بدون سند	
۹	درمان چشم زخم با غسل	درمان چشم زخم با غسل	پیامبر (ص)	عوالی الثانی بدون سند	صحیح مسلم
۱۰	ابتلای حسنین به چشم زخم	حسین (ع) مبتلا به چشم زخم شدند و جبرئیل تعویذی به پیامبر آموخت	پیامبر (ص)	المجتبی ابن طاووس بدون سند از سمعانی	الادعیة المروية سمعانی، ابن عساکر مسند احمد
۱۱	تعویذ چشم زخم	تعویذ پیامبر (ص) برای حسنین (ع)	پیامبر (ص)	کافی با سند ضعیف؛	
۱۲	تعویذ چشم زخم	تعویذ پیامبر (ص) برای حسنین (ع)	پیامبر (ص)	صندوق با سند صحیح	
۱۳	نماز درمان چشم زخم	نمازی برای درمان بیماری ها که در آن از چشم به خدا پناه برده شده است	پیامبر (ص)	مکرم الاخلاق بدون سند	کثر العمال
۱۴	جلوگیری از چشم زخم	رقعه ای برای جلوگیری از چشم زخم به عطر	امام رضا (ع)	هدایه الکبری با سند ضعیف، شبیه کافی	
۱۵	جلوگیری از چشم زخم	دستور امام رضا (ع) برای تهیه رقیه ای برای جلوگیری از چشم زخم به عطر	امام رضا (ع)	مکرم الاخلاق بی سند	
۱۶	درمان چشم زخم	خواندن حمد و معوذتین برای درمان چشم زخم	امام صادق (ع) از پیامبر (ص)	طب الائمه (ع) با سند ضعیف	
۱۷	درمان چشم زخم	خواندن حمد، توحید و معوذتین	امام رضا (ع)	مکرم الاخلاق بی سند	
۱۸	تعویذ مصونیت از چشم حسود	آموزش دعا به پیامبر (ص) توسط جبرئیل	پیامبر (ص)	امالی طوسی با سندی سنی ضعیف	صحیح مسلم مسند احمد
۱۹	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم با آیه ان ینکاد	حسن بصری	انتساب اشتباه به امام حسن در مصباح کفعمی	معالم التنزیل بغوی
۲۰	جلوگیری از چشم زخم	دعائی برای جلوگیری از چشم زخم هنگام حجامت	امام باقر (ع) یا امام صادق (ع)	معانی الاخبار با سند ضعیف، طب الائمه (ع)، مکرم الاخلاق و فقه الرضا (ع) بی سند	
۲۱	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم حیوانات	امام کاظم (ع)	طب الائمه (ع) بدون سند	
۲۲	درمان چشم زخم	دعای درمان چشم زخم حیوانات	امام علی (ع)	بحار الانوار بدون سند از کتانی ناشناخته	بغیه الطلب، ابن العديم، ابن ابی شیبه از ابن مسعود
۲۳	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم حیوانات با فوت کردن در بینی و خواندن دعائی خاص	زواره	مکرم الاخلاق بدون سند	
۲۴	درمان چشم زخم	تعویذ اسب و سوارکار	نامعلوم	امان الاخطار بدون سند و منبع	
۲۵	درمان چشم زخم	درمان چشم زخم با سوره حمد و نوشتن دعائی خاص	نامعلوم	مکرم الاخلاق بدون سند	
۲۶	درمان چشم زخم	دعای درمان چشم زخم به خط ابن علقمی	نامعلوم	مصباح کفعمی	
۲۷	دعای امام علی (ع) در صفتین	پناه بر خدا از چشم انسانها	امام علی (ع)	مهیج الدعوات از کتاب الدعای سعد بدون سند	
۲۸	تعویذی از چشم جن	مصونیت از چشم، سحر و مکر جنیان یا سوره جن	امام صادق (ع)	ثواب الاعمال با سند ضعیف	
۲۹	تعویذی برای امام هادی (ع)	پناه بردن به خدا از چشم انس و جن در ضمن دعای تعویذ امام هادی (ع)	امام جواد (ع)	مصباح المتهجد با سند ضعیف	
۳۰	حرز ابو دجانه	اشاره به چشم زخم در بخشهایی از حرز	پیامبر (ص)	بحار الانوار از منابع سنی با سند ضعیف	الموضوعات
۳۱	تعویذ بیمار	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از تعویذ	امام صادق (ع)	اصول سته عشر با سند ضعیف	
۳۲	تعویذ بیمار	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از تعویذ	امام باقر (ع)	طب الائمه (ع) با سند ضعیف	
۳۳	نماز درمان لقوه	اشاره به چشم جن و انس در بخشی از دعای نماز	امام صادق (ع)	رجال کثی با سند ضعیف	
۳۴	تعویذ پیامبر از چشم جن و انس	استفاده از معوذتین برای مقابله با چشم جن و انس	پیامبر (ص)	بحار الانوار بدون سند از منابع سنی	بیهقی، شعب الایمان، ذهبی، المغنی
۳۵	نظر برگردان	برگشتن اثر چشم زخم به صاحب چشم بد	نامعلوم	طب الائمه بدون سند	
۳۶	نظر برگردان	برگشتن اثر چشم زخم به صاحب چشم بد	نامعلوم	مکرم الاخلاق بدون سند	ابن قیم، ابن عديم

نتیجه گیری

۱. طب الائمه (ع) که به دست عبدالله و حسین بن سَابُور (حدود ۴۰۱ق) جمع آوری شده، نخستین اثر شیعی است که اهتمام خاصی به ذکر دعاها و روایات مربوط به چشم زخم دارد. این روش توسط طبرسی (قرن ۶) در مکارم الاخلاق، ابن طاووس (۶۶۴ق) و دیگران در منابع دعایی دنبال شد.
۲. شیخ طوسی (۴۶۰ق) برخی روایات مرتبط با موضوع چشم زخم را از طریق ابوالفضل شیبانی از منابع اهل سنت نقل کرد. در دوره های بعد بیشترین تأثیر گذاری از آن خاندان طبرسی است. فضل بن حسن طبرسی (۵۴۸ق) در مجمع البیان و جوامع الجامع و فرزندش حسن در مکارم الاخلاق، روایات این موضوع را از منابع اهل سنت نقل کردند، مسیری که توسط ابن طاووس و بعدها علامه مجلسی ادامه یافت.
۳. در مجموع ۳۶ روایت و گزارش مربوط به مقابله با چشم زخم در منابع شیعه نقل شده است، از این میان ۱۴ روایت از منابع اهل سنت وارد فرهنگ حدیثی شیعه شده یا مضمون آن‌ها در منابع اهل سنت موجود است.
۴. در طب الائمه بیش از ۱۷ بار روایت‌ها و گزارش‌های مربوط به چشم زخم ذکر شده‌اند که هفت مورد از آن‌ها برای اولین بار در این منبع آمده‌اند و بعداً در منابعی مانند مکارم الاخلاق باز نشر شده‌اند.
۵. در مکارم الاخلاق بیش از ۲۲ روایت درباره چشم زخم و راه درمان آن نقل شده است که بیش از ده مورد آن مربوط به مقابله با چشم زخم است. هفت روایت برای اولین بار و بدون سند در این کتاب آمده است.
۶. از ۳۶ گزارش ارائه شده درباره مقابله با چشم بد، هفت مورد به معصومین منتسب نشده و حدیث نیست. ۱۳ روایت بدون سند، ۱۵ روایت با سند ضعیف و تنها یک روایت با سند صحیح گزارش شده است.
۷. راهکارهای ارائه شده در روایات برای جلوگیری یا درمان اثر چشم بد، مبتنی بر استفاده از دعا و قرآن است که خوانده شده و یا به صورت تعویذ استفاده می‌شود و مواردی مانند استفاده از مهره‌های رنگی، نماد چشم، تصاویر پنجه و... مبنای روایی ندارند.
۸. برای دفع خطرات احتمالی ناشی از چشم زخم، می‌توان از برخی اذکار و دعاها یا مآثور که از نظر محتوایی مقبول و در منابع معتبر نقل شده‌اند، استفاده کرد.



فهرست منابع:

- ابن ابی جمهور احسائی، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **عوالی النالی**. قم: بی نا.
- ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد. (۱۴۰۹ق). **المصنف**. بیروت: دارالفکر.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۴ش). **النهاية في غريب الحديث**. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ابن بابویه قمی، علی. (۱۴۰۶ق). **فقه الرضا (ع) (منسوب)**. قم: آل البيت (ع).
- ابن بسطام، عبد الله و حسین. (۱۴۱۱ق). **طب الاثمه (ع)**. قم: انتشارات رضی، قم.
- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی. (۱۳۸۶). **الموضوعات**. مدینه: المكتبة السلفية.
- _____ (۱۴۱۸ق). **كشف المشكل من حديث الصحيحين**. الرياض: دار الوطن للنشر.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۱۵ق). **الاصابه في معرفة الصحابة**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن حنبل، احمد. (بی تا). **المسند**. بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (بی تا). **معالم العلماء**. قم: بی نا.
- _____ (۱۳۷۶). **مناقب آل أبي طالب**. نجف: مطبعة الحیدریه.
- ابن عبد البر، یوسف بن عبد الله. (۲۰۰۰م). **الاستذکار**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (۱۳۸۷ق). **التمهید**. مغرب: وزارة الأوقاف.
- ابن عساکر، علی بن حسن. (۱۴۱۵ق). **تاریخ مدینه دمشق**. بیروت: دارالفکر.
- ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۳۸۰ش). **رجال ابن غضائری**. قم: دارالحديث.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. مكتبة الإعلام الإسلامي.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن أبی بکر. (بی تا). **الطب النبوی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ماجه قزوینی، محمد بن یزید. (بی تا). **السنن**. بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). **لسان العرب**. قم: نشر ادب الحوزه.
- اتان کلبرک. (۱۳۷۱ش). کتابخانه ابن طاووس؛ ترجمه: قرائی، سید علی و جعفریان، رسول؛ قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- اثباتی، اسماعیل. (۱۴۰۲ش). «واکاوی مبانی نقلی اعتقاد به تأثیر آیه «وَإِنْ يَكَادَ» برای دفع چشم زخم». سال چهاردهم. شماره ۵۵. صص ۱۸۱-۲۱۳.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). **صحيح البخاري**. بیروت: دار الفکر.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۱۰ق). **شعب الايمان**.
- _____ (۱۴۰۵ق). **دلائل النبوه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- _____ (بی تا). **السنن الكبرى**. بیروت: دار الفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). **السنن**. بیروت: دارالفکر.
- جصاص، (۱۴۱۵). **أحكام القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جمعی از مؤلفین. (۱۳۶۳ش). **الاصول الستة عشر**. قم: دارالشبستری.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبد الله. (بی تا). **المستدرک علی الصحيحین**. بیروت: دار المعرفة.

- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **وسائل الشیعة**. قم: مؤسسه آل البيت(ع).
- خصیصی، حسین بن حمدان. (۱۹۹۱م). **الهدایة الكبرى**. بیروت: مؤسسة البلاغ.
- ذهبی، شمس الدین. (۱۴۱۳ق). **سیر اعلام النبلاء**. بیروت: مؤسسه الرساله.
- (۱۴۱۸). **المغنی فی الضعفاء**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- (۱۳۸۲). **میزان الاعتدال**. تحقیق: علی محمد البجاوی. بیروت: دار المعرفه.
- الزحلی، وهبه. (۱۴۲۷). **التفسیر الوسیط**. بیروت: دار الفکر.
- سعدی، مصلح الدین بن عبدالله. (۱۳۵۹ش). **بوستان سعدی**. تصحیح: غلام حسین یوسفی. تهران: انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی.
- سید بن طاوس. (۱۴۰۹ق). **الأمان من أخطار الاسفار و الزمان**. قم: آل البيت(ع).
- (۱۴۱۲). **المجتبی من دعاء المجتبی**. مشهد: بی نا.
- (۱۴۱۴ق). **مهج الدعوات و منهج العبادات**. بیروت: مؤسسه اعلمی.
- حربی، ابراهیم بن اسحاق. (۱۴۰۵ق). **غریب الحدیث**. جده. دار المدینة.
- حلّی، یوسف بن مطهر. (۱۴۱۷). **خلاصة الاقوال**. قم: نشر الفقاهه.
- حلیمی جلودار، حبیب الله و قربانی لا کتراشانی، فاطمه. (۱۳۹۹ش). «اعتبارسنجی روایت حسن بصری در کارآمدی آیه و ان یکاد در دفع چشم زخم». حدیث پژوهی. بهار و تابستان ۱۳۹۹. صص ۷۵-۹۸.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف. (۱۴۱۴ق). **سبل الهدی و الرشاد**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۸ش). **ثواب الاعمال**. قم. شریف رضی.
- (۱۳۶۲). **الخصال**. تصحیح: علی اکبر غفاری.
- (۱۳۶۱ش). **معانی الاخبار**. قم: انتشارات اسلامی.
- (بی تا). **من لا یحضره الفقیه**. قم: نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: انتشارات اسلامی.
- طبرانی، (بی تا). **المعجم الكبير**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، حسن بن فضل. (۱۳۹۲ق). **مکارم الاخلاق**، منشورات الشریف الرضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). **مجمع البیان**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- (۱۴۱۸). **جوامع الجامع**. قم: انتشارات اسلامیطوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). اختیار معرفة الرجال قم: مؤسسه آل البيت(ع)
- (۱۴۱۴ق). **امالی**. قم: دار الثقافة.
- (۱۴۰۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- (۱۴۱۵). **رجال**. قم: نشر اسلامی.
- الف (۱۴۱۷ق). **العهده فی اصول الفقه**. قم: تیزهوش.
- ب (۱۴۱۷ق). **الفهرست**. قم: نشر الفقاهه.



- (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد. بیروت.
- عبدالرحمن عبدالمنعم، محمود. (بی تا). معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية. قاهره: دار الفضيحة.
- عقیلی حلبی (ابن العدیم)، عمر بن احمد. (۱۴۰۷ق). بغیه الطلب فی تاریخ حلب. دمشق.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). تفسیر کبیر رازی (مفاتیح الغیب). بی جا: بی تا.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (بی تا). القاموس المحيط. بیروت: دارالعلم.
- قطب الدین راوندی، سعید بن هبه الله (۱۴۰۷). الدعوات (سلوه الحزین). قم: مدرسة الإمام المهدي (ع).
- قاضی نعمان مغربی، نعمان بن محمد. (۱۹۶۳م). دعائم الاسلام. قاهره: دارالمعارف.
- (۱۴۱۴ق). شرح الاخبار فی فضائل الأئمة الأطهار. قم: نشر اسلامی.
- کریمیان، محمود (۱۳۹۵ش). «حدیث «لاعدوی»: انتساب ومفهوم شناسی». فصل نامه علوم حدیث، دوره ۲۱، شماره ۷۹.
- کفعمی (۱۴۰۳ق). ابراهیم بن علی. جنة الأمان (المصباح). بیروت: موسسه اعلمی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳ش). الکافی. تهران: اسلامیة.
- مالک بن انس. (۱۴۰۶ق). الموطا. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- متقی هندی، علاء الدین علی. (۱۴۰۹). کتذ العمال. بیروت: موسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار. بیروت: الوفاء.
- (۱۴۰۰ق). مرآة العقول. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مسلم بن حجاج. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۱۷ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- ملاحسنی، علی رضا. (۱۳۹۰ش). چشم زخم در قرآن، روایات، تاریخ و فرهنگ. قم: بوستان کتاب.
- ملا صالح مازندرانی، محمد. (۱۴۲۱ق). شرح اصول الکافی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل. بیروت: آل البيت علیهم السلام.
- نجاشی احمد بن علی. (۱۴۱۶). رجال النجاشی. قم: انتشارات اسلامی.
- نجفی، محمد حسن. (۱۳۶۵ش). جواهر الکلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نمازی شاهرودی، علی. (۱۴۱۲). مستدرکات علم رجال الحدیث. ابن مؤلف.
- وسترمارک، ادوارد. (۱۳۹۶ش). بازمانده هایی از فرهنگ دوران جاهلی در تمدن اسلامی. مترجم: بلوکباشی، علی. تهران: فرهنگ جاوید.
- هیشمی، نور الدین علی بن ابی بکر. (۱۴۰۸ق). مجمع الزوائد ومنع الفوائد. بیروت: دارالکتب العلمیه.



شناسایی و تبیین سیر تربیتی دعا از منظر آموزه‌های امام سجاد (ع)

مهری صادقیان^۱، مریم نساج^{۲*}

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29724.1097](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29724.1097)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۸



چکیده

صحیفه سجادیه سرشار از دعا‌های تربیتی امام سجاد (ع) است. هدف پژوهش حاضر شناسایی و تبیین سیر تربیتی دعا با استفاده از فرازهای صحیفه سجادیه است. این پژوهش کیفی با به‌کارگیری روش تحلیل مضمون انجام شده و داده‌ها از طریق نرم‌افزار MAXQDA دسته‌بندی و سازمان‌دهی شده است. نتایج پژوهش حاضر، دارای سیر تربیتی سه مرحله‌ای برای دعا بود که به ترتیب شامل حقیقت‌یابی، عرضه درخواست، بخشش و اجابت است. مرحله حقیقت‌یابی در دو بخش بصیرت‌یابی حقیقت عطاکننده (توانایی خدا، مهربانی و رحمت الهی، دانایی خدا، بی‌نیازی خدا) و هویت‌شناسی دعاکننده (حقارت انسان، بی‌پناهی انسان، نیازمندی انسان، فقر انسان) بررسی شده است. مرحله عرضه مؤثر درخواست در دو بخش درخواست شخصی اثربخش (توجه به نوع و حالت صحیح درخواست فرد) و درخواست جمعی اثربخش (درخواست خیرخواهی و اصلاح دیگران، عرضه نکردن درخواست خود به دیگران، درخواست عزت خود در برابر دیگران، درخواست مشترک برای خود و دیگران) تبیین شده است و مرحله بخشش و اجابت، در دو بخش بخشش و عطا الهی (فراگیری و گستردگی بخشش و احسان الهی، عظمت و بزرگی عطا و بخشش الهی، سهولت بخشش الهی، عطا و احسان فضل‌گونه الهی، عطا و بخشش بدون چشم‌داشت الهی، عطا مصلحت‌آمیز الهی) و اجابت الهی (سهولت اجابت در دایره وسیع الهی، ضمانت الهی در اجابت خواسته‌ها) عنوان گردیده است.

کلیدواژه‌ها:

صحیفه سجادیه، امام سجاد (ع)، سیر تربیتی دعا، حقیقت‌یابی، عرضه مؤثر درخواست، بخشش و اجابت.

۱- دکترای فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه اصفهان mm.sadeghiyan@yahoo.com

۲- استادیار الهیات گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول) * m.nassaj@cfu.ac.ir

۱. مقدمه

دوران زندگی امامت امام سجاد (ع) از سخت‌ترین ایام زندگی ائمه (ع) است. با اسارت خود و اهل بیت رسول‌الله (ص) آغاز شد و در سنگین‌ترین وضعیت فرهنگی و اجتماعی ناشی از تسلط بنی امیه ادامه یافت. یکی از شیوه‌های نشر حدیث امام از طریق دعا و نیایش بود. آن حضرت به دلیل خفقان حاکم بر جامعه، آموزه‌های تربیتی را با خواندن دعا‌های گوناگون و متنوع بیان می‌نمود. برخی از این ادعیه در کتاب صحیفه سجادیه بیان شده است. صحیفه سجادیه مجموعه‌ای از ۷۵ دعا و نیایش بوده است که امام سجاد (ع) آن را بر امام باقر (ع) و برادرش زید بن علی املاء نموده است. مجموعه حاضر شامل ۵۴ دعا است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ۱۲۹).

امام سجاد (ع) باتوجه به شرایط حاکم در عصر خود با دعا و مناجات به توسعه فرهنگ دینی پرداخته‌اند. دعا از عمیق‌ترین نیازهای انسان، ارتباط با پروردگار است. دعا در لغت به معنی صدازدن همراه با درخواست از خداوند است از ریشه سه حرفی دعو است. به معنی درخواست شخصی فرو دست با خضوع و فروتنی از شخصی بلندمرتبه و فرادست، حالت خواستن از خداوند متعال (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴/۳۱۵).

نیایش نوعی ارتباط با خالق هستی است که همراه با شیوه‌هایی از تفکر است که انسان را به مبدأ هستی متصل می‌کند. دعا و نیایش مفهوم درون دینی است که جایگزین عوامل علی و معلولی، تلاش، اراده، اندیشه و برنامه‌ریزی بشر نمی‌شود و همچون مشق شبانه کودکانه نیست که پاداش مستقیم روزانه را در پی دارد. بنابراین، نتایج مادی نیایش عموماً مبهم و آمیخته با اسباب و علل دیگر است که در شکل رحمت و برکت نامرئی به ما ارزانی می‌گردد. نگرش درست این است که همیشه دعا کرد؛ نه این که هرگاه مضطر شد، به دعا پرداخت (علی‌زاده و فدایی، ۱۳۹۱: ۵۸).

اما آنچه در دعاکردن مهم است، درست دعاکردن می‌باشد تا درخواست‌های انسان با توجه به مصلحتش به هدف اجابت برسد. انسان قبل از این که دست به دعا بردارد، باید از حقیقت وجودی خود و خدا آگاه باشد. با یک حقیقت‌یابی صحیح، می‌تواند به حقیقت وجود خود و این که در پیشگاه الهی در چه جایگاهی است، پی ببرد؛ اما غیر از حقیقت‌یابی، نیاز است بداند چگونه درخواست‌های خود را به صورت مؤثر مطرح کند. آیا فقط برای خود دعا کند یا دعایش همگانی باشد؟ نحوه عرضه دعا به پیشگاه خداوند با چه ظرافت‌هایی همراه باشد تا مشمول عنایت الهی گردد؟ وقتی انسان از حقیقت‌یابی درست از عطاکننده و دعاکننده برخوردار باشد و درخواست درست و صحیح به خدا ارائه نماید، می‌تواند



مطمئن باشد که سیر دعا را به صورت اصولی و منطقی طی کرده است، اما این سیر باید از یک منبع موثق استخراج گردد.

با توجه به این که این دعاها از امام سجاد (ع) می باشد که خداوند درباره ایشان فرموده است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب، ۳۳)، پس می توان سیر واقعی تربیتی دعا را از بین نیایش های ایشان استخراج نمود؛ بنابراین، سوال اصلی پژوهش این است که چگونه می توان سیر تربیتی دعا از منظر امام سجاد (ع) را شناسایی و تبیین کرد؟ در این راستا، لازم است به سه سوال فرعی پاسخ داده شود که عبارتند از ۱. چیستی حقیقت عطاکننده و دعاکننده را بر پایه دعاهای صحیفه سجادیه امام سجاد علیه السلام تبیین نمایید؟ ۲. چگونه می توان درخواست های مؤثر در دعا بر پایه دعاهای صحیفه سجادیه امام سجاد (ع) را به درگاه الهی عرضه کرد؟ ۳. بخشش و عطای الهی و اجابت درخواست دعاکنندگان بر پایه دعاهای صحیفه سجادیه امام سجاد علیه السلام چگونه است؟

۱-۱. پیشینه تحقیق

افراسیابی و مولوی (۱۴۰۱) در پژوهش «نقش دعا در بحران های اخلاقی انسان معاصر (باتکیه بر معارف صحیفه سجادیه)» بیان می کنند، دعا به عنوان یک عبادت در برخی بحران های اخلاقی معاصر، آثار چشم گیری در گرایش به زهد و تقوا به عنوان بهترین توشه دنیا، مقابله با شیطان، جلب محبت خداوند دارد... و انسان را در مسیر رسیدن به خواسته های هدایت می نماید. ارزگانی (۱۴۰۱) در پژوهش «آداب حاجت خواهی در صحیفه سجادیه» بیان نمودند دعا و نیایش یک ضرورت و نیاز فطری است و به حاجت خوانی موحدانه، متوسلانه، مجدانه، خاضعانه پرداخته است.

پاشایی و ایزدی و سجادی پور (۱۴۰۱) در پژوهش «آسیب شناسی معرفت شناختی دعا در فرهنگ شیعه» بیان نموده است اگر شخص دعاکننده از نظر معرفتی دانش و بینش مناسبی نسبت به دعا، محتوا و کارکرد آن نداشته باشد، کمال و تعالی مورد نظر اتفاق نمی افتد.

بشیر و مؤذن (۱۳۹۳) در پژوهش «الگوی ارتباطی - فرهنگی دعا در فرهنگ اسلامی-شیعی با تأکید بر ادعیه صحیفه سجادیه» با بررسی آیات و روایات، جنبه های عرفانی و فلسفه دعا در مقایسه با علم ارتباطات و ابعاد پیچیده ارتباطی این پدیده در قالب سطوح و انواع ارتباطات با تأکید بر صحیفه سجادیه مورد بررسی قرار گرفت.

نجاتی حسینی (۱۳۹۲) در پژوهش «دعا: یک کنش اجتماعی دینی- مؤثر، مستمر، فراگیر(تحلیل ادبیات دعاپژوهی)» بیان می کند: دعای دینی از حیث محتوایی سه گونه متصور است: الف) دعای

ابراهیمی که وجه بارز آن تعبد و تدین، ب) دعای اسلامی که وجه بارز آن ایجاد ارتباط با خداوند است و ج) دعای شیعی و سرآمد آن که خصوصیت ممتاز آن تجلی نیاز و عشق، خودآگاهی اجتماعی است.

بهشتی و قریب (۱۳۹۰) در پژوهش «نقش دعا در تربیت انسان از دیدگاه قرآن و کلام معصومین (ع)» نقش دعا در تربیت انسان از چهار جنبه مورد بررسی قرار داده است و مراتب دعا به چهار قسم رفع حوائج مادی، دفع مشکلات و بلاهای دنیوی، دفع عذابهای اخروی، اجابت نیاز فطری درونی انسان به محبوب بیان نموده است.

سلمان پور (۱۳۸۴) در پژوهش «فرهنگ سازی امام سجاد (ع) با زبان دعا» بیان می کند: ضرورت دعا در حیات انسانی راز نهفته ای است و این امر را از طریق دلیل تاریخی، دلیل فطری، دلیل عقلی، دلیل نقلی اثبات می کند. ابراهیمی (۱۳۸۳) در پژوهش «جلوه های عرفانی دعا در صحیفه سجادیه» بیان می کند دعا در منظر عارفانه زیباست؛ زیرا نفس دعا کردن مطلوب است و دعا در نگاه عارفانه تابع اذن خداوند است و به همین دلیل دعا کردن لذت بخش است.

باتوجه به پژوهش انجام شده پاشایی و ایزدی و سجادی پور (۱۴۰۱) بیان نمودند، هرچه بینش انسان نسبت به حق تعالی و اسماء و صفات خداوند عمیق تر باشد، مشکلات معرفت شناختی نسبت به دعا، محتوا و کارکرد آن پیش نمی آید. احمدی فراز (۱۳۹۲) مکانیسم های ارتقاء سلامت را در دعاها، صحیفه سجادیه از نظر فیزیولوژیک و رفتار بهداشتی و حمایت اجتماعی و مالی مورد بررسی قرار داده است. سلمان پور (۱۳۸۴) امام سجاد (ع) از طریق دعا به تعلیم فرهنگ شیعی پرداخته و هدف دعا و عوامل کشش به دعا و ثمرات دعا را بیان نموده است. ابراهیمی (۱۳۸۳) بیان می کند دعا دارای مراتبی است: دعای تاجرانه، دعا در مرتبه درک تجلی افعال خداوند و دعا در مرتبه تجلی صفاتی خداوند. ارزگانی (۱۴۰۱) در پژوهش خود بیان نموده، آداب حاجت خواهی را نیایش نیازمندان، حاجت خواهی امیدوارانه، نقطه امید، نیایش فقیرانه دانسته است. نجاتی حسینی (۱۳۹۲) در پژوهش خود دعاخوانی و دعا کردن یک کنش اجتماعی دینی است. کنشی مؤثر به لحاظ اعتقاد و باور دعاکنندگان مبنی بر اثرات مثبت آن بر فرد و زندگیش، مستمر به لحاظ شایع بودن آن در تمام ساعات زندگی روزمره فردی و اجتماعی و فراگیر به لحاظ جریان داشتن دعا در تمامی رخ دادهای زندگی روزمره است، لیکن پژوهشی که سیر تربیتی دعا از منظر امام سجاد (ع) را در مراحل حقیقت یابی، عرضه مؤثر درخواست، بخشش و اجابت استخراج کرده باشد، دیده نشد؛ لذا این پژوهش در نوع خود نوآورانه است.



۲-۱. روش پژوهش

روش تحلیل مضمون، روشی کیفی است برای شناسایی، تحلیل و گزارش کردن مضامین در داده‌هاست. مضامین یا با توجه به معانی ظاهری یا آشکار داده‌ها شناخته می‌شوند و چیزی فراتر از آن در متن وجود ندارد یا فراتر از معانی آشکار محتوای داده‌هاست و ایده‌ها، مفروضات و مفاهیم نهفته است که شناسایی می‌شوند (خنifer و مسلمی، ۱۳۹۵: ۷۲). این روش قابل انعطاف‌پذیری بسیار است و از جهت کاربردی بودن در خصوص انواع متون و آثار مکتوب به کار می‌رود (براون و کلارک، ۲۰۰۶). تحلیل مضمون در اصل به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که «داده‌ها چه می‌گویند» و به دنبال «الگویابی» از داده‌هاست (ریان و براند، ۲۰۰۰). به دلیل انعطاف‌پذیری این روش و کاربردی بودن آن در استخراج مضامین متون، از این روش استفاده شده است.

ابزار تحقیق: گردآوری و اطلاعات مورد نیاز برای سیر تربیتی دعا از منظر صحیفه سجاده با استناد به روش اسنادی از طریق غور در منابع و مآخذ مرتبط و ارجاع مستقیم به صحیفه سجاده، مخصوصاً دعای سیزدهم صحیفه سجاده است. جامعه پژوهش: صحیفه مبارکه سجاده و نمونه پژوهش: از عبارات صحیفه سجاده در مورد دعا کردن، مخصوصاً دعای سیزدهم این کتاب استفاده شده است. روش تحلیل مضمون مبتنی بر فرایند کدگذاری است. شبکه مضامین براساس یک رویه مشخص، مضامین زیر را نظام‌مند می‌کند: ۱. مضامین پایه (کدها و نکات کلیدی موجود در متن). ۲. مضامین سازمان‌دهنده (مقولات به دست آمده از ترکیب و تلخیص مضامین پایه) ۳. مضامین فراگیر (مضامین عالی در برگیرنده اصول حاکم بر متن به عنوان یک کل) سپس این سه سطح همراه با روابط میان آن‌ها نشان داده می‌شود (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰).

براین اساس، نخست خوانش صحیفه سجاده و سپس کدهای شناسایی شده و مضامین پایه استخراج گردید. در مرحله بعد مضامین پایه براساس مشترکات و افتراقات از هم جداسازی شده و در قالب مضامین سازمان‌دهنده دسته‌بندی گردید.

۲. یافته‌های پژوهش

در این پژوهش با کدگذاری متون و استخراج مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر، سه سؤال فرعی حقیقت‌یابی عطاکننده و دعاکننده، عرضه مؤثر درخواست، بخشش و اجابت پاسخ داده شد که پاسخ‌های به دست آمده توانست سؤال اصلی پژوهش یعنی سیر تربیتی دعا از منظر امام سجاد (ع) را شناسایی و تبیین نماید.

ردیف	مآخذ	شناسه های شناسایی شده	مضمون پایه	سازمان دهنده	مضمون	مضمون فراگیر
	۲۷ فراز ۱۸ ۳۲ فراز ۳۳ ۳۶ فراز ۵ ۷ فراز ۸ ۲۷ فراز ۱ ۷ فراز ۱۰ ۳۱ فراز ۲۵ ۲ فراز ۱ ۴۱ فراز ۳ ۵۰ فراز ۶	توانایی خدا بر انجام هر کار قدرت الهی بر انجام هر کار توانایی حکم کردن خدا بر هر کس با هر چیز توان الهی در راه گشایی و فرج توانگری خدا برای کامل و سرشار کردن عطایای مردم توانایی خدا در برطرف کردن گرفتاری و دور ساختن بلا توانایی الهی برای حمایت از انسان ناتوان نشدن خدا در برابر هیچ کس به خاطر قدرتش قدرت پرده پوشی خداوند برای امور پنهان و بدنام کننده انسان دوام سلطنت الهی برای ترحم به انسان و عدم افزایش و کاهش آن با طاعت و معصیت او	قرآنی خدا			
	۵ فراز ۳ ۸ فراز ۱۰ ۳۱ فراز ۲۱ ۹ فراز ۴ ۵۴ فراز ۱ ۱۱ فراز ۵ ۱۲ فراز ۹	رحمت فناپذیر الهی نسبت به تمام ملک و ملکوت رحمت الهی پناه دهنده انسان رحمت الهی برای پناه دادن انسان رحمت الهی یاری دهنده انسان در کنترل نفس سرکش او مهربانی و رحمانیت خدا در دنیا و آخرت مهربانی خدا نسبت به دعا کننده پیشی گرفتن رافت و رحمت الهی بر غضب و عذابش	مهربانی و رحمت الهی			
	۷ فراز ۴ ۱۶ فراز ۴ ۲۴ فراز ۱۱ ۲۸ فراز ۹ ۴۹ فراز ۳ ۴۹ فراز ۶	خدا تنها پناهگاه گره گشا خدا یاری دهنده هر نیازمند رانده شده خدا بهترین کس یاری خواهان خدا تنها امید انسان خدا پناهگاه انسان یاری خدا به انسان بدون مقدمه	حمایت الهی			
	۱۳ فراز ۱۱ ۱۰ فراز ۳ ۲۱ فراز ۱	بی نیازی خدا از همه آفریده ها خدا بی نیازترین بی نیازان خدا بی نیاز کننده فرد ناتوان	بی نیازی خدا			
	۳۳ فراز ۱	دانش محیط به همه چیز خداوند در درخواست خیر	ی			



هویت‌شناسی دعا کننده			دانایی نامحدود الهی به ستم وارد شده بر مظلوم	۱۴ فراز ۱	
			دانایی خدا به هر چیز	۴۷ فراز ۲	
		فقر انسان	تهی دستی انسان و توانگر شدن به غنای الهی	۲۵ فراز ۱۱	
			تهی دستی انسان نزد خداوند توانگر	۳۱ فراز ۲۴	
			ناتوانی انسان در برابر امور سخت	۴۹ فراز ۵	
			بیچارگی و تهی دستی انسان	۴۸ فراز ۴	
			ناتوانی و بیچارگی انسان در برابر خداوند و کمک الهی	۲۱ فراز ۷	
			فقر و عجز مخلوقات نسبت به خداوند متعال	۱۲ فراز ۴	
			ناتوانی انسان در برابر آتش الهی	۵۰ فراز ۵	
			عدم تاب‌آوری نیروی انسان بر عذاب الهی	۳۹ فراز ۵	
			تاب و توان نداشتن انسان نسبت به عدل الهی	۱۰ فراز ۲	
			عدم طاقت انسان بر امور سخت	۲۲ فراز ۲	
			انسان فقیرترین فقرا در درگاه الهی	۱۰ فراز ۳	
		نیازمندی انسان	نسبت دادن نیازمندی به آفریده‌ها	۱۳ فراز ۱۲	
			نیازمندی انسان فقیر مطلق به بی‌نیاز مطلق	۱۳ فراز ۵	
			نیازمندی انسان به عطا و احسان الهی	۵ فراز ۷	
			نیاز انسان به خدا و رفع نشدن نیازش توسط دیگران	۱۶ فراز ۱۶	
			نیازمندی شدید و نیروی ضعیف انسان	۵۴ فراز ۳	
			تداوم نیاز بندگان به خدا و قطع نشدن آن	۱۳ فراز ۹	
		حقارت انسان	ذلت و خواری انسان در پیشگاه الهی	۳۱ فراز ۹	
			خواری و فروتنی انسان در برابر خداوند	۵۰ فراز ۴	
			تواضع جمیع آفریده‌ها در برابر بزرگی خدا	۴۷ فراز ۲۶	
			انسان کمترین کمتران و خوارترین خواران	۴۷ فراز ۷۵	
		نفس سرکش انسان	نفس انسان دستوردهنده به بدی و انتخاب‌کننده باطل و نجات آن از طریق توفیق و رحمت الهی	۹ فراز ۴	
			میل شدید انسان به معصیت	۳۹ فراز ۱	
			نفس سرکش انسان و نجات آن از طریق حفظ الهی	۲۰ فراز ۱۹	
		پناهی انسان	پناهندگی انسان به عزت الهی	۲۵ فراز ۱۱	
			پناهندگی انسان به عزت الهی	۲۰ فراز ۲۵	
			پناهندگی انسان به خدا از فتنه‌های شیطان	۱۷ فراز ۱	

عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست برای کم دانستن خوبی های انسان و زیاد شمردن بدی های خود	۲۰ فراز ۱۰
		درخواست اصلاح و تکمیل امور ناپسند و پسندیده انسان	۲۰ فراز ۶
		درخواست برای اصلاح کامل کار دنیا و آخرت	۲۲ فراز ۱۰
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست امور مفید به حال آخرت	۲۰ فراز ۳
		درخواست بندگی شایسته و رستگاری در آخرت	۲۰ فراز ۱۸
		درخواست برای قرار دادن مرگ در دیدگانش	۴۰ فراز ۲
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست برای قرار گرفتن در موجبات ثواب و باقی نماندن در موجبات عقاب	۹ فراز ۷
		عدم درخواست دوست داشتنی منحصر به دنیا و مقدمه بلای قطع نشدنی آخرت	۱۸ فراز ۱ و ۲
		درخواست بی نیازی از آرزوهای دورودراز	۴۰ فراز ۱
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست اصلاح کامل دنیا و آخرت	۲۵ فراز ۹
		درخواست راه حق و طاعت الهی و عدم سستی در آن	۲۰ فراز ۵ و ۱۱
		درخواست نگذاشتن عمل انسان در ترازوی عدالت الهی	۴۱ فراز ۲
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست خشنودی خداوند	۲۲ فراز ۱
		درخواست عمل کسب کننده دوستی خدا	۵۴ فراز ۳
		درخواست از کرامت الهی	۴۱ فراز ۱
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست از فضل و کرم الهی به جای عدل الهی	۱۳ فراز ۲۰
		درخواست با حالت بیم و زاری و پناه خواهی از خداوند	۴۷ فراز ۷۴
		درخواست با حالت اقرار به درماندگی و خطاکاری انسان	۵۳ فراز ۲
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست با حالت اعتراف به بدی انسان و بی پناهی او	۵۲ فراز ۹
		درخواست با حالت تهی دستی و بیم ناک	۵۱ فراز ۹
		درخواست با حالت الحاح و زاری جهت دریافت توجه و رحمت الهی	۱۳ فراز ۲۱
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست از خدا با حالت اخلاص در آسایش و درماندگی	۲۲ فراز ۱۴
		درخواست با حالت رضا و خشنودی انسان در برابر خواست و اراده الهی	۱۴ فراز ۱۳
		صبر انسان بر برآورده شدن درخواست و حل آن به عنایت الهی و مسببات شرعی	۱۳ فراز ۱۵
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست با حالت امیدواری	۴۶ فراز ۱۵
		درخواست با حالت خوف و رجا	۵۲ فراز ۱۱
		درخواست با حالت خوف و رجا	۳۲ فراز ۲۰
عروضه مؤثر درخواست	درخواست شخصی آریخش	درخواست از خدا با حالت اطمینان به برآوردن خواسته	۱۳ فراز ۱۸
		درخواست طلب خیر از خدا برای انسان و خشنودی و تسلیم در برابر امر محقق شده	۳۳ فراز ۲
		درخواست گذشت و عفو الهی با حالت زاری	۳۶ فراز ۳



درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست رحم الهی با اقرار انسان به حقیر و ناچیز بودنش	۵۰ فراز ۶
		درخواست سلامتی یقین با رحمت الهی	۲۰ فراز ۲
		درخواست گزینش موفقیت‌آمیز بهترین و شایسته‌ترین در امور شبهه‌دار و مبهم با یاری جستن از خدا	۲۰ فراز ۲۱
		درخواست کامل شدن نیت با لطف الهی	۲۰ فراز ۲
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست اصلاح فساد با قدرت الهی	۲۰ فراز ۲
		درخواست مصرف ثروت در سبیل الهی برای انفاق‌کننده و انفاق‌شونده	۲۰ فراز ۲۳
		درخواست جبران تهی‌دستی و نداری انسان با توانایی الهی	۱۰ فراز ۳
		درخواست از توانایی الهی برای برطرف کردن گرفتاری و بلا	۷ فراز ۱۰
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست از خدا برای خود و دیگران	۸ فراز ۱۰
		درخواست از خدا برای حفظ خود و دیگران از شر شیطان	۱۷ فراز ۱۰
		درخواست شریک شدن در دعای شایسته دیگران	۴۸ فراز ۳
		درخواست عزت نزد مردم و خواری نزد خود	۲۰ فراز ۴
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست ذلت نزد خدا و عزت در میان دیگران	۴۷ فراز ۱۱۸
		درخواست بر ملا نکردن امور پوشیده تنگ‌آور انسان در برابر چشم بزرگان و پیشوایان	۴۱ فراز ۲
		درخواست خیرخواهی در برابر بی‌مهری مردم و پایدار ماندن بر آن	۲۰ فراز ۹
		درخواست عفو الهی توسط انسان ستم‌دیده برای ستم‌کننده به او	۳۹ فراز ۲
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست از خدا برای اصلاح بداندیشی‌های دیگران	۲۰ فراز ۹
		درخواست هر حاجت از خدا و امید نداشتن به غیر او	۵۱ فراز ۱۱
		درخواست جهت قطع نشدن امید انسان از خدا و روانه نکردن حاجت به سوی غیر او	۱۳ فراز ۲۲
		ناامیدی از غیر خدا و درخواست از خدا	۱۳ فراز ۱۷ و ۱۸
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	عدم درخواست از غیر و عرضه نیاز به خدا	۲۰ فراز ۱۲ و ۳
		درخواست تنها از خدا نه از غیر خدا	۲۲ فراز ۲
		درخواست عزت‌مندانه در چشم‌کندن از دست مردم	۱۳ فراز ۱۷ و ۱۸
		دوری از دונ‌گربینی به کرم خدا و دست مردم در طلب حاجت	۱۳ فراز ۱۷ و ۱۸
درخواست جمعی اتریش	مشارک برای خود و دیگران	درخواست از غیر خدا باعث خواری و تهی‌دستی	۲۸ فراز ۶
		عدم درخواست از اسباب و وسائل به جای خدا و محروم نشدن از احسان الهی	۱۳ فراز ۱۴
		درخواست بندگی خدا برای بی‌نیاز شدن انسان از هر چیز	۵۲ فراز ۱۰
			۱۳ فراز ۱۴

درخواست نکردن از طاغوت و دشمن اسلام و فوت نشدن احسان الهی

۱۳ فراز ۱۴

عرض حاجت به عباد صالح به اذن

عطای الهی از طریق دارایی عظیم

۱۳ فراز ۱۹

بخشش الهی از نعمت‌های بزرگ و عظیم

۳۶ فراز ۷

عطا و بخشش نفیس و بزرگ الهی

۳۳ فراز ۶

عفو و بخشش بزرگ الهی

۴۸ فراز ۸

نعم غیر قابل شمارش خداوند

۴۶ فراز ۲۳

نعم بی‌حد و حدود تمام‌نشدنی خداوند

۱۳ فراز ۷

نعمت‌های سرشار و کامل الهی در هر حال و هر زمان

۵۱ فراز ۵

پراکندگی نعمت الهی در میان تمام آفریده‌ها

۳۹ فراز ۱۴

منع نشدن احسان الهی از احدی

۳۹ فراز ۱۳

احسان الهی به انسان در تمام حالات

۱۲ فراز ۵

وسعت بخشش الهی

۴۷ فراز ۲۴

عطای الهی بیشتر از محروم کردن او

۱۶ فراز ۹

احسان الهی علی‌رغم عملکرد بد انسان

۴۹ فراز ۱۴

احسان و گذشت الهی نسبت به گناهکاران

۴۷ فراز ۷۵

گذشت گسترده الهی از بدکاران برای گشودن راه بازگشت همراه با امیدواری برای آن‌ها

۳۹ فراز ۹

برخورداری گناهکاران از بخشش الهی

۴۸ فراز ۷

احسان و لطف بی‌پایان و بدون کاستی خداوند

۴۵ فراز ۴۷

عفو فراگیر خدا برای تمام موجودات هستی

۵۰ فراز ۳

خدا شایسته‌ترین بخشش‌کننده

۴۷ فراز ۱۱۶

بخشش الهی برتر از بخشش هر دست دیگر

۱۳ فراز ۱۹

عطا و احسان الهی روش و عادتش

۳۷ فراز ۷

سخت نبودن بخشش معصیت‌گران بر خدا

۱۲ فراز ۱۳

سخت نبودن بخشش برای خدا و کاسته نشدن از او

۳۹ فراز ۶

میسر نبودن نجات احدی بدون عفو الهی

۱۰ فراز ۲

بخشش الهی بدون کاستن از توانگری او

۴۸ فراز ۶

قدرت خدا بر گذشت گناه کار و معروف به بخشش معصیت

۱۲ فراز ۱۵

عدم استحقاق انسان برای دریافت بخشش الهی

۲۰ فراز ۱۵

عطای الهی با وجود عدم استحقاق انسان

۱۳ فراز ۲۰

عدم شایستگی مطیع و عاصی بر عطای الهی

۳۷ فراز ۱۱

عطای و بخشش الهی

راگیری و گستردگی بخشش و احسان الهی

سهولت بخشش الهی

فضل‌گرده

بخشش و عطای الهی

بخشش و اجابت



		بدون چشم داشت الهی	عطای الهی از باب احسان و تفضل نه معامله و داد و ستد عطای خدا از روی رحمت بخشش بندگان توسط خدا با پناه آوردن به فضل و احسان الهی بخشش بنده بر بنده دیگر با بهره گیری از فضل الهی ابتدایی بودن همه نعمت های الهی به آفریده ها بدون کار و کوشش آن ها بخیل نبودن خدا در عطا به انسان در موقع گدایی به درگاهش عطا به درخواست انسان و عطای ابتدایی به عدم درخواست او احسان بی مقدمه خداوند در حق بندگان	۱۳ فراز ۳ ۲۵ فراز ۱۲ ۱۰ فراز ۱ ۵ فراز ۱۱ ۱۲ فراز ۳ ۵۱ فراز ۵ ۴۹ فراز ۱۴ ۵۱ فراز ۲	
			بخشش الهی بدون منت گذاشتن عطای خدا بدون منت گذاری عطای الهی بدون چشم داشت	۱۳ فراز ۴ ۴۵ فراز ۵ ۱۶ فراز ۱۱	
			عطای الهی بر اساس صلاح بندگان نه خواسته آن ها خیر بودن همه عطایای الهی	۱۳ فراز ۳ ۶ فراز ۱۱	
	اجابت الهی	سهولت اجابت در دایره وسیع الهی	سپردن همه حوائج به خدا ارائه کل حاجات به خدا خدا جایگاه درخواست انسان و روان کننده حاجت او اجابت تمام خواسته ها به دست قدرت الهی تحقق آرزو در امید به رحمت الهی حاجت روائی پیش از رسیدن به نهایت کرم الهی روا کردن حاجت پناهنده و اعتماد کننده به خدا اجابت الهی در موقع ناچاری و درماندگی آسانی روانمودن خواسته ها برای خدا آسان بودن تحقق درخواست ها برای خدا	۱۳ فراز ۲۳ ۲۵ فراز ۹ ۲۸ فراز ۸ ۱۳ فراز ۲ ۲۰ فراز ۲۸ ۴۶ فراز ۱۲ ۵۱ فراز ۱۲ ۵۱ فراز ۴ ۱۲ فراز ۱۶ ۲۱ فراز ۱۳	
			ضمانت الهی برای اجابت دعای بندگان ضمانت اجابت دعا توسط خدا واجب بودن پذیرش دعای بندگان توسط خداوند وعده الهی برای اجابت دعای بیچارگان	۱۲ فراز ۱۰ ۲۵ فراز ۹ ۱۰ فراز ۴ ۱۴ فراز ۱۲	

۳. تحلیل سیر تربیتی دعا از منظر آموزه‌های امام سجاد(ع)

صحیفه سجادیه یکی از ارزشمندترین میراث‌های معنوی اسلام و شیعه است که نه تنها کتابی برای دعا و نیایش، بلکه دانشگاهی برای تربیت انسان‌های متعالی و دعاکنندگان واقعی همه اعصار و نسل‌ها می‌باشد که در دنیای پرهیاهوی امروز کاربرد ویژه دارد؛ چرا که با زبانی شیوا و دل‌نشین به انسان می‌آموزد که چگونه درخواست خود را با خدا در میان بگذارد تا بهتر مورد هدف اجابت قرار گیرد. این نوشتار در این راستا، یک سیر تربیتی دعا طراحی کرده که همه دعا‌های صحیفه سجادیه مخصوصاً دعای ۱۳ را مورد واکاوی قرار داده است. این سیر دارای سه مرحله حقیقت‌یابی، عرضه مؤثر درخواست و بخشش و اجابت است.

۳-۱. حقیقت‌یابی

مرحله اول، حقیقت‌یابی است؛ یعنی برای این که درخواست دعاکنندگان مؤثر واقع شود، لازم است ابتدا به چپستی دو طرف دعا یعنی عطاکننده و دعاکننده توجه شود تا با شناختی درست، دست به دعا برداشت. عطاکننده دعا، خداوند متعال است که حقیقتی نامحدود دارد. در این نوشتار حقیقت خدا در دعا‌های صحیفه سجادیه توانایی، مهربانی و رحمت، حمایت‌گری، بی‌نیازی و دانایی هستند.

توانایی خدا اشاره به توانایی و قدرت الهی در انجام هر کار دارد. (الْفَعْلُ لِمَا تُرِيدُ) ۲۷ فراز ۱۸، (أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (۳۲ فراز ۳۳) نمونه‌هایی از این توانایی‌ها شامل توانگری و قدرت الهی در حکم کردن (تَحْكُمُ بِمَا شِئْتَ عَلَى مَنْ شِئْتَ) (۳۶ فراز ۵)، عطا (أَسْبَغَ عَطَايَاهُمْ مِنْ جَدَّتِكَ) (۲۷ فراز ۱)، راه‌گشایی و فرج (وَ افْتَحْ لِي يَا رَبِّ بَابَ الْفَرْجِ بِطَوْلِكَ) (۷ فراز ۸)، رفع گرفتاری و بلا (أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِيتَ بِهِ وَ دَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ) (۷ فراز ۱۰)، حمایت از انسان (اللَّهُمَّ لَا خَفِيرَ لِي مِنْكَ فَلْيُخَفِّرْنِي عَزُّكَ) (۳۱ فراز ۲۵) و پرده‌پوشی (وَ اطْوِ عَنْهُمْ مَا يُلْحِقُنِي عِنْدَكَ سَتَارًا) (۴۱ فراز ۳) است که بدون محدودیت و ادامه‌دار است و طاعت و معصیت انسان، آن را افزایش یا کاهش نمی‌دهد (مُلْكُكَ أَذْوَمُ مِنْ أَنْ تَزِيدَ فِيهِ طَاعَةُ الْمُطِيعِينَ أَوْ تَنْقُصَ مِنْهُ مَعْصِيَةُ الْمُذْنِبِينَ) (۵۰ فراز ۶) و او را در برابر احدی ناتوان نمی‌کند.

مهربانی و رحمت الهی برای تمام موجودات گسترده شده است. این رحمت پایدار و همیشگی است و هیچ‌گاه پایان نمی‌یابد (يَا مَنْ لَا تَقْنَى خَزَائِنُ رَحْمَتِهِ) (۵ فراز ۳). انسان به‌عنوان موجودی ضعیف و گناهکار، همواره دست نیاز به پناهگاهی دارد که توسط رحمت الهی برایش فراهم می‌شود (أَعِدْنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكْ بِرَحْمَتِكَ وَ جَمِيعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) (۸ فراز ۱۰). نفس انسان همواره به سوی گناه و طغیان تمایل



دارد و رحمت الهی با یاری انسان، او را در کنترل نفس و رسیدن به کمال یاری می‌رساند (أَمَّا رَازَةُ بِالْأَسْوَى إِلَّا مَا رَحِمَتْ) (۹ فراز ۴). این رحمت تنها مختص دنیا نیست، بلکه در آخرت نیز شامل حال بندگان می‌گردد (يَا رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ رَحِيمَهُمَا) (۵۴ فراز ۱). که بر غضب و عذاب الهی تقدم دارد (يَا مَنْ عَفْوُهُ أَكْثَرُ مِنْ نِقْمَتِهِ) (۱۲ فراز ۹).

حمایت الهی اشاره دارد به این که خداوند بهترین یاور انسان است که در شرایط سخت و دشوار به او پناه می‌برد. تنها خداست که گره‌های کور زندگی انسان را باز می‌کند و مشکلاتش را حل می‌نماید (أَعْنِي يَا خَيْرَ مَنْ أَسْتَعِينُ بِهِ) (۲۴ فراز ۱۱). او نیازها و خواسته‌های بندگان را برآورده می‌کند، همه بندگان که رانده شده‌اند و به ناامیدی رسیده‌اند که این یاری الهی، نیاز به مقدمه و شرط خاصی ندارد و بدون قید و شرط به همه بندگان تعلق می‌گیرد (فَابْتَدَأْتُنِي بِنَصْرِكَ ۴۹ فراز ۶).

بی‌نیازی خدا یعنی به هیچ چیز و هیچ کس نیازمند نیست. بی‌نیازترین موجود در هستی است و به هیچ وجه به مخلوقات خود وابسته نیست و به هیچ یک از آفریده‌ها نیاز ندارد (يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءِ) (۱۰ فراز ۳) (تَمَدَّحْتَ بِالْغِنَاءِ عَنْ خَلْقِكَ) (۱۳ فراز ۱۱) او می‌تواند انسان را از همه نیازمندی‌ها بی‌نیاز کند؛ به عبارتی، خدا نه تنها بی‌نیاز است، بلکه می‌تواند دیگران را نیز بی‌نیاز کند (يَا كَافِيَ الْفَرْدِ الضَّعِيفِ) (۲۱ فراز ۱).

دانایی خدا، یعنی او به هر چیز آگاهی دارد و علم چیزی از او پنهان نمی‌ماند (لَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمٌ شَيْءٍ) (۴۷ فراز ۲). از درخواست خیر بندگان تا ستم‌هایی که بر مظلومان روا می‌شود، همه را خبر دارد. تمام درخواست‌ها و نیازهای بندگان را می‌داند و بر خیر و صلاح آن‌ها واقف است. از همه ستم‌هایی که به مظلومان می‌شود، آگاهی دارد و از هیچ ظلمی غافل نیست (إِنِّي أَسْتَخِيرُكَ بِعِلْمِكَ) (۳۳ فراز ۱).

یکی از طرف‌های دیگر دعا در حقیقت‌یابی، انسان است که دعاکننده به درگاه الهی می‌باشد که در مقابل حقایق بدون نقص الهی، دارای حقیقت وجودی پر از کاستی است که اهم این حقایق وجودی او در فرازهای صحیفه سجاده عبارتند از فقر، نیازمندی، نفس سرکش، بی‌پناهی.

فقر، یکی از حقیقت‌های وجودی انسان است (وَاقِفٌ بِنَابِ عِرْكَ وَوُفَّ الْمُسْتَسْلِمِ الدَّلِيلِ) (۱۲ فراز ۴)، (بِكَ أَنْزَلْتُ الْيَوْمَ فَقْرِي وَفَاقَتِي وَ مُسْكِنَتِي) (۴۸ فراز ۴) که نمونه‌هایی از آن، عدم طاقت بر امور سخت، ناتوانی در برابر عذاب و کیفر الهی و عدالت الهی می‌باشد (فَإِنْ قُوَّتِي لَا تَسْتَقِلُّ بِنِقْمَتِكَ) (۳۹ فراز ۵). انسان نیاز دارد که این عجز و ناتوانی خود را از طریق توانگری مطلق خداوند و غنای کامل الهی برطرف نماید تا نیازهایش بدون پاسخ باقی نماند.

یکی دیگر از حقیقت‌های وجودی انسان، نیازمندی شدید اوست (نَسَبَتْهُمْ إِلَى الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ) (۱۳) فراز ۱۲) این نیازمندی انسان، مطلق است که فقط بی‌نیاز مطلق یعنی خداوند متعال می‌تواند پاسخگوی آن باشد (يَا مَنْ يُسْتَعْنَى بِهِ وَلَا يُسْتَعْنَى عَنْهُ ۱۳) فراز ۵) و هیچ کس جز خداوند نمی‌تواند به‌طور کامل نیازهای او را برآورده کند؛ چرا که همه مخلوقات الهی، خود نیازمند هستند و باید از عطا و احسان کسی که از همگان بی‌نیاز باشد، بهره‌مند شوند، پس همواره نیازمند عطا و احسان خداوند بی‌نیاز هستند (لَا تَخْذُلْ مَنْ لَا يَسْتَعْنِي عَنْكَ بِأَحَدٍ دُونَكَ ۱۶) فراز ۱۶، اَللّٰهُمَّ اَعِنَّا عَنْ هَيْبَةِ الْاَوْهَابِ بِهَيْبَتِكَ ۵) فراز ۷). از دیگر حقایق وجودی انسان در فرازهای دعاها، نفس اوست که طمع شدید، به انجام هر معصیت دارد (اِزُوْ جِزْصِي عَنْ كُلِّ مَأْثَمٍ ۳۹) فراز ۱). نفس انسان بسیار دستوردهنده به زشتی و بدی و به دنبال انتخاب باطل است و در معرض هلاکت قرار دارد. برای نجات انسان از نفس اماره باید از خداوند درخواست کرد تا رحمت و توفیقش را شامل حال او نماید تا از شر و بدی نفس سرکشش محفوظ بماند و بر هوای نفس خود غلبه کند (فَاِنَّهَا مُخْتَارَةٌ لِلبَّاطِلِ اِلَّا مَا وَفَّقَتْ، اَمَارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَتْ) (۹) فراز ۴).

از دیگر حقایق وجودی انسان، پناهندگی او به حضرت حق است. در زندگی انسان مواقعی پیش می‌آید که او در خطرات انحرافی قرار می‌گیرد و احساس ترس می‌کند؛ زیرا که شیطان در عرصه‌گاه حیات انسان، برنامه‌ای جز فتنه‌گری ندارد. از طریق فتنه می‌خواهد راه انسان را به سوی بهشت ببندد. او درصدد است با دمیدن انواع وسوسه‌ها در باطن انسان، ضربه‌های مهلک و خانمان براندازی بر انسان زند. او همواره در تلاش است که انسان را از مسیر حق منحرف کند؛ لذا انسان به دلیل وجود فتنه‌ها و وسوسه‌های شیطان، به پناهگاهی امن نیاز دارد تا در مواقع خطر به او پناه برد. این پناهگاه امن، پناه بردن به عزت و جلال الهی است (اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَعُوْذُ بِكَ مِنْ نَزْعَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ وَ كَيْدِهِ وَ مَكَايِدِهِ) (۱۷) فراز ۱).

۳-۲. عرضه مؤثر درخواست

انسان بعد از حقیقت‌یابی، باید با مرحله عرضه مؤثر درخواست دعا آگاهی داشته باشد. این درخواست‌های مؤثر شامل درخواست اثربخش شخصی و جمعی است. درخواست اثربخش شخصی، منحصر به فرد و خاص هر شخص است و در سه دسته آمده است که عبارتند از توجه به نوع صحیح درخواست فرد، توجه به حالت درست درخواست فرد، توجه به نوع و حالت مناسب درخواست فرد.

در دسته اول، درخواست اثربخش شخصی، توجه بر آن است که درخواستی مطرح شود که از نوع مناسب و مفید به حال انسان باشد که باعث ارتقای روحی و معنوی انسان و تقرب به خداوند گردد که از جمله آن‌ها می‌توان به درخواست‌هایی از نوع خودشناسی و خودسازی مانند درخواست برای کم‌دانستن



خوبی‌های انسان و زیادشمردن بدی‌های خود (إِسْتِقْلَالَ الْخَيْرِ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي وَإِسْتِكْثَارَ الشَّرِّ وَ إِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي) (۲۰ فراز ۱۰)، درخواست اصلاح و تکمیل امور ناپسند و پسندیده انسان (اللَّهُمَّ لَا تَدْعُ خَصْلَةَ نَعَابٍ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتَهَا وَ لَا أَكْرَمَةً فِيَّ نَاقِصَةً إِلَّا أَثَمَمْتَهَا) (۲۰ فراز ۶)، درخواست برای قرار دادن مرگ در دیدگانش (انْصِبِ الْمَوْتَ بَيْنَ أَيْدِينَا نَصْبًا) (۴۰ فراز ۲) و درخواست‌هایی از نوع تقرب به خداوند و رستگاری مانند درخواست بندگی شایسته و رستگاری در آخرت (مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَ أَرْزُقْنِي فَوْزَ الْمَعَادِ) (۲۰ فراز ۱۸) و...

دسته دوم، درخواست اثربخش شخصی، به حالات روحی و روانی انسان در هنگام دعا اشاره می‌کند که شامل حالت پناهندگی خالصانه به خدا و اقرار به درماندگی و بدی انسان مثل درخواست با حالت بیم و زاری و پناه‌خواهی از خداوند (وَ سَأَلْتُكَ مَسْأَلَةَ الْخَقِيرِ الدَّلِيلِ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ وَ مَعَ ذَلِكَ خِيفَةً وَ تَضَرُّعًا وَ تَعَوُّذًا وَ تَلَوُّدًا) (۴۷ فراز ۷۴)، درخواست با حالت اقرار به درماندگی و خطاکاری انسان (قَدْ أَوْقَفْتُ نَفْسِي مَوْقِفَ الْأَذِلَّةِ الْمُدْنِيِّينَ مَوْقِفَ الْأَشْقِيَاءِ الْمُتَجَرِّينَ عَلَيْكَ الْمُسْتَخْفِينَ بِوَعْدِكَ) (۵۳ فراز ۲) و.....

دسته سوم، از درخواست اثربخش شخصی، ترکیبی از دو دسته قبلی، یعنی توجه به انتخاب نوع مناسب درخواست همراه با مطرح نمودن آن با حالت اثربخش است که عبارتند از درخواست‌هایی از نوع طلب خیر و رحمت و مغفرت با حالت حقارت و تسلیم انسان، مانند درخواست طلب خیر از خدا برای انسان و خشنودی و تسلیم در برابر امر محقق شده (وَ أَلْهِمْنَا مَعْرِفَةَ الْإِخْتِيَارِ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إِلَى الرِّضَا بِمَا قَضَيْتَ لَنَا وَ التَّسْلِيمِ لِمَا حَكَمْتَ) (۳۳ فراز ۲)، درخواست گذشت و عفو الهی با حالت زاری (وَ أَلْهِمْنَا مَعْرِفَةَ الْإِخْتِيَارِ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إِلَى الرِّضَا بِمَا قَضَيْتَ لَنَا وَ التَّسْلِيمِ لِمَا حَكَمْتَ) (۳۶ فراز ۳) و...

درخواست اثربخش جمعی، آن دسته از درخواست‌ها هستند که درخواست مطرح‌شده با افراد دیگر در ارتباط است و در چهار دسته جمع‌آوری شده است که شامل درخواست مشترک برای خود و دیگران، درخواست عزت خود در برابر دیگران، درخواست خیرخواهی و اصلاح دیگران، عرضه نکردن درخواست خود به دیگران می‌باشد. در دسته اول، درخواست اثربخش جمعی، مواردی مطرح شده است که هم برای خود و هم برای دیگران درخواست می‌کند که نشان دهنده همدلی، نوع دوستی و دل‌سوزی فرد نسبت به دیگران است که عبارتند از: درخواست از خدا برای خود و دیگران (أَعِزَّنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِرَحْمَتِكَ وَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ) (۸ فراز ۱۰)، درخواست از خدا برای حفظ خود و دیگران از شر شیطان (اجْعَلْ آبَاءَنَا

وَأُمّهَاتِنَا وَآوَادِنَا وَآهَالِنَا وَذَوِي أَرْحَامِنَا وَقَرَابَاتِنَا وَجِيرَانِنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِي حِرْزِ حَارِزٍ وَحِصْنِ حَافِظٍ وَكَهْفٍ مَانِعٍ (۱۷ فراز ۱۰).

دسته دوم، درخواست اثربخش جمعی، درخواست عزت خود در برابر دیگران می‌باشد که در آن فرد دوست دارد در برابر دیگران ارزش و احترام داشته باشد که شامل درخواست ذلت نزد خدا و عزت در میان دیگران (ذَلَّلْنِي بَيْنَ يَدَيْكَ وَاعِزَّنِي عِنْدَ خَلْقِكَ) (۴۷ فراز ۱۱۸)، درخواست برملا نکردن امور پوشیده ننگ‌آور انسان در برابر چشم بزرگان و پیشوایان (لَا تُعْلِنْ عَلَيَّ عُيُونَ الْمَلَأِ خَيْرِي) (۴۱ فراز ۲) است. دسته سوم، درخواست اثربخش جمعی، درخواست خیرخواهی و اصلاح دیگران است که نشان‌دهنده نگرانی فرد نسبت به وضعیت دیگران و تمایل به اصلاح اوست که عبارتند از درخواست خیرخواهی در برابر بی‌مهری مردم و پایدار ماندن بر آن (سَدِّدْنِي لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ عَشَّنِي بِالنُّصْحِ) (۲۰ فراز ۹)، درخواست عفو الهی توسط انسان ستم‌دیده برای ستم‌کننده به او (فَاغْفِرْ لَهُ مَا أَلَمَ بِهِ مِنِّي وَاعْفُ لَهُ عَمَّا أَذْبَرَ بِهِ عَنِّي) (۳۹ فراز ۲).

دسته چهارم، درخواست اثربخش جمعی، عرضه نکردن درخواست خود به دیگران است که در آن، انسان خواسته‌های خود را با دیگران در میان نمی‌گذارد و اگر هم بخواهد بندگان را رابطه بین خود و خدا قرار دهد، بهتر است به بندگان صالح رجوع کند تا درخواست او را پاسخ دهند و عزتش حفظ گردد و از ارائه درخواست به دشمنان دین جلوگیری نماید که عدم جواب دادن آن‌ها، انسان را خوار و ذلیل نکند. موارد به‌دست آمده، عبارتند از درخواست هر حاجت از خدا و امید نداشتن به غیر او (أَسْأَلُكَ كَلِمًا شِئْتُ مِنْ حَوَائِجِي وَحَيْثُ مَا كُنْتُ وَصَعْتُ عِنْدَكَ سِرِّي فَلَا أَدْعُو سِوَاكَ، وَ لَا أَرْجُو غَيْرَكَ) (۵۱ فراز ۱۱) و...

۳-۳. بخشش و اجابت

اگر انسان در مرحله اول و دوم، حقیقت واقعی خدا و خود را بشناسد و درخواست‌های خود را به‌صورت اصولی و صحیح مطرح نماید؛ می‌تواند مشمول مرحله سوم، یعنی بخشش و اجابت الهی گردد. مرحله بخشش و اجابت شامل دو بخش بخشش و عطا الهی و اجابت درخواست دعاکنندگان است که در بخش اول به چگونگی بخشش و عطا الهی اعم از عظمت و بزرگی عطا و بخشش الهی، فراگیری و گستردگی بخشش و احسان الهی، سهولت بخشش الهی، عطا و احسان الهی فضل‌گونه، عطا و بخشش بدون چشم‌داشت الهی، عطا مصلحت‌آمیز الهی می‌پردازد که مورد اول عظمت و بزرگی عطا و بخشش الهی شامل عطا الهی از طریق دارایی عظیم (وَ عَلِمْتُ أَنَّ كَثِيرًا مَا أَسْأَلُكَ يَسِيرٌ فِي وَجْدِكَ) (۱۳ فراز ۱۹)،



بخشش الهی از نعمت‌های بزرگ و عظیم (إِنَّكَ أَلَمَّانُ بِجَسِيمِ أَلَمَنِ الْوَهَابُ لِعَظِيمِ النَّعَمِ) (۳۶ فراز ۷)، عطا و بخشش نفیس و بزرگ الهی (إِنَّكَ تُفِيدُ الْكَرِيمَةَ وَ تُعْطِي الْجَسِيمَةَ) (۳۳ فراز ۶) و...

مورد دوم، فراگیری و گسترده‌گی بخشش و احسان الهی دربرگیرنده نعمت‌های سرشار و کامل الهی در هر حال و هر زمان (وَجَدْتُ نِعْمَكَ عَلَيَّ سَابِعَةً فِي كُلِّ شَأْنٍ مِنْ شَأْنِي وَ كُلِّ زَمَانٍ مِنْ زَمَانِي) (۵۱ فراز ۵)، پراکندگی نعمت الهی در میان تمام آفریده‌ها (فَشَتَّ نِعْمَتَكَ فِي جَمِيعِ الْمَخْلُوقِينَ) (۳۹ فراز ۱۴)، گذشت گسترده الهی از بدکاران برای گشودن راه بازگشت همراه با امیدواری برای آن‌ها (فَكَمْ قَدْ لَحِقْتُ رَحْمَتَكَ بِالْمُسِيئِينَ وَ كَمْ قَدْ شَمِلَ عَفْوُكَ الظَّالِمِينَ) (۳۹ فراز ۹) و...

مورد سوم، سهولت بخشش الهی دارای سخت نبودن بخشش معصیت‌گران بر خدا (أَنَّ الْجَاوِزَ عَنِ الْإِثْمِ الْجَلِيلِ لَا يَسْتَصْعِبُكَ) (۱۲ فراز ۱۳)، سخت نبودن بخشش برای خدا و کاسته نشدن از او (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْتَوْهِبُكَ يَا إِلَهِي مَا لَا يَنْقُصُكَ بَذْلُهُ وَ أَسْتَحْمِلُكَ مَا لَا يَنْهَظُكَ حَمْلُهُ) (۳۹ فراز ۶)، میسر نبودن نجات احدی بدون عفو الهی (لَا نَجَاةَ لِأَحَدٍ مِّنَّا دُونَ عَفْوِكَ) (۱۰ فراز ۲)، بخشش الهی بدون کاستن از توانگری او (لَا يَنْقُصُهُ نَائِلٌ) (۴۸ فراز ۶)، قدرت خدا بر گذشت گناه کار و معروف به بخشش معصیت (فَإِنَّكَ مَلِيٌّ بِالْعَفْوِ ... مَعْرُوفٌ بِالْجَاوِزِ) (۱۲ فراز ۱۵).

مورد چهارم، عطا و احسان فضل‌گونه الهی شامل عدم استحقاق انسان برای دریافت بخشش الهی (لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ بِهِ عَفْوُكَ) (۲۰ فراز ۱۵)، عطا الهی با وجود عدم استحقاق انسان (فَأَفْضَلْتَ عَلَيْهِ وَ هُوَ يَسْتَوْجِبُ الْجَزْمَانَ) (۱۳ فراز ۲۰)، عدم شایستگی مطیع و عاصی بر عطا الهی (أَعْطَيْتَ كُلًّا مِنْهُمَا مَا لَمْ يَجِبْ لَهُ) (۳۷ فراز ۱۱) و...

مورد پنجم، عطا و بخشش بدون چشم داشت الهی دربرگیرنده بخشش الهی بدون منت گذاشتن (وَ يَا مَنْ لَا يَكْذُرُ عَطَايَاهُ بِالْإِثْمَانِ) (۱۳ فراز ۴)، عطا الهی بدون منت گذاری (إِنْ أَعْطَيْتَ لَمْ تُشَبَّ عَطَاءُكَ بِمَنْ) (۴۵ فراز ۵)، عطا الهی بدون چشم داشت (وَ أَنْتَ الَّذِي لَا يَزَعُ فِي جَزَاءٍ مَنْ أَعْطَاهُ) (۱۶ فراز ۱۱) و مورد ششم عطا مصلحت‌آمیز الهی دارای عطا الهی براساس صلاح بندگان نه خواسته آن‌ها (وَ يَا مَنْ لَا تُبَدِّلُ حِكْمَتَهُ الْوَسَائِلُ) (۱۳ فراز ۳)، خیر بودن همه عطایای الهی (وَ لَا مِنْ الْخَيْرِ إِلَّا مَا أَعْطَيْتَ) (۶ فراز ۱۱).

بخش دوم مرحله بخشش و اجابت، مربوط به اجابت درخواست دعاکنندگان می‌باشد که شامل سهولت اجابت در دایره وسیع الهی و ضمانت او در اجابت خواسته‌هاست. در این راستا، خداوند متعال به بندگان وعده داده است که خواسته‌هایشان را برآورده کند و دعایشان را بی‌پاسخ نگذارد و این کار برای خدا آسان و ساده است. مورد اول آن، یعنی سهولت اجابت در دایره وسیع الهی شامل سپردن همه حوائج

به خدا (حُسْنِ تَقْدِيرِكَ لِي فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ) (۱۳ فراز ۲۳)، ارائه کل حاجات به خدا (اللَّهُمَّ اعْطِنِي كُلَّ سُؤْلِي) (۲۵ فراز ۹).

مورد دوم آن، یعنی ضمانت الهی در اجابت خواسته‌ها دارای ضمانت الهی برای اجابت دعای بندگان (يَا مَنْ صَمِنَ لَهُمْ إِجَابَةَ الدُّعَاءِ) (۱۲ فراز ۱۰)، ضمانت اجابت دعا توسط خدا (لَا تَمْنَعْنِي إِلَّاجَابَةَ وَ قَدْ صَمِنْتَهُالِي) (۲۵ فراز ۹)، واجب بودن پذیرش دعای بندگان توسط خداوند (نَحْنُ الْمُضْطَرُّونَ الَّذِينَ أُوجِبَتْ إِجَابَتُهُمْ) (۱۰ فراز ۴)، وعده الهی برای اجابت دعای بیچارگان (عَرَفْنِي مَا وَعَدْتَ مِنْ إِجَابَةِ الْمُضْطَرِّينَ) (۱۴ فراز ۱۲).

۴. نتیجه‌گیری

صحبۀ سجادیہ گنجینه‌ای از دعا‌های ارزشمند است که ابعاد مختلف زندگی انسان را در بر می‌گیرد. یکی از جنبه‌های مهم این دعاها، جنبه تربیتی آنهاست. در این نوشتار با بررسی جامع دعاها، سیر تربیتی دعا استخراج شده که دارای سه مرحله حقیقت‌یابی، عرضه مؤثر درخواست، بخشش و اجابت است.

در این سیر تربیتی استخراج شده، ابتدا باید مرحله حقیقت‌یابی مدنظر قرار گیرد؛ یعنی انسان باید با حقیقت‌یابی درست و صحیح عطاکننده و دعاکننده به شناخت عمیق از خدا و خود برسد. در این شناخت، انسان به‌عنوان دعاکننده به فقر و نیازمندی مطلق و ادامه‌دار خود واقف می‌گردد و می‌فهمد که از درون با نفس سرکش و از برون با انسان‌های مشابه خود که سراپا نیاز هستند، مواجه است؛ هیچ پناهی برای خود ندارد و خوار و ذلیل و دست‌خالی است؛ لذا دست نیاز به پیشگاه الهی که بی‌نیاز مطلق است، دراز می‌کند؛ چراکه می‌داند خدا از همه کس به احوالش داناتر است. دانایی که به تمام زوایای درخواستش آگاه است. توانایی گشایش و حل بلاها و گرفتاری‌های او را دارد و می‌تواند با عطای کامل و سرشار خود، بی‌نیازش کند و هیچ کس هم نمی‌تواند این قدرت را از او سلب نماید.

وقتی انسان به حقیقت نیازمند خود پی برد و احساس کرد که باید خواسته‌های خود را به بی‌نیاز مطلق یعنی خدا عرضه کند، قسمتی از مسیر اجابت درخواستش را طی کرده است، اما کافی نیست؛ لازم است مرحله بعدی یعنی عرضه مؤثر درخواست را هم بداند تا با به‌کارگیری آنها، به‌صورت صحیح و مؤثر دعا نماید و سریع‌تر و بهتر در فرایند بخشش و اجابت قرار گیرد.



درخواست‌های مؤثر استخراج شده، دارای دو نوع شخصی و جمعی هستند. درخواست اثربخش شخصی، مرتبط با خود فرد است. یکی از آن‌ها اشاره دارد به این که، درخواست‌ها باید از نوع مناسب و مفید به حال انسان مانند خودشناسی و خودسازی، تقرب به خداوند و رستگاری، اصلاح دنیا و آخرت و توسل به خداوند باشد. مورد دیگر، این است که انسان به حالات مؤثر روحی و روانی خود در هنگام دعا مانند پناهندگی خالصانه به خدا و اقرار به درماندگی و بدی انسان، حالت رضایت انسان در برابر داده‌های الهی و داشتن حالت امید و رجا عنایت داشته باشد. مورد بعدی به التفات دوجانبه به استفاده هم‌زمان از نوع مناسب درخواست و حالات مؤثر انسان در آن مانند درخواست‌هایی از نوع طلب خیر و رحمت و مغفرت با حالت حقارت و تسلیم انسان و درخواست‌هایی از نوع هدایت و کمال با حالت توسل به صفات الهی توجه کرده است که این مورد آخر نسبت به دو مورد قبلی، جامع‌تر و کامل‌تر اشاره دارد.

درخواست اثربخش جمعی، با دیگران در ارتباط است که مورد اول این است که درخواست‌های انسان فقط منحصر به خود او نباشد، بلکه برای خود و دیگران دعا کند و نوع دوستی خود را نسبت به دیگران به اثبات برساند. مورد دیگر، درخواست عزت برای خود در برابر دیگران است؛ به‌طوری که دیگران برایش احترام شوند. مورد بعدی، درخواست خیرخواهی و اصلاح برای دیگران است. در این درخواست، انسان علی‌رغم بی‌مهری دیگران، به دنبال عفو طرف‌های مقابل است و با عقیده‌ای راسخ و پایدار، صلاح دیگران را دنبال می‌کند. مورد دیگر، این که درخواست خود را بر دیگران عرضه نکند، بلکه آن‌ها را رابط بین خدا و خود قرار دهد. در این راستا، بهتر است بندگان صالح را رابط قرار دهد تا با پاسخ‌گویی آن‌ها، عزتش حفظ گردد و درخواستش را پیش دشمنان دین نبرد تا پاسخ ندادن آن‌ها، باعث ذلتش نشود.

وقتی انسان دو منظر حقیقت‌یابی و عرضه مؤثر درخواست را دنبال نمود، زمینه مرحله یعنی بخشش و اجابت الهی فراهم می‌گردد. در این نوشتار، بخشش و اجابت الهی دو بخش دارد. بخش اول یعنی بخشش و عطای الهی، به بزرگی و نامحدود بودن عطا و بخشش خدا اشاره دارد که نعمت‌های سرشار و کامل بدون کاستی خود را، در هر حال و هر زمان به همه آفریده‌هایش می‌دهد و احدی را از آن منع نمی‌کند. این بخشش شایسته‌ترین بخشش می‌باشد و از بخشش هر کس دیگری، برتر است؛ به‌طوری که گناهکاران را هم شامل می‌گردد و نسبت به محرومیت الهی وسعت بیشتری دارد که جزء روش و عادت الهی است و انجام آن برای خدا، سخت نیست و چیزی از توانگری او نمی‌کاهد.

مطیع و عاصی، شایستگی برخورداری از عطای الهی را ندارند؛ لذا آنچه به انسان عطا می‌شود، از باب فضل و رحمت الهی است، حتی بخشش بنده بر بنده دیگر نیز با بهره‌گیری از فضل الهی صورت

می‌گیرد که به درخواست و عدم درخواست انسان تعلق می‌گیرد، اما در مواقعی که درخواستی از سوی انسان صورت نگرفته است، بی‌مقدمه عطا می‌گردد. هم‌چنین عطا و بخشش الهی، بدون منت و چشم‌داشت و براساس صلاح بندگان نه خواسته آن‌ها عطا می‌شود که همگی خیر هستند.

بخش دوم که بخشش و اجابت است، مربوط به اجابت درخواست دعاکنندگان می‌باشد. در این بخش، باید تمام حوائج را به جایگاه درخواست انسان و رواکننده حاجت او یعنی خدا سپرد. وقتی انسان در موقعیت درماندگی قرار می‌گیرد، به خدا پناه می‌برد، به خدا اعتماد می‌کند، امید به رحمت الهی دارد و به قدرت او چشم دوخته است؛ حاجتش پیش از رسیدن به نهایت کرم الهی به اجابت می‌رسد که این کار برای خدا سهل و آسان است؛ زیرا، خداوند پذیرش دعای بندگان را بر خود واجب کرده و برآوردن درخواست آن‌ها را تضمین نموده و به آن‌ها وعده داده است که دعایشان را به اجابت برساند.

فهرست منابع:

- احمدی فراز، مهدی. (۱۳۹۲). «الگویپذیری از دعا‌های صحیفه سجاده و تأثیر آن بر سلامت». پژوهش‌نامه حکمت اهل بیت (ع). ۱(۱)، ۱۷-۳۰.
- انصاریان، حسین. (۱۳۸۹). تفسیر و شرح صحیفه سجاده. قم: نشر دارالعرفان.
- انصاریان، حسین. (۱۴۰۱). صحیفه سجاده. قم: نشر آیین دانش.
- امامی، محمد؛ جعفر، آشتیانی محمدرضا. (۱۳۷۳). ترجمه و شرح صحیفه سجاده. انتشارات اسوه.
- نجاتی حسینی، محمد. (۱۳۹۲). «دعا: یک کنش اجتماعی دینی-مؤثر، مستمر، فراگیر (تحلیل ادبیات دعاپژوهی)». مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۲(۱)، ۳۷-۶۰.
- بشیر، حسن؛ مؤذن، کاظم. (۱۳۹۳). «الگوی ارتباطی-فرهنگی دعا در فرهنگ اسلامی-شیعی با تأکید بر ادعیه صحیفه سجاده». دین و ارتباطات، ۲۱(۲)، ۳۹-۷۰.
- بهشتی، سعید؛ قریب، مسعود. (۱۳۹۰). «نقش دعا در تربیت انسان از دیدگان قرآن و کلام معصومین». عقل و دین، ۳(۱)، ۵۹-۲۹.
- افراسیابی، فاطمه؛ مولوی، علی. (۱۴۰۱). «نقش دعا در بحران‌های اخلاقی انسان معاصر (با تکیه بر معارف صحیفه سجاده)». دوفصل‌نامه دعاپژوهی، ۳(۲)، ۱۴۷-۱۶۸.
- ارزگانی، محمدامین. (۱۴۰۱). «آداب حاجت‌خواهی در صحیفه سجاده». ره‌توشه‌های رمضان، ۳(۹)، ۸۳-۹۱.
- ابراهیمی، مهدی. (۱۳۸۳). «جلوه‌های عرفانی دعا در صحیفه سجاده». اندیشه دینی، ۶(۱۳)، ۱-۱۶.
- سلمان‌پور، محمدجواد. (۱۳۸۴). «فرهنگ‌سازی امام سجاده (ع) / با زبان دعا». اندیشه دینی، ۷(۱۷)، ۸۵-۱۰۶.
- پاشایی، وحید؛ ایزدی، محمدعلی؛ سجادی‌پور، حسن. (۱۴۰۱). «آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی دعا در فرهنگ شیعه». دوفصلنامه دعاپژوهی، ۲(۲)، ۱-۱۱.



- طباطبایی، محمدکاظم. (۱۳۸۹). تاریخ حدیث شیعه ۱. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- عابدی جعفری، حسن؛ تسلیمی، محمدسعید؛ فقیهی، ابوالحسن؛ شیخ‌زاده، محمد. (۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین». تهران، مجله اندیشه راهبردی، ۵(۲).
- علی‌زاده، مهدی؛ فدایی، مهدی. (۱۳۹۱). آیین زندگی. اخلاق کاربردی، قم: نشر معارف.
- خنیفر، حسین؛ مسلمی، ناهید. (۱۳۹۵). اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی. تهران: نگاه دانش.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006), "Using thematic analysis in psychology", Qualitative Research in Psychology, Vol. ۳, No. ۲, Pp. 101- 77

تحلیل شبکه مضامین دعای عهد به منظور کشف الگوی زیست منتظرانه



محمد سبحانی نیا^۱

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.29746.1093](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.29746.1093)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

چکیده

از جمله مهم‌ترین متون حدیثی به‌جای‌مانده از امامان معصوم، ادعیه ایشان است که غالباً رویکرد آن‌ها برآورده کردن نیازهای انسانی است. در این میان، در حوزه مهدویت، دعای عهد منقول از امام صادق(ع)، نقش تعیین‌کننده‌ای در ترسیم سبک زندگی مهدوی دارد. اگرچه بسیاری از محققان نسبت به دعای مذکور، اهتمام ورزیده‌اند، اما آنچه تاکنون مطرح شده، بیش‌تر ناظر به شرح و تفسیر آن بوده است. در این پژوهش، تلاش شده است، با استفاده از روش تحلیل محتوایی، با استخراج کمی داده‌ها، فراوانی واژگان کلیدی، مضامین اصلی و مضامین فرعی یا نقاط تمرکز دعای عهد، الگوی زیست منتظرانه معرفی شود. در این راستا از مجموع ۱۵ فراز دعای عهد، ۱۲ عنوان کلیدی و کلی و ۵۰ موضوع فرعی استخراج شده است. با «طبقه‌بندی» جهت‌گیری‌ها برای دستیابی به «مقوله»های تحقیق روشن شد که از ۱۲ موضوع اصلی استخراج شده، ۳۰ مجموعه (۶۰ درصد) به موضوع سبک زندگی مهدوی، ۱۲ مجموعه (۲۴ درصد) به موضوع امام‌شناسی و ۸ مجموعه (۱۶ درصد) نیز به مسئله خداشناسی اشاره دارند. بر این اساس با توجه به این‌که زیست منتظرانه در متن دعا از کمیت بیش‌تری برخوردار است، می‌توان آن را محوری‌ترین موضوع دعای عهد قلم‌داد کرد و این نشان‌دهنده برجسته‌بودن بُعد شناختی این دعای ارزشمند است.

کلیدواژه‌ها: دعای عهد، خداشناسی، امام‌شناسی، زیست منتظرانه، مهدویت

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان. yasingoodarzi90@gmail.com

۱. مقدمه

دعا، جوشش درون انسان است که بر قلب و زبانش جاری می‌شود. زمانی که او خاضعانه و خاشعانه در محضر معبود خود اظهار عجز و ناتوانی می‌کند، در واقع از همه تعلقات مادی و دنیوی رها می‌گردد و تنها به خدا می‌اندیشد. هم‌اکنون، بشر با ورود به هزاره سوم حیات مدرن خود، دریافته است بازگشت به معنویت و ارتباط با خداوند، تنها نسخه نجات‌بخش وی از جنجال‌های دست‌ساخته خویش است. در این میان، جایگاه دعا و ارتباط با خالق یکتای هستی از طرف اندیشمندان شرق و غرب مورد بازنگری ویژه قرار گرفته است. زیربنای تربیت دینی، بر خدامحوری در ارزش‌ها و انگیزه‌هاست و نقش دعا در تقویت این رویکردها برای انسان دین‌دار برجسته است. بر این اساس در مکتب تشیع بر ادعیه مؤثره از معصومین و کثرت و تنوع آن‌ها، تأکید شده است. این ادعیه که مناسب حالات و شرایط و نیازهای گوناگون انسانی است، توانسته است با ایجاد روش عقلانی، عاطفی، ایفای نقش نماید. یکی از دعوایی که بسیاری از شیعیان روزانه به آن اهتمام می‌ورزند، دعای عهد است. پژوهش پیش رو، بر آن است با استمداد از روش «تحلیل محتوا» متن این دعا را مورد واکاوی قرار دهد و ابعاد مختلف آن را روشن نماید.

پژوهش حاضر می‌کوشد با روش توصیفی و تحلیل محتوا و با بهره‌گیری از نظریه یاد شده، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. واژگان کلیدی و مضامین اصلی دعای عهد کدامند؟
۲. مضامین فرعی یا نقاط متمرکز دعای عهد شامل چه موضوعاتی است؟
۳. زیست منتظرانه در دعای عهد چگونه ترسیم شده است؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

در باره دعای عهد پژوهش‌های فراوانی، نگاشته شده که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود: هرنیدی (۱۳۸۳) در کتاب «شرح دعای عهد»، به تفصیل، فرازهای مختلف دعا را شرح داده است. امانی و خوش‌ناموند (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی روابط بینامتنی قرآن و دعای عهد»، روابط بینامتنی میان دعای عهد و آیات قرآن را مشخص کرده‌اند. حسینی زیدی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی عناصر سه‌گانه فکری، شکلی و ساختاری و جلوه‌های علم معانی و بیان در دعای عهد»، تصویرهای هنری و زیبایی‌الفاظ و معانی موجود در دعای عهد را شناسایی کرده‌اند. قصیری (۱۳۹۸) در مقاله «صفات منتظران بر اساس دعای عهد»، بایسته‌های رفتاری منتظران را تبیین کرده است. داوودپور (۱۳۸۸) در مقاله



آموزه‌های اجتماعی دعای عهد، به برخی از آموزه‌های اجتماعی موجود در این دعا هم‌چون وفای به عهد و تعهد داشتن، عدالت‌خواهی، مهرورزی، اصلاح‌طلبی اشاره کرده است. دشتبانی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه «بررسی مبانی قرآنی و روایی دعای عهد»، شرایط زمان قبل و بعد از قیام حضرت (عج) و برشمردن آرمان‌های زمان ظهور را بر اساس مبانی قرآنی و روایی بررسی کرده است. قرائتی (۱۳۹۲) در کتاب «زندگی مهدوی در سایه دعای عهد»، به موضوعاتی مانند خداشناسی، درخواست و طلب، ابلاغ درود، عهد مهدوی، مفاد عهد و پیمان، درخواست رجعت، دعا برای ظهور، برنامه‌های ظهور پرداخته است.

از سوی دیگر، در متون دینی، مقاله‌هایی با روش تحلیل مضمونی انجام شده است. مانند: سلیمی و دیگران (۱۳۹۷): «الگوی تربیت اخلاق اسلامی از منظر امام سجاد(ع) بر مبنای تحلیل محتوای مضمونی دعای مکارم الاخلاق». جانی‌پور و سروری مجد (۱۳۹۳): «تبیین شیوه‌های تربیتی امام رضا(ع) در راستای ایجاد سبک زندگی اسامی بر مبنای تحلیل محتوای دعا‌های صحیفه رضویه. طیار نژاد و دیگران (۱۴۰۰): «تبیین الگوی سبقت در تقرب بر پایه تحلیل محتوای کیفی دعای کمیل».

با توجه به این‌که هیچ پژوهش‌گری تاکنون به‌طور مستقل به بررسی دعای عهد با روش تحلیل محتوا نپرداخته است، این مقاله از اولین پژوهش‌ها در عرصه و موضوع مذکور قرار می‌گیرد.

۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

یکی از مشکلات بزرگ نظام‌های تربیتی خُرد و کلان جامعه امروزی، فاصله بین ارزش‌ها و انگیزه‌هاست. این معضل از آن‌جا ناشی می‌شود که در نظام تعلیم و تربیت کنونی، آموزش به فرایند انگیزه‌های درونی افراد تبدیل نمی‌گردد. این در حالی است که طرح دین برای هدایت و سعادت انسان‌ها، مبتنی بر انگیزه‌های درونی است که با شیوه‌های مختلف انجام می‌شود که یکی از آن‌ها دعا است.

در منابع دینی شیعی، ادعیه، جایگاه ویژه‌ای دارند و بخشی از متون رسیده از امامان(ع) را تشکیل می‌دهند. یکی از دعا‌هایی که شیعیان روزانه به آن اهتمام می‌ورزند، دعای عهد است. تأمل در دعای یادشده، ابعاد مختلف آن را نشان می‌دهد. این دعا در زمره ادعیه منقول از امام صادق(ع) است که به حراست از آن و ذکر مداومش در عصر غیبت تأکید شده است. آن حضرت فرموده‌اند: هر کس چهل صبح‌گاه این دعا را بخواند، از یاوران حضرت قائم(عج) خواهد بود و اگر پیش از ظهور آن حضرت بمیرد، خدای تعالی او را زنده خواهد کرد تا در رکاب آن حضرت جهاد نماید و

به شماره هر کلمه از آن هزار حسنه برایش نوشته می‌شود و هزار کار بد از او محو می‌گردد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۳/ ۹۵).

دعای عهد، حاوی مطالب ارزشمند اعتقادی و اخلاقی و تربیتی است و در طول تاریخ، بسیار مورد توجه عالمان دینی قرار گرفته است؛ اما تحقیق و بررسی‌های صورت گرفته، بیش‌تر ناظر به شرح و تفسیر این دعاست و حداکثر قرابتی که بین این نونگاشته و سایر متون وجود دارد، ترجمه و شرح‌هایی است که به تبیین متن دعا اقدام کرده‌اند. آنچه اهمیت پژوهش را نشان می‌دهد، نقش سازنده‌ای است که این روش در درک معانی پنهان متن، ایفا می‌کند. نبود پژوهشی مستقل درباره متن‌شناسی دعای عهد با روش تحلیل محتوا، لزوم پرداختن به این موضوع را دوچندان کرده است.

۲. مباحث نظری پژوهش

۲-۱. دعای عهد

یکی از دعاهایی که تأکید زیادی بر خواندن آن در دوران غیبت امام زمان (عج) شده است، دعای عهد است. نام‌گذاری این دعا به «عهد» بر اساس روایتی است که از امام صادق (ع) نقل شده است: مَنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا بِهَذَا الْعَهْدِ كَانَ مِنْ أَنْصَارِ قَائِمِنَا عَلَيْهِ السَّلَام (ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ۶۶۳). هرکس چهل صبح با این عهد خدا را بخواند، از یاوران حضرت مهدی (ع) خواهد بود.

در مورد سند دعای عهد باید گفت علامه مجلسی دعای مذکور را در سه جا از کتاب شریف بحارالانوار نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۳ / ۹۵؛ همان: ۸۳ / ۶۱ و همان: ۹۹ / ۱۱۱). ایشان ابتدا این دعا را از کتاب «مصباح الزائر و جناح المسافر» سید بن طاووس نقل کرده و به سند این روایت هیچ اشاره‌ای نکرده است. در جای دیگر، این دعا را از کتاب «الکتاب العتیق» بدون ذکر نویسنده آن نقل کرده است. آقابزرگ تهرانی می‌نویسد: نام دیگر «الکتاب العتیق»، «مجمع الدعوات» و یا «مجموع الدعوات» است که نویسنده آن ابی‌الحسین یا ابی‌جعفر محمد بن ابی‌محمد هارون بن موسی تلعبکری است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۸ق: ۲۰ / ۲۸). در سلسه سند روایت فوق، اسامی‌ای وجود دارد مانند یحیی بن کثیر، محمد بن علی قُزُشی، احمد بن سعید که مجهول‌اند و وضعیت روشنی ندارند.

اما دو نکته مهم، ضعف سندی آن را جبران می‌کند: اولاً، نقل این دعا توسط عالمان بزرگی همچون سید بن طاووس (ابن طاووس، ۱۴۱۶ق: ۴۵۵)، کفعمی (کفعمی، ۱۴۰۵ق: ۵۵۱) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۹ / ۱۱۱). نشان از اعتماد آنان به این دعا دارد. ثانیاً، مضامین عالی آن در دیگر دعاها معتبر،



مورد تأیید قرار گرفته است. مانند بحث بازگشت به دنیا و رجعت که با اعتقادات و منابع کلامی شیعه همخوانی دارد و در دعا‌های متعدد از جمله زیارت جامعه کبیره مطرح شده است.

وعدۀ امام صادق(ع) نسب به رجعت کسی که با دعای عهد به مقامات این دعا دست یافته است، نشان از ظرفیت بالای دعای عهد و جایگاه رفیع آن دارد. باقی‌ماندن بر عهد با امام با این دعا، پاداش دیگری در پی دارد که به تعداد کلمات تلاوت‌شده از دعا، خداوند متعال هزار حسنه به او عطا می‌نماید و هزار گناه از او را طوری پاک می‌کند که محو شده و اثری از آن باقی نماند (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق: ۶۶۳).

۲-۲. روش تحلیل محتوا (Content Analysis)

در پی توجه به دانش نشانه‌شناسی و ارتباطات غیرکلامی در بررسی‌های زبان‌شناختی و متن‌پژوهی در دهه ۱۹۶۰ میلادی، روش «تحلیل محتوا» به‌عنوان بهترین روش ترکیبی کمی و کیفی، پای به عرصۀ تحقیقات علمی اندیشمندان گذاشت. روش تحلیل محتوا، از جمله روش‌های پژوهشی است که در حوزه علوم انسانی کاربرد دارد. از آن‌جا که نتایج به‌دست آمده از طریق آن، از اعتبار بالایی برخوردار است، محققان و پژوهشگران عرصه‌های گوناگون علمی به آن بسیار توجه کرده‌اند. در این روش، رویکرد کمی متن، کلید اصلی حل معمای فهم متن به شمار می‌رود که زمینه ورود به عرصۀ تحلیل‌های کیفی را ایجاد مینماید، بستر مناسبی برای متن‌پژوهی ترکیبی فراهم می‌آورد.

«لورنس باردن» (Laurence Barron) در کتاب خود به این اشاره می‌کند که تحلیل محتوا در حقیقت فن پژوهش عینی، اصولی و کمی به‌منظور تفسیر و تحلیل محتوا است و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از: قراردادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و مانند آن بر حسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولاتی که از پیش تعیین شده‌اند (باردن، ۱۳۷۵: ۲۹).

روش تحلیل محتوا در دو حوزه مطالعات کمی و کیفی قابل پی‌گیری است. منظور از تحلیل‌های کمی، بررسی فراوانی مضامین و موضوعات اصلی و فرعی مطرح‌شده در متن می‌باشد که محقق را با ساختار عناصر و مؤلفه‌های به‌کار رفته در آن بیش‌تر آشنا می‌سازد.

«تحلیل‌های کمی راه ورود برای تحلیل‌های کیفی را هموار می‌کنند و در اصل، نشان می‌دهند که محقق بر اساس چه مبنایی به تحلیل‌های کیفی پرداخته است. عمده‌ترین کاربردهای تحلیل محتوا عبارتند از: مطالعه اطلاعات به‌منظور پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها که چه کسی؟ چه چیزی را؟ به چه کسی؟ چرا؟ چگونه؟ و با چه تأثیری؟ می‌گوید» (کیوی و کامپنهود، ۱۳۸۱: ۲۲۲).

استفاده از تحلیل های کیفی، به مثابه فنی برای بررسی بیش تر از پدیده ای است که در نهایت، منجر به نظریه پردازی می گردد.

«بررسی های متعارف اجتماعی معمولاً مبتنی بر پرسش نامه هستند؛ یعنی آنچه توسط پژوهشگر تحلیل می شود، پاسخ هایی است که به پرسش های پرسش نامه داده شده است؛ اما در روش تحلیل محتوا برعکس عمل می شود و به همین دلیل، این فن را «پرسش نامه معکوس» نیز می نامند. در این روش، اسناد گفتاری چنان تحلیل می شوند که گویی جواب سؤال های پرسش نامه هستند» (فیروزان، ۱۳۶۰: ۲۱۱).

ذیل روش تحلیل محتوا، انواع مختلف فنون تعریف شده که فن «تحلیل محتوای مضمونی» (Thematic Content Analysis) از پرکاربردترین آنها است. در این تحلیل، تکیه محقق بیش از هر چیز دیگری، روی مضامین و محتوای پیام و متن است. در این روش، محقق تلاش می کند به جای استفاده از مقیاس ها و پرسش نامه های از پیش طراحی شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد (نتوندورف، ۱۳۹۵: ۱۹۲).

برای مقاله حاضر از تکنیک «تحلیل محتوای مضمونی» به صورت کدگذاری باز با تأکید بر واژگان و قالب بیانی هر مضمون (موضوع اصلی)، ضمن شناسایی نقاط تمرکز هر متن (موضوع فرعی) تلاش شده است، جهت گیری فرازهای مختلف دعای عهد تعیین و تحلیل شود.

جدول شماره ۱ - تحلیل محتوای دعای عهد

ردیف	متن دعا	مضمون اصلی	مضمون فرعی	جهت گیری	کد
۱	اللَّهُمَّ رَبَّ النُّورِ الْعَظِيمِ، وَرَبَّ الْكَرْسِيِّ الرَّفِيعِ، وَرَبَّ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ، وَمُنْزِلَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ، وَرَبَّ الظَّلِّ وَالْحُزْرِ، وَمُنْزِلَ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَرَبَّ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ	ثنای الهی	ربوبیت عالم	خداشناسی	A1
			نزول کتب آسمانی		A2
			نزول قرآن		A3
۲	اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِوَجْهِكَ الْكَرِيمِ وَبُيُوتِ وَجْهِكَ الْمُنِيرِ وَمُلْكِكَ الْقَدِيمِ، يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ، أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الَّذِي أَشْرَقَتْ بِهِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُونَ، وَبِاسْمِكَ الَّذِي		قسم دادن به خدا	خداشناسی	B1
			ازلی بودن خدا		B2
			ابدی بودن خدا		B3

B4	حیات پروردگار	صفات خدا	يُصَلِّحْ بِهِ الْأَوَّلُونَ وَالْآخِرُونَ، يَا حَيًّا قَبْلَ كُلِّ حَيٍّ وَيَا حَيًّا بَعْدَ كُلِّ حَيٍّ يَا مُجِيبَ الْمَوْتَى وَ مُمِيتَ الْأَحْيَاءِ		
ردیف	متن دعا	مضمون اصلی	مضمون فرعی	جهت گیری	کد
۳	اللَّهُمَّ بَلِّغْ مُؤَلَانَا الْإِمَامَ الْهَادِيَ الْمَهْدِيَّ الْقَائِمَ بِأَمْرِكَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ الطَّاهِرِينَ	صفات امام	ولایت امام	امام شناسی	C1
			هدایت امام		C2
			قیام امام		C3
۴	عَنْ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا، سَهْلِهَا وَحَبْلِهَا، وَبَرِّهَا وَبَحْرِهَا، وَعَنِّي وَعَنْ وَالِدَيَّ مِنَ الصَّلَوَاتِ زِنَةَ عَرْشِ اللَّهِ، وَمَدَادَ كَلِمَاتِهِ، وَمَا أَحْصَاهُ عِلْمُهُ، وَأَحَاطَ بِهِ كِتَابُهُ.	دعا به امام	دعای به امام از طرق دیگران	زیست منتظران	D1
			تعمیم در دعا به امام		D2
			دعا به مقدار وزن عرش خدا ا به امام		D3
			علاقه به امام بدون مرز		D4
۵	اللَّهُمَّ إِنِّي أَجِدُّدُ لَهُ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِي هَذَا وَمَا عَشْتُ مِنْ أَيَّامِي عَهْدًا وَعَقْدًا وَبَيْعَةً لَهُ فِي عُنُقِي لَا أَحُولُ عَنْهَا وَلَا أَرْوُلُ أَبَدًا	بیعت با امام	پیمان قلبی	زیست منتظران	E1
			پیمان عملی		E2
			پیمان لفظی		E3
			پیمان همیشگی		E4
			تجدید عهد		E5
			میثاق صبحگاهی		E6
۶	اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصَارِهِ وَأَعْوَانِهِ، وَالِدَائِي عَنْهُ، وَالْمُسَارِعِينَ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِ، وَالْمُتَمَتِّلِينَ لِأَوَامِرِهِ، وَالْمُحَامِلِينَ عَنْهُ، وَالسَّائِقِينَ إِلَى إِرَادَتِهِ، وَالْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ	کمک به امام	حضور در صحنه	زیست منتظران	F1
			دشمن شناسی		F2
			فرصت طلبی		F3
			ولایت مداری		F4
			اصلاح جامعه		F5
			شهادت طلبی		F6

ردیف	متن دعا	مضمون اصلی	مضمون فرعی	جهت گیری	کد
۷	اللَّهُمَّ إِنَّ حَالَ بَنِي وَبَيْتِهِ الْمَوْتُ الَّذِي جَعَلْتَهُ عَلَى عِبَادِكَ حَتْمًا مُقْضِيًّا فَأَخْرِجْنِي مِنْ قَبْرِ مُؤْتَرًّا كَفَنِي، شَاهِرًا سَيْفِي، مُجَرَّدًا قَنَاتِي، مُلَبِّيًا دَعْوَةَ الدَّاعِي فِي الْحَاضِرِ وَالْبَادِي	درخواست رجعت	اجابت حق	زیست منتظران	G1
			آمادگی نظامی		G2
			مجازات مفسدین		G3
۸	اللَّهُمَّ ارْنِي الطَّلَعَ الرَّشِيدَةَ، وَالْعَرَّةَ الْحَمِيدَةَ، وَاتَّحِلْ نَاطِرِي بِنَظَرَةٍ مِنِّي إِلَيْهِ.	درخواست رؤیت امام	ارتباط ظاهری با امام	زیست منتظران	H1
			ارتباط معنوی با امام		H2
۹	وَعَجَّلْ فَرَجَهُ، وَسَهِّلْ مَخْرَجَهُ، وَأَوْسِعْ مَنَاجِزَهُ، وَأَسْلُكْ بِي مَحَجَّتَهُ، وَأَتَقِدْ أَمْرَهُ، وَاشْدُدْ أَرْزَهُ	درخواست فرج	درخواست ظهور	زیست منتظران	I1
			تعبیل فرج		I2
			درخواست سیره مهدوی		I3
۱۰	وَاعْمُرِ اللَّهُمَّ بِهِ بِلَادَكَ وَأَخِي بِهِ عِبَادَكَ فَأَظْهِرِ اللَّهُمَّ لَنَا وَلَيْكَ وَابْنَ بَيْتِ نَبِيِّكَ الْمُسَمَّى بِاسْمِ رَسُولِكَ حَتَّى لَا يُظْفَرَ بِسَيِّئِهِ مِنَ الْبَاطِلِ إِلَّا مَرْقَةٌ، وَيُحَقِّقَ الْحَقُّ وَيُحَقِّقَهُ؛	عصر ظهور	آبادانی	امام شناسی	J1
			پیروزی حق		J2
			انسان سازی		J3
			نابودی باطل		J4
۱۱	وَاجْعَلْهُ اللَّهُمَّ مَفْرَعًا لِمَظْلُومِ عِبَادِكَ، وَنَاصِرًا لِمَنْ لَا يَجِدُ لَهُ نَاصِرًا غَيْرَكَ، وَمُجَدِّدًا لِمَا عَطَلَ مِنْ أَحْكَامِ كِتَابِكَ، وَمُسَيِّدًا لِمَا وَرَدَ مِنْ أَعْلَامِ دِينِكَ وَشَرَنِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ	عصر ظهور	دفاع امام از مظلوم	امام شناسی	K1
			امام مجری احکام		K2
			تعظیم شعائر از سوی ناحیه امام		K3
			احیای دین توسط امام		K4
			سنت نبوی		K5
۱۲	وَاجْعَلْهُ اللَّهُمَّ مِمَّنْ حَصَّنْتَهُ مِنْ نَاسِ الْمُعْتَدِينَ	دعا به امام	دشمن شناسی	زیست منتظران	L1
			دغدغه سلامتی امام		L2
ردیف	متن دعا	مضمون اصلی	مضمون فرعی	جهت گیری	کد
۱۳	اللَّهُمَّ وَسِّرْ نَبِيَّكَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِرُؤْيَيْهِ وَمَنْ تَبِعَهُ عَلَى دَعْوَتِهِ	درخواست ظهور	شادکردن پیغمبر	زیست منتظران	M1



۱۴	وَإِزْجِمِ اسْتِكَانَتَنَا بَعْدَهُ	درخواست رحمت الهی	امتحان دوران غیبت	زیست منتظران	N1
۱۵	اللَّهُمَّ اكْشِفْ هَذِهِ الْعَمَّةَ عَنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَحْضُرِهِ، وَعَجِّلْ لَنَا ظُهُورَهُ، إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَتَرَاهُ قَرِيباً	درخواست	غم‌زدایی با ظهور	زیست منتظران	O1
		ظهور	امید مؤمن به ظهور		O2

۳. فرایند تحلیل محتوای مضمونی دعای عهد

فرایند تحلیل محتوای مضمونی تحقیق حاضر طی دو مرحله کلی سامان یافته است:

در مرحله اول، جدول تحلیل محتوا متشکل از سه ستون: «مضمون اصلی»، «مضامین فرعی» و «جهت‌گیری اصلی» ترسیم شده است. در مرحله دوم، تحلیل‌های کمی و کیفی مبتنی بر داده‌های حاصل از جدول تحلیل محتوا صورت می‌گیرد.

۳-۱. تحلیل کمی محتوای دعای عهد

هر جمله دارای یک پیام یا ایده مخصوص به خود بوده که مستقل از دیگر جملات متن است. به منظور تحلیل کمی محتوای دعای عهد، ابتدا دعای عهد، تقطیع و در ۱۵ فراز مجزا جای گرفت. سپس با نگاه به واژه‌های کلیدی دعای عهد، مفاهیم اولیه تشکیل‌دهنده مضامین و نقاط متمرکز آن، استخراج شد. در مرحله بعد، به استخراج جهت‌گیری‌های هر کدام از جملات تقطیع‌شده، پرداخته شده است.

۳-۱-۱. فراوانی واژگان کلیدی دعای عهد

فراوانی کاربرد یک واژه یا یک پیام در متن بیان‌گر آن است که آن پیام در سطح عالی ذهن نویسنده جای و به آن توجه داشته است. به عبارت دیگر، در این گونه موارد، هر واژه‌ای ضریب خاص خود را دارد. «منظور از سنجش واژگان کلیدی، شمارش و فراوانی واژگان کلیدی است که در متن حدیث خودنمایی می‌کنند و به عنوان اجزای اصلی متن جلوه‌گر می‌شوند. گفتنی است که این واژه‌ها از پیش تعیین‌شده نیستند و در مطالعات تحلیل محتوا، به تدریج خود را برای محقق نمایان می‌سازند (جانی‌پور، ۱۳۹۲: ۳۹).

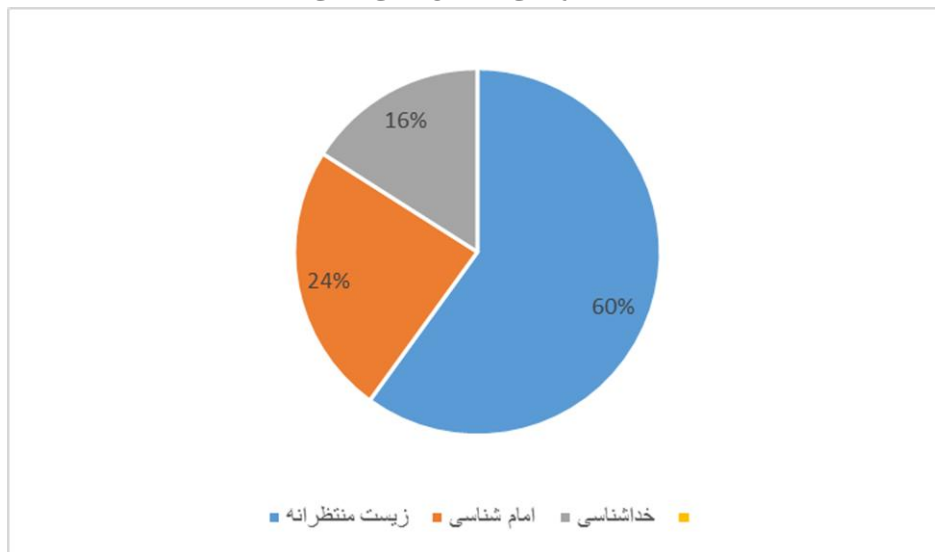
یکی از کارکردهای سنجش فراوانی واژگان کلیدی دعای عهد، آن است که محقق را با پرکاربردترین و کم‌کاربردترین واژگان به کار رفته در این دعا و از این رهگذر، با ادبیات به کار رفته در کلام

امام آشنا می‌کند. بر اساس تحقیق صورت گرفته، پرکاربردترین واژه به کار رفته در این دعا به کلمه **اللهم** اختصاص دارد (۱۰مورد) یعنی رویکر اصلی این متن، درخواست هایی از خداوند است.

۳-۱-۲. فراوانی مضامین اصلی و کلی دعای عهد

موضوع اصلی، بیان گر مقصود اصلی دعای عهد است. موضوع کلی، چارچوب اصلی متن دعا را تشکیل می‌دهد که با نگاه اجمالی به فهرست آن‌ها و بررسی فراوانی هر عنوان می‌توان تشخیص داد که دعای یادشده در چه حوزه‌ای و درباره چه مواردی سخن گفته است. بر اساس جدول شماره ۱، از دعای عهد، ۱۲ عنوان کلیدی و کلی استخراج شده است. همان‌طور که در نمودار شماره ۱ نشان داده شده، موارد دوازده گانه در سه محور خداشناسی (۲ مورد)، امام‌شناسی (۲ مورد)، زیست منتظرانه (۸ مورد) قرار می‌گیرند.

نمودار شماره ۱ - فراوانی مضامین اصلی و کلی دعای عهد



از نمودار فوق معلوم می‌شود، محوری‌ترین موضوع دعای عهد، تبیین زیست منتظرانه است.

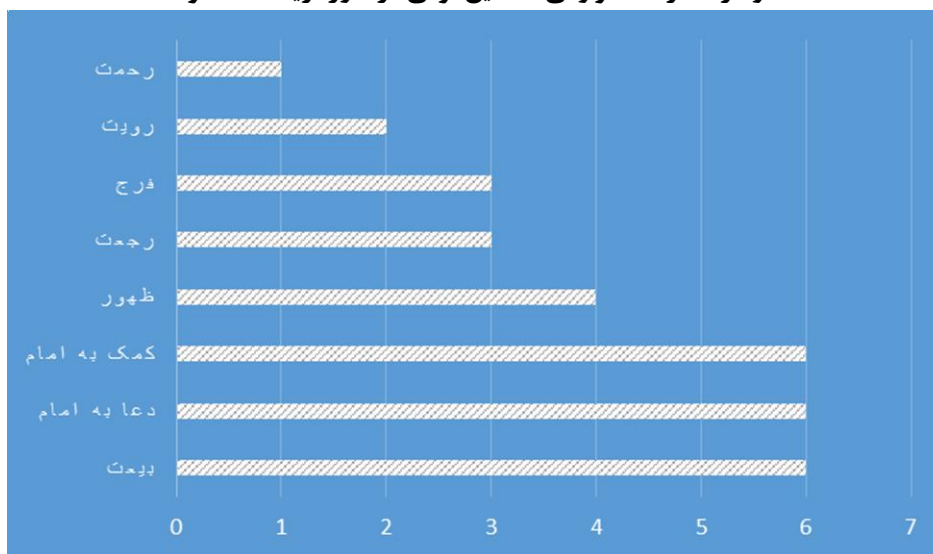
۳-۱-۳. فراوانی مضامین فرعی و نقطه متمرکز دعای عهد

در این مرحله، به استخراج و درج مضامین فرعی یا همان نقاط متمرکز در هر جمله از دعای عهد پرداخته شده است. برای سهولت بررسی متن دعا، موضوعات استخراج شده در مرحله



پیش (مضامین اصلی)، در قالب عناوینی جزئی تر درج شده اند. منظور از موضوعات فرعی یا نقاط متمرکز، عناوینی هستند که هرچند به صورت مستقل در دعا مطرح نشده اند؛ اما تشکیل دهنده مفهوم اصلی دعا هستند. این موضوعات لایه های درونی متن دعا را آشکار ساخته اند. با مروری بر دعای عهد می توان از متن دعا، ۵۰ موضوع فرعی استخراج کرد. از آن جا که بیش ترین فراوانی مضامین فرعی (۳۰ مورد)، مربوط به زیست منتظرانه است، در نمودار زیر، نمایش داده شده است.

نمودار شماره ۲- فراوانی مضامین فرعی در حوزه زیست منتظرانه



۲-۳. تحلیل محتوای کیفی دعای عهد

از آن جا که مقوله خداشناسی در فرهنگ دینی ما از اهمیت به سزایی برخوردار است، لذا در این بخش ابتدا، این مقوله شروع و مباحث مربوط به این بخش بیان می شود.

بخش اول: خداشناسی

به طور کلی، در دو فراز از دعای عهد به توحید و خداشناسی پرداخته شده است:

۱. شناخت اوصاف خدا

در ابتدای دعای عهد شانزده وصف از اوصاف خدا بیان شده است: اللَّهُمَّ رَبَّ النُّورِ الْعَظِيمِ، وَرَبَّ الْكُرْسِيِّ الرَّفِيعِ، وَرَبَّ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ، وَمُنْزِلَ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ، وَرَبَّ الظَّلِّ وَالْحَرُورِ، وَمُنْزِلَ الْقُرْآنِ

الْعَظِيمِ، وَرَبِّ الْمَلَائِكَةِ الْمُقَرَّبِينَ وَالْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ؛ پروردگار نور عظیم، پروردگار کرسی بلند، پروردگار دریای جوشان، پروردگار سایه و آفتاب داغ، فرو فرستنده تورات و انجیل و زبور و قرآن عظیم، پروردگار فرشتگان مقرب و پیامبران خدا و..

این دعا با ذکر الله و اوصاف خدا آغاز شده است. در این دعا، لفظ «اللهم» سیزده بار و کلمه «رب» پنج بار تکرار شده و نشان‌دهنده توجه ویژه دعاکننده به خداوند متعال است و نشان‌گر این است که نخستین مسیری را که این دعا برای زندگی مهدوی رقم می‌زند، خداشناسی است. کسی که می‌خواهد امام زمانش را بشناسد، اول باید خدا را بشناسد. با شناخت تمام از حقیقت وجودی خداوند، می‌توانیم مفهوم خلیفه الهی را به‌درستی بشناسیم و جایگاهش را درک کنیم؛ زیرا این خلیفه جانشین همان مستخلف‌عنه است و می‌خواهد به جانشینی از او کاری را انجام دهد.

تکرار واژه رب در این فراز از دعا، تأکیدی بر ربوبیت خداوند است. در عین این‌که خدای متعال همواره در همه کارها استقلال دارد؛ اما این واقعیات را از طریق علل و اسباب عملی می‌کند که یکی از وسائل امام زمان (ع) است.

۲. ثنای پروردگار

در فراز دیگر، دعای عهد ستایش خداوند صورت گرفته که جلوه‌ای از خداشناسی است. یکی از صفات پرتکرار در دعای عهد، صفت حی است که با موضوع رجعت بی‌ارتباط نیست (قرائتی، ۱۳۸۸: ۵۱).

بخش دوم: امام‌شناسی

در این بخش دعای عهد به دو موضوع پرداخته است.

۱. ویژگی‌های شخصی امام

در یک فراز از دعا، امام عصر (عج) را با پنج خصلت می‌خوانیم:
 اللَّهُمَّ بَلِّغْ مَوْلَانَا الْإِمَامَ الْهَادِيَ الْمَهْدِيَّ الْقَائِمَ بِأَمْرِكَ.... مِنَ الصَّلَوَاتِ؛ پروردگارا تو بر مولای ما، حضرت امام عصر هادی امت و مهدی آل محمد قیام‌کننده به فرمان تو بر او درود و تحیتی فرست.

۱-۱. مولا

اولین ویژگی امام زمان (عج)، مولا بودن است. از متون کهن ادبی، لغوی و تفسیری، استفاده می‌شود از معانی روشن «مولا»، سرپرست، شایسته‌تر برای تصرف در امور و اولی در زعامت و ولایت است. علامه امینی، با تأکید بر ده‌ها منبع ادبی، لغوی و تفسیری گزارش کرده‌اند (امینی، ۱۳۶۶: ۱/۳۸۶).



مولا، کلمه‌ای پرمعناتر از امام است، مولا کسی است که حتی اگر امکان و اجازه حاکم‌شدن را به او ندهند، باز هم بر دیگران اولویت دارد.

۲-۱. امام

امام، به معنای پیشوا، سرپرست و مقتدا است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱/ ۲۱۳ و ۲۱۴). راغب اصفهانی درباره این واژه می‌نویسد: «امام کسی است که به او اقتدا می‌شود، چه شیء مورد اقتدا انسان باشد که به گفتار و کردارش اقتدا شود یا کتابی باشد یا شیء دیگری، چه این اقتدا حق و صواب باشد و چه باطل و ناصواب» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۲۴). بنابراین واژه امامت از یک‌سو «پیشوایی و راهبری» و از سوی دیگر «تبعیت و پیروی» را می‌رساند.

۳-۱. هادی

هادی به معنای هدایت‌کننده مردم از جانب خداوند است. قرآن مجید می‌فرماید: إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (رعد / ۷). تو فقط بیم‌دهنده‌ای و برای هرگروهی هدایت‌کننده‌ای است. در کتب تفسیری، ۲۶ حدیث آمده که مراد از «هاد» ائمه معصومین علیهم‌السلام هستند (قرائی، ۱۳۸۸: ۳۲۲/۴). تنها کسی که در حال حاضر، جریان هدایت به دست اوست، حضرت مهدی(ع) است.

۴-۱. مهدی

یکی از مشهورترین نام‌های حضرت، «مهدی» است. مهدی صفت مفعولی و به معنی شخص راهنمایی‌شده به دست خدا است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۵۴/۱۵؛ یعنی امام هم مردم را به سمت برنامه‌های خداوند در مسیر رشد هدایت می‌کند و هم خود از جانب خداوند به سوی آنچه خداوند برای او تقدیر کرده، هدایت یافته است. بنابراین، انسان مؤمن مطمئن می‌شود که امام به سمتی هدایت می‌کند که خدا خواسته و او جز مشیت خداوند عمل نمی‌کند، بلکه تمام اراده خداوند در ظرف وجود امام قرار دارد. در روایات اسلامی، مراد از مهدی به صورت مطلق، همان موعود خاندان پیامبر اکرم(ص) است. امام صادق(ع) در مورد علت نام‌گذاری امام زمان(عج) به مهدی فرموده‌اند: قائم آل محمد(عج) را به این دلیل، مهدی می‌نامند که او، مردم را به آن دسته از اموری که بر ایشان پوشیده است، هدایت خواهد کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۰/۵۱).

۱-۵. قائم

از پرکاربردترین و مهم‌ترین اسامی امام مهدی (عج) لقب «قائم» است که اختصاص به ایشان دارد. این نام زیبا به قیام حضرت و مبارزه و جهادی که در آینده با اهل ظلم خواهند داشت، اشاره دارد. از امام صادق (ع) نقل شده است. او (مهدی) قائم نامیده شده، زیرا به حق قیام می‌کند (همان). از امام جواد (ع) نیز پرسیدند: چرا او (مهدی) را قائم می‌نامند؟ فرمود: زیرا، او پس از فراموش شدن نام و یادش، قیام می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲/ ۳۷۸).

۲. ویژگی‌های حکومتی امام

از آن‌جا که رسالت همگان، زمینه‌سازی برای عصر ظهور است، یکی از عرصه‌های امام‌شناسی، شناخت دوران پس از ظهور است. این امر با روشن شدن خلاءهای موجود، حرکت در جهت تحقق دوران طلایی عصر ظهور را مضاعف می‌سازد. منتظران با آگاهی از «جامعه آرمانی مهدوی» و با حتمی پنداشتن آن، دست به دعا برداشته و در هر صبح‌گاه، نه تنها از خداوند متعال درخواست ظهور حضرتش را می‌کنند، بلکه برای رسیدن به آن آرمان، همت می‌گمارند؛ زیرا مهم‌ترین «آرمان اجتماعی» ظهور امام زمان (عج)، تحقق اصلاح و جامعه عدالت‌گستر است.

در دعای عهد به هشت دستاورد عصر ظهور اشاره شده است: وَ اعْمُرِ اللَّهُمَّ بِهِ بِلَادَكَ وَ أَحْيِ بِهِ عِبَادَكَ فَأَظْهِرِ اللَّهُمَّ لَنَا وَلِيِّكَ وَابْنَ بَيْتِكَ الْمُسَمَّى بِاسْمِ رَسُولِكَ حَتَّى لَا يَطْفَرَ بِشَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ إِلَّا مَرْقَةً، وَيُجِزَّ الْحَقُّ وَيُحَقِّقَهُ؛ وَاجْعَلْهُ اللَّهُمَّ مَفْرَعًا لِمَظْلُومٍ عِبَادِكَ، وَنَاصِرًا لِمَنْ لَا يَجِدُ لَهُ نَاصِرًا غَيْرَكَ، وَمُجَدِّدًا لِمَا عُطِّلَ مِنْ أَحْكَامِ كِتَابِكَ، وَتَشِيدًا لِمَا وَرَدَ مِنْ أَعْلَامِ دِينِكَ وَتُسَنِّ نَبِيَّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ۱. آبادانی زمین ۲. احیای انسان ۳. احقاق حق ۴. نابودی باطل ۵. حمایت از مظلوم ۶. تجدید احکام تعطیل شده و اجرای آن ۸. استحکام شعائر الهی و تثبیت آن در جامعه ۹. اجرای سنت‌های الهی پیامبر (ص).

بخش سوم: زیست منتظرانه

بخش اعظم دعای عهد، به سبک زندگی مهدوی اختصاص دارد و به بیان دیگر، بایسته‌های رفتاری منتظران را بیان کرده است که عبارتند از:

۱. دعا به امام

یکی از وظایف فردی منتظران، صلوات صبحگاهی به محضر امام زمان خود است. اللَّهُمَّ بَلِّغْ مَوْلَانَا الْإِمَامَ الْهَادِيَ الْمَهْدِي الْقَائِمَ بِأَمْرِكَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ الطَّاهِرِينَ عَنْ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ



فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا، سَهْلِهَا وَجَبَلِهَا، وَبَرِّهَا وَبَحْرِهَا، وَعَنِّي وَالِدَيَّ مِنَ الصَّلَواتِ زِنَةَ عَرْشِ اللَّهِ، وَمِدَادَ كَلِمَاتِهِ، وَمَا أَحْصَاهُ عِلْمُهُ، وَأَحَاطَ بِهِ كِتَابُهُ.

دعاکننده هر روز با این دعا به امام زمان خود درود و سلام می‌فرستد. در این دعا، به‌خوبی جایگاه امامت تبیین شده است. انسان منتظر با خواندن این دعا در واقع، می‌خواهد بگوید، من امام و پیشوا، رهبر و راهنما دارم و خط سیر من مشخص است.

فلسفه دعا به امام، زنده نگه‌داشتن یاد امام و اظهار محبت آن حضرت است. این فراز از دعای عهد چگونگی دعاکردن (از نظر کمی و کیفی) را به منتظران می‌آموزد. علاقه بی‌مرز، مشرق و مغرب، زنده و مرده، شرطش حیات هم نیست. یعنی، علاقه بدون شرط از طرف خود و پدر مادرم و فرزندم، یعنی علاقه بدون تاریخ، هم گذشته، هم آینده.

رسول اکرم(ص) می‌فرماید: إِذَا دَعَا أَحَدُكُمْ فَلْيُعِمْ فَإِنَّهُ أَوْجِبُ لِلدُّعَاءِ وَمَنْ قَدَّمَ أَرْبَعِينَ رُجُلًا مِنْ إِخْوَانِهِ قَبْلَ أَنْ يَدْعُو لِنَفْسِهِ أُسْتُجِيبَ لَهُ فِيهِمْ وَ فِي نَفْسِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۱۳/۹۳). هرگاه کسی دعا می‌کند، دعایش را تعمیم و گسترش بدهد که این کار بیش‌تر موجب تأثیر دعا می‌گردد. هرکس دعا برای چهل نفر از برادران دینی‌اش را بر دعا برای خودش مقدم کند، دعایش هم در حق آن‌ها مستجاب می‌شود و هم در حق خودش. در این فراز از دعای عهد، همه مؤمنین و مؤمنات را در سلام خود شریک می‌کنیم. این امر نقش مهم تربیتی دارد؛ زیرا با این کار، خودخواهی، خودپسندی و خودمحوری از آدمی زدوده می‌شود.

۲. آروزی دیدن امام

اللَّهُمَّ ارِنِي الطَّلْعَةَ الرَّشِيدَةَ، وَالْعُرَّةَ الْحَمِيدَةَ، وَاكْحُلْ نَاطِرِي بِنُظْرَةِ مَنِّي إِلَيْهِ

این فراز به یکی دیگر از درخواست‌های فردی منتظران اشاره دارد و آن دیدار با امام زمان(عج) است. او کسی است که همه مشتاق دیدار جمال دل‌رای اویند. امام علی(ع) که همه اولیا در حسرت دیدار روی او در لحظه جان‌دادن، یک عمر انتظار کشیده‌اند، بزرگ‌ترین آرزوی خویش را دیدن چهره نورانی مهدی موعود دانسته و با حالت سرشار از عشق و شیدایی به سینه خود اشاره کرده و آهی کشیده‌اند، می‌فرمایند: آه آه سَوْقَا إِلَى رُؤْيَتِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۵/۵۱)؛ چقدر به دیدار او مشتاقم.

مراد از «الطَّلْعَةُ الرَّشِيدَةُ» ولی عصر(ع) است. زیرا که آن حضرت در کتاب و سنت به آفتاب تشبیه شده است. در بعضی از احادیث می‌خوانیم: مراد از آفتابی که نزدیک قیامت از مغرب طلوع می‌کند، آن جناب است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲/۵۲۸).

۳. دعا برای سلامتی امام

در فراز پایانی دعای عهد درخواست‌هایی مطرح شده است که مرتبط با صیانت از جان امام زمان (عج) است؛ زیرا دغدغه آسیب به ایشان همانند دیگر امامان (ع) موجب شده که انسان از ظلم ظالمان و تعرض به وجود مبارک ایشان بترسد. از این رو، دغدغه همیشگی سلامت و حفظ جان ایشان را دارد. البته فلسفه دعا تنها این نیست که امام زمان (ع) از آسیب‌ها حفظ شود، بلکه آثار و فواید دیگر نیز دارد که به دعاکننده بر می‌گردد. در کتاب ارزشمند مکیال المکارم، ۹۰ فایده برای دعا به حضرت ولّی عصر بیان شده است (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱/ ۳۴۵).

۴. بیعت با امام

اللَّهُمَّ إِنِّي أَجِدُّ لَكَ فِي صَبِيحَةِ يَوْمِي هَذَا وَمَا عَشْتُ مِنْ أَيَّامِي عَهْدًا وَعَقْدًا وَبَيْعَةً لَكَ فِي عُتْقِي لَا أَحُولُ عَنْهَا وَلَا أَزُولُ أَبَدًا

اهل لغت بیعت را قرارداد بستن و معاهده گرفته‌اند. گویا هر یک از آنان آنچه را در اختیار دارد به رقیفش می‌فروشد و جان و اطاعت و اختیار دخالت در کار خویش را در اختیار دیگری می‌گذارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸ / ۲۶). بیعت در اصطلاح فقه سیاسی به معنای پذیرش خلافت و حکومت و خلیفه و حاکم مسلمان است. چنان‌که ابن خلدون می‌نویسد: «بیعت، پیمان بر اطاعت است، مثل این‌که بیعت‌کننده با امیر خودش عهد می‌نماید که تسلیم فرمان‌های او باشد، چه در امور شخصی و چه در امور اجتماعی مسلمین (ابن خلدون، ۱۴۱۳ق: ۱۴۶۱۴۶).

در این فراز، سه لفظ «عهد»، «عقد» و «بیعت» ذکر شده است که وظیفه ما را در قبال امام زمان (عج) مشخص می‌کند. در قرآن قریب به پنجاه مرتبه واژه عهد به کار رفته است. واژه عقد و مشتقات آن کمتر از ده بار به کار رفته است. هرندی در شرح خود در تفاوت این سه واژه می‌گوید: «عهد ظاهر در پیمان عملی و عقد ظاهر در اعتقاد قلبی و بیعت ظاهر در تسلیم امر مملکتی است» (هرندی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). طریحی در فرق بین این دو می‌فرماید: «عقد دو طرفی است، لکن عهد الزاماً دو طرفی نیست. در عقد معنای محکم بودن است. پس در هر عهدی، عقد است؛ اما هر عقدی عهد نیست (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۱۷/۳). «بیعت به پذیرش ریاست و فرمان‌برداری و اعلام وفاداری است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۶/۸). پس باید سه گام برای بیعت با امام زمان علیه السلام برداریم: پیمان اولیه، عهد است که پس از شناخت و آگاهی حاصل می‌شود. سپس محکم کردن این پیمان است (عقد) که در گرو انجام رفتارهای لازم و شایسته است. در نهایت گام بعدی، پذیرش اطاعت و فرمان‌برداری خالصانه (بیعت) است. «عهد و



عقد و بیعت سه مرتبه از یک حقیقتند که در شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند» (پورسیدآقایی، ۱۳۸۵: ۱۸)، عهد لفظی است. عقد، گره و پیوندی است که با جان و قلب استحکام پیدا می‌کند، اما بیعت آن عهد و عقد را در فضای خارجی عملی می‌سازد.

نکته مهم آن است که منتظر در این دعا بر بیعت همیشگی خود با امام زمانش تأکید می‌کند. این میثاق و عهد امری است که هر لحظه و آن به آن در زندگی هر شیعه معتقدی باید جریان داشته باشد. تعبیر «أَجَدُّ» به معنای اعلام هر روزه علاقه به امام زمان (عج) است و این علاقه رو به رشد است. «عَهْدًا»، «عَقْدًا» و «بَيْعَةً».

وفای به این عهد و پیمان، راه وصال را برای منتظر هموار می‌سازد. آن حضرت در توقیع خود به شیخ مفید می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَقَفَّهُمْ اللَّهُ لِبَطَاعَتِهِ عَلَيَّ اجْتِمَاعُ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ، لَمَا تَأَخَّرَ عَنْهُمْ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا، وَلَتَعَجَّلْتُ لَهُمُ السَّعَادَةَ بِمُشَاهَدَتِنَا عَلَيَّ حَقَّ الْمَعْرِفَةِ، وَصِدْقَهَا مِنْهُمْ بِنَا (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۳/۶۷۶)». اگر شیعیان ما که خداوند آن‌ها را در طاعت خویش موفق بدارد، در وفای به عهدی که بر عهده ایشان است، یکدل و متحد اجتماع می‌کردند، خجستگی دیدار ما از ایشان به تأخیر نمی‌افتاد و سعادت دیدار ما، همراه با کمال و معرفت و درستی شناخت ما، زودتر به ایشان می‌رسید. به نظر می‌رسد مفاد عهدنامه را باید در مقامات یاوران مهدی (عج) جست‌وجو کرد که در فراز بعدی آمده است.

۵. رجعت

یکی از خواسته‌های منتظران در دعای عهد، طلب رجعت است:

اللَّهُمَّ إِنْ حَالَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ الْمَوْتُ الَّذِي جَعَلْتَهُ عَلَى عِبَادِكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا فَأَخْرِجْنِي مِنْ قَبْرِي مُؤْتَرًّا كَفَنِي، شَاهِرًا سَيْفِي، مُجَرِّدًا قَنَاتِي، مُلَبِّيًا دَعْوَةَ الدَّاعِي فِي الْحَاضِرِ وَالْبَادِي

این فراز از دعای عهد «فَأَخْرِجْنِي مِنْ قَبْرِي» مرا از قبرم خارج کن، همان رجعت است که ریشه در آیات و روایت معصومین دارد. در زیارت‌های مختلف ائمه (ع) مانند: زیارت جامعه، ال یاسین، زیارت اربعین، زیارت وارث به رجعت پرداخته شده است. در زیارت جامعه می‌خوانیم: «مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ، مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مِنْ بَعْدِ بَارِئِكُمْ، مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ، مُصَدِّقٌ بِرَجْعَتِكُمْ مِنْ بَعْدِ بَارِئِكُمْ».

این فراز از دعای عهد نشان می‌دهد منتظر، واقع‌نگر است و آن را با خواب و خیال سپری نمی‌کند. او ظهور ولی عصر (عج) را انتظار می‌کشد و دعاگوی تعجیل در فرج حضرت است؛ اما درعین حال، احتمال می‌دهد که نتواند در دوره عمر خود ظهور را درک کند. از این رو آرزویش این است که حتی پس از مرگ، از قبر بیرون آید و به یآوری حضرت برخیزد.

اثر دیگر اعتقاد به رجعت، تسکین دل مؤمنان است. علامه طباطبایی رجعت را یکی از مراتب روز قیامت دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲ / ۲۰۷). آنان که دلشان از ستم ظالمان در طول تاریخ ملامت از درد و رنج شده است، با رجعت و انتقام از مفسدان، تسکین و التیام پیدا می‌کند. جملات «شاهراً سیفی» و «مُجرداً قناتی» و «مُلبیا دعوة الداعی»، ناظر به آمادگی درهمه‌حال منتظران حضرت است. فراز «فی الحاضر والبادی» در شهر و روستا بیان می‌کند، برای منتظر شهر و روستا فرقی نمی‌کند، هر جا امام خواهد، همان‌جا لبیک گو است. برای خدمت خود را محدود به مکانی خاص نمی‌کند.

۶. دعا برای فرج

وَعَجِّلْ فَرَجَهُ، وَسَهِّلْ مَخْرَجَهُ، وَأَوْسِعْ مَنَاجِزَهُ، وَاسْلُكْ بِي مَحَجَّتَهُ، وَأَنْقِذْ أَمْرَهُ، وَاشْدُدْ أَرْزَهُ در این فراز، دعای عهد به یکی دیگر از وظایف منتظران در عصر غیبت اشاره دارد و آن دعا برای فرج است. دعا برای تعجیل فرج به معنای خواستنِ ظهور است. این خواسته خود حضرت است آن‌جا که می‌فرماید: أَكْثَرُوا الدُّعَاءَ بِتَعْجِيلِ الْفَرَجِ فَإِنَّ ذَلِكَ فَرَجُكُمْ (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق: ۲ / ۴۸۴) برای نزدیک شدن ظهور و فرج زیاد دعا کنید، به‌راستی همین دعا، فرج شماست. کسی که در انتظار فرج است، به وضع موجود معترض است و می‌خواهد وضعیت موجود را به وضعیت ایده‌ال و آرمانی بدل نماید. اگر وضع موجود پذیرفتنی و بر حق باشد، باز می‌خواهد این وضع را به شرایط مطلوب‌تر متحول نماید؛ بنابراین، درخواست فرج، کارکرد اجتماعی دارد. مراد از «تسهیل مخرج امام»، مهتاساختن اسباب آن است. ظهور هنگامه‌ای سخت و دشوار است و به همین جهت، در دعا از خدا می‌خواهیم که ظهور و قیام و او را آسان گردان و تسهیل کن.

۷. زمینه‌سازی برای ظهور

اللَّهُمَّ وَ سُرَّ نَبِيِّكَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ بِرُؤْيَيْهِ... إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا بر اساس آموزه‌های دینی، یکی از وعده‌های قطعی و حتمی خداوند، ظهور منجی و مصلح در آخرالزمان است. اما بر اساس روایات معتبر، برای ظهور، وقت و زمان مشخصی بیان نشده است. قضای حتمی و تقدیر قطعی الهی هر چند با درخواست و دعای ما تغییر نمی‌کند؛ اما این همه، مانع دعا کردن نمی‌شود؛ زیرا، تحقق امور حتمی نیز حاصل فراهم شدن همه زمینه‌ها و عوامل گوناگون آن است و دعا نیز می‌تواند جزئی از آن علّت تامّه باشد. از این‌رو از وظایف مسلم شیعیان در زمان غیبت امام که در دعای عهد بازتاب دارد، دعا برای نزدیک شدن ظهور و درخواست قیام آن حضرت است.



مؤمن همان گونه که قیامت و حساب و کتاب آن را بسیار نزدیک می‌داند، ظهور و تحقق حکومت عدالت جهانی مهدی (عج) را نیز بسیار قریب می‌داند. افرادی که مهدویت را باور دارند، برای رسیدن به چنین جامعه‌ای زمینه ایجاد و تشکیل آن دولت کریمه را فراهم می‌سازند.

۸. نصرت به امام

از آن جا که انصار امام زمان (عج) بودن، نقش کلیدی در تثبیت هویت اجتماعی منتظران بر عهده دارد، در فرازی از دعای عهد از خداوند می‌خواهیم ما را از یاوران حضرت قرار دهد:

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ أَنْصَارِهِ وَأَعْوَانِهِ وَالدَّائِينَ عَنْهُ وَالْمُسَارِعِينَ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِ وَالْمُتَمَثِّلِينَ لِأَوَامِرِهِ وَالْمُحَامِلِينَ عَنْهُ وَالسَّابِقِينَ إِلَى إِرَادَتِهِ وَالْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ

از این فراز از دعای عهد معلوم می‌شود، نصرت امام، مراتب هشتگانه دارد:

۱-۸. انصار حضرت بودن

«انصار» جمع «ناصر» در لغت به معنای نوعی یابوری است که سبب خالص شدن شخص از مخمصه می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۹۵).

انصار کسانی هستند که برای یاری حضرت در مقابل تهاجمی که علیه ایشان صورت می‌گیرد؛ نقش ایفا می‌کنند. زمانی که بنی اسرائیل در مقابل تفکر توحیدی موسی به کارشکنی و ترویج کفر اقدام می‌کنند؛ حضرت عیسی برای مقابله با آن‌ها از بنی اسرائیل یاری می‌طلبد و قرآن برای بیان این مسئله از واژه انصار استفاده کرده است (آل عمران / ۵۲). انصار امام بودن، مختص زمان ظهور نیست؛ بلکه در عصر غیبت نیز که امام دشمن دارد، باید او را با زبان و عمل یاری کرد.

امام صادق (ع) فرموده است: لِيُعَدَنَّ أَحَدُكُمْ لِخُرُوجِ الْقَائِمِ وَلَوْ سَهْمًا فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ نَبِيٍّ رَجَوْتُ لِأَنْ يُنْسِيَ فِي عُمُرِهِ حَتَّى يُدْرِكَهُ فَيَكُونَ مِنْ أَعْوَانِهِ وَأَنْصَارِهِ (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۳۲۰). هر یک از شما باید خود را برای خروج قائم آماده کند؛ هر چند یک تیر که خدای تعالی هر گاه از نیت او آن را بداند، امیدوارم که در عمر او تأخیر اندازد تا آن که قائم را درک کند و از یاران و یاوران او باشد.

۲-۸. اعوان (یاران) حضرت بودن

«اعوان» جمع «عون» است و عون به معنای یاری کردن و همراهی کردن در اجرای کارهاست، هر چند خطری نباشد (طریحی، ۱۳۷۵: ۶ / ۲۸۵).

تفاوت اعوان و انصار در این است که عون، برای هر کمکی به کار می‌رود؛ اما نصر کمک به فرد یا گروهی است که در رویارویی یا دشمنی با فرد یا گروهی قرار گرفته است، از این رو چنانچه در جنگ گروهی به یکی از طرفین نزاع پیوندند، آنان را نصرت داده‌اند (ابوهلال عسگری، ۱۴۰۰ق: ۱۸۳). هرندی در شرح خود، اعوان را اعم از انصار دانسته، زیرا معتقد است: نصرت مطلق یاری کردن است، گرچه به زبان و آرزو و امید باشد، اما عون ظاهر در فعلیت است» (هرندی، ۱۳۸۳: ۱۱۷). واژه عون در روایات اهل بیت، بیش‌تر در مورد دنیا و حمایت و یاری با ابزار مالی به کار رفته است. امام صادق(ع) دنیا را بهترین یاری‌کننده آخرت دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷۲/۵). پیامبر اسلام(ص) ثروت را بهترین یاور تقوا بیان داشته‌اند (همان/۷۱). بهترین صدقه از منظر ایشان، یاری کردن ضعیفان است (همان/۵۵) و امام رضا(ع) خمس را از مصادیق عون دانسته‌اند (همان/۵۴۸).

۳-۸. دفاع از امام

سومین صفت یاوران مهدی(عج)، «والذائین عنه» است. ذب به معنای طرد و دور کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۸ ق: ۸/۱۷۸). بعضی از اهل لغت آن را به معنای پیشگیری و جلوگیری دانسته‌اند. «دفع کردنی که همراه حمایت کردن است. یعنی راندن [خطر] از آن‌چه مورد حمایت است و این قید تفاوت بین این کلمه و ریشه‌های هم معنی آن هم چون دفع و منع و دو همانندهای آن‌هاست» (مصطفوی، ۱۳۹۹: ۳/۳۲). در کتاب لغت محیط فی اللغة، کاربرد این واژه را دو معنای دفع و منع خطر دانسته است (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۶۴/۱).

۴-۸. سرعت در اقدام

الْمُسَارِعِينَ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ حَوَائِجِهِ

یکی دیگر از صفات منتظران واقعی که در دعای عهد مطرح شده، سرعت در اقدام است. این عمل اولاً، روحیه نیروهای خودی را بالا می‌برد و ثانیاً، از جبهه مقابل فرصت تدارک و مقابله گرفته می‌شود. برتری با کسانی است که سریع اقدام می‌کنند. هرندی این فراز را به سعی در خدمات به حضرت در امور عادی مانند معاملات و معاشرت و غیره حتی در خوردن و آشامیدن تفسیر کرده است (هرندی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

۵-۸. امتثال امر امام

الْمُتَمَتِّلِينَ لِأَمْرِهِ



«امثال» به معنای پیروی و دنباله‌روی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱/ ۶۱۴). هرندی در شرح خود

این فراز را به اوامر تکلیفی تفسیر کرده است (هرندی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

در مورد تفاوت اطاعت و امثال گفته شده است: ««امثال» به‌جا آوردن عمل مطلوب پروردگار با

انگیزه تقرب الهی است و «اطاعت» صرف پیروی نمودن از اوامر و نواهی خداوند است، اعم از آن‌که

قصد قربت همراه عمل باشد یا نباشد» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۴۴۱).

اطاعت از امام، از وظائف امت اسلامی است. امام صادق(ع) می‌فرماید: نَحْنُ قَوْمٌ قَدْ فَرَضَ

اللَّهُ طَاعَتَنَا، وَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُمُونَ بِمَنْ لَا يُعَدُّ النَّاسُ بِجِهَالَتِهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۱۸۵)؛ ماایم آن خاندانی که

خداوند فرمان‌بری از ما را واجب کرده است. شما به کسانی اقتدا می‌کنید که مردم در شناختن آنان

معدور نیستند.

۶-۸. پشتیبانی از امام

الْمُحَامِينَ عَنْهُ

ریشه واژه «محامین»، «حمی» می‌باشد که به معنای دفاع کردن است. لسان العرب وقتی می‌خواهد

این دفاع را تبیین کند، دفاع شتر ماده از بچه‌اش را مثل می‌آورد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱۶/ ۲۰۰). این دفاع

به قدری محکم است که آن را در معنای جنگ‌های بسیار سخت نیز اطلاق می‌کنند. «در حال حاضر و

در لغت فصیح عرب کنونی، محام به مدافع خاص و در واقع به وکیل مدافع گفته می‌شود» (قصیری،

۱۳۹۸: ۴۲).

این واژه در زیارت حضرت عباس(ع) آمده است: فَنِعْمَ الصَّابِرُ الْمَجَاهِدُ الْمُحَامِي النَّاصِرُ وَالْآخِ

الدَّافِعُ عَنْ أَخِيهِ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۹۸/ ۲۱۹). چه نیکو صبرکننده جهادگر، پشتیبان یاور و برادری که از

برادر خود کاملاً دفاع نمود.

۷-۸. سبقت در عمل

السَّابِقِينَ إِلَى إِدَائِهِ

در این فراز از دعای عهد میثاق می‌بندیم که از پیشی گیرندگان به‌سوی خواسته‌هایش باشیم. درواقع

در این بخش دعا ما از خداوند می‌خواهیم ما را جزء مقربان امام زمان قرار دهد؛ چنان‌که قرآن شرط تقرب

الهی را سبقت دانسته است: (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ) (واقع ۱۱-۱۰).

امام به ما می‌آموزد برای دستیابی به سعادت لازم است اهل تلاش و سبقت باشیم.

۸-۸. طلب شهادت

وَالْمُسْتَشْهِدِينَ بَيْنَ يَدَيْهِ خَدَايَا! مرا از کسانی قرار ده که در برابر او (امام زمان) به شهادت می‌رسند.
 «مستشهد»، اسم مفعول از ریشه شهد و از باب استفعال است. «مستشهد کسی است که از او شهادت طلب می‌شود و او را خداوند به شهادت امر کرده و شهادت را از او طلب می‌کند» (طریحی، ۱۳۷۵: ۸۱/۳).

شخص منتظر، پس از آن که هفت صفت قبلی را در زندگی خود تحقق بخشید، از خداوند متعال می‌خواهد توفیق دهد تا او جانش را در پیشگاه ولی خدا نثار کند.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد، توصیه‌های مکرر بزرگان دین و سیره عملی بر خواندن نسبت به قرائت و فضیلت این دعا، با مباحث معرفتی موجود در متن دعا، بی‌ارتباط نیست. دعای عهد ابزاری مؤثر برای هدایت فکری، رفتاری و عاطفی مردم در عصر غیبت است.

تقطیع معنادار دعای عهد بر اساس روش تحقیق علمی تحلیل محتوا و فراوانی واژگان کلیدی و نیز مضامین فرعی یا همان نقاط متمرکز دعای عهد ما را به این نتیجه می‌رساند که محوری‌ترین موضوع این دعا، مقوله زیست منتظرانه است. این امر، نشان‌دهنده برجسته‌بودن بُعد شناختی این دعا ارزشمند است.

در متن دعا، سبک زندگی مهدوی نسبت به مقولات دیگر از کمیت بیش‌تری برخوردار است که می‌توان آن را محوری‌ترین موضوع دعای عهد قلم‌داد نمود و این نشان‌دهنده برجسته‌بودن بُعد شناختی این دعا ارزشمند است.

فهرست منابع

- قرآن مجید
- آقابزرگ تهرانی. (۱۴۰۸ق). الذریعه إلى تصانیف الشیعه. قم: اسماعیلیان.
- ابن‌مشهدی، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ق). المزار الکبیر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن طائوس، سیدعلی بن موسی. (۱۴۱۶ق). مصباح الزائر. چاپ اول، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۱۳ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.



- امینی، عبدالحسین. (۱۳۶۶). الغدير. چاپ دوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- امانی، رضا؛ خوش‌ناموند، مسعود. (۱۳۹۳). «بررسی روابط بینامتنی قرآن و دعای عهد». همایش ملی بینامتنیت.
- باردن، لورنس. (۱۳۷۵). تحلیل محتوا. ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- پورسیدآقایی، سید مسعود. (۱۳۸۵). «عهد محبت: بیعت اطاعت»، دومه‌نامه امان، صص ۲۷-۱۸.
- حسینی زیدی، ابوالقاسم؛ عباس‌زاده، حمید و همکاران. (۱۳۹۷). «بررسی عناصر سه‌گانه فکری، شکلی و ساختاری و جلوه‌های علم معانی و بیان در دعای عهد»، عصر آدینه، شماره ۲۷، صص ۱۳۵-۱۱۱.
- داود پور، مرتضی. (۱۳۸۸). آموزه‌های اجتماعی دعای عهد، قم: موسسه آینده روشن.
- دشتبانی، معین. (۱۳۹۰). بررسی مبانی قرآنی وروایی دعای عهد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- راغب الأصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. چاپ دوم، تهران: دفتر نشر کتاب.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صاحب، إسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. چاپ سوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجدیده.
- فیروزان، توفیق. (۱۳۶۰). روش تحلیل محتوا. تهران: نشر آگاه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (۱۴۰۵ق). المصباح للکفعمی. چاپ دوم، قم: دار الرضی.
- کیوی، ریمون و کامپنهود، لوك وان (۱۳۸۱). روش تحقیق در علوم اجتماعی. ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، چاپ ششم، تهران: انتشارات توتیا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۸ق). کتاب العین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات.
- قصیری، مجتبی. (۱۳۹۸). «صفات منتظران بر اساس دعای عهد»، مطالعات مهدوی، شماره ۴۵، صص ۴۶-۲۷.
- قرائتی، محسن. (۱۳۹۲). زندگی مهدوی در سایه دعای عهد. قم: مؤسسه مهدی موعود.
- قرائتی، محسن. (۱۳۸۸). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، محمدحسن. (۱۳۹۹). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرة المعارف فقه مقارن. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب(ع).
- موسوی اصفهانی، سیدمحمدتقی. (۱۳۷۶). مکیال المکارم. ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، چاپ چهارم، انتشارات بدر.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبه. مصحح: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
- نتوندورف، کیمبرلی. (۱۳۹۵). راهنمای تحلیل محتوا. مترجمان: حامدبخشی و وجیهه جلائیان، مشهد: جهاد دانشگاهی.
- هرندی، محمدبن محمد حسن. (۱۳۸۳). شرح دعای عهد. به کوشش درگاهی، حسین، تهران: شمس الضحی.



تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان دوره متوسطه دوم

محمود زیوری رحمان^{۱*}، علی گروسی^۲

شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30076.1107](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30076.1107)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۶



چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان دوره متوسطه دوم انجام شد. روش این پژوهش از نوع نیمه آزمایشی (نیمه تجربی) پیش آزمون- پس آزمون با گروه گواه بود. جامعه آماری شامل دانش آموزان پسر پایه یازدهم شهر بهار در سال تحصیلی ۱۴۰۲-۱۴۰۳ بود که یک مدرسه پسرانه به عنوان مدرسه پرآسیب در حاشیه شهر بهار شناخته شده بود و یک کلاس (کلاس ۲۴ نفری) به عنوان گروه آزمایش و دیگری (کلاس ۲۴ نفری) به عنوان گروه گواه انتخاب شدند. کلاس گروه آزمایش به طول ۱۲ هفته، هر هفته روز یکشنبه صبح در کلاس درس دین و زندگی جلسه قرائت زیارت عاشورا و در این ۱۲ هفته سه روز در هفته اول صبح قرائت دعای عهد داشتند. کلاس گروه گواه در این مدت دعا و زیارت خاصی در مدرسه قرائت نکردند. ابزار گردآوری داده ها شامل پرسش نامه امنیت روانی مزلو (۲۰۰۴) و نشاط معنوی چیریان و افروز (۱۳۹۵) بود. یافته های پژوهش نشان داد شرکت در دعا و نیایش بر ترکیب خطی امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان پسر پایه یازدهم تأثیر معنی دار دارد و میزان تأثیر شرکت در دعا و نیایش به صورت همزمان بر ترکیب خطی امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان ۰/۹۴۸ بود، و میزان تأثیر شرکت در دعا و نیایش بر افزایش امنیت روانی ۰/۹۱۵ و نشاط معنوی ۰/۸۲۷ بود. بنابراین نتیجه گیری می شود که دعا و نیایش به عنوان راهکاری معنوی می تواند در تقویت امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان مؤثر باشد.

کلیدواژه ها: دعا، نیایش، امنیت روانی، نشاط معنوی، دانش آموزان

۱- استادیار گروه مشاوره، دانشگاه سید جمال الدین اسدآبادی، اسدآباد، ایران. (نویسنده مسئول) * m.zivari@sjau.ac.ir

۲- کارشناسی ارشد روانشناسی عمومی، مدیر مرکز خدمات روانشناختی و مشاوره آموزش و پرورش شهرستان بهار، ایران.

aligarosi13580402@gmail.com

۱- مقدمه

در دنیای امروز، با پیشرفت سریع فناوری و تغییرات گسترده اجتماعی، نوجوانان بیش از هر زمان دیگری با چالش‌ها و بحران‌های روانی و اجتماعی متعددی مواجه‌اند. این گروه سنی که در حساس‌ترین مرحله زندگی خود قرار دارد، نیازمند حمایت‌های روانی و معنوی است تا بتواند به سلامت از این دوره عبور کند (شریف‌نیا و همکاران، ۱۳۹۱). به‌ویژه در دوره متوسطه دوم که نوجوانان با فشارهای تحصیلی، تغییرات هویتی و روابط اجتماعی پیچیده‌ای روبه‌رو می‌شوند، توجه به سلامت روانی و معنوی آنان اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵). در این میان، مطالعات روان‌شناختی و دینی بر اهمیت ابزارهای معنوی مانند دعا و نیایش در کاهش اضطراب‌ها، بهبود وضعیت روانی و افزایش نشاط معنوی تأکید دارند (باقرزاده و همکاران، ۱۴۰۱).

دعا و نیایش به‌عنوان یکی از قدیمی‌ترین اشکال معنویت، در بسیاری از ادیان و فرهنگ‌ها به‌عنوان راهی برای تسکین روانی و یافتن آرامش درونی شناخته شده است (افراسیابی و مولوی، ۱۴۰۱). این عمل معنوی به افراد کمک می‌کند تا به نیروهای مافوق طبیعی ارتباط برقرار کنند و از این طریق، احساس امنیت و آرامش درونی را تجربه کنند (بابایی و معماری، ۱۴۰۲). پژوهش‌ها نشان داده‌اند که دعا و نیایش می‌توانند به‌عنوان یک ابزار مؤثر برای مقابله با فشارهای روانی عمل کرده و به تقویت امید و کاهش استرس در نوجوانان کمک کنند (مهدیان و همکاران، ۱۴۰۱). بااین‌حال، خلاءهای پژوهشی در مورد بررسی تأثیرات دقیق دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی نوجوانان در شرایط اجتماعی و فرهنگی مختلف هم‌چنان باقی است.

در حقیقت، بسیاری از پژوهش‌ها بر روی بزرگسالان و جمعیت‌های خاص تمرکز کرده و کمتر به تأثیر دعا و نیایش در میان نوجوانان پرداخته‌اند (ولی‌زاد، ۱۴۰۱). هم‌چنین، برخی از مطالعات تنها به بررسی رابطه میان دعا و سلامت روانی پرداخته‌اند و نقش دعا در ایجاد نشاط معنوی و کاهش بحران‌های هویتی نوجوانان به‌طور جامع بررسی نشده است (پارگامنت^۱، ۲۰۱۷). این خلاء پژوهشی نشان می‌دهد که نیاز به مطالعات بیشتری در این حوزه وجود دارد تا بتوان به‌طور دقیق‌تر تأثیرات دعا و نیایش بر وضعیت روانی و معنوی نوجوانان را مورد ارزیابی قرار داد.

یکی از مهم‌ترین مسائل باز در این حوزه، عدم تعریف دقیق و روشن از مفاهیم مرتبط با نشاط معنوی و امنیت روانی در نوجوانان است (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵). نشاط معنوی به معنای ارتباط



عمیق با معنای زندگی و احساس رضایت از وجود خود است، اما پژوهش‌های موجود کمتر به ارائه تعریف‌های عملیاتی از این مفهوم پرداخته‌اند (کوئینگ^۱، ۲۰۱۹). هم‌چنین، این پرسش که چگونه دعا و نیایش می‌تواند به بهبود امنیت روانی در نوجوانان کمک کند، هم‌چنان به‌عنوان یک مسئله باز باقی مانده است و نیاز به تبیین بیشتر دارد (اسمعیلی و همکاران، ۱۴۰۲). پژوهش حاضر تلاش دارد تا این مسائل را مورد بررسی قرار دهد و به ارائه پاسخ‌های علمی به این پرسش‌ها بپردازد.

ضرورت انجام این پژوهش در شرایط کنونی نیز از چند جهت قابل تبیین است. از یک سو، افزایش مشکلات روانی در میان نوجوانان، مانند افسردگی، اضطراب و بحران‌های هویتی، نیاز به یافتن روش‌های مؤثر برای مقابله با این مشکلات را افزایش داده است (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۸۴). از سوی دیگر، معنویت و مناسک دینی در فرهنگ‌های مختلف هم‌چنان به‌عنوان یکی از ابزارهای اصلی برای مقابله با استرس‌ها و فشارهای روانی مطرح هستند و بررسی دقیق‌تر تأثیرات این روش‌ها بر نوجوانان ضروری به نظر می‌رسد (ولی‌زاد، ۱۴۰۱). این پژوهش با توجه به این ضرورت‌ها، به دنبال ارائه داده‌های جدید و کاربردی در این زمینه است و می‌تواند به سیاست‌گذاران آموزشی و مشاوران مدارس کمک کند تا از دعا و نیایش به‌عنوان یک ابزار معنوی در برنامه‌های تربیتی استفاده کنند.

نوآوری این پژوهش به‌ویژه در روش‌شناختی آن قابل توجه است؛ به‌طوری که نخست، این پژوهش با به‌کارگیری روش‌های علمی و تجربی، به‌طور دقیق تأثیر دعا و نیایش را بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش‌آموزان دوره متوسطه دوم مورد بررسی قرار می‌دهد. استفاده از ابزارهای استاندارد و معتبر برای سنجش این متغیرها، دقت و اعتبار نتایج را تضمین می‌کند. دوم، طراحی پژوهش به گونه‌ای است که از روش‌های ترکیبی برای تحلیل داده‌ها بهره می‌برد؛ این رویکرد امکان دسترسی به داده‌های جامع‌تر و تفسیر دقیق‌تر را فراهم می‌کند. سوم، این مطالعه از یک نمونه‌گیری هدفمند و دقیق برای جمع‌آوری داده‌ها استفاده کرده است که به اعتبار خارجی نتایج کمک می‌کند. این جنبه‌های روش‌شناختی، پژوهش را به منبعی ارزشمند برای تدوین برنامه‌های آموزشی و تربیتی مبتنی بر شواهد تبدیل می‌کند (لوین^۲، ۲۰۲۰).

پژوهش حاضر با هدف پاسخ به این خلاءهای پژوهشی و تبیین دقیق‌تر مفاهیم مرتبط با امنیت روانی و نشاط معنوی در میان دانش‌آموزان دوره متوسطه دوم انجام شده است. در این پژوهش، به دنبال بررسی این است که آیا دعا و نیایش می‌تواند به‌عنوان یک ابزار معنوی مؤثر، به بهبود وضعیت روانی و معنوی

1. Koenig
 2. Levin

نوجوانان کمک کند و به چه شیوه‌هایی می‌توان از این ابزار برای تقویت امنیت روانی و افزایش نشاط معنوی آنان بهره برد. نتایج این پژوهش می‌تواند به مشاوران مدارس، والدین و سیاست‌گذاران آموزشی کمک کند تا به‌طور دقیق‌تری به نیازهای روانی و معنوی نوجوانان پاسخ دهند و از روش‌های معنوی مانند دعا و نیایش برای بهبود وضعیت روانی آنان استفاده کنند. هم‌چنین، این مطالعه می‌تواند به تبیین بهتر نقش معنویت در شکل‌گیری هویت نوجوانان و افزایش احساس امنیت روانی آنان کمک کند و به ارائه راهکارهای عملی برای مقابله با بحران‌های هویتی و روانی در این دوره حساس بپردازد.

۲- مبانی نظری تحقیق

اثر بخشی دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی نوجوانان، ریشه در مبانی نظری و روان‌شناختی دارد که این فعالیت‌های معنوی را به‌عنوان روش‌هایی برای بهبود وضعیت روانی و معنوی افراد به‌ویژه در دوره حساس نوجوانی تبیین می‌کنند. دعا و نیایش به‌عنوان فعالیت‌های معنوی، از دیرباز در جوامع مختلف به‌عنوان ابزارهایی برای دستیابی به آرامش، رضایت درونی و کاهش اضطراب مورد استفاده قرار گرفته‌اند (باقرزاده و همکاران، ۱۴۰۱/۱). این فعالیت‌ها به واسطه ایجاد حس وابستگی به منبعی فراتر از قدرت‌های انسانی، به نوجوانان و دیگر گروه‌های سنی کمک می‌کنند تا از چالش‌های روانی و اجتماعی عبور کرده و به وضعیت پایدارتر و متعادل‌تری دست یابند.

۲-۱- نظریه‌های معنویت‌گرایی

نظریه‌های معنویت‌گرایی بر این باورند که انسان‌ها نیازمند ارتباط با یک نیروی مافوق هستند که بتواند به آنان آرامش، امید و قدرت برای مقابله با چالش‌های زندگی دهد. در نظریه‌های روان‌شناختی مرتبط با معنویت و دین، دعا و نیایش به‌عنوان پلی برای دستیابی به این ارتباط با نیروی معنوی در نظر گرفته می‌شود. افراد با برقراری این ارتباط، احساس می‌کنند که از سوی نیرویی برتر حمایت می‌شوند و این احساس حمایت، آنان را در برابر اضطراب و ترس از ناشناخته‌ها مقاوم‌تر می‌کند (ولی‌زاد، ۱۴۰۱). بر این اساس، دعا و نیایش می‌توانند به‌عنوان سازوکارهایی برای کاهش تنش‌ها و ایجاد حس امنیت روانی عمل کنند، زیرا فرد خود را به منبعی فراتر متصل می‌بیند که در هر شرایطی می‌تواند به او کمک کند. نظریه‌پردازانی همچون پارگامنت (۲۰۱۷) معتقدند که دعا و نیایش به افراد اجازه می‌دهند تا احساسات و نگرانی‌های خود را به خداوند بسپارند و از این طریق به آرامش و اطمینان خاطر دست یابند.



۲-۱-۱- نظریه روان‌شناسی مثبت‌نگر و مفاهیم سلامت روانی

روان‌شناسی مثبت‌نگر بر اهمیت مفاهیمی همچون شادمانی، رضایت و امیدواری تأکید دارد. در این رویکرد، فعالیت‌های معنوی مانند دعا و نیایش به‌عنوان یکی از روش‌های اثربخش برای افزایش این حالت‌های روان‌شناختی شناخته می‌شوند. دعا و نیایش به دلیل تمرکز بر شکرگزاری، ارتباط با ارزش‌های معنوی و جستجوی معنا، افراد را به سوی حالاتی از نشاط معنوی و رضایت درونی هدایت می‌کنند (پارگامنت، ۲۰۱۷). روان‌شناسی مثبت‌نگر معتقد است که این حالات مثبت روانی، همانند حس قدردانی و شکرگزاری که در دعا و نیایش تقویت می‌شوند، باعث افزایش شادمانی و نشاط معنوی می‌شوند و از این طریق به کاهش استرس و افزایش سلامت روانی منجر می‌شوند. بر این اساس، نوجوانان با انجام فعالیت‌های معنوی، به‌ویژه دعا و نیایش، می‌توانند به احساسات مثبت‌تری دست یابند که به کاهش احساسات منفی همچون اضطراب و افسردگی کمک می‌کند (یحیی‌زاده جلودارو لطفی گودرزی، ۱۳۹۱).

۲-۱-۲- نظریه دلبستگی و پیوند معنوی

در نظریه دلبستگی که توسط جان بالبی مطرح شد، پیوندهای عاطفی اولیه، نقش حیاتی در شکل‌دهی احساس امنیت و ثبات روانی افراد دارند. بر اساس این نظریه، دلبستگی به افراد مهم (مانند والدین یا مراقبان اولیه) از طریق ارائه حمایت، مراقبت و پاسخ‌گویی به نیازهای عاطفی، بنیان‌گذار احساس ایمنی و اعتماد در فرد است. این احساس امنیت اولیه، پایه‌ای برای تنظیم عواطف، کاهش اضطراب و ایجاد روابط مثبت در مراحل بعدی زندگی محسوب می‌شود. نوجوانان، با توجه به تغییرات رشدی و بحران‌های هویتی که تجربه می‌کنند، به دنبال منابعی برای ایجاد حس امنیت و کاهش تنش‌های عاطفی هستند. نظریه دلبستگی تأکید می‌کند که در صورت عدم دسترسی به منابع دلبستگی انسانی مناسب یا ناکافی بودن این منابع، افراد ممکن است به جستجوی جایگزین‌های معنوی یا روحانی برای پر کردن این خلأ پردازند (لوین^۱، ۲۰۲۰). دعا و نیایش به‌عنوان یک پیوند معنوی، می‌توانند نقش مشابهی ایفا کنند. این فعالیت‌ها از طریق تقویت احساس تعلق به یک نیروی برتر و حمایت‌گر به نوجوانان کمک می‌کنند تا احساس ایمنی، معنا و هدف در زندگی پیدا کنند. در واقع، ارتباط معنوی از طریق دعا و نیایش به نوجوانان احساس تعلق می‌بخشد که مشابه با حمایت دلبستگی اولیه عمل می‌کند و احساس تنهایی و انزوا را

1. Levin

کاهش می‌دهد. از این رو، می‌توان گفت که دعا و نیایش نه تنها در بهبود امنیت روانی بلکه در تقویت نشاط معنوی نوجوانان نیز مؤثرند (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵).

۲-۱-۳- نظریه‌های روان‌تحلیلی و فرایندهای دفاعی

از دیدگاه روان‌تحلیل‌گران، دعا و نیایش می‌تواند به عنوان سازوکارهای دفاعی سالم برای مقابله با اضطراب و استرس عمل کنند. دعا و نیایش، افراد را قادر می‌سازد تا با پذیرش احساسات منفی و افکار ناراحت‌کننده، آن‌ها را به منبعی معنوی بسپارند و از این طریق به تعادل و آرامش بیشتری برسند. فروید معتقد بود که دین و معنویت به عنوان نوعی سازوکار دفاعی برای مواجهه با بحران‌های زندگی و اضطراب‌های درونی عمل می‌کنند و افراد با ارتباط با خدا و نیایش، می‌توانند احساسات منفی خود را مدیریت کنند و از فشارهای روانی رهایی یابند (ولی‌زاد، ۱۴۰۱). با این دیدگاه، نوجوانانی که در فعالیت‌های معنوی مانند دعا و نیایش مشارکت دارند، با به کارگیری این سازوکارهای دفاعی سالم، می‌توانند از فشارهای روانی و اضطراب‌های روزمره خود فاصله بگیرند و به امنیت روانی و نشاط معنوی دست یابند (ابراهیمی و همکاران، ۱۳۸۴).

۲-۱-۴- نظریه تاب‌آوری روان‌شناختی

تاب‌آوری به توانایی فرد در تحمل و مقابله با موقعیت‌های دشوار و استرس‌زا اشاره دارد. بر اساس نظریه تاب‌آوری، افرادی که از حمایت معنوی برخوردارند و به نیرویی فراتر از خود اعتقاد دارند، در مواجهه با بحران‌ها و چالش‌های زندگی مقاوم‌تر هستند. دعا و نیایش، این تاب‌آوری را تقویت می‌کنند و نوجوانان را قادر می‌سازند که با امید و آرامش بیشتری با مشکلات زندگی روبرو شوند (پارکر و هاریس^۱، ۲۰۲۲). با تکرار دعا و نیایش و افزایش پیوند معنوی، افراد توانایی بیشتری در کنترل واکنش‌های عاطفی خود به دست می‌آورند و این افزایش تاب‌آوری می‌تواند موجب بهبود امنیت روانی و نشاط معنوی آنان شود. از این منظر، نوجوانانی که به طور مرتب دعا و نیایش شرکت می‌کنند، در مواجهه با چالش‌های زندگی کمتر دچار افت روحی و روانی می‌شوند و از توانایی بیشتری برای حفظ سلامت روانی خود برخوردارند (اسمعیلی و همکاران، ۱۴۰۲).

۲-۱-۵- نظریه شکرگزاری و رضایت درونی

شکرگزاری و رضایت از زندگی به عنوان دو عامل مهم در نشاط معنوی و سلامت روانی مورد توجه روان‌شناسان مثبت‌نگر قرار گرفته است. دعا و نیایش، به ویژه در قالب ذکر شکر و قدردانی، افراد را به



1. Parker & Harris

سوی افکار مثبت و نگرش‌های قدردانی نسبت به زندگی هدایت می‌کنند. پژوهش‌ها نشان داده‌اند که افرادی که به شکرگزاری و قدردانی اهمیت می‌دهند، از میزان استرس و اضطراب کمتری برخوردارند و رضایت بیشتری از زندگی خود دارند (امونز و مک‌کالو^۱، ۲۰۰۳). این رضایت درونی که از دعا و نیایش ناشی می‌شود، می‌تواند به‌عنوان یک منبع پایدار نشاط معنوی عمل کند و از بروز احساسات منفی مانند ناراضیتی و افسردگی در نوجوانان جلوگیری کند (مهدیان و همکاران، ۱۴۰۱).

۲-۲- مفهوم امنیت روانی و شاخص‌های آن

امنیت روانی به معنای احساس اطمینان و آزادی از تهدیدات روانی یا عاطفی است که فرد را قادر می‌سازد تا با چالش‌های زندگی به شیوه‌ای متعادل و سازگارانه روبه‌رو شود. این مفهوم شامل احساس آرامش، اعتماد به نفس درونی، و ثبات هیجانی است که به افراد کمک می‌کند تا در برابر فشارهای روزمره و بحران‌های زندگی، پایداری روانی خود را حفظ کنند (مزلو^۲، ۱۹۴۳). امنیت روانی از این منظر، یک حالت پایدار و مداوم از رضایت و آرامش ذهنی است که به افراد اجازه می‌دهد تا احساس کنند از نظر روانی و اجتماعی در محیطی امن و قابل اعتماد زندگی می‌کنند. این مفهوم، یکی از مؤلفه‌های کلیدی سلامت روانی است و افراد با امنیت روانی بالا، از تعادل عاطفی و شناختی بیشتری برخوردارند که به آن‌ها کمک می‌کند در موقعیت‌های استرس‌زا به‌طور مؤثر عمل کنند و کمتر تحت تأثیر عوامل منفی بیرونی قرار گیرند (کیم و هان^۳، ۲۰۲۲).

۲-۲-۱- اهمیت امنیت روانی

امنیت روانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا به افراد اجازه می‌دهد که با آرامش و تمرکز بیشتری با چالش‌ها و دشواری‌های زندگی مواجه شوند. افراد با امنیت روانی بالا نه تنها در برابر اضطراب و استرس مقاومت بیشتری نشان می‌دهند، بلکه احساس رضایت و شادمانی بیشتری نیز دارند. این مفهوم در طول رشد و تکامل روانی فرد اهمیت بیشتری پیدا می‌کند، به‌ویژه در دوره‌هایی همچون نوجوانی که افراد با تغییرات سریع و بحران‌های هویتی مواجه‌اند. در محیط‌هایی که امنیت روانی به‌خوبی تأمین شده باشد، افراد به‌راحتی می‌توانند احساسات خود را ابراز کنند و اعتماد به نفس بیشتری در تعامل با دیگران داشته

1 Emmons & McCullough

2 Maslow

3 Kim & Han

باشند. امنیت روانی می‌تواند هم‌چنین به‌عنوان سپری در برابر مشکلات روان‌شناختی مانند افسردگی، اضطراب و خودکمی‌بینی عمل کند (اسمیت و جونز^۱، ۲۰۲۱).

۲-۲-۲- شاخص‌های امنیت روانی

امنیت روانی شامل چندین شاخص و مؤلفه است که هر کدام به‌طور جداگانه در ایجاد و تقویت این احساس نقش دارند. در زیر به تبیین این شاخص‌ها پرداخته شده است:

احساس آرامش درونی و عدم اضطراب مداوم: یکی از شاخص‌های اصلی امنیت

روانی، احساس آرامش و آرامش درونی است. افرادی که امنیت روانی بالایی دارند، کمتر دچار اضطراب‌های مداوم و نگرانی‌های مداوم هستند. آن‌ها به‌خوبی می‌توانند با احساسات خود کنار بیایند و از مدیریت روانی بهتری برخوردارند. این شاخص نشان‌دهنده توانایی فرد در کنترل افکار منفی و دوری از نگرانی‌های نابه‌جا است (اسمیلی و همکاران، ۱۴۰۲).

اعتماد به نفس و خودپذیری: اعتماد به نفس به‌عنوان توانایی فرد در اعتقاد به توانایی‌ها و

ارزش‌های خود، یکی از عناصر مهم امنیت روانی است. افرادی که از امنیت روانی بالا برخوردارند، خود را می‌پذیرند و به نقاط قوت و ضعف خود آگاه‌اند. آن‌ها می‌توانند بدون احساس تردید یا خودکمی‌بینی به تحقق اهدافشان بپردازند و با اعتماد به نفس در مواجهه با چالش‌های جدید عمل کنند (جراکیا و پیکئوارس^۲، ۲۰۲۱).

احساس تعلق و حمایت اجتماعی: امنیت روانی به‌شدت با احساس تعلق به گروه‌های

اجتماعی و ارتباطات پایدار با دیگران مرتبط است. افراد با امنیت روانی بالا، معمولاً شبکه‌های اجتماعی حمایتی قوی دارند و از احساسات همبستگی و تعلق به جامعه، خانواده یا گروه‌های دوستان بهره‌مندند. این احساس تعلق و حمایت اجتماعی، به آنان کمک می‌کند تا در مواقع استرس‌زا و دشوار، از پشتیبانی عاطفی لازم برخوردار شوند (کیم و هان^۳، ۲۰۲۲).

پایداری عاطفی و مدیریت هیجانات: پایداری عاطفی یا توانایی مدیریت و کنترل هیجانات

نیز از شاخص‌های مهم امنیت روانی است. افرادی که امنیت روانی بالایی دارند، در مواجهه با

1 Smith & Jones
2 Garcia & Piqueras
3 Kim & Han



موقعیت‌های هیجانی یا استرس‌زا واکنش‌های شدیدی نشان نمی‌دهند و قادر به کنترل هیجانات منفی خود هستند. این افراد می‌توانند احساسات خود را به‌شیوه‌ای سالم بیان کنند و از تصمیم‌گیری‌های ناگهانی و احساسی اجتناب کنند (جراکیا و پیکتوارس، ۲۰۲۱).

احساس کنترل بر زندگی و تصمیم‌گیری مستقل: یکی دیگر از مؤلفه‌های امنیت روانی، احساس کنترل و تسلط بر زندگی و تصمیم‌گیری‌های فردی است. افرادی که امنیت روانی بالایی دارند، احساس می‌کنند که می‌توانند بر رویدادها و شرایط زندگی‌شان تأثیر بگذارند و تصمیم‌گیری‌های مؤثری داشته باشند. این احساس کنترل، به آن‌ها اعتماد به نفس بیشتری می‌دهد و به آنان امکان می‌دهد تا در مواجهه با مشکلات، به طور مستقل و با اتکال به خود عمل کنند (اسمعیلی و همکاران، ۱۴۰۲).

انعطاف‌پذیری و تاب‌آوری در برابر استرس و نامایمات: انعطاف‌پذیری یا تاب‌آوری، توانایی فرد در سازگاری با تغییرات و مواجهه با شرایط دشوار است. افراد با امنیت روانی بالا در برابر استرس‌ها و نامایمات زندگی مقاوم‌ترند و به راحتی می‌توانند خود را با موقعیت‌های جدید سازگار کنند. این افراد معمولاً نگرش مثبتی به تغییرات دارند و از این رو، کمتر تحت تأثیر عوامل استرس‌زا قرار می‌گیرند و سریع‌تر به حالت عادی باز می‌گردند (برون و گرین^۱، ۲۰۲۱).

خودآگاهی و شناخت احساسات و نیازهای درونی: خودآگاهی به توانایی فرد در شناخت احساسات، نیازها و انگیزه‌های درونی خود اشاره دارد. افراد با امنیت روانی بالا، به خوبی از حالت‌های روانی خود آگاه هستند و می‌توانند احساسات و نیازهای خود را شناسایی و به شیوه‌ای سالم و مناسب ابراز کنند. این شناخت از خود، به آن‌ها امکان می‌دهد تا در مواجهه با چالش‌ها و مسائل زندگی، تصمیم‌های بهتری اتخاذ و از بروز واکنش‌های نابه‌جا و ناسالم جلوگیری کنند (کیم و لی^۲، ۲۰۲۳).

احساس ارزشمندی و معنای زندگی: احساس ارزشمندی و داشتن معنا در زندگی نیز از عناصر مهم امنیت روانی به شمار می‌آیند. افرادی که احساس می‌کنند زندگی‌شان دارای معنا و هدف است، از امنیت روانی بیشتری برخوردارند. این افراد به ارزش‌ها و اهداف خود متعهدند و درک روشنی از مسیر زندگی خود دارند. این احساس معنا و هدف، به آنان انگیزه می‌دهد که در مواجهه با چالش‌ها و مشکلات، با اطمینان و امید به مسیر خود ادامه دهند (کیم و هان، ۲۰۲۲).

1 Brown, A., & Green

2 Kim & Lee

احساس ایمنی در محیط زندگی: احساس امنیت و ایمنی در محیط‌های زندگی و کار نیز

نقش مهمی در امنیت روانی دارد. افرادی که در محیط‌هایی زندگی می‌کنند که احساس امنیت و آرامش دارند، از امنیت روانی بیشتری برخوردارند. محیط‌های پرتنش و پرخطر می‌توانند امنیت روانی افراد را تحت تأثیر قرار دهند و موجب بروز استرس و اضطراب شوند. بنابراین، احساس ایمنی در محیط زندگی و کار از جمله عوامل اساسی در امنیت روانی افراد به شمار می‌آید (برون و گرین^۱، ۲۰۲۱).

۲-۳- مفهوم نشاط معنوی و شاخص‌های آن

نشاط معنوی به‌عنوان یکی از ابعاد معنوی سلامت، به احساس رضایت، سرزندگی و ارتباط عمیق با معنای زندگی اشاره دارد که از طریق ارتباط با ارزش‌های معنوی و روحانی درونی به‌دست می‌آید. این نوع از نشاط، نه تنها شامل شادمانی و رضایت عاطفی است، بلکه فراتر از احساسات سطحی، به حالتی از آرامش، امید و رضایت درونی مرتبط با معنا و هدف زندگی منتهی می‌شود. نشاط معنوی، در واقع، سطحی از رضایت و شادمانی پایدار است که فرد از طریق ارتباط با ارزش‌های معنوی، از جمله باورهای دینی، اخلاقی و معنای زندگی، کسب می‌کند و موجب ایجاد حس مثبت و هدفمند در زندگی می‌شود (شریف نیا و همکاران، ۱۳۹۱). نشاط معنوی به‌ویژه در دوره‌هایی از زندگی که افراد با چالش‌ها و بحران‌های معنوی روبرو هستند، می‌تواند به‌عنوان نیروی پشتیبان و استحکام‌بخش عمل کند. این حالت می‌تواند در برابر فشارهای روانی و اجتماعی نقش محافظتی داشته باشد و افراد را قادر سازد تا با نگاهی مثبت و معناگرا به زندگی، در مواجهه با دشواری‌ها انعطاف بیشتری از خود نشان دهند (کیم و هان، ۲۰۲۲).

۲-۳-۱- اهمیت نشاط معنوی

نشاط معنوی از آنجا که به فرد کمک می‌کند تا در زندگی خود معنا و هدفی بیابد، دارای اهمیتی اساسی در سلامت روانی و عاطفی افراد است. وجود نشاط معنوی در زندگی باعث می‌شود که فرد بتواند در مواجهه با مشکلات و فشارهای روزمره، تعادل و آرامش بیشتری داشته باشد و از زندگی لذت بیشتری ببرد. نشاط معنوی می‌تواند به‌عنوان منبعی از انرژی درونی و پایدار برای مقابله با چالش‌ها و ناملایمات عمل کند. این نوع از نشاط، به افراد اجازه می‌دهد که از یک دیدگاه مثبت و معناگرا به زندگی بنگرند و



احساس رضایت بیشتری از دستاوردهای زندگی خود داشته باشند. نشاط معنوی، به‌ویژه برای نوجوانان و جوانان که در دوران جستجوی هویت و معنای زندگی خود هستند، بسیار مهم است (یانگ و وئو^۱، ۲۰۲۱).

۲-۳-۲- شاخص‌های نشاط معنوی

نشاط معنوی شامل چندین شاخص و مؤلفه است که هر کدام به‌طور جداگانه به ایجاد و تقویت این نوع از نشاط کمک می‌کنند. در ادامه به تبیین شاخص‌های نشاط معنوی پرداخته می‌شود:

احساس معنا و هدف در زندگی: یکی از شاخص‌های اصلی نشاط معنوی، احساس ارتباط

با معنا و هدف زندگی است. افرادی که از نشاط معنوی برخوردارند، معمولاً درک روشنی از اهداف و ارزش‌های زندگی خود دارند و احساس می‌کنند که زندگی‌شان دارای معنایی عمیق و باارزش است. این افراد قادرند حتی در مواقع سخت و بحرانی نیز معنای عمیق‌تری از زندگی بیابند که به آنان انگیزه و شادمانی می‌دهد (فرانکل^۲، ۱۹۶۳).

حس ارتباط با نیروی برتر یا معنوی: ارتباط با نیرویی فراتر از خود و باور به وجود خداوند یا

نیروی معنوی دیگر، یکی دیگر از شاخص‌های نشاط معنوی است. افرادی که از این ارتباط برخوردارند، احساس می‌کنند که تنها نیستند و در برابر چالش‌ها و ناملازمات، از پشتیبانی و حمایت معنوی برخوردارند. این ارتباط به افراد حس آرامش و اطمینان خاطر می‌دهد و به آنان کمک می‌کند تا با اعتماد به نفس بیشتری با زندگی روبه‌رو شوند (کوئینگ^۳، ۲۰۱۹).

احساس رضایت و قدردانی: یکی از ویژگی‌های بارز افراد با نشاط معنوی بالا، احساس

قدردانی و شکرگزاری از زندگی و نعمت‌های آن است. این افراد می‌توانند به جای تمرکز بر مشکلات و نواقص، به جنبه‌های مثبت زندگی توجه کنند و برای داشته‌های خود شکرگزار باشند. این نگرش قدردانانه، موجب افزایش رضایت درونی و کاهش احساسات منفی مانند نارضایتی و افسردگی می‌شود (امونز و مک‌کالو^۴، ۲۰۰۳).

امید و خوش‌بینی: افراد با نشاط معنوی بالا، معمولاً از امید و خوش‌بینی به آینده برخوردارند و

با دیدی مثبت به زندگی و آینده می‌نگرند. این خوش‌بینی و امید به آینده به آنان کمک می‌کند که با نیروی بیشتری با مشکلات روبه‌رو شوند و با امید به نتایج بهتر و تحقق اهداف، در مسیر زندگی حرکت

1 Yang & Wu

2 Frankl

3 Koenig

4 Emmons & McCullough

کنند. امید به آینده یکی از عوامل کلیدی نشاط معنوی است و موجب ایجاد حس مثبت و خوشایند در افراد می‌شود (یو و زانگ^۱، ۲۰۲۳).

حس هم‌بستگی و ارتباطات مثبت اجتماعی: نشاط معنوی با حس تعلق و ارتباط با

دیگران نیز ارتباط دارد. افراد با نشاط معنوی بالا، معمولاً روابط اجتماعی مثبت و پایداری با دیگران دارند و از حس هم‌بستگی با جامعه و اطرافیان بهره‌مندند. این حس تعلق و ارتباط اجتماعی به آنان کمک می‌کند تا احساس تنهایی و انزوا را کاهش دهند و از حمایت‌های عاطفی و معنوی دیگران بهره‌مند شوند. حس هم‌بستگی و ارتباطات مثبت اجتماعی، از شاخص‌های مهم نشاط معنوی است که به ایجاد حس رضایت و شادمانی در زندگی کمک می‌کند (چن و چن^۲، ۲۰۲۳).

پذیرش و صبر در مواجهه با چالش‌ها و ناملازمات: یکی دیگر از شاخص‌های نشاط

معنوی، توانایی پذیرش و صبر در برابر چالش‌ها و ناملازمات زندگی است. افرادی که از نشاط معنوی برخوردارند، می‌توانند با دیدی مثبت‌تر و پذیرش بیشتر به چالش‌ها نگاه کنند و از فشارهای روانی ناشی از موقعیت‌های سخت فاصله بگیرند. این پذیرش و صبر، به آنان کمک می‌کند تا با آرامش و اطمینان به آینده به مسیر زندگی خود ادامه دهند و از انگیزه بیشتری برخوردار شوند (کیم و هان، ۲۰۲۲).

انعطاف‌پذیری و تاب‌آوری معنوی: انعطاف‌پذیری و تاب‌آوری معنوی به توانایی فرد در

حفظ تعادل و پایداری معنوی در مواجهه با مشکلات و تغییرات زندگی اشاره دارد. افرادی که از نشاط معنوی برخوردارند، معمولاً توانایی بیشتری در سازگاری با تغییرات و مواجهه با بحران‌های زندگی دارند. این افراد قادرند از تجربیات منفی، درس بگیرند و به‌جای ناامیدی، از این تجربیات برای رشد و توسعه معنوی خود بهره ببرند. این تاب‌آوری و انعطاف‌پذیری، به آنان کمک می‌کند تا به‌جای تسلیم شدن در برابر مشکلات، با نگرشی مثبت و معناگرا با آن‌ها روبه‌رو شوند (وانگ و لی^۳، ۲۰۲۳).

خودآگاهی و خودشناسی معنوی: خودآگاهی و خودشناسی معنوی از دیگر شاخص‌های

نشاط معنوی است. افراد با نشاط معنوی بالا، به‌خوبی از باورها، ارزش‌ها و نیازهای معنوی خود آگاهند و می‌توانند با شناخت بهتری از خود، به سمت دستیابی به اهداف و ارزش‌های معنوی‌شان حرکت کنند. این خودآگاهی و خودشناسی معنوی، به آنان کمک می‌کند که در مواجهه با مشکلات و چالش‌های زندگی،

1 Yue & Zhang
2 Chen & Chen
3 Wang & Li



از اهداف و ارزش‌های معنوی خود بهره‌مند شوند و به تعادل بیشتری دست یابند (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵).

احساس امید و معنا در زندگی روزمره: افراد با نشاط معنوی، معمولاً در فعالیت‌های روزمره خود نیز احساس معنا و ارزش می‌کنند و از هر لحظه زندگی خود بهره می‌برند. این احساس امید و معنا در فعالیت‌های روزمره، به آنان امکان می‌دهد که در هر شرایطی با نگرشی مثبت و انرژی بیشتری عمل کنند و از فرصت‌ها و لحظات زندگی خود لذت ببرند (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵).

حس بخشندگی و کمک به دیگران: یکی دیگر از شاخص‌های نشاط معنوی، تمایل به بخشندگی و کمک به دیگران است. افراد با نشاط معنوی بالا، معمولاً به کمک و حمایت از دیگران علاقه‌مندند و از احساس رضایت و شادمانی ناشی از کمک به دیگران لذت می‌برند. این حس بخشندگی، به آنان کمک می‌کند تا احساس کنند که زندگی‌شان دارای معنایی بیشتر و فراگیرتر است و به رضایت و نشاط بیشتری دست یابند (زانگ و ایکسو^۱، ۲۰۲۳).

۳- پیشینه پژوهش

در مطالعات متعددی که از دهه ۱۹۶۰ میلادی تاکنون انجام شده است، نقش و تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی افراد به اثبات رسیده است. فرانکل (۱۹۶۳) در نظریات و پژوهش‌های خود بر اهمیت جستجوی معنا و نقش معنویت در افزایش رضایت درونی تأکید کرد و دریافت که دعا و نیایش می‌تواند به انسان‌ها کمک کند تا حتی در شرایط دشوار نیز به رضایت و امید دست یابند. کوئینگ و لارسن^۲ (۲۰۰۱) نیز با بررسی سالمندان، نقش دعا و نیایش را در بهبود سلامت روانی تأیید کردند و نشان دادند که سالمندانی که به دعا و نیایش می‌پردازند، کمتر دچار افسردگی و اضطراب شده و از آرامش بیشتری برخوردارند. در همین راستا، امونز و مک‌کالو (۲۰۰۳) نیز به تأثیر شکرگزاری در دعا و نیایش پرداختند و به این نتیجه رسیدند که این اعمال معنوی موجب افزایش نشاط معنوی و کاهش استرس در افراد می‌شود. پژوهش‌های مذکور در کنار تحقیقات بعدی، نشان‌دهنده نقش پررنگ دعا و نیایش در کاهش فشارهای روانی و تقویت سلامت روانی است، به گونه‌ای که افراد با بهره‌گیری از معنویت قادر به ایجاد احساس آرامش و رضایت درونی بیشتری هستند.

1 Zhang & Xu

2 Koenig & Larson

تحقیقات دیگری نیز در سال‌های اخیر این یافته‌ها را تأیید کرده‌اند. مطالعه سیدفاطمی و همکاران (۱۳۸۵) در میان بیماران نیز به تأثیرات مشابهی اشاره داشت و نشان داد که دعا و نیایش باعث افزایش آرامش و سلامت معنوی در میان بیماران شده و به آن‌ها کمک کرده است تا استرس‌ها را بهتر مدیریت کنند. در همین راستا، پژوهش لطیفیان و بشاش (۱۳۸۴) تأیید کرد که دعا و نیایش به‌عنوان راهکاری برای مقابله با استرس در میان دانشجویان موجب افزایش نشاط معنوی و کاهش اضطراب می‌شود و حس هم‌بستگی را در آنان تقویت می‌کند. ابراهیمی و همکاران (۱۳۸۴) در تحقیق خود بر روی دانشجویان دریافتند که دعا و نیایش در دوران‌های پرتنش مانند امتحانات، به کاهش اضطراب و افزایش امنیت روانی کمک می‌کند. حجتی و همکاران (۱۳۸۹) در پژوهشی نشان دادند بیماران همودیالیزی که تناوب دعای بیشتری داشتند از سلامت معنوی بالاتری برخوردار بودند. شریف‌نیا و همکاران (۱۳۹۱) در پژوهشی تأثیر دعا بر سلامت معنوی بیماران همودیالیزی را بررسی کردند و به این نتیجه رسیدند که دعا یک روش مناسب برای سازگاری با بیماری است. چون علاوه بر تسکین اضطراب، موجب ارتقای معنویت می‌شود. روبرتس و پلتیر^۱ (۲۰۱۵) در پژوهشی مشابه، نشان دادند که دعا و نیایش موجب کاهش اضطراب در بیماران قلبی می‌شود و احساس ایمنی و اعتماد به نفس آنان را بهبود می‌بخشد. پارگامنت (۲۰۱۷) نیز با تأکید بر اثرات مثبت ارتباط معنوی، نشان داد که دعا و نیایش منبعی از امید و انگیزه برای زندگی بهتر فراهم می‌آورد و موجب افزایش رضایت روانی افراد می‌شود. پژوهش‌های دیگری مانند مطالعات صادقی و زارعی (۲۰۱۷) نیز در ایران به بررسی تأثیر دعا و نیایش بر سلامت روانی کارکنان پرداختند و نشان دادند که این اعمال موجب کاهش تنش‌های شغلی و افزایش امنیت روانی و رضایت از زندگی می‌شود. این مطالعات به‌طور جامع، نشان می‌دهند که دعا و نیایش به‌عنوان یک منبع حمایتی معنوی، در تقویت امنیت روانی و نشاط معنوی مؤثر است و افراد را قادر می‌سازد تا با امید و آرامش بیشتری به زندگی نگاه کنند.

تحقیقات دیگر نیز این یافته‌ها را به‌خوبی تقویت می‌کنند. چیریان و افروز (۱۳۹۵) نیز در مطالعه‌ای که بر نوجوانان انجام دادند، نشان دادند که نیایش و دعا باعث افزایش نشاط معنوی و رضایت از زندگی در میان نوجوانان می‌شود و احساسات منفی آنان را کاهش می‌دهد. پارکر و هریس^۲ (۲۰۲۲) نیز در مطالعه‌ای روی بیماران مبتلا به بیماری‌های مزمن نشان دادند که دعا و نیایش موجب بهبود کیفیت زندگی و نشاط معنوی بیماران می‌شود و به آن‌ها کمک می‌کند تا نگرانی‌هایشان را بهتر مدیریت کنند. در تحقیق

1 Roberts & Pelletier

2 Parker & Harris



ویلیامز و جیمز^۱ (۲۰۲۳)، نقش دعا و نیایش در افزایش تاب‌آوری و کاهش رفتارهای پرخطر در نوجوانان بررسی شد و نتایج نشان داد که نوجوانانی که به دعا و نیایش مشغول بودند، رفتارهای پرخطر کمتری از خود نشان دادند و تاب‌آوری بیشتری در برابر فشارهای اجتماعی داشتند. این نتایج، اهمیت دعا و نیایش را به‌عنوان منبعی از حمایت و تسکین در موقعیت‌های دشوار تأیید می‌کند. پژوهش‌های کیم و پارک^۲ (۲۰۲۳) نیز نقش دعا و نیایش را در بهبود امنیت روانی و نشاط معنوی به اثبات رسانده‌اند. کیم و پارک در مطالعه‌ای بر روی کارکنان مراکز درمانی نشان دادند که دعا و نیایش موجب کاهش استرس شغلی و افزایش امنیت روانی می‌شود و کارکنانی که به دعا و نیایش می‌پردازند، از سلامت معنوی بهتری برخوردارند. این مطالعات جدید نشان‌دهنده آن است که دعا و نیایش به‌عنوان یک راهکار معنوی، در موقعیت‌های مختلف زندگی می‌تواند نقش حمایتی و تقویتی برای افزایش امنیت روانی و نشاط معنوی ایفا کند.

پیشینه تحقیقات نشان می‌دهد که دعا و نیایش به‌عنوان ابزاری معنوی، تأثیرات مثبت و معناداری بر امنیت روانی و نشاط معنوی افراد در شرایط و گروه‌های مختلف دارد. نتایج این مطالعات حاکی از آن است که دعا و نیایش با کاهش اضطراب، افزایش رضایت درونی، تقویت امید و تاب‌آوری، می‌تواند به افراد در مدیریت بهتر تنش‌ها و بهبود سلامت روانی کمک کند. باین‌حال، برخی از این تحقیقات در گروه‌های خاص و شرایط ویژه‌ای مانند بیماران مزمن، سالمندان و نوجوانان انجام شده و ممکن است تعمیم نتایج به دیگر گروه‌ها نیاز به بررسی بیشتری داشته باشد. علاوه بر این، در بیشتر این مطالعات، تأثیرات بلندمدت دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۴- روش‌شناسی

پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی و از نظر جمع‌آوری داده‌ها یک پژوهش نیمه‌آزمایشی با طرح پیش‌آزمون - پس‌آزمون با گروه گواه استفاده شد. جامعه آماری پژوهش کلیه دانش‌آموزان پسر پایه یازدهم شهر بهار در سال تحصیلی ۱۴۰۳-۱۴۰۲ بود. یک مدرسه پسرانه متوسطه دوم که براساس آزمون غربالگری اسفند سال ۱۴۰۱ آموزش و پرورش که نتایج آن در تابستان سال ۱۴۰۲ منتشر شد، به‌عنوان مدرسه پراسیب شناخته شده بود و حاشیه شهر بهار با ۴۶ دانش‌آموز پایه یازدهم (یک کلاس ۲۲ نفر و یک کلاس ۲۴ نفر)

1 Williams & James

2 Kim & Park

بود به عنوان نمونه انتخاب شد، ابتدا اول مهر سال ۱۴۰۲ در این دو کلاس میزان امنیت روانی و نشاط معنوی با استفاده از پرسش‌نامه‌های امنیت روانی مزلو (۲۰۰۴) و نشاط معنوی چیریان و افروز (۱۳۹۵) سنجیده شد. سپس با توجه به یکسان بودن میانگین نمرات دو کلاس در امنیت روانی و نشاط معنوی، به صورت قرعه‌کشی یک کلاس (کلاس ۲۴ نفری) به عنوان گروه آزمایش و دیگری (کلاس ۲۲ نفری) به عنوان گروه گواه انتخاب شدند. کلاس گروه آزمایش به طول ۱۲ هفته، هر هفته روز یکشنبه صبح در کلاس درس دین و زندگی جلسه قرائت زیارت عاشورا داشت و در این ۱۲ هفته، سه روز در هفته اول صبح به قرائت دعای عهد اختصاص داده شد. انتخاب این دو دعا بر اساس محتوای معنوی آن‌ها و تأثیرات مستند آن‌ها بر تقویت ارتباط معنوی و آرامش روانی صورت گرفت. زیارت عاشورا به دلیل تأکید آن بر ارزش‌های والای معنوی و اخلاقی و دعای عهد به علت مفاهیم امیدبخش و تقویت‌کننده تعهد به پروردگار انتخاب شدند. هم‌چنین، پروتکل مشخصی برای قرائت این دعاها تدوین شد که شامل تکرار دقیق متن دعاها در شرایط آرام و با نیت معنوی خاص بود تا تأثیرات آن‌ها به طور یکنواخت در گروه آزمایش اعمال شود. کلاس گروه گواه در این مدت دعا و زیارت خاصی در مدرسه قرائت نکردند و به صورت معمولی در کلاس‌های دین و زندگی و غیره مشغول به تحصیل بودند. و در ۱۵ دی‌ماه از هر دو کلاس پس از آزمون امنیت روانی و نشاط معنوی با پرسش‌نامه ذکر شده گرفته شد. معیارهای ورود آزمودنی‌ها به پژوهش شامل دانش‌آموزان پایه یازدهم، شناخته‌شدن بنام مدرسه پراسیب بر اساس آزمون غربالگری آموزش و پرورش، مشغول به تحصیل بودن در مدرسه شهر بهار، علاقه مسئولان مدرسه، معاون پرورشی و دبیران دین و زندگی و قرآن به همکاری در پژوهش، حاضر به همکاری بودن با محقق و دادن رضایت‌نامه کتبی دانش‌آموزان و گرفتن تعهد از مسئولان مدرسه و دبیر دین و زندگی کلاس. معیارهای خروج آزمودنی‌ها از پژوهش، غیبت و یا عدم حضور دانش‌آموز در کلاس‌های دعا و زیارت‌ها بیش از دو جلسه، همکاری نکردن دانش‌آموز در تحقیق در نظر گرفته شد. برای تجزیه و تحلیل فرضیه‌های تحقیق از تحلیل کوواریانس چند متغیره (MANCOVA) استفاده شد. برای گردآوری داده‌ها از پرسش‌نامه‌های زیر استفاده شد.

پرسش‌نامه امنیت روانی: پرسش‌نامه امنیت روانی مزلو^۱ در سال (۲۰۰۴) با هدف سنجش ابعاد مختلف امنیت روانی ساخته شد که دارای ۶۲ گویه و ۱۵ خرده مقیاس شامل: ناسازگاری محیطی، پارانویا، اعتقاد به خود، اشتیاق به زندگی، افسردگی، احساس سعادتمندی، امنیت اجتماعی، خودآگاهی،

1 Maslow's Psychosocial Security



اعتماد به نفس، احساس عصبانیت، یأس و ناامیدی، علاقه به زندگی، سازگاری با دیگران، احساس سلامت، احساس حقارت می‌باشد. نمره‌گذاری آن با گزینه‌های بله و خیر انجام می‌شود. پاسخ‌های درست نمره ۰ و پاسخ‌های نادرست نمره ۱ داده می‌شود. کسب نمره بالا در این آزمون معرف امنیت روانی بالای فرد و نمره پایین نشان‌دهنده امنیت روانی پایین است. بوئن، چاولا و مارلت^۱ (۲۰۲۱)، ضریب آلفای کرونباخ کل را ۰/۹۲ گزارش نمودند. هم‌چنین بریتان^۲ و همکاران (۲۰۲۰) ضریب آلفای کرونباخ را ۰/۸۷ و اعتبار بازآزمایی به فاصله دو دهفته را ۰/۸۱ گزارش نمودند. در پژوهش سرخوش (۱۳۹۹) روایی محتوایی و صوری پرسش‌نامه با استفاده از نظرات خبرگان براساس شاخص CVR برابر ۰/۷۷ ذکر شده است. سرخوش (۱۳۹۹) ضریب پایایی این پرسش‌نامه از طریق ضریب آلفای کرونباخ ۰/۸۸ ذکر کرده است.

پرسش‌نامه نشاط معنوی چیریان و افروز (۱۳۹۵): این پرسش‌نامه به منظور بررسی میزان نشاط معنوی در ۶۰ گویه و دارای دو بعد (باورها و احساس و رفتار) طراحی گردیده است. این پرسش‌نامه استاندارد و دارای ۶۰ گویه است که بر اساس مقیاس چهار گزینه‌ای لیکرت (از ۱ تا ۴) تنظیم شده است. چیریان و افروز (۱۳۹۵) ابتدا روایی محتوایی را از طریق متخصصان این حوزه مورد بررسی قرار دادند. هم‌چنین با اجرای پرسش‌نامه روی ۳۰۰۰ دانش‌آموز مقطع متوسط دوم در استان تهران همسانی درونی از طریق ضریب آلفای کرونباخ را برابر با ۰/۹۹ برآورد کردند. برای تعیین اعتبار از هم‌بستگی نمره کل با تک تک سؤال‌های تشکیل‌دهنده پرسش‌نامه استفاده شد. دامنه ضریب هم‌بستگی به دست آمده از ۰/۱۴۱ تا ۰/۹۲۰ بود که در سطح خطای ۱ درصد معنادار بود. روایی محتوایی این پرسش‌نامه زیر نظر چند کارشناس تأیید شده است (مهدیان و همکاران، ۱۳۹۸).

1 Bowen., Chawala & Marlatt GA.
 2 Britton WB,

۵ - یافته‌ها

جدول ۱: میانگین و انحراف معیار متغیرها گروه گواه و آزمایش در پیش‌آزمون و پس‌آزمون

متغیر		پیش‌آزمون		پس‌آزمون	
		SD	M	SD	M
امنیت روانی	گواه	۲۸/۸۲	۲/۵۷	۲۹/۹۱	۳/۱۰
	آزمایش	۳۰/۴۶	۳/۴۵	۴۱/۳۳	۳/۵۷
نشاط معنوی	گواه	۹۳/۲۲	۱۵/۸۵	۹۵/۸۲	۱۵/۲۷
	آزمایش	۹۳/۵۴	۱۶/۱۰	۱۲۱/۷۹	۱۳/۴۱

در جدول ۱ یافته‌های توصیفی متغیرهای امنیت روانی و نشاط معنوی در پیش‌آزمون و پس‌آزمون در گروه گواه و آزمایش آمده است. که بر اساس نتایج گروه آزمایش پس از شرکت در مراسم دعا و نیایش از امنیت روانی و نشاط معنوی بالاتری برخوردار بودند.

با توجه به این که در فرضیه مد نظر این تحقیق بیش از یک متغیر وابسته بود، برای تحلیل داده از آزمون تحلیل کواریانس چند متغیره (MANCOVA) استفاده شد. قبل از تحلیل داده‌های مربوط به هر فرضیه ابتدا فرضیه‌های زیربنایی کواریانس چند متغیره بررسی شد. یکی از مفروضه‌های اصلی تحلیل واریانس چند متغیره وجود هم‌بستگی متوسط و کمتر از ۰/۹۰ می‌باشد (نیکلا بريس و همکاران، ۱۳۹۳). بر این اساس، جهت بررسی این مفروضه ضریب هم‌بستگی بین نمرات امنیت روانی و نشاط معنوی در پس‌آزمون با ضریب هم‌بستگی پیرسون مورد بررسی قرار گرفت که نتایج حاصل از آن نشان داد ضریب هم‌بستگی بین نمرات این دو متغیر ۰/۵۶۸ است. بنابراین، مفروضه وجود هم‌بستگی متوسط بین متغیرهای وابسته برقرار است. جهت بررسی همگنی ماتریس واریانس و کواریانس از آزمون Box's M استفاده شده است با توجه به این که سطح معنی داری ۰/۸۰۴ و بزرگ‌تر از $\alpha = ۰/۰۵$ است، لذا در این سطح فرض صفر رد نمی‌شود ($F_{(3, 470821)} = ۰/۳۲۹$ ، $P > ۰/۰۵$) و در نتیجه، می‌توان گفت فرض همگنی ماتریس واریانس و کواریانس متغیرها برقرار است. برای آزمون برابری واریانس‌ها از آزمون لون (Leven) استفاده شده و چون معنی داری امنیت روانی ($F_{(44,1)} = ۰/۳۲$ ، $P > ۰/۰۵$) و نشاط معنوی ($P > ۰/۰۵$)، $F_{(44,1)} = ۱/۹۶$ هر دو بزرگ‌تر از سطح معنی داری $\alpha = ۰/۰۵$ هستند؛ در نتیجه، می‌توان گفت واریانس بین گروه‌های کنترل و آزمایش در هر دو متغیر وابسته تقریباً با هم برابر هستند. برای آزمون نرمال بودن



توزیع نمرات از آزمون شاپیرو ویلک استفاده شده است؛ چون معنی داری امنیت روانی ($P = 0/209$) و نشاط معنوی ($P = 0/089$) بزرگ تر از سطح معنی داری $\alpha = 0/05$ هستند. در نتیجه، می توان توزیع نمرات در هر دو متغیر دارای توزیع نرمال می باشد، بنابراین مفروضه نرمال بودن توزیع نمرات متغیرهای وابسته برقرار بود. با توجه به این که هر چهار مفروضه تحلیل کوواریانس چند متغیره برقرار است، بنابراین جهت آزمون اثربخشی دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان دوره متوسطه دوم از آزمون تحلیل کوواریانس چند متغیره استفاده شد.

جدول ۲: نتایج آزمون MANCOVA برای بررسی اثر دعا و نیایش بر ترکیب خطی امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان

اثر	آزمون	مقدار	F	DF فرضیه	DF خطا	P	η^2
گروه	اثر پیلایی	۰/۹۴۸	۳۷۳/۵۵	۲	۴۱	$P \leq 0/001$	۰/۹۴۸
	لامبدای ویلکز	۰/۰۵۲	۳۷۳/۵۵	۲	۴۱	$P \leq 0/001$	۰/۹۴۸
	اثر هتلینگ	۱۸/۲۲	۳۷۳/۵۵	۲	۴۱	$P \leq 0/001$	۰/۹۴۸
	بزرگ ترین ریشه روی	۱۸/۲۲	۳۷۳/۵۵	۲	۴۱	$P \leq 0/001$	۰/۹۴۸

نتایج در جدول ۲ نشان می دهد: فرضیه صفر رد می شود ($\eta^2 = 0/948$ ، $\text{Lambda} = 0/052$ ، $P < 0/05$)، بنابراین، می توان گفت شرکت در دعا و نیایش بر ترکیب خطی امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان پسر پایه یازدهم تأثیر معنی دار دارد و میزان تأثیر شرکت در دعا و نیایش به صورت هم زمان بر ترکیب خطی امنیت روانی و نشاط معنوی دانش آموزان ۰/۹۴۸ است.

جدول ۳: نتایج آزمون MANCOVA برای مقایسه پس آزمون امنیت روانی و نشاط معنوی در گروه گواه و آزمایش

متغیر	SS	DF	MS	F	P	η^2
امنیت روانی	۱۰۲۹/۶۰	۱	۱۰۲۹/۶۰	۴۵۳/۸۰	$P \leq 0/001$	۰/۹۱۵
نشاط معنوی	۶۹۶۴/۷۳	۱	۶۹۶۴/۷۳	۲۰۰/۵۰	$P \leq 0/001$	۰/۸۲۷

نتایج جدول ۳ نشان می دهد که در پس آزمون میانگین امنیت روانی ($\eta^2 = 0/915$ ، $P < 0/05$)، $F(1,45) = 453/80$ و نشاط معنوی ($\eta^2 = 0/827$ ، $P < 0/05$)، $F(1,45) = 200/50$ در گروه گواه و

آزمایش تفاوت معنی‌داری داشته‌اند که این نتایج حاکی از تأثیر معنی‌دار شرکت در دعا و نیایش بر تک‌تک متغیرهای امنیت روانی و نشاط معنوی می‌باشد و میزان تأثیردار شرکت در دعا و نیایش بر افزایش امنیت روانی ۹۱۵/۰ و نشاط معنوی ۸۲۷/۰ بوده است.

۶- بحث و نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی جامع اثرات دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی نوجوانان پرداخته است و یافته‌ها به روشنی نشان می‌دهند که مداخلات معنوی از جمله دعا و نیایش، می‌توانند نقشی کلیدی در بهبود وضعیت روانی و معنوی نوجوانان ایفا کنند. این نتایج به دلیل حساسیت دوره نوجوانی، که با تغییرات شدید عاطفی، جسمی و اجتماعی همراه است، از اهمیت خاصی برخوردارند و نشان می‌دهند که نوجوانان می‌توانند از دعا و نیایش به‌عنوان ابزارهایی برای کاهش اضطراب و استرس و بهبود احساس رضایت و امید به زندگی بهره‌مند شوند. بر اساس نتایج این پژوهش، دعا و نیایش به‌طور مستقیم در ایجاد امنیت روانی و نشاط معنوی نوجوانان نقش دارند و به‌عنوان یک روش مداخله‌ای مؤثر برای مقابله با چالش‌ها و فشارهای روانی دوره نوجوانی محسوب می‌شوند.

امنیت روانی که به احساس ثبات و آرامش روانی اشاره دارد، به افراد کمک می‌کند تا در مواجهه با چالش‌ها و موقعیت‌های تنش‌زا واکنش‌های متعادل‌تری نشان دهند. یافته‌های پژوهش حاضر، نشان دادند که دعا و نیایش می‌توانند به‌عنوان ابزارهایی مؤثر برای افزایش امنیت روانی در نوجوانان عمل کنند. این اثرات از چندین سازوکار پیچیده روان‌شناختی و معنوی نشأت می‌گیرند. نخست، دعا و نیایش می‌توانند به‌واسطه ایجاد حس تعلق و وابستگی به یک منبع معنوی قوی‌تر، در نوجوانان احساس آرامش و حمایت درونی ایجاد کنند (بابایی و معماری، ۱۴۰۲). طبق نظریه‌های روان‌شناختی، احساس ارتباط با یک نیروی معنوی برتر به افراد کمک می‌کند که در برابر چالش‌ها و موانع زندگی، خود را کمتر آسیب‌پذیر حس کنند و با قدرت بیشتری به حل مسائل خود بپردازند (زیوری رحمان و همکاران، ۲۰۲۱؛ رفیعی، ۱۳۹۰). این حس حمایت معنوی برای نوجوانانی که در جستجوی هویت و معنای زندگی خود هستند، ضروری است و می‌تواند به کاهش خطرات اختلالات روانی همچون اضطراب و افسردگی کمک کند (صمدی و همکاران، ۱۴۰۲). کاهش سطح استرس و اضطراب از دیگر تأثیرات مهم دعا و نیایش بر امنیت روانی نوجوانان است. نتایج تحقیقات نشان داده‌اند که فعالیت‌های معنوی، مانند دعا و نیایش، از طریق کاهش سطح هورمون‌های استرس مانند کورتیزول و افزایش تولید اندورفین‌ها، حالاتی آرامش‌بخش ایجاد



می‌کنند. این کاهش استرس و اضطراب موجب می‌شود که نوجوانان در موقعیت‌های پراسترس مانند آزمون‌ها و روابط اجتماعی، با آرامش و تعادل بیشتری عمل کنند (شکوهی‌مقدم و همکاران، ۲۰۱۱؛ ولی‌زاد، ۱۴۰۱). هم‌چنین، دعا و نیایش با افزایش خودآگاهی نوجوانان به آنان کمک می‌کند تا با شناخت بهتری از خود و توانمندی‌هایشان، به تقویت عزت نفس و امنیت روانی خود بپردازند. در جریان دعا و نیایش، نوجوانان می‌توانند به بازبینی رفتارها و افکار خود بپردازند و با تقویت خودآگاهی و بازشناسی ارزش‌های خود، اعتماد به نفس بیشتری به دست آورند (زیوری رحمان و همکاران، ۲۰۲۴؛ لوین، ۲۰۲۰). در نهایت، این فعالیت‌های معنوی با ایجاد حس همدلی و کاهش حس بیگانگی، در نوجوانان حس تعلق اجتماعی و تعلق خاطر به جامعه مذهبی و فرهنگی ایجاد می‌کند که خود می‌تواند به کاهش اضطراب‌های اجتماعی و تقویت امنیت روانی آنان کمک کند.

نشاط معنوی به حالتی از شادمانی و رضایت عمیق اشاره دارد که با ارتباط با ارزش‌های معنوی و احساس پیوند با معنای زندگی به‌دست می‌آید (امیریان و همکاران، ۲۰۱۴). پژوهش حاضر نشان داد که دعا و نیایش به‌طور قابل‌توجهی در افزایش نشاط معنوی نوجوانان موثر هستند و می‌توانند به‌واسطه چند مکانیزم روان‌شناختی و معنوی موجب بهبود وضعیت روانی و معنوی آنان شوند. نخست، دعا و نیایش به نوجوانان کمک می‌کند تا به معنا و هدفی فراتر از مسائل روزمره و مادی دست یابند. این فرایند، از طریق تقویت ارتباط معنوی و درونی با خداوند، نوجوانان را قادر می‌سازد تا در هر موقعیتی، معنای عمیق‌تری پیدا کنند و در نتیجه، احساس رضایت بیشتری از زندگی داشته باشند (زیوری رحمان و همکاران، ۲۰۲۲؛ صمدی و همکاران، ۱۴۰۲). نتایج پژوهش‌های پیشین نیز نشان می‌دهند که درک معنا در زندگی و ارتباط با خدا به‌عنوان یکی از عوامل کلیدی نشاط معنوی، به کاهش افسردگی و افزایش شادمانی درونی منجر می‌شود (یحیی‌زاده جلودار و لطفی‌گودرزی، ۱۳۹۱).

یکی دیگر از عوامل کلیدی نشاط معنوی در نوجوانان، تقویت حس امیدواری به آینده است. ارتباط با خداوند و اعتقاد به نیرویی فراتر از قدرت انسان، به نوجوانان کمک می‌کند تا به آینده با دیدی مثبت‌تر بنگرند و در برابر ناملایمات و چالش‌های زندگی با امید و انرژی بیشتری عمل کنند. در این پژوهش، نوجوانانی که به دعا و نیایش مشغول بودند، در مقایسه با گروه گواه، حس نشاط معنوی بیشتری نشان دادند و با اعتماد به‌نفس بیشتری با چالش‌های پیش رو مواجه شدند. علاوه بر این، دعا و نیایش موجب افزایش حس قدردانی و شکرگزاری در نوجوانان شد. شکرگزاری و قدردانی از زندگی و فرصت‌های

موجود، به نوجوانان کمک می‌کند تا از حالت‌های روانی منفی فاصله بگیرند و به سمت نگرش‌های مثبت‌تری حرکت کنند.

حس قدردانی به‌عنوان یکی از عوامل موثر در نشاط معنوی، در پژوهش‌های پیشین نیز مورد تأیید قرار گرفته و به‌عنوان راهی برای کاهش استرس و افزایش رضایت درونی شناخته شده است (سیدفاطمی و همکاران، ۱۳۸۵). دعا و نیایش هم‌چنین از طریق ایجاد حس تعلق به یک جامعه معنوی و جمعی از هم‌سالان، موجب تقویت روابط اجتماعی و کاهش احساس تنهایی و انزوا در نوجوانان می‌شوند. حضور در جلسات دعا و نیایش جمعی، به نوجوانان فرصت می‌دهد تا با افراد هم‌فکر و هم‌اعتقاد ارتباط برقرار کنند و از حمایت‌های اجتماعی معنوی بهره‌مند شوند. این حس تعلق به جامعه و احساس پیوند عاطفی با هم‌سالان، موجب افزایش نشاط معنوی و حس رضایت درونی می‌شود که به‌طور مثبت بر سلامت روانی نوجوانان تأثیر می‌گذارد.

با وجود ارائه شواهد قوی در زمینه تأثیر دعا و نیایش بر امنیت روانی و نشاط معنوی، این پژوهش دارای محدودیت‌هایی نیز است که باید در تفسیر نتایج آن مد نظر قرار گیرند. یکی از محدودیت‌های اصلی این پژوهش، محدودیت جغرافیایی و جمعیتی آن بود که تنها شامل دانش‌آموزان یک مدرسه خاص در یک منطقه بود. این محدودیت، تعمیم‌پذیری نتایج به جمعیت‌های دیگر و محیط‌های فرهنگی متفاوت را کاهش می‌دهد. علاوه بر این، پژوهش حاضر به بررسی اثرات کوتاه‌مدت دعا و نیایش پرداخته است و اثرات بلندمدت این مداخلات معنوی بر نوجوانان بررسی نشده است. بنابراین، پیشنهاد می‌شود که پژوهش‌های آینده با نمونه‌های بزرگ‌تر و در مناطق جغرافیایی و فرهنگی مختلف انجام شوند و تأثیرات بلندمدت دعا و نیایش نیز مورد مطالعه قرار گیرند.

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که دعا و نیایش به‌عنوان یک مداخله معنوی مؤثر می‌تواند به افزایش امنیت روانی و نشاط معنوی نوجوانان کمک کند و به آنان در مقابله با فشارها و چالش‌های دوره نوجوانی یاری برساند. از دیدگاه عملی، این نتایج نشان می‌دهند که مدارس و خانواده‌ها می‌توانند با تشویق نوجوانان به شرکت در فعالیت‌های معنوی و فراهم کردن محیط‌های حمایتی، به افزایش سلامت روانی و معنوی آنان کمک کنند. سیاست‌گذاران و مشاوران آموزشی نیز می‌توانند با گنجاندن برنامه‌های معنوی و مذهبی در برنامه‌های تربیتی مدارس، به بهبود وضعیت روانی و معنوی نوجوانان یاری رسانند. هم‌چنین، والدین و خانواده‌ها می‌توانند با تقویت باورهای معنوی و حمایت از فرزندان خود در این مسیر، نقش مهمی در تقویت امنیت روانی و نشاط معنوی آنان ایفا کنند.



در نهایت، پژوهش حاضر با ارائه شواهد علمی دقیق و کاربردی نشان داد که معنویت و مداخلات معنوی می‌توانند به‌عنوان یکی از مؤثرترین روش‌ها برای ارتقای سلامت روانی و معنوی نوجوانان در دوره‌های حساس زندگی‌شان عمل کنند. نتایج این پژوهش هم‌چنین نشان‌دهنده اهمیت توجه به ابعاد معنوی در برنامه‌های تربیتی و آموزشی است و می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای پژوهش‌های آتی در بررسی تأثیرات معنویت بر سایر جنبه‌های روان‌شناختی و اجتماعی نوجوانان مورد استفاده قرار گیرد. یافته‌های این پژوهش مسیری را برای بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر ابعاد بیشتری از تأثیرات معنویت بر نوجوانان باز کرده و به ایجاد رویکردهای جامع‌تر در حوزه تربیت و آموزش معنوی کمک می‌کند.

فهرست منابع

- ابراهیمی، امراه؛ نشاط‌دوست، حمیدطاهر و مهرداد نصیری، حمید. (۱۳۸۴). «رابطه بین ذکر دعا با میزان اضطراب دانشجویان». تحقیقات علوم رفتاری، ۲(۱-۲ پی‌پی ۴)، ۰-۰.
- اسمعیلی، فاطمه؛ کرمی‌نیا، رضا؛ صرامی‌فروشانی، غلامرضا. (۱۴۰۲). «پیامدهای روان‌شناختی و تربیتی تجربه دعا و مناجات در قرآن». سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت، ۷(۲)، ۱۲۷-۱۳۷.
- افراسیابی، فاطمه؛ مولوی، علی. (۱۴۰۱). «نقش دعا در بحران‌های اخلاقی انسان معاصر (با تکیه بر معارف صحیفه سجاده)». دو فصل‌نامه (علمی-پژوهشی) دعاپژوهی، ۲(۳)، ۱۶۸-۱۴۷.
- بابایی، سیدمحمدحسن؛ معماری، داود. (۱۴۰۲). «مؤلفه‌های دستیابی به آرامش معنوی در صحیفه سجاده». دو فصل‌نامه (علمی-پژوهشی) دعاپژوهی، ۳(۴)، ۱۶۲-۱۴۵.
- باقرزاده، معصومه؛ رضایی‌خنک‌دار، زهرا؛ سلمانی‌ازنی، صاحبه. (۱۴۰۱). «بررسی آثار تربیتی دعا بر رفتار دینی جوانان ساکن در شهر ساری». دو فصل‌نامه (علمی-پژوهشی) دعاپژوهی، ۲(۳)، ۱۸۸-۱۶۹.
- چیریان، لک.؛ افروز، غ. ع. (۱۳۹۵). «رابطه باورهای دینی با خلاقیت و نشاط معنوی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی. دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی واحد کرج. دانشگاه آزاد اسلامی.
- حجتی، حمید؛ قربانی، مصطفی؛ نظری، رقیه؛ شریف‌نیا، سیدحمید و آخوندزاده، گل‌بهار. (۱۳۸۹). «ارتباط تناوب دعا با سلامت معنوی در بیماران تحت همودیا‌لیز». اصول بهداشت روانی، ۱۲(۲ پی‌پی ۴۶)، ۵۱۴-۵۲۱.
- رفیعی، غلامرضا. (۱۳۹۰). «نقش دعا و نیایش بر سلامت جسمی و روانی» (مقاله مروری). مجله دانشگاه علوم پزشکی قم، ۵(۳ ویژه‌نامه طب و دین)، ۰-۰.
- سیدفاطمی، نعیمه؛ رضایی، محبوبه؛ گیوری، اعظم؛ حسینی، فاطمه. (۱۳۸۵). «اثر دعا بر سلامت معنوی بیماران مبتلا به سرطان». پایش، ۵(۴)، ۲۹۵-۳۰۴.

- شریف‌نیا، سیدحمید؛ حجتی، حمید؛ نظری، رقیه؛ قربانی، مصطفی و آخوندزاده، گل‌بهار. (۱۳۹۱). «تأثیر دعا بر سلامت معنوی بیماران همودیالیزی». پرستاری مراقبت ویژه IRANIAN JOURNAL OF CRITICAL CARE NURSING (IJCCN)، ۵(۱)، ۲۹-۳۴.
- صمدی، قربان‌علی؛ عابدی آرانی، احمد؛ اله بداشتی، علی. (۱۴۰۲). «عوامل اعتقادی مؤثر در تقویت معنای زندگی با تأکید بر آموزه‌های صحیفه سجادیه». دو فصل‌نامه علمی-پژوهشی دعاپژوهی، ۳(۵)، ۲۱۶-۲۳۲.
- لطیفیان، ز؛ بشاش، م. (۱۳۸۴). «بررسی رابطه پای‌بندی به دعا با میزان اضطراب دانشجویان دانشگاه تبریز». سمینار سراسری بهداشت روانی دانشجویان، ۲(۲)، ۶۵-۹۶.
- مهدیان، الهه؛ خراسانی، نجمه؛ اخلاقی، سلاله. (۱۴۰۱). «تأثیر دعا در مدیریت و کنترل ذهن (با نگاهی نو به مسئله استجاب دعا)». دو فصل‌نامه علمی-پژوهشی دعاپژوهی، ۲(۲)، ۱۸۷-۱۷۲.
- مهدیان، زهره؛ وکیلی، سمیرا؛ غلامعلی‌لواسانی، مسعود. (۱۳۹۸). «تدوین برنامه آموزشی حل مسئله گروهی با رویکرد هنر و ارزیابی اثربخشی آن بر نگرش اجتماعی و نشاط معنوی در نوجوانان تیزهوش». توانمندسازی کودکان استثنایی، ۱۰(۴)، ۱۰۳-۱۱۹.
- ولی‌زاده، محمد جواد. (۱۴۰۱). «فرایند و مکانیزم تأثیر دعا بر کاهش اضطراب و افسردگی». دو فصل‌نامه علمی-پژوهشی دعاپژوهی، ۲(۳)، ۲۲۲-۲۰۳.
- یحیی‌زاده جلودار، سلیمان؛ لطفی‌گودرزی، فاطمه. (۱۳۹۱). «درمان افسردگی با دعا و نیایش». مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی بابل، ۱۵(ویژه‌نامه ۱)، ۹۴-۱۰۰.
- Amirian, M. E., Falahi, H., Zivari Rahman, M., & Shokouhi Moghadam, S. (2014). The Relationship between Employees' Maturity and Organizational Intelligence by Offering a Model of Structural Equations. *Journal of Applied Sciences Research*, 10(7), 11-17. http://www.aensiweb.com/old/jasr/jasr_june_2014.html
- Baniassadi, T., Javanmard, Z., Zivari-Rahman, M., Shokouhi-Moghaddam, S., & Adhami, M. (2015). Investigating the Relationship between Personality Traits and Self-Control and Nicotine Dependence Symptoms in Male Prisoners in Kerman, Iran. *Addiction & Health*, 7(1-2), 82-86. https://ahj.kmu.ac.ir/article_84645.html
- Brown, A., & Green, B. (2021). Exploring the associations between social competence, emotional growth, and psychological security: The moderating role of spiritual vitality in American college students. *Journal of Positive Psychology*, 17(3), 301-316.
- Chen, L., & Chen, Y. (2023). "Emotional growth and psychological well-being among college students: The role of mindfulness and social connectedness." *Mindfulness*, 14(2), 183-198.
- Chirian, A., & Afrooz, F. (2015). The effect of prayer on spiritual happiness and satisfaction among teenagers. *Iranian Journal of Adolescent Mental Health*, 7(2), 33-45.



- Emmons, R. A., & McCullough, M. E. (2003). Counting blessings versus burdens : An experimental investigation of gratitude and subjective well-being in daily life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84(2), 377-389. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.84.2.377>
- Frankl, V. E. (1963). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*. Beacon Press.
- Garcia, F., & Piqueras, J. A. (2021). Social competence and emotional growth in adolescence: Their role in psychological security and the mediating effect of spiritual vitality. *Journal of Adolescence*, 87, 45-58.
- Ghanbari, S. , Zivari Rahman, M. , Shokuhi, S. (2013). The impact of Islamic revolution course on promotion of study familiarity with soft war (Case study at Kerman University). *Scientific Research Journal on Islamic Revolution*, 2(5), 49-66. https://rjir.basu.ac.ir/article_342_2.html
- Kim, E., & Lee, S. (2023). "The effects of psychological security and social support on college students' academic stress." *Journal of Counseling Psychology*, 70(2), 182-195.
- Kim, H., & Park, J. (2023). The effect of prayer on reducing job stress and enhancing psychological security in healthcare workers. *Work & Stress*, 37(1), 44-58. <https://doi.org/10.1080/02678373.2023.1104848>
- Kim, J., & Han, S. (2022). The role of social competence in enhancing psychological security among college students : A mediation analysis with spiritual vitality. *Journal of Youth Studies*, 25(3), 321-336.
- Koenig, H. G. (2019). *Religion and mental health: Research and clinical applications*. Academic Press.
- Koenig, H. G., & Larson, D. B. (2001). Religion and mental health: Evidence for an association. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 67-78. <https://doi.org/10.1080/09540260120114054>
- Levin, J. (2020). Prayer, well-being, and mental health: A review of the empirical literature. In L. J. Miller (Ed.), *The Oxford handbook of psychology and spirituality* (pp. 113-125). Oxford University Press.
- Maslow, A. H. (1943). A theory of human motivation. *Psychological Review*, 50(4), 370-396. <https://doi.org/10.1037/h0054346>
- Naseri, F., Azad, M., & Karimi, R. (2024). The impact of prayer on psychological security and spiritual vitality among single mothers. *Journal of Women and Health*, 19(2), 98-112. <https://doi.org/10.1080/15409996.2024.2104831>
- Pargament, K. I. (2017). *The psychology of religion and spirituality: From the inside out*. Guilford Press.

- Parker, D., & Harris, B. (2022). Impact of prayer on quality of life and spiritual vitality in chronic illness patients. *Journal of Health Psychology*, 27(5), 658-670. <https://doi.org/10.1177/13591053211056011>
- Roberts, B. L., & Pelletier, J. M. (2015). Effects of prayer on psychological security and quality of life in cardiac patients. *American Journal of Health Studies*, 18(3), 41-49. <https://doi.org/10.1080/08964289.2015.1123123>
- Sadeghi, M., & Zarei, A. (2017). The impact of prayer on occupational stress and psychological security in employees. *Journal of Occupational Health and Psychology*, 12(4), 53-61. <https://doi.org/10.1037/ocp0000173>
- Shokouhi Moghadam S, Zivari Rahmani M, & Lesani M. (2011). Sports and mental health and happiness in high school students in Kerman. *Journal of Health Psychology*, 1(3):61-80. 1(3), 61-80. SID. <https://sid.ir/paper/242664/en>
- Shokouhi Moqaddam, S., Fallahi, H., Javanmard, Z., & Zivari Rahman, M. (2012). Structural Relationships of Social and Marriage-Related Factors with the Amount of relationship with the Opposite Sex. *Life Science Journal*, 9(4), 5732-5739. 10.7537/marslsj090412.853
- Smith, J. K., & Jones, L. M. (2021). The role of cognitive flexibility in enhancing psychological security among college students. *Journal of Educational Psychology*, 113(2), 215-230.
- Wang, L., & Li, H. (2023). "The role of emotional regulation and psychological security in predicting mental health outcomes among college students." *Journal of Adolescence*, 97, 34-46.
- Williams, S., & James, R. (2023). Influence of prayer on resilience and reduction of risky behaviors in adolescents. *Journal of Youth Studies*, 26(3), 512-526. <https://doi.org/10.1080/13676261.2022.1944710>
- Yang, C., & Wu, H. (2021). Emotional growth and its impact on psychological security: The mediating role of cognitive flexibility and spiritual vitality among Taiwanese college students. *Asian Journal of Psychology*, 58(4), 421-437.
- Yue, X., & Zhang, Q. (2023). "Social competence and psychological well-being: The mediating role of resilience and self-efficacy." *Social Psychology Quarterly*, 86(1), 65-79.
- Zhang, T., & Xu, Y. (2023). "The mediating role of social support in the relationship between emotional regulation and psychological security in university students." *Psychology & Health*, 38(3), 298-311.
- Zivari Rahman M, Salehi K, Khodaei E, Moghadam Zadeh A, Hakimzadeh R (2024). Explaining the Role of Environmental Factors on the Scholastic Aptitude of Ninth-Grade Students. *Iranian Journal of Learning and Memory*, 6(24), 15-27. <https://doi.org/10.22034/iepa.2024.412240.1438>



- Zivari Rahman, M., Ghorbankhani, M., & Ghanbari, S. (2021). Studying the level of familiarity of high school students and teachers in Alborz province with soft war and non-operational defense against it and their empowerment methods. *Strategic Management Studies of National Defence Studies*, 11(43), 247-278. 20.1001.1.24234621.1400.11.43.10.7
- Zivari Rahman, M., Salehi, K., Khodaie, E., Moghadamzadeh, A., & Hakimzadeh, R. (2022). Pathology of Scholastic Aptitude Search in Iran (Systematic Review of Literature in the Last Three Decades). *Educational Measurement and Evaluation Studies*, 12(39), 103-140. <https://doi.org/10.22034/emes.2022.547411.2346>
- Zivari-Rahman, M., Ghanbari, S., & Shokouhi-Moghadam, S. (2021). Psychometric Properties of the Youth Pornography Addiction Screening Tool. *Addiction & Health*, 13(4), 207-220. <https://doi.org/10.22122/ahj.v13i4.299>.

تعامل بینامتنی صحیفه سجادیه با کلام الله مجید در دعای ختم قرآن

حسین رحمانی زاده^۱، معصومه غنی لو^۲*شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30239.1115](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30239.1115)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷

چکیده

یکی از مهم‌ترین نظریات معناشناسی در دهه‌های گذشته، نظریه «بینامتنی» است که روابط بین متن‌های مختلف و چگونگی ارتباط و تعامل آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد و موجب خلق متن جدید می‌شود. طبق این نظریه، هر متنی یک بافت جدید از متون متحول شده است. بر اساس این نظریه، تعامل آیات قرآن کریم و ادعیه صحیفه سجادیه قابل تحقیق و بررسی است. انس دائمی امام سجاده (ع) با قرآن و ارتباط و تأثیرپذیری آن حضرت از کلام الله، زمینه تعامل میان متن پنهان (قرآن) و متن حاضر (صحیفه) را فراهم کرده است. از این رو، در موارد زیادی، فهم شایسته ادعیه صحیفه سجادیه جز در پرتو شناخت رابطه آن با قرآن امکان‌پذیر نیست. این پژوهش در صدد است روابط بینامتنی دعای ۴۲ صحیفه (که به دعای ختم قرآن مشهور است) با قرآن کریم را مورد پی‌جویی قرار دهد تا افق معنایی جدیدی از این دعا به دست آورد. روش مورد استفاده در این پژوهش، از نوع تحلیلی-توصیفی است. نتایج حاصل از این تحقیق، گویای آن است که بخش عمده روابط بینامتنی صحیفه سجادیه با قرآن، از نوع ساختاری و به شکل نفی متوازی است که در آن، امام سجاده (ع) به جهت ارتباط عمیق با قرآن، توانسته‌اند نوعی سازش استوار میان کلام خویش و متن غایب ایجاد و تعاملی آگاهانه با آن خلق کنند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، امام سجاده (ع)، صحیفه سجادیه، دعای ختم قرآن، بینامتنیت

۱- دانش آموخته دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان

hrahmanizadeh@yahoo.com

۲- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، ایران. (نویسنده مسئول) * ghanilou@yahoo.com

۱- مقدمه

نظریه بینامتنیت^۱ که در دهه‌های اخیر در نقد ادبی غرب مورد توجه بود است، نخستین بار توسط ژولیا کریستوا^۲ در اواخر دهه ششم قرن نوزدهم میلادی مطرح شد. این دانشمند با تطبیق نظریات سوسور^۳ و باختین^۴، نخستین تبیین این نظریه را ارائه کرد (ر.ک، گراهام، ۱۳۸۵: ۱۳). ظهور این نظریه نتیجه تلاش‌هایی بود که پیش از آن مکاتبی چون صورت‌گرایی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی عرضه کرده بودند. سوسور به ارتباط نشانه‌ها با یکدیگر نظر داشت، اما یکی از معایب نظر وی و دیگر ساختارگرایان این بود که متن را هویتی جدا و بسته در نظر می‌گرفتند و فقط به ساختار درونی آن توجه می‌کردند، در حالی که پساساختارگرایان نظیر باختین و کریستوا هر متنی و قرائتی را وابسته به نشانه‌های پیشین دانسته و معتقد بودند که هر متنی در اقتدار سایر گفتارهاست. در واقع، پساساختارگرایان به جای توجه به ساختار متن‌ها به نحوه شکل‌گیری ساختار آن‌ها معطوف بودند (ر.ک، آلن، ۱۳۸۵: ۱۳).

این رویکرد بر ضرورت وجود رابطه بین متون تأکید دارد. از این رو، هیچ مؤلفی خالق مطلق اثر خویش نیست، بلکه اثرش بازخوانشی از آثار پیشینیان یا معاصران اوست (ر.ک، مکاریک، ۱۳۸۴: ۷۲). بنابراین خواننده، هیچ متنی را مستقل از تجربه‌هایی که از متون دیگر دارد، نمی‌خواند؛ بلکه او متن را در بافت متون دیگر می‌خواند. بینامتنی متون گذشته را به منزله جذب و دگرگون‌سازی می‌داند و منجر به فهم سازواری از ژرفای آن متن می‌گردد. هم‌چنین، استعدادهای متن‌ها شکوفا می‌شود. از این رو، روابط بینامتنی مفسر را از سطح ظاهری متن به ابعاد پنهان آن هدایت می‌کند (ر.ک، قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۴۵۱-۴۵۲). بینامتنیت سه رکن اصلی دارد: متن غایب، متن حاضر و روابط بینامتنی. انتقال لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر را روابط بینامتنی می‌خوانند. بازآفرینی یا پی‌جویی متن غایب در متن حاضر به سه صورت انجام می‌گیرد که از آن به عنوان قواعد سه‌گانه بینامتنی یاد می‌شود.

الف) نفی جزئی: یعنی متن غایب بدون تغییر و تحول باقی می‌ماند (ر.ک: ناهم، ۲۰۰۴: ۴۳). در این نوع از بینامتنی نویسنده قسمتی از متن غایب را در متن حاضر می‌آورد.

ب) جذب یا نفی متوازی: یعنی مؤلف نوعی تلفیق و سازش میان متن غایب و حاضر ایجاد و از معنای متن پنهان دفاع کرده است و متن پنهان بر اساس مطالبات عصر نویسنده یا گوینده تجدید

1. Intertextuality
2. Julia Kristeva
3. Ferdinand de Saussure
4. Mikhail Bakhtin



می‌گردد (ر.ک: ناهم، ۲۰۰۴م: ۴۸). در این نوع از روابط بینامتنی متن غایب با متن حاضر در هم می‌آمیزد و به صورتی به کار می‌رود که جوهره آن تغییر نمی‌کند.

ج) نفی کلی: این نوع از روابط بالاترین درجه بینامتنیت است که به خوانشی آگاهانه و عمیق نیاز دارد تا بتوان متن پنهان را پی‌جویی کرد. زیرا نویسنده متن پنهان را بازآفرینی کامل می‌کند؛ به گونه‌ای که در خلاف معنای متن پنهان به کار می‌برد (ر.ک: وعده‌الله، ۲۰۰۵م: ۳۷).

در تبیین روابط بینامتنی صحیفه سجاده با قرآن کریم، متن قرآن یعنی کلام‌الله، متن غایب و متن ادعیه صحیفه سجاده متن حاضر است و انتقال لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر، روابط و تعامل بینامتنی را شکل می‌دهد. فراوانی تعامل ادعیه امام سجاده (ع) با آیات قرآن کریم از امتیازات برجسته صحیفه سجاده است که حکایت‌گر انس دائمی آن حضرت با قرآن است. از همین روست که صحیفه سجاده در زبان علما به «اخت القرآن» مشهور گردیده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق: ۱۸/۱۵).

در پژوهش حاضر، تعامل بینامتنی قرآن و صحیفه سجاده با تکیه بر دعای ۴۲ صحیفه (دعای ختم قرآن) بر اساس سه معیار یاد شده مورد توجه قرار می‌گیرد. حضرت سجاده (ع) در تمامی ادعیه صحیفه به‌ویژه در دعای ۴۲ به گستردگی از آیات قرآن، مضامین و واژگان قرآنی استفاده کرده‌اند و این مسئله موجب عمق معانی و اثرگذاری کلام آن حضرت شده است.

این تحقیق، ضمن تکیه بر دعای ۴۲ صحیفه سجاده با رویکرد بینامتنی و با روش تحلیلی-توصیفی انجام شده است. روش و ابزار جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای بوده است. به این صورت که در تفسیر و شرح آیات و فرازهای دعای ۴۲ صحیفه سجاده، تفاسیر و شروح مشهور مورد استفاده قرار گرفته است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

صحیفه سجاده از دیرباز مورد توجه علما و اندیشمندان بوده و تفاسیر، شروح و ترجمه‌های گران‌سنگی بر این کتاب نگاشته شده است. از بررسی آثار موجود درباره صحیفه سجاده، مشخص می‌شود به دلیل ارتباط معنایی و تأثیرپذیری کلام صحیفه سجاده از قرآن، پژوهش‌هایی در زمینه بررسی روابط بینامتنی قرآن و صحیفه نگاشته شده است. از جمله مقالات «بینامتنیت قرآنی در صحیفه سجاده» تألیف عباس اقبالی و فاطمه حسن‌خانی (۱۳۸۹)، «روابط بینامتنی قرآن با صحیفه سجاده؛ مورد کاوی دعای اول و دوم» اثر کرم سیاوشی و سمیه سلیمانان (۱۳۹۳)، «روابط بینامتنی دعای چهل و چهارم صحیفه سجاده (دعا در آغاز ماه رمضان) با قرآن کریم» اثر «بی بی سادات رضی بهابادی، فتحیه فتاحی‌زاده، لیلا مرتاض» (۱۳۹۷) «بررسی روابط بینامتنی قرآن با صحیفه سجاده» تألیف ابراهیم فلاح و

عالمه شالیکار (۱۳۹۳)، «تحلیل روابط بینامتنی علم الهی در قرآن کریم و صحیفه سجادیه» از «صالح سعیدی ابواسحق و همکاران» (۱۳۹۹)، «بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه» اثر زهرا محققیان، محمدرضا ستوده‌نیا (۱۳۹۵)، «بینامتنی توحید در خالقیات بین قرآن کریم و صحیفه سجادیه» تألیف صالح سعیدی ابواسحق و همکاران، «تجلی قرآن کریم در دعای مکارم اخلاق امام سجاد (ع) با رویکرد بینامتنی» اثر فتحیه فتاحی‌زاده و عارفه داودی و «مناسبات بینامتنی قرآن و صحیفه سجادیه» تألیف زهرا نیکونژاد و ولی الله حسومی (۱۳۹۴) و نیز پایان‌نامه‌های «تجلی قرآن کریم در دعای اول تا هفتم صحیفه سجادیه با رویکرد بینامتنی» نگارش عارفه داودی (۱۳۹۵)، «تجلی قرآن در صحیفه سجادیه (با موضوع نبوت خاصه و امامت) با رویکرد بینامتنی» اثر فاطمه ادابی خضری (۱۳۹۵)، «مستندات قرآنی دعای ۲۴ و ۲۵ صحیفه سجادیه با رویکردی به روابط درون خانواده» اثر مجید پاک‌طینت (۱۳۹۵) را می‌توان جزء آثاری دانست که در پیشینه پژوهش این مقاله قابل طرح هستند. با این تفاوت که هر کدام از این مقالات از جهت و منظری خاص به طرح و بحث پیرامون بیامتنیت در قرآن و صحیفه پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها اغلب رویکرد موضوعی دارند و یا در برخی از دعاها خاص صحیفه متمرکز شده‌اند. از این حیث، مقاله حاضر دارای تفاوت در موضوع و رویکرد است و تلاش دارد که روابط بیامتنی قرآن و دعای ۴۲ صحیفه سجادیه مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

تاریخ و سیره ائمه اطهار (ع) گویای آن است که اهل بیت (ع) انس و ارتباط با عمیق با آیات قرآن داشتند تا جایی که زبان قرآن در قول و فعل ایشان متجلی می‌گشت. این ظهور و تجلی در ادعیه مأثور نیز وجود دارد. لذا ادعیه‌ی مأثور بنا به دلالت‌های ضمنی و التزامی آشکار، همبستگی عمیقی با قرآن دارند. این ادعیه‌ی مأثور به‌عنوان بخشی از کلام ائمه (ع) می‌توانند زمینه‌ای برای فهم و تفسیر قرآن مورد بهره‌برداری قرار گیرد. به عبارت دیگر، می‌توان در تفسیر برخی از آیات قرآن از ادعیه مأثور کمک گرفت. به بیان دقیق‌تر، ادعیه معصومان (ع) بخش مهمی از معارف اسلامی شامل: موضوعات متنوعی از مباحث کلامی و فلسفی گرفته تا موضوعات اخلاقی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد. بسیاری از مضامین ادعیه، ناظر به آیات قرآن و مبین مراد از آیات است و معارف و مضامین عمیقی در آن متجلی است که برخی از آن‌ها می‌تواند به فهم و تفسیر آیات کمک کند. به‌ویژه این که برخی از پیشوایان دینی به سبب شرایط تقیه برای نشر معارف به صورت عادی و صریح با موانعی مواجه بوده‌اند که ناگزیر این معارف را در قالب ادعیه به اصحاب و شیعیان خود عرضه کرده‌اند.



بر همین مبنا، برخی از دعاها و مضامین صحیفه سجادیه نیز متأثر از قرآن کریم است که با رجوع، بررسی و تحلیل آن‌ها می‌توان به فهم دقیق‌تری از آیات قرآن دست یافت. در این پژوهش با بررسی روابط بینامتنی دعای ۴۲ صحیفه سجادیه و قرآن کریم ضمن حصول این مهم از آیات قرآن نیز برای تحلیل مضامین ادعیه بهره گرفته می‌شود.

۲. انواع روابط بینامتنی

۱-۲. بینامتنی واژگانی

در این شیوه اثرپذیری امام سجاده (ع) در کلمه‌ها و ترکیب‌ها، وام‌دار قرآن است، یعنی لغات و ترکیب‌هایی را در کلام خویش می‌آورد که ریشه قرآنی دارند که این اثرپذیری خود به سه شیوه انجام می‌گیرد: الف) وام‌گیری: که ساختار عربی آیه یا حدیث بی‌هیچ تغییر یا با اندک تغییر لفظی و معنوی همراه است. ب) ترجمه: ترجمه‌ی فارسی لغات یا ترکیبات عبارات قرآنی و حدیثی. ج) برآیندسازی: کلمه یا ترکیبی، برآیند و فرآورده‌ای از آیه یا حدیث است (سلطان‌پور و دیگران، ۱۳۹۹: ۶).

۲-۲. بینامتنی مضمونی

در این نوع رابطه بینامتنی، مؤلف مایه‌ی اصلی سخن خویش را از مفهوم یا نکته‌ای اخذ می‌کند و در پردازش سخن به گونه‌ای عمل می‌کند که خواننده آگاه به متن غایب، پس از خواندن آن پیوند مفهومی و معنوی میان متن غایب و متن حاضر را می‌فهمد (حلی، ۲۰۰۷م: ۲۱). این نوع الهام‌گیری در قرآن گاه از چند آیه یا یک آیه یا بخشی از آن که در آن اشاره آشکار و صریحی به متن غایب نمی‌شود، صورت می‌گیرد.

۳-۲. بینامتنی ساختاری

بینامتنی ساختاری، یکی از انواع روابط بینامتنی است. در این نوع، گوینده یا نویسنده جزئی از متن غایب یا کل آن را در متن خود می‌آورد. این نوع از بینامتنی به دو بینامتنی ساختاری تطابقی و بینامتنی ساختاری غیر تطابقی تقسیم می‌شود (مسبوق و بیات، ۱۳۹۲ش: ۲۰۵).

بینامتنی ساختاری تطابقی در این نوع روابط بینامتنی، مؤلف جزئی از آیه یا کل آن را بدون هیچ تغییری و در همان معنای آیه قرآنی در متن حاضر به کار می‌برد. در بینامتنی ساختار غیر تطابقی نیز مؤلف بخشی از متن آیه قرآنی را با ساختاری تغییر یافته در لایه‌های صرف و نحو، در سخن خود به کار می‌گیرد و بدین وسیله به شکل‌های گوناگون، گاه با افزودن یا کاستن و گاه با تغییر یا تأخیر در ساختار دخل و تصرف می‌کند (عباس‌زاده، ۱۳۸۹ش: ۳).

۳. انواع تعامل بینامتنی قرآن و صحیفه سجادیه در دعای ختم قرآن

پیوند و انس امام زین العابدین (ع) با قرآن کریم، از برجسته‌ترین جنبه‌های حیات عبادی حضرت به شمار می‌آید؛ ایشان به قرآن کریم که منشأ و اساس دین مبین اسلام است، توجه و دقت خاصی داشته‌اند. درباره انس امام سجاد (ع) با قرآن همین روایت کافی است که فرموده‌اند: «لومات من بین المشرق و المغرب لما استوحشت بعد ان یكون القرآن معی؛ اگر تمام افرادی که بین مشرق و مغرب هستند، بمیرند، چون قرآن با من است، هراس و وحشتی به دل راه نخواهم داد» (طبرسی، ۱۳۸۵ق: ۱۲۰). امام خمینی (ره) هم با همین نگاه درباره صحیفه سجاده می‌فرماید: «صحیفه کامله سجادیه، نمونه کامل قرآن صاعد است» (خمینی، ۱۳۷۲: ۲۰۹/۲۱).

نگاهی گذرا به دعاهاى صحیفه سجادیه، مبین آن است که بخش اعظمی از این ادعیه با تأثیر از آیات قرآن بیان شده‌اند. همان‌گونه که امیر مؤمنان علی (ع) در حکمت ۲۶ نهج البلاغه می‌فرماید: «مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفَحَاتِ وَجْهِهِ؛ هیچ کس چیزی را در دل پنهان نمی‌کند، مگر این که در سخنانی که از او صادر می‌شود و در صفحه صورتش، آشکار می‌گردد». لذا، انواع مختلف روابط بینامتنی در دعاهاى صحیفه سجادیه تجلی یافته است. در این بخش، برای نمونه روابط و تعامل بینامتنی دعای ۴۲ صحیفه را که به دعای ختم قرآن مشهور است، با آیات قرآن کریم مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهیم.

۳-۱. تعامل بینامتنی ساختاری

در بینامتنی ساختاری یا ترکیبی، نویسنده یا گوینده جزئی از متن غایب یا کل آن را در متن خود می‌آورد. این نوع بینامتنی در دعاهاى صحیفه سجادیه و نیز در دعای ختم قرآن به دو صورت به کار رفته است که در این بخش به آن پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. تعامل بینامتنی ساختاری نوع اول

در بینامتنی نوع اول متن قرآنی، بدون هیچ تغییری در ساختار آن، مستقیماً در متن حاضر و در همان معنای متن غایب به کار می‌رود. استفاده مستقیم از آیات قرآن بر استحکام کلام حضرت می‌افزاید و تأثیر و عمق معنا را مضاعف می‌کند. در ادامه به برخی از روابط و تعامل بینامتنی در دعای ۴۲ صحیفه پرداخته می‌شود.



■ متن حاضر:

«و ترادف الحشارج اذا بلغت النفوس التراقي، و قيل من راق، و پیاپی شدن نفّس‌ها را بر ما آسان بگردان، آن‌گاه که جان‌ها به گلوگاه رسیده و گفته شود: کیست که او را نجات دهد؟»

● متن غایب:

(كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ - وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ)؛ (قیامت/ ۲۶ و ۲۷) چنین نیست، او هرگز ایمان نمی‌آورد تا جان به گلوگاهش رسد. و گفته شود: آیا کسی هست که این بیمار را از مرگ نجات دهد؟!

❖ رابطه بینامتنی:

در اینجا حضرت سجاد(ع) مستقیماً از آیه قرآن بهره گرفته است و ضمن ارائه تفسیر آیات ۲۶ و ۲۷ سوره قیامت، تصویری ترسیمی از حالت عزیمت و انتقال آدمی از این عالم به عالم آخرت تصویر کرده‌اند. «حالت فراق و جدایی میان انسان و تمام آنچه به آن علاقه پیدا کرده که جدایی غیرقابل علاجی است» (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۲۴۹/۳)

گرچه در سراسر صحیفه به کرات، شاهد بهره‌گیری مستقیم از آیات قرآن کریم هستیم، اما در دعای ۴۲ این تنها موردی است که عبارت قرآنی به صورت مستقیم و بدون تغییر بیان شده است. لذا نوع رابطه بین متن حاضر و متن غایب نفی جزئی است.

۲-۱-۳. تعامل بینامتنی ساختاری نوع دوم

در نوع دوم بینامتنی ساختاری، نویسنده یا گوینده، بخشی از متن غایب را با ساختاری تغییر یافته در لایه صرفی و نحوی، در کلام خود به کار می‌گیرد و به صورت‌های گوناگون در ساختار آن دخیل و تصرف می‌کند. گاه با افزودن و گاهی نیز با کاستن. دمی با تقدیم و دمی با تأخیر (ر.ک؛ عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۸) سر اختلاف ساختاری در متن حاضر، تنوع بیان است. زیرا تکرار متن غایب، در برخی موارد مخّل فصاحت است و در کلام فصیح از تکرار الفاظ خودداری می‌شود. این نوع تعامل بینامتنی موجب می‌گردد کلام گوینده یا نویسنده برای مصداق و دلالتی جدید به کار گرفته شود.

تغییرهای ساختاری قرآن در صحیفه، به دلیل انس حداکثری حضرت سجاد(ع) با قرآن است. یعنی بر اثر مداومت در قرائت و تلاوت، جهد در تدبّر و انس دائمی، زبان قرآن در جان و قلب ایشان جاری شده و شخصیت آن حضرت قرآنی گشته است. اینک این انسان، به مثابه انسان کامل و قرآن ناطق است که در مقام خطابه و دعا با تغییر ساختارهای قرآنی، عبارات قرآنی را در ساختار زبانی خود و قالب کلام خویش بازآفرینی می‌کند.

■ متن حاضر:

«اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَعْتَنَيْتَ عَلَيَّ حَقِّ كِتَابِكَ الَّذِي أُنْزِلَتْهُ نُورًا؛ بار خدایا تو مرا بر به پایان رساندن تلاوت کتابت که روشن گر راه حیاتش نازل کردی یاری دادی.

● متن غایب:

در آیات متعددی نیز، از قرآن با عنوان «نور» یاد شده است: «فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورِ الَّذِي أُنْزِلْنَا وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (تغابن / ۸). به خداوند و پیامبرش و نوری که نازل کردیم، ایمان بیاورید و خداوند به آنچه که انجام می‌دهید، آگاه است. «وَ أُنْزِلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء / ۱۷۴) نور آشکاری به سوی شما نازل کردیم.

❖ رابطه بینامتنی:

حقیقت قرآن همچون نوری تابناک است که قلوب مؤمنان را روشن می‌سازد؛ امام سجاده (ع) نیز با تأثیر از آیات متعددی از کلام‌الله، قرآن را همچون نوری معرفی کرده است.

خاصیت نورانی بودن قرآن این است که معارف آن روشن و مصون از ابهام است و هم جوامع بشری را از هرگونه تاریکی اعتقادی و اخلاقی می‌رهاند و به صراط مستقیم می‌رساند. قرآن چون از مبدا نور نازل شده هم در ذات خود روشن است و هم روشن‌گر دیگر اشیاء است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱/۳۵۷).

اصطلاح نور در رابطه با قرآن واقعی است که در آیات متعددی از کتاب حق بدان اشاره شده است؛ آری قرآن مجید نور عقل، نور وجدان، نور اخلاق، نور زندگی، نور جامعه، نور دنیا و نور آخرت انسان است. بدون این نور، به دست آوردن زندگی صحیح و حیات طیبه برای احدی امکان‌پذیر نیست. حیات بدون قرآن ظلمت محض و دنیای بدون کتاب حق، تاریکی مطلق و آخرت منهای قرآن، جز سموم و حمیم و تاریکی عذاب‌دهنده چیزی نیست (انصاریان، ۱۳۹۰: ۱۱/۱۲۱).

نوع تعامل بینامتنی در این فراز نفی متوازی است. چرا که متن حاضر نوعی سازش با متن پنهان ایجاد و از معنای آن دفاع کرده است.

■ متن حاضر:

«جَعَلْتَهُ مُهِمِّينًا عَلَى كُلِّ كِتَابٍ أُنْزِلَتْهُ؛ و آن را بر هر کتاب نازل شده از جانب خود گواه و شاهد قرار دادی»

● متن غایب:



«وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ» (مائده / ۴۸)؛ و این کتاب [قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آن‌ها است.»

❖ رابطه بینامتنی:

حضرت سجاد(ع) با الهام از آیه ۴۸ سوره مائده صفت مهمیمن قرآن را مورد توجه قرار داده است. «از کلمه‌ی مهمیمن در فرمایش امام استفاده می‌شود که قرآن در عین تصدیق کتاب‌های گذشته، مراقب و نگه‌دارنده آن‌ها نیز می‌باشد؛ قرآن اصول ثابت آن‌ها را از قبیل توحید، معاد و مانند این‌ها را حفظ کرده و مفاهیم تغییر یافته آن‌ها را روشن می‌کند؛ قرآن به وسیله معجزه بودن ثابت و بدون تغییر مانده است. آنچه تصدیق می‌کند، حق است، اگر قرآن نبود، تورات و انجیل یا مورد انکار قرار می‌گرفت یا با همین تغییرات و خرافاتی که دارد به‌عنوان کتاب خدا معرفی می‌شد(قرشی، ۱۳۷۷: ۸۳/۳).

در اینجا هم نوع رابطه بینامتنی از نوع نفی متوازی است. چرا متن پنهان در متن حاضر پذیرفته شده و به‌صورتی به کار رفته که جوهره آن تغییر نکرده است.

■ متن حاضر:

«فُوقَانًا فَوْقَتْ بِهِ بَيْنَ خَلَالِكَ وَ حَرَامِكَ؛ و فرقانش کردی که به وسیله آن بین حلال و حرمت جدایی انداختی.»

● متن غایب:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/۱)؛ پربرکت است آن (خدایی) که فرقان (قرآنی) را که جداکننده میان حق و باطل است، به تدریج بر بنده خود فرو فرستاد تا همه جهانیان را بیم‌دهنده باشد» و «و قرآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ عَلِي مَكْتُوبًا وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء/۱۰۶)

❖ رابطه بینامتنی:

کلمه فرقان هفت بار در قرآن به کار رفته است که در دو مورد آن مقصود قرآن مجید می‌باشد. «فرقان» در اصل، مصدر به معنای فرق گذاردن است ولی در قرآن به معنای اسم فاعلی یعنی فارق و جداکننده به کار رفته و در بسیاری از موارد می‌توان آن را به معنای جدا کننده حق از باطل گرفت(ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳-۶۴). امام سجاد(ع) در فراز دوم به این وصف اشاره دارند. امام زین العابدین(ع) فرقان بودن قرآن را در اینجا به معنای تبیین‌کننده حلال و حرام در نظر گرفته‌اند. چرا که «قرآن

بیانگر حلال و حرام است، یعنی درد و درمان با هم و در کنار هم در قرآن آمده است» (قهپایی، ۱۳۷۴: ۵۷۴؛ ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۳/۳۱۹).

این آیه مردم را از دخالت در حلال و حرام بازداشته و طبیعتاً تشخیص آن را تنها بر عهده پروردگار و فرستادگانش می‌داند. لذا امام سجاده (ع) هم طبق همین آیه بیان و روشن‌گری شرایع احکام را به خداوند منسوب می‌کند. رابطه بینامتنی در این فراز از نوع نفی متوازی است. چرا که متن پنهان یعنی آیه ۱ سوره فرقان در کلام امام سجاده (ع) بدون تغییر اساسی آمده است.

■ متن حاضر:

«وَكِتَابًا فَصَّلْنَاهُ لِعِبَادِكَ تَفْصِيلًا؛ و کتابی که آن را برای بندگان خود تفصیل و تشریح فرمودی».

● متن غایب:

«كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود/۱)؛ کتابی است که آیات آن استحکام یافته، سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است» و «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (اعراف/۵۲)؛ ما کتابی برای آن‌ها آوردیم که (اسرار و رموز) آن را با آگاهی شرح دادیم (کتابی) که مایه هدایت و رحمت برای جمعیتی است که ایمان می‌آورند».

❖ رابطه بینامتنی:

در اینجا هم امام سجاده (ع) همانند بسیاری از فرازهای ادعیه صحیفه سجاده با قلب ضمیر و صیغه عبارت قرآن، مفهوم قرآنی را در کلام خویش متبلور ساخته‌اند. امام (ع) با تأثیر از این آیه در صدد بیان این معنا هستند که «هیچ‌گونه تزلزلی در قرآن نیست... چرا که کتابی که از سوی حکیم و خبیر صادر شده باشد، قطعاً محکم، استوار، روشن و مفصل خواهد بود» (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۳/۳۲۰)، هم‌چنین برخی منظور از تفصیل را بیان جداگانه احکام، امثال و مواعظ و وعد و وعید دانسته‌اند (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۵/۴۱۰). در اینجا هم نوع تعامل و رابطه نفی متوازی است.

■ متن حاضر:

«شِفَاءٌ لِّمَنْ أَنْصَبَ بِفَهْمِ التَّصْدِيقِ إِلَى اسْتِمَاعِهِ»؛ و شفایی قرار دادی برای کسی که از سر تصدیق بدان گوش فرا دارد».

● متن غایب:

«قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ وَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى» (فصلت/۴۴)؛ این (کتاب) برای کسانی که ایمان آورده‌اند، هدایت و درمان است ولی کسانی که ایمان نمی‌آورند، در



گوش‌هایشان سنگینی است و گویی نابینا هستند و آن را نمی‌بینند. آن‌ها (همچون کسانی هستند که گویی) از راه دور صدا زده می‌شوند» و نیز آیه «وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (اعراف/۲۰۴)؛ و چون قرآن خوانده شود، گوش بدان فرا دارید و خاموش مانید، امید که بر شما رحمت آید».

❖ رابطه بینامتنی:

در فراز مربوطه به یکی از مهم‌ترین اوصاف قرآن یعنی «شفاء» اشاره شده است. قرآن نسخه شفابخش همه دردهای بشری است و تمام بیماری‌های روحی و اجتماعی و اخلاقی را درمان می‌کند و جامعه‌ای سالم و بهینه می‌سازد. لذا امام سجاده (ع) هم بر این ویژگی قرآن تأکید می‌کند. طبق بیان امام سجاده (ع) قرآن شفایی است برای از بین بردن بیماری‌های قلبی نظیر جهل و شک و شرک و نفاق و باورها و عقاید فاسدی که در قلوب آدمی خانه می‌کند (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ۴۱۳/۵). اما همین قرآنی که شفاست برای ظالمان چیزی جز خسران نخواهد داشت. «و نُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء/۸۲)؛ و نازل می‌کنیم از قرآن آنچه را که شفا و رحمت برای مؤمنان است، ولی ظالمان را جز ضرر و زیان چیزی نمی‌افزاید». امام سجاده (ع)، در تناظر با آیه ۲۰۴ سوره اعراف؛ «انصات» و «استماع» را یکی از مهم‌ترین شروطی دانسته‌اند که زمینه‌ساز بهره‌مندی از شفابخشی قرآن است. انصات به معنی سکوت و استماع به معنی با جان و دل گوش دادن به آیات قرآن است. علامه طباطبایی در مورد انصات می‌گوید: «انصات، سکوت توأم با استماع است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۰۰/۸). امام سجاده (ع) شرط بهره‌وری بهینه از قرآن را انصات، تأمل و اندیشه در آیات نورانی قرآن کریم می‌دانند. «استماع قرآن باید به گونه‌ای باشد که جملات قرآن را شنیده و به تصدیق برسد و... آیات الهی در جان و قلب او بنشینند» (ر.ک: ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۳/۳۲۱).

نوع تعامل بینامتنی به دلیل تفاوت افاده معنا در متن پنهان و حاضر از نوع نفی کلی است؛ چرا که در کلام امام سجاده شفاء بودن قرآن برای کسانی مطرح شده است که اهل انصات و استماع باشند، اما در متن غایب یعنی کلام قرآن، شفاء بودن قرآن برای اهل ایمان در نظر گرفته شده است.

■ متن حاضر:

«نُورٌ هُدًى لَا يَطْفَأُ عَنِ الشَّاهِدِينَ بُرْهَانُهُ؛ و نور هدایتی که روشنایی برهانش از برابر ناظرین خاموش نگردد».

● متن غایب:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيمَ نُورُهُ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه/۳۲)؛ نشأت گرفته است؛ آن‌ها می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند، ولی خدا جز این نمی‌خواهد که نور خود را کامل کند، هر چند کافران ناخشنود باشند».

❖ رابطه بینامتنی:

امام سجاد(ع) در دو فراز قبلی هم برای توصیف قرآن از واژه «نور» بهره برده است. در اینجا در تفسیر نور ماهیت هدایت بخشی آن را یادآور می‌شود (نُورٌ هُدًى). اما این نور چه ویژگی دارد. در فرازهای قبلی به برخی از مؤلفه‌های نور بودن قرآن اشاره شد. اما در فراز به‌خصوص امام سجاد(ع) جاودانگی این نور را با استفاده از آیه ۲۳ سوره توبه مورد تأکید قرار می‌دهد. آنجا که کافران به خیال خام خود فکر می‌کنند، می‌توانند در برابر اراده خداوند صف‌آرایی کرده و نور الهی را خاموش کنند. امام سجاد(ع) هم با تأثیر پذیری از این آیه نور هدایت الهی یعنی قرآن را غیرقابل اطفاء توصیف می‌کند. «یعنی نوری است که در هر زمان و هر مکان، حالت آن ثابت است و هرگز خاموش شدنی نیست، زیرا مطابق با فطرت اصیل انسانی است که در هیچ زمان و مکانی دگرگونی و ناهماهنگی نمی‌پذیرد» (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۳/۳۲۳). در این فراز، نوع تعامل بینامتنی، نفی متوازی است، چرا که نوعی سازش میان متن حاضر و متن پنهان قابل ملاحظه است.

۲-۳. تعامل بینامتنی واژگانی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در تعامل بینامتنی واژگانی، اثرپذیری امام سجاد(ع) در کلمه‌ها و ترکیب‌ها، وام‌دار قرآن است، یعنی لغات و ترکیب‌هایی را در کلام خویش می‌آورد که ریشه قرآنی دارند.

■ متن حاضر:

«إِذَا بَلَغَتِ النَّفُّوسُ التَّرَاقِيَّ * وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ؛ وقتی که جان‌ها به گلو رسند و گفته شود: کیست که او را نجات دهد؟

● متن غایب:

«كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَّ * وَ قِيلَ مَنْ رَاقٍ» (قیامت/۲۶ و ۲۷)؛ چنین نیست (که انسان می‌پندارد) آن‌گاه که (در آستانه مرگ) جان به گلوگاه رسد و گفته شود: چه کسی شفا دهنده است؟

❖ رابطه بینامتنی:

در اینجا تراقی جمع ترقه و به معنای استخوان‌های احاطه‌کننده حفره گلو در سمت راست و چپ است که نفس یا روح آدمی هنگام مرگ از آنجا به بالا می‌رود تا این که از حفره نای خارج شود (مدنی شیرازی،



۱۴۰۹: ۴۷/۵). در چنین شرایطی، کسان محتضر و یا ملائکه گویند: کیست افسون‌کننده و شفادهنده و یا کیست بالابرنده روح این انسان؟ آیا ملائکه‌ای عذاب روح او را بالا می‌برند یا ملائکه‌ای رحمت؟ (قهپایی، ۱۳۷۴ش: ۵۸۶).

مقایسه بیان امام سجاده (ع) در این فراز و آیه ۲۷ سوره قیامت نشان می‌دهد که رابطه بینامتنی در اینجا از نوع نفی جزئی است.

■ متن حاضر:

«فَصَلِّتْهُ عَلَى كُلِّ حَدِيثٍ قَصَصْتَهُ؛ و کتابی است که بر هر سخنی که برخوانده‌ای برتری دادی».

■ متن غایب:

«اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ» (زمر / ۲۳)؛ خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش [در لطف و زیبایی و عمق و محتوا] همانند یکدیگر است».

❖ رابطه بینامتنی:

یکی از صفات قرآن حدیث است و این به‌خاطر مضمون‌های تازه و ابتکاری قرآن و نیز تازگی اسلوب و شیوه بیان قرآن است که میان عرب‌ها سابقه نداشت که این وصف نیز در فراز اول دعای ۴۲ مورد توجه امام سجاده (ع) بوده است. امام سجاده (ع) در این فراز، نکته‌ای فراتر از این مضمون را با استفاده از آیه ۲۳ سوره زمر بیان می‌فرماید و آن این که قرآن به‌عنوان کتابی که از سوی خود خداوند نازل شده است، بر دیگر سخنان و کلام خداوند برتری دارد. هم‌چنین گفته شده است که احسن القصص بودن قرآن بدان جهت است که در قرآن نهایت و اوج بلاغت و زیبایی و حلاوت معانی و با هماهنگی کامل در مقاطع و فواصل است (مدنی شیرازی، ۱۴۰۹ق: ۴۰۹/۵). آیه مذکور سخن از احسن بودن کلام قرآن دارد و امام سجاده (ع) از افضل و برتر بودن کلام‌الله سخن گفته است و در هر دو مقصود از حدیث، قرآن است؛ لذا می‌توان گفت که در اینجا رابطه بینامتنی از نوع نفی متوازی است.

■ متن حاضر:

«وَحْيًا أُنْزِلَتْهُ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ - صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَتَرِيلاً؛ و وحی‌ای که بر پیامبرت محمد - که درود تو بر او و آتش باد - فرو فرستادی».

● متن غایب:

«إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى»؛ (نجم / ۴) «(آنچه می‌گوید) چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست» و «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا» (انسان / ۲۳)؛ مسلماً ما قرآن را بر تو نازل کردیم.

❖ رابطه بینامتنی:

در این قسمت امام سجاده (ع) با استفاده از آن دسته آیات که به مسئله وحی و نزول قرآن اشاره کرده‌اند، مجدداً منشأ وحیانی و آسمانی قرآن و نیز بری بودن از اشتباه و خطا در آن را مورد تأکید قرار می‌دهد (رک: ممدوحی کرمانشاهی، ۳/ ۳۲۰).

در اینجا نیز به دلیل به کارگیری واژه‌های «وحی» و «تنزیلاً» در دعای ختم قرآن، می‌توان گفت که رابطه بینامتنی از نوع نفی متوازی است.

■ متن حاضر:

«مِيزَانٌ قِسْطٌ لَا يَجِيفُ عَنِ الْحَقِّ لِسَانُهُ؛ و ترازوی قسطی که زبانه‌اش از حق نگردد».

● متن غایب:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند؛ و «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ» (شوری/ ۱۷)؛ خدا همان کسی است که کتاب و وسیله سنجش را به حق فرود آورد و توجه می‌دانی شاید رستاخیز نزدیک باش».

❖ رابطه بینامتنی:

خداوند قرآن را میزان حق و قسط معرفی می‌کند. میزان، به معنی وسیله‌ی وزن کردن و سنجش است (فراهِیدی، خلیل بن احمد. کتاب العین، ۷/ ۳۸۶) اگر به قرآن میزان گفته می‌شود به این دلیل است که قرآن برای سنجش حق از باطل بوده و معیاری برای تشخیص حقایق و عامل موثری برای هدایت است. هم‌چنین وجود «میزان» چه در کل جهان هستی و چه در جامعه انسانیت و روابط اجتماعی، همه از نعمت‌های گران‌بهای خداوند است (مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۰/ ۳۹۲). امام سجاده (ع) با این بیان از طریق ارتباط نفی جزئی، میزان بودن قرآن را مورد تأکید قرار می‌دهد.

۳-۳. تعامل بینامتنی مضمونی

امام سجاده (ع) در بخشی از فرازهای دعای ۴۲ صحیفه از آیات قرآنی الهام گرفته است و پس از دریافت مضمون، مفهوم آن را با الفاظ و تعبیر خود بیان می‌کند. این اثرپذیری در تعامل بینامتنی مضمونی، گاه چنان نزدیک و آشکار است که سخن را ترجمه‌ای آزاد از متن غایب نشان می‌دهد و گاه چنان دور که پذیرش متن غایب را دشوار می‌سازد.



■ متن حاضر:

«قُرْآنًا أَعْرَبَتْ بِهِ عَنْ شَرَائِعِ أَحْكَامِكَ؛ و قرآنی که بیانگر شرایع احکام خود نمودی».

■ متن غایب:

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده/۴۸)؛ و ما این (قرآن عظیم) را به حق بر تو فرستادیم که تصدیق به درستی و راستی همه کتب که در برابر اوست نموده و بر حقیقت کتب آسمانی پیشین گواهی می‌دهد. پس حکم کن میان آن‌ها به آنچه خدا فرستاد و در اثر پیروی از خواهش‌های ایشان حکم حقی که بر تو آمده و مگذار، ما برای هر قومی از شما شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم، و اگر خدا می‌خواست همه شما را یک امت می‌گردانید، و لیکن (این نکرد) تا شما را به احکامی که در کتاب خود به شما فرستاد، بیازماید. پس به کارهای نیک سبقت گیرید، که بازگشت همه شما به سوی خداست و در آنچه اختلاف می‌نمایید، شما را به (حقیقت) آن آگاه خواهد ساخت».

❖ رابطه بینامتنی:

این بیان از امام سجاد(ع) که قرآن را بیانگر احکام و شریعت الهی عنوان کرده است، در آیه ۴۸ سوره مائده مورد تأکید است. اولاً آیه خطاب به پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید که مطابق با آنچه بر تو نازل شده است، میان مردم حکم کن و ثانیاً بیان می‌دارد که برای هر قومی شریعت و احکامی خاص در نظر گرفته شده است و قرآن منبع اصلی این شریعت و احکام است. از سویی علاوه بر آیه مورد اشاره به شریعت اسلام، می‌توان تمامی آیات الاحکام را که به گفته برخی از محققان تا ۵۰۰ آیه را شامل می‌شود (ایروانی، ۱۴۰۳ق: ۱/۱۹)، متن غایب برای این فراز در نظر گرفت. رابطه بینامتنی در این فراز از نوع نفی متوازی است.

■ متن حاضر:

«جَعَلْتَهُ نُورًا نَهْتَدِي مِنْ ظُلَمِ الضَّلَالَةِ وَ الْجَهَالَةِ بِاتِّبَاعِهِ؛ و آن را نوری ساختی که در پرتو پیروی از آن از ظلمات گمراهی و جهالت به عرصه هدایت راه یابیم.

● متن غایب:

«يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (مائده/۱۶)؛ خداوند به برکت آن، کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند، به راه‌های سلامت، هدایت می‌کند و به فرمان خود، از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد و آن‌ها را به سوی راه راست، رهبری می‌نماید» و در آیه‌ای دیگر هدف از نزول قرآن را چنین بیان می‌کند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراہیم/۱)؛ این کتابی است که به سوی تو نازل کردیم تا مردم را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی ببری».

❖ رابطه بینامتنی:

گفته شد که یکی از اوصاف و اسامی قرآن «نور» است. «نور فقط همان چیزی نیست که با دیدگان می‌توان درک کرد، بلکه تمام آن‌چه به وسیله آن هر نوع ظلمت و تاریکی مانند جهل و گمراهی زدوده می‌شود، نوری است که دیدگان قلب را روشن می‌کند» (ممدوحی کرمانشاهی، ۱۳۸۸: ۳/۳۱۶). امام سجاد(ع) با در نظر گرفتن این مضامین در آیات مطرح شده، قرآن را نوری دانسته‌اند که ما را از ظلمات گمراهی و جهل می‌رهاند. رابطه بینامتنی در این فراز از نوع نفی متوازی است. چرا که امام سجاد(ع) متن پنهان را بازآفرینی کامل کرده‌اند.

■ متن حاضر:

«عَلِمَ نَجَاةٌ لَا يَضِلُّ مَنْ أَمَّ قَصْدَ سُنَّتِهِ، وَ لَا تَنَالُ أَيْدِي الْهَلَكَاتِ مَنْ تَعَلَّقَ بِرُؤُوفَةِ عِصْمَتِهِ؛ وَ پَرچَمِ نجاتی که هر کس آهنگ آیین استوار آن کند، گمراه نشود، و پنجه‌های مهالک به کسی که به دستگیره عصمتش در آویزد، نرسد». (وَ اجْعَلْنَا مِمَّنْ يَعْتَصِمُ بِحَبْلِهِ؛ وَ ما را از آن کسانی قرار ده که به ریسمان محکم قرآن جنگ می‌زنند) (فراز هفتم).

● متن غایب:

این وصفی که برای قرآن بیان شده، ناظر به آیه ۱۰۱ سوره آل عمران است: «وَ كَيْفَ تَكْفُرُونَ وَ أَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَ فِكُمْ رَسُولُهُ وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل عمران/۱۰۱)؛ و چگونه ممکن است شما کافر شوید، با این‌که (در دامن وحی قرار گرفته‌اید، و) آیات خدا بر شما خوانده می‌شود، و پیامبر او در میان شماست؟! (بنابراین، به خدا تمسک جوید!) و هر کس به خدا تمسک جوید، به راهی راست، هدایت شده است. هم‌چنین خداوند در سوره آل عمران به بندگان خود چنین می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳)؛ همگی به ریسمان خدا جنگ بزنید و متفرق نشوید.

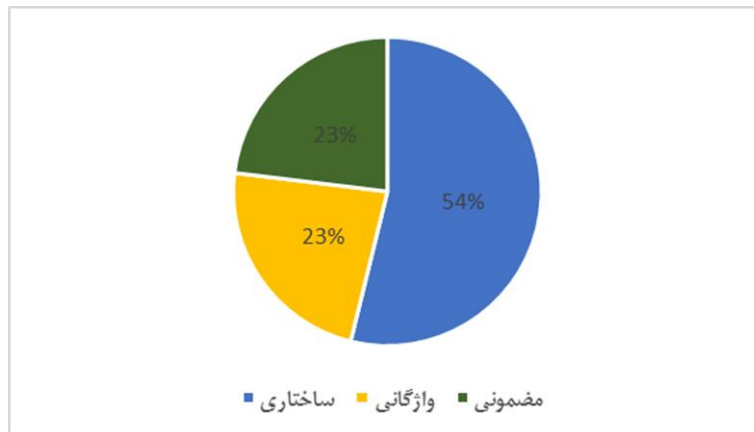


❖ رابطه بینامتنی:

در روایات معصومین(ع) قرآن ریسمان و حبل الهی معرفی شده است که از عرش به زمین آمده و آدمیان با تمسک و اعتصام به این ریسمان می‌توانند خود را به اعلی درجه قرب الی الله برسانند. البته در بعضی روایات حبل الله در این آیه به دین اسلام، پیامبر(ص) و عترت پیامبر(ص) تفسیر شده است؛ ولی هیچ کدام با یکدیگر اختلاف ندارند، زیرا منظور از «ریسمان الهی» هر گونه وسیله ارتباط با ذات پاک خداوند است، خواه این وسیله اسلام باشد، یا قرآن، یا پیامبر و اهل بیت اوجمع است و این منافاتی با تفسیر اولی ندارد و به عبارت دیگر، تمام آنچه گفته شد، در مفهوم وسیع «ارتباط با خدا» که از معنی «حَبْلُ اللَّهِ» استفاده می‌شود، و می‌توان گفت هم قرآن و هم اهل بیت حبل الله هستند (مکارم شیرازی، ناصر و همکاران: ۱۳۷۴: ۲۹/۳). حضرت زین العابدین(ع) ضمن ایجاد تعامل معنایی با این دو آیه تنها راه نجات از مهلکه‌های زندگی را اعتصام و تمسک به قرآن معرفی می‌کند. رابطه بینامتنی در این فراز از نوع نفی متوازی است.

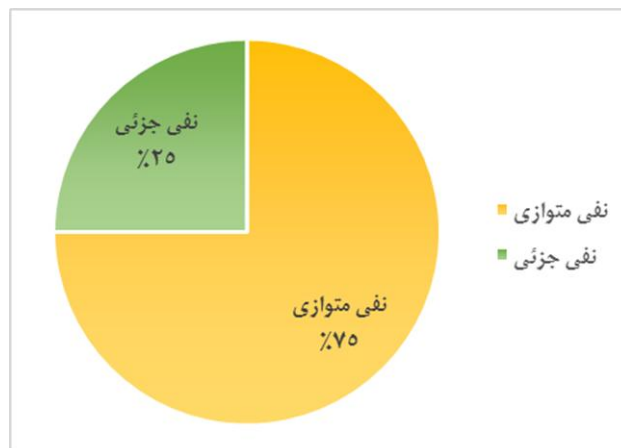
نتیجه‌گیری

- ۱- انس و تعامل معصومین(ع) با قرآن کریم موجب گردید تا زبان قرآن در بیان ایشان تجلی یابد. امام سجاده(ع) نیز که همواره با آیات قرآن مأنوس بودند، در دعا‌های صحیفه سجاده‌ای از آیات قرآن کریم تأثیر پذیرفته‌اند که چنین امری حاکی از ضرورت پی‌جویی نوع تعامل و بررسی روابط بینامتنی دعا‌های صحیفه و قرآن است.
- ۲- توجه به ارتباط بینامتنی صحیفه و قرآن، ضمن کشف الگوی تعامل با آیات قرآن در بیان آن حضرت، در تفسیر آیات قرآن نیز راه‌گشا خواهد بود؛ چرا که دعا‌های صحیفه سجاده‌ای تفسیر دقیق و عمیقی از آیات قرآن است.
- ۳- روابط و تعامل بینامتنی دعای ۴۲ با قرآن به سه صورت ساختاری، واژگانی و مضمونی است. حضرت امام سجاده(ع) به‌خوبی میان کلام خود و متن قرآن سازش محکم و استواری ایجاد و از متن قرآن دفاع کرده‌اند. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که از مجموع ۱۳ فراز بررسی شده، ۷ مورد رابطه بینامتنی ساختاری، ۳ مورد رابطه بینامتنی واژگانی و ۳ مورد نیز رابطه بینامتنی مضمونی در دعای ۴۲ صحیفه سجاده‌ای قابل پی‌جویی است.



نمودار شماره ۱۵: انواع تعامل بینامتنی قرآن و دعای ۴۲ صحیفه سجادیه

هم چنین در این بررسی ۹ مورد از قواعد بینامتنی از نوع نفی متوازی، ۳ مورد نفی جزئی است.



نمودار شماره ۲۵: انواع قواعد سه گانه بینامتنی قرآن و دعای ۴۲ صحیفه سجادیه

بنابراین می توان نتیجه گرفت، بیشترین نوع رابطه بینامتنی قرآن و دعای ختم قرآن در صحیفه سجادیه از نوع ساختاری و بر پایه قاعده نفی متوازی است.

۴- نتیجه نهایی آن که چنین تعاملی با آیات قرآن، ارائه تفسیر و تبیین قرآن و تعلیم مفاهیم قرآنی است که امام سجاده (ع) در قالب دعا برای مسلمانان و چه بسا همه انسان ها به یادگار گذاشته اند. هم چنین، این الگو را به ما آموخته اند تا در اثر مداومت در قرائت و تلاوت و نیز جدّ و جهد در تدبر و عمل به آیات قرآن، شخصیت ما و تبع آن زبان ما قرآنی شود و در نتیجه، تکلم و خطابه های ما نیز رنگ و بوی قرآنی پیدا کند.



فهرست منابع:

- قرآن کریم. (۱۳۸۹). ترجمه علی اکبر مشکینی. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی.
- علی بن ابی طالب. (۱۳۷۹). **نهج البلاغه**. ترجمه و شرح فیض الإسلام، تهران: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الإسلام.
- علی بن الحسین (ع). (۱۳۹۴). **صحیفه سجادیه**. ترجمه فاطمه احمدی. تهران: اسوه.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. (۱۴۰۳ق). **الذریعة الی تصانیف الشیبه**، بیروت: دارالاضواء.
- آلن، گراهام. (۱۳۸۵). **بینامتنیت**. ترجمه: پیام یزدان‌جو. تهران: نشر مرکز.
- ادایی خضری، فاطمه. (۱۳۹۵). پایان‌نامه «**تجلی قرآن در صحیفه سجادیه (با موضوع نبوت خاصه وامامت) با رویکرد بینامتنی**». دانشگاه الزهراء (س). دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
- اقبالی، عباس و فاطمه حسن‌خانی. (۱۳۸۹). «**بینامتنیت قرآنی در صحیفه سجادیه**». «فصل‌نامه ادبیات دینی». دوره اول و شماره ۱. ۴۳-۳۱.
- انصاریان، حسین. (۱۳۷۸). **دیار عاشقان**. تهران: پیام آزادی.
- ایروانی، باقر. (۱۴۲۳ق). **دروس تمهیدیه فی تفسیر آیات الاحکام**. قم: دار الفقه.
- پاک‌طینت، مجید. (۱۳۹۵). پایان‌نامه «**مستندات قرآنی دعای ۲۴ و ۲۵ صحیفه سجادیه با رویکردی به روابط درون‌خانواده**». دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم. دانشکده علوم قرآنی خوی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). **قرآن در قرآن**. قم: اسراء.
- خمینی، سیدروح‌الله الموسوی. (۱۳۷۲). **صحیفه امام خمینی (ره)**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- داودی، عارفه. (۱۳۹۵). «**تجلی قرآن کریم در دعای اول تا هفتم صحیفه سجادیه با رویکرد بینامتنی**». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهراء (س).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **المفردات فی غریب القرآن**. تحقیق: صفوان عدنان داودی. دمشق: بیروت: دارالعلم - الدار الشامیه.
- رضی بهابادی، بی‌بی سادات و فتحیه فتاحی‌زاده و لیلا مرتاض. (۱۳۹۷). **روابط بینامتنی دعای چهل و چهارم صحیفه سجادیه (دعا در آغاز ماه رمضان) با قرآن کریم**. فصل‌نامه سراج منیر. سال ۹. شماره ۳۳. صص ۳۷-۶۳.
- سلطان‌پور، عباس و علی دهقان و حمیدرضا فرضی (۱۳۹۹). بررسی بینامتنیت قرآنی در مقامات حمیدی. ماه‌نامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب). سال سیزدهم. شماره یازدهم. صص: ۹۱-۱۱۲.
- سعیدی ابواسحق، صالح و سعید عباسی‌نیا و هادی رزاقی. (۱۳۹۹). **تحلیل روابط بینامتنی علم الهی در قرآن کریم و صحیفه سجادیه**. فصل‌نامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن. سال ۹. شماره ۱. صص ۱۱۹-۱۳۶.
- سیاوشی، کرم و سمیه سلیمانیان. (۱۳۹۳). **روابط بینامتنی قرآن با صحیفه سجاده؛ مورد کاوی دعای اول و دوم**. همایش ملی بینامتنیت (التناص). صص ۱۲۴۷-۱۲۷۷.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۵). **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**. نجف: المكتبة الحیدریة.

- عباس زاده، حمید. (۱۳۸۹). «اقتباس قرآن در نهج البلاغه». «مطالعات تفسیری». سال اول. شماره اول. ۶۷-۸۳.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). بیولوژی نص. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷). أحسن الحديث. تهران: بنیاد بعثت.
- قهپایی، بدیع الزمان (۱۳۷۴ ش). ریاض العابدین فی شرح صحیفه مولانا و مولی المؤمنین علی بن الحسین سلام الله علیه و علی آبائه الطاهرین. به کوشش: حسین درگاهی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فلاح، ابراهیم و عالمه شالیکار (۱۳۹۳). بررسی روابط بینامتنی قرآن با صحیفه سجادیه. همایش ملی بینامتنیت (التناص). صص ۱۷-۳۲.
- محققیان، زهرا، محمد رضا ستوده نیا. (۱۳۹۵). بینامتنی قرآن کریم با صحیفه سجادیه. فصل نامه پژوهش های زبان شناختی قرآن. سال ۵. شماره ۱. صص ۲۱-۳۶.
- مدنی شیرازی، سید علی خان ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین. قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
- مسبوق، سید مهدی. (۱۳۹۲). «روابط بینامتنی قرآن و خطبه های نهج البلاغه». «فصل نامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث». دوره ۱۰ و شماره ۲. ۲۰۵-۲۲۴.
- مسبوق، مهدی، بیات، حسین. (۱۳۹۲). «بینامتنی قرآنی در اشعار احمد شرقی»، نشریه نقد ادب معاصر عربی، یزد، سال ۲، شماره ۲، صص ۲۲۴-۲۰۵.
- مکارم شیرازی و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۴). دانش نامه نظریه های ادبی معاصر. ترجمه: مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: نشر آگه.
- ممدوحی کرمانشاهی، حسن. (۱۳۸۸). شهود و شناخت. قم: بوستان کتاب.
- ناظم. احمد (۲۰۰۴). التناص فی شعر الزوادی. بغداد: دارالشئون الثقافیه العامه.
- نیکونژاد، زهرا و ولی الله حسومی. (۱۳۹۴). «مناسبات بینامتنی قرآن و صحیفه سجادیه» همایش بین المللی امام سجاد (ع). جلد ۲ صص ۵۷۸-۶۰۱.
- وعدا الله، لیدیا. (۲۰۰۵). التناص فی شعر عزالدین المناصره. عمان: دار مجد لاوی للنشر و التوزیع



استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» در نوحه‌ی اربعینی «تجارة لن تبور» باتکیه بر نظریه لیکاف و جانسون

رقیه رستم پور ملکی^۱، زهرا صاحبی^۲شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2024.29185.1068](https://doi.org/10.22084/DUA.2024.29185.1068)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱



چکیده

استعاره مفهومی یکی از رویکردهای معناشناسی در زبان‌شناسی شناختی است. بر اساس این نظریه که نخستین بار توسط لیکاف و جانسون ارائه شد، انسان‌ها برای ابراز مفاهیم انتزاعی از نظامی استعاری بهره می‌گیرند و با تطبیق مفاهیم ذهنی بر مصداق‌های عینی، اندیشه‌های خود را به گونه‌ای قابل درک بیان می‌کنند تا درک منظورشان برای دیگران ساده شود. «نوحه» نیز به عنوان یک قالب ادبی عامیانه از استعاره-های مفهومی بهره برده است. پژوهش حاضر، به روش توصیفی-تحلیلی بر اساس نظریه لیکاف و جانسون به تحلیل نحوه استفاده از استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» در نوحه اربعینی «تجارة لن تبور» می‌پردازد. این نوحه که در سال ۲۰۱۷، توسط مداح عراقی، ملا باسم کربلایی خوانده شده، از نوحه‌های پرمخاطب سال‌های اخیر در ایام اربعین امام حسین است. هدف از انجام این پژوهش مطالعه کارکرد استعاره مفهومی در نوحه یادشده و تطبیق آن با نگرش اعتقادی سراینده نوحه است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که در نوحه مورد بحث به منظور درک بهتر جایگاه و ارزش زیارت امام حسین علیه السلام، شاعر مفهوم انتزاعی «زیارت» و متعلقات آن مانند تشرف به زیارت، زائر، امام و امید داشتن به او و... را به عنوان حوزه مفهومی مقصد بر مفهوم عینی و ساختارمند «تجارت» و اجزای آن نظیر سرمایه‌گذاری، فروشنده، خریدار، سرمایه و سود و... به عنوان حوزه مفهومی مبدأ انطباق داده و استعاره مفهومی زیارت تجارت است را ایجاد کرده است، همچنین از آنجا که در مستندات قرآنی و روایی به جایگاه و ثواب زیارت سیدالشهدا اشاره شده است، می‌توان این استعاره مفهومی را برخاسته از نگرش دینی و باورهای شیعی نوحه‌پرداز دانست.

کلیدواژه‌ها: استعاره مفهومی، نوحه «تجارة لن تبور»، زیارت امام حسین علیه السلام، تجارت، اربعین

۱. استاد گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران، (نویسنده مسئول) r.rostampour@alzahra.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه الزهراء، تهران z.sahebi@student.alzahra.ac.ir

۱. مقدمه

استعاره مفهومی از نظریه‌های بلاغت جدید است. این نظریه، نظام ذهنی انسان را یک نظام استعاری می‌داند و بر این باور است که انسان‌ها ذاتاً برای بیان مفاهیم ذهنی و منظور خود از استعاره استفاده می‌کنند. به این معنا که با استفاده از مفاهیم عینی که به شکل تجربی، یا به واسطه‌ی شرایط زندگی خود از محیط پیرامون دریافت کرده‌اند، مفاهیم ذهنی خود را توصیف و تعریف کرده و این گونه سعی می‌کنند آن مفاهیم را برای دیگران قابل درک نمایند. در واقع، استعاره مفهومی درک یک حوزه معنایی بر اساس یک حوزه معنایی دیگر است که بر اساس انطباق بین دو حوزه مبدأ و مقصد انجام می‌شود.

جرج لیکاف و مارک جانسون دو دانشمند حوزه زبان‌شناسی شناختی اولین بار نظریه استعاره مفهومی را در کتاب «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم»^۱ طرح کرده‌اند. تحقیقات گسترده این دو در زمینه استعاره ثابت کرد کاربردهای استعاره به حوزه مطالعات ادبی محدود نمی‌شود؛ به این دلیل که در نگاه انسان، استعاره در درک پدیده‌ها نقش مهمی دارد. درواقع، استعاره مفهومی بر حسب ضرورت و نیاز بشر به بازنمایی پدیده‌های ناآشنا، با تکیه بر تجربیات و اطلاعات قبلی شکل می‌گیرد و در اندیشه و تخیل نقش مهمی را ایفا می‌کند. اگرچه طبق نظر لیکاف و جانسون، استعاره مفهومی بیشتر در زبان مردم عامه و ادبیات روزمره رواج دارد، اما این بدان معنا نیست که شعر با استعاره مفهومی بیگانه است؛ بلکه استعاره‌های مفهومی در شعر می‌توانند با تعبیری دقیق‌تر و بدیع‌تر بیان شوند.

نوحه که می‌توان آن را تنها قالب ادبی مختص فرهنگ شیعی دانست (مطهری، ۱۳۷۸، مقدمه)، با عموم مردم جامعه سروکار دارد و مخاطبان اصلی آن مردم کوچه و بازارند، به همین خاطر مطالعه نظریه استعاره مفهومی در نوحه‌ها می‌تواند یکی از سرفصل‌های پژوهشی مورد توجه زبان‌شناسان و علاقمندان به ادبیات و فرهنگ شیعی باشد. از این رو این پژوهش در صدد مطالعه استعاره مفهومی به کاررفته در نوحه اربعینی «تجارت لن‌تور» برآمده است. هدف این پژوهش مطالعه خاستگاه استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» و نحوه نگاشت مفهوم انتزاعی زیارت بر مفهوم عینی تجارت در نوحه مورد بحث است. این نوحه در بیان جایگاه زیارت و پاداش و ثواب آن، از استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» بهره گرفته است.

1. Metaphors We Live By



۱-۱. سوالات تحقیق

این پژوهش درصدد پاسخ‌گویی به این سوالات است:

۱. انطباق حوزه مقصد زیارت بر حوزه مبدأ تجارت ذیل کلان‌استعاره مفهومی «زیارت تجارت

است» در نوحه عربی «تجارة لن‌تور» چگونه است؟

۲. خاستگاه انطباق مفهوم زیارت بر تجارت در نوحه عربی «تجارة لن‌تور» طبق نظریه استعاره

مفهومی لیکاف و جانسون چیست؟

۲-۱. پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر پژوهشگران از نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون برای مطالعه متون دینی

بهره برده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد:

۱. مقاله «بازکاوی استعاره‌های مفهومی لباس در قرآن و نهج‌البلاغه بر مبنای مدل لیکاف و

جانسون (۱۴۰۲)» توسط محمد علی‌محمد در مجله ذهن به چاپ رسیده و به تحلیل روابط دو حوزه

مقصد و مبدأ در استعاره‌های مفهومی قرآن و نهج‌البلاغه که به وسیله حوزه ملموس لباس برای مخاطبان

عینی‌سازی شده، پرداخته است.

۲. مقاله «ساختار و نتایج استعاره مفهومی بهشت در قرآن کریم (۱۴۰۰)» که توسط سیدابوالقاسم

حسینی ژرفا، در مجله آموزه‌های قرآنی به چاپ رسیده است؛ استعاره مفهومی بهشت در قرآن را بررسی

کرده و نیز انواع استعاره‌های مفهومی را که به عینی‌سازی مفهوم بهشت پرداخته‌اند، مورد مطالعه قرار داده

است.

۳. مقاله «بررسی طرحواره‌های تصویری و استعاره‌های مفهومی در جزء سی قرآن (۱۳۹۹)» که توسط

مجید محمدی و همکاران در مجله مطالعات ادبی متون اسلامی به چاپ رسیده، نیز به مطالعه انواع

استعاره‌های مفهومی به کار رفته در سوره‌های جزء سی قرآن کریم پرداخته است.

۴. مقاله «بررسی استعاره‌های هستی‌شناختی حوزه مفهومی قلب در نهج‌البلاغه (۱۳۹۹)» که توسط

سمیه کاظمی نجف‌آبادی در پژوهش‌نامه نهج‌البلاغه منتشر شده نیز استعاره‌های قلب را در نهج‌البلاغه،

ذیل سرفصل استعاره‌های هستی‌شناختی مورد مطالعه و بررسی قرار داده است.

۵. مقاله «بررسی تطبیقی استعاره مفهومی «عشق جنگ است» از مفهوم‌سازی فنا در دیوان شمس و

قرآن (۱۳۹۸)» که توسط محبوبه مباشری و همکاران در مجله پژوهش‌های ادبی-قرآنی منتشر شده، به

مطالعه تطبیقی دیوان شمس و قرآن کریم در مفهوم‌سازی فنا با محوریت استعاره مفهومی عشق جنگ است، پرداخته است.

۶. مقالة «استعاره مفهومی گناه در سخنان امام علی با تکیه بر نهج‌البلاغه (رویکرد شناختی)» (۱۳۹۷) که توسط موسی عربی در مجله پژوهش‌های نهج‌البلاغه منتشر شده نیز، به مطالعه انواع استعاره‌های مفهومی گناه در نهج‌البلاغه پرداخته است.

۷. مقالة «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم» (۱۳۹۶) که توسط سیده‌مطهره حسینی و همکاران در مجله ذهن منتشر شده نیز به مطالعه استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن و بسط معنایی حاصل از آن که مالکیت و استیلا و علم خداوند به نعمت‌های دنیوی و اخروی را بیان می‌کند، پرداخته است.

۸. مقالة «استعاره مفهومی آیه نور در قرآن» (۱۳۹۵) که توسط بهجت‌السادات حجازی در مجله فنون ادبی به چاپ رسیده، نیز به آیه ۳۵ سوره نور به‌عنوان یک استعاره مفهومی نگریسته و با کمک خرداستعاره‌هایی آن را تفسیر کرده است.

۹. مقالة «مفهوم‌سازی کلام الهی در قرآن بر اساس ارتباط شناسی و استعاره مفهومی» (۱۳۹۵) که توسط علی‌رضا قائمی‌نیا و همکاران، در مجله ذهن منتشر شده است نیز به کاربرد استعاره مفهومی در قرآن و به‌کارگیری آن از جهت تفهیم مفاهیم پرداخته است.

اما طبق بررسی‌های انجام شده، تاکنون هیچ پژوهشی در حوزه نوحه‌های معاصر با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی انجام نشده است. پژوهش حاضر فتح بابی‌ست برای توجه بیشتر به مطالعه استعاره مفهومی در قالب ادبی نوحه که با مخاطب عام سروکار دارد و از استعاره‌های مفهومی بی‌بهره نیست و نیز به دلیل گستردگی مخاطب، می‌تواند مفاهیم ارزشمند بسیاری را به جامعه منتقل کند.

۲. معرفی نوحه تجارة لن تبور

نوحه اربعینی تجارة لن تبور که توسط میرزا عادل اشکنانی (۱) سروده و در سال ۲۰۱۷ توسط ملاباسم کربلایی خوانده شده، از نوحه‌های شناخته‌شده است و مورد استقبال بسیاری از سوی مخاطبان نوحه قرار گرفته است. نام این نوحه که به لهجه عامیانه عراقی سروده شده، برگرفته از آیه (إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ) (فاطر، ۲۹) قرآن کریم است. شاعر در این نوحه که شامل ۶ بند است، به بیان جایگاه والای زیارت امام حسین و ثواب بسیار آن پرداخته است



و از استعاره مفهومی «زیارت تجارت است» بهره برده و بر مبنای آن، زیارت امام حسین علیه السلام را نوعی تجارت انگاشته است. (۲)

۳. چارچوب نظری پژوهش

زبان‌شناسی شناختی^۱ که یکی از سه رویکرد اصلی مطالعه زبان است (۳) از مکتب‌های نوظهوری است که به مسئله استعاره پرداخته است. در این علم به مطالعه زبان بر اساس تجربیات بشر از جهان و نحوه درک و شیوه مفهوم‌سازی پرداخته می‌شود (راسخ مهند، ۱۳۹۴: ۶).

از منظر زبان‌شناسی شناختی استعاره یک فرایند ذهنی-زبانی است (ذوالفقاری و عباسی، ۱۳۹۴: ۱۰۵). طبق باور زبان‌شناسان شناختی، دانش زبانی انسان مستقل از اندیشیدن و شناخت نیست و نظام مفهومی بشر در ذات خود ماهیتی استعاری دارد. این نگرش دریچه جدیدی به سوی مطالعات ادبی گشود و منجر به دریافت این نکته شد که استعاره تنها ابزاری برای گفتار نیست و صرفاً جنبه تزئینی ندارد؛ بلکه معانی جدید از طریق استعاره وارد زبان می‌شوند (ریکور، ۱۳۸۶: ۸۳). به اعتقاد زبان‌شناسان شناختی تمایل انسان به الگوگیری از افعال فیزیکی برای افعال ذهنی ریشه ایجاد ارتباط میان واژه‌هاست. به بیان دیگر، زبان‌شناسی شناختی سعی دارد تحلیلی از ساخت‌های زبان در ارتباط با فرایندهای ذهنی ارائه کند و زبان را مستقل از ذهن نمی‌بیند (گلفام، ۱۳۸۵: ۲۶۷). در این رویکرد، زبان بخشی از شناخت بشر و درک درست از زبان در گرو درک فرایندها و عملکردهای ذهن است.

مفهوم‌سازی پس از ادراک محقق می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۹۰: ۱۰۸)؛ به این معنا که هرچه به واسطه حواس پنج‌گانه قابل درک است، در فرم‌های اطلاعاتی جداگانه، اما مربوط به هم در ذهن طبقه‌بندی می‌شود به صورت مفهوم در ذهن جمع‌آوری می‌گردد. درواقع، توجه اصلی زبان‌شناسان شناختی بر مطالعه معنا قرار دارد.

لیکاف اولین کسی بود که اصطلاح معناشناسی شناختی را مطرح کرد. او با طرح نظریه خود مبنی بر این که «دانش زیبایی، مستقل از اندیشمندان و شناخت نیست» بسیاری از معناشناسان را مجذوب خود ساخت (صفوی، ۱۳۹۵: ۳۶۳). از نظر او معناشناسی شناختی به مطالعه رابطه میان تجربه، شناخت تجسم یافته، و معنا می‌پردازد. (کریمی، ۱۳۹۴: ۱۵۱) استعاره در معناشناسی شناختی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار

است و نقش عمده‌ای بر عهده دارد. این رویکرد استعاره را ابزاری مناسب برای تشخیص چگونگی اندیشیدن و رفتارهای زبان می‌داند و نگرش ایشان به استعاره نگرش رماتیک (در مقابل نگرش کلاسیک) است (صفوی، ۱۳۹۵: ۳۶۹).

استعاره ذهن، تجربه و تخیل انسان را ساختارمند می‌کند و درک مفاهیم انتزاعی را ساده می‌سازد. به عبارت دیگر، استعاره پیوند دهنده‌ی عقل و تخیل است (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۲۴۱ و ۲۴۴). می‌توان گفت استعاره به مثابه پیشگویی‌هایی محقق شده است و انسان خواسته یا ناخواسته با استفاده از استعاره نتیجه‌گیری و هدف‌گذاری می‌کند و برنامه‌های خود را اجرا می‌نماید.

۳-۱. تعریف استعاره مفهومی

اصطلاح استعاره مفهومی اولین بار در کتاب «استعاره‌هایی که زندگی می‌کنیم» مطرح شد و به مرور به عنوان یکی از موضوعات اصلی معناشناسی شناختی مطرح شد.

طبق نظر لیکاف و جانسون نه تنها با کمک استعاره می‌توان در مورد پدیده‌ها سخن گفت، بلکه با استفاده از آن می‌توان درباره آن‌ها اندیشید (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۹: ۹). استفاده بشر از استعاره به طور ناخودآگاه و غیر ارادی صورت می‌گیرد. استعاره‌ها دقیقاً به این خاطر در قالب عبارت‌های زبانی ظاهر می‌شوند که در نظام مفهومی انسان حضور دارند (همان: ۱۲).

در واقع، استعاره پدیده‌ای فرا زبانی و مربوط به اعمال و رفتار انسان است و تصورات انسان که پایه افکار و اعمال اوست، ماهیتی استعاری دارد. بسیاری از مفاهیم مانند احساسات، زمان، ایده‌ها و غیره، یا انتزاعی‌اند یا در تجربه ما تعریف روشنی برای آن‌ها وجود ندارد و لازم است به واسطه مفاهیم دیگری فهمیده شوند. مفاهیمی که ما آن‌ها را به واسطه اصطلاحات شناخته شده‌تری مانند جهت‌ها، اشیاء و مفاهیم عینی درک می‌کنیم. «درواقع در درک استعاره‌ای، ما شیء یا تجربه‌ای از یک نوع را برحسب شیء یا تجربه‌ای از نوع دیگر درک می‌کنیم» (قاسم‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۱۸).

زبان‌شناسان شناختی بر این باورند که انسان به شکل ناخودآگاه به دنبال پیدا کردن ویژگی‌های مشترک در موضوعات متفاوت است تا مسائل را بر پایه این اشتراکات درک کند. آن‌ها این فرایند را استعاره‌ی مفهومی نامیده‌اند. به بیان دیگر، «استعاره مفهومی^۱ عبارت است از درک امور انتزاعی بر پایه‌ی امور عینی، به دیگر سخن استعاری اندیشیدن یعنی تجسم مفاهیم ذهنی» (فتوحی ۱۳۹۵: ۳۲۵).

1. Conceptual Metapho



۲-۳. ساختار استعاره‌های مفهومی

در استعاره مفهومی دو حوزه مفهومی وجود دارد و استعاره مفهومی حاصل ارتباط این دو حوزه است. در واقع، استعاره مفهومی سه رکن اصلی تحت عنوان «حوزه مبدأ»^۱، «حوزه مقصد»^۲ و «نگاشت»^۳ دارد. فرایند استعاره‌سازی، حاصل انگاشتن حوزه مبدأ به جای حوزه مقصد است (لیکاف، ۱۳۹۶: ۴۷۰).

به حوزه مفهومی عینی و ملموس که حوزه دیگر با کمک آن شناخته می‌شود، حوزه مبدأ گفته می‌شود. حوزه دیگر که انتزاعی‌تر و تقریباً مبهم است و بر اساس دانش و مجموعه تجربیاتی که حوزه مبدأ منتقل کرده، قابل درک و شناسایی است، حوزه مقصد نامیده می‌شود و نسبتی که بین این دو حوزه وجود دارد، نگاشت نامیده می‌شود. منظور از نگاشت، تناظرهای نظام‌مند استعاری بین مفاهیمی است که با یکدیگر ارتباطی نزدیک دارند (افراشی و حسامی، ۱۳۹۲: ۱۴۴).

به عنوان مثال، اگر عبارت «جاده زندگی پر خطر است» را برخاسته از استعاره مفهومی «زندگی سفر است» بدانیم، مفهوم زندگی حوزه مقصد و مفهوم سفر حوزه مبدأ است و به پشتوانه دانش و تجربه بشر از سفر، می‌توان مفهوم زندگی را شناسایی کرد.

۳-۳. انواع استعاره‌های مفهومی

استعاره‌های مفهومی به سه گروه اصلی تقسیم شده‌اند: استعاره‌های جهتی^۴ استعاره‌های هستی-شناختی^۵ و استعاره‌های ساختاری^۶ (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۲) (۴).

۳-۳-۱. استعاره‌های جهتی

استعاره‌هایی که با جهت‌های مکانی بالا، پایین، چپ، راست و غیره پیوند دارند، استعاره‌های جهتی نامیده می‌شوند (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۶-۶۵). جهت‌های مکانی نتیجه‌ی ویژگی‌های فیزیکی و نوع عملکرد کالبد و جسم‌ما در محیط هستند و استعاره‌های جهت‌مند به یک مفهوم جهتی، مکان اختصاص می‌دهند. این استعاره‌ها بر اساس تجربه‌ی جسمانی و فرهنگی رخ می‌دهند و ممکن است در فرهنگ‌های

-
1. Source Domain
 2. Target Domain.
 3. Mapping
 4. Orientation Metaphor
 5. Ontological Metaphor
 6. Structural Metaphor

گوناگون متفاوت باشند (لیکاف و جانسون ۱۳۹۹: ۲۳). کارکرد شناختی استعاره‌های جهتی ایجاد انسجام و هماهنگی در مجموعه مفاهیم مقصدی است که در نظام مفهومی ما وجود دارد (کوچش: ۶۶-۶۵)

۳-۲-۳. استعاره‌های هستی‌شناختی

استعاره‌های هستی‌شناختی بیشتر برای بیان تجربیات انتزاعی و مبهم مانند ترس، خشم و... استفاده می‌شوند. زلتن کوچش معتقد است انسان‌ها به‌طور کلی، تجربیات خود را در قالب اشیاء، اجسام و ظروف درک می‌کنند؛ بی‌آن‌که مشخص کنند منظورشان چه نوع شیء، جسم یا ظرفی است (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۴). درواقع، آن دسته از استعاره‌های مفهومی که در آن‌ها ماهیت و هستی عامل انتزاعی به وسیله‌ی شیء، ظرف، ماده و انسان‌نمایی درک شود، استعاره‌ی هستی‌شناختی است. استعاره‌های هستی‌شناختی از پایه‌ای‌ترین استعاره‌ها هستند. زیرا به پدیده‌ها و رخداد‌های غیرفیزیکی، حالت و جایگاه می‌بخشند (همان: ۱۳۶).

در این نوع استعاره رویدادها و کنش‌ها به زبان استعاری به‌مثابه اجسام، فعالیت‌ها به‌مثابه مواد و حالت‌ها به‌مثابه ظرف مفهوم‌سازی می‌شوند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۹: ۴۴). انسان‌نگاری یا تشخیص آشکارترین نوع استعاره‌های هستی‌شناختی است (همان: ۴۷).

۳-۳-۳. استعاره‌های ساختاری

استعاره‌هایی که در آن‌ها مجموعه‌ای از مفاهیم با توجه به یک مجموعه مفهومی دیگر سازماندهی می‌شود، استعاره ساختاری نامیده می‌شوند (همان: ۲۳). این استعاره‌ها نیز بر اساس ارتباطات نظام‌مند تجربه‌های ما شکل می‌گیرند.

وظیفه استعاره‌های ساختاری ایجاد ساختاری دقیق برای مفاهیم انتزاعی است. در این نوع استعاره حوزه مبدأ، ساختار شناختی قدرتمندی است برای شناسایی حوزه مقصد. به بیان دیگر، کارکرد شناختی استعاره‌ها به‌گونه‌ای این امکان را می‌دهد حوزه مقصد را با استفاده از ساختار مبدأ درک کند (کوچش، ۱۳۹۳: ۶۲-۶۴).

به‌عنوان مثال، استفاده از عبارت‌های استعاری نظیر «با گفتارم به او حمله کردم»، «با سخنانم از خودم دفاع کردم» و «با کلام خود، او را شکست دادم»، در یک گفتگوی روزمره، باعث ایجاد ساختاری می‌شود که مدعی است بحث کردن نوعی جنگیدن است. یعنی فضای گفتگو میدان جنگ است. بحث‌کنندگان، سربازند، سخن‌گفتن وسیله‌ای برای دفاع و حمله است و طرف مقابل بحث، دشمن است. در استعاره ساختاری «بحث جنگ است» اجزاء زیرمجموعه مفهوم بحث (حوزه مقصد) بر اجزاء



زیرمجموعه مفهوم جنگ (حوزه مبدأ) منطبق می‌شود و در نهایت، مفهوم بحث به واسطه مجموعه انطباق-هایی که با مفهوم جنگ دارد، برای مخاطب قابل درک می‌شود. استعاره‌های ساختاری به انسان اجازه می‌دهند از یک مفهوم ساختارمند و شناخته‌شده، برای ساختار بخشیدن به مفهومی دیگر استفاده کند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹).

۴. کلان‌استعاره «زیارت تجارت است» در نوحه تجارة لن تبور

«تجارت» در لغت به معنای خرید و فروش و نیز خریدن کالا به انگیزه فروختن آن با بهای بیشتر، همچنین به کارگیری سرمایه به‌منظور سود بردن، آمده است (ابن منظور، ۴: ۸۹/۱۴۱۴). طبق روایتی از رسول خدا صلی‌الله علیه وآله که جزء از ده جزء خیر و برکت در تجارت قرار داده شده است (حر عاملی، ۱۷: ۱۱۰۴/۱۰). همچنین، تجارت یکی از فعالیت‌های اقتصادی است که پیش از اسلام و دوره جاهلی در جوامع مختلف از جمله جامعه عربی رواج داشته است. در آیات قرآن، بارها به تجارت و کارها و اصطلاحات مربوط به آن اشاره؛ و بسیاری از فعالیت‌های دینی و عبادی به‌مثابه خرید و فروش و تجارت انگاشته شده است. امام علی علیه‌السلام در حکمت ۱۳۱ نهج البلاغه دنیا را تجارت‌خانه اولیاءالله دانسته است: «إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا وَ دَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهِمَ عَنْهَا ... وَ مُجَزَّأُولِيَاءِ اللَّهِ. اُكْتَسَبُوا فِيهَا الرَّحْمَةَ وَ رَبِحُوا فِيهَا الْجَنَّةَ/ دنیا خانه راستی است برای کسی که او را راستگو دانست، سرای عافیت و تندرستی است، برای کسی که آن را شناخت و فهمید و ... و تجارت‌خانه اولیاء حق است که در آن رحمت به دست آوردند و بهشت را سود بردند» (شیروانی، ۱۳۹۰: ۷۵۹).

در نوحه مورد بحث در این پژوهش نیز شاعر با بهره‌گیری از کلان‌استعاره «زیارت تجارت است»، زیارت سیدالشهدا علیه‌السلام را به‌مثابه تجارت دانسته است. این کلان‌استعاره با انطباق بخش‌های مختلف زیارت، به‌عنوان حوزه مقصد بر تجارت به‌عنوان حوزه مبدأ سعی دارد به مفهوم انتزاعی زیارت، ساختاری از جنس ساختار تجارت که ملموس و شناخته‌شده است، ببخشد و به این وسیله درک بهره‌ای را که زیارت می‌تواند برای انسان داشته باشد، ساده‌تر نماید.

۴-۱. ارکان مختلف تجارت به‌عنوان حوزه مبدأ

تجارت به‌عنوان یک مفهوم ساختارمند از منظر عامه مردم، دارای اصطلاحات و افعال و نقش‌های مشخصی است. از آنجا که استعاره مفهومی در گفتگوی عادی و روزمره مردم رواج دارد، در این بخش افعال، نقش‌ها و اصطلاحات تجارت طبق کاربردی که در ادبیات عامه دارد، بیان شده است: (۵)

الف. افعال تجارت

معامله (خرید و فروش) که پایه اصلی تجارت و مهم‌ترین فعلی است که در بازار اتفاق می‌افتد (نفیسی، ۱۳۴۳: ۵ / ۳۳۹۱). معامله پایاپای یا کالابه کالا که در گذشته رایج بوده و طرفین معامله به جای پرداخت وجه نقد، کالای خود را با کالای دیگری معاوضه می‌کردند، نیز گونه‌ای از معامله است (شاهرودی، ۱۳۸۲: ۲ / ۲۲۴۱). ضمانت که به معنای کفالت و تضمین کسی یا چیزی است (دهخدا، ۱۳۹۰: ۲ / ۱۹۲۱) و پشتوانه معاملات است و به خرید و فروش و فعالیت‌های تجاری اعتبار می‌دهد. سرمایه‌گذاری که لازمه کارهای تجاری و کسب و کار و فعالیت در بازار است (همان: ۱۶۸۵). شراکت که به معنای سرمایه‌گذاری مشترک در دو یا چند نفر در یک معامله است (همان: ۱۷۹۵).

ب. نقش‌های تجارت

خریدار و فروشنده که شامل دوطرف معامله می‌شود (نفیسی: ۲ / ۱۳۵۶ و ۴ / ۲۵۵۴). ضامن که اشاره به فردی که پشتوانه و حمایت‌گر طرفین معامله باشد؛ دارد (همان: ۳ / ۲۱۸۸). سرمایه‌گذار فردی است که مال اولیه شروع فعالیت اقتصادی را فراهم کرده است (دهخدا: ۲ / ۱۶۸۵). تاجر فردی است که در عرصه خرید و فروش و سرمایه‌گذاری باتجربه است و در امور اقتصادی به قدرت بالایی دست یافته است (نفیسی: ۲ / ۷۲۲).

ج. اصطلاحات تجارت

سود مبلغ مازاد از سرمایه است که از طریق معاملات به دست آمده است (بن‌خلف، ۱۳۸۰: ۵۳۶). زیان و ضرر مبلغ کسری از سرمایه است که در طی معاملات از دست رفته است (نفیسی: ۳ / ۱۷۹۹). سرمایه رأس‌المال یا هزینه اولیه‌ای است که کسب و کار با آن راه‌اندازی شده است (همان: ۱۶۰۸). ثمن بهای کالایی است که در معاملات به خرید و فروش می‌رسد (همان: ۲ / ۱۰۴۱). کالای مورد معامله کالایی است که در معامله به خرید و فروش می‌رسد (بن‌خلف: ۷۰۲).

شاعر در نوحه‌ی تجارة لن‌تبور با بیانی هنرمندانه، و با مفهوم‌سازی زیارت در ساختار تجارت، تلاش کرده است تصویری روشن و قابل درک از زیارت اربعین و ثواب آن ارائه نماید. در انطباق مفهوم زیارت بر ساختار تجارت لازم است منظور شاعر از معامله، طرفین معامله، سود و زیان، سرمایه، ثمن و کالاهای مورد معامله، سرمایه‌گذاری و ثروت و دارایی ذیل کلان‌استعاره «زیارت تجارت است» مورد مطالعه و بررسی قرار بگیرد.



۲-۴. تطبیق ارکان حوزه مبدأ (تجارت) و مقصد (زیارت)

زیارت امام حسین علیه السلام همواره نزد خدای متعال و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام از اعمال پسندیده بوده است. روایات بسیاری بر زیارت امام حسین علیه السلام تاکید داشته‌اند از جمله این روایت از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «زِيَارَةُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مَنْ يُقَرُّ لِلْحُسَيْنِ بِالْإِمَامَةِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (حر عاملی، ۱۰: ۱۱۰۴/۳۴۶). زیارت حسین علیه السلام بر هرکسی که به امامت آن حضرت علیه السلام از جانب خداوند اقرار دارد، واجب است. همچنین، حضرت علیه السلام در روایت دیگری خطاب به یکی از اصحاب فرمودند: «لَا تَدَعُ زِيَارَةَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ وَ مُرْ أَصْحَابَكَ بِذَلِكَ يَمُدُّ اللَّهُ فِي عُمْرِكَ وَ يَزِيدُ فِي رِزْقِكَ وَ يُحْيِيكَ اللَّهُ سَعِيداً وَ لَا تَمُوتُ إِلَّا شَهِيداً وَ يَكْتُبُكَ سَعِيداً (جلالی، ۱۴: ۴۳۱/۱۴۱۶). زیارت امام حسین علیه السلام را فراموش نکن و اصحاب را به انجام آن دستور ده که خداوند عمرت را طولانی و رزقت را زیاد می‌کند و تو را سعادتمند زنده نگه می‌دارد و از دنیا نخواهی رفت، مگر شهید و سعادتمند».

زیارت اربعین و زیارت پیاده سیدالشهدا علیه السلام نیز همواره مورد تاکید و اشاره ائمه معصومین علیهم السلام بوده است. به گفته برخی پژوهشگران، راهپیمایی در ایام اربعین از زمان امامان شیعه در بین شیعیان رایج بوده است. برخی آن را سنت و رفتار مداوم شیعیان از زمان ائمه علیهم السلام دانسته‌اند و گفته‌اند شیعیان در زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس نیز به آن پای‌بند بوده‌اند (قاضی طباطبائی، ۱۳۶۸: ۲).

اگرچه هیچ یک از روایات موجود در خصوص زیارت سیدالشهدا علیه السلام به شکل صریح، زیارت را معادل تجارت ندانسته‌اند، اما به نظر می‌رسد شاعر نوحه «تجارة لن تبور» با توجه به باور و فرهنگ شیعه نسبت به ثواب و اجر و ارزش زیارت سیدالشهدا علیه السلام در این نوحه، زیارت سیدالشهدا علیه السلام و به‌طور خاص، زیارت اربعین را تجارت انگاشته است و با ایجاد تناظر بین ارکان تجارت به‌عنوان حوزه مبدأ و زیارت به‌عنوان حوزه مقصد، تلاش کرده است، اجر و پاداش اخروی زیارت سیدالشهدا علیه السلام را برای مخاطب ملموس نماید. آنچه در ادامه پژوهش می‌آید خرداستاره‌های به‌کار رفته در نوحه مورد مطالعه است.

۴-۲-۱. سرمایه و سرمایه‌گذاری

این نوحه با عبارات ذیل آغاز شده است: یا مالک الشعورِ و اللا شعورِ / سَعياً على الرؤوس جئنا نرؤ / نرجو تجارة لنا لن تبور؛ امید تجارتی بدون زیان داریم / ای مالک ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه / با سر به زیارت آمدم / امید تجارتی بدون زیان داریم.



این عبارات خطاب به امام حسین علیه السلام بیان شده است. پیش‌تر گفته شد که عبارت «تجارة لن تبور» از آیه ۲۹ سوره فاطر به معنای: آن‌ها که کتاب خدا را تلاوت کرده و نماز به پا می‌دارند و از آنچه ما روزیشان کرده‌ایم پنهان و آشکار (به فقیران) انفاق می‌کنند (از لطف خدا) امید تجارتی دارند که هرگز زیان و زوال نخواهد یافت، گرفته شده است و شاعر با استفاده از آرایه تلمیح به این آیه اشاره کرده است. طبق تعریف این آیه کسانی به تجارت بدون ضرر امیدوارند که کتاب خدا را تلاوت می‌کنند، نماز به پا می‌دارند، و انفاق می‌کنند. شاعر با استفاده از عبارت تجارة لن تبور زیارت را به‌نوعی معادل انجام اعمال ذکر شده نیز دانسته است. با تکیه بر نظر لیکاف و جانسون، از این عبارت استعاره «زیارت تجارتی بدون ضرر است» برداشت می‌شود.

در جای دیگر شاعر با ذکر عبارات: یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى الطَّرِيقِ الْأَمْتَلِ / تجارة تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ / بِيهَا الرِّيحُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْصُلُ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا برترین راه را نشانتان بدهم؟/ تجارتی که شما را از عذاب نجات می‌دهد/ و سود آن در روز قیامت عایدتان می‌شود. زیارت را تجارتی می‌داند که اهالی ایمان را از عذاب نجات می‌دهد و سودش در روز قیامت به دست خواهد آمد. در این عبارت، «زیارت» بر «سرمایه‌گذاری بلندمدت» انطباق داده شده است. طبق نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون استعاره مفهومی «زیارت سرمایه‌گذاری بلندمدت است» در این عبارت دیده می‌شود.

این عبارت برگرفته از آیه: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) (صف، ۱۰)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آیا شما را به تجارتی راهنمایی کنم که شما را از عذاب دردناک‌هایی می‌بخشد؟! است. طبق این آیه و آیه بعدی تجارتی که نجات‌دهنده از عذاب است، ایمان به خدا و پیامبرش و جهاد در راه او است. بنابراین، می‌توان گفت شاعر با این استعاره زیارت امام حسین علیه السلام را معادل ایمان به خدا و پیامبر و جهاد در راه خدا نیز دانسته است. همچنین از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز درخصوص این آیه آمده است که حضرت فرمودند: «أَنَا التِّجَارَةُ الْمُبْرَحَةُ الْمُنْجِيَةُ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ الَّتِي دَلَّ عَلَيْهَا فِي كِتَابِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۰/۲۴)؛ من همان تجارت پرسود و نجات‌دهنده از عذاب دردناک هستم».

نکته دیگر در خصوص این عبارت کنایه‌ای است که در ترکیب الذين آمنوا دیده می‌شود. شاعر با استفاده از این عبارت قرآنی، اشاره‌ای ضمنی به روایت معروف امام حسن عسکری علیه السلام درخصوص ارتباط ایمان و زیارت اربعین داشته است: «عَلَامَاتُ الْمُؤْمِنِ خَمْسٌ صَلَاةٌ إِحْدَى وَ خَمْسِينَ وَ الْجَهْرُ بِسَمِ

اللَّهُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ وَ تَغْفِيرُ الْجَيْنِ وَ التَّحَنُّمُ فِي الْيَمِينِ وَ زِيَارَةُ الْأَرْبَعِينَ؛ نشانه‌های مؤمن پنج است: خواندن پنجاه و یک رکعت نماز در شبانه‌روز، با صدای بلند بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ گفتن، پیشانی به خاک مالیدن، انگشتی در دست راست کردن، زیارت اربعین» (همان: ۳۲۹/۱).

می‌توان گفت شاعر عامدانه زوار سیدالشهدا علیه‌السلام را با عبارت الذين آمنوا مورد خطاب قرار داده است تا یادآور شود یکی از نشانه‌های ایمان، ادای زیارت اربعین است. این که شاعر زیارت سیدالشهدا علیه‌السلام را تجارتی دانسته که از عذاب الهی باز می‌دارد و سود آن روز قیامت حاصل می‌شود، می‌تواند تحت تأثیر روایاتی باشد که درباره جایگاه زوار امام حسین علیه‌السلام در قیامت ذکر شده است. از جمله آن‌ها می‌توان به روایت امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد که گفته است: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَهُوَ يَمْتَنِّي أَنَّهُ مِنْ زُوَارِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمَا يَرَى مِمَّا يُصْنَعُ بِزُوَارِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ كَرَامَتِهِمْ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى (ابن قولویه: ۱/ ۱۳۵)؛ هیچ‌کس در روز قیامت نیست مگر آرزو کند از زوار امام حسین علیه‌السلام باشد، وقتی جایگاه و عظمت زائران امام حسین را نزد خداوند می‌بیند».

در جای دیگر شاعر با بیان: و يَاكَ إِجِينَه نَدخلُ إِيْتَجَارَه؛ (ای حسین!) آمدیم با تو وارد تجارتی شویم. «حرکت به سمت امام» را حوزه مقصد و «ورود به تجارت» را حوزه مبدأ دانسته و اولی را بر دومی نگاشته است. در این عبارت نیز زیارت را منطبق بر تجارت دانسته است.

طبق نظریه استعاره مفهومی، از این عبارت استعاره «شروع زیارت، شروع سرمایه‌گذاری است» استخراج می‌شود.

و نیز در نوحه آمده است: مثل التجاره هاذی عگلی ماشاف / مضمونه أرباحی أو تِرْدلی أضعاف؛ عقل من مثل این تجارت را ندیده است / سود آن تضمینی است و بهره چندین برابر برایم دارد.

در این عبارت، شاعر زیارت را تجارتی انگاشته که تابه‌حال مانندش را ندیده است. سپس وجه تمایز آن با سایر تجارت‌ها و سرمایه‌گذاری‌ها را توضیح داده است: «زیارت» را «تجارتی که سود در آن تضمین شده» و «بهره چندبرابری نیز خواهد داشت»، دانسته است. با تکیه بر نظریه استعاره مفهومی لیکاف و جانسون، استعاره «سود زیارت تضمینی و چندبرابر است» را می‌توان از این عبارت استخراج کرد. در باب سود یا همان اجر و پاداش زیارت سیدالشهدا علیه‌السلام روایات بسیاری نقل شده است. امام صادق علیه‌السلام در روایتی زیارت سیدالشهدا علیه‌السلام را بهترین کارها دانسته است: «إِنَّ زِيَارَةَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْضَلُ مَا يَكُونُ مِنَ الْأَعْمَالِ (همان: ۱۴۶): زیارت حسین علیه‌السلام برترین اعمال است».

به نظر می‌رسد شاعر با الهام از روایات مربوط به زیارت سیدالشهدا علیه السلام، «ثواب زیارت امام علیه السلام» به عنوان حوزه مقصد را بر حوزه مبدأ «سود» انطباق داده و به واسطه اعتقادی که به کلام معصوم و خداوند متعال دارد، برای زیارت، در چارچوب تجارت سود تضمینی متصور شده است. با توجه به این که استعاره‌های مفهومی برخاسته از فرهنگ و جغرافیا و تجارب و باورهای دینی و عقیدتی افرادند (کوچش: ۱۲۱)، می‌توان پشتوانه استفاده شاعر از این استعاره را همین باور و یقین قلبی او به اهل بیت علیهم السلام و روایات نقل شده از آن حضرات معصومین دانست.

در ادامه عبارت: لو أنفق ابد زب الزیارة دینار / يتعوض الدینار عشرة آلاف؛ اگر در راه زیارت فقط یک دینار را انفاق کنم / همین یک دینار به ده هزار تبدیل می‌شود؛ آمده است.

در مورد پاداش چندبرابری در ازای هزینه سفر سیدالشهدا علیه السلام روایات بسیاری نقل شده است. یکی از آن روایات، روایت امام صادق علیه السلام است که در پاسخ به فردی که از پاداش زیارت سیدالشهدا علیه السلام از او پرسیده بود، فرموده است: «يُحَسَبُ لَهُ بِالذَّهَبِ أَلْفٌ وَ أَلْفٌ حَتَّى عَدَّ عَشْرَةً وَ يُرْفَعُ لَهُ مِنَ الدَّرَجَاتِ مِثْلُهَا وَ رِضَا اللَّهِ خَيْرٌ لَهُ وَ دُعَاءُ مُحَمَّدٍ وَ دُعَاءُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْأَئِمَّةِ خَيْرٌ لَهُ» (این قولویه: ۱۲۸)؛ در مقابل هر دره‌می که فرد برای زیارت هزینه کند، هزار هزار درهم منظور می‌گردد تا به ده برابر برسد، و خداوند به همین نسبت درجاتش را نیز رفیع می‌گرداند و رضایت خداوند و دعای پیامبر و امیرالمؤمنین و ائمه برای او بهتر است». طبق نظریه استعاره مفهومی، در این عبارت «زیارت» به عنوان حوزه مقصد بر «تجارتی با سود چندبرابری» به عنوان حوزه مبدأ نگاشته شده است. می‌توان گفت از این عبارت استعاره «زیارت تجارتی با سود چندبرابر است» به دست می‌آید. همچنین، در هر پنج عبارت ذکر شده، استعاره «زیارت سرمایه‌گذاری است»، دیده می‌شود.

در جای دیگری آمده است: زور و اخذ ربحك اغله كد جرحك / من الزهره: برو زیارت كن و بهره‌ات را از حضرت زهرا علیها السلام بگیر به اندازه داغی که بر دل داری!

شاعر با بیان عبارت به میزان زخم‌های بهره بگیر، زخم‌ها و اندوه‌ها و داغ‌های زوار از غم سیدالشهدا علیه السلام را نوعی سرمایه انگاشته است. به این معنا که هرچه زائر داغدارتر باشد، سود بیشتری خواهد برد و نیز تأکید داشته که زائر سود خود یا همان اجر و پاداش زیارت سیدالشهدا علیه السلام را از حضرت زهرا علیها السلام دریافت خواهد کرد. درباره این موضوع که اجر و پاداش زیارت سیدالشهدا علیه السلام با حضرت زهرا علیها السلام است، روایات بسیاری نقل شده از جمله روایت ذیل از امام صادق علیه السلام: «إِنَّ فَاطِمَةَ تَحْضُرُ لِرُؤُوسِ قَبْرِ ابْنِهَا الْحُسَيْنِ فَتَسْتَغْفِرُ لَهُمْ دُنُوبَهُمْ» (همان: ۱۱۸)؛ فاطمه علیها السلام نزد زائران قبر پسرش



حسین علیه السلام حاضر می‌شود و برای گناهان آنها طلب آمرزش می‌کند». در عبارت فوق، طبق نظریه استعاره مفهومی، جراحت و اندوه به عنوان حوزه مقصد بر سرمایه به عنوان حوزه مبدأ منطبق شده و استعاره «جراحت و اندوه از غم سیدالشهدا علیه السلام سرمایه است» ایجاد شده است.

درجای دیگر، شاعر عبارت: *أنا اللى رأس مالِه رجاءه / رجاءه باللى غُسله من دماء؛ منم کسی که سرمایه‌اش امید اوست / امید او به کسی ست که با خون خویش غسل کرد؛ را به کار گرفته است*. گفته شد که رأس المال عبارت است از سرمایه اولیه که شخص آن را دست‌مایه کسب و کار خود قرار می‌دهد. (۶) رجاء نیز در فرهنگ اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است. خداوند در قرآن کریم سه ویژگی مهم برای رسیدن به مقام رجا ذکر کرده است: *(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)* (بقره، ۲۱۸)؛ آنان که ایمان آورده و هجرت کرده و در راه خدا جهاد کرده‌اند، به رحمت خدا امید دارند. طبق این آیه، تحقق مقام رجا در وجود انسان، مشروط به سه شرط ایمان، هجرت و جهاد است.

در عبارت فوق، شاعر امید را همة دارایی خود انگاشته و آن را به امام حسین علیه السلام معطوف کرده است و با در نظر گرفتن این آیه، می‌توان گفت شاعر ایمان و هجرت و جهاد را ماحصل زیارت امام حسین علیه السلام دانسته است. استفاده از استعاره «امید سرمایه است»، نشان‌دهنده میزان اعتماد و ارادت شاعر به سیدالشهدا علیه السلام است.

۴-۲-۲. معامله، طرفین معامله، ثمن و کالا

در نوحه آمده است: *یحسین یعنی ارواحنا اشتريها / ردنا الثمن خطوه مشى ابزياره؛ ای حسین؛ روح-هایمان را می‌فروشیم، لطفا خریدار آنها باش / قیمت آنها را معادل برداشتن یک قدم در راه زیارت می-خواهیم*.

در اینجا شاعر از امام درخواست می‌کند، روح زوار را که برای فروش آورده‌اند از آنها بخرد و در ازای آن توفیق قدم برداشتن ولو اندازه یک‌قدم در مسیر زیارت را به آنها بدهد. زیارت پیاده سیدالشهدا علیه السلام در فرهنگ شیعی بسیار مورد توجه بزرگان دینی قرار دارد و اجر و پاداش بسیاری برایش بیان شده است. از جمله این روایت از امام صادق علیه السلام که فرمود: *«مَنْ أَتَى قَبْرَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَاشِياً كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ أَلْفَ حَسَنَةٍ وَ مَحَا عَنْهُ أَلْفَ سَيِّئَةٍ وَ رَفَعَ لَهُ أَلْفَ دَرَجَةٍ...»* (ابن قولویه: ۲۵۵)؛ کسی که پیاده به زیارت قبر حضرت امام حسین علیه السلام برود، خداوند متعال به هر قدمی که بر می‌دارد، هزار حسنه برایش ثبت و هزار گناه از وی محو می‌فرماید و هزار درجه مرتبه‌اش را بالا می‌برد».



شاعر با استفاده از کلمات بیع و اشتراء و ثمن ساختار معامله را برای زیارت ترسیم کرده است؛ امام حسین علیه السلام را خریدار کالای مورد معامله و زائر را فروشنده کالا دانسته است؛ بنابراین می‌توان علاوه بر استعاره «زیارت معامله است»، استعاره‌های «امام حسین علیه السلام خریدار است» و «زائر فروشنده است»، را از این عبارات استخراج کرد. همچنین، شاعر در این عبارت روح را کالا انگاشته و قدم برداشتن در مسیر زیارت را ثمن یا هزینه کالا فرض کرده است. در واقع شاعر بهای روح زوار را قدم برداشتن در مسیر زیارت دانسته است. در این عبارت چون خواسته شاعر در ازای روح خود به جای ثمن، توفیق برداشتن یک قدم در مسیر اربعین است، معامله کالا به کالا در ذهن تداعی می‌شود. بنابراین دو استعاره «روح کالا است» و «قدم برداشتن در مسیر زیارت، کالا است» از این عبارت به دست می‌آید.

شاعر در جای دیگری از نوحه گفته است: جیت بعث عمری؛ وأرید أشری / رضه إحسینی؛ آمدم، عمرم را فروختم و می‌خواهم رضایت حسینم را بخرم.

در این عبارت نیز شاعر به‌عنوان زائر خود را در مقام فروشنده و خریدار فرض کرده است و با فروش عمر خود، قصد دارد رضایت امام را خریداری کند. عبارت رضای حسینی دارای دو مفهوم است. نخست کسب رضایت سیدالشهدا علیه السلام و دوم کسب رضایتی همچون رضایت سیدالشهدا علیه السلام در پیشگاه الهی. رضایت امام حسین علیه السلام که نقل است واقعه عاشورا با آن عظمت را به جهت کسب مقام رضا نزد خداوند متعال رقم زده است، در فرهنگ شیعی از ارزش و جایگاه والایی برخوردار است. آیات (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً) (۲۷ و ۲۸ سوره فجر) به معنای «ای نفس مطمئنه خشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد»، متعلق به امام حسین علیه السلام است. گفته شده است: «سوره فجر سوره حسین علیه السلام است؛ زیرا حسین علیه السلام دارای نفس مطمئنه بود. در این حدیث یاران امام حسین علیه السلام هم مصداق راضیه و مرضیه معرفی شده‌اند؛ چراکه در قیامت، آن‌ها از خدا راضی‌اند و خدا هم از آن‌ها خشنود است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/ ۹۳).

شاعر در اینجا دو معامله را ترسیم کرده است. در معامله نخست «عمر» خود را به فروش رسانده است و در معامله دوم، قصد خرید «رضایت سیدالشهدا علیه السلام» را دارد. هردو مفهوم عمر و رضایت امام حسین علیه السلام را کالا انگاشته و درصدد معامله این دو برآمده است. بنابراین ابتدا استعاره «زیارت معامله است» و سپس دو استعاره «عمر کالای مورد معامله است» و «رضایت امام حسین، کالای مورد معامله است» به دست می‌آید. همچنین، می‌توان استعاره‌های «زائر خریدار است»، «زائر فروشنده است»، را نیز از این عبارت بیرون کشید.

در جای دیگر دیده می‌شود: *مَثَرِ ابْنِ مَرْثَدٍ لِحَسَنِ بْنِ مَرْثَدٍ / وَ اشْتَرَى جَنَّةَ عَرْشِهَا السَّمَاوَاتِ*؛ و جب به و جب برای حسین موکب بنا کن / و بهشتی بخر که پهنای آن به وسعت آسمان ها باشد.

در اینجا شاعر بناکردن موکب در مسیر زیارت سیدالشهدا^{علیه السلام} یا به بیان دیگر خدمت به زائران سیدالشهدا^{علیه السلام} را خریدن بهشتی به پهنای آسمان‌ها دانسته است که کنایه‌ای است از بهای چندبرابر برپاکردن موکب در مسیر زیارت. در این عبارت شاعر «خدام سیدالشهدا^{علیه السلام}» را «خریداران بهشت» انگاشته است. در روایات بسیاری پاداش هزینه کردن در مسیر سیدالشهدا^{علیه السلام} بهشت دانسته شده است. از جمله این روایات می‌توان به روایت امام صادق^{علیه السلام} اشاره داشت که فرمود: «زُورُوا الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ لَوْ كُلَّ سَنَةٍ فَإِنَّ كُلَّ مَنْ أَتَاهُ عَارِفًا بِحَقِّهِ غَيْرَ جَائِدٍ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَوْضٌ غَيْرَ الْجَنَّةِ وَ رُزْقٌ وَ رِزْقًا وَاسِعًا وَ آتَاهُ اللَّهُ بِفَرَجٍ عَاجِلٍ» (ابن قولویه: ۸۵)؛ حسین^{علیه السلام} را حداقل سالی یک بار زیارت کنید که هر کس در حالی که حق او را می‌شناسد و آن را انکار نمی‌کند به زیارتش بیاید، پاداشی ندارد، مگر بهشت و روزی او وسیع خواهد شد و خداوند گشایشی سریع (در کارها) برایش ایجاد خواهد کرد.

به نظر می‌رسد با توجه به بند «بالرأید استثمار و ابضمانات / اقره ابتأمل کامل الزیارات» به معنی ای کسی که سرمایه‌گذاری تضمینی می‌خواهی / با دقت کتاب «کامل الزیارات» را بخوان که در ادامه آمده؛ و اشاره صریح شاعر به کتاب کامل الزیارات که شامل روایات متعددی پیرامون زیارت سیدالشهدا^{علیه السلام} است، شاعر متأثر از اشارات روایی پیرامون ثواب هزینه کردن در مسیر زیارت امام حسین^{علیه السلام} برپایی موکب به عنوان حوزه مقصد را بر خرید بهشت به عنوان حوزه مقصد منطبق ساخته است. از عبارت فوق می‌توان استعاره «خدام خریدار است» و «بهشت کالای مورد معامله است» را استخراج نمود.

در جای دیگری شاعر چنین گفته است: *صار عَقْدٌ رَسْمِيٌّ؛ قَصْرٌ بِسْمِيٍّ / وَه كَلْ خَطْوَه؛ قول نامه ای رسمی است؛ کاخی به نام من می‌شود با هر قدمی که برمی دارم.*

شاعر حضور در پیاده‌روی را قول‌نامه‌ای رسمی دانسته و مدعی است به ازای هر قدمی که در مسیر زیارت برمی‌دارد، قصری در بهشت به نامش سند خواهد خورد. به بیان دیگر، شاعر هر قدم در مسیر پیاده‌روی را به عنوان حوزه مقصد بر کالای مورد معامله به عنوان حوزه مبدأ منطبق کرده و قصری در بهشت را به عنوان حوزه مقصد استعاره‌ای دیگر، بر ثمن به عنوان حوزه مبدأ انگاشته و قصری در بهشت را بهای هر قدم در مسیر زیارت در نظر گرفته است. این تصور برخاسته از روایت امام صادق^{علیه السلام} است که در پاسخ سؤالی مبنی بر عدم توفیق حضور برای زیارت سیدالشهدا^{علیه السلام} و پرداخت هزینه سفر فردی دیگر پرسیده، فرموده است: «فَمَا لِمَنْ يَجْهَرُ إِلَيْهِ وَ لَمْ يَخْرُجْ لَعَلَّهُ تُصِيبُهُ لِقَلَّةٍ نَصِيبِهِ قَالَ: يُعْطِيهِ اللَّهُ بِكُلِّ

دَرْهَمٍ أَنْفَقَهُ - مِثْلُ أَحَدٍ مِنَ الْحَسَنَاتِ وَ يَخْلِفُ عَلَيْهِ أَصْعَافَ مَا أَنْفَقَهُ وَ يَصْرِفُ عَنْهُ مِنَ الْبَلَاءِ مِمَّا قَدْ نَزَلَ لِيَصِيبَهُ وَ يَدْفَعُ عَنْهُ وَ يَحْفَظُ فِي مَالِهِ / به ازای هر درهمی که خرج کند، خداوند همانند کوه אחד برایش حسنه می نویسد، چندین برابر آنچه هزینه کرده را به او بر می گرداند، بلاهایی را که فرود آمده تا به او برسد، از او می گرداند و از وی دور می کند و مالش حفظ می شود» (همان: ۱۲۹) و در کنار استعاره «زیارت معامله است» دو استعاره «هر قدمی در پیاده روی، کالای مورد معامله است» و «قصری در بهشت ثمن است» از این عبارت برداشت می شود. علاوه بر این، عبارت فوق اصطلاح معامله کالا به کالا را نیز به ذهن متبادر می کند.

در جای دیگر آمده است: أفضل بضاعة إزياره أربعينه؛ بهترین کالا، زیارت اربعین است.

شاعر «زیارت اربعین» به عنوان حوزه مقصد را «بهترین کالا برای تجارت» به عنوان حوزه مبدأ انگاشته است. از این عبارت، استعاره مفهومی «زیارت اربعین، کالا است» استخراج می شود. طبق روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ زُوَّارُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ فَيَقُومُ عَنْقُ مِنَ النَّاسِ لَا يُحْصِيهِمْ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى فَيَقُولُ لَهُمْ مَا أَرَدْتُمْ بِزِيَارَةِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ فَيَقُولُونَ يَا رَبِّ أَتَيْنَاهُ حُبًّا لِرَسُولِ اللَّهِ وَ حُبًّا لِعَلِيِّ وَ فَاطِمَةَ وَ رَحْمَةً لَهُ مِمَّا ارْتُكِبَ مِنْهُ فَيَقَالَ لَهُمْ هَذَا مُحَمَّدٌ وَ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ فَالْحَقُّوا بِهِمْ فَأَنْتُمْ مَعَهُمْ فِي دَرَجَتِهِمْ الْحَقُّوا بِلِوَاءِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَنْطَلِقُونَ إِلَى لِوَاءِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَكُونُونَ فِي ظِلِّهِ وَ اللَّوَاءُ فِي يَدِ عَلِيٍّ حَتَّى يَدْخُلُونَ [يَدْخُلُوا] الْجَنَّةَ جَمِيعًا فَيَكُونُونَ أَمَامَ اللَّوَاءِ وَ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ يَسَارِهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ (همان: ۱۴۱)؛ هنگامی که روز قیامت شود منادی ندا می کند: زوَّار حسین بن علی کجا هستند؟ جمع زیادی که شمارش آنها را فقط خدا می داند، بر می خیزند. به آنها گفته می شود که برای چه به زیارت قبر حسین می رفتید؟ می گویند: خدایا به جهت محبت پیامبر و علی و فاطمه و طلب رحمت برای آن حضرت به ازاء آنچه از آن حضرت صادر گردید، پس به آنها گفته می شود: ایشان محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین سلام الله عليهم بوده، ملحق به آنها شوید؛ شما با ایشان و در درجه و مرتبه آنها هستید، به لواء و پرچم رسول خدا ملحق گردید. پس به طرف لواء آن حضرت رهسپار شده و در سایه آن قرار می گیرند؛ در حالی که لواء به دست امیرالمؤمنین علی علیه السلام می باشد و بدین ترتیب به بهشت وارد می شوند. ایشان جلو پرچم و سمت راست و چپ و پشت آن بودند». می توان گفت معنای ضمنی عبارت مورد بحث به ارزشمندی زیارت اربعین در روز قیامت اشاره دارد.

در عبارت ذیل: زُورِ تَرَهُ الزَّائِرِ؛ صُبْحِ تَاجِرٍ / مع العترة؛ زیارت کن که زائر در همراهی و شراکت عترت پیامبر تاجر می شود؛ نیز شاعر به بیان این که زیارت باعث می شود زائر با اهل بیت علیهم السلام شریک



شود و به تاجر تبدیل شود، پرداخته است. در این عبارت، ابتدا زیارت به عنوان حوزه مقصد بر شراکت به عنوان حوزه مبدأ انگاشته شده، سپس زائر به عنوان حوزه مقصد بر تاجر به عنوان حوزه مبدأ منطبق گشته است. به نظر می‌رسد، برآیند دریافت شاعر از بیان ثواب‌های گوناگون برای زیارت سیدالشهدا علیه السلام و نیز تأکید بر همراهی و تبعیت از اهل بیت علیهم السلام در روایات این بوده که زیارت آن حضرت تاحد زیادی به تجارت شبیه است. طبق نظر لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی مورد نظر، در عبارت فوق «زیارت شراکت است» و «زائر تاجر است» می‌باشد.

۴-۲-۳. ضامن

شاعر در عبارت ذیل: ویاک إجینه ندخل إبتجاره / یا ضامن الصّفقه بلا خساره؛ (ای حسین) آمدم وارد تجارتی شویم/ای ضامن این معامله بی ضرر. امام حسین علیه السلام را ضامن معامله بی ضرر انگاشته و به واسطه حساب روی این ویژگی حضرت قصد دارد وارد این تجارت شود. و روشن است که غرض وی از تجارت، زیارت آن حضرت است. این عبارت استعاره مفهومی «امام حسین علیه السلام ضامن است» را در خود دارد که ذهن‌ها را تا حدی به سوی مبحث شفاعت سوق می‌دهد. طبق باور شیعه یکی از شفیعان روز قیامت، امام حسین علیه السلام است. شیعیان در سجده پایان زیارت عاشورا، بعد از حمد و ستایش خداوند به سبب تحمّل مصیبت آن حضرت، می‌گویند: «اللّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَيْنِ يَوْمَ الْوُرُودِ؛ خدایا شفاعت حسین را روز ورود به صحنه محشر، روزی ام کن»؛ و به دنبال آن می‌افزایند: «وَبَيِّتْ لِي قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ وَأَصْحَابِ الْحُسَيْنِ الَّذِينَ بَدَلُوا مَهْجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ (مان: ۱۷۹)؛ خداوند! گام‌های مرا از روی صدق نزد خودت، با حسین علیه السلام و یارانش ثابت بدار؛ همان یارانی که خون خود را نثار امام حسین علیه السلام کردند». همچنین در حدیث شریف کسا، وقتی امام حسین علیه السلام وارد می‌شود، پیامبر می‌فرماید: «وَعَلَيْكَ السَّلَامُ يَا وَلَدِي وَ يَا شَافِعَ أُمَّتِي؛ و بر تو باد سلام ای فرزندم و ای شفاعت‌کننده امت!» (قمی، ۱۳۸۴: ۱۳۴۱). می‌توان گفت شاعر به استناد جایگاه شفاعت امام حسین علیه السلام در روایات، او را ضامن معامله‌ای بدون خسارت دانسته است. نکته قابل توجه در خصوص شفاعت این است که نه تنها سیدالشهدا علیه السلام در قیامت شفاعت می‌کند، بلکه زائران و گریه‌کنندگان بر آن حضرت علیه السلام نیز به مقام شفاعت می‌رسند. امام صادق علیه السلام درباره مقام زائر امام حسین علیه السلام می‌فرماید: «زَائِرُ الْحُسَيْنِ مُشَفَّعٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِمَائَةِ رَجُلٍ كُلُّهُمْ قَدْ وَجَبَتْ لَهُمُ النَّارُ مِمَّنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْمُسْرِفِينَ (الطبرسی، بی تا: ۲۵۳/۱۰)؛ زائر امام حسین علیه السلام شافع صد نفر در روز قیامت است؛ کسانی که آتش دوزخ بر ایشان واجب شده و کسانی که در دنیا از مسرفان بوده‌اند».

۴-۲-۴. سود و زیان

حضرت علی^{علیه السلام} در حکمت ۱۱۳ نهج البلاغه عمل صالح را به تجارت و ثواب را به سود مانند دانسته است: «لَا تَجَاوِزَ كَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَ لَا رِبْحَ كَالْثَوَابِ / هیچ تجارتی همچون عمل صالح نیست و هیچ سود و بهره‌ای مانند ثواب نیست» (شیروانی: ۷۴۹). به نظر می‌رسد شاعر اجر و پاداش زیارت اربعین را که مصداق عمل صالح است، سود انگاشته است. از مجموع استعارات و مفهوم نوحه تجارة لن تبور که ریشه در روایات متعددی دارد که به بیان اجر و پاداش زیارت اربعین پرداخته‌اند، می‌توان استعاره «ثواب زیارت، سود است» را به دست آورد (۷).

همچنین در عبارت: صار السفر مكسب إذا أتعب التعب يسوه؛ این سفر دستاورد و منفعت است و اگر خسته شوی، خستگی می‌ارزد.

شاعر سفر زیارتی را درآمد انگاشته و خستگی در این سفر را، سود فرض کرده است. این عبارت به روایت معروف امام صادق^{علیه السلام} اشاره دارد: «إِذَا زُرْتَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فُزِرَهُ وَأَنْتَ حَزِينٌ مَكْرُوبٌ، شَعِثٌ مُعَبَّرٌ، جَائِعٌ عَطْشَانٌ؛ فَإِنَّ الْحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُتِلَ حَزِينًا مَكْرُوبًا، شَعِثًا مُعَبَّرًا، جَائِعًا عَطْشَانًا، وَأَسْأَلُهُ الْحَوَائِجَ، وَانْصَرَفَ عَنْهُ وَلَا تَتَّخِذْهُ وَطَنًا (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۷۶/۴)؛ هرگاه خواستی اباعبدالله^{علیه السلام} را زیارت کنی با دلی اندوهگین و غرق غم، ظاهری آشفته و غبارآلود؛ و گرسنه و تشنه به زیارت او مشرف شو، چرا که امام حسین^{علیه السلام} با حالتی اندوهگین، غرق غم، گرسنه و تشنه به شهادت رسید، سپس حوائج را بخواه و برگرد و کربلا را وطن خود مگیر». طبق مجموع روایات منقوله مفهوم «در سفر اربعین حتی خستگی هم سود است»، از عبارت فوق برداشت می‌شود و با انطباق «خستگی» به عنوان حوزه مقصد بر «سود» به عنوان حوزه مبدأ می‌توان استعاره مفهومی «خستگی در سفر اربعین سود است» را از عبارت فوق برداشت کرد.

۵. نتیجه گیری

با مطالعه استعاره مفهومی نوحه اربعینی تجارة لن تبور با تکیه بر نظریه لیکاف و جانسون روشن شد که شاعر به منظور تبیین جایگاه زیارت و اجر و پاداش دنیوی و اخروی آن، سعی کرده با ترسیم ساختاری متناسب با ساختار تجارت که برای همه‌ی انسان‌ها ساختاری ملموس و شناخته شده است، اهمیت و ارزش زیارت و اجر و پاداش دنیوی و اخروی آن را برای همگان روشن سازد. در این راستا، زیارت را یک معامله و شراکت با اهل بیت و سرمایه‌گذاری سودمند با سودی تضمینی و چندبرابر و بلندمدت و بدون ضرر



انگاشته، امام حسین علیه السلام را خریدار روح و جان و عمر زوار و قدم‌هایشان در مسیر پیاده‌روی اربعین فرض کرده، زوار را فروشندگان عمر و جان و روح و خریداران زیارت و رضایت امام حسین علیه السلام و بهشت؛ و خدام سیدالشهدا علیه السلام را خریداران بهشت دانسته است. مفاهیمی چون امید و جراحات و اندوه در غم سیدالشهدا علیه السلام را سرمایه دانسته، اجر و پاداش و خستگی در مسیر زیارت را سود انگاشته و در نهایت، با تطبیق بخش‌های مختلف زیارت بر ارکان تجارت، کلان‌استعاره «زیارت تجارت است» را خلق کرده است. در جدول شماره ۱ به‌طور مختصر انطباق حوزه مبدأ تجارت و لوازم و بخش‌های آن بر حوزه مقصد قابل مشاهده است.

ردیف	عنوان	حوزه مقصد	حوزه مبدأ	خرد استعاره
۱	تشریف به زیارت		شروع سرمایه گذاری	زیارت سرمایه گذاری است
۲			سرمایه گذاری بلندمدت	
۳			تجارتی بدون ضرر	
۴			تجارتی با سود تضمینی	
۵			تجارتی با سود چند برابر	
۶			شراکت با اهل بیت	زیارت شراکت است
۷			معامله	زیارت معامله است.
۸	امید	سرمایه		امید سرمایه است.
۹	جراحت و اندوه			جراحت و اندوه سرمایه است.
۱۰	امام حسین علیه السلام	خریدار		امام حسین علیه السلام خریدار است.
۱۱	خادم			خادم خریدار است.
۱۲	زائر			زائر خریدار است.
۱۳		فروشنده	زائر فروشنده است.	
۱۴		تاجر	زائر تاجر است.	
۱۵	قصری در بهشت	ثمن		قصری در بهشت ثمن است.
۱۶	رضایت امام حسین علیه السلام	کالای مورد معامله		رضایت امام حسین علیه السلام کالا است.

بہشت کالا است.		بہشت	۱۷
عمر کالا است.		عمر	۱۸
قدم برداشتن در پیادہ روی اربعین کالا است.		قدم برداشتن در پیادہ روی اربعین	۱۹
روح کالا است.		روح	۲۰
زیارت اربعین کالا است.		زیارت اربعین	۲۱
امام حسین علیہ السلام ضامن است.	ضامن	امام حسین علیہ السلام	۲۲
اجر و پاداش زیارت سود است.	سود	اجر و پاداش زیارت	۲۳
خستگی زیارت سود است.		خستگی زیارت	۲۴
زیارت سود(درآمد) است.		زیارت	۲۵
کلان استعارہ			
«(زیارت تجارت است)».			

جدول شماره ۱

طبق جدول شماره ۱، شاعر با استفاده از ۲۵ خرداستعارہ به منظور انطباق حوزه مقصد زیارت بر حوزه مبدأ تجارت، برای زیارت سیدالشہدای علیہ السلام ساختاری مشابه تجارت تعریف کردہ و کلان استعارہ «زیارت تجارت است» را ایجاد نمودہ است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد مفاهیم مورد استفاده در این نوحہ از روایات اہل بیت علیہم السلام دربارہ زیارت سیدالشہدای علیہ السلام و بہویژہ زیارت اربعین تاثیر پذیرفتہ است. بہ بیان دیگر، شاعر این نوحہ با بہرہ گیری از آموزہ‌های دینی و اعتقادی و تحت تاثیر فرہنگ شیعی رایج در عراق، زیارت را بہ مثابہ تجارت انگاشتہ است. می‌توان گفت خاستگاہ استعارہ مفہومی «زیارت تجارت است» در این نوحہ، باورهای اعتقادی و دینی شاعر آن است.



فهرست منابع

*قرآن کریم

کتب فارسی

- بن خلف، محمدحسین. (۱۳۸۰). فرهنگ فارسی برهان قاطع. تهران: نیما.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۹۰). فرهنگ دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- راسخ مهند، محمد. (۱۳۹۴). درآمدی بر معناشناسی شناختی، نظریه‌ها و مفاهیم. تهران: سمت.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۰). نهج البلاغه: کلام امیر. قم: معارف.
- صفوی، کوروش. (۱۳۸۳). درآمدی بر معناشناسی. تهران: سوره مهر.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۵). سبک‌شناسی: نظریه‌ها و رویکردها و روش‌ها. تهران: سخن.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله. (۱۳۷۹). استعاره و شناخت. تهران: فرهنگان.
- قاضی طباطبایی، سیدمحمدعلی. (۱۳۶۸). تحقیق درباره اول اربعین سید الشهداء. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کوچش، زلتن. (۱۳۹۳). مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره. شیرین پورابراهیم. تهران: سمت.
- لیکاف، جورج. (۱۳۹۶). قلمرو تازه علوم شناختی. جلد ۱، ترجمه: جهان‌شاه بیگی. تهران: آگاه.
- لیکاف، جورج و جانسون، مارک. (۱۳۹۹). استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم. ترجمه: جهان‌شاه بیگی. تهران: آگاه.
- مطهری مرتضی. (۱۳۷۸). حماسه‌ی حسینی. قم: صدرا.
- نفیسی، علی اکبر. (۱۳۴۳). فرهنگ نفیسی. تهران: خیام.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه: مطابق مذهب اهل بیت (ع). قم: موسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.

کتب عربی

- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (بی‌تا). کامل الزیارات. جلد ۱. بیروت: مکتبه الصدوق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. جلد ۴. بیروت: دارالصادر.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۱۰۴). وسائل الشیعة. جلد ۱۰ و ۱۷. قم: آل البیت.
- حسینی جلالی، محمدرضا. (۱۴۱۶). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة. جلد ۱۴. قم: آل البیت.
- الطبرسی نوری حسین. (بی‌تا). مستدرک الوسائل. جلد ۱۰. قم: آل البیت.
- الطوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۶۴). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعه. جلد ۶. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قمی شیخ عباس. (۱۳۸۴). مفاتیح الجنان. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- مجلسی محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. جلد ۲۴. قم: دارالکتب الاسلامیه.

مقالات و پایان‌نامه‌ها

- افراشی، آریتا و حسامی، تورج. (۱۳۹۲). تحلیل استعاره‌های مفهومی در یک طبقه‌بندی جدید با تکیه بر نمونه‌هایی از زبان فارسی و اسپانیایی. پژوهش‌های زبان‌شناسی تطبیقی. ۲(۵)، صص ۱۴۱-۱۶۵.
- ذوالفقاری، اختر و عباسی، نسرین. (۱۳۹۴). استعاره‌های مفهومی و طرحواره‌های تصویری در اشعار ابن خفاه. فصل‌نامه پژوهش‌های ادبی و بلاغی. ۳(۳)، صص ۱۰۵-۱۲۰.

- ریکور، پل (۱۳۸۶). استعاره و ایجاد معنی جدید در زبان، حسین نقوی. نشریه معرفت. (۲۰) ۱۶، صص ۸۱-۹۴.
- عبدالکریمی، سپیده. (۱۳۹۰). بررسی محدودیت‌های واژگی معنایی حاکم بر اشتقاق فعل مرکب، از بسط متناظر و فعل بسط از مرکب متناظر در فارسی معیار رویکردی شناختی. (رساله دکتری)، دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
- کریمی، طاهره. (۱۳۹۴). بررسی معناشناختی استعاره‌های چندشبکه‌ای مادر و طفل در دیوان شمس. فصل‌نامه تخصصی نقد ادبی. ۸ (۳۰)، صص ۱۴۵-۱۶۵.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) میرزا عادل اشکنانی که نسبش به قبیله معروف اشکنانی در خلیج می‌رسد و نسل اجداد پدری او به امام موسی الکاظم علیه‌السلام ختم می‌شود و به همین سبب به او لقب میرزا داده‌اند. میرزا عادل شاعر مرثی و نوحه‌های زیادی برای مداحان معروف بوده که در راس آن‌ها با اسم کربلایی قرار دارد.
- (۲) متن نوحه مورد بررسی به پیوست مقاله آمده است.
- (۳) امروزه سه نگرش غالب در زبان‌شناسی وجود دارد و این سه شامل زبان‌شناسی صورت‌گرا زبان‌شناسی نقش‌گرا و زبان‌شناسی شناختی می‌باشند (راسخ مهند ۱۳۹۴: ۱۴).
- (۴) لازم به ذکر است که این دسته‌بندی بعدها توسط خود نظریه‌پردازان و نیز دانشمندانی چون کوچش مورد انتقاد قرار گرفته است.
- (۵) باتوجه به تأکید لیکاف و جانسون بر فرهنگ عامه در بحث استعاره‌های مفهومی، اعمال، اشخاص و اصطلاحات تجارت با تکیه بر فرهنگ عامه و آنچه در کوچه و بازار رواج دارد، ذکر شده است.
- (۶) این مطلب در صفحه ۱۱ پژوهش حاضر، ذیل عنوان ارکان مختلف تجارت به‌عنوان حوزه مبدأ، در بخش اصطلاحات تجارت آمده است.
- (۷) در این خصوص توضیح بیشتری در صفحه ۱۵ پژوهش حاضر ارائه شده است.

پیوست‌ها

در ادامه متن کامل نوحه تجارت‌نا لن تبور به همراه ترجمه‌ی آن قابل مشاهده است:

۱) نرجو تجارة لنا لن تبور

یا مالک السُّعُورِ وَّ اللَّأ شُعُورُ / سَعِياً عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةَ لَنَا لَنْ تَبُورُ / يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ / أَذْلَكُكُمْ عَلَى الطَّرِيقِ الْأَمْتَلُ / تِجَارَةُ تَنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ / بَيْنَ الرِّيحِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَحْضَلُ / فَازِ الْكَسْدِ يَمُ: وَلَا هَمَّهُ / حِجِّي الْعَاذِلُ / فَازِ الذِّیْ يَحْضَرُ: لِبِوَالِأكْبَرِ / وَ ابِوفاضِلِ

یا مالک السُّعُورِ وَّ اللَّأ شُعُورُ / سَعِياً عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةَ لَنَا لَنْ تَبُورُ / وَ یَاکِ إِجْبِنَه نَدْخِلُ إِبْتِجَارَه / یا ضامن الصَّفْقَه بلا خساره / یحسین یعنه أرواحنا اشتريها / ردنا الثمن خطوه مشی ابریاره / هاک نَزَفِ دَمِي: أَوْ سَعِرِ سَهْمِي / رخص لجلک / هاک یسْطَئانی: عُلُو شانی / تَحْتَ رِجْلِک



یا مالک الشُّعُورِ و اللّٰهُ شُعُورٌ / سَعِيًّا عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّتَا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةً لَنَا لَنْ تَبُورُ / يَالرَّايِدِ اسْتِثْمَارِ و ابْضِمَانَاتِ / اقْرَهْ ابْتِمَامُ
كَامِلِ الزِّيَارَاتِ / مِثْرُ ابْتِمَرِ لِحُسَيْنِ ابْنِي مُؤَكِّبٍ / وَ اشْتَرِي جَنَّةَ عَرَضُهَا السَّمَاوَاتِ / زُورْ تَرَهُ الزَّائِرِ : صُبْحِ تَاجِرٍ / مَعَ الْعَتَرِ / زُورْ
وَ اخِذْ رَبَّحَكَ اغْلِهْ كَدَّ جَرَحِكَ / مِنَ الزَّهْرَةِ

یا مالک الشُّعُورِ و اللّٰهُ شُعُورٌ / سَعِيًّا عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّتَا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةً لَنَا لَنْ تَبُورُ / أَنَا اللّٰهُ رَأْسُ مَالِهِ رَجَاءُ / رَجَاءُ بِاللّٰهِ
عُسْلُهُ مِنْ دِمَاءِهِ / أَفْضَلُ بِضَاعِهِ إِزْيَارُهُ أَرْبَعِينَ / وَ الْجَنَّةُ بِوَابَتِهَا كَرِيْلَاءُ / جِيْتْ لِمُعْشُوْكَى : أَنَا أَوْ شَوْكِي / أَوْ دَمْعِ عَيْنِي / جِيْتْ
بِعْتِ عَمْرِي : وَ أَرِيدُ أَشْرِي / رِضْنِهِ لِحُسَيْنِي

یا مالک الشُّعُورِ و اللّٰهُ شُعُورٌ / سَعِيًّا عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّتَا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةً لَنَا لَنْ تَبُورُ / مِثْلُ التِّجَارَةِ هَاضِي عِغْلِي مَاشَافِ /
مِضْمُونُهُ أَرْبَاحِي أَوْ تَرْدَلِي أَضْعَافِ / لَوْ أَنْفَقَ ابْدَرْبُ الزِّيَارَةِ دِينَارٍ / يَتَعَوَّضُ الدِّينَارُ عَشْرَةَ آلَافٍ / صَارَ عَقْدٌ رَسْمِيٌّ : قَصْرٌ بِسْمِيَّ /
أَوْ يَهْ كُلُّ خَطْوِهِ / صَارَ السَّفَرُ مَكْسَبٌ إِذَا أَتَعَبَ / التَّعَبَ يَسُوهُ

یا مالک الشُّعُورِ و اللّٰهُ شُعُورٌ / سَعِيًّا عَلَى الرَّؤُوسِ جَنَّتَا نَزُورُ / نَرْجُو تِجَارَةً لَنَا لَنْ تَبُورُ / الْضَيْفُ لَهُ زَائِرٌ وَ أَكْرَمُهُ ابْتِمْنِيَّةُ / هُوَ
الْحُسَيْنِ ابْتِنَفْسُهُ يَحْمِي بَيْتَهُ / وَ اللّٰهُ يَبَارِكُ لَهُ ابْرِزُقَ عِيَالَهُ / وَ ابْطُئِلْ عَمْرُهُ أَوْ تَتَدَفَّعُ بِلَيْتِهِ / شَوْفُ الْفَتْحِ دَارُهُ : لَخَطَّارُهُ / اشْعَظُمُ
قَدْرُهُ شَوْفُ وَ اخِذْ حِصْنَهُ الْحَيَا فُرْصَهُ / تَجِي مَرَّةً

ترجمه:

امید تجارتی بدون زیان داریم / ای مالک ضمیر خود آگاه و ناخود آگاه / با سرها (به جای پاها) به زیارت آمدم / امید تجارتی
بدون زیان داریم.

ای کسانی که ایمان آورده اید، آیا برترین راه را نشانتان بدهم؟ / تجارتی که شما را از عذاب نجات می دهد / و سود آن در روز
قیامت عایدتان می شود / پیروز شد کسی که کنار او (حسین) رفت / و به حرف های بدخواهان اهمیت نداد / پیروز شد کسی
که پیش پدر اکبر (حسین) و ابوفاضل حاضر شد.

ای مالک ضمیر خود آگاه و ناخود آگاه / با سرها (به جای پاها) به زیارت آمدم / امید تجارتی بدون زیان داریم.
(ای حسین) آمدم با تو وارد تجارتی شوم / ای ضمانت دهنده ی بدون خسارت بودن این معامله .
ای حسین! جان هایمان را می فروشیم، لطفا خریدار آنها باش / قیمت آنها را معادل برداشتن یک قدم در راه زیارت می -
خواهیم.

بگیر این خونم را. قیمت سهم من برای تو ارزان باشد / بگیر: ای سرورم: شأن والایم در زیر پای شماست.
ای مالک ضمیر خود آگاه و ناخود آگاه / با سرها (به جای پاها) به زیارت آمدم / امید تجارتی بدون زیان داریم.

ای کسی که سرمایه‌گذاری تضمینی می‌خواهی/با دقت کتاب «کامل الزیارات» را بخوان/و جب به وجب برای حسین موکب بنا کن/و بهشتی بخر که پهنای آن به وسعت آسمان‌ها باشد/برو زیارت کن که زیارت‌کننده تاجری شد شریک عترت پیامبر.

برو زیارت کن و بهره‌ات را بگیر به اندازه‌ی زخم دلی که داری.

ای مالک ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه/با سرها (به‌جای پاها) به زیارت آمدیم/امید تجارتی بدون زیان داریم. منم کسی که سرمایه‌اش امید اوست/امید او به کسی است که غسل او از خونش شد/بهترین کالا برای تجارت؛ زیارت اربعین است/و درب ورودی بهشت کربلای اوست/آدم سوی معشوقم، من و اشتیاقم و اشک چشمانم/آدم؛ زندگی خودم را فروختم و می‌خواهم رضایت حسینم را بخرم.

ای مالک ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه/با سرها (به‌جای پاها) به زیارت آمدیم/امید تجارتی بدون زیان داریم/عقل من مثل این تجارت را ندیده است/سود آن تضمینی است و بهره‌ی چندین برابر برایم دارد/اگر در راه زیارت فقط یک دینار را اتفاق کنم/همین یک دینار به ده هزار تبدیل می‌شود/قول‌نامه‌ای رسمی امضا شد؛ کاخی به نام من شد با هر قدمی که بر می‌دارم.

این سفر پیشه و درآمد شد/اگر خسته شوم، خسته‌شدن می‌ارزد.

ای مالک ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه/با سرها (به‌جای پاها) به زیارت آمدیم/امید تجارتی بدون زیان داریم/کسی که زائری را مسکن دهد و به او در خانه‌اش گرم کند/امام حسین علیه السلام خودش و خانه‌اش را حمایت می‌کند/و خداوند در رزق و روزی اهل بیتش برکت می‌گذارد/و عمرش طولانی و از بلا دور می‌شود/بین کسی که خانه‌اش را برای مهمانش بگشاید، قدر و منزلتش چقدر عظیم است/بین و بهره‌ای بر که عمر فرصتی است که فقط یک بار پیش می‌آید



تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها

با نگاهی به مبانی هستی‌شناختی

علی قدردان قراملکی^۱شناسه دیجیتال (DOI): [10.22084/DUA.2025.30456.1134](https://doi.org/10.22084/DUA.2025.30456.1134)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲



چکیده

دعا، عبادتی است که در متون دینی ذکر شده و خداوند، استجاب آن را بر عهده گرفته است. با این وجود، رابطه میان دعا و استجاب آن ممکن است در نگاه اول چندان واضح نباشد و شک و تردید در اثرگذاری دعا به وجود آورد. بنابراین، بررسی دقیق ارتباط تکوینی میان دعا و تحقق خواسته‌ها ضروری است. این پژوهش، با تمرکز بر مبانی هستی‌شناختی، به تحلیل این ارتباط می‌پردازد و سعی دارد با تبیین ارتباط میان دعا و تحقق خواسته‌ها به پرسش‌ها و شبهات موجود پاسخ دهد. اطلاعات مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه‌ای جمع‌آوری و با روش‌های علمی، عقلی و نقلی مورد تحلیل قرار می‌گیرد. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها را می‌توان از دو منظر علمی و متافیزیکی بررسی کرد. از دیدگاه علمی، تأثیرات روان‌شناختی دعا نشان می‌دهد که این عمل موجب بروز عواطف مثبت، آرامش و احساس امنیت روانی در فرد می‌شود و درعین حال به‌عنوان عاملی انگیزشی در دستیابی به خواسته‌ها عمل می‌کند. از منظر متافیزیکی، دعا به‌عنوان پیوندی میان انسان و عالم غیب شناخته می‌شود که با استفاده از عوامل فراطبیعی، زمینه‌ساز تحقق خواسته‌ها می‌گردد. عوامل متافیزیکی مانند ارتقاء وجودی نفس، صورت باطنی دعا و اراده الهی، به تحقق خواسته‌ها کمک می‌کنند. در نتیجه، با توجه به تحلیل‌های علمی و متافیزیکی، روشن می‌شود که دعا دارای تأثیر در تحقق خواسته‌ها است و خداوند نیز بر استجاب دعا تأکید می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها، تحلیل علمی دعا، تحلیل متافیزیکی دعا، مبانی هستی

شناختی، صورت باطنی دعا.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، ایران. a.ghadrdan@tabrizu.ac.ir

۱. مقدمه

مقاله حاضر تحت عنوان «تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها با نگاهی به مبانی هستی‌شناسی» به بررسی یکی از اصول بنیادین و اساسی در ادیان آسمانی، به‌ویژه دین اسلام، می‌پردازد که آن همان دعا و تأثیرات آن بر تحقق خواسته‌های انسانی است. دعا نه تنها به‌عنوان یک عمل عبادی، بلکه به‌عنوان ابزاری معنوی و روان‌شناختی، نقشی پررنگ در زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها ایفا می‌کند. در آموزه‌های دینی، به‌ویژه در قرآن کریم، بر مستجاب شدن برخی دعاها و تأثیرات آن در زندگی بشر تأکید فراوانی شده است. (قمی، ۱۴۰۴ق: ۱/ ۶۷؛ مجلسی، ۱۹۸۲: ۹۰/ ۳۸۳) به موجب آیات الهی، پروردگار متعال بندگان را به دعا و درخواست از خویش فرا خوانده و خود را به‌عنوان پاسخ‌گو به این درخواست‌ها معرفی می‌نماید: (وَ قَالَ رَبُّكُمْ اِذْ عُوْنِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ) (غافر/ ۶۰) همچنین، برخی از آیات دارای لحن تهدیدآمیز هستند که بیان می‌دارند اگر دعا‌های مردم وجود نمی‌داشت، خداوند به آنان توجهی نمی‌کرد. در این راستا، آیه (قُلْ مَا يَعْبُوْا بِكُمْ رَبِّيْ لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ) (فرقان/ ۷۷) به‌خوبی دلالت بر این دارد که دعا دارای تأثیر است و سبب جلب رضایت پروردگار می‌شود.

باین‌حال، سازوکار و کیفیت این تأثیر در حاشیه قرار داشته و علل روان‌شناختی، اجتماعی و متافیزیکی آن به‌روشنی تبیین نشده است. این وضعیت، ما را با چالش‌هایی مواجه کرده که در برخی موارد، منجر به تمسخر این آموزه و در نظر گرفتن دعا به‌عنوان یک عمل خرافی شده است. بنابراین، ضروری است تا با بهره‌گیری از دو رویکرد، یکی تحلیل علمی و طبیعی و دیگری متافیزیکی و فراطبیعی، به بررسی و تحلیل ارتباط دعا و تأثیر آن بر تحقق خواسته‌ها پرداخته و تلاش شود تا با تبیین دقیق مسئله به شبهات و ابهاماتی که مخالفان این آموزه مطرح کرده‌اند، پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه گردد.

هدف نهایی این پژوهش، کشف و تبیین صحیح این ارتباط است تا نه تنها درک عمیق‌تری از اهمیت دعا به‌دست آید، بلکه بتوانیم شواهد قوی برای اثبات برحق بودن این آموزه از منظر علمی و متافیزیکی ارائه دهیم. با توجه به برقراری قانون علیت در عالم هستی، فهم ارتباط میان دعا و تحقق خواسته‌ها تنها با بهره‌گیری از شناخت صحیح و عمیق از عالم هستی و ابعاد گوناگون آن امکان‌پذیر است. ازاین‌رو، در این تحقیق تأثیر دعا با رویکردی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

به‌منظور دستیابی به این هدف، در این پژوهش نظری مسئله‌محور، با استفاده از روش کتابخانه‌ای و تحلیل جامع منابع علمی، دینی و فلسفی، به بررسی علمی و منطقی این موضوع پرداخته شده است. گفتنی



است نویسنده در مبحث تحلیل علمی تأثیر دعا در کنار منابع مطالعاتی، از هوش مصنوعی «سایدر»^۱ نیز استفاده کرده است. همچنین، تلاش شده است تا یافته‌های پیشین در این زمینه تکمیل و توسعه یابد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

مقاله حاضر به تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها با نگاهی به مبانی هستی‌شناسی می‌پردازد. پس از بررسی دقیق منابع موجود، مشخص گردید که نوشتاری مستقل و جامع در این زمینه یافت نمی‌شود و در نتیجه، مسئله مورد اشاره، به‌طور خاص فاقد پیشینه معتبر است. با این حال، با توجه به عنایت ویژه متون دینی به مسئله دعا و نیز اهتمام روان‌شناسان به این مفهوم، آثار متعددی در این زمینه نگارش شده است که به ابعاد مختلف دعا پرداخته‌اند؛ ولی این آثار به‌طور جامع به مسئله پژوهش حاضر نپرداخته‌اند. در ادامه، به برخی از این آثار که به‌عنوان پیشینه عمومی تحقیق محسوب می‌شوند، اشاره خواهد شد.

الف. مقاله «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه» (۱۳۹۳) به قلم فاطمه رأفتی و حسن ابراهیمی، در دو فصل‌نامه فلسفه تحلیلی، شماره ۲۵، بهار و تابستان منتشر شده است. در این مقاله، همان‌طور که از عنوان آن مشخص است، نویسندگان در تلاشند تا عدم تضاد استجاب دعا با نظام علیت را تبیین کنند. رویکرد این تحقیق بر ناشناخته بودن علل استجاب دعا مبتنی است و به‌طور کلی، همان‌گونه که معجزه با اصل علیت در تضاد نیست، دعا نیز در تعارض با این اصل تلقی نشده است. با این حال، نوشتار پیش‌رو به بررسی علل علمی و متافیزیکی می‌پردازد که پس از دعا، منجر به تحقق خواسته‌ها می‌شود و به تعبیری به کشف دقیق این نظام علی می‌پردازد.

ب. مقاله «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی)» (۱۳۹۳) نوشته علی محمد ساجدی و فاطمه زارع، منتشر شده در فصل‌نامه اندیشه دینی، شماره ۵۳، زمستان. در این تحقیق، نویسندگان به بررسی ارتباط دعا با موضوعات کلیدی نظیر قضا و قدر، نظام علیت، علم و اراده الهی و نقش دعا در تأثیرگذاری بر خدا از منظر سه فیلسوف پرداخته‌اند. در بخشی از این تحقیق، به مسئله ارتباط دعا و نظام علیت اشاره شده است؛ اما در مورد کیفیت و چگونگی تأثیر دعا به‌ویژه در ابعاد طبیعی و فراطبیعی آن، به‌طور جزئی ورود نکرده است. این در حالی است که تحقیق حاضر در پی ارائه تبیینی دقیق و جزئی از این مسئله می‌باشد.

1. Sider.

ج. مقاله «مسئله دعا در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا» (۱۳۹۲) به قلم علی ارشد ریاحی و فاطمه زارع، انتشار یافته در دو فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی، شماره ۲۵، پاییز و زمستان. این مقاله دعا را به‌طور کلی از دیدگاه دو متفکر مورد بررسی قرار داده و به مسائلی از قبیل اهمیت دعا، شرایط استجاب دعا و موارد مشابه پرداخته است. همچنین، در این تحقیق به تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها اشاره نشده است.

د. مقاله «تأثیر مبانی هستی‌شناسی صدرا در تبیین مسئله دعا» (۱۳۹۷) به قلم مروه دولت‌آبادی و عین الله خادمی و محمد اسماعیل قاسمی طوسی، منتشر شده در فصلنامه تأملات فلسفی، شماره ۲۱، زمستان. این پژوهش به بررسی نقش مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه در تبیین مسئله دعا پرداخته است. با توجه به موضوع تحقیق، بخش عمده‌ای از آن به مبانی مرتبط مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و... و تأثیر آن‌ها در دعا اختصاص یافته است؛ ولی هدف آن تحلیل کیفیت تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها و استجاب دعا نیست. درحالی‌که هدف اصلی این تحقیق، تبیین دقیق همین مسئله است.

هـ. مقاله «فرایند و مکانیزم تأثیر دعا بر کاهش اضطراب و افسردگی» (۱۴۰۱) نوشته محمدجواد ولی‌زاده، انتشار یافته در دو فصلنامه دعاپژوهی، شماره ۳، زمستان. این مقاله فقط به بررسی ارتباط دعا با کاهش اضطراب و افسردگی از دیدگاه علمی و عوامل طبیعی می‌پردازد و به رابطه دعا با دیگر آثار آن و تحلیل متافیزیکی این مسئله نپرداخته است.

و. مقالاتی نظیر «نقش ذکر و دعا در سلامتی از منظر آیات و روایات» (۱۳۹۸) نوشته فاطمه حسین‌زاده فرد و رسول محمد جعفری، منتشر شده در فصلنامه قرآن و طب، شماره ۵، زمستان، «بررسی تأثیر دعا بر سلامت معنوی بیماران مبتلا به نارسایی مزمن قلبی» (۱۳۹۷) به قلم رضا بردبار، انتشار یافته در دو فصلنامه دین و سلامت، شماره ۱۰، بهار و تابستان و «اثر مثبت‌اندیشی و دعا بر اضطراب و افسردگی جوانان ۱۷ تا ۱۹ ساله» (۱۳۹۵) نوشته معصومه فلاحتی و الهه اسدی، منتشر شده در فصلنامه دانش و پژوهش در روان‌شناسی کاربردی، شماره ۶۵، پاییز، که به ابعاد روان‌شناختی و تأثیرات مطلوب دعا در تقویت روحیه می‌پردازند؛ اما اساساً در مقام تحلیل متافیزیکی تأثیر دعا و توجه به مبانی هستی‌شناختی نیستند.

براین‌اساس، خلأ پژوهشی که به‌طور خاص به مسئله کیفیت تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها پرداخته باشد، احساس می‌شود. ازاین‌رو، قصد داریم در این تحقیق به این مسئله مهم و کلیدی بپردازیم و با



بهره‌گیری از آثار پیشینیان و اتکا به مبانی هستی‌شناختی، به تبیین و تحلیل مسئله و توسعه تحقیقات گذشته اقدام کنیم.

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت و اهمیت این پژوهش به‌عنوان یک تحقیق علمی و متافیزیکی در زمینه دعا و تأثیرات آن بر تحقق خواسته‌ها، مستلزم توجه ویژه به ابعاد مختلف این موضوع است. در دنیای امروز که بسیاری از آموزه‌های دینی در معرض انتقادات و تردیدهای جدی قرار دارند، تحلیل علمی و فلسفی مقوله دعا می‌تواند به تبیین و تضمین جایگاه آن در نظام هستی‌شناسی کمک کند. با توجه به تأکید متون دینی به دعا و استجابات آن و اعتقادات عمیق انسان‌ها نسبت به دعا و تأثیرات معنوی آن، پژوهش حاضر می‌تواند به رفع تردیدهای موجود درباره تأثیر دعا بر زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها بپردازد. در واقع، این تحقیق به دنبال استحکام باورها و اعتقادات دینی از طریق ارائه شواهد علمی و منطقی است که ضرورت آن در عصر حاضر که مبانی معنوی و روحانی روز به روز کم‌رنگ‌تر می‌شوند، بیش از پیش احساس می‌شود.

از سوی دیگر، با نظر به غنای آموزه‌های دینی و معنوی موجود در اسلام، پژوهش بر روی دعا به‌عنوان یک عمل عبادی با پیامدهای روان‌شناختی و اجتماعی می‌تواند ابعاد جدیدی از شناخت انسان و رابطه‌اش با پروردگار را آشکار سازد. از آن‌جا که دعا همواره به‌عنوان یک ابزار برای ارتباط با خداوند و جلب رحمت و توجه او شناخته شده است، تحلیل علمی تأثیرات دعا بر تحقق خواسته‌ها، می‌تواند به تقویت نور معنویت در جوامع مختلف کمک کند.

۲. مبانی هستی‌شناختی

برای تحلیل و تبیین تأثیر دعا بر خواسته‌ها، ضروری است که به مبانی هستی‌شناختی این مسئله توجه ویژه‌ای شود. این نوع رویکرد نه تنها امکان بررسی ابعاد مختلف دعا را از منظر فلسفی و وجودی می‌دهد، بلکه می‌تواند به درک عمیق‌تری از جنبه‌های تکوینی این مسئله رهنمون سازد. به این ترتیب، با بررسی مفاهیم بنیادین هستی‌شناسی، می‌توان فهمید که چگونه دعا می‌تواند بر زندگی انسان و خواسته‌هایش تأثیرگذار باشد.

۱-۲. مراتب هستی؛ از عالم ماده تا عوالم متافیزیک

با توجه به امعان نظر در متون فلسفی و کلامی، بدیهی است که عالم ماده، که به‌عنوان «عالم ناسوت» شناخته می‌شود، صرفاً یک بخش از کل هستی است و نمی‌تواند به‌تنهایی تمام واقعیت‌ها و مظاهر

هستی را توضیح دهد. باورهای مادی گرایانه و ماتریالیستی که وجود تمامیت هستی را منحصر به عالم ماده می‌دانند، در برابر دلایل فلسفی و منطقی موجود، توجیه‌پذیر نخواهد بود (مطهری، ۱۳۹۴: ۱/ ۵۷۴).

وجود یک خالق و مدبر آسمانی که در «عالم لاهوت» قرار دارد، از زوایای مختلف قابل اثبات است. این وجود با استفاده از استدلال‌ات عقلی و فلسفی، به‌عنوان بنیاد تمام موجودات معرفی می‌گردد (حلی، ۲۰۰۳: ۷-۸). در این راستا، اصولی چون سنخیت میان علت و معلول و قاعده‌الواحد به‌روشنی نشان‌دهنده این حقیقت است که صدور عالم ناسوت به‌صورت مستقیم از عالم لاهوت ناگزیر به مواجهه با چالش‌های فلسفی جدی است، به همین دلیل، حکما به وجود «عالم جبروت» یا «عالم عقل» به‌عنوان رابط بین دو عالم ناسوت و لاهوت اعتقاد دارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۰؛ طوسی، ۱۹۹۶: ۳/ ۶۸۴). افزون بر این، برخی از حکما، به‌ویژه حکمای متأله، با اتکا به اصل امکان اشرف و بررسی قوای خیالی و روحانی انسان، به وجود «عالم ملکوت» یا «عالم مثال» به‌عنوان عالمی برتر از ماده و فرود از عقل اعتقاد دارند (صدرالم‌تألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۳۰۰؛ جوادی‌آملی، ۲۰۰۴: ۸۴). از نظر این گروه، دو عالم عقل و مثال، عوالمی غیرمادی و مجرد هستند، حال آن‌که عالم ماده به‌عنوان عرصه‌ای محسوس و مادی به حساب می‌آید (طباطبائی، ۲۰۰۱: ۳۷۹).

۲-۲. وجود ساحت معنوی در موجودات مادی

با توجه به آیات قرآن کریم (مؤمنون / ۸۸؛ یس / ۸۳؛ اعراف / ۱۸۵) و همچنین روایات معتبر (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۹۸۲: ۴/ ۳۲) این نکته استنباط می‌شود که تمامی موجودات طبیعی و مادی که در قالب عالم ناسوت تعریف می‌شوند، صرفاً از ابعاد مادی و ظاهری برخوردار نیستند، بلکه هر یک از آن‌ها واجد جنبه‌های معنوی و باطنی نیز می‌باشند. بدین ترتیب، افعال انسانی و پدیده‌های ملموس این دنیا که از مصادیق عالم ناسوت به حساب می‌آیند، دارای ساحت‌های ملکوتی و باطنی نیز هستند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۶۰).

همچنین در برخی آیات (انعام / ۷۵) و روایات (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۸۸) توصیفات متنوعی از مشاهده و رؤیت این ساحت ملکوتی مشاهده می‌شود. با توجه به این نکته در می‌یابیم که این ساحت باطنی، از سویی با ساحت ظاهری متفاوت است و همانند او مادی نیست و از سوی دیگر به سبب توصیف به مشاهده و رؤیت از تجرد تام و عقلی برخوردار نیست؛ ازاین‌رو، این صورت باطنی می‌تواند تجردی غیرتام و مثالی را دارا باشد و از مصادیق عالم ملکوت محسوب شود (صدرالم‌تألهین، ۱۹۸۱: ۶/ ۴ و ۴۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۸/ ۱۵۷؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۹۱).



۲-۳. قاعده الواحد

قاعده الواحد به عنوان یکی از اصول بنیادین هستی‌شناسی، مفهوم واحد بودن نخستین فعل الهی را مورد بررسی قرار می‌دهد و بر اهمیت سنخیت میان علت و معلول تأکید می‌ورزد. طبق این قاعده، برای هر معلول، وجود یک ویژگی خاص در ذات علت ضروری است و این ویژگی موجب پیدایش معلول می‌شود؛ زیرا سایه هر چیزی به خود آن چیز وابسته است و امکان ندارد سایه یک چیز از چیز دیگری ایجاد شود. به همین دلیل، سایه یک شیء واحد باید همواره یکتا باشد (خمینی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۳۵).

از آنجا که خداوند به عنوان موجودی بسیط و واحد، از هرگونه کثرت و تعدد در ذات خود عاری است و همچنین دارای کمال مطلق و بدون هرگونه کاستی است، می‌توان انتظار داشت که نخستین فعل او نیز از همین حالت کمالی و جامع برخوردار باشد (طوسی، ۱۹۹۶، ج ۳، ص ۶۸۴؛ طباطبایی، ۲۰۰۱، ص ۲۱۴-۲۱۵). بنابراین، خدا که منشأ هستی است و از تمامی جهات بسیط است، فعل او نیز که نخستین مخلوق است بسیط می‌باشد و به آن عقل اول گفته می‌شود (خمینی، ۱۳۸۵: ۱/ ۳۳۶-۳۳۷).

گفتنی است، پذیرش قاعده الواحد نباید به عنوان نفی قدرت مطلق الهی و عدم تعلق قدرت به موجودات دارای نقایص در نظر گرفته شود؛ زیرا فلاسفه اسلامی به روشنی تأکید کرده‌اند که قاعده الواحد و اعتقاد به اطلاق قدرت خداوند نه تنها متناقض نیستند، بلکه در حقیقت دو جنبه مهم از حقیقت وجودی خداوند را نمایان می‌سازند و بیانگر این نکته است که خداوند در عین واحد بودن، علت هستی‌بخش تمام مخلوقات و محیط بر تمام آن‌هاست (طباطبایی، ۲۰۰۱: ۲۱۵).

۲-۴. تجسم اعمال

مسئله تجسم اعمال به طور عمیق‌تری از تفکیک ظواهر مادی و باطن غیرمادی در افعال انسانی حکایت دارد. مبنای «وجود ساحت معنوی در موجودات مادی» حاکی از آن است که اشیاء و امور مادی در کنار صورت ظاهری و طبیعی، دارای صورت باطنی و غیرمادی نیز می‌باشند. بنابراین، افعال انسانی نظیر دعا که به صورت ظاهری و مادی جلوه‌گر می‌شوند (مانند بلند کردن دست‌ها و بیان خواسته‌ها از خداوند) دارای صورت باطنی نیز هستند.

این صورت باطنی اعمال انسانی، معلول نفس بوده و بروز آن در قلمرو نفس انسان آشکار می‌گردد. به این معنا که با انجام فعل پسندیده و مطلوب، صورت باطنی مربوط به آن عمل در درون نفس شکل می‌گیرد و سبب پیشرفت و پرورش وجود انسان می‌شود. بنابراین، این صورت باطنی از ذات نفس خارج

نیست و پدیده‌ای مغایر با آن محسوب نمی‌شود، به‌طوری‌که نفس و صورت باطنی حرکتی متقابل به سوی یکدیگر دارند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ب/۹: ۳۹۲).

براین پایه، هرچند افعال انسانی از نظر ظاهری مادی به نظر می‌رسند؛ اما در حقیقت دارای جنبه‌ای متافیزیکی نیز بوده و از این منظر تأثیری فراتر از طبیعت بر جای می‌گذارند (جوادی‌آملی، ۱۹۹۹: ۲/ ۴۷۵-۴۸۲ و ۸/ ۳۴۰-۳۴۵). به‌علاوه، اعمال انسانی همچون دعا، صرفاً به صورت افعال جوارحی جلوه نمی‌کنند، بلکه نیت و قصد انسان نیز در آن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کند. این ابعاد جوانحی سبب می‌شود که افعال انسانی دارای ساحت غیرمادی و متافیزیکی باشند که در قالب تجسم اعمال و در ظرف نفس ظاهر می‌گردند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱/ ۳۲۹-۳۳۰؛ خمینی، ۱۳۸۵: ۳/ ۲۳۴).

۲-۵. کیفیت وجودی نفس در بستر هستی

کیفیت وجودی نفس همواره به‌عنوان یکی از مباحث اساسی در فلسفه و کلام اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. در این زمینه، متکلمان نقل‌گرا عمدتاً به جسمانی بودن نفس اعتقاد دارند (اشعری، ۱۹۷۹: ۳۳۳-۳۳۷؛ سید مرتضی، ۱۹۹۰: ۳۳؛ مجلسی، ۱۹۸۲: ۵۸/ ۱۰۴). در مقابل، حکما و بخش قابل توجهی از متکلمان عقل‌گرا بر تجرد نفس تأکید کرده‌اند. حکمت مشاء با اتخاذ رهیافت حدوث و بقاء روحانی (ابن‌سینا، ۱۹۹۷: ۲/ ۲۳۳) و حکمت متعالیه با رویکرد حدوث جسمانی و بقاء روحانی (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳/ ۶۶؛ همان: ۹/ ۳۷۱-۳۷۲) به تبیین این مسئله پرداخته‌اند.

با توجه به دلایل متعددی که از منظر عقلانی از جمله ادراک کلیات، (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ب/ ۸/ ۲۸۳) علم حضوری به خود، (ابن‌سینا، ۱۳۸۴: ۳/ ۱۵۶-۱۵۷) اشتیاق به زندگی جاوید (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۴/ ۵۴۱) و همچنین ادله نقلی از قبیل امر الهی بودن روح انسانی، (اسراء/ ۸۵) رجوع نفس به سوی خدا (بقره/ ۱۵۶) و خلود نفس (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۸۵) قابل استناد هستند، نگارنده به نظریه تجرد نفس با رویکردی مبتنی بر حدوث جسمانی و بقاء روحانی اعتقاد دارد.^۱ بنابراین، در پژوهش حاضر به بررسی مسائل مرتبط با نفس از این منظر پرداخته خواهد شد.

۳. تحلیل تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها

با عنایت به اهمیت و تأکید متون دینی بر دعا و مؤثر دانستن آن در برآورده شدن حاجات و خواسته‌های انسان، ضرورت پرداختن به ماهیت ارتباط میان دعا و تحقق آمال و نیز چگونگی تأثیرگذاری

۱. تمام ابعاد این دلایل در تحقیقات دیگر به‌وسیله نگارنده مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است (ن.ک: قدردان قراملکی، ۲۰۱۸: ۵-۳۷؛ همو، ۲۰۱۹: ۶۹-۹۹).



آن بر عالم هستی به طور جدی احساس می‌شود. این پژوهش، پس از تبیین مبانی هستی‌شناسانه، درصدد تحلیل و بررسی دقیق مکانیزم تأثیرگذاری دعا بر تحقق خواسته‌ها بر خواهد آمد.

تحلیل عمیق ماهیت دعا نشان می‌دهد که تأثیر آن بر عالم هستی و تحقق خواسته‌ها، از دو مسیر اصلی قابل بررسی است. نخست، تأثیرگذاری دعا از طریق مکانیزم‌های طبیعی و با استخدام علل طبیعی موجود در جهان به‌ویژه در وجود انسان. در این حالت، دعا به مثابه عاملی محرک و یا هدایت‌کننده، با فعال‌سازی و سامان‌دهی علل و عوامل طبیعی، زمینه تحقق خواسته‌ها را فراهم می‌آورد. مطالعه این نوع از تأثیر دعا، با بهره‌گیری از روش‌های علمی، مطالعات تجربی و تحلیل‌های طبیعی قابل بررسی و تبیین است. دوم، تأثیرگذاری دعا از طریق غیبی و با دخالت عوامل فراطبیعی و متافیزیکی. در این نوع تأثیرگذاری، دعا به مثابه رابطی میان انسان و عالم غیب عمل می‌کند و با واسطه عوامل فراطبیعی، موجبات تحقق خواسته‌ها را فراهم می‌سازد. درک و تفسیر این گونه تأثیر دعا مستلزم بهره‌گیری از تحلیل‌های متافیزیکی، مطالعات دینی عمیق و بررسی‌های فلسفی دقیق در باب عالم غیب و ارتباط آن با عالم طبیعت می‌باشد. لذا، پژوهش حاضر با اتخاذ روشی ترکیبی و تلفیقی از روش‌های علمی و متافیزیکی، به تبیین ابعاد مختلف تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها خواهد پرداخت.

۳-۱. تحلیل علمی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها

دعا، به عنوان عملی مثبت و نیکو در ادیان و فرهنگ‌های مختلف، همواره با امید به برآورده شدن حاجات همراه بوده است. در این‌جا به تحلیل علمی از تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها پرداخته می‌شود. دعا به موجب تأثیرات روان‌شناختی و اجتماعی بر فرد دعاکننده و دیگران موجب تحقق برخی خواسته‌ها می‌شود که در ادامه به پیوند میان دعا و تحقق خواسته‌ها را از منظر علل و مکانیزم‌های طبیعی اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. دعا نیروی محرک

دعا نقشی مهم و اساسی در تقویت اراده و حرکت به سوی اهداف دارد. بیان خواسته‌ها به صورت صریح و در قالب دعا، نوعی مواجهه عمیق‌تر و ملموس‌تر با چالش‌ها و اهداف فرد ایجاد می‌کند. فرایند بیان کلامی خواسته‌ها،^۱ به فرد اجازه می‌دهد تا آن‌ها را به طور ساخت‌یافته و شفاف بررسی کند. این امر، مشابه تکنیک‌هایی در روان‌درمانی مانند درمان شناختی-رفتاری^۲ است که در آن، بیماران تشویق می‌شوند

1. verbalization.

2. CBT.

تا افکار و احساسات خود را به زبان بیاورند تا به درک بهتر و مدیریت آن‌ها برسند (ن.ک: مک‌کی،^۱ ۲۰۱۸: به نقل از: جلیلی، ۱۴۰۳: ۲۹۵). به‌عنوان مثال، فردی که برای بهبود روابط خانوادگی خود دعا می‌کند، در این فرایند به نقاط ضعف ارتباطی خود و نقش خود در بروز مشکلات پی خواهد برد و به موجب وجود انگیزه، فرد به انجام اقدامات مؤثر برای رفع مشکلات می‌پردازد و در نهایت به تحقق خواسته‌اش منجر می‌شود.

۳-۱-۲. دعا عامل تقویت روحیه و ایجاد انگیزه و پشتکار

دعا اغلب با احساسات عمیق معنوی و ایمانی همراه است که می‌تواند به‌عنوان منبعی قوی برای تقویت روحیه و ایجاد انگیزه و پشتکار عمل کند. مطالعات روان‌شناسی نشان داده‌اند که ایمان و مشارکت در فعالیت‌های مذهبی، می‌تواند به افزایش سطح امید، مقاومت در برابر استرس، و بهبود سلامت روان منجر شود. برای مثال، کارهای ویلیام جیمز^۲ و مطالعات بعدی در زمینه روان‌شناسی دین، به نقش ایمان در افزایش قدرت اراده و مقاومت در برابر مشکلات اشاره دارند (ن.ک: آذریایجانی، ۱۳۷۷: ۵۴). در نهایت، تعیین اهداف و بیان آن‌ها در قالب دعا، باعث تدوین نقشه راهی برای رسیدن به آن‌ها می‌شود و فرد را به سمت اقدام و حل مشکل هدایت می‌کند. در نتیجه، دعا می‌تواند به‌عنوان یک عامل محرک و افزایش‌دهنده اراده در راه رسیدن به اهداف و غالب آمدن بر چالش‌ها در نظر گرفته شود.

دعا با تقویت روحیه و ایجاد انگیزه در بیماران نیز موجب شفا و بهبودی آنان می‌شود. مطالعات نشان می‌دهد روحیه و امید، نقش مهمی در تقویت سیستم ایمنی و بهبودی بیماری‌ها دارند. با استرس و ناامیدی ترشح هورمون‌هایی مانند کورتیزول^۳ به‌طور قابل‌توجهی افزایش یافته و فعالیت سلول‌های ایمنی را سرکوب کرده و بدن را در مقابل عفونت‌ها آسیب‌پذیرتر می‌کند (رحمانی، ۱۳۹۳: ۵۱ و ۶۱). دعا، به‌عنوان ابزاری برای ایجاد امید و تقویت احساس ارتباط با منبعی برتر، می‌تواند تأثیر مشابه پلاسیبو^۴ (دارونما)^۵ داشته باشد و حتی فراتر از آن، سیستم ایمنی را تقویت کند.

1. McKay. D.

2. William James.

3. Cortisol.

4. Placebo.

۵. اگرچه دارونما از نظر فیزیکی فاقد هرگونه ماده مؤثر دارویی است؛ اما اعتقاد بیمار به تأثیر آن، از طریق فعال‌سازی سیستم‌های عصبی و هورمونی مرتبط با بهبودی، می‌تواند منجر به پاسخ‌های فیزیولوژیکی مثبت و تسریع در فرآیند بهبود شود (Benedetti. 2005: 10390).



۳-۱-۳. دعا عامل آرامش و سکون

دعا اثرات آرامش‌بخش قابل توجهی بر روان و جسم انسان دارد. احساس آرامش و سکون ناشی از دعا را می‌توان با تجربه ارتباط عمیق و صمیمانه با یک دوست یا خانواده تشبیه کرد؛ فرد در این حالت، بار مشکلات خود را بر دوش قدرتی برتر می‌نهد و از این طریق، نوعی تسکین روانی تجربه می‌کند.

دعا با کاهش قابل ملاحظه ضربان قلب، فشار خون و میزان تنفس، و کند شدن فعالیت امواج مغزی، تغییرات فیزیولوژیکی مطلوبی ایجاد می‌نماید که منجر به آرامش جسمانی و روانی می‌شود. فعال‌سازی نواحی مغزی مرتبط با احساس آرامش، رضایت و خوشحالی، به همراه مهار فعالیت آمیگدالا^۱ (مرکز ترس و اضطراب در مغز)، از مکانیزم‌های عصبی مؤثر در این فرایند هستند. علاوه بر این، کاهش ترشح هورمون‌های استرس‌زا مانند کورتیزول،^۲ اپی نفرین^۳ و نوراپی نفرین،^۴ و افزایش ترشح اندورفین^۵ (هورمون شادی) منجر به تقویت سیستم ایمنی و در نهایت، افزایش احساس آرامش در فرد می‌شود. بنابراین، اثرات آرامش‌بخش دعا، بر پایه ترکیبی از عوامل روانشناختی و فیزیولوژیکی قابل تبیین است. در حالت آرامش، فعالیت سیستم عصبی سمپاتیک کاهش یافته و عملکرد سیستم پاراسمپاتیک غلبه می‌یابد. این امر منجر به کاهش هیجانات و فعال شدن قشر پیش‌پیشانی مغز می‌شود، که مسئول تفکر منطقی و برنامه‌ریزی است. در نتیجه، تصمیم‌گیری عقلانی‌تر، کارآمدتر و احتمال دستیابی به اهداف (تحقق خواسته‌ها) افزایش می‌یابد (رفیعی، ۱۳۹۰: ۶۷-۶۸؛ رحمانی، ۱۳۹۳: ۵۱ و ۶۱).

۳-۱-۴. دعا عامل ایجاد عواطف مثبت

دعا نقش موثری در مکانیسم‌های عصبی-عاطفی دارد و منجر به بروز طیف وسیعی از هیجانات مثبت می‌شود. هیجاناتی از جنس احساسات خوشایند و شیرین که شامل امیدواری، خوشحالی، سرور، عشق و علاقه، اعتماد به نفس و دلگرمی می‌باشند. این احساسات مثبت، از دیدگاه روان‌شناسی، به عنوان عواطف مثبت^۶ طبقه‌بندی می‌شوند که با کاهش سطح اضطراب، افسردگی و سایر هیجانات منفی مرتبط هستند (رحمانی، ۱۳۹۳: ۵۱ و ۶۱).

-
1. Amygdala.
 2. Cortisol.
 3. Epinephrine.
 4. Norepinephrine.
 5. Endorphin.
 6. positive affect.

نقش سیستم هیپوتالاموس-هیپوفیز^۱ در این فرایند، به عنوان یک شبکه عصبی مرکزی تنظیم کننده پاسخ های استرس و هیجانی، حائز اهمیت است. این سیستم، از طریق ترشح هورمون ها و نوروترانسمیترها^۲ مانند اندورفین ها،^۳ سروتونین^۴ و دوپامین،^۵ به هم پیوندی بین افکار و احساسات ایجاد می کند. این مولکول های پیام رسان شیمیایی، به مایع مغزی-نخاعی و در نهایت به جریان خون آزاد می شوند و در نتیجه، تغییرات فیزیولوژیکی گسترده ای را به دنبال دارند؛ تغییراتی که با کاهش فشار خون، تنظیم ضربان قلب، تقویت سیستم ایمنی و به طور کلی، ارتقای بهزیستی جسمانی و روانی همراه هستند (رفیعی، ۱۳۹۰: ۶۸).

دعا با القای احساسات مثبت، نقشی محوری در برآورده شدن نیازها، به ویژه در حوزه سلامت و تندرستی ایفا می کند. تأثیرگذاری دعا بر این اساس، نه صرفاً به عنوان یک درخواست مستقیم، بلکه به واسطه تأثیرگذاری بر حالات روحی و روانی فرد و در نتیجه، بر سیستم ایمنی و توانایی بدن در مقابله با بیماری ها، قابل توجیه است.

۳-۱-۵. امنیت روانی از طریق دعا

دعا و نیایش در این زمینه، می تواند به عنوان نوعی مکانیسم کانارتیک^۶ تلقی شود. فرایندی که طی آن، فرد به بیان احساسات سرکوب شده ی خود، از جمله غم و ناراحتی، می پردازد. بیان این احساسات به صورت شفاهی، حتی در قالب گفتگو با نیرویی فراطبیعی مانند خداوند، می تواند منجر به تخلیه هیجانی^۷ و کاهش شدت اضطراب و ناراحتی شود. این فرایند با کاهش بار شناختی^۸ مرتبط با حفظ و سرکوب احساسات منفی، به فرد کمک می کند تا از حالت هومئوستاز^۹ روانی خود فاصله گرفته و به سمت تعادل روانی حرکت کند (خلیلی و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۵-۵۶).

علاوه بر این، عمل دعا می تواند به عنوان یک شکل از حمایت اجتماعی^{۱۰} در نظر گرفته شود، حتی اگر این حمایت از سوی نیرویی ناملموس دریافت شود. احساس ارتباط با موجودی قدرتمند و همدل،

1. Hypothalamic-pituitary axis.
2. Neurotransmitters.
3. Endorphins.
4. Serotonin.
5. Dopamine.
6. Catharsis.
7. Emotional Discharge.
8. Cognitive Load.
9. Homeostasis.
10. Social Support.



احساس تهایی و انزوا را کاهش می‌دهد و حس تعلق و امنیت روانی^۱ را تقویت می‌نماید. در واقع، فرد با بیان دردها و رنج‌های خود، نوعی رابطه همدلانه را با نیرویی برتر برقرار می‌کند که به او اطمینان می‌دهد رازهایش محفوظ خواهد ماند؛ این امر به کاهش ترس از قضاوت و افزایش اعتماد به نفس منجر می‌شود. بنابراین، اثر آرامش‌بخش دعا را می‌توان نتیجه‌ی تعامل پیچیده عوامل روان‌شناختی مختلفی دانست که به کاهش فشار روانی، بهبود تنظیم هیجانی و ارتقاء سلامت روان فرد منجر می‌شوند. چنان‌که گذشت، آرامش منجر به تفکر منطقی‌تر، تصمیم‌گیری کارآمدتر و افزایش احتمال دستیابی به اهداف می‌شود (ن.ک: دیل کارنگی، ۱۳۸۵: ۱۹۶).

۲-۳. تحلیل متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها

با بررسی و تحلیل ارتباط میان دعا و تحقق خواسته‌ها و با استناد به مبانی هستی‌شناختی، می‌توان دریافت که این پیوند صرفاً در قلمرو علّیت طبیعی محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد متافیزیکی و فراطبیعی نیز در آن نقش‌آفرینی می‌کنند. تحلیل عمیق مسئله نشان می‌دهد که عواملی چون «ارتقاء وجودی نفس با دعا»، «تأثیر صورت باطنی دعا»، و «اراده و پاداش الهی» به‌عنوان سه عنصر فراطبیعی، در تحقق خواسته‌ها پس از دعا، نقش محوری ایفا می‌کنند. این سه عامل، با واسطه‌گری دعا، مسیر اجابت را هموار می‌سازند و برکات الهی را برای سالک معنوی به ارمغان می‌آورند. در ادامه به تبیین هر یک از این عوامل خواهیم پرداخت.

۳-۲-۱. ارتقاء وجودی نفس با دعا

دعا واژه‌ای عربی و از ریشه «دع و» است که به معنای فراخوانی و طلب یاری ذکر شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۱/ ۳۱۵). در اصطلاح دینی، دعا به‌عنوان ابراز ارتباط با خداوند، جلوه‌ای از عجز انسان و نیازمندی او به نیروی نامحدود الهی به شمار می‌آید. در ظاهر، دعا به معنای بلند کردن دست‌ها به سوی آسمان و تقاضای کمک از خداوند است؛ اما در باطن، این عمل تجلی عمیق‌تری دارد و انسان با تمام وجود خود به سمت حقیقت مطلق می‌گراید و تلاش می‌کند تا با پروردگار خویش ارتباطی عمیق برقرار کند. براین‌اساس، دعا نشان‌دهنده شناخت انسان از فقر ذاتی خود و غنای الهی است و در این مقام، انسان به درگاه ربوبی می‌نگرد و در جستجوی ارتباط روحانی قرار می‌گیرد، تا از آن منبع کمال، مدد بخواهد و حضور پروردگار را در زندگی خویش احساس کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/ ۲۴۷).

1. Psychological Security.

بنیاد و محور اصلی عبادت‌ها، وجود قصد قربت در اعمال است (مشکینی، ۱۳۷۷: ۲۰). در پرتو ماهیت دعا، می‌توان به این نتیجه دست یافت که جوهر آن به نزدیکی و قرب دعاکننده و خداوند باز می‌گردد. از این رو، قرآن کریم دعا را به‌عنوان یکی از مصادیق عبادت معرفی می‌نماید: (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ)، (غافر / ۶۰) به همین ترتیب، امام صادق (ع) نیز بر اهمیت دعا تأکید می‌ورزد و آن را به صراحت عبادت می‌خواند: «إِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۴۶۷). این عبارات نشان‌دهنده آن است که دعا نه تنها وسیله‌ای برای ارتباط با خالق است، بلکه خود جوهر و ذات عبادت به شمار می‌آید.

در تحلیل ساختار عالم هستی، گذشت که این عالم متشکل از سه مقام متفاوت به نام‌های جبروت، ملکوت و ملک (ناسوت) است که هر یک از این مقامات، به‌نحوی با دیگر مقامات در ارتباطی علی و تشکیکی قرار دارند. از این منظر، عالم جبروت به‌عنوان بستر وجودی و علت مابشری عالم ملکوت عمل می‌کند، درحالی‌که عالم ملکوت به نوبه خود موجب پدیدآمدن عالم ناسوت می‌شود. این سلسله‌مراتب، نشان‌دهنده وجود یک نظام علی پیچیده است که در آن هر موجود با توجه به مرتبه وجودی‌اش می‌تواند بر موجودات دیگر تأثیرگذار باشد (طباطبایی، ۲۰۰۱: ۳۷۹-۳۸۰).

در چنین نظامی، نفس انسانی به‌عنوان یکی از موجودات این عالم و از مصادیق عالم ملکوت، با عمل به افعال نیک می‌تواند ارتقا یابد و در مراتب بالاتر عالم ملکوت قرار گیرد و حتی وارد عالم جبروت شود و بدین سبب قوه تأثیرگذاری‌اش در عالم تکوین بیشتر خواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۰۴). از طرف دیگر، افعال ناپسند و کردارهای نادرست، توانایی وجودی نفس را محدود می‌کنند و بدین ترتیب، انسان را از بهره‌مندی از ظرفیت‌های موجود در عالم تکوین محروم می‌سازند. در این نظام هستی، معیار سنجش مقامات مخلوقات و به‌ویژه انسان، به میزان نزدیکی یا دوری آنان از حقیقت مطلق، یعنی پروردگار تعیین می‌گردد. اعمال نیک و به‌ویژه عبادات، زمینه‌ساز ارتقاء مقام انسان و دستیابی به سطوح بالای وجودی هستند. از این رو، هر دستاورد معنوی، به انسان فرصتی می‌دهد تا به سرچشمه حقیقت نزدیک‌تر گردد و در این مسیر به غنای معنوی برسد و روح خود را تعالی بخشد و همچنین با قرارگیری در درجات بالای عالم هستی، می‌تواند زمینه‌ساز اثرگذاری عمیق‌تری بر موجودات جهان گردد و از این طریق به تحقق خواسته‌ها و نیازهای خویش و دیگران یاری رساند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۳۰۴).

دعا به‌عنوان یکی از عبادات در فرهنگ اسلامی، نقشی حیاتی در ارتباط انسان با خداوند متعال ایفا می‌کند. این عبادت، تجلی صادقانه و عمیق احساس فقر و نیاز انسان به غنای بی‌پایان پروردگار است.



از این رو، دعا به عنوان ابزاری برای نزدیکی به ذات الهی و صعود به درجات بالای معنوی مورد توجه قرار می‌گیرد. چنان که امام صادق (ع) بیان می‌دارد که هیچ عملی به اندازه دعا نمی‌تواند انسان را به درگاه الهی نزدیک سازد: «عَلَيْكُمْ بِالْדُّعَاءِ فَإِنَّكُمْ لَا تَقْرَبُونَ بِمِثْلِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۴۶۷). همچنین در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ»، (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۹) که این امر، بر اهمیت دعا به عنوان مغز و روح عبادت تأکید دارد.

نفس انسان به عنوان یک موجود مجرد و فراطبیعی، با برخورداری از قابلیت‌های روحانی و ذاتی خویش، در مسیر تکامل خود می‌تواند به قرب الهی نائل شود و از این طریق سیر صعودی را تجربه کند. دعا از مهم‌ترین و مؤثرترین وسایل دستیابی به این کمال و نزدیکی به خداوند محسوب می‌گردند. به هر اندازه که انسان در دعای خود جدیت و خلوص نیت را به کار گیرد، به همان نسبت در درجات وجودی‌اش ترقی می‌کند و این ارتقاء به وی این امکان را می‌دهد که در عالم تکوین تصرفاتی انجام دهد. به عبارت دیگر، نفس انسان با دستیابی به این درجات عالی وجودی، توانایی جذب نعمت‌ها و دفع بلاها را پیدا می‌کند. البته این تأثیرگذاری در عالم ماده و موجودات دیگر تنها با اذن تکوینی خداوند و در طول اراده آن حضرت و نه به صورت استقلالی مقدور است (طباطبایی، ۲۰۰۱: ۳۸۰؛ جوادی آملی، ۲۰۰۴: ۸۴). در نهایت، باید اذعان کرد که دعا به معنای واقعی خود فراتر از صرف الفاظی است که بر زبان جاری می‌شود، بلکه حقیقت دعا در توجه عمیق و خالصانه نفس به خالق بی‌همتا نهفته است. به همین دلیل، بسیاری از دعاها که فاقد توجه واقعی به خدا هستند، تنها به عنوان دعای ظاهری شناخته می‌شوند و نمی‌توانند انسان را به دعا‌های حقیقی و مؤثر نزدیک نمایند. بنابراین، تحقق خواسته‌ها و ضروریات واقعی زندگی، تنها از طریق دعا‌هایی که احساس و توجه واقعی به خداوند در آن‌ها جلوه گر است، امکان‌پذیر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹ / ۴۱۰).

۳-۲-۲. تأثیر صورت باطنی دعا

بر اساس مبانی هستی‌شناختی، دعا صرفاً یک عمل مادی و ظاهری شامل حرکات جسمانی و لفظی-نیست و در کنار ساحت مادی، دارای صورت باطنی نیز هست که فراتر از ادراک حسی و عقل صرف قرار دارد و موجودیتی غیرمادی و تأثیرگذار در عالم هستی به شمار می‌رود. درک کامل و جامع از این صورت باطنی برای انسان میسر نیست و کشف آن نیازمند روش نقلی است که با مراجعه به آیات و روایات و با اتکا به علوم لدنی اهل بیت (ع)، می‌توان به درک نسبی از آن دست یافت. بر اساس متون

دینی، برخی از دعاها دارای صورتی باطنی به شکل موجودی نورانی هستند که در عالم تاثیرگذارند (نوری، ۱۹۸۷: ۵/۳۳۲).

با توجه به مبانی عقلی و متون دینی، هنگامی که فردی دعایی را با توجه و حضور قلب انجام می‌دهد، این عمل موجب پیدایش صورت باطنی در عالم ملکوت و یا ظرف نفس مجرد انسان می‌شود. این صورت باطنی، موجودی است که از قواعد و نظامات عالم هستی تبعیت می‌کند و بر عالم ناسوت و موجودات مادی احاطه دارد. لذا می‌تواند به‌عنوان عامل و سبب در تحقق خواسته‌ها در عالم مادی اثرگذار باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ب: ۱۹۱؛ ترخان، ۱۳۹۹: ۴۲-۴۳).

این صورت باطنی، همانند موجی است که از حوزه غیرمادی به سوی عالم مادی حرکت می‌کند و با برقراری ارتباط با عوامل و قوانین حاکم بر آن، موجب تغییر و تحول در جهت تحقق خواسته مذکور می‌شود. بنابراین، دعای صادره از جانب انسان، به‌منزله عامل و علت پیدایش و ظهور این صورت باطنی تلقی می‌شود و این صورت باطنی به‌عنوان علت و مؤثر در تحقق خواسته‌های متقاضی عمل می‌نماید. لذا، ارتباط میان صورت باطنی و تحقق خواسته‌ها، ارتباطی تکوینی و علی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۶-۱۸۷).

توضیح آن‌که، قانون علیت، به‌عنوان یکی از سنن ثابت و جاویدان عالم هستی، بیانگر این حقیقت بنیادین است که هیچ پدیده و موجودی بدون علت و مسبب پدیدار نمی‌گردد. این علل و اسباب، به دو دسته کلی طبیعی و فراطبیعی تقسیم‌بندی می‌شوند که دسته اول، علل قابل درک و تحلیل با ابزارهای علمی و تجربی‌اند و دسته دوم، یعنی علل فراطبیعی، از محدوده ادراک و فهم بشری خارج است و دسترسی به آن‌ها، صرفاً از طریق منابع و ادله نقلی و متون دینی میسر می‌گردد (ن.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۳۳۳).

لازم به ذکر است که عدم کشف رابطه علیت توسط انسان، به‌هیچ وجه دلیلی بر فقدان یا عدم وجود آن رابطه نمی‌باشد. به‌عنوان مثال، نیروی جاذبه زمین، علت اصلی سقوط اجسام است؛ اما پیش از نیوتن و کشف قانون گرانش، انسان به این علت آگاهی نداشت و این جهل بشری، به‌هیچ وجه به معنای فقدان جاذبه نبوده است. بنابراین، می‌توان به وجود علل فراوانی در عالم هستی اذعان نمود که انسان تا کنون به کشف و شناخت آن‌ها نائل نیامده است. با عنایت به این مبنا و با استناد به ادله نقلی و متون مقدس دینی، عبادات و اعمال مذهبی، تأثیرات و آثار متعددی در عالم تکوین داشته است و این تأثیرات، نشان از وجود رابطه علیت باطنی میان این اعمال و آثار است.



با توجه به ارتباط علی و تکوینی میان دعا و ایجاد صورت باطنی، هر دعا لزوماً منجر به تجلی صورت باطنی و به تبع تحقق خواسته‌ها نمی‌شود، بلکه دعایی منجر به پدید آمدن صورت باطنی جهت تحقق خواسته‌ها می‌گردد که در آن، دعاکننده با توجه حقیقی و خالصانه به خداوند متعال، توجه نموده و او را مخاطب قرار داده باشد. در مقابل، صرف ادا نمودن الفاظ و انجام ظاهر دعا، بدون توجه و حضور قلب به ذات اقدس الهی، حقیقتاً دعا نبوده و به موجب فقدان علت، معلول که صورت باطنی باشد، نیز محقق نشده و در نتیجه خواسته از این طریق متافیزیکی محقق نخواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۹ / ۴۱۰).

همچنین باید توجه داشت که تأثیر صورت باطنی در نیل به مقاصد، در چارچوب نظام علی و در پرتو قدرت و اراده الهی قابل بررسی است. مشابه تلاش و کوشش که از علل مؤثر در تحقق خواسته‌هاست و با توحید افعالی منافاتی ندارد، دعا و ایجاد صورت باطنی نیز به‌عنوان علتی دیگر مطرح است که ماهیت متافیزیکی آن نیز با اصل توحید افعالی تعارضی ندارد. در واقع، تأثیر صورت باطنی منوط به اذن و مشیت الهی است و خداوند متعال صورت باطنی دعا را با قابلیت تحقق خواسته‌ها آفریده است. به عبارت دیگر، صورت باطنی به‌عنوان یکی از علل در کنار سایر علل مادی، با اذن و اراده الهی در مسیر تحقق خواسته‌ها مؤثر واقع می‌گردد.

۳-۲-۳. اراده و پاداش الهی

اعمال نیکو، موجبات خرسندی و شادمانی خدا را فراهم می‌آورند، درحالی که کردار ناشایست، خشم و غضب الهی را متوجه انسان می‌سازند. اگرچه سرای آخرت، منزلگاه اصلی پاداش و کیفر اعمال انسان‌هاست و در آن‌جا به‌نحو تمام و کمال، نتایج کردار نیک و بد آشکار می‌شود؛ باین‌حال، پروردگار متعال به اقتضای مصالح گوناگون، گوشه‌ای از ثواب و عقاب افعال را در این دنیای فانی روانه بندگان خود می‌کند تا موجب تنبه و هدایت آنان شود. ازاین‌رو، فردی که با اعمال نیک و شایسته، رضایت خداوند را جلب نماید، مشمول لطف و عنایت بی‌پایان او قرار می‌گیرد و از طرق گوناگون، پاداش‌های خود را دریافت می‌دارد (مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۶۲).

در تحلیل ثواب و پاداش اعمال، می‌توان دو نوع ثواب را از یکدیگر متمایز ساخت: ثواب تکوینی و ثواب قراردادی. ثواب تکوینی، همان اثر ذاتی و صورت باطنی فعل نیک است که پس از انجام عمل صالح ایجاد و منشأ آثار مطلوب در زندگی دنیوی و اخروی می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ب: ۹ / ۳۱).

این نوع ثواب، به تبع خود عمل صالح و بدون نیاز به وضع یا قرارداد خاصی، به فاعل تعلق می‌گیرد و به منزله نتیجه طبیعی و تکوینی عمل نیک است. علاوه بر این ثواب تکوینی، ثواب قراردادی نیز به افعالی

که از حسن فاعلی برخوردار هستند، تعلق می‌گیرد. به این معنا که خداوند متعال برای کسانی که با نیت خالص و برای جلب رضایت او، به انجام اعمال نیک می‌پردازند، پاداشی افزون بر پاداش تکوینی در نظر می‌گیرد. این پاداش، نوعی تکریم از جانب خداوند است که به سبب افعال نیک و توأم با تعظیم و تجلیل، به انسان عطا می‌گردد (حلی، ۲۰۰۳: ۴۰۹).

براین اساس، فرد نیکوکاری که با قصد اطاعت از امر الهی، به انجام عملی نیک مبادرت می‌ورزد، مستحق دو نوع پاداش خواهد بود. اول، پاداش اطاعت از فرمان خدا و خشنودی پروردگار است که به عنوان پاداشی قراردادی برای بندگان نیکوکار در نظر گرفته شده است. دوم، نتیجه طبیعی و تکوینی عمل نیکوکار است که در ظرف نفس و روح او متجلی می‌شود و موجب کمال و تعالی او می‌گردد. این دو نوع ثواب، به صورت مکمل یکدیگر، پاداش‌های ناشی از اعمال نیک را تشکیل می‌دهند و موجب رشد و سعادت انسان در دنیا و آخرت می‌شوند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۱ / ۷۷۱؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۲۱؛ قدردان قراملکی، ۱۴۰۳: ۲۲-۲۴).

دعا، به عنوان یک عمل نیکو، از جمله رفتارهایی است که موجبات خشنودی خداوند را فراهم می‌آورد. هنگامی که فردی با قلبی آکنده از ایمان و با نیت خالص رو به درگاه الهی می‌آورد و از او حاجت می‌طلبد و از غیر او دل می‌کند، رضایت و خشنودی خداوند را جلب می‌نماید. چنین فردی علاوه بر ثواب تکوینی -ایجاد صورت باطنی دعا- از پاداش قراردادی نیز بهره‌مند می‌گردد. این پاداش که بخشی از آن در دنیا از جانب خداوند متعال به او عطا می‌شود، به اشکال گوناگونی از جمله اجابت دعاها و برآورده شدن حاجات، تجلی می‌یابد. علاوه بر این، خداوند متعال اجابت نیایش و دعای بندگان را نه لزوماً در قالب تحقق عینی خواسته‌های مطروحه، بلکه به اشکال دیگری همچون مغفرت و آمرزش معاصی، دفع و رفع مصائب و بلاها، و یا عنایات متنوع دیگر، به فرد دعاکننده ارزانی دارد (علی بن موسی (ع)، ۱۴۰۶ق: ۳۴۷؛ کلینی، ۱۳۶۵: ۵۰۷/۲).

براین اساس، اراده الهی برای پاداش دادن به انسان دعاکننده، عامل دیگری در برآورده شدن خواسته‌هاست. البته طبق قاعده الواحد که پیشتر مورد بررسی قرار گرفت، این پاداش‌ها نه به صورت مستقیم و بی‌واسطه، بلکه از طریق اذن خداوند و با واسطه‌گری مخلوقات او به ظهور می‌رسند. به عبارت دیگر، پس از آن که اراده ازلای خداوند بر استجاب دعا و برآورده شدن خواسته دعاکننده تعلق گرفت، سلسله‌مراتبی از وسائط گوناگون، که جملگی مخلوقات الهی هستند، برای به فعلیت رساندن این اراده متعالی بسیج شده و در نهایت، اراده‌ی خداوند، از طریق این سازوکار پیچیده و نظام‌مند، عینیت می‌یابد.



مطابق این بیان، آشکار می‌گردد که علل متافیزیکی، عوامل بنیادین در تحقق خواسته‌ها در پی دعا به شمار می‌روند و علل فیزیکی و مادی، در واقع، ابزارها و واسطه‌هایی برای عینیت بخشیدن به اراده علل غیبی محسوب می‌شوند. به این ترتیب، پس از دعا، اصل اساسی در تحقق خواسته‌ها، مشیت و اراده الهی است که خداوند متعال، با اذن تکوینی، به‌صورت باطنی و نفس انسانی در عوالم مجردات و نیز موجودات مادی در عالم ماده، موجبات تحقق خواسته‌ها و استجاب دعا را فراهم می‌آورد.

۴. نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، به تحلیل علمی و متافیزیکی تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها با نگاهی به مبانی هستی‌شناختی پرداخته شده است. بررسی عمیق ماهیت دعا نشان می‌دهد که تأثیر آن بر عالم هستی و تحقق آرزوها از دو حوزه اصلی قابل تفسیر است.

نخست، تأثیرگذاری دعا به‌وسیله مکانیزم‌های طبیعی و استفاده از علل طبیعی موجود در جهان، به‌ویژه در وجود انسان، قابل بررسی است. در این رویکرد، دعا به‌عنوان عاملی محرک و راهنما عمل می‌کند و با فعال‌سازی و تنظیم عوامل طبیعی، بستر تحقق خواسته‌ها را فراهم می‌آورد. پژوهش در این زمینه با بهره‌گیری از روش‌های علمی، شامل مطالعات تجربی و تحلیل‌های طبیعی، امکان‌پذیر است. از منظر علمی، تأثیرات روان‌شناختی دعا ثابت می‌کند که این عمل می‌تواند موجب بروز عواطف مثبت، ایجاد آرامش و احساس امنیت روانی در فرد گردد و درعین‌حال به‌عنوان عاملی انگیزشی در مسیر دستیابی به خواسته‌ها عمل نماید.

دومین مسیر تأثیر دعا، به تأثیرات غیبی و دخالت عوامل فراطبیعی و متافیزیکی مربوط می‌شود. در این الگو، دعا به‌عنوان پلی میان انسان و عالم غیب تلقی می‌شود و با واسطه عوامل فراطبیعی، زمینه تحقق خواسته‌ها را مهیا می‌سازد. درک و تفسیر این نوع تأثیر دعا نیازمند استفاده از تحلیل‌های متافیزیکی، پژوهش‌های دینی عمیق و بررسی‌های فلسفی دقیق در خصوص ارتباط عالم غیب با عالم طبیعت است. عوامل متافیزیکی، نظیر ارتقاء وجودی نفس، صورت باطنی دعا و اراده الهی، در این فرآیند نقشی کلیدی ایفا می‌کنند.

البته مسیر علل متافیزیکی و فیزیکی در تحقق خواسته‌ها در طول یکدیگر قرار دارد و مجزای از یکدیگر نیستند. علل متافیزیکی به‌عنوان عوامل اصلی و علل فیزیکی به‌عنوان واسطه‌ها عمل می‌کنند. پس

از دعا، اراده الهی به عنوان اصل بنیادین شناخته می‌شود و خداوند با اجازه تکوینی، زمینه‌ساز تحقق این خواسته‌ها از طریق علل متافیزیکی و عوامل فیزیکی می‌گردد.

براین اساس، با توجه به تحلیل‌های علمی و متافیزیکی ارائه شده، مشخص می‌شود که دعا در تحقق خواسته‌ها تأثیرگذار است و خداوند نیز بر استجاب دعا تأکید می‌کند. از این رو، پرسش‌ها و شبهات مطرح شده در خصوص تأثیر دعا بر تحقق خواسته‌ها ناشی از عدم توجه به علل و عوامل متافیزیکی و همچنین عدم دقت در درک علل و عوامل مادی و طبیعی است.

در پایان، باید اذعان داشت که هرچند میان دعا و برآورده شدن تمایلات انسانی ارتباطی ذاتی و علی وجود دارد، این امر تنها یکی از جنبه‌های رفتار انسانی را در بر می‌گیرد. رفتارهای انسان دامنه وسیعی دارند و هر یک بر اساس قوانین حاکم بر جهان، پیامدهای خاص خود را رقم می‌زنند. ممکن است فردی از طریق دعا به خواسته‌ای برسد، درحالی‌که با انجام عملی دیگر، خود را از آن هدف دور کند. نوشتار حاضر بر تأثیر دعا در دستیابی به خواسته‌ها تمرکز دارد و به شکل تک‌بعدی به این موضوع پرداخته است و نشان داده است که این تأثیر وجود دارد. باین حال، ارزیابی رفتارهای انسانی موضوعی پیچیده است که نمی‌توان آن را به یک عامل خاص محدود کرد. به بیان دیگر، ارزیابی جامع اعمال انسان‌ها موضوعی الهی است که به واسطه محدودیت‌های دانش بشری در خصوص آثار کنش‌ها، تنها در پیشگاه خداوند متعال ممکن خواهد بود.



فهرست منابع

*قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. مقدمه و تصحيح: محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۹۹۷). الشفاء. مصحح: حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۸۴). الإشارات و التنبيهات. تحقيق: کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). عدة الداعي و نجاح الساعي. تصحيح: احمد موحدي قمی. قم: دارالکتب الاسلامي.
- اشعري، ابوالحسن. (۱۹۷۹). مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين. آلمان: فرانس شتاينر.
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. بيروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- آذربایجانی، مسعود. (۱۳۷۷). روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقيق: جلال الدين محدث. قم: دار الكتب الإسلامية.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۷۸). تسنیم. تحقيق و تنظيم: علی اسلامی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه. تحقيق و تنظيم: عباس رحيميان محقق. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۶). تفسير موضوعی قرآن کریم (توحيد در قرآن). تنظيم: حیدرعلی ایوبی. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۶ب). اسلام و محیط زیست. تحقيق و تنظيم: عباس رحيميان. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. (۱۳۸۹). تفسير موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن). تنظيم: محمد محرابی، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. (۲۰۰۴). حماسه و عرفان. تحقيق و تنظيم: محمد صفایی. قم: مرکز نشر اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف. (۲۰۰۳). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. تحقيق و مقدمه: جعفر سبحانی. قم: موسسه امام صادق (ع).
- خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی. تقریر: سیدعبدالعزیز اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دیل کارنگی. (۱۳۸۵). آیین زندگی. مترجم: ریحانه جعفری و پروین قائمی. تهران: انتشارات پیمان.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. دمشق: دار القلم - الدار الشامیة.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۰). الذخيرة في علم الکلام. تحقيق: سید احمد حسینی. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- صدر، محمد باقر. (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول. تقریر: محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامي.
- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم شیرازی. (۱۹۸۱). اسرار الآيات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم شیرازی. (۱۹۸۱ب). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بيروت: دار احیاء التراث.

- صدر المتألهین، محمد. (۱۳۶۰). الشواهد الزبویة فی المناهج السلوکیة. حاشیه: ملاهادی سبزواری. افست تهران: جلال الدین آشتیانی.
- صدر المتألهین، محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۲۰۰۱). نهاية الحکمة. قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجہ نصیر الدین). (۱۹۹۶). شرح الإشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- علی بن موسی (ع). (۱۴۰۶ق). الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا (ع). مشهد: مؤسسة آل البيت (ع).
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (ع).
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. مصحح: طیب موسوی جزائری. قم: دار الکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۲). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مشکینی، علی. (۱۳۷۷). مصطلحات الفقه. قم: نشر الهادی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الأمالی. تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری. قم: کنگره شیخ مفید.
- نوری، حسین بن محمد تقی. (۱۹۸۷). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- مقالات
- ترخان، قاسم. (۱۳۹۹). «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلاای طبیعی». قبسات، شماره ۹۶، ۳۵-۶۵.
- جلیلی غلامی، زهرا. (۱۴۰۳). «اثربخشی رفتار درمانی شناختی (CBT) بر سطح افسردگی و اضطراب زنان مطلقه». مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی، شماره ۷۹، ۲۹۴-۲۷۷.
- خلیلی، فاطمه؛ ایزانلو، طاهره؛ آسایش، حمید. (۱۳۸۹). «ارتباط نگرش و رفتارهای مرتبط با دعا کردن و سلامت روان دانشجویان». نشریه توسعه پژوهش در پرستاری و مامایی، شماره ۱۷، ۵۵-۶۲.
- رحمانی، فرزانه. (۱۳۹۳). «نقش و تأثیر دعا بر سلامت جسمی و روحی انسان در دین اسلام و مسیحیت». پایان نامه کارشناسی ارشد. معصومه صمدی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- رفیعی، غلام رضا. (۱۳۹۰). «نقش دعا و نیایش بر سلامت جسمی و روانی». دانشگاه علوم پزشکی قم، شماره ۳، ۶۶-۷۳.
- قدردان قراملکی، علی. (۱۴۰۳). «اراهکار کارآمدسازی توصلیات فاقد قصد قربت از رهگذر ترتب ثواب». دین پژوهی و کارآمدی. شماره ۲، ۱۷-۳۵.
- قدردان قراملکی، علی. (۲۰۱۸). «ادله عقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی». حکمت اسراء، شماره ۳۲، ۵-۳۷.
- قدردان قراملکی، علی. (۲۰۱۹). «بازخوانی ادله نقلی تجرد نفس از دیدگاه آیت الله جوادی آملی». حکمت اسراء، شماره ۳۴، ۶۹-۹۹.





■ دوفصلنامه علمی-پژوهشی

۲۸۵

■ سال چهارم ■ شماره ششم ■ بهار و تابستان ۱۴۰۳