بسم الله الرحمن الرحیم

دانشگاه بوعلی سینا

■ دوفصلنامه علمی پژوهشی ■

دعاپژوهی

■ سال پنجم ■ شماره نهم ■ پاییز و زمستان ۱۴۰۴

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.

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: ۰۸۱۳۱۴۰۱۰۶۵

دانشگاه بوعلی سینا

■ دوفصلنامه علمی پژوهشی ■

دهخدا

■ سال پنجم ■ شماره نهم ■ پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۱. نحوهٔ نگارش مقالات

- زبان مجله فارسی است؛ از این‌رو دریافت مقالات در این مجله به زبان فارسی می‌باشد.
- این مجله صرفاً مقالات داده‌محور و پژوهشی در حوزه‌های نقد، تحلیل و خوانش جدید ادعیه ائمه اطهار(علیهم السلام) و صحیفه سجادیه را منتشر می‌کند و مقالات مروری و نقد کتاب در اولویت انتشار آن قرار ندارد.
- مقالهٔ ارسالی باید واجد معیارهای علمی ـ پژوهشی همچون نظریه‌پردازی، نقد علمی، ابتکار و نوآوری و استفاده از منابع معتبر باشد.
- هیأت تحریریهٔ مجله در تلخیص، اصلاح، ویرایش علمی و ادبی مقالات آزاد است.
- مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد و رساله دکتری باید توسط استاد راهنما به عنوان نویسنده مسئول ارسال شود.
- مقاله ارسالی قبلاً در نشریات دیگر یا همایش‌ها به صورت کامل چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریهٔ دیگری ارسال نشده باشد.
- مقاله باید بین ٦٠٠٠ تا ٧٥٠٠ کلمه باشد.
- رعایت قواعد دستوری، آیین نگارش و علایم نشانه‌گذاری در نگارش مقاله الزامی است.
- آیات قرآن باید داخل پرانتز مخصوص آیات قرار گیرند؛ مانند: ( )
- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: (تَبارَکَ‌اللّهُ رَبُّ العـالَمین) (اعراف/٥٤)؛ 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 نویسندهٔ مسئول مکاتبات) در یک صفحه جداگانه در سامانه مجله بارگذاری شود، بدیهی است تعداد و ترتیب نویسندگان پس از ارسال و ثبت مقاله در سامانه به هیچ‌وجه قابل تغییر نمی‌باشد.
- **چکیده:** باید در ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه و به دو زبان فارسی و انگلیسی (در مورد مقالات عربی به سه زبان عربی، فارسی و انگلیسی) نوشته شود و شامل هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری باشد. به عبارت دیگر، در چکیده باید بیان شود که چه گفته‌ایم، چگونه گفته‌ایم و چه یافته‌ایم.

- **واژه‌های کلیدی**: حداکثر تا ٦ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جست وجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند. در مقابل عنوان «واژه‌های کلیدی»، علامت (:) گذاشته شود و بعد از آن، واژه های کلیدی مورد نظر با علامت ویرگول (،) از هم جدا شوند.
- **صفحات بعدی**: به ترتیب شامل: مقدّمه، بدنه مقاله، نتیجه‌گیری، پی‌نوشت‌ها و فهرست منابع است و در نگارش هر قسمت، موارد زیر رعایت شود:
- **مقدّمه**: مقدّمه، بستری است جهت آماده شدن ذهن مخاطب برای ورود به بحث اصلی. در مقدّمه معمولا 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.پیشینهٔ 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 خلأهای 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 ۲-۱، ۲-۲، ۲-۳ و...تنظیم شود. (شماره-گذاری‌ها باید از راست به چپ باشد).
- **نتیجه‌گیری**: شامل ذکر فشرده یافته‌های مقاله است و بایستی به‌گونه‌ای 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 داشته اند، در انتهای آورده شود. در صورت وجود قرارداد پژوهشی با دستگاه های 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 مصحّح. نوبت چاپ. محل انتشار: ناشر.
- جوادی آملی، عبداللّه. (۱۳۸۲). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین: حمید پارسا نیا. قم: اسرا.

کتاب‌هایی که دو نویسنده دارند:

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

کتاب‌هایی که بیش از دو نویسنده دارند:

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

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

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

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

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

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

مقاله‌ها؛

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

مقاله مجموعه مقالات؛

- اطّلاعات نویسنده یا نویسندگان. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان مجموعهٔ مقالات. نام ویراستار(ان). شمارهٔ صفحهٔ ابتدا و انتهای مقاله. محل نشر: ناشر. مانند:

- فدوی، طیبه. (۱۳۹٤). اعجاز بیانی قرآن کریم با تکیه‌بر تشبیه و تمثیل. در مجموعه مقالات دومین همایش ملی قرآن کریم و زبان و ادب عربی، ویراستهٔ حسن سرباز و عبدالله رسول‌نژاد. ۲۷-٤۲. کردستان: دانشگاه کردستان.

مقاله دانشنامه؛

- اطّلاعات نویسنده. (سال انتشار). عنوان مقاله. عنوان دانشنامه، نام ویراستار(ان)، شمارهٔ صفحهٔ ابتدا و انتهای مقاله. ناشر: محل نشر.

- حریری، نجلا. (۱۳۸۰). ربط. در دایره‌المعارف کتابداری و اطلاع‌رسانی، ویراست عباس حرّی، ج. ۱: ۸۷۰-۸۷٤.

سایت‌های اینترنتی؛

اطلاعات نویسنده یا نویسندگان. (آخرین تاریخ و زمان)، «عنوان موضوع داخل گیومه» نام و نشانی اینترنتی به‌صورت 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 تایپ‌شده در ابعاد قطع وزیری (حاشیهٔ بالای صفحه ۵ ، پایین صفحه ۵ و حاشیهٔ چپ و راست ٤/۲ سانتی‌متر) و با استفاده از برنامهٔ Word 2013 و بالاتر و قلم B Mitra 12.5 برای متن و B Mitra 11 برای چکیده، تنظیم و تایپ شود و تورفتگی ابتدای پاراگراف‌ها، ۰/۵ سانتی‌متر باشد و متن‌های عربی به‌کاررفته 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 به‌صورت (نام خانوادگی مؤلّف، سال انتشار: شمارهٔ صفحه) و منابعی که بیش از یک مؤلف دارند، به‌صورت (نام خانوادگی مؤلف اول و دوم و همکاران، سال انتشار: شمارهٔ صفحه) آورده شود. در مورد منابع غیرفارسی، همانند منابع فارسی عمل شود.

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

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

نقل‌قول خلاصه یا استنباط شده، به شکل مثال نوشته شود: (ن.ک: کریمی،۱۳۸۲: ٤٥-٥٠).

اسامی خاص و اصطلاحات یا معادل‌های لاتین و ... برحسب شماره و استفاده (به‌طور مستقل برای هر صفحه) برای اولین بار در پانوشت 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 گیومهٔ فارسی«» استفاده شود، نه گیومهٔ غیرفارسی"".

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

کلیهٔ منابع درون‌متن، داخل پرانتز قرار داده شود و به‌صورت (مؤلف، سال: صفحه) آورده شوند.

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

خانۀ من به‌جای خانه‌ی من / نامۀ او به‌جای نامه‌ی او / زندگی‌نامۀ خود نوشت به‌جای زندگی‌نامه‌ی خود نوشت و...

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

«نیم‌فاصله» در تمام موارد لازم رعایت شود؛ مثال:

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

علامت نقطه، بعد از ارجاع منابع قرار داده شود.

متن خالی از اشتباهات تایپی و املایی باشد.

رعایت نشانه‌گذاری صحیح متن الزامی است.

٤. یادآوری مهم

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

رسم‌الخطّ موردقبول 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.

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

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

نشانی مجله: Dua.basu.ac.ir

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

تحلیل و نقد آراء حکیم سبزواری در مسألهٔ استجابت دعاهای حاجت‌خواهانه

محسن بهرامی[1]*

شناسه دیجیتال (DOI) : 10.22084/DUA.2025.30986.1165
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

چکیده

قرآن، عدم استجابت دعای مشرکین را دلیل بر بطلان شرک و گمراهی داعیان و استجابت دعاهای واقعی و خالصانه را دلیل وجود خدا و یگانگی او می‌داند. برآورده‌نشدن برخی از حوائج خداباوران این ادعا را به چالش می‌کشد. در پاسخ به این مسئله، حکیم سبزواری مانند برخی از حکمای پیش از خود، مستجاب‌نشدن برخی از دعاهای حاجت‌خواهانه را ناشی از تمام‌نبودن استعداد داعی یا مطلوب او، مصادمت با نظام کل یا نظامات جرئی دیگر، مخالفت زبان حال با زبان قال و مصلحت‌نبودن تحقق خواسته داعی می‌داند. وی استجابت دعوات را به قوّت نفس داعی نسبت می‌دهد. این مقاله، با روی‌کردی درون‌دینی جامعیت این نظریه را نقض می‌کند و از منظر برون دینی با تحلیل منطقی مبانی نظریة مذکور، ناکارآمدی آن را نشان می‌دهد.

شواهد درون‌دینی گواه آن است که این نظریه نه می‌تواند تحقق برخی درخواست‌هایی را که امکان استعدادی وقوع آن‌ها وجود ندارد، تبیین نماید و نه می‌تواند برآورده‌نشدن برخی ادعیه پیامبران را که بر اساس نظریة مذکور در اوج توانایی نظری و عملی بوده‌اند، توجیه کند. تحلیل و ارزیابی منطقی مبانی نظریة مذکور نیز نشان می‌دهد: برخی از مفاهیم انتزاعی به‌کار رفته در این نظریه و قواعد پیش‌فرض آن از قبیل: «استعداد»، «استدعای نظام کل یا نظامات جرئی دیگر»، «زبان حال» و قاعدة «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بقوةٍ و مادةٍ تحملها»، مبهم یا محل تأمل و تردید است. افزون بر این‌که پاسخ‌های کلی و فلسفی نمی‌تواند تبیین مناسبی برای مستجاب‌نشدن ادعیة خاص باشد.

کلیدواژه‌ها: حکیم سبزواری، دعا، استجابت، استعداد و نظام

۱-استادیار گروه معارف‌اسلامی، دانشکدهٔ فنی ومهندسی گلپایگان، دانشگاه صنعتی اصفهان، ایران m.bahrami@iut.ac.ir

۱. مقدمه و طرح مسئله

یکی از راه‌هایی که ادیان برای معرفی خدا ذکر می‌کنند، دریافت پاسخ یا استجابت ادعیه است. قرآن، از یک‌سو، عدم استجابت دعای مشرکین را دلیل بر بطلان شرک و گمراهی داعیان می‌داند: (إِنْ تَدْعُوهُمْ لا يسْمَعُوا دُعاءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجابُوا لَكُمْ) (فاطر/ ۱۴)؛ آن اسباب که شریک خدا می‌گیرید، قدرت شنیدن دعای شما را ندارند و اگر هم بشنوند، توانایی پاسخگویی و اجابت ندارند. (وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لا يسْتَجيبُ لَهُ إِلى يوْمِ الْقِيامَةِ وَ هُمْ عَنْ دُعائِهِمْ غافِلُون) (احقاف/ ۵)؛ چه کسی گمراه‌تر از آن است که به‌جای خدا کسانی را می‌خوانند که تا روز قیامت پاسخ‌شان را نمی‌دهند و از دعای آنان بی‌خبرند و از سوی دیگر، استجابت دعاهای واقعی و خالصانه را دلیل وجود خدا و یگانگی او می‌داند. (قُلْ مَنْ ينَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُماتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعاً وَ خُفْيةً لَئِنْ أَنْجانا مِنْ هذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ) (انعام/ ۶۳)؛ بگو چه کسی شما را از تاریکی‌های صحرا و دریا می‌رهاند؟ او را به زاری و پنهانی می‌خوانید و می‌گویید اگر خدا ما را از این سختی‌ها برهاند، از شکرگزاران خواهیم بود. (قُلِ اللَّهُ ينَجِّيكُمْ مِنْها وَ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ) (انعام/ ۶۴)؛ بگو: خدا شما را از آن [سختی‌ها] و از هر اندوهی نجات می‌دهد، باوجوداین، شما به او شرك می‌ورزید! (أَمَّنْ يجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذا دَعاهُ وَ يكْشِفُ السُّوءَ وَ يجْعَلُكُمْ خُلَفاءَ الْأَرْضِ أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا ما تَذَكَّرُونَ) (نمل/ ۶۲)؛ یا کی‌ست آن که به درخواست درمانده وقتی او را بخواند، توجه می‌کند و محنت را از او بردارد و شما را جانشینان این سرزمین کند؟ آیا در این پاسخ‌گویی و رفع سوء کسی شریک خدا هست؟ چه کم است اندرزگیری شما!

بر پایهٔ این منطق قرانی، مستجاب‌نشدن بعضی از دعاهای مخلصانهٔ حاجت‌خواهانه، این شائبه را برمی‌انگیزد که دعاکنندگان کسی را می‌خوانند که یا نیست یا اگر هست، گوش شنوایی ندارد و اگر شنواست، قادر به پاسخ‌گویی و برآوردن حوائج آن‌ها نیست. به‌عبارت دیگر، این امر زمینه ساز انکار وجود خدا یا کمالات او می‌شود!

این مسئله‌ای است که مفسران، متکلمان و فیلسوفان متأله با آن مواجه بوده و کوشیده‌اند تبیینی قانع کننده برای آن پیدا کنند.

یکی از متکلمان، فلاسفه، عرفا و ادیبان شیعه‌مذهبی که آراء او در این زمینه دربردارندهٔ نکات قابل‌تأملی است، مرحوم حکیم حاج ملّاهادی سبزواری (۱۲۱۲ ۱۲۸۹ ه. ق) وارث و مروّج مکتب صدرایی است که نقش و تأثیر به‌سزایی در انتقال و تکامل آن مکتب در دورهٔ قاجار و پس از آن داشته است.

ایشان مانند برخی از حکمای پیش از خود، رخدادهای خارق‌العاده و استجابت دعوات را به قوّت نفس نبی و داعی نسبت می‌دهد و عدم استجابت برخی از دعاهای حاجت‌خواهانه را ناشی از تمام نبودن استعداد داعی یا مطلوب او، مصادمت با نظام کل یا نظامات جزئی دیگر، مخالفت زبان حال با زبان قال و مصلحت‌نبودن تحقق خواسته داعی می‌داند(ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۰۲/۶).

در زیر، این دیدگاه را از ابعاد مختلف بررسی نموده و نقاط ضعف و نارسایی آن را نشان می‌دهیم.

۱-۱. پیشینه تحقیق

بررسی مقالات انتشاریافته، حاکی از آن است که تاکنون مقاله‌ای در زمینة مسئلة مورد بحث ما نوشته نشده است. اندیشة حکیم سبزواری در خصوص استعداد و سؤال عموم موجودات و لزوم اجابت آن در آثار محی‌الدین عربی و نظرات ایشان دربارة اسباب استجابت یا عدم استجابت ادعیه در آراء فیلسوفانی همچون ابن سینا و ملّاصدرا قابل‌ردیابی است.

محی‌الدین عربی، در فصل ششم از کتاب فصوص الحکم، در بیان اقسام عطاها، سؤال حالی را در برابر سؤال قولی و زبانی قرار می‌دهد و آن را همواره مستجاب می‌داند: «و قد یکون العطاء عن سؤال بالحال، لابد منه او عن سؤال بالقول؛ گاه بخشش‌های الهی چه ذاتی و چه اسمایی، پاسخ سؤال حال است که حتماً مستجاب است و گاه پاسخ سؤال قال» (جامی، ۱۳۷۰: ۱۱۹ ۱۲۰).

ابن سینا، وقوع معجزات و امور خارق‌العاده‌ای نظیر استجابت دعاهای حاجت‌خواهانه را مستند به توانایی و استعداد نفوس می‌داند که ذاتی، اکتسابی یا افاضی است. افاضی‌بودن بدین معناست که نفس در شرایطی خاص، مثل اضطرار، استعداد آن را پیدا می‌کند که از طرف نفوس سماوی این توانایی به او افاضه شود (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۴۸۸؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۸). ایشان، سبب عدم استجابت برخی ادعیه را آن می‌داند که مراد و مطلوب داعی منافی و متضاد با نظام کلی عالم یا مصلحت داعی باشد و آن‌چه را داعی به خیال خود خیر دانسته، در واقع به زیان او بوده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۸).

ملاصدرا نیز مانند ابن سینا، گاه تحقق دعاهای حاجت‌خواهانه را به قدرت نفس داعی و گاه به همراهی و همکاری نفوس فلکی و ملائک با نفس داعی نسبت می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۰۲/۶)؛ با این تفاوت که ایشان برخلاف شیخ که هیچ‌گونه انفعالی را در نفوس سماوی و مبادی برتر از عالم ارض نمی‌پذیرد، در پرتوی نظریة حرکت جوهری‌اش، نفوس سماوی و عالم ملکوت را به وجهی در عالم طبیعت مؤثر و به وجهی دیگر از آن متأثر و منفعل می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳۷/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۴۱۱/۶).

بر اساس این نظریه، نفس در طی حرکت جوهری خود، در هر مرتبه با آن اتحاد وجودی پیدا کرده و هنگام دعا، با توجه به پاکی، طهارت و ارتقائش، می‌تواند در آن عوالم و عوالم مادون تأثیر گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶/ ۴۱۰).

۱-۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

معمولاً نوآوری‌های اندیشمندان در صورتی که با ظواهر دینی ناسازگار به نظر آیند، در عصر خود به‌راحتی پذیرفته نمی‌شود و ممکن است صاحبان آن اندیشه‌ها، تفسیق یا تکفیر شوند؛ امّا در صورت قوّت و استحکام آن نظریات، تدریجاً پذیرفته و قداست پیدا می‌کنند و نقد آن‌ها دشوار و پرهزینه می‌شود. ابن سینا و ملّاصدرا از نمونه‌های بارز این امر در دنیای اسلام‌اند. این افراط و تفریط‌ها در عالم اندیشه و نظر، نشانهٔ شخصیت‌زدگی و عقب‌ماندگی فرهنگی است.

با توجه به جایگاه فلسفی و عرفانی حکیم سبزواری و تأثیری که بر آراء اندیشمندان پس از خود نهاده است، نقد آراء و مبانی نظریهٔ ایشان دربارهٔ مسئلهٔ استجابت ادعیه، ضمن این‌که نارسایی و رخنه‌های این نظریهٔ فلسفی را نشان داده و زمینهٔ اصلاح آن را فراهم می‌آورد، گامی در جهت حرمت‌نهادن به جایگاه عقل و اندیشه‌ورزی است.

۱) شواهد نقض نظریهٔ حکیم سبزواری دربارهٔ تأثیر توانایی نفس

حکیم سبزواری، در یکی از آثارش به نام «هدایة الطالبین فی معرفة انبیاء المعصومین»، امتیاز نبی مکرم اسلام(ص) بر سایر مردم را در برتری‌های علمی، عملی و حسی ایشان می‌داند و ریشه و اساس هر اعجازی را این برتری‌ها می‌داند. بر این پایه، قوّهٔ علّامهٔ نبی باید در چنان اوجی باشد که از عقول اهل زمان خود برتر و تمامی معلومات یا اکثر آن‌ها را به تأیید الهی یا به‌حدس و نه از طریق کسب و تعلّم از دیگران بداند و عقل او بر تمام قوای نفسانی، به‌ویژه واهمه، غالب و قاهر باشد. هم‌چنین توانایی قوّهٔ عملی در حدی باشد که مادهٔ کائنات، هم‌چون بدن که در تصرف نفس است، مطیع و فرمان‌بردار او باشد و بتواند هر صورتی را که بخواهد، در عالم کون، لبس و از آن خلع نماید و هر چه خواهد، از استحاله و انقلاب در موجودات انجام شود و دعایش مستجاب باشد. این توانایی به‌واسطهٔ تقرب به خدا پیدا می‌شود، تا آن‌جا که دست او دست خدا و قدرت او قدرت خدا می‌شود. همین برتری در قوای حسی ایشان نیز وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که چیزهایی را می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، می‌چشد و لمس می‌کند که دیگران قادر به احساس آن‌ها نیستند (سبزواری، بی‌تا: ۱۲۰؛ همو، ۱۳۷۶: ۲۲۹-۲۲۸). آن‌چه ایشان در خصوص وجوه امتیاز پیامبر اسلام(ص) گفته‌اند، دربارهٔ سایر انبیاء نیز، نسبت به مردم زمان خود جاری است.

بر اساس این نظر، استجابت دعای پیامبران که توانایی‌های نظری و عملی آنان در اوج است، حتمی است؛ این در حالی است که در قرآن، مستجاب‌نشدن دعای برخی از انبیاء مانند حضرت نوح(ع)، حضرت ابراهیم(ع) و حضرت موسی(ع) گزارش و در برخی منابع فریقین نیز، دعاهای پذیرفته¬نشده‌ای از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. دعای حضرت نوح(ع) برای نجات فرزندش

حضرت نوح(ع) با حال استغاثه خدا را خواند و قصد یا تقاضای نجات فرزندش از عذابی حتمی را داشت که با عتاب الهی مواجه شد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۵۱/۱۰؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲: ۳۵۹/۱۸). خداوند چنین درخواستی را نشانهٔ نادانی دانست: (وَ نادی نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ اِبْنِي مِنْ أَهْلِي وَ إِنَّ وَعْدَكَ اَلْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ اَلْحاكِمِينَ) (هود/۴۰) (فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّی أَعِظُكَ آن تَكُونَ مِنَ الْجاهِلِين) (هود/۴۱).

۲. دعای حضرت ابراهیم(ع) برای نجات قوم لوط

حضرت ابراهیم(ع) نجات قوم لوط را از خداوند درخواست کرد که به او گفته می‌شود: از اصرار، مجادله و شفاعت برای نجات قومی که عذاب دربارهٔ آن‌ها حتمی شده است، صرف نظر کن: (يا إِبْراهِيمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَ إِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذابٌ غَيرُ مَرْدُودٍ) (هود/۷۶) ؛ (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۵۱/۱۰؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱: ۱۷۵/۹؛ همو، ۱۳۷۴: ۱۷۷/۹).

۳. دعای حضرت موسی(ع) برای مشاهدهٔ خدا

حضرت موسی(ع) تقاضای مشاهده و رؤیت خدا را می‌کند که درخواست او رد می‌شود و آن حضرت، به‌جهت طرح چنین درخواستی عذرخواهی و توبه می‌کند: (وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف/۱۴۳)

در تفاسیر و کتب حدیثی اهل سنّت و شیعیان نیز، دعاهای غیرمستجابی از پیامبر اسلام(ص) نقل شده است که وجه مشترک تمامی آن‌ها این است که برخلاف سنّت الهی بوده‌اند. در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۴. دعای پیامبر(ص) برای هدایت عمویش ابوطالب

بسیاری از تفاسیر اهل سنّت نقل کرده‌اند که حضرت محمد(ص) برای هدایت عمویش ابوطالب که از او حمایت زیادی کرده بود، دعا کرد و در آستانهٔ مرگ از او خواست تا به یگانگی خدا شهادت دهد، امّا او به‌خاطر ملاحظات قومی این کار را نکرد. در این‌جا بود که خداوند به پیامبرش فرمود که این دعا برای

کافران پذیرفته نیست: (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) (قصص/۵۶)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۵؛ طبری، ۱۴۲۲: ۲۸۳/۱۸) .

علامّه طباطبایی نیز این روایات را نقل می‌کند، ولی با استناد به روایت مستفیض از ائمّة طاهرین مبنی بر ایمان ابوطالب آن‌ها را نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۵۷/۱۶).

به هر روی، چه روایات وارده در این خصوص را بپذیریم یا نپذیریم، مضمون آیه حاکی از آن است که پیامبر(ص) علاقه‌مند به هدایت و ایمان قومش یا برخی افراد آن بوده است که خداوند تحقق آن را به مشیت خودش مشروط می‌کند.

۵. دعای پیامبر(ص) برای پیروزی در جنگ احد

در جنگ احد، حضرت محمد(ص) برای پیروزی مسلمانان دعا کرد ، امّا به سبب اشتباه و نافرمانی برخی از سپاهیان، نتیجه جنگ به نفع مسلمانان تمام نشد. برخی از مسلمانان، با وجود وعدة الهی و دعای پیامبر(ص) انتظار چنین شکستی را نداشتند، گمان کردند که وعدة داده شده، دروغ بوده است! خداوند به آنان تذکر داد که وعدة پیروزی، مشروط به تقوی، صبر و فرمان‌برداری از پیامبر بود که در ابتدای جنگ وجود داشت، امّا به سبب سستی، نزاع و نافرمانی، پیروزی را از شما برگرداند تا شما را بیازماید: (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّىٰ إِذَا فَشِلْتُمْ وَ تَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَ لَقَدْ عَفا عَنْكُمْ وَ اللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران/ ۱۵۲)؛ (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۴۳/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳۰/۳). در ادامه، از آنان می‌پرسد که چرا هنگامی که در میدان جنگ احد به شما آسیب رسید، گفتید این مصیبت از کجا است؟ درحالی‌که دوبرابر آن را در میدان جنگ بدر بر دشمن وارد ساخته بودید! به آنان بگو، مسئول این شکست خود شمایید که با دستور پیامبر(ص) مخالفت کردید؛ خداوند بر هر چیزی قادر است: (أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ؟ قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران/۱۶۶)؛ (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۵۹/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۱/۳؛ واقدی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۱).

۶. دعای پیامبر(ص) برای نجات فرزندش ابراهیم

حضرت محمد(ص) برای نجات فرزندش ابراهیم دعا کرد، امّا خداوند مقدّر کرده بود که ابراهیم در سنین کودکی از دنیا برود.

۷. دعای پیامبر(ص) برای معافیت امت از برخی آزمون‌ها

در برخی روایات به‌ویژه در منابع اهل سنّت آمده است: پیامبر(ص) ، برای نجات امت از گرسنگی و قحطی دعا کرد، امّا خداوند به او فرمود که این سختی‌ها برای آزمایش ایمان مردم است و باید تحمل شود. در روایتی مشابه به نقل از پیامبر(ص) آمده است: من از خدا سه معافیت برای امتم درخواست نمودم: معافیت از قحطی، غرق و اختلاف با یکدیگر که دو تای اوّل به من داده شد و از سوّمی منع شدم (احمد بن حنبل، بی‌تا: ۱۴۶/۳؛ همان، ۱۴۱۶: ۱۴۲/۳ حدیث شمارة ۱۵۷۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۳/۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷/۹۳. کلینی، ۱۴۰۷: ۴۸۸/۲).

۸. دعای پیامبر(ص) در خصوص استحکام ولایت حضرت علی(ع)

در منابع شیعی آمده است: حضرت امیر(ع) هنگام سحر وارد مسجد شدند، پیامبر(ص) هم در مسجد تشریف داشتند؛ پیامبر(ص) به حضرت امیر(ع) فرمودند: من از سر شب این‌جا بودم و هزار خواسته از خدا خواستم که همه‌اش امضا شد. بعد از خدا خواستم که دشمنان علی بن ابی‌طالب(ع) که شایسته خلافت است کنار بروند و قطعاً قدرت را در دست گرفته و خلیفه شود. هرچه اصرار کردم، خداوند فرمود: این کار را نمی‌کنم، چون مردم باید امتحان شوند و این عامل، امتحان مهمی برای امت من است؛ هرکه قبول کرد، سعادتمند و هرکه قبول نکرد، بیچاره می‌شود. بعد پیامبر(ص) این آیه را تلاوت فرمود: (أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ) (عنکبوت/ ۲)؛ آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و آزمایش نمی‌شوند!

این نمونه‌ها گواه آن است که برخلاف ادعای حکیم سبزواری، برخی از پیامبران، دعاهای غیرمستجابی داشته‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۱۶/۹). این امر، یکی از دو لازمة زیر را دارد که نظریة مذکور از تبیین و توجیه آن ناتوان است:

توانایی نظری این پیامبران در حدی نبوده است که چنین درخواست‌هایی را مطرح نکنند یا برای تحقق این درخواست‌ها به اندازة کافی توانایی عملی نداشته‌اند.

استجابت دعوات، تنها مستند به کمال قوای نظری و عملی افراد نیست و عوامل دیگری نیز در تحقق آن دخیل است.

۲) نظریة حکیم سبزواری دربارة اسباب عدم استجابت برخی دعاها

حکیم سبزواری در پاسخ به پرسش یکی از علمای تهران به نام شیخ محمد ابراهیم واعظ چاله‌میدانی که چرا با عموم ادعونی استجب لکم و مشروع‌بودن بسیاری از سؤال‌ها، برخی هر چه الحاح می‌کنند، مستجاب نمی‌شود؟

عامل اصلی محققنشدن برخی حوائج را تمامنبودن استعداد میداند و توضیح میدهد که: اظهار حاجت، اختصاص به انسان ندارد، کسی که اهل بصیرت است، باید بداند، بلکه ببیند و بشنود که تمام مواد و عالمیان در حال دعا و مسئلت مرادات خود از قاضی الحاجات هستند و همه «ربِّ اَعطنی و اقض وَطری و نحو ذالك» گویانند. شرط اصلی اجابت دعا، «استعداد» در داعی و مطلوب آن است و چنانچه استعداد به تمامیت خود برسد، مجیب الدعوات و معطی الحدود للماهیات بحسبها، آن را فوراً اجابت میکند تا هر مخلوقی به هدفی که برای آن آفریده شده، برسد؛ زیرا کلُ مُیَسِرٌ لِما خُلِق له. پس هرگاه خداوند استدعای استعدادیِ مواد طبیعیات و نباتات و حیوانات و صور مناسبه آنها را فوراً عطا فرماید، بهنحوی که گویی تا آبی بر زمین ریزد و صاف و صیقلی شود، بلادرنگ عکس خورشید در آن پیدا شود، چگونه ممکن است استدعای استعدادیِ انسان که نوع اخیر و اشرف موالید است، بیپاسخ بگذارد (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۳۷).

در ادامه پاسخ خود، به عوامل دیگری که برخی در کتاب و سنّت و برخی در آثار حکمای پیش از ایشان آمده است، اشاره میکند:

۱.مصادمت مطلوب داعی با استدعای نظام کل، مانند اینکه در زمستان تقاضای گرما و در تابستان تقاضای سرما نماید.

۲.مطلوب داعی امری محال باشد و داعی نداند که آنچه میخواهد، امکان تحقق ندارد.

۳.داعی چیزی را بخواهد که هلاکت او در آن است، مثل آنکه تقاضای یافتن گنجی کند؛ درحالیکه قدرت خویشتنداری ندارد و گنج باعث ضلالت او گردد.

۴.تصادم دعای او با استدعای نظام جزئی دیگر؛ زیرا هر موجودی طالب کمال خویش است و دعای خاصی دارد، حال اگر مطلوب داعی مصادم با وجود یا کمال وجودی موجود دیگر باشد، دعایش مستجاب نمیشود.

۵.دعا حاکی از زبان استعداد نباشد،، مثل این¬که کسی از خدا طلب علم نافع کند، ولی ترک شواغل نکند و با علما مجالست نداشته باشد؛ یا توفیق طاعت و بُعد معصیت خواهد و در عمل با اهل معصیت مجالست نماید (سبزواری، ۱۳۷۶: ۳۳۹).

از میان عوامل ذکرشده، در قرآن و سنّت شواهدی بر تأیید بندهای دوم و سوم وجود دارد: در روایات از درخواستِهای ناممکن یا ناشایست، نهی شده است: «یا صاحب الدعاء، لاتسأل مالایکون و مالایحل؛

ای دعاکننده! آن‌چه را نشدنی است یا نامشروع است، از خدا نخواه» (حلّی، ۱۴۰۷: ۱۵۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۳۷: ۳۷۴/۹۳). روشن است که محالِ عقلی غیر از محال عادی است.

هم‌چنین، در قرآن و روایات آمده است که گاه دعاکننده، به دلیل ناآگاهی از پیامدهای دعا و نتایج اجابت آن، در تشخیص مصلحت خویش دچار اشتباه شده و با شتاب‌زدگی چیزی را از خدا می‌طلبد که خیر واقعی او نیست: (وَ یدْعُ الْإِنْسانُ بِالشَّرِّ دُعاءَهُ بِالْخَیرِ وَ کانَ الْإِنْسانُ عَجُولًا) (اسراء/ ۱۱ ((طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۶/۱۳)؛ یا چیزی را به خاطر اثرش می‌خواهد، غافل از این‌که مطلوب او بر این امر مترتب نیست؛ مثل این‌که ثروت را برای آرامش و آسایش می‌خواهد، حال آن‌که همین ثروت ممکن است موجب اضطراب و دغدغه‌های بیشتر شود. هم‌چنین ممکن است از چیزی گریزان باشد که در واقع به نفع اوست؛ مانند کودکی بیمار که از داروی تلخ فرار می‌کند و با گریه از خوردن آن امتناع می‌ورزد، حال آن‌که فطرتاً خواهان سلامت خویش است، هرچند در ظاهر خلاف آن را بر زبان می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱/۲). به همین جهت، قرآن کریم می‌فرماید: (عَسی آن تَکْرَهُوا شَیئاً وَ هُوَ خَیرٌ لَکُمْ وَ عَسی آن تُحِبُّوا شَیئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَکُمْ وَ اللَّهُ یعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُون) (بقره/ ۲۱۶) و امیر مؤمنان(ع) به فرزندشان می‌فرمایند: «فَلَرُبَّ أَمْرٍ قَدْ طَلَبْتَهُ فِیهِ هَلَاكُ دِینِكَ لَوْ أُوتِیتَهُ (نامة ۳۱ نهج‌البلاغه)؛ چه‌بسا چیزی را بخواهی که تحقق آن به نابودی دین تو بینجامد»

بنابراین، بر داعی لازم است پیش از طرح هر درخواستی به عواقب و نتایج آن‌چه می‌طلبد، بیندیشد تا مبادا چیزی را بخواهد که تحقق آن به زیان او تمام شود. امام صادق(ع) در این زمینه فرموده‌اند: «و اعرف طریق نجاتک و هلاکک، کی لاتدعوا الله بشئ عسی فیه هلاکک و انت تظّن آن فیه نجاتک قال الله تعالی» (مجلسی، ۱۴۳۷: ۳۲۲/۹۳).

سایر مفاهیم و اصطلاحات مطرح‌شده در پاسخ ایشان از قبیل: «استعداد»، «مصادمت با نظام کل»، «نظام جزئی»، «مصلحت» و «دعای حالی» که به‌عنوان عوامل عدم استجابت برخی دعاها ذکر شده‌اند، مفاهیمی انتزاعی و فلسفی هستند که در متون دینی سابقه‌ای ندارند یا با ادبیاتی متفاوت مطرح شده‌اند که نیازمند بررسی، تحلیل و ارزیابی بیشتری هستند.

۱-۳. ارزیابی نظر حکیم سبزواری دربارهٔ دعای استعدادی

برای ارزیابی نظر حکیم سبزواری در این زمینه، لازم است پاسخ چند سؤال روشن شود: استعداد و امکان استعدادی به چه معناست؟ آیا مقصود استعداد قریب است یا استعداد بعید یا مطلق استعداد که ملازم با

امکان وقوعی است؟ آیا استعداد، حقیقتی خارجی و عینی است که بتوان برای او نوعی دعا قائل شد یا امری انتزاعی و ذهنی است و نسبت دعا به آن مجازی است؟

۳-۱-۱. استعداد و امکان استعدادی

بیشتر فلاسفه استعداد را امری عینی و از اقسام «کیف» محسوب کرده و در تعریف آن گفته‌اند: «کیفیتی که به‌واسطة آن پیدایش پدیده خاصی در موضوع آن رجحان می‌یابد و گاهی آن را امکان استعدادی، در مقابل سایر اقسام امکان مانند: امکان ذاتی و امکان وقوعی می‌نامند» (مصباح، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۲). به‌تعبیر دیگر، حالت آمادگی برای پذیرش یك کمال که هرگاه به به شیء مستعد نسبت داده شود، استعداد و هرگاه به مستعدٌ له که کمال بعدی شیء است، نسبت دهند، امکان استعدادی نامیده می‌شود:

قد یوصف الامکان باستعدادی و هو بعرفهم سوی استعداد

مثلاً می‌گویند: گندم استعداد خوشه‌شدن را دارد و خوشه گندم، که آن کمال بعدی است، امکان استعدادی در دانه گندم دارد (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۳۲).

۳-۱-۲. عینی یا انتزاعی‌بودن استعداد

در مقابل استعداد یا قوه، فعلیت قرار دارد و تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل از همین جا ناشی شده است. موجود بالفعل آن است که هر کمالی که برای او تصور شود، در او متحقق است و هیچ استعداد یا قوه‌ای در او باقی نمانده است؛ مجردات این‌گونه‌اند. موجود بالقوه آن است که حامل استعدادی است که باید به فعلیت برسد. بر پایة این تقسیم‌بندی، موجودات مجرد، دعای استعدادی ندارند. از این‌رو، نسبت‌دادن دعای استعدادی به همة مخلوقات سنجیده نیست؛ مگر آن‌که استعداد را به معنای وسیع‌تری بگیریم تا شامل آن‌چه عرفا «تقاضای عین ثابته موجودات در نشئه علمی » خوانده‌اند، نیز بشود.

امّا این‌که آیا استعداد حقیقتی خارجی و عینی و به‌اصطلاح از مفاهیم ماهوی و معقول اول است یا صرفاً یک امر انتزاعی است که وجود خارجی ندارد و به‌اصطلاح، معقول ثانی است، در میان حکما اختلاف نظر وجود دارد.

دلیلی که حامیان نظریة عینی‌بودن کیف استعدادی آورده‌اند، این است که متصف به صفات وجودی مانند قرب و بُعد و شدّت و ضعف می‌شود؛ چنان‌که استعداد نطفه برای داراشدن روح، بعید و استعداد جنین، کامل و قریب است (مصباح، ۱۳۶۴: ۱۹۵/۲). این دسته از حکما، امکان استعدادی را نیز یک امر بالفعل می‌دانند که وجود عینی دارد؛ یعنی الآن واقعاً و عیناً چیزی در گندم وجود دارد که آن مناط استعداد این دانه برای خوشه‌شدن است و آن امکان استعدادی است (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۳۵).

در مقابل، مخالفان گفته‌اند: «مفهوم استعداد از مقایسة مادّه با فعلیتی که در آن تحقق می‌یابد، به دست می‌آید و در خارج چیزی جز فراهم‌شدن شرایط وجودی و عدمی، امر عینی دیگری به نام استعداد وجود ندارد و اتصاف استعداد به قرب و بُعد از روی تشبیه و استعاره است و دلیل عینی‌بودن آن نمی‌باشد» (مصباح، ۱۳۶۴: ۲/ ۱۹۶ ۱۹۸).

۳-۱-۳. مناقشه در درستی قاعدة «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بقوةٍ و مادةٍ تحملها»

به‌منظور ارزیابی دقیق‌تر مسئله استعداد و امکان استعدادی، لازم است نخست به تحلیل قاعده‌ای بپردازیم که منشأ و ریشه طرح این مفاهیم شده است.

فلاسفه اسلامی برای تبیین حوادث مادی و تغییر و تبدلات گوناگونی که در اشیاء مادی رخ می‌دهد، قاعده‌ای ابداع کرده‌اند و آن را این‌گونه بیان می‌کنند: «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بقوةٍ و مادةٍ تحملها»؛ هر حادثی مسبوق است به یك استعداد و ماده‌ای که حامل آن باشد (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۲۷). این قاعده به این صورت نیز تقریر شده است: «کلُّ حادثٍ مسبوقٌ بمادةٍ و مدةٍ». به مقتضای عموم این قاعده، پیدایش یک موجود مادی از نیستی محض، غیر ممکن شمرده می‌شود (مصباح، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۴۷).

گرچه مشاهدات بسیار مؤید درستی این قاعده است، ولی استقراء تام نسبت به همه حوادث مادی امکان ندارد؛ زیرا هیچ انسانی از آغاز جهان نبوده و هیچ‌کس نیز تجربه‌ای نسبت به پایان جهان ندارد (مصباح ۱۳۶۴، ۲: ۲۴۸). به‌همین جهت، برخی فلاسفه برای اثبات این قاعده، دلیل عقلی به این صورت اقامه کرده‌اند: هر پدیدة مادی، در گذشته یا واجب یا ممکن یا ممتنع بوده است؛ اگر واجب بوده که از ازل وجود داشت؛ اگر هم ممتنع بود، به‌هیچ وجه وجود پیدا نمی‌کرد؛ پس این شئ در گذشته ممکن بوده است و چون این امکان یك امر جوهری نیست، ناچار باید جوهری باشد که متصف به آن گردد و آن همان است که ماده نامیده می‌شود. پس تقدم ماده بر هر حادث مادی ضرورت دارد (مصباح، ۱۳۶۴: ۲/ ۲۴۸؛ مطهری، ۱۳۶۷: ۲۲۷).

ابن سینا در کتاب نجات، نخستین کسی است که این قاعده را مطرح کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۷۶). فلاسفة بعدی مانند: ملاصدرا، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی کم‌وبیش در اطراف آن سخن گفته و آن را پذیرفته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۸۱-۱۷۶)؛ ولی برخی فلاسفه و بسیاری از متکلمان آن را نپذیرفته‌اند (همان: ۱/ ۱۸۲). فخرالدین رازی پس از این‌که برهان معروف حکما را برای اثبات این قاعده به‌طور مشروح تقریر می‌کند، اشکال‌های زیادی بر آن گرفته و می‌گوید: «فیه اشکالات استقصیناها فی باب الإمکان» (همان).

مناقشاتی که در مخالفت با استدلال مثبتین قاعدة مذکور صورت گرفته است، عبارتند از:

اوّلاً؛ امکانی که در برابر وجوب و امتناع قرار می‌گیرد، امکان ذاتی است، نه امکان استعدادی؛ امکان ذاتی یك امر ذهنی است که از ماهیت شیء انتزاع می‌شود و امری عینی نیست تا محتاج محل باشد؛ محلش همان ماهیّت است که در ظرف ذهن اعتبار می‌شود (مصباح، ۱۳۶۴: ۲۴۸/۲؛ مطهری، ۱۳۶۷: ۲۲۷).

علّامه حلّی نیز در ردّ قاعده مذکور به همین نکته اشاره می‌کند: «و هذا الکلام عندنا باطل لانّ الامکان قد بینّا لیس ثابتا فی الاعیان فلا یفتقر الی محل؛ امکان امری عینی و خارجی نیست که نیازمند به حاملی به نام ماده باشد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۲/۱).

ثانیاً؛ «در این استدلال، برای هر پدیده‌ای ظرف زمانی سابقی فرض شده است که امکان وجود پدیدة مذکور در آن زمان ثابت است، در صورتی که بنا بر نظریة حرکت جوهری ملاصدرا، زمان بُعدی جداگانه از ماده نیست. بنابراین، برای نخستین پدیده، آغاز زمانی نمی‌توان متصور بود (مصباح، ۱۳۶۴: ۲۴۸/۲).

ثالثاً؛ پذیرش این قاعده مستلزم تسلسل است. لاهیجی در شوارق الالهام در شرح و توضیح کلام خواجه نصیر طوسی در انکار قاعدة مذکور می‌گوید: «لا یفتقر الحادث الی المادة و المدة و الّا لزم التسلسل، لکونهما حادثین ایضاً لما یاتی من حدوث الاجسام، فان المادة و المدة لایمکن تحققهما بدون الجسم؛ اگر هر حادثی مسبوق به مادة و مدتی باشد مستلزم تسلسل است؛ زیرا خود ماده و مده نیز که از لوازم جسم هستند، حادث‌اند» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۸۲/۱؛ همو، ۱۳۸۰: ۱۸۲/۱).

حاصل آن‌که، امکان استعدادی امری انتزاعی است که از مقایسه شرایط قبل و بعد یک رخداد انتزاع می‌شود و برای نخستین پدیدة مادی نمی‌توان شرایط قبلی در نظر گرفت (مصباح، ۱۳۶۴: ۲۴۹/۲).

۴-۱-۳. جهت‌داربودن استعداد

مسئلة دیگری که در مورد استعداد قابل‌طرح است، این است که آیا هر ماده‌ای که دارای استعداد است، استعداد او در جهت و یا جهات خاصی است یا این‌که استعداد، یك امر مبهم و نامتعین است؟

در نظر مرحوم حکیم سبزواری که استعداد را یك امر عینی و خارجی می‌داند، استعداد هر ماده‌ای در جهت یا جهات خاصی است و چنان‌چه آن استعداد تمام شود، تنها برای پذیرش یك صورت و فعلیت آمادگی دارد. این استعداد خاص را دعای آن ماده می‌داند که در این حالت واهب الصور دعای آن را مستجاب می‌نماید و صورت مناسب را به او عطا می‌کند و چنان‌چه استعداد او تمام نشده باشد و همچون هیولای اولی اقتضای صورتی خاص در او نباشد، باید منتظر بماند تا شرایط خارجی آن را به جهتی خاص سوق دهد.

امروزه علم ثابت کرده است که ماده می‌تواند انواع و اشکال گوناگونی داشته باشد و صور مختلف ماده قابل تبدیل به یکدیگر هستند؛ حتی خود ماده را شکل تکامل‌یافته انرژی می‌دانند. لذا، نسبت‌دادن استعداد خاص به یك شیء قابل‌تأمل است و تنها می‌توان استعداد مبهم و نامتعین را برای اشیا پذیرفت. پس تمامی مواد یا به‌اصطلاح، مادهٔ ثانیه، مانند مادّه اولی یا هیولا، نسبت به همه صورت‌ها حالت ابهام خواهند داشت؛ با این فرق که این ابهام در مادة ثانیه کم‌تر است و در آن استعداد پذیرش یک صورت نسبت به صورت‌های دیگر بیشتر است.

بنابراین؛ اگر یک استعداد نسبت به فعلیت قریبش سنجیده شود، جهت¬داربودن آن پذیرفتنی است؛ ولی اگر آن را نسبت به آینده بعیدش در نظر بگیریم، جهت¬داربودن آن محل تأمل است. پس اگر دانه گندم را نسبت به خوشه بسنجیم، می‌توان گفت دانه گندم استعداد خوشه‌شدن را دارد، ولی دانة گندم در چرخه طبیعت قابل تبدیل به انواع و مواد دیگری است.

۵-۱-۳. تمام‌نبودن استعداد و عدم استجابت

رأی و نظر حکیم سبزواری دربارة دعای استعدادی مستلزم آن است که در جایی که امکان استعدادیِ تحقق مطلوب و مراد داعی در مواد عالم وجود نداشته باشد، دعا بی¬نتیجه باشد و آن‌جایی هم که امکان استعدادیِ تحقق مطلوبِ داعی موجود است، دعا بی¬فایده است. تنها فایده‌اش رعایت ادب و ترک استکبار است.

بشر به لحاظ انس با طبیعت هر جا اسباب و شرایط تحقق مطلوبش را فراهم بیند، دست به دعا بلند نمی‌کند و تنها در صورتی که مضطر شده و به حسب ظاهر شرایط و اسباب تحقق مطلوبش فراهم نباشد یا موانعی برای تحقق آن باشد، خدا را می‌خواند. به تعبیر دیگر، معمولاً انسان در جایی دعا می‌کند که امکان استعدادی تحقق و حصول مرادش، ضعیف و بعید بوده و تا سر حد امکان وقوعی تنزل یافته باشد.

به‌عنوان نمونه، اگر دعای حضرت زکریا(ع) را در نظر بگیریم، می‌بینیم که امکان استعدادی آن‌چه را آن حضرت از خداوند طلب کرد، وجود نداشت، زیرا آن حضرت پیرمردی کهن‌سال و همسرش عقیم و نازا بود. در چنین حالتی، برای خود حضرت زکریا(ع) هم باورکردنی نبود که دعای او را مستجاب شده و صاحب فرزند شود؛ ولی وقتی دید برای حضرت مریم(علیها السلام) مائده و غذای آسمانی آورده می‌شود، این طمع و امید در دلش پیدا شد که خدایا تو که چنین توانایی و قدرتی داری، به من نیز فرزندی عطا کن تا وارث من و خاندانم باشد:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (آل‌عمران/ ۳۸) فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَ هُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيِّدًا وَ حَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ (آل‌عمران/ ۳۹) قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَ قَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَ امْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَٰلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ) (آل‌عمران/ ۴۰)؛ این قصه در آیات ۱ تا ۹ سورهٔ مریم نیز آمده است.

هم‌چنین نمونه‌های دیگری نظیر: استجابت دعای حضرت ابراهیم(ع) و فرزنددارشدن او (حجر/ ۵۳)، باردارشدن حضرت مریم(علیها السلام) بدون رابطهٔ زناشویی با مرد (آل عمران/ ۴۷-۴۴) و (مریم/ ۱۷-۲۱) و وقوع معجزات، به‌ویژه معجزات حسی حضرت موسی(ع) و حضرت عیسی مسیح(ع) که در آیات قران آمده است، گواه آنند که موانع طبیعی نمی‌توانند سد راه تحقق اراده الهی و استجابت دعوات شوند.

بنابراین؛ نمی‌توان امکان استعدادی را شرط لازم و کافی برای حصول مطلوب داعی دانست و چنان‌چه مطلوب داعی امکان وقوعی داشته باشد، یعنی محال عقلی نباشد، تمام‌نبودن استعداد، مانع تحقق مطلوب داعی نیست و دعا خود عاملی استعدادآفرین است.

شاید به همین جهت است که قرآن درباره استجابت دعای حضرت زکریا(ع) می¬فرماید: ما همسر او را برای بارورشدن شایستگی و صلاحیت بخشیدیم: (وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ (الأنبياء/ ۸۹) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ) (الأنبياء/۹۰).

۲-۳. ارزیابی نظر حکیم سبزواری دربارهٔ مصادمت با نظام کل

حکیم سبزواری، هم‌چون ابن سینا، عامل دیگر برآورده‌نشدن بعضی از ادعیه را مصادمت با استدعای نظام کل می‌داند، ولی روشن نمی‌کند که منظور از استدعای نظام کل یا نظام اتم و تعابیر مشابه آن چیست و حوادث به چه سمتی میل کنند تا با نظام اتمّ و احسن مصادم نشوند!

آن‌چه در مثال حکیم سبزواری آمده، سنجیده به نظر نمی‌رسد. مگر کم اتفاق افتاده است که در اثر تغییر شرایط آب و هوایی در تابستان باران آمده یا در زمستان هوا گرم شده است. آیا وقوع این‌گونه حوادث را می‌توان برخلاف تقاضا و استدعای نظام کل دانست؟ در قضیه دعا و نماز استسقای مرحوم آیت الله خوانساری، مشهور این است که ایشان در شرایطی نماز خواندند که امیدی به نزول باران نبود . اگر دعای ایشان آن‌طور که حکیم سبزواری گفته است، خلاف نظام کل بود، نباید مستجاب می‌شد.

آری، اگر مصلحت الهی با عقل بشر سنجیده می‌شد، می‌توانستیم تشخیص دهیم چه چیز خوب است و چه بد؛ امّا عقل انسان چنین توانایی ندارد. همان‌گونه که قرآن می‌فرماید: «شاید چیزی را نپسندید؛ درحالی‌که خیر شما در آن است و چیزی را دوست داشته باشید، درحالی‌که برایتان شرّ دارد(بقرة/ ۲۱۶).

مهم‌تر از همة این‌ها، این پاسخ نمی‌تواند استجابت دعاهای حضرت ابراهیم(ع)، حضرت مریم(ع) و حضرت زکریا(ع) و مانند آن را که ظاهراً برخلاف سنّت‌های جاری طبیعت و نظام کل بود، تبیین کند!

برخلاف تصویر مکانیکی و تغییرناپذیری که حکیم سبزواری و همفکرانش از نظام احسن ارائه می‌کنند، قرآن کریم، جهان را یک واقعیت زنده، باشعور و پویا می‌داند که در آن خداوند هر لحظه مشغول پاسخ‌گویی به درخواست‌ها و استجابت دعوات است: (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ) (الرحمن/ ۲۹) و مشیّت او میان محو و اثبات در تردد است: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد/ ۳۹). لذا همواره امکان وقوع بداء و تغییر سرنوشت وجود دارد.

به‌هرروی، چنان‌چه بپذیریم نظام کل استدعا و دعایی دارد، این یك سخن کلی، فلسفی و ابطال‌ناپذیر است که حوادث عالم به هر طرف بروند، با آن معارض نخواهند بود.

فرض کنیم کودکی به بیماری صعب‌العلاجی مبتلا شده است، آیا این بیماری نتیجة گناه اوست؟ یا خواست نظام کلی جهان؟ چرا با این‌که تمام وجود این کودک خواهان سلامت است، دعاهای اطرافیان برای بهبودی او بی‌پاسخ می‌ماند؟

ممکن است گفته شود مصلحت‌های پنهانی مانند: احتمال ظلم یا فساد کودک، در آینده در کار است و این رنج، مانعی برای سرنوشت بدتر اوست. امّا این توجیه، پرسش‌های دیگری را بر می‌انگیزد: آیا تنها راه جلوگیری از ظالم‌شدن، رنج بیمار است و نظام احسن الهی راه‌های کم‌رنج‌تری نمی‌شناسد؟ چرا خداوند بدین شیوه از وقوع ظلم همة ظالمان جلوگیری نکرده است؟

۳-۳. ارزیابی نظر حکیم سبزواری دربارة مصادمت با نظامات جزئی(تعارض ادعیه)

عامل دیگری که حکیم سبزواری موجب عدم استجابت دعا معرفی می‌کند، تصادم دعای داعی با نظامات جزئی دیگر است.

در مثال پیش‌گفته، این سخن که بهبودی کودك با نظام جزئی دیگر مصادم است، بدین معناست که عوامل بیماری‌زا نیز برای سلامتی و بقای خود دعا می‌کنند که بالطبع اجابت دعای آن‌ها به بیماری و هلاکت کودك می‌انجامد. در این فرض، اگر کودك بهبودی یابد، دعای عوامل بیماری‌زا مستجاب نشده و

اگر عوامل بیماری‌زا سالم بمانند، دعای کودك و بستگانش مستجاب نشده است! باید در انتظار دارویی نشست که دعای او بر دعای عوامل بیماری‌زا غالب آید.

این پاسخ به معنای بی‌اثردانستن دعاست و برای تحقق حاجات باید به‌دنبال اسباب طبیعی رفت و چنان‌چه این اسباب فراهم نباشد، دعا تأثیری در نظام اسباب و علل ندارد.

البته می‌توان تفسیر معقول‌تری از سخن حکیم سبزواری دربارهٔ تصادم نظامات جزئی با یکدیگر ارائه داد که از آن به تعارض ادعیه تعبیر می‌کنیم. گاهی درخواست‌های کاملاً ناسازگار و معارضی از سوی آدمیان نسبت به موضوع واحدی صورت می‌گیرد؛ یکی باران می‌خواهد تا زراعتش زنده بماند و دیگری هوای آفتابی طلب می‌کند تا لباس‌هایش خشک شود:

هر که نقش خویش می‌بیند در آب　　برزگر باران و گـازُر آفتـــاب

در چنین مواردی تحقق خواسته‌های معارض و متضاد، نظم عالم را به هم می‌زند. سنّت‌های الهی تابع هوی و هوس انسان‌ها نیست، اگر سنّت الهی در اجابت سؤال حاجتمندان و خلق اشیاء و آوردن مسبّبات به دنبال اسباب از هواهای نفسانی انسان پیروی کند، مسلمّاً نتیجه خوشایند و به صلاح بندگان نخواهد بود: «وَ لَوْ يعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجالَهُمْ بِالْخَيرِ لَقُضِي إِلَيهِمْ أَجَلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لا يرْجُونَ لِقاءَنا فِي طُغْيانِهِمْ يعْمَهُونَ» (یونس/ ۱۱). پس بهتر است که انسان با نظام اسباب و سنن الهی هماهنگ باشد و به همان راهی رود که نظام اسباب او را می‌برد، نه این¬که توقع داشته باشد اسباب و سنن الهی از هوا و هوس او تبعیت کند(طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۹: ۳۷).

تنها خدا نیست که با درخواست‌های معارض مواجه می‌شود، بلکه مدیران نیز با چنین چالشی روبه‌رو می‌شوند. در این¬گونه موارد، مدیران چه می‌کنند؟ راه‌کارهای احتمالی آن‌ها این موارد است: رد هر دو درخواست و ارائه پیشنهاد جدید یا بهتر؛ پذیرش یکی و رد دیگری و پذیرش یکی و ارائه گزینه‌ای بهتر به طرف مقابل. به نظر می‌رسد خداوند نیز در شرایط مشابه، از همین شیوه‌ها استفاده می‌کند.

ممکن است درخواست هیچ‌کدام را قبول نکند و پیشنهاد دیگر یا بهتری به هر دو بدهد یا درخواست یکی را قبول و درخواست دیگری را رد کند یا درخواست یکی را قبول کند و پیشنهاد بهتری به دیگری بدهد. به نظر می‌رسد، خداوند متعال نیز در وضعیت‌های مشابه به همین شیوه عمل می‌کند.

در هر صورت، مصادمت با نظام جزئی نیز مانند مصادمت با نظام کلی، سخنی کلی و فلسفی است که نمی‌تواند تبیین مناسبی برای مستجاب‌نشدن یك دعای خاص باشد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، دایره شمول سخنان کلی و فلسفی آن‌قدر وسیع است که هیچ‌گاه موارد خاص نمی‌تواند ناقض آن باشد و همواره

می‌توان گفت که سبب مستجاب‌نشدن یك دعا مصادمت آن با نظام کل و یا نظام جزئی دیگری بوده است. به همین جهت، این نظرات در مقام عمل به کار نمی‌آیند و به ما نمی‌آموزند که چه دعایی با دیگر نظامات موافق یا مخالف است، تنها پس از دعاست که می‌توان فهیمد که آیا آن دعا با نظام کل یا نظام جزئی دیگر مصادم بوده است یا نه.

۴-۳. ارزیابی نظر حکیم سبزواری دربارة استجابت دعا با زبان حال

در قرآن کریم آیاتی است که بیان‌نگر درخواست‌ها یا سؤال‌های غیرزبانی است، نظیر: (یَسْئَلُهُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ کُلَّ یوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ) (الرحمن/ ۲۹) و (وَ آتاکُمْ مِنْ کُلِّ ما سَأَلْتُمُوه) (ابراهیم/ ۳۴)؛ او کسی است که تمامی آن¬چه را شما به آن محتاج بودید، به شما داد» (طباطبایی، ۱۳۵۶: ۳۰/ ۳۲۲).

مدلول این آیات این است که انسان و سایر مخلوقات با زبان حال که رساتر از زبان قال است، مستمراً بقاء و دوام خود را از خدا خواهان‌اند و خداوند منّان نیز همواره در کار اجابت درخواست‌های آنان است (حسن‌زادة آملی ۱۳۷۸، ۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۲).

این درخواست‌ها که حاکی از استعداد و قابلیت سائل است، از آن‌جا که در فاعلیت الهی بخل راه ندارد، پاسخ داده می‌شود: (وَ ما کانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُورا) (اسراء/ ۲۰)؛ (خمینی ۱۳۵۹، ۱۹). بدین ترتیب، فیض الهی تداوم یافته و هر موجودی به‌اندازة قابلیت و استعدادش، از هدایت الهی برخوردار می‌شود: (قالَ رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی) (طه/ ۵۰).

حکیم سبزواری با الهام از این آیات و دیدگاه محی‌الدین عربی، دعایی را که از زبان استعداد و حال نباشد، مستجاب نمی‌داند. مانند کسی که از خداوند تقاضای علم نافع نماید و بگوید «اللهم ارزقنی علما نافعا»، امّا برخلاف مقتضای آن با اهل علم مجالست نکند و به شواغل دنیوی بپردازد یا به زبان بگوید: اللهم ارزقنا توفیق الطاعة و بُعد المعصیة، و در عمل با افراد غافل و سرگردان عمر را به سر برد و ترك حرص و آز نکند؛ تا هنگامی‌که چنین باشد، دعای او تنها لقلقه زبان است.

به نظر ایشان، در این‌گونه موارد غلبه با دعای حال است و دعای آن‌که با زبان حال خواهان نزدیکی به گناهان است، گرچه با زبان قال دوری از معصیت را بخواهد، به اجابت قرین است. پس انسان باید به اصلاح خود بپردازد که «لیس للانسان الا ما سعی» و در عین این‌که او می‌برد، به پای خود باید رفت و هرچیز را به‌طرز صحیح و شایسته خواست: «و اتوا البیوت من ابوابها»، چنان‌که گفته شده: «هرکه را به طرز ناشایست خوانی، اجابت نکند (سبزواری ۱۳۷۶، ۳۳۹).

حکیم سبزواری، علاوه بر تأکید بر اجابت دعای حال، به اجابت دعای فطرت نیز معتقد است. از نظر او، خواسته فطرت که همان توجه به حق است، بی‌پاسخ نمی‌ماند، کامل باشد یا ناقص، کم باشد یا زیاد؛ چراکه دل آدمی در ابتدا هم‌چون ماده‌ای خام است که صورت مناسب آن اسماء الهی است، نه سیم و زر و باغ و راغ و امور ناپایدار دیگر.

ده بود آن نه دل که اندر وی گاو و خر باشد و ضیاع و عقار (همان)

این دو ادّعا، یعنی؛ استجابت دعای حال و دعای فطرت، به‌صورت دو قضیة موجبة کلیه، تنها در صورتی با یکدیگر تعارض ندارند که زبان حال با زبان فطرت موافق باشد؛ زیرا ممکن نیست فطرتی که همواره طالب خیر است، با زبان حال خواهان گناه باشد!

اساساً، اگر دعای فطرت همواره مستجاب است، چرا گاهی زبان حال، صورتی مخالف کمال واقعی فطرت را طلب می‌کند؟

یک راه‌حل این است که بگوییم، در واقع فرد گنه‌کار نیز به هدایت فطرت، طالب کمال و لذت حقیقی است، امّا در تشخیص مصادیق دچار خطا شده و تحت‌تأثیر تزیین و تسویل شیطان، زشتی‌ها را زیبا دیده و گمان کرده کمال و لذت حقیقی در انجام گناه است؛ پس اگر این پندار غلط و دعوت شیطان نبود، هرگز طالب و مرتکب گناه نمی‌شد. امّا این راه‌حل با اصل ادعا ناسازگار است و آن را از کلیّت انداخته و بر آن قیدی می‌زند که دعای فطرت در صورتی مستجاب است که هوای نفس و شیطان در تحقق آن دخیل نباشد!

راه‌حل دیگر آن است که هم‌چون علّامه طباطبایی، «زبان حال» را معادل «زبان فطرت» و «زبان خلقت» در نظر بگیریم و دعای حالی را منحصر به نیازهای متعالی انسان بدانیم. در این صورت، می‌توان گفت: «زبان حال و زبان فطرت دروغ در کارش نیست و مجازگویی نمی‌کند. پس؛ چنان‌چه زبان قال ترجمان استحقاق و زبان فطرت باشد، بی‌تردید دعایش مستجاب خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵/۲). امّا اگر بخواهیم تمایل به گناه را به معنای واقعی، «دعای حال » و تحقق آن را «اجابت» بنامیم، با تمایل فطرتِ حق‌طلب در تعارض قرار می‌گیرد؛ مگر آن¬که این تعابیر را مجازی بدانیم که در کلام ایشان قرینه‌ای بر آن نیست و با نظر ایشان درخصوص اجابت دعای حال و غلبة آن بر دعای قال ناسازگار است.

۴. یافته‌ها و نتایج

مستجاب‌نشدن برخی دعاهای انبیاء، دلیل آن است که برخلاف نظر حکیم سبزواری و برخی فلاسفه، استجابت دعاها تنها مستند به توانایی نظری یا عملی دعاکننده نیست.

نظریة حکیم سبزواری با برجسته‌کردن نقش توانایی نفس و علل طبیعی تأثیر دعا را کم‌رنگ نموده است.نه می‌توان ادعا کرد که هرجا استعداد قریبِ وقوع یک حادثه و تحقق یک حاجت فراهم است، آن حادثه و حاجت حتماً محقق می‌شود و نه می‌توان گفت در مواردی که امکان استعدادیِ تحقق مطلوب به‌طور طبیعی وجود ندارد، دعا بی‌اثر خواهد بود.

قرآن کریم نمونه‌های متعددی از اجابت دعاهایی را ثبت کرده است که تحقق آن‌ها در شرایط عادی ناممکن به نظر می‌رسید. این امر نشانگر آن است که دعا خود عاملی استعدادآفرین و امیدبخش است که می‌تواند بسترهای لازم برای تحقق مطلوب را فراهم آورد.

قاعدة «هر حادثی مسبوق به استعداد و ماده‌ای است که حامل آن است»، محل تأمل و تردید است؛ بنابراین، نسبت‌دادن دعا به ماده، آن‌هم ماده‌ای که امکان قبول صورت‌های مختلف، بلکه متضاد را دارد، یک نسبت مجازی و شاعرانه است که مقصود و مطلوب آن مشخص نیست.

فهرست منابع؛

- ابراهیمی‌دینانی، غلام‌حسین. (۱۳۷۰). قواعد کلی در فلسفه اسلامی. ۳ج. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- ----------.(۱۳۸۰). قواعدکلی فلسفی در فلسفه‌اسلامی. ۳ج. تهران: پژوهشگاه‌علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۸). اشارات و تنبهیات. ترجمة دکتر حسن ملکشاهی. ویرایش دوم. تهران: سروش.
- ----------. (۱۴۰۴). التعلیقات. تصحیح عبدالرحمن بدوی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- احمد بن حنبل. (بی‌تا). مسند احمد. ج ۳. بیروت: دارصادر.
- ---------. (۱۴۱۶). مسند احمد. ج ۳. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن ماجه، محمد بن یزید. (۱۴۰۷). سنن ابن ماجه. ۲ جلد. جلد ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۷). سنن الترمذی. ۵ جلد. جلد ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- حلّی،جمال‌الدین، احمدبن محمداسدی(ابن‌فهد). (۱۴۰۷). عده‌الداعی و نجاح‌الساعی. چاپ‌اوّل. بیروت: دارالکتب‌العربی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار سید جلال الدین اشتیانی. تهران: مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی. (بی‌تا). رسایل. تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه.
- ----------. (۱۳۷۶). رسایل. تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. ۸ جلد. جلد ۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- صدرالدین شیرازی. محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق/ ۱۹۸۱م). الحکمة الالهیة با حاشیه علّامه طباطبایی. ۱۰ج. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن .۲۰ جلد. جلدهای ۳ و ۱۰. چاپ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ----------. (۱۳۵۶). المیزان فی تفسیر القران. ج ۳۰. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. تهران: کانون انتشارات محمدی.
- ----------. (۱۳۶۲). المیزان فی تفسیر القران. ج ۱۹. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. تهران: کانون انتشارات محمدی.
- ----------. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القران. جلدهای ۲ و ۱۳. ترجمة موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲). جامع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۷. چاپ اول. بیروت: دار المعرفة.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۵). روش¬شناسی مطالعات دینی. ویراست ۲. مشهد: دانشگاه علوم اسلامي رضوي.
- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). ۳۲ جلد. چاپ ۳. جلدهای ۳و ۱۸. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قمی، علی ابن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر قمی. تصحیح طیّب جزائری. چاپ ۳. ایران، قم: دارالکتب.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار. ۱۱۰ جلد. جلد ۲۲ و ۹۳. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مسلم بن حجاج نیشابوری. (۱۴۰۷). صحیح مسلم. ۵ جلد. جلد ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. ۲۷ جلد. جلد ۳. چاپ ۳۲. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). شرح مبسوط منظومه سبزواری. ج ۳. چاپ دوم. تهران: انتشارات حکمت.
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۶۴). آموزش فلسفه. ج۲. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹). المغازی باب غزوة أحد. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات

تحلیل گفتمان دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه بر اساس الگوی هاج و کرس

زهرا جلیلی[1]*

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.31160.1175
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

چکیده

دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه، با موضوع دعا برای مرزداران، نیایش جامع و کاملی است که مؤلفه‌های مهمی، مانند ساختار متناسب زبانی و کاربست واژگانی در این موضوع را، با ظرافت هرچه تمام‌تر تبیین می‌کند؛ فلذا تحلیل گفتمان موجود در دعا می‌تواند ساختار عقیدتی موجود در دعا را روشن‌تر نماید. از جانبی دیگر، تحلیل گفتمانی، شیوه‌ای نوین و کارآمد برای بررسی کلام گفتاری و نوشتاری است که دو زبان‌شناس معاصر به نام هاج و کرس، ابداع نموده و پایه تحلیل خود را بر چهار رکن نام‌دهی، اسم‌سازی، به‌کارگیری مجهول در برابر معلوم و جملات کنشی در برابر اسنادی نهاده‌اند. این جستار به روش توصیفی‌تحلیلی، الگوی هاج و کرس را مبنا قرار داده و با بررسی مؤلفه‌های عقیدتی و ایدئولوژیکی متن دعا، به مطالعه گفتمان موجود در دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه پرداخته و جهت‌گیری کلی آن را تبیین نموده است. خلاصه‌ای از نتایج تحقیق حاکی از آن است که در مؤلفة نام‌دهی، مفاهیمی مانند پررنگ‌نمودن پاداش اخروی مجاهدین و استقامت رزمندگان آمده و در مؤلفة اسم‌سازی، معانی‌ای مانند ریشه‌کنی دشمن و جانشینی مجاهدین ذکر شده است که هر دو در راستای ایدئولوژی الهی می‌باشد. در مؤلفة جملات انتقالی و اسنادی، بیش‌ترین بسامد از آن جمله‌های انتقالی و مربوط به کنش‌هایی است که در مرحلة دعاست. در مؤلفة جملات مجهول و معلوم مفاهیمی مانند پرستش خدا و علت آن آمده است که اقرار به وحدانیت خداست و در مؤلفة جملات اسنادی سببی، معانی‌ای مانند یگانگی و بی‌شریکی پروردگار ذکر شده که در راستای جهان‌بینی توحیدی است. در دعای مذکور مؤلفة جملات اسنادی هم-سانی وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: تحلیل گفتمان، متون‌دینی، دعای بیست و هفتم، صحیفه سجادیه، الگوی هاج و کرس

۱- استادیار زبان و ادبیات‌عربی دانشکده ادبیات‌فارسی و زبانهای‌خارجی دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران Z_jalili@pnu.ac.ir

۱. مقدمه

صحیفه سجادیه این قرآن صاعد از گنجینه‌های ادب عربی است که آموزه‌های الهی و انسانی خود را در دو سطح ساختاری و بیانی، در قالب دعا به جان مخاطبان می‌نشاند و ادعیه آن می‌تواند از زوایای مختلف ادبی، بلاغی، ساختاری و گفتمانی مورد نقد و بررسی قرار گیرد تا مفاهیم آن آشکار گردد. از جمله این ادعیه، دعای بیست و هفتم صحیفه، برای مرزداران است. ساختار این دعا و ادبیات جامع و کامل آن، ظرفیت قابل‌اعتنایی است تا از دیدگاه زبان‌شناسی انتقادی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. در این دعا از خداوند خواسته شده است تا مرزهای مسلمین را به عزت و قدرت خود، محافظت فرماید و مرزداران را، به نیروی خود توانایی بخشد تا وظایف محوله را، هرچه بهتر به انجام رسانند. امام (ع) در این دعا در نظام اعتقادی خود به بصیرت‌افزایی در دوحوزة اعتقادی و سیاسی می‌پردازد (فارسی مدان، ۱۴۰۱: ۱۳۴). این دعا مملو از ظرائف و دقایق بیانی و گفتمانی در زمینه مرزبانی است و می‌توان از روش تحلیل گفتمان، برای کشف دیدگاه امام سجاد (ع) در مرزبانی و نکات و ظرائف موجود در این حوزه، بهره برد.

تحلیل گفتمان یکی از شاخه‌های جدید زبان‌شناسی است که به‌عنوان ابزاری نوین برای بررسی و مطالعه متون ادبی، مورد استفاده قرار می‌گیرد و در آن، گفتمان موجود در این متون، از زوایای مختلف نقد و ارزیابی می‌شود. ریشه‌های این تحلیل را می‌توان در کتب صرفی، نحوی و بلاغی نیز مشاهده نمود؛ اما تاریخ تحلیل‌های گفتمانی و نقدی در این زمینه، به میانهٔ قرن بیستم بر می‌گردد. ابزارهای این تحلیل، بسته به این‌که از کدام رشته گرفته می‌شود، متفاوت است؛ ولی عناصر اصلی آن، تجزیه و تفکیک، طبقه‌بندی و ترکیب و صورت‌های صرفی و نحوی است که در بیشتر مطالعات تحلیل گفتاری می‌توان مشاهده نمود.

در تحلیل گفتمانی، متون گفتاری و نوشتاری، متأثر از عوامل مختلفی است و می‌توان از منظر علوم متفاوتی همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و... آن را ارزیابی نمود. دو نظریه کنش گفتاری فلسفی و تحلیل گفتگوی جامعه‌شناسی نقش مهم و محوری در این تحلیل دارند.

اساس تحلیل گفتمانی، نگاهی فرامتنی است و در آن ارتباط بین کلام و شرایط اجتماعی و روابط غیرکلامی و کلامی مطالعه و بررسی می‌شود و پیوند موجود میان زبان و اندیشه مورد کنکاش قرار می‌گیرد. بنابراین تحلیل، گفتمان‌ها به‌نوعی محدودیت دست می‌زنند؛ زیرا درصدد معرفی جهان‌بینی خاص هستند که مانع از بروز جهان‌بینی‌های دیگر شود (صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۲: ۱۰۸).

برای تحلیل گفتمان از الگوهای تحلیلی مختلفی استفاده می‌شود که مشهورترین آن الگوی هاج و کرس است. این الگو چهار مؤلفة اصلی نام‌دهی، اسم‌سازی، به‌کارگیری جملات مجهول به‌جای معلوم و

بالعکس و جملات کنشی و اسنادی دارد و نگاه کلی و جهان‌بینی حاکم بر متن را مورد مداقّه قرار می‌دهد.

این پژوهش درصدد پاسخ به پرسش‌های پیش روست:

متن دعای بیست و هفتم در برگیرنده کدام رکن از ارکان چهارگانه تحلیل گفتمان بر اساس الگوی هاج و کرس است؟

این دعا در لایه‌های کلامی خود، چه جهان‌بینی یا ایدئولوژی را تبیین می‌کند؟

مؤلفه‌های چهارگانه نام‌دهی، اسم‌سازی، جمله‌های مجهول و انتقالی و اسنادی دعا، دربردارنده چه معنا و مفهومی است؟

۱.۱. پیشینه پژوهش

در پیشینه پژوهش ابتدا به تحقیقاتی در رابطه با برخی از متون و موضوع تحلیل گفتمان اشاره می‌شود:

- صفایی علی و دیگران (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی نامهٔ امام علی (ع) به معاویه» به بررسی نامه مذکور، با استفاده از تحلیل گفتمان پرداخته و به این نتیجه دست یافته‌اند که گفتمان مشروعیت امام برای تثبیت و ترویج و تقویت در برابر گفتمان مخالف (معاویه)، از امکانات زبانی، گزینش‌های متناسب و باریکی در راستای مشروعیت‌بخش انجام داده است.

- العامری، فضیلة عبوسی محسن (۱۴۳۹)، در تحقیقی با عنوان «بلاغة الحجاج فی ادعیة السجاد علیه السلام دراسة تداولیة الصحیفة السجادیة انموذجاً» به مطالعة معانی بلاغی موجود در ادعیة صحیفه سجادیه و تحلیل ادبی آن پرداخته است و به انسجام و اتساق لفظ و معنای صحیفه می‌پردازد و در این راه، انواع مختلف بلاغی چون تکرار، وصل، حذف، اقتباس و غیره را نام می‌برد و از جمله به تکرار در صلوات اشاره دارد که اثر بسیاری در ایمان مؤمنین دارد و تأکید ادعیه ما بعد آن است.

- کاظمی و دیگران (۱۴۰۲)، در جستاری با نام «تحلیل انتقادی گفتمان دعای صباح امام علی (ع) بر اساس الگوی نورمن فرکلاف» به تحلیل گفتمانی دعای مذکور با تکیه بر نظریة فرکلاف پرداخته و به نتیجه رسیده‌اند که ایدئولوژی غالب در گفتمان در موضوع بیان عظمت خداوند و قدرت و حکمت او و بخشندگی و رحمت و تفویض امور به خداوند و راز و نیاز با خدا خلاصه شده است و بر این اساس بیش‌ترین حجم واژگان برای انتقال معنایی متناسب با این ایدئولوژی انتخاب شده است.

- صیادی‌نژاد روح الله و دیگری (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان دعای چهل و نهم صحیفه سجادیه با تکیه بر الگوی هاج و کرس» به بررسی دعای مذکور، با تکیه بر الگوی فوق پرداخته-

اند. از جمله نتایج این تحقیق آن است که مؤلفه اسم‌سازی در این دعا، در جهت معرفی و اثبات پایه‌های اصلی حاکمیت حق است و امام سجاد (ع) در این دعا سعی در مقابله و خنثی‌سازی گفتمان باطل و معرفی و جایگزینی گفتمان حق دارند.

- علایی‌رحمانی فاطمه و دیگری (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل محتوای دعای هفتم صحیفه سجادیه» به مطالعهٔ و تحلیل دعای مذکور پرداخته‌اند و در پژوهش خود به این نتیجه دست یافته‌اند که جهت‌گیری اصلی مضامین این دعا توحیدی است و دعا درصدد آن است تا نگاه انسان را نسبت به سختی‌ها اصلاح کند و به وی نشان دهد که هر آنچه وجود دارد متعلق به خداست و همین موضوع تحمّل سختی‌ها را برای انسان آسان می‌کند.

با توجه به مطالعات مذکور، تحقیقی با موضوع تحلیل گفتمان دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه بنا بر الگوی هاج و کرس مشاهده نشد و لذا پژوهش پیش رو از این جهت قابل اعتناست.

۱. ۲. ضرورت، اهمیّت و هدف پژوهش

توجه به متن صحیفه سجادیه که در قالب دعا، مباحث عرفانی و انسانی والایی را طرح می‌کند، زمینه مناسبی است تا گفتمان موجود در آن، مورد مداقه قرارگیرد و ظرائف مفهومی آن هرچه روشن‌تر گردد. یکی از طرق مؤثر تحلیل متون ادبی، تحلیل گفتمان انتقادی است. تحلیل گفتمان انتقادی، بحث میان‌رشته‌ای است که علوم مختلف روان‌شناسی، جامعه‌شناسی به آن مرتبط است و متون ادبی از زوایای مختلف علمی مورد بررسی قرار می‌گیرد. امام سجاد علیه السلام در دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه که دعایی برای مرزداران است، در عباراتی نغز برای ایشان دعا نموده و پیروزی آنان بر دشمنان اسلام را از خداوند خواسته است. عبارت‌های دعا، دغدغه امام علیه السلام را در خصوص پیروزی مرزداران، در قالب گفتمانی جامع الاطراف به‌خوبی نشان می‌دهد. امام سجاد علیه السلام در این دعا از جانبی به جزئیات مادی و معنوی مؤثر در پیروزی مرزداران، توجه می‌کند و از سویی دیگر، غایت این توجه را که حاکمیت حکم خداوند متعال است، متذکر می‌شود.

۲. مباحث نظری پژوهش

۲. ۱. الگوی هاج و کرس

این الگو در اواخر دهه هفتاد قرن بیستم میلادی توسط هاج (Hodge) و کرس (kress) ابداع شد. هاج و کرس با توجه به اهمیت ایدئولوژی در تحلیل گفتمان تلاش کردند، تعریف روشنی از ایدئولوژی ارائه دهند (هاج و کرس، ۱۹۹۶، به نقل از صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۲: ۱۱۲). این تحلیل گفتمان چهار

بخش اصلی دارد: ۱. نام‌دهی یا فرایند نام‌گذاری جمله‌ها ۲. اسم‌سازی یا عمل تبدیل جمله یا بخشی از آن به اسم ۳. به‌کارگیری معلوم در برابر مجهول و بالعکس ۴. جمله‌های کنشی در برابر اسنادی (صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۲: ۱۱۳). این چهار جزء اصلی در بخش کاربردی، تبیین خواهد شد.

۳. مباحث تحلیلی موضوع

۳. ۱. نام‌دهی

نخستین مؤلفة الگوی تحلیل گفتمان هاج و کرس، نام‌دهی است که در آن، حوادث، افراد و اشیاء، نام‌گذاری می‌شوند تا بدین وسیله، ارزش آن‌ها در ذهن مخاطب سخن تغییر کند و اهمیت فرد، حادثه و یا شئ افزایش یا کاهش یابد. نمونه‌هایی از آن در این دعای شریف بیان می‌شود. در حقیقت، این نام‌دهی‌ها گام‌نهادن در راه فطرت است و ارزش‌های معنوی را به تصویر می‌کشد (صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۲: ۱۱۷) و راه گمراهی و ضلالت را آشکار می‌سازد.

امام سجاد (ع) در فراز چهارم دعا برای پشت‌نکردن به دشمن و فرار، از زبان توصیفی برای نام‌دهی استفاده می‌کند. این فراز علاوه بر مؤلفه نام‌دهی، در شمار جملات کنشی انتقالی نیز به شمار می‌آید؛ زیرا در آن به کنش اِعداد و آماده‌نمودن خانه‌های بهشتی توسط پروردگار اشاره می‌شود: «لَوِّحْ مِنْهَا لِأَبْصَارِهِمْ مَا أَعْدَدْتَ فِيهَا مِنْ **مَسَاكِنِ الْخُلْدِ** وَ**مَنازِلِ الْكَرَامَةِ**» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۱)؛ «و آنچه را در بهشت فراهم آورده‌ای از مساکن ابدی و سراهای ارجمند در برابر چشمانشان قرار ده» (انصاریان، ۱۴۰۱). «مساکن الخلد» و «منازل الکرامة» دو عنوانی است که امام (ع) در صدر نعم بهشتی برای نگریختن از دشمن، از آن استفاده کرده است. این نام‌دهی در راستای خواست‌های پیشین و منطبق با فضای دعاست و سعی دارد ذکر و یاد بهشت و نعم جاودان آن را، پیش روی مرزداران مسلمان قرار دهد. قابل‌ذکر است که در میان نعمت‌های بهشت، ابتدا مساکن و منازل آمده و سپس دیگر نعمت‌ها مانند حوریان بهشتی و نهرهای جاری با نوشیدنی‌های گوناگون و درختان دارای انواع میوه بیان شده است که حاکی از اهمیت مساکن و منازل است.

امام (ع) در فراز پنجم دعا برای درهم شکستن دشمنان و هزیمت آنان نیز، از زبان توصیفی در جهت نام‌دهی بهره می‌جوید. آنجا که می‌فرماید: « اللّهُمَّ افْلُلْ بذلِکَ عَدُوَّهُمْ **وَاقْلِمْ عَنْهُمْ أَظْفَارَهُمْ** ... وَاخْلَعْ **وَثَائِقَ أَفْئِدَتِهِمْ**»؛ «بارخدایا با آن‌چه از تو خواسته شد (مانند حفظ ثغور مسلمین، زیادکردن افراد آنان، مبتلا کردن‌شان به فراموشی و...) دشمنانشان را درهم شکن و دست قدرت آن نابکاران را از ایشان جدا ساز و بندهای دلشان را از جا برکن» (انصاریان، ۱۴۰۱). امام (ع) در این بخش از دعا، شکست

و هزیمت دشمن را خواستار است. بیان توصیفی «اقلم عنهم اظفارهم» و «وثائق أفئدتهم» دو عنوانی است که در جایگاه تحلیل گفتمان انتقادی، امام سجاد (ع) برای ترسانیدن دشمن و شکست او، از آن بهره جسته است. این فراز نیز علاوه بر مؤلفه نام‌دهی، از نوع جملات کنشی انتقالی است؛ زیرا به درهم شکستن دشمن و جداسازی دست آنان از مرزهای مسلمین توسط خداوند اشاره دارد و البته به علت ماهیت دعا، دو کنش مذکور، از جانب کنش‌گر یعنی پروردگار بر کنش‌پذیر یعنی دشمن اعمال نشده است.

امام سجاد (ع) در فراز دهم از دعا، نام‌دهی‌هایی در خصوص هلاک و نابودی دشمنان دارد. آنجا که می‌فرماید: «وَخُذْهُمْ بِالنَّقْصِ عَنْ **تَنَقُّصِهِمْ** وَتَبِّطْهُمْ بِالْفُرْقَةِ عَنِ **الْإِحْتِشَادِ** عَلَيْهِمْ»؛ «خداوندا آن‌ها (مشرکان) را به نقص بگیر که از تنقیص مسلمانان باز مانند و میان آنان پریشانی انداز که از گردآمدن بر مسلمانان منصرف شوند» (شعرانی، ۱۴۰۱). در شرح ریاض السالکین اخذ به نقص، به معنی هلاکت تدریجی دشمن معنا شده؛ به‌گونه‌ای که همگان را در بر می‌گیرد و معنی تنقص هم چنین است (مدنی، ۱۳۶۸: ۲۳۰/۴). در شرح فضل الله درباره نقص و نقصان آمده است که خدایا مشرکان را به‌هم مشغول ساز تا عدّه و عدة آنان نقصان یابد و از نقص مسلمانان باز مانند (فضل الله، ۱۴۲۰: ۶۳/۲). بیان توصیفی «تنقّصهم» و «الاحتشاد علیهم» دو عنوانی است که در قالب نام‌دهی، برای کاستن دشمنان و پراکندگی ایشان استفاده شده است تا دشمنان را با نقصان و پراکندگی خود، از واردنمودن نقص و جدایی به مسلمانان عاجز کند. این نام‌دهی نیز به جهت حمایت و تقویت مرزداران مسلمان آمده است.

امام (ع) درهمین راستا در فراز دوازدهم از دعا، نام‌دهی‌هایی هم برای قلع و قمع‌کردن دشمنان دارد. «وَاجعَل مِيَرَهُمْ فِي **أَحَصِّ** أرضِکَ و**أَبعَدِهَا** عَنْهُمْ» «خواربار آنان را در بی‌باران‌ترین و دورترین زمین‌ها قرار ده» (رضائی، ۱۴۰۱). در ترجمه فیض الاسلام تهی‌ترین زمین، زمین کم آب و گیاه و دورترین آن، شهرهای دوردست معنا شده است (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۶). دو عنوان «أحصّ ارضک» و «أبعدها عنهم» عناوینی است که امام سجاد (ع) برای نام‌دهي زمین کم آب و گیاه و شهرهای دوردست از آن استفاده نموده است و این نام‌دهی نیز، در جایگاه تحلیل گفتمان تلاش دارد تا شکست و هلاکت دشمنان را نشان دهد و بر آن تأکید کند؛ زیرا حصّ در اصل به معنی تراشیدن موست و رجل احصّ یعنی شخصی که موی کمی دارد و امام (ع) این وصف را برای تأکید بر خشکسالی و کمی آب و گیاه استعاره آورده است (مدنی، ۱۴۰۹: ۲۴۳/۴-۲۴۴).

امام (ع) در ادامه در فراز سیزدهم دعا، از زبان توصیفی در جهت نام‌دهی دیگری بهره می‌جوید. آنجا که می‌فرماید: «أَطْفِ عَنْهُ **حَرَارَةَ الشَّوقِ** وَأَجِرْهُ مِنْ **غَمِّ الْوَحْشَةِ**»؛ «بارخدایا سوز و شوق شهر و فرزند را در دل او فرو نشان و از اندوه تنهایی زینهار ده» (شعرانی، ۱۳۹۳: ۱۵۹). نام‌دهی «حرارت شوق» و «اندوه تنهایی» دو عنوانی است که امام (ع) برای توصیف خاموش‌نمودن حرارت شوق و رهانمودن از اندوه تنهایی، از آن بهره جسته است و هر دو نشان‌دهندهٔ احساسات درونی مرزداران مسلمان و در جهت معرفی ایشان است.

امام سجاد (ع) در ادامه نیایش برای مرزداران، در مقطع چهاردهم دعا، از زبان توصیفی برای نام‌دهی استفاده می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «وَ أَثْرِلَهُ **حُسْنَ النِّيَّةِ**»؛ «او را (هنگام جنگ و در هر امری) به حسن نیت و آهنگ نیک راهنمایی کن» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۷). در العین اثرتُ الحدیث به معنی روایت سخن و نقل آن آمده (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۳۶/۸)؛ یعنی وی را به فضائل حسن نیت الهام و ارشاد نما تا نیت او در جهاد صادقانه گردد و اخلاص پیدا کند (مدنی، ۱۳۶۸: ۲۵۴/۴). در شرح آفاق الروح، حسن نیت، از آثار انفتاح فکری دانسته شده است. (فضل الله، ۱۴۲۰: ۲/ ۶۸). «حسن نیت» نامی است که امام (ع) برای توصیف نیت مرزداران از آن استفاده نموده است و پیش از آن سخن از خاموش‌نمودن حرارت شوق و رهایی از غم تنهایی است که برای مجاهدین بسیار حیاتی است. در این فراز نیز اموری برای مرزداران از خداوند خواسته شده که حسن نیت در صدر آن قرار دارد و این نشان‌گر جایگاه رفیع حسن نیت است؛ بعد از آن عافیت، سلامت، دوری از ترس، جرأت، نیرومندی، پیروزی و... درخواست شده است. این نام‌دهی بنا بر الگوی هاج و کرس ذهنیت مثبتی در افکار ایجاد می‌کند و اذهان را به سمت خود سوق می‌دهد.

امام (ع) در فراز پایانی دعا، مانند فراز ابتدائی آن، کلام خود را با درخواست درود و صلوات بر محمد و آل محمد علیهم السلام پایان می‌دهد و این درود و تحیت را با اوصاف مختلفی چون «**عالیةً** عَلَی الصَّلَواتِ، **مُشْرِفَةً** فَوقَ التَحیّاتِ، لا یَنتَهِی اَمَدُها، لا یَنقَطِعُ عددُها» نام‌دهی می‌کند. این مقطع چنین است: اللهمَّ صَلِّ عَلَی محمّدٍ عبدِکَ وَرَسولِکَ وَآلِ محمّد صَلَوةً عالیةً عَلَي الصّلَواتِ، مُشرِفَةً فَوقَ التَحیّاتِ، صَلَوةً **لا یَنتَهِی اَمَدُها، وَلا یَنقَطِعُ عددُها**»؛ «خدایا بر محمد بنده و رسولت و آل محمد درود فرست. درودی برتر از درودها و از نظر رفعت مرتبه بالای همه درودها که مدتش به پایان نرسد و شماره‌اش قطع نشود» (انصاریان، ۱۴۰۱). در معنی «عالیة علی الصلوات و مشرفة علی التحیات» آمده است: صلواتی که به فضل و برتری زیادی اختصاص پیدا می‌کند که آن را از دیگر صلوات و تحیات

متمایز می‌نماید، همان‌گونه که مدعو او فضل و برتری بسیاری نسبت به انبیاء و مرسلین دارد (مدنی، ۱۳۶۸: ۴/ ۲۷۶). معرفی صلوات و تحیات در قالب نام‌دهی‌هایی چون «عالیة و مشرفة» و «لاینتهی امدها و لا ینقطع عددها» نشان‌گر شأن و مرتبة رفیع محمد و آل محمد علیهم السلام است. دو نام‌دهی اول در قالب اسم فاعل آمده و دو نام‌دهی بعد در قالب جمله کنشی غیرانتقالی بیان شده است. در این دو جمله، سخن از به‌پایان‌نرسیدن زمان صلوات و درود و قطع‌نشدن شمارش آن است که به بی‌انتهایی و بی‌شمارشی صلوات و درود اشاره دارد. کنش‌گر امد و عدد و کنش، ینتهی و ینقطع است.

در مختصر المعانی، فصل احوال مسند آمده است که مسند به‌صورت فعل و اسم می‌آید؛ اما فعل آورده می‌شود تا مقید به یکی از سه زمان (ماضی، مضارع، امر) و مفید فایده تجدید باشد و به‌صورت اسم بیان می‌شود تا به عدم‌تقیید و عدم‌افاده تجدد اشاره کند. یعنی مفید فایده دوام و ثبوت باشد (التفتازانی، ۱۴۱۱: ۸۷). بنابراین دو نام‌دهی عالیه و مشرفه، ثبوت و دوام برتری و رفعت صلوات را تبیین می‌کند و دو نام‌دهی لاینتهی و لا ینقطع نیز، تجدید و استمرار زمان و شمارش آن را بیان می‌دارد.

۳. ۲. اسم‌سازی

دومین عنصر نحوی که در الگوی هاج و کرس بدان اشاره شده، مؤلفة اسم‌سازی است. در اسم‌سازی جمله یا بخشی از آن برای تأثیرگذاری بیش‌تر بر روی مخاطب و یا خواننده، به اسم تبدیل می‌شود. «در فرایند اسم‌سازی معمولاً یک جمله تبدیل به تک‌کلمه می‌شود که کنش‌گر یا کنش‌پذیر یا یکی از آن‌ها مخفی می‌ماند. اگر در فرایند، کنش‌پذیر حذف نشود و تنها کنش‌گر حذف شود اسمی که ساخته‌شده، اطلاع‌رسانی خواهد بود. مانند جمله «کارگران فلسطینی در اعتراض به این که دستمزدشان پایین است، اعتصاب کردند» که به سه صورت اعتصاب، آن‌هایی که اعتصاب کردند و آن‌ها در اعتراض به دستمزد پایین‌شان اعتصاب کردند، اسم‌سازی می‌شود» (صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۲: ۱۱۴). به نمونه‌هایی از مؤلفه اسم‌سازی در دعای بیست و هفتم اشاره می‌کنیم.

امام سجاد(ع) در فراز دوازدهم دعا در بیان نزول بلا و امراض و بیماری‌های مختلف به جهت استیصال و ریشه‌کنی دشمنان می‌فرماید: «أَصِبْهُمْ **بِالْجوُعِ** الْمُقیمِ وَ**السُّقْمِ** الْأَلیمِ»؛ «آن‌ها را به گرسنگی همیشگی و بیماری دردناک دچار فرما» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۶). در شرح ریاض الساکین جوع مقیم، به معنی خشکسالی و قحطی دائم آمده که سبب گرسنگی مداوم می‌شود و وصف الیم برای سقم نیز به جهت مبالغه آمده است، همان‌گونه که خداوند عذاب را برای مبالغه به الیم وصف می‌نماید (مدنی، ۱۳۶۸: ۲۴۵/۴). در هر دو عبارت جوع و سقم به‌عنوان کنش از فعل بودن درآمده و به‌صورت

اسم بیان شده است و تمرکز بر جوع و سقم، نشان‌گر اهمیت این دو در فروپاشی و هلاکت دشمنان است و همراهی آن با صفات اسمی «مقیم و الیم»، تأکیدی بر منظوراصلی سخن، یعنی هلاکت دشمنان و دعا برای مرزداران است. به‌عبارت دیگر، هلاکت دشمن، با این دو صفت تشدید و تقویت می‌شود؛ لذا در این جمله، اسم‌سازی و استفاده از صفات اسمی برای افزایش قدرت معنایی ترکیب آمده است.

امام(ع) در عبارت دیگر دعا در اواخر فراز شانزدهم، در تبیین جانشینی مسلمانان در امور رزمندگان و مرزداران می‌فرماید: «وَعَوِّضْهُ مِنْ فِعْلِهِ عِوَضًا **حَاضِرًا يَتَعَجَّلُ بِهِ نَفْعَ مَا قَدَّمَ وَسُرُورَ مَا أَتَى بِهِ**»؛ «بارالها به او نیز اجر همان رزمنده و مرزدار را وزن به وزن و مثل به مثل عنایت فرما و عمل او را پاداشی نقد عطا کن که بدون درنگ سود کاری که پیشاپیش فرستاد و شادی عملی که به‌جا آورد، در همین دنیا به‌دست آورد» (انصاریان،۱۴۰۱). امام سجاد(ع) در این فراز، با ذکر کنش‌گر و کنش‌پذیر و تبدیل کنش به دو اسم «نفع ما قدّم» و «سرور ما أتی به»، بر آن است تا بر جانشینی تأکید کند. در این عبارت اسم‌سازی همراه با وصف اسمی «حاضرا» و جمله وصفی «يَتَعَجَّلُ بِهِ نَفْعَ مَا قَدَّمَ وَسُرُورَ مَا أَتَى بِه»، بر تعویض و تبدیل تأکید دارد و این مطلب نیز در جهت محور اصلی دعا، یعنی پشتیبانی جبهه حق است. این اسم-سازی، ذهنیت مثبتی در اذهان ایجاد می‌کند تا آنان را به سمت خود سوق دهد.

امام(ع) در ادامه معنای عوض دنیوی و عاجل را با آوردن پاداش اخروی به کمال می‌رساند. «اِلَی اَنْ يَنْتَهِی بِهِ الْوَقْتُ اِلَی مَا اَجْرَيْتَ لَهُ مِنْ **فَضْلِکَ** وَاَعْدَدْتَ لَهُ مِنْ **کَرَامَتِکَ**»؛ «تا آن‌گاه که زمان او به پایان رسیده (عمرش تمام شود) و به آنچه برای او در آخرت از فضل و احسانت روان ساخته‌ای و از کرم و بخششت آماده نموده‌ای، برسد» (فیض الاسلام،۱۳۹۴: ۱۸۹). در عبارت اخیر که اکمال پاداش دنیوی است، کنش‌گر و کنش‌پذیر هر دو ذکر شده و کنش به‌صورت عبارت اسمی «فضلک» و «کرامتک» آمده است. این اسم‌سازی نشان‌گر دامنه وسیع فضل و کرامت الهی و ثبوت آن است و در جهت برجسته-سازی کنش‌گر و کنش‌پذیر است و ذهنیت مخاطب را محدود به فضل و کرامت معینی نمی‌سازد.

۳. ۳. به‌کارگیری مجهول در برابر معلوم و بالعکس

سومین عنصر نحوی که در الگوی هاج و کرس بدان اشاره شده، به‌کارگیری جملات مجهول به‌جای معلوم در جهت پنهان‌نمودن کنش‌گر و عامل و کم‌کردن نقش آن است. «در فرایند ساخت فعل مجهول، عاملیت عمل مخفی می‌شود و سعی در توجه اذهان به خود حادثه است و نه عامل آن» (صیادی‌نژاد، ۱۴۰۴: ۱۱۵). در جواهر البلاغه در تعریف جمله فعلیه آمده است که این جمله از فعل و فاعل و یا فعل و نائب فاعل تشکیل شده است تا در زمان معین و به اختصار، افاده تجدد و حدوث کند (الهاشمی، ۱۳۶۸:

۷۴). به شواهدی از مؤلفه به‌کارگیری مجهول در برابر معلوم و بالعکس در دعای بیست و هفتم صحیفه اشاره می‌شود.

امام سجاد (ع) در فراز هفتم دعا با ذکر فعل مجهول، در تبیین اختصاص امر پرستش به خدا و سجده برای او، می‌فرماید: «اللهم وَقَوِّ بِذَلِکَ مِحالَ اهلِ الاِسلامِ وَحَصِّنْ بِهِ دِیَارَهُمْ وَثَمِّرْ بِهِ اَموَالَهُمْ وَفَرِّقْهُمْ عَنْ مُحَارِبَتِهِمْ لِعِبَادَتِکَ وَعَنْ مُنَابَذَتِهِمْ لِلْخَلْوَةِ بِکَ حَتَّی **لایُعْبَدَ** فِی بِقَاعِ الارضِ غَیْرُکَ **وَلا تُعَفَّرَ** لِاحَدٍ مِنْهُمْ جَبْهَةٌ دونَکَ»؛ «بارخدایا به وسیلة آنچه در بارة دشمنان خواسته شد (مانند نازائی زنان، خشک‌نمودن پشت مردان، قطع نسل چهارپایان، عدم اذن به آسمان و زمین برای بارش و رویش)، تدبیر و دوراندیشی مسلمانان را نیرومند فرما و به سبب آن شهرهایشان را استوار و دارایی‌هاشان را بسیار نما و ایشان را از جنگیدن با دشمن برای عبادت و بندگیت و از زدوخورد با آن‌ها برای خلوت‌نمودن و تنهایی‌گزیدن با تو آسوده گردان تا در همه جای زمین جز تو پرستش نشود و جز برای تو پیشانی ایشان به خاک گذارده نگردد» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۳).

آوردن دو فعل مجهول «یعبد» و «تعفّر» و نیامدن فاعل، عدم تعلق گوینده به ذکر آن است و یا به این معنی است که هر عبادتی غیر از پرستش حق باطل است. آمدن فعل مضارع یعبد و تعفّر نیز افاده حدوث و استمرار پرستش و پیشانی به خاک ساییدن دارد. در شرح ریاض السالکین، عبادت به معنی بالاترین مرتبه خضوع و خشوع معرفی شده که تنها به خداوند اختصاص دارد و امام (ع) با تخصیص عبادت به الله، غایت دعا را تضعیف اهل شرک و تقویت اهل اسلام قرار داده است (مدنی، ۱۳۶۸: ۲۱۲/۴).

به‌دنبال دو فعل مجهول ذکر شده، دو فعل معلوم «یکشفوا» و «یقرّوا» آمده که علت پرستش است و کامل‌کننده معنی عبادت و متضمن مفهوم امداد و توفیق الهی است که در تقابل جمله مجهول مذکور قرار می‌گیرد و به معنی جنگ با مشرکین و غلبه بر آن‌هاست. این فراز چنین است: «...حَتَّی **یَکْشِفوهُمْ** إِلَی مُنْقَطِعِ التُّرابِ قَتْلاً فِی أَرْضِکَ وَاَسْراً، أَو **یُقِرّوا** بِأَنَّکَ أَنْتَ اللهُ الّذی لا إِلهَ إِلّا أنتَ وَحْدَکَ لا شَریکَ لَکَ»؛ «...تا دشمنان را به دورترین برهوت دورافتاده زمین فراری دهند و با کشتن و اسارت آنان، زمینت را از لوث وجودشان پاک نمایند یا اقرار کنند به این‌که تو خدایی و غیر تو خدایی نیست، تنهایی و همتا نداری» (انصاریان، ۱۴۰۱). آمدن دو فعل مضارع یکشفوا و یقرّوا، افاده استمرار درگیری با دشمن را دارد و به مفهوم دنبال‌نمودن او و کشتن و اسارت وی و یا تسلیم کردن آنان است. کنش‌گر در این دو فعل، رزمنده مسلمان و کنش‌پذیر دشمن و کنش‌ها تعقیب دشمنان و کشتن و اسارت آنان، و اقرارشان به وحدانیت الهی است.

۳. ۴. جملات کنشی و اسنادی

آخرین مؤلفه الگوی هاج و کرس که در تحلیل متون مورد اهتمام محققان واقع می‌شود، جملات کنشی و اسنادی و تقابل بین آن‌دو است. جملات کنشی خود به انتقالی و غیرانتقالی تقسیم می‌شود و جمله‌های اسنادی به نسبی و هم‌سانی. در جمله‌های کنشی انتقالی، کنش‌گر فعلی را انجام می‌دهد و کنش‌پذیر آن را می‌پذیرد. در جملات غیرانتقالی کنشی وجود ندارد. مانند علی نگاه می‌کند که در آن علی نه کنش‌گر است و نه کنش‌پذیر. نوع سوم جملات، جمله‌های اسنادی سببی است و معمولا برای توصیف به کار می‌رود؛ مانند علی کوشا است و نوع چهارم جملات اسنادی هم‌سان است که در آن هم‌مانند نوع سوم جمله‌ها کنشی در کار نیست، بلکه رابطه ساده بین دو اسم است. مانند جمله عادل فعال‌ترین کنش‌گر اجتماعی است که در آن بین عادل و فعال‌ترین رابطه ساده و یکسانی وجود دارد و هر دو یکی است (صیادی‌نژاد و دیگری، ۱۴۰۴: ۱۱۶). توجه به این خصیصه‌ها در فرایند معناسازی دخیل است، لذا در این بخش به برخی از این جملات، در دعای مذکور اشاره می‌شود.

۳. ۴. ۱. جملات کنشی (انتقالی و غیرانتقالی)

بخش‌هایی از دعای بیست و هفتم در قالب جملات کنشی، موردبررسی قرار می‌گیرد. جملات انتقالی دعا، به علت موضوع دعا، بیش‌تر مربوط به کنش‌هایی است که از جانب خداوند صورت می‌پذیرد و در مرحله دعاست و هنوز بر روی کنش‌پذیر واقع نشده است.

امام سجاد (ع) در فراز نهم دعا، بعد از تبیین نام دشمنان، مانند هند و روم و ترک و خزر و حبشه و نوبه و زنگبار و دیگر اقوام، اشاره به شناخت و اشراف خداوند نسبت به آنان دارد. ایشان در این خصوص می‌فرماید: «وَقَدْ **اَحْصَيْتَهُمْ** بِمَعْرِفَتِکَ **وَاَشْرَفْتَ** عَلَيْهِمْ بِقُدْرَتِکَ»؛ «درحالی‌که تو خود به علمت آن‌ها را می‌شناسی و با قدرتت بر آنان اشراف و نظارت داری». در النهایه ابن اثیر احصاء به معنی شمارش و حفظ آمده است (ابن اثیر، ۱۴۲۱: ۳۹۷/۱). در این فراز بنابر مؤلفة جملات کنشی انتقالی الگوی هاج و کرس، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر دشمن و کنش‌ها، معرفت و شناخت خداوند نسبت به دشمن و اشراف اطلاعاتی او بر آن‌هاست.

امام سجاد (ع) در بخش یازدهم دعا نیز، بعد از درخواست خالی‌نمودن دل‌های دشمنان از آرامش، و بدن‌هاشان از قوت، و فراموشی قلبهاشان از حیله، و ترسانیدن آنان از مبارزه با قهرمانان، و فرستادن لشکری از فرشتگان به یاری آنان، مانند عمل او در جنگ بدر، این امور را برای ریشه‌کنی دشمن و از بین‌بردن شوکت او و متفرق‌شدن آنان، لازم می‌داند. «**تَقْطَعُ** بِهِ دابِرَهُمْ **وَتَحْصُدُ** بِهِ شَوكَتَهُمْ **وَتُفَرِّقُ** بِهِ عَدَدَهُمْ»؛

«که به وسیله آن ریشة آنان را قطع کنی و شوکت و بزرگی‌شان را از بین ببری و گروهشان را متفرق سازی» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۵). در ریاض السالکین شوکت به معنی شدت قدرت و قوت در سلاح آمده است؛ یعنی خداوند حدّت و شدت قدرت دشمن را به‌وسیله اموری که در مقدمه این فراز خواسته شده، (مانند خالی‌نمودن دل‌های دشمنان از آرامش و...) از ریشه بر می‌کند (مدنی، ۱۳۶۸: ۲۴۰/۴). در این سه جمله کنش‌گر پروردگار و کنش‌پذیر دشمن و کنش‌ها، قطع‌کردن ریشه و از بین‌بردن شوکت و قدرت دشمن و پراکنده‌نمودن آن است که از جانب خداوند در باره آنان اعمال می‌شود.

امام (ع) در بخش پانزدهم دعا، به رویارویی مجاهدین با دشمنان خدا و دشمنان او اشاره دارد و درخواست می‌کند که در این موقعیت، تعداد آنان را کم، و مقامشان را در نزد وی کوچک، و او را بر دشمنان غالب و پیروز نماید. «فَإذا صافَّ عَدُوَّکَ وَعَدُوَّهُ **فَقَلِّلْهُمْ** فِي عَيْنِهِ **وَصَغِّرْ** شَأنَهُم فِي قَلْبِهِ **وَأَدِلْ** لَهُ مِنْهُمْ وَلا **تُدِلُّهُمْ** مِنْهُمْ»؛ «هرگاه با دشمن تو و دشمن خود روبه‌رو شود، آنان را در چشمش اندک نما و مقامشان را در دلش کوچک ساز و او را بر ایشان غلبه ده و آنها را بر او چیره مگردان» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۸). این فراز، تبیین مواجه با دشمن و لوازم آن است که در قالب دعا و جمله شرطیه آمده است. در این مقطع چهار جمله وجود دارد که جمله اول، جمله شرط است و سه جمله بعد جزای شرط. در مختصر المعانی در خصوص نوع جمله‌های شرطیه آمده است که جمله شرطیه با جواب شرط تعیین می‌شود؛ یعنی اگر جواب شرط جمله خبری باشد، جمله شرط خبری است و اگر جمله انشائی باشد، انشائی است (التفتازانی، ۱۴۱۱ق: ۸۸) فلذا جمله شرط إذا صافّ، جمله‌ای انشائی است و در آن، کنش رویارویی با دشمن را، در قالب جمله‌ای انتقالی توضیح می‌دهد که اگر کنش‌گر مجاهد با کنش‌پذیر دشمن مقابل شود، سه کنش از جانب حق صورت گیرد. این سه جمله، جواب شرط است و مانند فرازهای قبل در قالب دعا بیان شده است و درخواست سه کنش (اندک نشان‌دادن دشمن، کوچک‌کردن مقام او و غلبه بر وی) را دارد که از لوازم رویارویی با دشمن است. کنش‌گر در این سه جمله، پروردگار و کنش‌پذیر دشمن است و کنش‌ها کم‌نشان‌دادن دشمن و کوچک‌ساختن مقام وی و تسلط بر اوست.

در فراز پانزدهم دعا، داعی (ع) از خداوند درخواست می‌کند که اگرشهادت برای مجاهدین مقرر شده است، این شهادت بعد از سه کنشی باشد که به‌وقوع پیوسته است: کشتن دشمن و شکست و اسارت او و امنیت مرزها. «فَإنْ خَتَمْتَ لَهُ بِالسَّعادة وَقَضَيْتَ بِالشهادة فَبَعْدَ أنْ **يَجْتاحَ** عَدّوَکَ بِالقَتْلِ وَبَعْدَ أنْ **تَأمَنَ** أطرافُ المُسلِمينَ وَبَعْدَ أنْ **يُوَلِيَ** عدُوُّکَ مُدْبِرينَ»؛ «اگر زندگی او را به نیک‌بختی پایان دادی و شهادت را برایش مقرر فرمودی، بعد از آن باشد که دشمنت را با کشتن ریشه‌کن سازد یا اسیر کند، پس از

آن باشد که اطراف سرزمین‌های مسلمین ایمنی یابد، پس از آن باشد که دشمنانت به میدان جنگ پشت کرده، شکست‌خورده باز گردند» (انصاریان، ۱۴۰۱). این فراز نیز تبیین زمان شهادت است که در قالب جمله شرطیه و جواب آن، به‌صورت دعا بیان شده است. نوع جمله، جمله خبری است و در قالب فعل مضارع تبیین شده است تا معنای سه کنش ریشه‌کنی و امنیت‌بخشی و پشت‌کردن دشمن را استمرار بخشد. کنش قضای حتمی پروردگار در قالب سه جمله انتقالی و دو جمله غیرانتقالی تبیین می‌گردد که اگر خداوند برای مجاهد مسلمان شهادت مقدر نماید، بعد از سه کنشی باشد که انجام بپذیرد. ریشه-کن‌شدن دشمن، شکست و تسلیم او و امنیت بلاد مسلمین. در دو فعل ختمت و قضیت، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر مجاهد رزمنده و کنش پایان بخشیدن و مقدرنمودن است. در جمله یجتاح نیز، کنش‌گر مجاهد رزمنده و کنش‌پذیر دشمن و کنش ریشه‌کن ساختن است. دو جمله تأمن و یولّی جمله غیرانتقالی است و در آن کنش‌گر اطراف مسلمین و عدو، و کنش ایمنی بخشیدن و پشت‌کردن به میدان جنگ است. هر سه کنش یجتاح (ریشه‌کن ساختن) و تأمن (ایمنی بخشی) و یولّی (پشت‌کردن دشمن) جواب شرط است و در قالب دعا بیان شده است، یعنی هنوز کنشی انجام نشده است.

آخرین بخش از جملات انتقالی موجود در دعای بیست و هفتم صحیفه که بدان اشاره می‌شود و در قالب دعا هم بیان شده است، حسن ابتدا و انتهای دعاست که مقدمه و تمهید برای ادعیه دیگر شده است. در ابتدای دعا می‌فرماید: «اللهمَّ **صلِّ** عَلَی محمّدٍ و آله وحَصِّنْ ثُغورَ المُسلمین ِبِعِزَّتِکَ»، یا در فراز دوم دعا می‌فرماید: «اللهمَّ **صلِّ** عَلَی محمَّدٍ وَ آلِهِ وَکَثِّرْ عِدَّتَهُمْ»، در مقاله عامری در تبیین تکرار صلوات بیان شده است که اغراض متعددی دارد که از جمله آن، تأکید تام و تمام معانی‌ای هست که باید به مخاطب یا خواننده منتقل شود (عامری، ۱۴۳۹: ۴۸۱). در فراز «اللهمَّ صل علی محمد و آل محمد»، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر محمد و آل محمد علیهم السلام و کنش درخواست صلوات و درود است که در قالب دعا بیان شده است.

بخش‌هایی از دعای بیست و هفتم نیز در قالب جملات غیرانتقالی آمده است که از جمله آن فراز چهارم دعاست. در این فراز، به‌دنبال درخواست فراموشی دنیای فریبنده و زدودن حب مال از دل‌ها و قراردادن بهشت در مقابل دیدگان آمده است: «حتّی **لایَهِمُّ** احدٌ مِنْهُمْ بِالإدبارِ وَ**لا یُحَدِّثُ** نفسَهُ بِالفِرارِ»؛ «تا کسی از ایشان آهنگ پشت‌کردن به دشمن نکند و فکر گریز از هماورد را به خاطرش نگذراند» (انصاریان، ۱۴۰۱). دو جمله غیرانتقالی دعا در این فراز، عدم‌پشت‌کردن مجاهدین به دشمن و عدم حدیث نفس او، درباره فرار از خصم است.

پیش‌درآمد این دو جمله غیرانتقالی، درخواست سه کنش انتقالی از ساحت پروردگار، درباره رزمندگان و مجاهدین است که حاصل آن، عدم‌پشت‌کردن به دشمن و عدم‌فرار از اوست. یعنی این جمله‌ها: «**أَنْسِهِمْ** عندَ لِقائهِمُ العدوَ ذِكْرَ دُنياهُمُ الخَدّاعَةِ الغَرورِ **وَامْحُ** عنْ قلوبِهِمْ خَطَراتِ المالِ الفَتونِ **وَاجْعَلِ** الجَنّةَ نَصْبَ اعْيُنِهِمْ»؛ «یاد دنیای خدعه‌گر فریب‌کار را از خاطرشان ببر و اندیشه مال فتنه‌انگیز را از صفحه دلشان محو کن و بهشت را برابر چشمشان قرار ده» (انصاریان، ۱۴۰۱). در این سه جمله انتقالی که در مرحله دعاست، هنوز کنشی بر کنش‌پذیر واقع نشده است، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر مجاهدینند و کنش‌ها درخواست از یادبردن دنیای فریبنده و از بین‌بردن حب مال و قراردادن بهشت در برابر دیدگان مجاهدین است که پیش‌تر توضیح داده شد.

۳. ۴. ۲. جملات اسنادی (سببی و هم‌سانی)

همان‌طور که پیش‌تر آمد، آخرین مؤلفه الگوی هاج و کرس، جملات انتقالی و اسنادی است. در سطور پیشین بخش‌هایی از دعای بیست و هفتم در قالب جملات انتقالی توضیح داده شد؛ در این قسمت جملات اسنادی سببی مورد مطالعه قرار می‌گیرد که به‌طور معمول برای توصیف به‌کار می‌رود.

برای نمونه امام سجاد (ع) در فراز هشتم دعا بعد از درخواست از خداوند برای فرستادن مسلمین هر ناحیه به جنگ با دشمن و امداد آنان با فرشتگان پی‌درپی خود می‌فرماید: حَتَّى يَكْشِفوهُمْ إِلَى مُنْقَطِعِ التُّرابِ قَتْلاً فِي أَرْضِكَ وَاَسْراً، أَو يُقِرّوا بِأَنَّكَ أَنْتَ اللهُ **الّذى لا إِلهَ إِلّا أنتَ وَحْدَكَ لا شَريكَ لَكَ**»؛ «تا دشمنان خدا را به پایان خاک در زمین تو (جائی که عمارت و آبادی نیست) کشته و اسیرشده، رانده و شکست دهند و یا آن که تسلیم شده، اعتراف کنند که تویی خدائی که جز تو خدائی نیست در ذات یگانه و در صفات کمال بی‌شریکی» (فیض الاسلام، ۱۳۹۴: ۱۸۴). جمله «الذی لا إله إلّا أنت وحدک لا شریکَ لک» جمله‌ای اسنادی سببی است که یگانگی و بی‌شریکی را به خداوند نسبت می‌دهد و به‌نوعی سبب کشاندن دشمن به پایان خاک و کشته و اسیرنمودن وی یا اعتراف اوست و هدف از بیان آن، تبیین صفات الهی است که در قالب جمله اسنادی سببی بیان شده است.

نمونهٔ دیگری از جملات اسنادی سببی، در فراز نهم دعاست، هنگامی که دشمنان را توصیف می‌کند: «**الّذِينَ تَخْفَى أَسْمَاؤُهُمْ وَصِفَاتُهُمْ**»؛ «آنان که نام و نشان و اوصافشان بر ما پنهان است» (انصاریان، ۱۴۰۱). هدف از بیان این فراز، وصف دشمن است که به‌شکل جمله اسنادی سببی آمده است.

در دعای بیست و هفتم صحیفه، جمله‌های اسنادی هم‌سانی وجود نداشت تا با استفاده از الگوی هاج و کرس، تحلیل انتقادی شود؛ زیرا پایهٔ این‌گونه جملات، مشابهت است و دعا برای مرزداران، بنا بر ذات خود، درخواست عبد از معبود است و تشابهی در آن نیست.

۴. نتیجه‌گیری

به‌کارگیری الگوی هاج و کرس در تحلیل گفتمان دعای بیست و هفتم صحیفه سجادیه، نشان‌گر اثرگذاری زبان در ایجاد معانی ایجابی و سلبی است که توسط امام سجاد (ع) در خصوص مرزداری در قالب دعا تبیین می‌شود. نتایج حاصله از به‌کارگیری الگوی هاج و کرس در دعای مذکور در پاسخ به سه پرسش تحقیق به شرح ذیل است: در مؤلفهٔ نام‌دهی، پررنگ‌نمودن پاداش اخروی مجاهدان و برجسته‌سازی ترسانیدن دشمن و هلاکت او و تاب‌آوری رزمندگان و اخلاص آنان، از نکات ارزشمندی است که نگاه توحیدی و اتکال به خدا را نشان می‌دهد. برای نمونه، مساکن الخلد و منازل الکرامة دو عنوانی است که امام (ع) در صدر نعم بهشتی برای نگریختن از دشمن، از آن استفاده می‌کند یا دو نام-دهی اقلم اظفارهم و اخلع وثائق أفئدتهم که امام (ع) برای ترسانیدن دشمن و شکست او از آن بهره می‌برد. اسم‌سازی‌های موجود در دعا نیز تماماً در راستای جهان‌بینی توحیدی حاکم بر دعاست و مفاهیمی مانند ریشه‌کنی دشمن، جانشینی رزمنده و پاداش اخروی آن را در قالب اسم‌سازی به‌خوبی تبیین می‌کند. مانند عبارت جوع و سقم که به‌صورت اسم بیان می‌شود و اهمیت آن دو را در فروپاشی و هلاکت دشمنان می-رساند. در خصوص مؤلفهٔ جملات انتقالی دعا نیز، می‌توان گفت که بیش‌ترین بسامد از آن جمله‌های انتقالی است و مربوط به کنش‌هایی است که در مرحلهٔ دعاست یعنی درخواست انجام آن از خداوند می-شود؛ درخواست از بین‌بردن قدرت دشمن، غلبه بر او، کاهش عدهٔ آنان در نگاه مجاهدین و تبیین زمان شهادت رزمندگان است؛ این بخش نیز تماما توحید و اتکال به خداوند است. برای نمونه «تقطع» و «تحصد» دو کنشی است که برای قطع‌کردن ریشه دشمن است و برای از بین‌بردن شوکت و قدرت او، از جانب خداوند انجام می‌پذیرد. مؤلفهٔ جمله‌های غیرانتقالی دعا نیز، در خصوص عدم‌فراموشی دنیای فریبنده و زدودن حب مال از دل‌هاست. مانند دو جمله لایهمُّ احد و لایحدِّثُ نفسه که در جهت منظور اصلی دعا، یعنی عدم‌پشت‌کردن به دشمن و فرار از اوست. دربارهٔ مؤلفهٔ جملات مجهول و معلوم دعا مانند یُعبَد و یُعفَر نیز، می‌توان گفت که این جمله‌ها، مختص به امر پرستش خدا و علت آن است که در بخش اول با آمدن فعل مجهول، بر بندگی‌های غیرخدا خط بطلان می‌کشد و در بخش دوم، با آمدن فعل معلوم، غایت دعا را بیان می‌کند که اقرار به وحدانیت حق است. در خصوص مؤلفهٔ جملات اسنادی

سببی، در دعا دو جمله الذی لا اله الا انت و الذین تخفی اسماؤهم وجود دارد که در راستای یگانگی و بی‌شریکی پروردگار و توصیف مخفی‌بودن اسامی دشمنان است. در این دعا، مؤلفة جملات اسنادی هم-سانی وجود ندارد؛ زیرا پایة هم‌سانی مشابهت است و در دعا مشابهتی نیست، زیرا دعا درخواست عبد از معبود و یا مقام دانی از عالی است. شایان ذکر است که استعاره‌های موجود در نام‌دهی و اسم‌سازی فرازهای گوناگون دعا، تأثیر کلام را بر مخاطب هر چه بیش‌تر می‌نماید. مانند عبارت اقلم عنهم اظفارهم «کوتاه‌کردن ناخن» برای جداسازی دست قدرت دشمن، عبارت و اخلع وثائق افئدتهم «برکندن بندهای دل او» برای ترسانیدن دشمن و یا عبارت تحصد به شوکتهم «دروکردن شوکت» برای از بین‌بردن قدرت دشمن.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۴۲۱ق). ***النهایة فی غریب الحدیث و الاثر***. دار ابن الجوزی.
- انصاریان، حسین.(۱۴۰۱). ***ترجمه صحیفه‌سجادیه***. نرم‌افزار صحیفه‌سجادیه. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم‌اسلامی نور.
- التفتازانی، سعدالدین. (۱۴۱۱ق). ***مختصر المعانی***. قم، ایران. منشورات دارالفکر.
- رضایی،محمدعلی.(۱۴۰۱). ***ترجمه صحیفه‌سجادیه***. نرم‌افزار صحیفه‌سجادیه. مرکز تحقیقات کامپیوتری‌علوم‌اسلامی نور.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن. (۱۴۰۱). ***ترجمه صحیفه سجادیه***. تهران، ایران: ناشر سازمان تبلیغات اسلامی
- صفایی، علی؛ سلطانی، بهروز. (۱۳۹۴). «تحلیل گفتمان انتقادی نامهٔ امام علی (ع) به معاویه». ***جستارهای زبانی***. سال ۷. ش ۷. بهمن و اسفند ۱۳۹۵. صص۲۳-۴۹.
- صیادی‌نژاد، روح الله، نوازنی رحمان. (۱۴۰۲). «تحلیل گفتمان انتقادی دعای چهل و نهم صحیفهٔ سجادیه با تکیه بر الگوی هاج و کرس». ***دعاپژوهی***. ش۴. بهاروتابستان ۱۴۰۲. ص۱۰۷-۱۲۵.
- العامری، فضیلة عبوسی محسن. (۱۴۳۹ق). «بلاغة الحجاج فی أدعیة السجاد علیه السّلام دراسة تداولیة الصحیفة السجادیة أنموذجاً». ***مجلة الکلیة الاسلامیة الجامعة***. ش۴۶. ص۴۶۷-۴۹۴.
- علایی رحمانی، فاطمه؛ وجدانی، نسرین؛ معتمد لنگرودی، فرشته. (۱۴۰۲). «تحلیل محتوای دعای هفتم صحیفه سجادیه». ***مشکوة***. بهار ۱۴۰۲. ص۱۱۲-۱۴۰.
- فارسی مدان، علی. (۱۴۰۱). «بصیرت‌افزایی در نظام اعتقادی و سیاسی امام سجاد (ع) با تأکید بر دعای ۲۷ صحیفة سجادیه». ***دعاپژوهی***. ش۲. شهریور ۱۴۰۱. ص۱۳۴-۱۵۷.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). ***العین***. قم: نشر هجرت.
- فضل الله، محمدحسین. (۱۴۲۰ق). ***آفاق الروح فی ادعیة الصحیفة السجادیة***. بیروت، لبنان: دار الملاک للطباعة و النشر و التوزیع.

- فیض الاسلام، علینقی. (۱۳۹۴ق). ***ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه***. تهران.
- کاظمی، پریسا؛ چراغی‌وش، حسین؛ جلیلیان، مریم؛ مقدم متقی، امیر. (۱۴۰۲). «تحلیل انتقادی گفتمان دعای صباح امام علی (ع) بر اساس الگوی نورمن فرکلاف». ***دعاپژوهی***. ش۴. شهریور ۱۴۰۲. ص ۱۹۹-۲۲۰.
- مدنی، علیخان‌بن‌احمد؛ علی بن‌حسین (ع)، امام چهارم، و حسینی‌امینی، محسن. (۱۴۰۹-۱۳۶۸). ***ریاض السالکین في شرح صحیفة سیدالساجدین صلوات الله علیه***. قم، ایران. جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- Hodge. R and Kress. G. (1996). Language as Ideology. Great Britain: Redwood books.

متن دعا	تحلیل
لَوِّحْ مِنْهَا لِأَبْصَارِهِمْ مَا أَعْدَدْتَ فِيهَا مِنْ **مَسَاكِنِ الْخُلْدِ وَمَنازِلِ الْكَرَامَةِ**	مساکن الخلد و منازل الکرامة دو عنوانی است که امام (ع) در صدر نعم بهشتی برای نگریختن از دشمن، از آن استفاده کرده است.
اللّهُمَّ افْلُلْ بذلِکَ عَدُوَّهُمْ **وَاقْلِمْ عَنْهُمْ أَظْفَارَهُمْ** ... وَاخْلَعْ **وَثَائِقَ أَفْئِدَتِهِمْ**	بیان توصیفی اقلم عنهم اظفارهم و وثائق أفئدتهم دو عنوانی است که در جایگاه تحلیل گفتمان انتقادی، امام سجاد (ع) برای ترسانیدن دشمن و شکست او، از آن بهره جسته است.
وَخُذْهُمْ بِالنَّقْصِ عَنْ **تَنَقُّصِهِمْ** وَثَبِّطْهُمْ بِالْفُرْقَةِ عَنِ **الْإِحْتِشَادِ عَلَيْهِمْ**	بیان توصیفی تنقّصهم و الاحتشاد علیهم دو عنوانی است که در قالب نام-دهی، برای کاستن دشمنان و پراکندگی ایشان استفاده شده است.
وَاجعَل مِيَرَهُمْ فِي **أَحَصِّ أرضِکَ وأَبعَدِهَا عَنْهُمْ**	أحصّ ارضک و أبعدها عنهم عناوینی است که امام سجاد (ع) برای نام-دهي زمین کم آب و گیاه و شهرهای دوردست از آن استفاده نموده است.
أَطْفِ عَنْهُ **حَرَارَةَ الشَّوقِ** وَأَجِرْهُ مِنْ **غَمِّ الْوَحْشَةِ**	نام‌دهی «حرارت شوق» و «اندوه تنهایی» دو عنوانی است که امام (ع) برای توصیف خاموش‌نمودن حرارت شوق و رهانمودن از اندوه تنهایی، از آن بهره جسته است.
وَ أَنْزِلْهُ **حُسْنَ النِّيَّةِ**	حسن نیت نامی است که امام (ع) برای توصیف نیت مرزداران از آن استفاده نموده است.
عالیةً عَلَى الصَّلَواتِ، **مُشْرِفَةً** فَوقَ التَحيّاتِ، **لا يَنتَهِي اَمَدُها، لا يَنقَطِعُ عددُها**	معرفی صلوات و تحیات در قالب نام‌دهی‌هایی چون عالیة و مشرفة و لاینتهی امدها و لا ینقطع عددها نشان‌گر شأن و مرتبة رفیع محمد و آل محمد علیهم السلام است.
أَصِبْهُمْ **بِالْجوْعِ الْمُقيمِ وَالسُّقْمِ الْأَلِيمِ**	تمرکز بر جوع و سقم، نشان‌گر اهمیت این دو در فروپاشی و هلاکت دشمنان است و همراهی آن با صفات اسمی مقیم و الیم، تأکیدی بر منظوراصلی سخن، یعنی هلاکت دشمنان و دعا برای مرزداران است.
وَعَوِّضْهُ مِنْ فِعْلِهِ عِوَضًا **حَاضِرًا يَتَعَجَّلُ بِهِ نَفْعَ مَا قَدَّمَ وَسُرُورَ مَا أَتَى بِهِ**	وصف اسمی حاضرا و جمله وصفی يَتَعَجَّلُ بِهِ نَفْعَ مَا قَدَّمَ وَسُرُورَ مَا أَتَى بِهِ بر تعویض و تبدیل تأکید دارد.

اِلَی اَنْ یَنْتَهِی بِهِ الْوَقْتُ اِلَی مَا اَجْرَیْتَ لَهُ مِنْ **فَضْلِکَ** وَاَعْدَدْتَ لَهُ مِنْ **کَرَامَتِکَ**	عبارت اخیر اکمال پاداش دنیوی است و کنش به‌صورت عبارت اسمی «فضلک» و «کرامتک» آمده است. این اسم‌سازی نشان‌گر دامنه وسیع فضل و کرامت الهی و ثبوت آن است.
حَتَّی **یُعْبَدَ** فِی بِقَاعِ الارضِ غَیْرُکَ وَلا **تُعَفَّرَ** لِاحَدٍ مِنْهُمْ جَبْهَةٌ دونَکَ	علت آمدن فعل مجهول و نیامدن فاعل، عدم‌تعلق گوینده به ذکر آن است یا به معنی این که هر عبادتی غیر از پرستش حق باطل است.
حَتَّی **یَکْشِفوهُمْ** إِلَی مُنْقَطِعِ التُّرابِ قَتْلاً فِی أَرْضِکَ وَاَسْراً، أَو **یُقِرّوا** بِأَنَّکَ أَنْتَ اللهُ الّذی لا إِلهَ إِلّا أنتَ	آمدن دو فعل مضارع یکشفوا و یقرّوا، افاده استمرار درگیری با دشمن را دارد و به مفهوم دنبال‌نمودن او و کشتن و اسارت وی یا تسلیم‌کردن آنان است.
وَقَدْ **اَحْصَیْتَهُمْ** بِمَعْرِفَتِکَ وَ**اَشْرَفْتَ** عَلَیْهِمْ بِقُدْرَتِکَ	در این فراز، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر دشمن و کنش‌ها، معرفت و شناخت خداوند نسبت به دشمن و اشراف اطلاعاتی او بر آن‌هاست.
تَقْطَعُ بِهِ دابِرَهُمْ وَ**تَحْصُدُ** بِهِ شَوکَتَهُمْ وَ**تُفَرِّقُ** بِهِ عَدَدَهُمْ	در این سه جمله، کنش‌گر پروردگار و کنش‌پذیر دشمن و کنش‌ها، قطع‌کردن ریشه و از بین‌بردن شوکت و قدرت دشمن و پراکنده‌نمودن آن است که از جانب خداوند درباره آنان اعمال می‌شود.
فَإذا صافَّ عَدُوَّکَ وَعَدُوَّهُ **فَقَلِّلْهُمْ** فِي عَیْنِهِ و**صَغِّرْ** شَأنَهُم فِي قَلْبِهِ وَ**أَدِلْ** لَهُ مِنْهُمْ وَلا **تُدِلُّهُمْ** مِنْهُمْ	این فراز تبیین مواجه با دشمن و لوازم آن است که در قالب دعا و جمله شرطیه آمده است و بنا بر طبیعت دعا، کنش‌ها در مرحله دعاست و هنوز بر کنش‌پذیر اعمال نشده است.
فَإنْ **خَتَمْتَ** لَهُ بِالسَّعادة **وَقَضَیْتَ** بِالشهادة فَبَعْدَ أنْ **یَجْتاحَ** عَدَوَکَ بِالقَتْلِ وَبَعْدَ أنْ **تَأمَنَ** أطرافُ المُسلِمینَ وَبَعْدَ أنْ **یُوَّلِیَ** عدُوَّکَ مُدْبِرینَ	این فراز نیز تبیین زمان شهادت است که در قالب جمله شرطیه و جواب آن، به‌صورت دعا بیان شده است.
اللهمَّ **صلِّ** عَلَی محمّدٍ و آله	در این فراز، کنش‌گر خداوند و کنش‌پذیر محمد و آل‌محمد علیهم السلام و کنش درخواست صلوات و درود است که در قالب دعا بیان شده است
حتّی **لایَهِمُّ احدٌ** مِنْهُمْ بِالإدبارِ **وَلا یُحَدِّثُ نفسَهُ** بِالفِرارِ	دو جمله غیرانتقالی دعا در این فراز، عدم‌پشت‌کردن مجاهدین به دشمن و عدم‌حدیث نفس او، درباره فرار از خصم است.
أَنْسِهِمْ عندَ لِقائهِمْ العدوَ ذِکْرَ دُنیاهُمُ الخَدّاعَةِ الغَرورِ وَ**امْحُ** عنْ قلوبِهِمْ خَطَراتِ المالِ الفَتونِ وَ**اجْعَلِ** الجَنَّةَ نَصْبَ اعْیُنِهِمْ	در این سه جمله انتقالی که در مرحله دعاست، کنش‌گر خداوند و کنش-پذیر مجاهدینند و کنش‌ها درخواست از یادبردن دنیای فریبنده و از بین‌بردن حب مال و قراردادن بهشت در برابر دیدگان مجاهدین است
الّذی لا إِلهَ إِلّا أنتَ وَحْدَکَ لا شَریکَ لَکَ	جمله‌ای اسنادی سببی است که یگانگی و بی‌شریکی را به خداوند نسبت می‌دهد.
الّذِینَ تَخْفَی أسْمَاؤُهُمْ وَصِفَاتُهُمْ	هدف از بیان این فراز، وصف دشمن است که به‌شکل جمله اسنادی سببی آمده است.

کاربست روش تحلیل مضمون در خوانش زیارت عاشـــورا

محمد سبحانی نیا[1]*

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.31332.1187
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

چکیده

یکی از زیارات مهم شیعه، زیارت عاشورا است. این زیارت‌نامه، ناب‌ترین مبانی معرفتی شیعه را در قالب ادبیاتی «نیایش‌گونه» ارائه کرده است که نشان می‌دهد محتوای آن بسیار فراتر از حد یک ابراز ارادت و عرض حال فردی است. اگرچه بسیاری از محققان نسبت به شرح زیارت مذکور، اهتمام ورزیده‌اند، اما آنچه تاکنون مطرح شده، بیش‌تر ناظر به شرح و تفسیرآن بوده است. در این پژوهش، تلاش شده با استفاده از روش تحلیل محتوایی، با استخراج کمیّ داده‌ها، فراوانی واژگان کلیدی، مضامین اصلی و مضامین فرعی یا نقاط تمرکز زیارت عاشورا، مفاهیم و ساختارهای پنهان در متن این زیارت‌نامه مورد بررسی قرار گیرد. با «طبقه‌بندی» جهت‌گیری‌ها از مجموع ۵۹ فراز زیارت عاشورا، مشخص شد متن زیارت، بر سه محور اصلی تولّی، تبرّی و درخواست‌ها، متمرکز است و محوری‌ترین موضوع زیارت عاشورا، بیزاری و تبری جستن از دشمنان اسلام است. برای دستیابی به «مقوله»های تحقیق، روشن شد از ۱۴ موضوع اصلی استخراج‌شده، بیش‌ترین فراوانی به موضوع نفرین (۲۰ مورد) تعلق دارد که نشان می‌دهد جهت‌گیری زیارت عاشورا که تبرّی بوده، در واژهٔ لعن تبلور پیدا کرده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد زیارت عاشورا، متن ساده‌ای نیست، بلکه متنی چندلایه است که با تأمل و اندیشه در آن می‌توان، اندیشه‌های سیاسی‌اجتماعی و انگیزه شیعی را بازشناسی کرد و به‌عنوان الگوی دشمن‌شناسی و دشمن‌ستیزی به جنبش‌های مقاومت معرفی نمود.

کلیدواژه‌ها: زیارت عاشورا، تولّی، تبرّی، لعن، دعا، تحلیل مضمون.

۱- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات دانشگاه کاشان، ایران sobhaninia41@yahoo.com

۱. مقدمه

زیارت عاشورا مانند بسیاری دیگر از زیارات و ادعیه نقل‌شده از معصومین علیهم السلام، از جمله سرمایه‌های ارزشمند نمادین و معنوی تشیع می‌باشد که محتوای آن بسیار فراتر از حد یک ابراز ارادت و عرض حال فردی است . این زیارت‌نامه، ناب‌ترین مبانی معرفتی را که یک شیعه، در هر زمان در ارتباط درونی و معنوی با امام خود بدان محتاج است، در قالب ادبیاتی « نیایش‌گونه» ارائه می‌دهد و بیانگر این حقیقت است که او امامش را می‌شناسد و از فلسفه شهادتش آگاه است. از این‌رو در هر زمان خود را در برابر میراثی گران‌بها می‌یابد که موظف به حفظ و صیانت و عمل به آن است .به زیارت عاشورا تنها به‌عنوان یک زیارت محض که حکایتگر یک حادثه در یک مکانی دور یا زمانی دیر، نباید نگریست، بلکه درحقیقت باید آن را یک برنامه عملی روزانه هر شیعه تلقی کرد. این زیارت از چنان جایگاه معرفتی برخوردار است که از سوی ائمه (ع) بر اهمیت و مداومت بر خواندن آن تاکید شده است (طوسی،۱٤۱۱: ۷۸۱/۲). فرازهای زیارت عاشورا، سرشار از مفاهیم بلند و معانی ارزشمندی است که نیازمند تحلیل و بررسی موشکافانه است تا زوایای محتلف آن، به‌خوبی شناخته شود و مجالی شایسته برای بسط فرهنگ عاشورا و درک اندیشه‌های ناب ولایی فراهم گردد.

پژوهش پیش رو بر آن است با استمداد از روش «تحلیل محتوا» متن این زیارت 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 نظریهٔ یادشده، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: ۱. واژگان کلیدی و مضامین اصلی زیارت عاشورا کدامند؟ ۲. مضامین فرعی یا نقاط متمرکز این زیارت شامل چه موضوعاتی است؟

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

در مورد زیارت عاشورا کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شده است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

- محدثی(۱۳۷۸) مجموعه پیام‌های تربیتی‌اجتماعی مانند صبر و رضا، تجدید پیمان موالات وسیله تقرب به حق، ولایت خون و شمشیر را از متن زیارت عاشورا استخراج کرده است.

- تهرانی (۱۳۷٦) به شرح حال راویان زیارت عاشورا و شرح و تفسیر زیارت عاشورا و اشکال مختلف قرائت و انجام آن و نقد و بررسی آن‌ها پرداخته است.

- محمودی(۱٤۰۳) فقرهٔ پایانی در زیارت عاشورا را بررسی کرده که آیا الحاقی یا اصیل است؟ به این نتیجه رسیده است که این فراز از زیارت که برای اظهار برائت از دشمنان اهل‌بیت علیهم‌السلام صادر شده، از اصالت برخوردار است.

- احمدی(۱٤۰۱) به بررسی کلمة جلالة «الله» در زیارت عاشورا پرداخته و نتیجه گرفته این زیارت، مقدمه‌اي براي شناخت خدا و تقرب الهي است.

- اندیشه، هاشم؛ عابدی، احمد(۱۳۹۷) از تجلی «تولّی» در زیارت عاشورا و کسانی که باید نسبت به آن‌ها تولّی داشته باشیم، سخن به میان آورده است.

- قربانی مقدم(۱۳۹۵) بررسی سندی زیارت عاشورا را از نظر سند مورد بررسی قرار داده و بر این باور است که سند دوم کتاب مصباح شیخ طوسی را بدون اشکال و قابل‌اعتماد است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پژوهش‌های یادشده معطوف به اصالت سندی و محتوایی زیارت عاشورا و درس‌ها و آموزه‌های تربیتی و اعتقادی و آثار و برکات زیارت عاشورا می‌باشد. با توجه به اینکه تاکنون پژوهشی به‌طور مستقل به بررسی زیارت عاشورا بر اساس روش تحلیل مضمون صورت نگرفته است، این مقاله از نخستین پژوهش‌ها در عرصه و موضوع مذکور قرار می‌گیرد.

۱-۲. ضرورت و اهمیّت پژوهش

زیارت عاشورا، حاوی مطالب ارزشمند اعتقادی و اخلاقی و تربیتی است و در طول تاریخ، بسیار مورد توجه عالمان دینی قرار گرفته است. خوشبختانه در مورد زیارت عاشورا پژوهش هایی صورت گرفته، اما بیش‌تر آن‌ها ناظر به شرح و تفسیر این زیارت است و حداکثر قرابتی که بین این نونگاشته و سایر متون وجود دارد، ترجمه و شرح هایی است که به تبیین متن دعا اقدام کرده‌اند.

بازشناسی متن زیارت عاشورا با کاربست روش تحلیل مضمون به منظور کشف زوایای ناپیدای گفتمان امام معصوم، ضرورتی غیرقابل انکار است. لازم است برای درک صحیح آن، از سطح متن به برون متن رفت و از تحلیل و بررسی سنّتی که کار خود را بر متن متمرکز کرده، گامی فراتر نهاد. نبود پژوهشی مستقل در خوانش زیارت عاشورا با روش تحلیل مضمون، لزوم پرداختن به این موضوع را دو چندان کرده است.

پرداختن به محتوای زیارت عاشورا از این جهت اهمیت دارد که خطِّ مردانگی، آزادی معنوی و بی‌تعلّق زیستن در این دنیا، خط بندگی و عشق به خدا و خط ایثار و از جان گذشتن در سراسر این زیارت هویداست. کسی که با این مناجات عارفانه انس دارد، هم زنجیر تعلقات را می‌گسلاند و هم درس خداشناسی، محبّت، جهاد و معرفت اهل بیت را در سایه‌سار آن می‌آموزد و پیوند دو حادثه تأثیرگذار تاریخی یعنی قیام عاشورا و نهضت مهدوی (عج) را آشکار می سازد. زیارت عاشورا به ما می‌آموزد، تبرّی مومنان از دشمنان و اعلام تنفر و انزجار و مرزبندی آنان باید علنی و شفاف با قول و فعل باشد.

۲. مباحث نظری پژوهش

۲-۱. زیارت

واژه «زیارت» از ریشه «زور» به معنای میل‌کردن به چیزی و روی‌گردانی از چیزی دیگر است و از این‌رو دیدارهایی که دارای این مضمون و حامل این پیام باشند، زیارت نامیده می‌شوند. ابن منظور می‌گوید: فلانی، فلانی را زیارت کرد؛ یعنی به او روی آورد(ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/ ۳۳۵). طریحی هم زیارت را آهنگ زیارت‌شونده کردن، به منظور تکریم و بزرگداشت او و همدم‌بودن با او دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۲۰).

معنای عرفی «زیارت» نیز ریشه در اصل لغوی آن، یعنی میل و عدول دارد؛ بنابراین مفهوم واژة «زیارت»، با واژه‌هایی مانند رؤیت و مشاهده متفاوت خواهد بود، زیرا در رؤیت، تنها مفهوم دیدار منظور است، ولی در واژهٔ «زیارت»، علاوه بردیدار، انس و محبت هم مورد توجه قرار دارد.

زیارت همچون عبادات دیگر، دارای یک سلسله ارکان اساسی بوده که به درجات بهره‌مندی زائر از فیوضات این عبادت و به میزان توجه وی به این ارکان بستگی دارد. مانند قصد ابراز محبت و سپاسگزاری، طهارت ظاهر و باطن و انقطاع. زیارت امام از دو طریق نزدیک و دور انجام می‌شود. زیارت از راه دور در روایات شیعه، برای کسانی که زیارت حضوری برایشان مقدور نیست، توصیه شده است. در روایتی امام صادق(ع) فرموده است: کسی که قادر به زیارت از نزدیک نیست، در جای بلندی قرار گیرد و دو رکعت نماز بخواند، سپس به سوی قبور ما رو کند و سلام دهد. سلام او به ما خواهد رسید (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ۲۸۷). زیارت‌نامه، متنی است که هنگام زیارت مرقد و قبور امامان شیعه(ع) خوانده می‌شود و حاوی درود فرستادن و ادای احترام به صاحبان این قبور است(محدثی، ۱۳۷۶ :۲۱۱). زیارت‌نامه‌ای که سندش به امام معصوم برسد، مانند زیارت عاشورا در اصطلاح به آن «زیارت مأثور» گفته می‌شود (همان).

۲-۲. زیارت عاشورا

یکی از معتبرترین زیارات شیعه، زیارت عاشورا است که روایات فراوانی از امامان معصوم (ع) برای آثار آن نقل شده است. این زیارت که به یاد واقعه عاشورا و امام حسین (ع) خوانده می‌شود، دارای جایگاه والایی در میان مؤمنان و بزرگان دین بوده و همواره سفارش شده است. امامان معصوم (ع) به‌ویژه امام باقر (ع) و امام صادق (ع) آن را به‌عنوان راهی برای تقرب به درگاه الهی و کسب رضایت خداوند معرفی کرده‌اند. در اهمیت این زیارت‌نامه همین بس که بزرگانی چون ابن‌قولویه، شیخ طوسی، ابن مشهدی، سیدابن‌طاووس، علامه حلی، شهید اول و دیگران در طی قرون متمادی آن را نقل کرده‌اند (تبریزی،

۱۳۸۹: ۹۶). این زیارت‌نامه را ابن قولویه(م۳۶۷ ق) درکامل الزیارات(۱۳۵۶: ۱۷۵) و شیخ طوسی(م۴۶۰ ق) درمصباح المتهجد(۱۴۱۱ :۲ /۷۷۳) نقل کرده‌اند. هردو مولف دو سند نقل کرده‌اند، اما شخص معصوم (ع) در هر دو امام باقر (ع) است.

از بعضی از رویات استفاده می‌شود زیارت عاشورا حدیث قدسی است که از سوی خداوند به منظور بزرگداشت نام و یاد امام حسین (ع) و واقعهٔ عاشورا و نیز ضرورت شناخت ابعاد مختلف این روز عظیم و وظیفه‌ای که شیعیان در قبال آن امام دارند، توسط جبرئیل به رسول خدا (ص) اعطا شده و به وسیله امام باقر(ع) در اختیار مردم قرار گرفته است(طوسی، ۱۴۱۱: ۷۸۰).

در مورد وضعیت سند و راویان زیارت عاشورا، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است که پرداختن به آن از حوصله مقاله خارج است (نک: تبریزی، ۱۳۸۹ و قربانی مقدم، ۱۳۹۵).

ذکر این نکته لازم است که در کتب روایی، دو زیارت عاشورای معروف و غیرمعروف نقل شده که این دو تفاوت‌های زیادی با هم دارند و نمی‌توان آن دو را یکی دانست (تهرانی، ۱۳۷۶ :۷۶). در زیارت عاشورای غیرمعروف، صد مرتبه لعن و صد مرتبه سلام نیست. از این‌رو، زمان کمتری برای خواندن آن صرف می‌شود. در زیارت‌نامه غیرمعروفه نام حضرت عباس(ع) آمده، اما در زیارت عاشورای معروف نیامده است(قمی، ۱۳۸۴ :۷۱۳). محور پژوهش حاضر متن زیارت عاشورای معروف است.

۲-۳. روش تحلیل محتوا (Content Analysis)

در پی توجه به دانش نشانه‌شناسی و ارتباطات غیرکلامی در بررسی‌های زبان‌شناختی و متن‌پژوهی در دههٔ ۱۹۶۰میلادی، روش «تحلیل محتوا» به‌عنوان بهترین روش ترکیبی کمّی و کیفی، پای به عرصهٔ تحقیقات علمی اندیشمندان گذاشت. این روش، این قابلیت را برای پژوهشگران فراهم می‌کند که به دور از هرگونه پیش‌داوری، به تحلیل خالص متن مورد نظر بپردازند و نتایج آن را در قالب‌های مختلف به نمایش بگذارند. به همین دلیل از دیرباز، از سوی بسیاری از محققان تلاش‌های مختلفی در راستای تدوین آن انجام شده است. این روش را نباید در خدمت بعضی از رشته‌های خاص مانند جامعه‌شناسی منحصر کرد، بلکه می‌توان از این طریق به شناخت و معرفت به‌ویژه در متون حدیثی دست یافت.

روش تحلیل محتوا در دو حوزهٔ مطالعات کمّی و کیفی قابل‌پیگیری است. منظور از تحلیل‌های کمّی، بررسی فراوانی مضامین و موضوعات اصلی و فرعی مطرح‌شده در متن است که محقّق را با

ساختار عناصر و مؤلفه‌های به کار رفته در آن بیش‌تر آشنا می‌سازد. استفاده از تحلیل‌های کیفی، به‌مثابهٔ فنّی برای شناخت بیش‌تر از پدیده‌ای است که درنهایت، منجر به نظریه‌پردازی می‌گردد.

«تحلیل‌های کمّی 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: مطالعهٔ اطلاعات به منظور پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها که چه کسی؟ چه چیزی را؟ به چه کسی؟ چرا؟ چگونه؟ و با چه تاثیری؟ می‌گوید» (سبحانی‌نیا، ۱۴۰۳: ۱۷۱).

ذیل روش تحلیل محتوا، انواع مختلفی از فنون تعریف شده که فن «تحلیل محتوای مضمونی» (Thematic Content Analysis) از پرکاربردترین آن‌ها است. در این تحلیل، تکیهٔ محقّق بیش از هر چیز دیگری، روی مضامین و محتوای پیام و متن است. در این روش، محقق تلاش می‌کند به جای استفاده از مقیاس‌ها و پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی‌شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد(نئوندورف، ۱۳۹۵: ۱۹۲).

برای مقالهٔ حاضر از تکنیک «تحلیل محتوای مضمونی»به‌صورت کدگذاری باز با تأکید بر واژگان و قالب بیانی هر مضمون(موضوع اصلی)، ضمن شناسایی نقاط تمرکز هر متن (موضوع فرعی) تلاش شده جهت‌گیری فرازهای مختلف زیارت عاشورا تعیین و تحلیل شود.

۳. فرایند تحلیل محتوای مضمونی زیارت عاشورا

فرایند تحلیل محتوای مضمونی تحقیق حاضر، در دو مرحلهٔ کلی سامان یافته است: در مرحلهٔ اول، جدول تحلیل محتوا با سه ستون؛ «مضمون اصلی»، « مضامین فرعی» و «جهت‌گیری» ترسیم شده است که در جدول شماره یک به نمایش درآمده است.

جدول شماره ۱- تحلیل محتوای زیارت عاشورا

ردیف	متن زیارت	جهت‌گیری	مضمون اصلی	مضمون فرعی	کد
۱	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ	تولّی	اهدای سلام	اعلام‌وفاداری	A1
	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ		اهدای سلام	پیامبر شناسی	A2
	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ		اهدای سلام	امام‌شناسی	A3
	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَ فَاطِمَةَ		اهدای سلام	فاطمه‌شناسی	A4
	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ثَارَ اللَّهِ وَ ابْنَ ثَارِهِ		اهدای سلام	انتقام الهی	A5

	السَّلَامُ عَلَيْكَ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بِفِنَائِكَ		اهدای سلام	یاد شهدا	A6
	عَلَيْكُمْ مِنِّي جَمِيعاً سَلَامُ اللَّهِ		اهدای سلام	ابلاغ سلام خدا	A7
	بِالْمُوَالاةِ لِنَبِيِّكَ وَ آلِ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ وَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ		اهدای سلام	یاد پیامبر و آلش	A8
ردیف	**متن زیارت**	**جهت گیری**	**مضمون اصلی**	**مضمون فرعی**	**کد**
۱	السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَرْوَاحِ الَّتِي حَلَّتْ بفنائک	**تولّی**	اهدای سلام	یاد شهدا	A9
	السَّلَامُ عَلَى الْحُسَيْنِ وَ على عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ		اهدای سلام	یاد شهدا	A10
	اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي عِنْدَكَ وَجِيهاً بِالْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ		اهدای سلام	درخواست آبرومندی	A11
	بَذَلُوا مُهَجَهُمْ دُونَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ		اهدای سلام	یاد شهدا	A12
۲	لَقَدْ عَظُمَتِ الرَّزِيَّةُ	**تولّی**	بزرگ‌شماری مصیبت	هم‌دردی با امام	B1
	عَظُمَتِ الْمُصِيبَةُ بِكَ عَلَيْنَا		بزرگ‌شماری مصیبت	هم‌دردي با امام	B2
	عَظُمَتْ مُصِيبَتُكَ فِي السَّمَاوَاتِ		بزرگ‌شماری مصیبت	هم‌دردي با امام	B3
	مُصِيبَةٍ مَا أَعْظَمَهَا		بزرگ‌شماری مصیبت	هم‌دردي با امام	B4
	أَعْظَمَ رَزِيَّتَهَا فِي الْإِسْلَامِ		بزرگ‌شماری مصیبت	هم‌دردي با امام	B5
۳	إِنِّي سِلْمٌ لِمَنْ سَالَمَكُمْ	**تولّی**	دوستی با امام	اعلام موضع	C1
	بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي		دوستی با امام	ایثار	C2
ردیف	**متن زیارت**	**جهت‌گیری**	**مضمون اصلی**	**مضمون فرعی**	**کد**
۴	فَلَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً أَسَّسَتْ أَسَاسَ الظُّلْمِ	**تبرّی**	نفرین عام	دشمن‌شناسی	D1
	لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً دَفَعَتْكُمْ عَنْ مَقَامِكُمْ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D2
	لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً قَتَلَتْكُمْ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D3
	وَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُمَهِّدِينَ لَهُمْ بِالتَّمْكِينِ مِنْ قِتَالِكُمْ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D4
	لَعَنَ اللَّهُ آلَ زِيَادٍ وَ آلَ مَرْوَانَ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D5

	لَعَنَ اللَّهُ بَنِي أُمَيَّةَ قَاطِبَةً		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D6
	لَعَنَ اللَّهُ ابْنَ مَرْجَانَةَ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D7
	لَعَنَ اللَّهُ عُمَرَ بْنَ سَعْدٍ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D8
	لَعَنَ اللَّهُ شِمْراً		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D9
	لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً أَسْرَجَتْ وَ أَلْجَمَتْ وَ تَنَقَّبَتْ لقتالک		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D10
	اللَّهُمَّ الْعَنْ أَبَا سُفْيَانَ وَ مُعَاوِيَةَ وَ يَزِيدَ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D11
ردیف	**متن زیارت**	**جهت گیری**	**مضمون اصلی**	**مضمون فرعی**	**کد**
۴	عَلَيْهِمْ مِنْكَ اللَّعْنَةُ أَبَدَ الآبِدِينَ	**تبرّی**	نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D12
	اللَّهُمَّ فَضَاعِفْ عَلَيْهِمُ اللَّعْنَ وَ الْعَذَابَ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D13
	اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D14
	اللَّهُمَّ الْعَنِ الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D15
	اللَّهُمَّ الْعَنْهُمْ جَمِيعاً		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D16
	اللَّهُمَّ خُصَّ أَنْتَ أَوَّلَ ظَالِمٍ بِاللَّعْنِ مِنِّي		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D17
	اللَّهُمَّ الْعَنْ يَزِيدَ خَامِساً		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D18
	الْعَنْ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ		نفرین خاص	دشمن‌شناسی	D19
	إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ ... بِالْبَرَاءَةِ مِنْهُمْ وَ اللَّعْنَةِ عَلَيْهِمْ		نفرین عام	دشمن‌شناسی	D20
ردیف	**متن زیارت**	**جهت‌گیری**	**مضمون اصلی**	**مضمون فرعی**	**کد**
۴	بَرِئْتُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَيْكُمْ مِنْهُمْ	**تبرّی**	برائت	اعلام موضع	D21
	إِنِّي أَتَقَرَّبُ ... بِالْبَرَاءَةِ مِنْهُمْ		برائت	اعلام موضع	D22
	إِنِّي أَتَقَرَّبُ... بِالْبَرَاءَةِ مِمَّنْ أَسَّسَ أَسَاسَ ذَلِكَ		برائت	اعلام موضع	D23
	اتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ ... بِالْبَرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِكُمْ		برائت	اعلام موضع	D24
	وأَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ ...بِالْبَرَاءَةِ مِنْ أَعْدَائِكُمْ		برائت	اعلام موضع	D25
	وأَتَقَرَّبُ... بِالْبَرَاءَةِ مِنْ أَشْيَاعِهِمْ		برائت	اعلام موضع	D26
	حَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ		برائت	اعلام موضع	D27

ردیف	متن زیارت	جهت‌گیری	مضمون اصلی	مضمون فرعی	کد
۵	أَنْ يَرْزُقَنِي طَلَبَ ثَارِي مَعَ إِمَامٍ مَهْدِيٍّ	درخواست ها	خون‌خواهی	مهدویت	E1
	أَنْ يَرْزُقَنِي طَلَبَ ثَارِي مَعَ إِمَامٍ منصور		خون‌خواهی	مهدویت	E2
	اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنی عِنْدَکَ وَجیهاً بِالْحُسَیْنِ		آبرومندی نزد خدا	حضور دائمی نزد خدا	E3
	أَنْ يَجْعَلَنِي مَعَكُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ		معیت با امام	ولایت‌مداری	E4
ردیف	متن زیارت	جهت‌گیری	مضمون اصلی	مضمون فرعی	کد
۵	اجْعَلْ مَحْيَایَ مَحْيَا مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ		سبک زندگی	عاقبت به‌خیری	E5
	مَمَاتِی مَمَاتَ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّد		سبک زندگی	شهادت‌طلبی	E6
	أَنْ يُبَلِّغَنِی الْمَقَامَ الْمَحْمُودَ		مقام محمود	شفاعت	E7
	يُعْطِيَنِی بِمُصَابِی بِكُمْ أَفْضَلَ مَا يُعْطِی مُصَاباً بِمُصِيبَتِهِ		مشارکت در مصیبت	درخواست اجر برای صبر بر مصیبت	E8
	اَنْ يُثَبِّتَ لی عِنْدَكُمْ قَدَمَ صِدْقٍ		ثبات قدم	عاقبت به‌خیری	E9
	أَللّٰهُمّ ارْزُقْنی شَفاعَه الْحُسَیْنِ		شفاعت‌خواهی	هدایت الهی	E10
	أَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ ... بِمُوَالاتِكَ		قرب الهی	تولّی	E11
	أَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ ... بِمُوَالاتِكُمْ		قرب الهی	تولّی	E12
	إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ ... بِالْبَرَاءَةِ مِنْهُمْ		قرب الهی	تبرّی	E13

۳-۱. تحلیل کمّی محتوای زیارت عاشورا

در مرحلهٔ دوم، تحلیل‌های کمّی و کیفی مبتنی بر داده‌های حاصل از جدول تحلیل محتوا صورت می‌گیرد. هر جمله دارای یک پیام یا ایده مخصوص به خود بوده که مستقل از دیگر جملات متن است. به منظور تحلیل کمّی محتوای زیارت عاشورا، ابتدا متن زیارت عاشورا را به سه بخش تقسیم کردیم که هر یک از لحاظ مفاهیم و مضامین با یکدیگر متفاوت است. در مرحلهٔ بعد، به استخراج جهت‌گیری‌های هرکدام از جملات تقطیع شده، پرداخته شده است.

۳-۱-۱. فراوانی واژگان کلیدی زیارت عاشورا

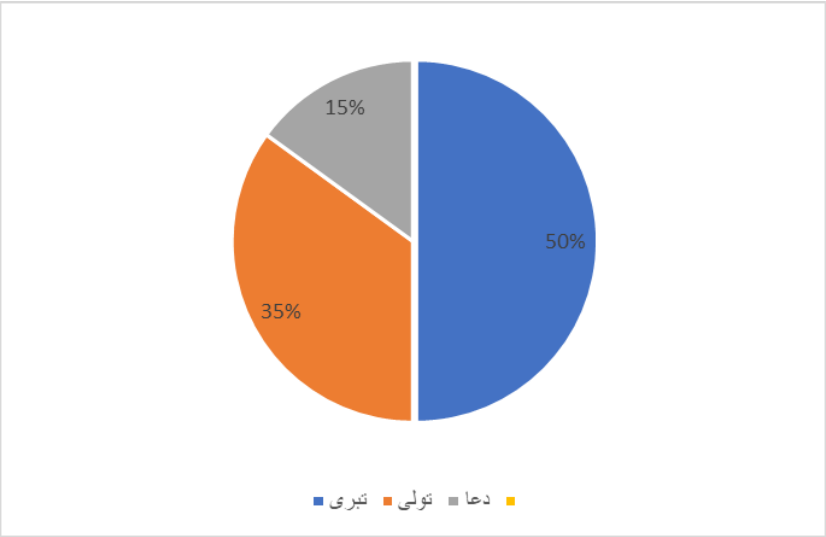
فراوانی واژگان کلیدی در متن بیانگر آن است که آن پیام در سطح عالی ذهن نویسنده جای داشته و به آن توجه کرده است. به‌عبارت دیگر در این گونه موارد، هر واژه‌ای ضریب خاص خود را دارد. «منظور از سنجش واژگان کلیدی، شمارش و فراوانی واژگان کلیدی است که در متن حدیث خودنمایی می‌کنند و به‌عنوان اجزای اصلی متن جلوه‌گر می‌شوند. گفتنی است که این واژه‌ها از پیش تعیین‌شده نیستند و در مطالعات تحلیل محتوا، به‌تدریج خود را برای محقق نمایان می‌سازند (جانی‌پور، ۱۳۹۲: ۳۹).

یکی از کارکردهای سنجش فراوانی واژگان کلیدی زیارت عاشورا، آن است که محقق را با پرکاربردترین و کم‌کاربردترین واژگان به کار رفته در این زیارت و از این رهگذر با ادبیات به کار رفته در کلام امام آشنا می‌کند. بر اساس تحقیق صورت‌گرفته، پرکاربردترین واژهٔ به کار رفته در این دعا به کلمهٔ لعن اختصاص دارد(۲۰مورد) یعنی رویکرد اصلی این متن، اظهار خشم و نفرت و اعلام موضع در برابر دشمنان اهل بیت است.

۳-۱-۲. فراوانی مضمونی جهت‌گیری زیارت عاشورا

با نگاه اجمالی به مضمون هر یک از فرازهای زیارت عاشورا و بررسی فراوانی هر عنوان می‌توان تشخیص داد که متن در چه حوزه‌ای و دربارهٔ چه مواردی سخن گفته است. همان‌طوری که در نمودار شماره ۱ نشان داده شده ۵۹ فراز زیارت عاشورا در سه محور: تبری (۲۷مورد)، تولّی(۱۹مورد) و دعا و درخواست(۹مورد) قرار می‌گیرند؛ یعنی جهت‌گیری اصلی زیارت عاشورا تبری جستن از دشمنان است.

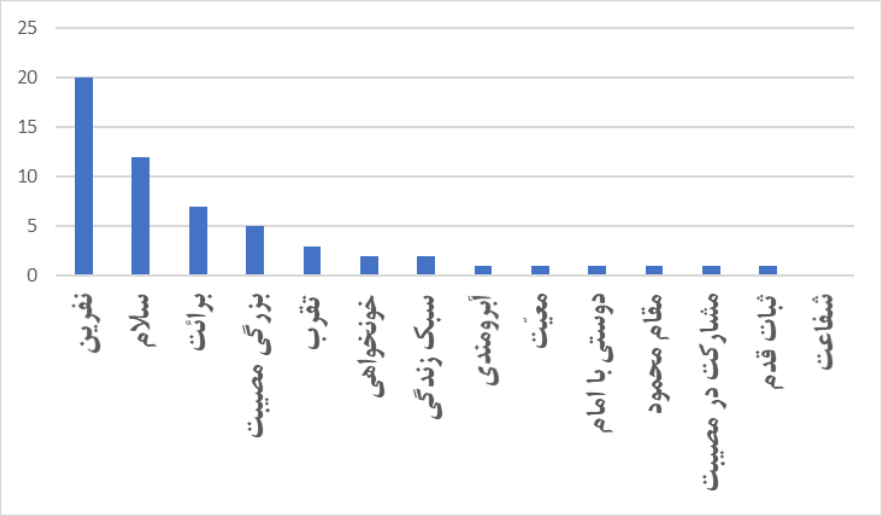
نمودار شمارۀ۱- فراوانی مضمونی جهت گیری زیارت عاشورا



۳-۱-۳.فراوانی مضامین اصلی و کلیدی زیارت عاشورا

بـر اسـاس نمودار شمـارۀ ۲، از میان ۵۹ فراز زیارت عاشورا، می‌توان ١٤عنوان کلیـدی و کلـی را اسـتخراج کرد. در این میان، بیش‌ترین فراوانی به موضوع نفرین(۲۰ مورد) تعلق دارد که نشان می‌دهد جهت‌گیری زیارت عاشورا که تبرّی بوده، در واژۀ لعن تبلور پیدا کرده است.

نمودار شمارۀ۲- فراوانی مضامین اصلی و کلیدی زیارت عاشورا

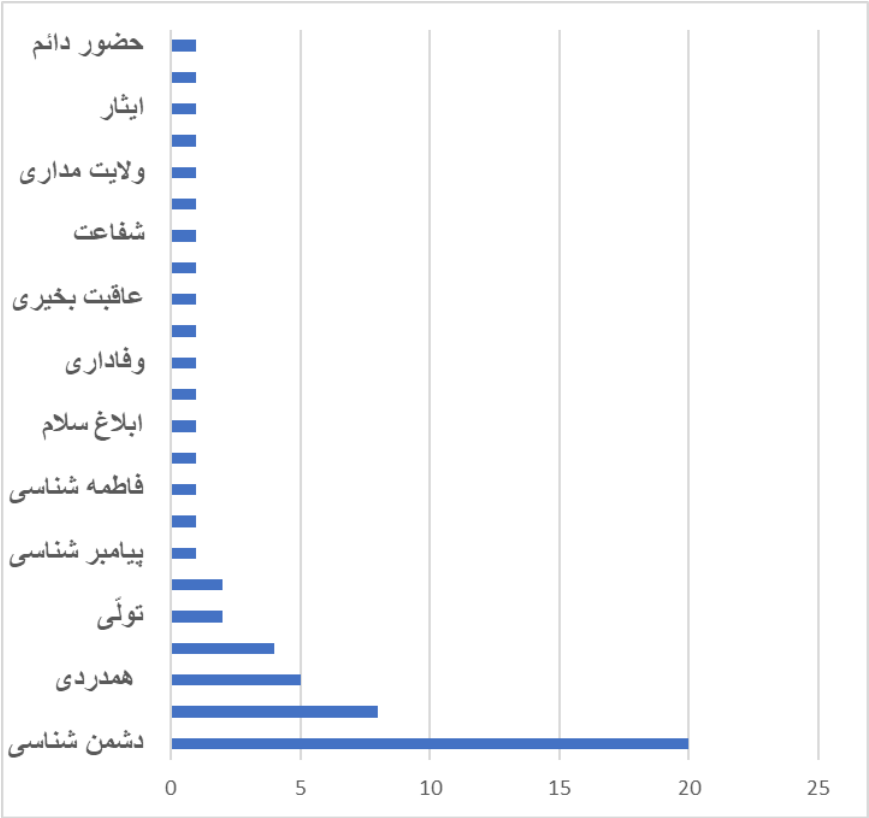


۳-۱-٤. فراوانی مضامین فرعی و نقطۀ متمرکز زیارت عاشورا

در این مرحله، به استخراج و درج مضامین فرعی یا همان نقاط متمرکز در هر جمله از زیارت عاشورا پرداخته شده است. برای سهولت بررسی متن زیارت، موضوعات استخراج‌شده در مرحلۀ پیش(مضامین اصلی)، در قالب عناوینی جزئی‌تر درج شده‌اند. منظور از موضوعات فرعی یا نقاط مترکز، عناوینی هستند که هرچند به‌صورت مستقل در زیارت مطرح نشده‌اند، اما تشکیل‌دهندۀ مفهوم اصلی زیارت هستند. این موضوعات لایه‌های درونی متن زیارت را آشکار ساخته‌اند .با مروری بر سه فراز انتخاب‌شده، می‌توان ۲۳ موضوع فرعی را استخراج کرد.

بیش‌ترین فراوانی مضامین فرعی مربوط به دشمن‌شناسی است(۲۰ مورد) که در نمودار زیر به نمایش داده شده است.

نمودار شمارهٔ ۳- فراوانی مضامین فرعی زیارت عاشورا



۳-۲. تحلیل محتوای کیفی زیارت عاشورا

از آنجاکه آغاز زیارت عاشورا با سلام‌کردن است که نشانگر تولّی و دل‌دادگی به امام (ع) است، در این بخش ابتدا از این مقوله شروع کرده و مباحث مربوط به این بخش بیان می‌شود:

بخش اول: تولّی

یکی از اصول مسلم قرآنی، تولّی است که در بعضی از فرازهای زیارت عاشورا تجلّی پیدا کرده است.

معنای تولّی

برای تولّی معانی متعددی از جمله دوستی‌داشتن با کسی و پیروی‌کردن از او و ولی‌گرفتن وی و یاری‌رساندن به او ذکر شده است(ابن منظور،۱۴۱۴: ۴۰۲/۱۵). بر اساس منابع شیعی، این واژه با عنوان

«الحبّ فی اللّه» به معنای دوست‌داشتن، تصدیق و تبعیت و پذیرش ولایت خدا و پیغمبر و ائمه آمده است. در مذهب شیعه و نیز در میان اهل‌سنت، تولّی از واجبات دینی است(علوی، ۱۴۳۷: ۲۱۷). بسیاری از مفسران و عالمان، با استناد به آیهٔ مودت، دوستی و محبت به اهل‌بیت پیامبر(ص) را واجب دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ : ۵۹۵/۲۷). نمادهای تولّی در زیارت عاشورا عبارتند از:

۱. سلام بر اولیای الهی

یکی از پاره‌گفتارهای پرتکرار زیارت عاشورا، سلام‌دادن است که ۱۲ بار آمده است که بیش‌تر آن‌ها سلام به خود حضرت و برخی به غیرامام(فرزند و صحابه) است.

سلام در لغت به معنای سلامتی، امنیت و صلح و سلامت، یعنی کناربودن از آفات ظاهری و باطنی است(قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۲۹۶/۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۲۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۸۳/۶) که در فارسی به «درود» ترجمه شده است.

سلام در این زیارت، می‌تواند دو گونه اراده شده باشد: سلام خداوند بر آنان و سلام زائر بر آنان. اگر سلام خداوند بر امام منظور شده باشد، از آنجا که الف و لام در «السلام علیک» برای استغراق یا جنس است، معنایش امنیت مطلق نسبت به تمام گناهان و آلودگی‌ها و عیوب از طرف خداوند بر شماست. در قرآن کریم این گونه سلام به رسولان الهی مانند نوح (صافات/۷۹)؛ ابراهیم (همان/۱۰۹)؛ موسی و هارون (همان/۱۲۰)؛ ال یاسین (همان/۱۳۰)؛ یحیی (مریم/۱۲) و عیسی (همان/۳۳) آمده است. در فرازی از زیارت عاشورا نیز می‌خوانیم: «علیک منی سلام الله».

چنانچه سلام زائر مراد باشد، به دو معنا به کار می رود: ۱. به معنای اعتراف زائر بر سالم‌بودن و مبرابودن امام از جمیع گناهان و عیوب است؛ ۲. به این معنا که زائر خود و جمیع شئون خویش را به امام تسلیم می‌نماید. در مورد فلسفه سلام‌کردن به امام باید گفت: اولا. سلام تحیت است چنان که قرآن مجید می‌فرماید: (فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً)(نور/۶۱)؛ و ما می‌خواهیم زیارت را با تحیت آغاز کنیم. ثانیا. یکی از آداب ورود، سلام است. قرآن دستور داده است، اگر به خانه‌ای غیر از خانه خود وارد می‌شوید، سلام کنید. قرآن سلام‌کردن را از آداب ملاقات و زیارت بهشتیان داسته است: (تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ)(احزاب/۴۴). ثالثاً. سلام زائر در واقع جواب سلام امام است، زیرا خداوند به پیامبرش سفارش کرده به کسانی که به محضرشان می‌آیند، سلام کند: (وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ)(انعام/۵۴). و این امر شامل زمان پس از مرگ نیز می‌شود و دربارهٔ ائمه نیز صدق

می‌کند، زیرا خود ایشان فرموده‌اند خداوند هرچه را به اولین ما عنایت کرده، به آخرین ما هم مرحمت فرموده است(مسوب به مفید، ۱۴۱۳: ۲۶۸).

۲. بزرگ‌شماری مصیبت عاشورا

در زیارت عاشورا چندین بار از بزرگی حادثهٔ کربلا در روز عاشورا سخن به میان آمده است. حادثه ای فراگیر و با جلالت به‌طوری که ملکوت کل عالم با آن درگیر است. لَقَدْ عَظُمَتِ الرَّزِيَّةُ وَ جَلَّتْ وَ عَظُمَتِ الْمُصِيبَةُ بِكَ [بِكُمْ] عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ الْإِسْلامِ وَ جَلَّتْ وَ عَظُمَتْ مُصِيبَتُكَ فِي السَّمَاوَاتِ عَلَى جَمِيعِ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ؛ مصیبت امام حسین (ع) نه تنها بر ما عظمت دارد، بلکه برای اهل آسمان نیز بزرگ است.

ممکن است گفته شود چرا این‌قدر در زیارت عاشورا اشاره به عظمت و بزرگی مصیبت جان‌سوز کربلا شده است؟

شخصی خدمت امام صادق(ع) آمد و سوال کرد: آیا اعظم المصائب بودن تنها به‌خاطر ابعاد وسیع فاجعه کربلاست که این بر هیچ کسی پوشیده نیست، همه می‌دانند و اگر به‌خاطر شهادت حضرت است که همه ائمه(ع) به شهادت رسیدند. حضرت فرمودند: «اصحاب کسا» پنج نفر بودند، یکی از آن‌ها امام حسین(ع) بودند. مردم متکی به اصحاب کسا بودند. به وسیله این بزرگواران تسکین و آرامش پیدا می‌کردند و با مبدا وحی ارتباط داشتند، حلال و حرامشان را می‌شناختند. هریک به شهادت رسیدند تا به امام حسین(ع) رسید. مردم مثل این که پیامبر(ص) را می‌دیدند. راوی می‌گوید: مگر علی بن الحسین(ع) امام نبودند؟ فرمودند امام بودند، ولی پیامبر(ص) را ندیده بودند و از زبان پیامبر سخنی نشنیده بودند، این است که مردم به مصیبت بزرگی مبتلا شدند که ارتباطشان با وحی قطع شد(مجلسی ،۱۴۰۳: ۴۴ /۲۶۹). در روایات متعددی آمده است که آسمان و زمین چهل روز پس از شهادت امام حسین علیه السلام بر آن حضرت گریستند(مجلسی،۱۴۰۳: ۴۵ /۲۰۶).

ذیل آیهٔ(فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ وَ ما كانُوا مُنْظَرِينَ) (دخان/۲۹). روایاتی نقل شده که چگونگی گریستن را بیان کرده است، مانند آنچه از امام صادق(ع) نقل شده که فرمود: كَانَتِ الشَّمْسُ تَطْلُعُ حَمْرَاءَ وَ تَغِيبُ حَمْرَاء؛ آفتاب طلوع می‌کرد، درحالی‌که سُرخ بود و غروب می‌کرد، درحالی‌که سرخ بود(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۵۴/۴). البته سرخی آسمان امروزه نیز وجود دارد و خورشید همیشه در زمان طلوع و غروب سُرخ بوده است. احتمالا منظور این است که آسمان و خورشید بیش از حد معمول رنگ خون گرفته بود و سرخی آن بیش از روزهای عادی بوده است.

پس از شهادت امام، فرشتگان آسمان به شیون درآمدند و گفتند: خداوندا! این حسین برگزیده تو و فرزند پیامبر توست! خداوند تمثال امام زمان(عج) را به آن‌ها نشان داد و فرمود: بِهَذَا أَنْتَقِمُ لَهُ مِنْ ظَالِمِيه با این قائم، از خون حسین انتقام خواهم گرفت (همان: ۲۲۱).

در این زیارت‌نامه با دو مصیبت آشنا می‌شویم: یکی مصیبت عظیم که همان جنبهٔ غم‌انگیز و تراژیک واقعهٔ عاشوراست. این مصیبت به چند بخش تقسیم می شود: ۱. مصائبی که به شخص حضرت و به خاندان، اهل بیت و یارانش قبل از شهادت وارد شده است. ۲. مصائبی که عصر عاشورا قبل از شهادت و بعد از شهادت بر پیکر مقدسش وارد شده است. ۳. مصائبی که در جریان اسارت به خاندان ایشان وارد شده است. ۴. مصائبی که به علت عدم حکومت حضرت به عالم اسلام متوجه جامعه اسلامی شده است. مصیبت دیگر، مصیبت اعظم است که بسیار غم‌انگیزتر از مصیبت عظیم است. مصیبت جهل مردم کوفه است که ظرفیت پذیرش معصوم و فهم و لیاقت استفاده از محضر او را نداشتند؛ نمی‌توانستند سبک زندگی‌شان را با ایشان هماهنگ کنند.

۳. دوستی با دوستان اهل بیت

در دو فراز از زیارت عاشورا زائر با گفتن «إِنِّي سِلْمٌ لِمَنْ سَالَمَكُمْ وَ حَرْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ»، ولایت‌مداری خود را اعلام و ملاک حق و باطل و معیار فضیلت و رذیلت را صحنه عاشورا می‌داند و به اولیای الهی عشق می‌ورزد و خود را پیرو محض امامش معرفی می‌کند. درواقع، این فراز از زیارت عاشورا اعلام موضع سیاسی است که تا روز قیامت استمرار دارد.

ولایت همچون توحید یک مفهوم مرکبی است، همان‌طوری که توحید (لا إله إلا الله) عبارت از نفی معبودهای باطل و اثبات خدای یگانه است، ولایت امامان نیز هم جنبه اثبات(محبت) و هم جنبه نفی(برائت از دشمنان) دارد. ولایت هم مثل توحید وقتی خالص و کامل است که در برگیرندهٔ هر دو جهت باشد. نکتهٔ دیگرآن است که ما هم خود امام(ع) و هم دوستان امام را دوست داریم.

بخش دوم: تبری

تبرّی به معنای بیزاری جستن، ریشه در قرآن کریم دارد و «برائت» نام یک سورهٔ قرآن است که با برائت خدا و پیامبرش از مشرکان آغاز می‌گردد. این اصطلاحی کلامی در برابر تولّی از آموزه‌های اسلام به‌ویژه نزد شیعهٔ امامیّه است.

تبرّی صرفاً به معنای نفی گذشته تاریخی نیست، بلکه امری زمانمند است که مخاطب را موظف می‌کند در هر عصر، موضعی روشن در برابر طاغوت زمان بگیرد. لعن و نفرین، طلب عذاب، ابراز

ناخرسندی از دشمنانشان، گواه «تبرّی» از آنان است. یکی از بخش‌های مهم زیارت عاشورا، لعن و نفرین بر بنیان‌گذاران ظلم بر خاندان پیامبر و ستمگرانی است که ایشان را از مقام و جایگاه بر حقشان در رهبری عالم محروم کردند یا اسباب، لوازم و مقدمات این جور و جفا را در قتل امام حسین(ع) و یارانش فراهم آوردند. بعضی افراد در منش و رفتارشان آنقدر پلیدی و پلشتی انعکاس یافته که باید این مسئله مورد توجه قرار بگیرد و در اذهان بماند و نفرینشان جاودانه باشد. تکرار واژة لعن در ۲۰ مرتبه، نشان‌دهنده اهمیت موضوع است. جالب است که در این زیارت لعن بر سلام، تقدم پیدا کرده است، زیرا همان‌طور که در روایات آمده استف کسی که تولّی دارد، اما تبری ندارد، همانند آدم یک چشم است که فضایل را دیده، ولی رذایل را ندیده است(مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۲۷).

راغب اصفهانی می‌گوید: «لعن به معنای طرد و دورکردن با غضب است. لعن اگر از طرف خداوند باشد، در آخرت به معنای عقوبت و در دنیا به معنای انقطاع از قبول رحمت و توقیفش است و اگر از طرف انسان باشد به معای دعا و نفرین و درخواست پرضرر غیر است»(راغب اصفهانی،۱۴۱۲: ۷۴۱).

جوهری می نویسد: «لعن، راندن و دورکردن از خوبی‌ها است. همچنین، لعن بیزاری از اعمال زشت یک فرد است»(جوهری،۱۴۰۴ :۱۹۶/۶). شاید بهترین تعبیری که مفهوم لعن عربی را در فارسی منتقل کند، عبارت «خدا نیامرزد» است.

لعن‌کردن به کسی که سزاوار آن است، ریشه قرآنی دارد. خداوند گروه‌هایی را در قرآن لعن کرده است که عبارت‌اند از: منافقان (توبه/۶۸)، مشرکان (فتح/۶) کافران (بقره/۱۶۱)، فسادکنندگان در زمین (رعد/۲۵)، قوم یهود (مائده/۷۸)، مرتدان (آل عمران/۸۷)، شیطان (نساء/۱۱۸)، کسانی که خدا و رسول خدا را آزار می‌دهد(احزاب/۵۷) و دروغ‌گویان(نور/۷ و آل عمران/۶۱).

از همین رو است که لعن، نه به‌عنوان یک احساس شخصی، بلکه به‌مثابه یک داوری ارزشی و اعتراض به انحراف از حق در تاریخ معنا پیدا می‌کند. در این نگاه، تبرّی بخشی از عدالت‌محوری دینی است و بازخوانی حادثه عاشورا، بدون این عنصر به تحریف معنای قیام منجر می‌شود.

لعن و نفرین در این زیارت کارکرد سیاسی‌اجتماعی دارد. مانند:

۱. تبری:

نفرین درواقع، اعلام موضع و از مصادیق تبری جستن از دشمنان اسلام است که در همین زیارت عاشورا در شش مورد کلمهٔ «برائت» به کار رفته است.

۲. ابراز خشم و نفرت:

نفرین به معنای دعای بد در حق دیگری است و مشتمل بر اظهار خشم و نفرت از کسانی است که توانایی دفع ظلمشان را ندارد.

۳. گروه‌بندی دشمنان:

در زیارت عاشورا با به کار بردن کلید واژه لعن، دشمنان اهل بیت علیهم السلام درجه و طبقه‌بندی شده‌اند که عبارتند از:

۱. مؤسسان: در دو فراز از زیارت عاشورا به این دسته اشاره شده است: اللَّهُمَّ الْعَنْ أَوَّلَ ظَالِمٍ ظَلَمَ حَقَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ؛ پروردگارا تو لعنت فرست بر اول ظالمی که در حق محمد (ص) و آل پاکش ظلم و ستم کرد.

فَلَعَنَ اللّهُ أُمَّةً أَسَّسَتْ أَسَاسَ الظُّلْمِ وَ الْجَوْرِ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ؛ پس خدا لعنت کند امتی را که اساس ظلم و ستم را بر شما اهل بیت رسول بنیاد کرد.

۲. زمینه‌سازان: لَعَنَ اللَّهُ الْمُمَهِّدِينَ لَهُمْ بِالتَّمْكِينِ مِنْ قِتَالِكُمْ؛ خدا لعنت کند کسانی را که اسباب قتل شما را فراهم کردند. آنانی که می‌توانستند، مانع چنین جنایت وحشتناک باشند، اما با قلم و قدم و پیام و سکوت خود زمینه‌سازِ مصیبت کربلا شدند. گناه بسترسازان آن قدر مهم است که در کنار قاتلان امام حسین (ع) مشمول لعنت خداوند شده‌اند. در زیارت عاشورا، این بینش و بصیرت داده می‌شود که تنها صحنه‌گردانان و مباشران را نبینند، بلکه دست‌های پشت پرده و حامیان و ساکتان و راضیان را هم بشناسیم. آنان که حتی اسب و زین و لجام برای نیروهای عمر سعد و ابن زیاد فراهم کردند.

۳. قاتلان و مباشران: در این زیارت از آن‌ها با واژه‌هایی مانند «أسرَجَت» ،«الجَمَت» وَ«تَنَقَّبَت» یاد شده است. نکتهٔ جالب این است که فقط قاتلان که با تعبیر لعن الله امة قتلتکم یاد شده‌اند. لعن نمی‌شوند، بلکه همه همراهان و سیاهی لشکران هم لعن می‌شوند. اینها همان کسانی‌اند که یک بار از آن‌ها با تعابیر أَسْرَجَتْ وَ أَلْجَمَتْ وَ تَنَقَّبَتْ لِقِتَالِكَ و یک بار با تعبیر الْعِصَابَةَ الَّتِي جَاهَدَتِ الْحُسَيْنَ وَ شَايَعَتْ وَ بَايَعَتْ وَ تَابَعَتْ عَلَى قَتْلِهِ یاد شده است.

علاوه بر واژهٔ لعن و برائت، دو کلمه «عدو» و «حرب» در مقابل «ولی» و «سلم» نیز مرزبندی و تقابل با دشمنان امام حسین (ع) را در زیارت عاشورا نمایندگی می‌کند. این غیریت‌سازی ویژگی هایی دارد:

۱. گسترش دامنهٔ مرزبندی: دو واژهٔ «عدو و حرب» در زیارت عاشورا دامنه دشمنی را بسیار گسترده کرده است، همان‌طوری که «سلم و ولی» دامنهٔ دوستی را وسعت بخشیده‌اند.

۲. ابدی‌بودن تقابل: چنانکه در متن زیارت عاشورا تصریح شده است، مدت و زمان دوستی با امام و دشمنی با دشمنانش تا قیامت امتداد یافته است. زائر خطاب به امام حسین (ع) عرضه می‌دارد. این دوستی با شما و دشمنی با دشمنان شما تا قیامت باقی خواهد ماند.

بخش سوم: درخواست‌ها

در زیارت عاشورا هفت درخواست کلیدی بیان می‌شود. این درخواست‌ها بیانگر تمایلات معنوی زائر و جامعیت در نیایش است.

بی‌تردید درخواست‌های افراد معرِّف شخصیت آنان است. امام علی(ع) می‌فرماید: قَدْرُ الرَّجُلِ عَلَى قَدْرِ هِمَّتِه(نهج‌البلاغه/حکمت۴۷)؛ ارزش هر انسانی به اندازه همّت و مطلوب اوست. زائر در زیارت عاشورا می‌یابد که با وساطت اباعبدالله (ع)چه اصلاحات و تحول بنیادی و اصولی ممکن است در او ایجاد می‌شود.

در این مجال به هفت دعای مهم این زیارت، اشاره می‌کنیم:

۱. خوان‌خواهی

در دو فراز زیارت عاشورا از خدا خواسته شده که خون‌خواهی امام حسین را به رهبری امام منصور از اهل بیت محمد(ص) یا امام هدایتگری که ناطق به حق است، روزی گرداند و این الفاظ، ظهور امام مهدي (ح) و خون‌خواهی توسط ایشان را می‌رساند و به اصل مهدویت اشاره می‌کند که زیربنای حرکتی‌فکری شیعیان در زمان انتظار را تشکیل می‌دهد. امام زمان (ع) عهده‌دار تمام خون‌هایی است که به ناحق در طول تاریخ ریخته شده است. آن حضرت در زمان ظهور با ایجاد عدالت و پایان‌دادن به جریان ظلم، انتقام مظلومان جهان را خواهد گرفت و مظلوم‌ترین فردی که در عالم کشته شده است، حضرت سید الشهداء (ع) است؛ از این‌رو، امام مهدی (ع) خون‌خواه و منتقم خون امام حسین (ع) است. این موضع ارتباط عاشورا و مهدویت را نشان می‌دهد.

۲. معیّت با حجت خدا

همراهی با معصوم (ع) از دو زاویه معنا پیدا می‌کند: یکی عقب‌نماندن از امام و دیگری، جلونزدن از امام. به تعبیر زیارت جامعه کبیره، انسان بایستی همواره ملازم و همراه با معصوم (ع) باشد. فَالرّاغِبُ عَنْكُمْ مارِقٌ وَاللاّزِمُ لَكُمْ لاحِقٌ وَالْمُقَصِّرُ في حَقِّكُمْ زاهِقٌ وَالْحَقُّ مَعَكُمْ وَ فيكُمْ وَ مِنْكُمْ وَ اِلَيْكُمْ .

در فرازی از زیارت عاشورا که می‌فرماید: فَأَسْأَلُ اللَّهَ الَّذِی أَکْرَمَنِی بِمَعْرِفَتِکُمْ وَ مَعْرِفَةِ أَوْلِیائِکُمْ وَ رَزَقَنِی الْبَرَاءَةَ مِنْ أَعْدَائِکُمْ أَنْ یجْعَلَنِی مَعَکُمْ فِی الدُّنْیا وَ الآخِرَةِ. شرایط معیت معصوم بیان شده است که عبارتند از: معرفت به امام، معرفت دوستان امام و برائت از دشمنان اهل بیت.

۳. آبرومندی نزد پروردگار

اگر کسی خودش آبرومندی کافی ندارد و از وجاهت لازم برخوردار نیست، راه ارتباط برای او این است که به آبرومند نزد خدا رجوع کند و او را میان خود و خدا وسیله و واسطه قرار دهد. در این‌باره قرآن کریم می‌فرماید: وابتغوا إلیه الوسیله (مائده / ۳۵)؛ به سوی خداوند واسطه بجویید.

۴. حیات و ممات حسینی

در زیارت عاشورا می‌خوانیم: اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَحْیَایَ مَحْیَا مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ مَمَاتِي مَمَاتَ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

حیات با محیا فرق می‌کند. حیات یعنی زندگی اما محیا یعنی سبک زندگی.

۵. شفاعت‌طلبی

اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي شَفَاعَةَ الْحُسَیْنِ یَوْمَ الْوُرُودِ

«در شرع مقدّس اسلام شفاعت درواقع، یک مکتب عالی تربیت و وسیله اصلاح افراد گناهکار و آلوده، و بیداری و آگاهی است. این معنای شفاعت بر محور دگرگونی و تغییر موضع شفاعت‌شونده دور می‌زند»(مکارم شیرازی،۱۳۷۱: ۲۲۵/۱). در بین ائمه (ع) شفاعت امام حسین (ع) به‌شکل عجیبی بیان شده است.

۶ . سهیم‌بودن در مصیبت

در زیارت عاشورا از خداوند می‌خواهیم بهترین پاداش عزاداری به ما عنایت فرماید: أَسْأَلُ اللَّهَ بِحَقِّکُمْ وَ بِالشَّأْنِ الَّذِي لَکُمْ عِنْدَهُ أَنْ یُعْطِیَنِي بِمُصَابِي بِکُمْ أَفْضَلَ مَا یعْطَی بِمُصِیبَتِه؛ از خدا می‌خواهم به حق شما و منزلتی که برای شما نزد اوست که عطا کند به من به‌خاطر مصیبت‌زدگی‌ام به شما، برترین چیزی را که عطا کند به مصیبت‌زده‌ای.

برای کسی که معرفت داشته باشد، مصیبت امام برای او بزرگ‌ترین مصیبت‌هاست، زیرا پیوند روحی و عاطفی بین مؤمن و امامش وجود دارد. مصیبت بر امام، بر جان مؤمن نیز سنگینی می‌کند؛ لذا زیارت‌کننده از خداوند می‌خواهد بالاترین پاداشی را که در مقابل هر مصیبتی به مصیبت‌زده داده می‌شود، به او عطا نماید.

این خواسته نشان می‌دهد در زیارت عاشورا علاوه بر بُعد معرفتی، به جنبهٔ احساسی هم توجه شده است و تلاش شده است علاوه بر افزایش سطح معرفت، به احساسات مخاطب هم جهت داده شود. نگاه ما به قیام عاشورا، فقط بعد عقلانی نیست، بلکه با احساسات هم نیز باید به واقعه عاشورا نگریست. قدرت عاطفه، قدرت عظیمی است؛ لذا پیشوایان دین در روایت زیادی ما را به گریستن و گریاندن سفارش کرده‌اند(ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۱۰۱). تا در سایهٔ آن، پیوند با امام مستحکم‌تر گردد.

۷. ثبات قدم بر ولایت

در زیارت عاشورا در دو جا ثبات قدم از خداوند خواسته شده است: یکی در اواسط زیارت آمده است:

أَنْ يُثَبِّتَ لِي عِنْدَكُمْ قَدَمَ صِدْقٍ فِي الدُّنْيَا وَ الآخِرَةِ و دیگری در فقره پایانی و در حالت سجده: ثَبِّتْ لِي قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَكَ مَعَ الْحُسَيْنِ. در روایات اهل بیت، قدم صدق به محبت و ولایت اهل بیت(ع) تفسیر شده است. امام صادق (ع) در تفسیر آیهٔ(وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ) می فرماید: منظور ولایت امیر المومنین (ع) است (کلینی، ١٤٠٧: ١/ ۴۲۲).

۴. نتیجه‌گیری

بررسی‌های صورت‌گرفته در متن زیارت عاشورا، گویای این مسئله است که فراتر از یک متن ساده، حاوی رمز و رازها و نکات نهفته‌ای است که با روش‌های نوظهور پژوهشی، قابل‌استخراج است. به نظر می‌رسد توصیه‌های مکرر بزرگان دین و سیرهٔ عملی آنان بر خواندن زیارت عاشورا، با مباحث معرفتی موجود در آن، بی‌ارتباط نیست. زیارت عاشورا وسیله‌ای مؤثر برای هدایت فکری، رفتاری و عاطفی مردم است که می‌تواند به‌عنوان الگویی برای معرفی هویت شیعه، موضع‌گیری در برابر ظلم و تحقق مقاصد معنوی و اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد.

تقطیع معنادار زیارت عاشورا بر اساس روش تحقیق علمی تحلیل محتوا و فراوانی واژگان کلیدی و نیز مضامین فرعی یا همان نقاط متمرکز ما را به این نتیجه می‌رساند که زیارت عاشورا، علاوه بر درخواست‌هایی از پروردگار، برخوردار از دو آموزه بزرگ در زندگی است: دوستی با حق‌مداران و رهبران راه حق و حقیقت و بیزاری از ستمگران و جنایتکاران.

محوری‌ترین موضوع این زیارت، مقولهٔ تبرّی از دشمن است که با واژه‌هایی مانند «لعن»، «عدو» و «حرب» مرزبندی و تقابل با دشمنان امام حسین(ع) و غیریت‌سازی را نشان می دهد. زیارت عاشورا تبرّی

را به‌مثابه یکی از ارکان ایمان و معیار تشخیص حق و باطل باز تعریف کرده است. لازمهٔ تبرّی، دشمن‌شناسی است. زیارت عاشورا با نام‌بردن از افراد و گروه‌هایی که سزاوار لعن و نفرین‌اند، به ما می‌آموزد، تبرّی مومنان از دشمنان و اعلام تنفر و انزجار و مرزبندی آنان باید علنی و شفاف با قول و فعل باشد. در این زیارت، با لعن و سلام‌های مکرر، نه‌تنها موضع خود را نسبت به جریان باطل اعلام می‌کنیم، بلکه پیوندی عاطفی و معرفتی با امام حسین (ع) برقرار می‌سازیم.

فهرست منابع؛

- ***قرآن مجید***
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). ***لسان العرب***. چاپ سوم. بیروت : دار صادر.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ق). ***کامل الزیارات***. نجف اشرف: انتشارات مرتضویه .
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). ***مناقب آل أبی طالب(ع)***. قم: علامه.
- احمدی، ابوالفضل.(۱٤۰۱ش). «بررسی شناخت توحید در زیارت عاشورا». مجله ***معرفت***.۳۱(۱۹٦). شماره ۲۹٦، ۱۱-۲۳.
- اندیشه، هاشم؛ عابدی، احمد. (۱۳۹۷ش). «عاشورا و زیارت عاشورا، آیینهٔ تجلّی تولّی، با رویکرد قرآنی ـ روایی». ***سراج منیر***. ۹(۳۲)، ۱۲۱ - ۱٤٥ .
- تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۸۹ش). ***زیارت عاشورا فراتر از شبهه***. قم: دارالصدیقة الشهیده.
- تهرانی، ابوالفضل. (۱۳۷٦ش). ***شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور***. تهران: مرتضوی.
- جانی پور، محمد؛ شکرانی، رضا.(۱۳۹۲ش). «رهاوردهای استفاده از روش تحلیل محتوای کمی در فهم احادیث». ***پژوهش‌های قرآن و حدیث***.۴۶(۲).۲۷-۵۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). ***الصحاح***. بیروت: دار العلم .
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱٤۱۲ق). ***مفردات ألفاظ القرآن***. بیروت: دار القلم- الدار الشامیه.
- رضی، محمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغه**. نسخة صبحی صالح. قم: هجرت.
- سبحانی‌نیا، محمد. (۱۴۰۳ش).«تحلیل شبکه مضامین دعای عهد به‌منظور کشف الگوي زیست منتظرانه». ***دعاپژوهی***. ۴(۶).۱۶۷- ۱۸۹.
- طریحي، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). ***مصباح المتهجد***. بیروت: مؤسسه فقه الشیعه .
- ----------. (۱۴۰۷ق). ***تهذیب الأحکام***. چاپ چهارم.تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- علوی، سیدعادل. (۱۴۳۷ق). ***عقائد المؤمنین***. قم: مؤسسه اسلامی تبلیغ و ارشاد.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱٤۲۰ق). ***التفسیر الکبیر***. بیروت: دار إحیاء التراث العربی .
- قربانی مقدم، محمد. (۱۳۹۵).«بررسی سندی زیارت عاشورا». ***حدیث پژوهی***. ۸(۱۵).۷۷ - ۱۰۰.

- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق). ***قاموس قرآن***. چاپ ششم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۸۴ش). ***مفاتیح الجنان***. ترجمه: الهی قمشه‌ای، قم: مطبوعات دینی.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ق). ***الکافي***. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). ***تفسیر نمونه***. چاپ دهم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- محدثی، جواد. (۱۳۷۸ش). ***درس‌هایی از زیارت عاشورا***. تهران: دارالحدیث.
- --------. (۱۳۷۶ش). ***فرهنگ عاشورا***. قم: نشر معروف.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). ***بحار الأنوار***. چاپ دوم. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
- منسوب به مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). ***الإختصاص***. قم: الموتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
- نئوندورف، کیمبرلی. (۱۳۹۵ش). ***راهنمای تحلیل محتوا***. مترجمان: حامد بخشی و وجیهه جلائیان بخشنده، مشهد: جهاد دانشگاهی.

تحلیل تطبیقی زبان و کارکردهای اجتماعی دعا در ادیان و فرهنگ‌های مختلف

پرویز شیبانی[۱]*، عباس رهبری[۲]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.31416.1195
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

چکیده

تحلیل تطبیقی زبان دعا در ادیان و فرهنگ‌های مختلف، یکی از بنیادی‌ترین اشکال ارتباط انسان با امر قدسی در سنت‌های مذهبی است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش‌های میان‌رشته‌ای به بررسی زبان دعا در ادیان ابراهیمی، شرقی، باستانی و بومی می‌پردازد و نقش آن را در حفظ هویت فرهنگی، بازتولید ارزش‌های اجتماعی و انتقال باورهای معنوی تحلیل می‌کند. یافته‌های این مطالعه نشان می‌دهد که ساختار زبانی دعاها، شامل واژگان، استعاره‌ها و شیوه‌های خطاب، تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی و تاریخی هر دین شکل می‌گیرد. دعاهای آیینی اغلب از زبان رسمی یا کهن استفاده می‌کنند تا تداوم سنت را نشان دهند، درحالی‌که دعاهای خودانگیخته بیشتر از زبان محاوره‌ای بهره می‌برند. استعاره‌های به‌کاررفته در دعاها، مانند تصویر پدرانه در مسیحیت یا وحدت کیهانی در هندوئیسم، بازتاب‌دهنده جهان‌بینی‌های فرهنگی خاص هستند. همچنین، ساختارهای نحوی و شیوه‌های خطاب در دعاها سلسله‌مراتب قدرت در جوامع مذهبی را بازتاب می‌دهند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که دعا به‌عنوان یک ابزار زبانی، حاوی جهان‌بینی‌های جمعی و اصول اخلاقی جوامع است. علاوه بر این، دعا در کنار حفظ میراث زبانی، بستری برای انتقال هنجارهای اخلاقی بین نسل‌ها فراهم می‌آورد. این بررسی تطبیقی امکان درک بهتر نقش دعا در شکل‌دهی به تجربه معنوی انسان را فراهم و به تقویت گفت‌وگوی بین‌فرهنگی کمک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تحلیل زبانی، هویت دینی، دعا، فرهنگ‌ها و ادیان

۱- استادیار گروه آموزشی زبان و ادبیات‌فارسی دانشگاه فرهنگیان تهران. ایران(نویسنده مسئول*) payam1_222@yahoo.com
۲- استادیار گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان. تهران .ایران Azsazs45@gmail.com

۱. مقدمه

دعا، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین و بنیادی‌ترین اشکال ارتباط انسان با امر قدسی، در تمامی تمدن‌ها نقش محوری در شکل‌دهی به معنویت فردی و هویت جمعی ایفا کرده است. این پدیده فراتر از مرزهای جغرافیایی و تاریخی، همواره ابزار اصلی نیایش، طلب رحمت و انتقال مفاهیم اعتقادی میان نسل‌ها بوده است. فراتر از بُعد شخصی، دعا در قالب مناسک جمعی نیز تجلی می‌یابد و به‌عنوان سازوکاری برای تقویت پیوندهای اجتماعی، تحکیم ارزش‌های فرهنگی و بازتاب‌دهی نظام‌های معنایی خاص هر جامعه عمل می‌کند. بررسی دعا به‌عنوان پدیده‌ای زبانی‌فرهنگی می‌تواند به شناخت بهتر اشتراکات و تفاوت‌های بین‌ادیانی و درک نقش آن در انتقال ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی کمک شایانی نماید. از این‌رو، تحلیل ساختار زبانی دعا در سنت‌های مختلف نه‌تنها از حیث زبان‌شناسی اهمیت دارد، بلکه درک عمیق‌تری از تجارب معنوی انسان و جهان‌بینی جوامع مختلف فراهم می‌آورد. با توجه به این اهمیت، هدف اصلی این پژوهش ارائه تحلیل تطبیقی ساختار زبانی دعا در ادیان و فرهنگ‌های مختلف است.

ضرورت انجام این پژوهش با توجه به دو عامل زیر آشکار می‌شود: نخست آنکه در جهان معاصر که تعاملات بین‌فرهنگی و گفت‌وگوی ادیانی اهمیت فزاینده‌ای یافته، تحلیل زبان دعا از منظر تطبیقی می‌تواند به فهم عمیق‌تر اشتراکات معنوی و تفاوت‌های فرهنگی میان ادیان کمک کند و بستر مناسبی برای تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم آورد. دیگر آنکه عنایت به نقش بنیادین دعا در شکل‌دهی به تجربه معنوی انسان‌ها و ارتباط با امر قدسی، نیاز به بررسی تطبیقی زبان دعا در ادیان مختلف بیش از پیش احساس می‌شود.

این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است: دعا چگونه تحت تأثیر بافت زبانی و اجتماعی هر جامعه شکل می‌گیرد؟ چه تفاوت‌هایی میان دعاهای آیینی و خودانگیخته در سنت‌های دینی مختلف وجود دارد؟ استعاره‌های زبانی و سبک‌های خطاب در دعا چگونه به شکل‌گیری جهان‌بینی‌های مذهبی کمک می‌کنند؟

۲. چارچوب نظری: استعاره‌های مفهومی

چارچوب نظریه «استعاره‌های مفهومی» که توسط جورج لیکاف و مارک جانسون (۱۹۸۰) در کتاب تحول‌آفرین[1] خود با عنوان «استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم»، ارائه شد؛ برخلاف نگاه سنتی که استعاره را صرفاً یک آرایه ادبی و زینت کلام می‌دانست، لیکاف و جانسون استعاره را به‌عنوان یک ابزار

1. groundbreaking

شناختی ضروری معرفی می‌کنند که تفکر، تجربه و عمل روزمره ما را ساختار می‌بخشد. از منظر ایشان، استعاره تنها در زبان نیست، بلکه در فکر و عمل ما جاری است.

مبنای این نظریه بر مفهوم «نگاشت استعاری»[1] استوار است. به این معنا که برای درک یک قلمرو مفهومی انتزاعی و پیچیده (قلمرو مقصد)، آن را بر اساس قلمرویی عینی و ملموس (قلمرو مبدأ) درک و تجربه می‌کنیم. این فرایند، یک ارتباط نظام‌مند بین عناصر این دو قلمرو برقرار می‌کند.

به‌عنوان مثال، در استعاره شناخته‌شده «عشق سفر است»:

قلمرو مبدأ: سفر (عینی و ملموس)

قلمرو مقصد: عشق (انتزاعی و پیچیده)

نگاشت: عاشقان ⇐ مسافرین، رابطه ⇐ وسیله نقلیه، مشکلات ⇐ موانع مسیر، اهداف ⇐ مقصد سفر

این نگاشت به ما اجازه می‌دهد تا در مورد عشق با استفاده از واژگان حوزه سفر صحبت کنیم و بیندیشیم: «رابطه ما به بی‌راهه کشید»، «ما به بن‌بست رسیدیم» یا «همراهی تو در این مسیر چه لذتی دارد». لیکاف و جانسون سه نوع اصلی استعاره مفهومی را شناسایی کردند که برای تحلیل متون دعا بسیار کاربردی هستند:

استعاره‌های هستی‌شناختی[2]: در این نوع، مفاهیم انتزاعی (مانند احساسات، ایده‌ها) را به‌عنوان موجودیت‌های فیزیکی در نظر می‌گیریم تا بتوانیم آن‌ها را شناسایی، دسته‌بندی و در موردشان استدلال کنیم. مثلاً «ذهن را ظرف» فرض می‌کنیم: «ذهنم از افکار منفی پر شد» یا «از شر آن فکر خلاص شدم».

استعاره‌های جهت‌گیری[3]: این استعاره‌ها یک سیستم فضایی به مفاهیم می‌بخشند (مانند بالا/پایین، درون/بیرون، جلو/عقب). این‌ها معمولاً ریشه در تجربه فیزیکی بدن ما دارند. مثلاً «خوشحالی بالا است؛ اندوه پایین است»: «احساسی برانگیخته شد»، «روحیه‌ام افت کرد».

استعاره‌های ساختاری[4]: این نوع، پیچیده‌ترین و غنی‌ترین نوع استعاره است که در آن یک قلمروی کاملاً ساختاریافته (مانند جنگ، ساختمان، سفر) برای درک قلمروی دیگر به کار می‌رود. مثال

---

1. Metaphorical Mapping
2. Ontological Metaphors
3. Orientational Metaphors
4. Structural Metaphors

کلاسیک آن «بحث جنگ است» است: «او حرف مرا خرد کرد»، «من حمل‌هام را با استدلالی محکم شروع کردم».

انطباق چارچوب نظری با موضوع پژوهش:

فرض بر این است که مفاهیم انتزاعی دینی عمیق (مانند خدا، رحمت، هدایت، بهشت، گناه) از طریق استعاره‌های مفهومی مبتنی بر تجربیات ملموس انسانی (مانند نور، پدر، راه، آب، قضاوت) درک و بیان می‌شوند. برای مثال، استعاره‌هایی مانند «خدا نور است»، «الله رحمان و رحیم است» (استعاره هستی‌شناختی)، «هدایت یافتم» (استعاره جهت‌گیری)، یا «زندگی سفر است به سوی خدا» (استعاره ساختاری) با این چارچوب تحلیل خواهند شد. این رویکرد به ما امکان می‌دهد تا به جهان‌بینی نهفته در زبان ادیان مختلف پی ببریم و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را در سطحی عمیق‌تر و نظام‌مندتر کشف کنیم.

۳- روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش توصیفی‌تحلیلی با استفاده از روش‌های کیفی و تحلیل محتوای متون انجام‌شده است. ابزار تحلیل، نرم‌افزار MAXQDA برای کدگذاری مضامین زبانی (واژگان، استعاره‌ها، سبک‌های خطاب) و نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) است. داده‌ها از منابع مکتوب، متون مقدس، پژوهش‌های پیشین و مطالعات موردی گردآوری و تحلیل شده‌اند.

جامعه آماری، ۵۰ متن دعایی از میان متون رسمی و غیررسمی انتخاب شدند که شامل ۲۰ دعای آیینی (رسمی) و ۳۰ دعای خودانگیخته بودند. معیارهای انتخاب متون دعایی شامل: ۱) نمایندگی معتبر از سنت دینی موردنظر، ۲) دسترسی به نسخهٔ معتبر ترجمه‌شده یا اصلی، ۳) تنوع سبک زبانی (رسمی/محاوره‌ای) و ۴) بازتاب ساختار استعاری و نحوی مشخص در دعاها بود. ادیان مورد بررسی شامل اسلام، مسیحیت، یهودیت، هندوئیسم، بودیسم و ادیان بومی انتخاب شدند؛ زیرا این ادیان طیف متنوعی از ساختارهای زبانی، جغرافیای فرهنگی و سنت‌های دعایی را پوشش می‌دهند.

برای تحلیل داده‌ها، پس از استخراج متون دعایی، فرایند کدگذاری در نرم‌افزار MAXQDA انجام شد. ابتدا بر اساس نظریه استعاره‌های مفهومی لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، دسته‌بندی اولیه واژگان و ساختارهای نحوی انجام گرفت. در مرحله بعد، کدهای تحلیلی شامل «نوع خطاب»، «نوع استعاره»، «ساختار نحوی»، «واژگان کلیدی» و «زمینه فرهنگی دعا» تعریف شدند. سپس هر متن دعایی با استفاده از این کدها تحلیل شد و در مرحله نهایی، فراوانی و توزیع مفاهیم کلیدی استخراج شد.

۵. پیشینه پژوهش

مطالعه دعا به‌عنوان پدیده‌ای چندبُعدی در تقاطع زبان، فرهنگ و دین، توجه پژوهشگران حوزه‌های مختلف را به خود جلب کرده است. بررسی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که تحلیل دعا غالباً در چارچوب یک دین خاص انجام‌شده و پژوهش‌های میان فرهنگی درباره تطبیق زبانی و محتوایی دعاها محدود بوده‌اند. این بخش به بررسی مطالعات مرتبط با دعا در اسلام، مسیحیت، یهودیت، هندوئیسم، بودیسم و ادیان بومی پرداخته و جایگاه تحقیق حاضر را در میان پژوهش‌های موجود مشخص می‌کند.

۵-۱. پیشینه مطالعات مربوط به دعا در اسلام

مطالعاتی درباره نقش دعاهای عرفانی در تصوف اسلامی: تحلیل مناجات‌های امام علی (ع) در نهج‌البلاغه و دعاهای صوفیانه (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۱۶-۲۳۰) و همچنین تحلیل زبان شعرگونه در مناجات‌های امام علی (ع) در نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که این دعاها با به‌کارگیری تصاویر استعاری عمیق و مفاهیم عرفانی، هم نقش عبادی داشته‌اند و هم الگویی برای سلوک معنوی ارائه کرده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱٤۷). این مناجات‌ها در سنت اسلامی، به‌ویژه در آثار عارفانی چون ابن‌عربی، با تلفیق مفاهیم قرآنی و تجربیات باطنی، گنجینه‌ای از عشق الهی را ارائه می‌کنند (Nasr, 2007: 89). دعاهای صوفیانه در دو بعد عمل می‌کنند: هم بازتاب رابطه عاشقانه با حق هستند و هم نقش آموزشی در سلوک معنوی ایفا می‌نمایند. این متون با ترکیب ظریف مفاهیم فلسفی و تجربیات شهودی، زبان ویژه‌ای از عرفان عملی ایجاد کرده‌اند (همان: ۹۱). همان‌گونه که زرین‌کوب (۱۳۷۵) در تحلیل تصوف ایرانی نشان داده و شفیعی کدکنی (۱۳۸۶) و نصر (۲۰۰۷) نیز تأیید کرده‌اند، دعاهای عرفانی در اسلام - اعم از مناجات‌های علوی و ادعیه صوفیانه - از دو بعد فردی (رابطه عاشقانه با خدا) و جمعی (تربیت معنوی جامعه) برخوردار بوده‌اند.

۵-۲. پیشینه مطالعات مرتبط با دعا در مسیحیت

آگوستین (۱۹۹۸/۳۹۷) در اعترافات، دعا را به‌عنوان «نفس روح» و وسیله اتحاد با خدا تفسیر کرده است (Augustine, ۱۹۹۸: bk. 10, chap. 1) . ترزا آویلایی (۱۹۶۱/۱۵۷۷) در قلعه درونی، دعا را به‌عنوان سفر درونی برای ملاقات با خدا توصیف نموده است (Avila, ۱۹٦۱: Chapter ۱, Section ۲). توماس مرتون (۱۹۶۹/۱۹۴۹) در دعای تأملی بر نقش دعا در گشودن دروازه‌های قلب به روی نور الهی تأکید کرده است (Merton, 1969: 45). در سنت پروتستانتیسم، کتاب دعای مشترک (Bray, Keane, Keane & ۲۰۲۱, Matins pray) دعا را به‌عنوان قلب زنده ایمان معرفی می‌کند (بخش صبح‌گاه).

مطالعات تطبیقی Pelikan (۱۹۷٤) نشان می‌دهد که دعاهای مسیحی، علی‌رغم تنوع، بر شفاعت مسیح و امید به رستگاری متمرکزند (Pelikan, 1974: 122).

۵-۳. پیشینه مطالعات مرتبط با دعا در یهودیت

دعای شماع (تثنیه ۶: ۹-۴) به‌عنوان محوری‌ترین نیایش یهودی، از طریق تکرار روزانه، هویت دینی را در حافظه جمعی قوم یهود نهادینه می‌کند (Heschel, 1955: 143). این مکانیزم در آیین‌های مرتبط با خروج از مصر نیز مشهود است، جایی که روایت تاریخی از طریق مناسک عبادی به تجربه‌ای زنده تبدیل می‌شود (Elbogen, 1993: 91). یروشالمی (2011) در «ذکر و تاریخ: یهودیت و حافظه»: به ارتباط دعا با حوادث تاریخی و هویت دینی یهودیان پرداخته است (Yerushalmi, 2011). تحلیل دعاهای تورات و مزامیر: تأکید بر دعاهای طلب رستگاری و پیوند آن‌ها با تاریخ قوم بنی اسرائیل (گرینبرگ، ۱۳۸۰). این تحقیقات دربارهٔ دعاهای یهودی در دوره هولوکاست؛ دعاهای یهودیان در زمان جنگ جهانی دوم، بازتابی از رنج تاریخی و امید به بازگشت الهی برای آن‌ها بوده است (Greenberg, 1993).

۵-۴.پیشینه مطالعات تطبیقی در دعاهای شرقی (هندوئیسم، بودیسم، تائوئیسم)

گوین فلاد[1] (۱۹۹۶) در «مقدمه‌ای بر هندوئیسم»: دعاهای هندو را از منظر مانتراها و مناسک آیینی بررسی کرده است (Flood, 1996). کلوسترمایر[2] (۲۰۰۷) در «مطالعات آیین هندو»: نقش دعاهای سانسکریت در تنظیم زندگی معنوی را تحلیل کرده است (Flood, 1996 : 112-135). تحقیقات درباره دعاهای بودایی و نقش ذهن‌آگاهی: تکرار مانتراها و دعاهای مرتبط با روشنگری در بودیسم بررسی شده‌اند (Lopez, 2004: 45-60). لائو (۱۳۸۰) در «تائو ته چینگ»: دعا را ابزاری برای هم‌سویی با نظم کیهانی معرفی کرده است (لائو، ۱۳۸۲: ۲۳).

۵-۵. پیشینه مطالعات مرتبط با دعا در ادیان بومی و شمنیسم

الیاده (۱۳۹۵) در «شمنیسم: فنون کهن خلسه»: دعاهای شمنی را فرایند ارتباط با ارواح و نیروهای طبیعت توصیف کرده است (الیاده، ۱۳۸۸). کاستاندا (۱۳۷۵) در «آموزه‌های دن خوان»: دعاهای بومی آمریکای لاتین را ابزار انتقال سنت‌های اجدادی معرفی کرده است (کاستاندا، ۱۳۷۵). مطالعات میدانی نشان می‌دهد که دعاهای شفابخشی در آیین‌های درمانی جوامع بومی (مانند شامان‌های سیبری و پزشکان-جادوگران آفریقایی) نقش محوری دارند. این آیین‌ها اغلب با خواندن اوراد خاص و استفاده از نمادهای

1. Gavin Flood
2. Klostermaier

طبیعی همراه هستند (الیاده، ۱۳۸۸: ۱۲۳). مطالعات انسان‌شناسی نشان می‌دهد که در شمنیسم سیبری و آیین‌های آفریقایی، دعاهای تدفینی برای هدایت روح متوفی به جهان دیگر خوانده می‌شوند. این آیین‌ها اغلب شامل اوراد خاص و همراهی شمن با روح در سفر پس از مرگ است (Turner, Abrahams, & Harris, 1969: 95; الیاده، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

تفاوت این پژوهش با سایر پژوهش‌ها، در این است که بیشتر پژوهش‌های قبلی بر دعا در یک دین خاص تمرکز داشته و عمدتاً به مفاهیم مذهبی و معنوی دعا پرداخته‌اند، اما این پژوهش تحلیل زبانی، سبک‌های نحوی و استعاره‌های زبانی دعاها را بررسی کرده است. پژوهش‌های گذشته بیشتر دینی یا تاریخی بوده‌اند، اما این تحقیق از چهارچوب میان‌رشته‌ای شامل فلسفه دین، انسان‌شناسی فرهنگی و تحلیل گفتمان استفاده کرده است. چنین رویکردی امکان بررسی دعاها از زاویه‌های اجتماعی، زبانی و فرهنگی را فراهم می‌کند. اکثر پژوهش‌های پیشین دعا را صرفاً از منظر الهیاتی تحلیل کرده‌اند، درحالی‌که این تحقیق نشان داده است که دعا نقش اجتماعی و روان‌شناختی مهمی دارد.

۶. تحلیل تطبیقی زبان دعا در سنت‌های مذهبی

۱-۶. دعا در ادیان ابراهیمی

اگرچه ادیان ابراهیمی از ساختارهای زبانی متفاوتی برای دعا استفاده می‌کنند، اما از الگوهای مشترکی نیز برخوردارند؛ بر این اساس، بر مبنای مؤلفه‌های زبانی‌فرهنگی زیر مورد بررسی قرار گرفته‌اند:

۱. **واژگان کلیدی و مفاهیم مشترک** (مانند رحمت، هدایت، نور، بخشش)

۲. **ساختارهای نحوی** (مانند جملات امری، ندایی، منادا و الگوهای تکراری)

۳. **استعاره‌های مفهومی** (بر اساس نظریه لیکاف و جانسون؛ مانند «الله نور السموات و الأرض»، «پدر آسمانی»)

٤. **سبک‌های خطاب** (مانند استفاده از القاب احترام‌آمیز، صفات الهی)

۱-۱-۶. دعا در اسلام: در فرهنگ اسلامی، دعا یک عمل پراهمّیت محسوب می‌شود که شامل دعاهای خاص و عمومی است. زبان عربی به‌عنوان زبان دعاهای رسمی و مذهبی، بار معنایی خاصی به این دعاها می‌دهد. دعا در اسلام جایگاهی مرکزی دارد و به دو شکل دعاهای رسمی (مانند نماز) و دعاهای غیررسمی (مناجات‌های فردی) بیان می‌شود. در اسلام زبان عربی به‌عنوان زبان وحی، در دعاهای رسمی غالب است، اما دعاهای شخصی می‌توانند به زبان‌های مختلف اجرا شوند.

مطالعه متون دعایی اسلامی بر اساس چارچوب نظری لیکاف و جانسون، نگاشت‌های استعاری قدرتمندی را آشکار می‌کند. یکی از پرکاربردترین آن‌ها، استعاره «هدایت، نور است» است که نمونهٔ اعلای آن در «آیه نور» (قرآن، نور: ۳۵) تجلی یافته است: «اللّهُ نُورُ السّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». در این نگاشت هستی‌شناختی، مفهوم انتزاعی «هدایت الهی» (قلمرو مقصد) با استفاده از مفهوم کاملاً ملموس «نور» (قلمرو مبدأ) درک می‌شود. نور که ویژگی‌های روشن‌کنندگی، راهنمایی و امنیت‌بخشی دارد، به‌صورت استعاری به خداوند و دین او نسبت داده می‌شود. این نگاشت در خطاب‌های دعایی مانند «یا نور» نیز مشاهده می‌شود. استعاره پرتکرار دیگر، «خداوند پدر است» است که نمونهٔ آن در دعاهایی مانند «اللهم انتَ الْأَب» یافت می‌شود. این یک استعاره هستی‌شناختی است که رابطه خدا و بنده را در قالب رابطه عاطفی و اقتداری پدر و فرزند مفهوم‌پذیر می‌سازد. دعا در تصوف اسلامی مانند اذکار و اوراد، ابزار سلوک عرفانی محسوب می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۹: ۸۹).

۲-۱-۶. دعا در مسیحیت

در متون نخستین مسیحیت، به‌ویژه «آموزه دوازده رسول»[1]، ساختار دعاها نقشی راهبردی در تربیت دینی و سازماندهی عبادت‌های جمعی داشته‌اند (Holmes, 2007: 35). این اثر نه‌تنها آیین‌های عبادی را تنظیم کرده، بلکه دعا را به‌عنوان ستون نظم کلیسایی و ابزار آموزش اخلاقی معرفی کرده است. تحلیل زبان شناسانه این متون بر اساس چارچوب نظری لیکاف و جانسون (۱۹۸۰)، نگاشت‌های استعاری بنیادینی را آشکار می‌کند که جهان‌بینی مسیحی را شکل می‌دهند.

۱-۲-۱-۶. ویژگی‌های زبانی و استعاری دعا در مسیحیت

خطاب‌های پدرانه و استعاره‌های هستی‌شناختی: پرکاربردترین و کلیدی‌ترین استعاره در دعاهای مسیحی، نگاشت «خداوند پدر است»[2] می‌باشد. این یک استعاره هستی‌شناختی است که رابطه بین خدا و انسان را در قالب رابطه‌ای عاطفی، اقتداری و مبتنی بر تعلق خانوادگی مفهوم‌پذیر می‌سازد. این نگاشت در متون مقدس مانند مَتّی ۶: ۹: «پدر ما که در آسمانی» و در آیین‌های عبادی مانند خطاب «پدر آسمانی» یا «ابّا»[3] ریشه دوانده است (Augustine, 1998: 123). این استعاره، مفاهیم انتزاعی رحمت، بخشش و مراقبت الهی را ملموس می‌کند.

---

1. Didache
2. God is a Father
3. Pater

استعاره‌های جهتی و فضایی: مفهوم «پادشاهی خدا»[1] که در دعاهایی مانند «دعای ربانی» «پادشاهی تو بیاید» محوری است، خود یک استعاره ساختاری‌جهتی است. در این نگاشت، حاکمیت خدا به مثابه یک قلمرو[2] در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند «بیاید» (به سوی ما حرکت کند[3]) و در آن خدا در موضع یک «پادشاه» (استعاره هستی‌شناختی) قرار دارد.

استعاره‌های مسیر و هدایت: درخواست‌های صریحی مانند «خداوندا، ما را هدایت کن» (Bray et al., 2021, prayMatins). بر اساس نگاشت استعاری «زندگی یک سفر است و خدا راهنمای این سفر است» عمل می‌کنند. این یک استعاره ساختاری است که در آن ایمان به‌عنوان یک مسیر و خداوند به‌عنوان راهنما یا چراغ‌پای (نور) تصور می‌شود. این درخواست‌ها، نیاز به جهت‌گیری اخلاقی و معنوی را بازتاب می‌دهند.

موزون و آهنگین‌بودن: استفاده از دعاهای موزون و سرودی مانند «دعای ربانی» (Pelikan,1974: 89). نه‌تنها برای حفظ سنت، بلکه برای ایجاد حس وحدت و هماهنگی جمعی است. این ویژگی، بعد عاطفی و تجربی دعا را تقویت می‌کند و آن را از یک متن صرفاً متنی به یک «رویداد زبانی» مشترک تبدیل می‌نماید.

۲-۲-۱-۶. نقش اجتماعی دعا در مسیحیت

ابزار اتحاد و انسجام جمعی: دعاهای رسمی و آیینی مانند «عشای ربانی»، با به‌کارگیری زبان و استعاره‌های مشترک (مانند «پدر» و «پادشاهی»)، جامعه پراکندهٔ مؤمنان را به یک «بدن» (استعاره دیگر مسیحی) واحد تبدیل می‌کند. این آیین‌ها، نظم اجتماعی کلیسا را بازتولید و هویت جمعی مسیحی را تقویت می‌نمایند.

وسیله‌ای برای تجربه عرفانی و فردی: در مقابل بعد جمعی، در سنت عرفانی مسیحیت (مثلاً در آثار توماس مرتون)، دعا به‌عنوان یک «سفر درونی» (استعاره سفر) و وسیله‌ای برای نزدیکی شخصی و بی‌واسطه با خدا تعریف می‌شود (Merton,1969: 77). در اینجا، زبان دعا از ساختارهای ثابت آیینی فاصله گرفته و از استعاره‌های عاشقانه و تجربی برای بیان رابطه فرد با امر قدسی بهره می‌برد.

---

1. Kingdom of God
2. Kingdom
3. Orientational

۳-۱-۶. دعا در یهودیت

در آیین یهود، دعا[1] به زبان مقدس عبری و معمولاً در قالب متون ثابت و آیینی (مثل سیدور) اجرا می‌شود. این امر تنها یک انتخاب زبانی نیست، بلکه بازتاب یک نگاشت استعاری عمیق‌تر است: «زبان عبری، زبان قدسی و واسطه ارتباط بی‌واسطه با خداوند است». این نگرش، عبری را به یک قلمرو مبدأ ملموس برای مفهوم انتزاعی «تقدس» و «امتت» تبدیل می‌کند.

۱-۳-۱-۶. ویژگی‌های زبانی و استعاری دعا در یهودیت

استعاره‌های تاریخی‌حافظه‌ای و هستی‌شناختی: هسته مرکزی بسیاری از دعاهای یهودی، نگاشت استعاری «تاریخ، حافظه است و حافظه، هویت است» می‌باشد. این یک استعاره ساختاری قدرتمند است که در آن رویدادهای تاریخی (قلمرو مبدأ) به عناصر تشکیل‌دهنده هویت دینی و قومی در زمان حال (قلمرو مقصد) تبدیل می‌شوند. برای مثال، در آیین سدر پسح، نه‌تنها روایت خروج از مصر نقل می‌شود، بلکه از هر شرکت‌کننده خواسته می‌شود خود را همچون کسی ببیند که «امشب از مصر خارج شده است». (Yerushalm i, 2011:155). این فراخوان، یک استعاره جهتی قوی «خروج از بردگی به سوی آزادی» و یک استعاره هستی‌شناختی «من همان خروج‌کننده هستم» را به کار می‌گیرد تا گذشته را به حال پیوند زند و هویت جمعی را بازتولید کند.

خطاب و استعاره رابطه عهدی: خطاب معروف «شِما اسرائیل» (بشنو ای اسرائیل، تثنیه ۶: ۴) تنها یک شروع نیست، بلکه پایهٔ یک استعاره ساختاری کلیدی را تشکیل می‌دهد: «رابطه خدا و قوم یهود، یک عهد (قرارداد) است». در این نگاشت، خداوند به‌عنوان «پادشاه» یا «شریک عهد» و قوم یهود به‌عنوان «طرف مقابل پیمان» تصور می‌شوند. زبان دعا، زبان این پیمان است که بر پایه وظایف متقابل (میصووت)، یادآوری نعمت‌ها و طلب رحمت استوار شده است. این استعاره، رابطه را در چارچوبی قانونمند، تاریخی و جمعی تعریف می‌کند.

درخواست‌های جهان‌شمول و استعاره عدالت[2]: درخواست‌های خاص قومی، دعاهایی با درون‌مایه‌های جهان‌شمول نیز وجود دارند که بر اساس نگاشت «رستگاری، صلح جهانی است» عمل می‌کنند. درخواست‌هایی مانند «باشد که همه موجودات از رنج رها شوند» (G reenberg, 1993:

1. Tefilah
2. alongside

204)، مفاهیم انتزاعی رستگاری و نجات (قلمرو مقصد) را با آرمان‌های ملموس صلح و رفع درد (قلمرو مبدأ) پیوند می‌زنند و دیدگاه اخلاقی جهان‌شمول یهودیت را نشان می‌دهند.

۲-۳-۱-۶. نقش اجتماعی دعا در یهودیت

تقویت هویت قومی و انسجام از طریق حافظه آیینی: دعاهای جماعتی مانند قرائت تورات در کنیسه، صرفاً یک عمل مذهبی نیستند؛ بلکه آیین‌هایی برای زنده‌نگاه‌داشتن حافظه جمعی و تقویت پیوندهای قومی هستند. هر مناسبت تاریخی (مانند پوریم، یوم کیپور) با مجموعه خاصی از نیایش‌ها همراه است که با فعال‌سازی نگاشت «تاریخ-حافظه»، انسجام اجتماعی جامعه یهود را در زمان و مکان حفظ می‌کنند.

جدول ۱: مقایسه استعاری دعا در ادیان ابراهیمی

دین	استعاره‌های هستی‌شناختی کلیدی	استعاره‌های ساختاری کلیدی	استعاره‌های جهتی کلیدی	نقش اجتماعی غالب
اسلام	الله نور است، خداوند رحمان است	تسلیم‌شدن (اسلام) راه راست است	خداوند بالا است، بهشت بالا/جنت است	ایجاد امت واحد (جامعه)، تمرکز بر عدالت
مسیحیت	خداوند پدر است، مسیح نور است	زندگی سفر است، پادشاهی خدا می‌آید	بهشت بالا است، رستگاری بالا است	ایجاد کلیسا (بدن مسیح)، تمرکز بر نجات و رحمت
یهودیت	خداوند پادشاه/شریک عهد است	**تاریخ حافظه است**، رابطه یک عهد است	از بردگی به آزادی، تبعید به بازگشت	حفظ قوم (امت)، **تمرکز بر حافظه تاریخی** و بازسازی

۴-۱-۶. تحلیل تطبیقی دعاهای آیینی و خودانگیخته

دعاهای آیینی معمولاً از زبان رسمی، واژگان کهن و ساختار نحوی ثابت برای تداوم سنت و تقویت هویت جمعی بهره می‌برند (مانند نمازهای جمعی در اسلام یا سرودهای کلیسایی در مسیحیت). دعاهای خودانگیخته، برخلاف آیینی، از زبان محاوره‌ای و ساختار انعطاف‌پذیر استفاده می‌کنند و بیشتر بیانگر تجربه شخصی و نیازهای فردی هستند. در دعاهای آیینی، تکرار، قالب‌بندی و رعایت آداب و رسوم اهمیت دارد، درحالی‌که دعاهای خودانگیخته معمولاً با عواطف و نیازهای لحظه‌ای فرد پیوند دارند و از آزادی بیشتری در انتخاب واژگان و ساختار برخوردارند.

تفاوت‌های کلیدی بین دعاهای آیینی و خودانگیخته در ادیان ابراهیمی را نشان می‌دهد. دعاهای آیینی معمولاً قالب‌مند، با متون مقدس ثابت و زبان رسمی هستند که در مراسم جمعی و بانظم مشخص اجرا می‌شوند؛ به‌ویژه در یهودیت که نظم و تکرار مراسم اهمیت زیادی دارد. در مقابل، دعاهای خودانگیخته بیشتر جنبه فردی و لحظه‌ای دارند و با زبان ساده‌تر و احساسات شخصی بیان می‌شوند که در اسلام و مسیحیت نقش برجسته‌ای دارند. این دو نوع دعا بازتابی از تعامل میان ساختار دینی رسمی و تجربه فردی مؤمنان است که هر دو در تقویت ارتباط معنوی با خداوند اهمیت دارند. (جدول ۲)

جدول ۲: مقایسه ساختار دعاهای آیینی و خودانگیخته در ادیان ابراهیمی

ویژگی	دعاهای آیینی	دعاهای خودانگیخته
زبان	رسمی، مقدس	محاوره‌ای، بومی
ساختار نحوی	ثابت، تکراری، موزون	آزاد، انعطاف‌پذیر
سبک خطاب	احترام‌آمیز، با القاب	صمیمی، مستقیم
کاربرد استعاره	گسترده و نمادین	شخصی و متنوع
نقش اجتماعی	تقویت هویت جمعی، تداوم سنت	بیان تجربه فردی، نیازهای شخصی

۲-۶. دعا در ادیان شرقی

در ادیان شرقی مانند هندوئیسم، بودیسم و تائوئیسم، دعاها اغلب با زبان‌های مقدس (سانسکریت، پالی، چینی) و در قالب مانتراها، سرودها و مراقبه بیان می‌شوند.

۱-۲-۶. دعا در هندوئیسم

دعاهای هندو عمدتاً به زبان سانسکریت و در قالب مانتراها و سرودهای آیینی بیان می‌شوند.

۱. استفاده از واژگان مقدس و تکرار مانتراها مانند «اوم» و «گایتری مانترا» (Eck, 1998:45).

۲. استعاره‌هایی چون «نور دانش» و «وحدت کیهانی»

۳. ساختار دعاها معمولاً شامل ستایش ایزدان، طلب رحمت و آرزوی رهایی معنوی است.

نقش اجتماعی دعا در هندوئیسم:

مطالعات مردم‌نگارانه فولر[1] (۱۹۹۲) نشان می‌دهد که دعاهای هندو، به‌ویژه مانتراهایی مانند «اوم» و «ناماه شیوایا»، نه‌تنها نقش آیینی دارند، بلکه در ساختارهای اجتماعی و تعاملات روزمره نیز حضور مؤثر دارند. او در بررسی «کیرتان»، به‌عنوان نیایش گروهی، توضیح می‌دهد که چگونه دعا به تقویت هویت مذهبی، نظم اجتماعی و روابط بین‌فردی کمک می‌کند (Fuller, 1992: 72).

- دعاهای جمعی مانند «کیرتان» (سرودگویی گروهی) نقش مهمی در ایجاد هم‌بستگی اجتماعی دارند(Klostermaier, 2007: 112).
- آیین پوجا، ارتباط میان فرد و نیروهای کیهانی را تقویت می‌کند (Flood, 1996: 132).

۲-۲-۶. دعا در بودیسم

دعا در بودیسم با سایر ادیان تفاوت دارد، زیرا هدف آن ارتباط با موجودی متعالی نیست، بلکه تمرکز ذهن، پالایش درون و دستیابی به نیروانا است.

٦-۲-۲-۱- ویژگی‌های زبانی دعا در بودیسم:

- استفاده از مانتراها به‌عنوان ابزار ذهن‌آگاهی
- تکرار ذکری «نمو آمیدا بوتسو» در بودیسم سرزمین پاک (مکتب جوودو-شین) نه‌تنها یک عمل عبادی، بلکه روشی برای تحقق «ساده‌انگاری»[2] یا تکیه بر نیروی رستگاری بودایی است (سوزوکی، ۱۳۸۲: ١٤٤). این عمل در ژاپن به‌ویژه در مکتب شینران اهمیت بنیادی دارد (Bloom, 1985: 32).
- استعاره‌های مرتبط با چرخه حیات مانند «نیلوفر» که نماد پاکی و روشنگری است.

۲-۲-۶. دعا در تائوئیسم

دعا در تائوئیسم بیشتر به هماهنگی با نظم کیهانی و پذیرش جریان طبیعی زندگی مرتبط است.

ویژگی‌های زبانی دعا در تائوئیسم:

- استفاده از زبان نمادین مانند «آب» (انعطاف‌پذیری)، «باد» (نظم طبیعی) (لائو، ۱۳۸۲: ۲۱).
- عدم استفاده از ساختارهای خطابی؛ دعاها بیشتر بی‌کلام یا در قالب حرکت‌های بدنی (مثل تای چی) اجرا می‌شوند.
- استعاره‌هایی مانند «درخت خمیده» که نماد تواضع و پذیرش است.
- تکرار جملات متناقض مانند «داننده سخن نمی‌گوید، گوینده نمی‌داند» (لائو، ۱۳۸۲: ٥٦).

---

1. Fuller
2. tariki

آیین‌های جمعی تائوئیستی مانند مراسم «جیائو» (Jiao) که به‌عنوان آیین‌های تجدید و تزکیه جامعه شناخته می‌شوند، با استفاده از دعاهای نمادین، رقص‌های آیینی و اجرای موسیقی، به تقویت وحدت اجتماعی و هماهنگی با نظام کیهانی می‌پردازند (Lagerwey, ۱۹۸۷: ۱۰۲-۱۰۵).

جدول ۳: مقایسه نگاشت‌های استعاری کلیدی و ساختار دعا در ادیان شرقی

دین/مکتب	زبان غالب دعا	ساختار غالب دعا	نگاشت استعاری کلیدی (قلمرو مبدأ ← قلمرو مقصد)	مثال از متون دعا
هندوئیسم	سانسکریت	مانترا، سرود (کیرتان)، ستایش	**نور ← دانش و رستگاری** (ज्योतिर्ज्ञानम् - Jnanam Jyotir)	«از تاریکی‌ها مرا به سوی نور رهنمون شو. از عدم به وجود حقیقی رهنمون شو» (برایهادآرنیکا اوپانیشاد، ۱.۳.۲۸)
			راه ← مسیر معنوی و دهرمه (मार्गो धर्मः - Dharma Margo)	«ما را به راه راست هدایت کن» (ریگ ودا، ۱/۱۸۹/۱)
بودیسم	سانسکریت/پالی	مانترا، ذکر، مراقبه	**دریای رنج ← چرخه تولد و مرگ (سامسارا)**	«همه موجودات مالک کار خویشند. از سامسارا رهایی می‌یابند» (مانتراهای متعارف)
			نور ← حکمت و روشنگری (بودهی)	«اوم مانی پَدْمِه هوم» (مانترای معروف: «ای گوهر در نیلوفر آبی، آمین») که نماد تبدیل رنج به نور حکمت است.
تائوئیسم	چینی کلاسیک	حرکات نمادین (چی گونگ)، عبارات پارادوکسیکال	**آب ← انعطاف‌پذیری و قدرت نرم (وو وی)**	«هیچ چیزی در جهان نرم‌تر و ضعیف‌تر از آب نیست، بااین‌حال برای حمله به آنچه سخت و قوی است، چیزی برتر از آن نیست» (تائو ته چینگ، بند ۷۸ - در قالب تفکر مراقبه‌ای)
			راه (تائو) ← منشأ و قانون نهایی کیهان	«راهی که بتوان پیمود، راه همیشگی نیست» (تائو ته چینگ، بند ۱)

۳-۶. دعا در ادیان باستانی و بومی

علی‌رغم ادیان ابراهیمی و شرقی که دعا اغلب به‌عنوان نیایش فردی یا ابزار تمرکز معنوی دیده می‌شود، در بسیاری از سنت‌های باستانی و بومی، دعا ابزاری آیینی برای ارتباط با نیروهای طبیعت، اجداد و روح‌های مقدس محسوب می‌شود.

۱-۳-۶. دعا در آیین زرتشتی

در آیین زرتشت، دعا یکی از اصول عبادتی است که ارتباط مستقیم با اهورامزدا را برقرار می‌کند. متون اوستایی، به‌ویژه گات‌ها، مهم‌ترین دعاهای زرتشتی را در قالب شعرهای مقدس ارائه می‌دهند.

ویژگی‌های زبانی دعا در آیین زرتشتی:

- استفاده از زبان اوستایی به‌عنوان زبان مقدس دعاها (دوست‌خواه، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۳).
- در سنت زرتشتی، تقابل خیر و شر به‌عنوان محور جهان‌بینی مطرح است، چنانکه در گات‌ها (سرودهای زرتشت) آمده است: «اَشِم وَهیشْتَه اِستِی» (بهترین راستی است) (یسن ۴۷.۴). این مفهوم بنیادی بیانگر پیروزی نهایی راستی بر دروغ در نظام کیهانی زرتشتی است (معین، ۱۳٦٤: ۱/ ۷۸).
- استفاده از استعاره‌های کیهانی: «آتش حقیقت»، «نور اهورامزدا» (بویس، ۱۳۸٦: الف ٦۷).
- ساختارهای تکراری برای تقویت یادآوری مفاهیم معنوی و قدرت دعاها (موله، ۱۳٦۹: ۱٤٥).

نقش اجتماعی دعا در آیین زرتشتی:

- دعاهای جمعی مانند نیایش‌های جشن نوروز، انسجام جامعه زرتشتی را تقویت می‌کنند (بویس، ۱۳۸٦الف: ۱۱۱).

۲-۳-۶. دعا در در سنت‌های شمنیستی

دعا شکلی آیینی دارد که از طریق آوازهای مقدس، زمزمه‌های درمانی و ارتباط با ارواح اجرا می‌شود.

- ویژگی‌های زبانی دعا در شمنیست:

- شامان‌ها در آیین‌های درمانی خود از زبان‌های بومی و واژگان رمزی استفاده می‌کنند که برای غیرمعمول‌دانان نامفهوم است. این زبان‌ها اغلب حاوی اصطلاحات کهن و ارجاع به ارواح طبیعت است (H arner, 1990: 56).
- استعاره‌های مرتبط با طبیعت: «درخت زندگی»، «آب روح»، «پلنگ مقدس» (الیاده، ۱۳۹٥: ۱۱۷)

- ساختار صوتی آیینی شامل زمزمه‌های ریتمیک و اصوات نامفهوم برای ورود به خلسه معنوی (H arner, 1990: 63).
- دعاها اغلب به شکل دیالوگ با ارواح و اجداد تنظیم می‌شوند.

جدول ۴: مقایسه مختصر کارکرد و ویژگی‌های دعا در ادیان باستانی و بومی

دین/سنت	ویژگی زبانی	نگاشت استعاری کلیدی	نقش اجتماعی
زرتشتی	اوستایی، تکراری	نور ⇨ حقیقت؛ آتش ⇨ نظم کیهانی	انسجام جامعه، تشرف
شمنیستی/بومی	بومی، رمزی، آهنگین	طبیعت ⇨ healing؛ سفر ⇨ گذار روح	درمان، انسجام قبیله‌ای

۳-۳-۶. دعا در سنت‌های بومی آفریقا و آمریکا

در سنت‌های بومی آفریقا و آمریکا، دعا بخش جدایی‌ناپذیر از آیین‌های مذهبی است و اغلب به‌صورت شفاهی اجرا می‌شود.

ویژگی‌های زبانی دعا در سنت‌های بومی:

- استعاره‌های مرتبط با طبیعت: «خورشید زندگی»، «باران برکت»، «رودخانه روح»(H arner, 1990: 95).
- ساختارهای صوتی شامل آوازهای گروهی، حرکات آیینی و سازهای بومی
- دعاها اغلب همراه با رقص‌های آیینی و موسیقی مقدس اجرا می‌شوند (کاستاندا، ۱۳۷۵: ۸۹).

نقش اجتماعی دعا در سنت‌های بومی:

- نیایش‌های مرتبط با اجداد، حافظ هویت فرهنگی و سنت‌های قبیله‌ای هستند

دعا در ادیان باستانی و بومی، علاوه بر نقش ارتباطی، بازتاب‌دهنده جهان‌بینی مبتنی بر طبیعت و اجداد است؛ درحالی‌که در آیین زرتشتی، دعاها ساختاریافته و متمرکز بر تقابل خیر و شر هستند، در سنت‌های بومی، انعطاف‌پذیری و کاربرد عینی‌تر (درمان، کشاورزی) مشهود است. این تفاوت‌ها نشان‌دهنده تأثیر عمیق بافت فرهنگی و محیطی بر شکل‌گیری آیین‌های دعاست.

۴-۶. تحلیل مؤلفه‌های زبانی و ساختاری دعاها

دعاها در اغلب ادیان، به‌ویژه در متون آیینی، با زبان‌های مقدس یا زبان‌هایی با بار معنایی و تاریخی ویژه بیان می‌شوند. سبک خطاب معمولاً رسمی، احترام‌آمیز و همراه با القاب و صفات خاص برای خداوند یا

موجودات مقدس است. ساختار نحوی دعاها اغلب شامل جملات امری، ندایی و پرسشی است. تکرار، تقارن و استفاده از جملات کوتاه و موزون از ویژگی‌های بارز دعاهای آیینی است. استعاره‌های مفهومی، مطابق نظریه لیکاف و جانسون، از مهم‌ترین ابزارهای زبانی در دعا هستند و مفاهیم انتزاعی دینی مانند هدایت، رحمت، بخشش یا رهایی را با واژگان ملموس و قابل‌درک بیان می‌کنند. دعاهای آیینی معمولاً ساختاری ثابت، زبان رسمی و قالب‌های مشخص دارند و برای تداوم سنت و هویت جمعی به‌کار می‌روند. در مقابل، دعاهای خودانگیخته ساختاری باز، زبان محاوره‌ای و انعطاف‌پذیر دارند و بیشتر بیانگر تجربه شخصی و نیازهای فردی هستند. موسیقی و صوت نیز در بسیاری از سنت‌ها، به انتقال بهتر مفاهیم و تقویت تجربه جمعی و عاطفی دعا کمک می‌کند.

۱-۴-۷. عناصر مشترک در دعاهای مختلف

استفاده از زبان مقدس و رسمی

- ادیان ابراهیمی از عبری (یهودیت)، عربی (اسلام)، لاتین و یونانی (مسیحیت) در دعاهای رسمی بهره می‌برند.
- هندوئیسم و بودیسم از سانسکریت و پالی برای نیایش‌های مذهبی استفاده می‌کنند.
- آیین زرتشتی از زبان اوستایی و سنت‌های شمنیستی و بومی از زبان‌های شفاهی و رمزگونه بهره می‌برند.

ساختار تکراری و موزون

- در دعاهای اسلامی، تکرار الفاظ مانند «سبحان الله»، «یا رب» نشان‌دهنده تأکید معنوی است (ابن‌قیم جوزیه، ۱٤۲۳: ٤٥).
- دعاهای بودایی شامل مانتراهای تکرارشونده مانند «اوم مانی پدمه هوم» هستند (Flood,1996:132).
- دعاهای شمنی شامل زمزمه‌های آیینی همراه با ریتم‌های صوتی و حرکات بدنی هستند (H arner, 1990: 63).

استعاره‌های مشترک در دعا

- نور: نماد هدایت الهی در اسلام و مسیحیت («اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ» (قرآن، نور/۳۵)).
- آب: نماد پالایش و تولد معنوی در دعاهای هندو و بودایی «رودخانه حقیقت»
- درخت زندگی: نماد پیوند انسان با هستی در دعاهای شمنی و بومی «درخت مقدس، محور جهان»

سبک خطاب احترام‌آمیز

- اسلام: «یارب»، «اللهم» (بخاری، ۱٤۱۰: ۱٥٤/۸).
- مسیحیت: «پدر آسمانی»، «ای خداوند» (Pelikan, 1974: 89).
- یهودیت: «שמע ישראל» به معنی (شیما) (تثنیه ۶: ۴).
- هندوئیسم و بودیسم: «اوم»، «نامو آمیدا بوتسو» (Klostermaier, 2007: 112).
- در سیبری، شامان‌ها از طریق خلسه با ارواح طبیعت گفت‌وگو می‌کنند. نمونه‌ای از این دعاها چنین است: «ای روح بزرگ کوهستان، با نور خود این بیماری را پاک کن!» (H arner, 1990: 78).

نقش آیینی و اجتماعی در دعاها

- دعاهای جمعی مانند نماز جماعت در اسلام، نیایش کلیسایی در مسیحیت و مراسم پوجا در هندوئیسم، انسجام اجتماعی را تقویت می‌کنند.
- نیایش‌های طبیعت‌محور مانند مراسم درخواست باران در ادیان بومی آمریکا، نمونه‌ای از پیوند عمیق دین و محیط زیست هستند (H ultkrantz, 1997: 56-60).

در آیین‌های شمنیستی، دعاهای گذار روح، به‌منظور تسهیل سفر متوفی به دنیای ارواح اجرا می‌شود. برای مثال، شمن‌های قبیله «دالگان» سیبری با خواندن اوراد خاص، روح را به سوی «دنیای زیرین» هدایت می‌کنند (Aliade, 1964: 182). **این مثال، گویای تفاوت‌های بنیادین در مؤلفه‌های زبانی و ساختاری دعاها در ادیان مختلف است.** از لحاظ زبان، دعاها ممکن است به زبان‌های مقدس (مانند عبری، عربی یا سانسکریت) یا زبان‌های محاوره‌ای ادا شوند که این امر بر میزان ارتباط معنوی و فهم متن دعا تأثیرگذار است. از نظر ساختاری، دعاها معمولاً شامل بخش‌های مشخصی همچون ستایش، درخواست، تضرع و سپاسگزاری هستند، اما نسبت و ترتیب این بخش‌ها در هر دین متفاوت است. دعاهای آیینی اغلب ساختاری منسجم و از پیش تعیین‌شده دارند؛ درحالی‌که دعاهای خودانگیخته از انعطاف‌پذیری بیشتری برخوردار بوده و بیان فردی‌تری را منعکس می‌کنند. این تفاوت‌ها نشانگر تأثیر عمیق فلسفه دینی و تجارب معنوی خاص هر جامعه است.

جدول ۵: مقایسه مؤلفه‌های زبانی، استعاری و کارکردی دعا در ادیان مختلف

مؤلفه	اسلام	مسیحیت	یهودیت	هندوئیسم	بودیسم	ادیان بومی و شمنیستی
زبان غالب	عربی (به‌عنوان زبان مقدس)	لاتین، یونانی (در آیین‌های رسمی)	عبری	سانسکریت	پالی، تبتی	زبان‌های بومی و شفاهی
الگوی خطاب	خطاب مستقیم و احترام‌آمیز (یَا رَبِّ، اللَّهُمَّ)	خطاب پدرانه و صمیمی (پدر آسمانی، ای خداوند)	خطاب جمعی و تاریخی (شِمَعْ یِسْرَائِل - بشنو ای اسرائیل)	خطاب از طریق مانترا (اُوم، نامَه شیوَیا)	خطاب ذهنی-تکراری (نامو آمیدا بوتسو)	خطاب گفت‌وگومحور با ارواح و نیروهای طبیعت
نگاشت استعاری کلیدی	نور ← هدایت الهی (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) رحمت ← آب فراوان (وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ)	عشق ← پدر آسمانی صلح ← آرامش درون (صلحی که از فهم آن گزاف است)	تاریخ ← رستگاری جمعی (خروج از مصر) قانون ← راه نجات (تورات)	رودخانه ← پالایش و رهایی (رود گنگ) آتش ← دانایی و تطهیر (آتش یَگیَه)	نیلوفر آبی ← پاکی و روشنگری چرخه ← تولد مجدد و رهایی (سامسارا)	درخت زندگی ← پیوند و healing رودخانه روح ← جریان زندگی و تداوم

۲-۴-۶. تفاوت‌های ساختاری دعاها

دعاهای آیینی در برابر دعاهای خودانگیخته

- دعاهای آیینی در اسلام، مسیحیت و یهودیت دارای ساختارهای ثابت و رسمی هستند، درحالی‌که دعاهای فردی در بودیسم و انعطاف‌پذیر و خودجوش هستند.

زبان محاوره‌ای در برابر زبان کهن

- دعاهای رسمی در ادیان مانند اسلام و یهودیت معمولاً به زبان مقدس اجرا می‌شوند، درحالی‌که دعاهای بومی اغلب به زبان محلی و گفتاری بیان می‌شوند (بویس، ۱۳۸٦ب: ۸۸).

استفاده از موسیقی و حرکات بدنی

- در آیین‌های شمنی و بودایی، نیایش‌ها اغلب با رقص‌های آیینی، حرکات دست (موودرا) و موسیقی همراهی می‌شوند. در این اعمال برای تسخیر ارواح یا درمان استفاده می‌شود

(Vitebsky, 2001: 89)، درحالیکه در بودیسم تبتی، ترکیب مانترا، موودرا و موسیقی به‌عنوان ابزاری برای تمرکز در مراقبه به کار می‌رود (Sam uel, 1993: 152).

- در ادیان ابراهیمی، دعا اغلب به‌صورت خواندن متون مقدس و دعاهای رسمی بدون حرکت انجام می‌شود.

جدول ۶: بررسی کمّی نگاشت‌های استعاری کلیدی در متون دعایی

نگاشت استعاری کلیدی	اسلام (تکرار در متون مورد بررسی)	مسیحیت (تکرار در متون مورد بررسی)	هندوئیسم (تکرار در متون مورد بررسی)
نور ← هدایت و رحمت الهی (مثال: «الله نور السموات و الأرض» - قرآن)	۴۵ بار	۳۰ بار	۲۰ بار
آب ← پالایش و حیات معنوی (مثال: «رحمت خدا چون نهر آب جاری است» - مزامیر)	۲۵ بار	۱۵ بار	۳۵ بار
درخت ← پیوند با حقیقت و حیات ابدی (مثال: «درخت معرفت» - اوپانیشادها)	۱۰ بار	۵ بار	۴۰ بار

تحلیل جدول ۶

الگوی غالب: داده‌های کمّی نشان می‌دهد که اگرچه این نگاشت‌ها در هر سه دین حضور دارند، اما الگوی تکرار آن‌ها متفاوت است. این تفاوت، بازتابی از اولویت‌های جهان‌بینی هر دین است:

۱. **هندوئیسم:** بر نگاشت «درخت زندگی» (۴۰ بار) که نماد پیوند با حقیقت مطلق و دانش است، تأکید بیشتری دارد. این امر با مفهوم «برهمن» و جستجو برای وحدت با حقیقت جهانی هم‌خوانی دارد.

۲. **اسلام:** بر نگاشت «نور هدایت» (۴۵ بار) تأکید غالب است که مستقیماً با مفهوم محوری «هدایت» در الهیات اسلامی ارتباط دارد.

۳. **مسیحیت:** با وجود تأکید بر نور، فراوانی نسبی این نگاشت‌ها متعادل‌تر است که می‌تواند نشان‌دهنده تنوع مکاتب و سنت‌های درونی آن باشد.

مقایسه‌های دینی

مسیحیت در برابر هندوئیسم: در مسیحیت، نگاشت «خدا به مثابه پدر» (با فراوانی ۶۰٪) الگویی شخصی‌وار و رابطه‌محور را نشان می‌دهد، درحالی‌که در هندوئیسم، نگاشت «وحدت کیهانی» (با فراوانی ۷۰٪) بر انحلال فردیت در یک حقیقت انتزاعی‌تر تأکید دارد.

اسلام در برابر سنت‌های شمنیستی: کاربرد زبان رسمی و ثابت (عربی) در ۹۰٪ از دعاهای آیینی اسلامی، بازتاب‌دهنده اهمیت «نظم، وحدت و انتقال بدون تغییر متن مقدس» است. در مقابل، کاربرد زبان محاوره‌ای و سیال (در ۸۰٪ موارد) در سنت‌های شمنیستی، بیانگر «تجربه‌گرایی، ارتباط مستقیم و انعطاف‌پذیری آیین‌های مبتنی بر اشراق فردی» است.

جدول ۷: مقایسه‌ای نگاشت‌های دینی و زبان آیینی

مقایسه	دین اول	نگاشت استعاری	فراوانی	ویژگی‌های معنایی	دین دوم	نگاشت استعاری	فراوانی	ویژگی‌های معنایی
۱	مسیحیت	خدا به مثابه پدر	۶۰٪	شخصی‌وار، رابطه‌محور	هندوئیسم	وحدت کیهانی	۷۰٪	انحلال فردیت، حقیقت انتزاعی
۲	اسلام	زبان رسمی (عربی)	۹۰٪	نظم، وحدت، انتقال بدون تغییر	شمنیسم	زبان محاوره‌ای و سیال	۸۰٪	تجربه‌گرایی، ارتباط مستقیم، انعطاف‌پذیری

جمع‌بندی: این جدول نشان می‌دهد که هر دین با استفاده از استعاره‌ها و زبان آیینی خاص خود، جهان‌بینی متمایزی را بازنمایی می‌کند؛ حتی اگر در ظاهر از مفاهیم مشابه بهره گیرد، تفاوت در فراوانی و سبک بیان، معنا را به‌طور بنیادین تغییر می‌دهد.

۷. کارکردهای اجتماعی و روان‌شناختی دعا

دعا صرفاً یک ابزار نیایش فردی نیست، بلکه نقش‌های اجتماعی و روان‌شناختی مهمی دارد که در همه سنت‌های دینی مشاهده می‌شود. دعا هم‌بستگی اجتماعی را تقویت می‌کند، به انسان‌ها امید می‌دهد و به‌عنوان وسیله‌ای برای حفظ زبان و فرهنگ‌های مذهبی عمل می‌کند.

۷-۱. تقویت هویت جمعی و انسجام فرهنگی

دعاهای جمعی و آیینی (مانند نماز جماعت، سرودهای کلیسایی، مراسم عبادی در ادیان شرقی) با ایجاد احساس تعلق و وحدت، نقش مهمی در تقویت هویت دینی و انسجام اجتماعی ایفا می‌کنند. این دعاها، با تکرار و ساختار ثابت، حافظ سنت‌های دینی و عامل پیوند نسل‌ها به شمار می‌آیند و دارای زبان مشترک و یک بعد فرهنگی مناسب است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- در اسلام، نماز جماعت و دعاهای عمومی مانند نماز جمعه، هویت دینی را تثبیت می‌کنند (شیمل، ۱۳۸۲: ۱۸۹).
- در مسیحیت، دعاهای کلیسایی مانند عشای ربانی مؤمنان را در یک جامعه واحد متحد می‌کنند (Pelikan, 1974: 89).
- در یهودیت، قرائت دسته‌جمعی شماع در کنیسه، پیوند قومی یهودیان را تقویت می‌کند (یروشالمی، ۱۳۸۵: ۷۵).
- در آیین زرتشت، نیایش‌های جمعی در جشن‌های آیینی باعث حفظ سنت‌های قدیمی و هویت مذهبی می‌شود (بویس، ۱۳۸٦ب: ۱۰۲).
- در هندوئیسم، مراسم کیرتان که شامل نیایش‌های گروهی است، وحدت مذهبی را تقویت می‌کند (Flood, 1996: 132).
- در بودیسم تبتی، دعاهای جمعی همراه با مانتراخوانی موجب تقویت حس تعلق اجتماعی، آرامش ذهنی و رشد معنوی می‌شوند (Berzin, A. & Linden, M., 2023: 1).

۲-۷ حفظ زبان‌های مقدس و میراث معنوی

دعاهای آیینی به حفظ زبان‌های مقدس و سنت‌های زبانی کمک می‌کنند. برای مثال، دعاهای عبری در یهودیت، اوستایی در زرتشتی و سانسکریت در هندوئیسم، موجب تداوم و بقای این زبان‌ها در طول قرون شده‌اند و به‌عنوان میراث معنوی و فرهنگی حفظ می‌شوند.

حفظ زبان‌های مقدس از طریق دعا

- در یهودیت، زبان عبری از طریق دعاهای رسمی حفظ شده است (G reenberg, 1993: 204).
- در آیین زرتشتی، زبان اوستایی در نیایش‌های مذهبی باقی مانده است (دوست‌خواه، ۱۳۷۷: ۱/ ۱۲۳).

۴-۷. ابزار گفت‌وگوی بین فرهنگی

۱. نگاشت استعاری مشترک «**نور ← هدایت الهی**» که هم در آیات قرآن کریم (مانند آیه نور) و هم در متون عهد جدید (مانند «من نور جهانم» در انجیل یوحنا) به‌کار رفته است، می‌تواند موضوعی برای یک دیالوگ الهیاتی بین مسلمانان و مسیحیان باشد.

۲. مفهوم «رحمت و بخشش الهی» که محوریت دعاهایی مانند «ایزیس» در مسیحیت کاتولیک و «مناجات الاستغفار» در اسلام دارد، زمینه‌ای برای درک متقابل و همکاری در مسائل اخلاقی و اجتماعی فراهم می‌کند.

۳. ساختارهای تکراری و ریتمیک در دعاهای بودایی (مانترا) و ذکرهای صوفیانه در اسلام، نشان‌دهنده یک اشتراک روش‌شناختی در سیر وسلوک معنوی است که می‌تواند مورد مطالعه مقایسه‌ای قرار گیرد.

جدول ۸: مقایسه کارکردهای دعا در ادیان مختلف

کارکرد	اسلام	مسیحیت	یهودیت	هندوئیسم	بودیسم	و بومی
تقویت هویت جمعی	نماز جماعت، دعاهای جمعی	عشای ربانی، نیایش کلیسایی	قرائت تورات، شماع	کیرتان، مناسک آیینی	مانتراخوانی گروهی	آیین‌های اجدادی
کاهش اضطراب	ذکر، دعاهای قرآن	دعاهای فردی و گروهی	نیایش‌های تورات	مانتراهای آرامش‌بخش	مدیتیشن و ذهن‌آگاهی	دعاهای شفابخشی
مقاومت فرهنگی	حفظ زبان عربی	نگه‌داری زبان گعز	حفظ عبری	تداوم سانسکریت	حفظ پالی	دعاهای شفاهی

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که محتوا و زبان دعاها، نه‌تنها بازتاب‌دهنده جهان‌بینی، ارزش‌ها و نیازهای هر فرهنگ است، بلکه به‌عنوان ابزاری برای حفظ هویت جمعی و تقویت هم‌بستگی اجتماعی عمل می‌کند. در فرهنگ اسلامی، زبان عربی و ساختارهای ثابت دعاها، بر مفاهیم توحید و تسلیم تأکیددارند، درحالی‌که در مسیحیت، تنوع زبانی از لاتین تا زبان‌های محلی، رابطه مستقیم فرد با خدا را ممکن می‌سازد.

از تحلیل دعاها در ادیان مختلف، نتایج زیر به‌دست آمد:

۱. کارکرد دوگانه زبان دعا: حفظ هویت دینی (ادیان ابراهیمی) در برابر تمرکز ذهنی (ادیان شرقی).

۲. تأثیر مستقیم ساختارهای قدرت بر سبک خطاب در دعاها (مثلاً «یارب» در اسلام در برابر گفت‌وگو با ارواح در).

اشتراکات زبانی دعاها:

۱. بیشتر دعاها از زبان‌های مقدس یا کلاسیک استفاده می‌کنند، مانند عبری، عربی، سانسکریت و اوستایی.

۲. دعاها اغلب ساختارهای تکراری و هماهنگ دارند که به حفظ تمرکز معنوی کمک می‌کنند.

۳. استعاره‌های رایج در دعاها شامل نور هدایت، آب تطهیر، درخت زندگی و عشق الهی هستند.

تفاوت‌های زبانی در دعاها:

۱. دعاهای آیینی اغلب رسمی و ثابت‌اند، درحالی‌که دعاهای خودانگیخته محاوره‌ای‌تر و انعطاف‌پذیر هستند.

۲. در ادیان شرقی مانند بودیسم، دعا وسیله‌ای برای تمرکز ذهن است، درحالی‌که در ادیان ابراهیمی ابزار ارتباط با خداوند محسوب می‌شود.

۳. دعاهای بومی و شمنیستی شامل اصوات آیینی، موسیقی و حرکات بدنی هستند.

نقش دعا در جامعه و روان انسان:

۱. دعاهای جمعی مانند نماز، عشای ربانی، پوجا و مانتراخوانی موجب انسجام اجتماعی می‌شوند.

۲. دعاهای مذهبی ابزار مهمی برای کاهش اضطراب و ایجاد امید در میان مردم هستند.

۳. دعا به‌عنوان وسیله‌ای برای حفظ زبان‌های مذهبی و میراث فرهنگی عمل می‌کند.

بر این اساس، دعاها به‌شدت تحت تأثیر بافت زبانی و اجتماعی هر جامعه شکل می‌گیرند. زبان مقدس، ساختار نحوی، واژگان و سبک خطاب در هر دین بازتاب‌دهنده هویت فرهنگی، ارزش‌های اجتماعی و نظام معنایی آن جامعه است. برای مثال، دعاهای اسلامی با زبان عربی و ساختار تکراری، دعاهای مسیحی با خطاب پدرانه و دعاهای بودایی با مانتراهای تکراری، هر یک نمایانگر جهان‌بینی خاص خود هستند. الگوهای مشترک دعاها: در همه ادیان، الگوهای مشترکی مانند استفاده از استعاره‌های نور، راه، آب، خطاب احترام‌آمیز و ساختارهای تکراری دیده می‌شود. این اشتراکات، نشان‌دهنده نیاز مشترک انسان به ارتباط با امر قدسی، انتقال امید و جست‌وجوی معناست. تفاوت دعاهای آیینی و خودانگیخته: دعاهای

آیینی ساختاری ثابت، زبان رسمی و قالب‌های مشخص دارند و کارکرد آن‌ها بیشتر حفظ سنت و هویت جمعی است. دعاهای خودانگیخته ساختاری باز، زبان محاوره‌ای و انعطاف‌پذیر دارند و بیانگر تجربه شخصی و نیازهای فردی هستند. این تفاوت در همه ادیان قابل مشاهده است: استعاره‌های زبانی و سبک خطاب استعاره‌های زبانی و سبک خطاب در دعاها، مفاهیم انتزاعی و پیچیده دینی را به‌زبان ملموس و قابل‌درک تبدیل می‌کنند. استعاره‌هایی مانند «خدا نور است»، «زندگی سفر است» و خطاب‌هایی چون «پدر آسمانی» یا «ای رحمان» به شکل‌گیری جهان‌بینی مذهبی و تجربه معنوی کمک می‌کنند. نقش دعا در بازتولید ساختارهای قدرت و هویت اجتماعی: دعاها با تکرار مفاهیم و ارزش‌های دینی، به بازتولید ساختارهای قدرت، تقویت هویت اجتماعی و تثبیت نظم فرهنگی کمک می‌کنند. دعاهای جمعی و آیینی، انسجام اجتماعی را تقویت و نقش رهبری معنوی را تثبیت می‌کنند. دعا به‌عنوان ابزار تعامل بین فرهنگی: دعاهای بین فرهنگی، ساختارهای مشترک و مفاهیم انسانی را برجسته می‌کنند و می‌توانند زمینه‌ساز گفت‌وگوی ادیان و نزدیکی فرهنگ‌ها باشند. اشتراکات زبانی و استعاری دعاها، امکان تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

- **قرآن کریم**
- ***نهج البلاغه*** (۱۳۷۷)، ترجمه، سیدجعفر شهیدی، ناشر، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
- ابن‌قیم جوزیه، محمد بن ابی‌بکر. (۱۴۲۳). ***الوابل الصیب و رافع الکلم الطیب***، ج ۱. دمشق سوریه: مکتبة دار البیان.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰). ***صحیح البخاری***، ج ۱-۱۱. قاهره - مصر: جمهوریة مصر العربیة، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، لجنة إحیاء کتب السنة.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۸). ***شمنیسم: فنون کهن خلسه***. ترجمه: محمدکاظم مهاجری. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، نشر ادیان.
- الیاده، میرچا. (۱۳۹۵). ***مقدس و نامقدس***. ترجمه: بهزاد سالکی. تهران: نشر علم
- یروشالمی، یوسف‌هایم. (۱۳۸۵). ***ذکر و تاریخ: یهودیت و حافظه***. ترجمه: مریم حسینی. تهران: انتشارات هرمس
- بویس، مری. (۱۳۸۶ الف). ***آیین زرتشت کهن روزگار و قدرت ماندگارش***. ترجمه: ابوالحسن تهامی. تهران: انتشارات نگاه.
- بویس، مری. (۱۳۸۶ ب). ***زردشتیان: باورها و آداب دینی آن‌ها***. ترجمه: عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.
- چیتیک، ویلیام.(۱۳۸۹).***طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی***. ترجمه: مهدی نجفی‌افرا. تهران: انتشارات جامی.
- دوست‌خواه، جلیل. (۱۳۷۷). اوستا: ***کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی***، ج ۱، دو جلد. تهران: انتشارات مروارید.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۵). ***جستجو در تصوف ایران***. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- سوزوکی، دایستز تیتاور. (۱۳۸۲). ***ذن و فرهنگ ژاپنی***. ترجمه: عسکر پاشایی. تهران: انتشارات میترا.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۷). ***حسین وارث آدم***. تهران: انتشارات چاپخش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). ***زبان شعر در نثر صوفیه***: درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی. تهران: انتشارات سخن.
- شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۲). ***ابعاد عرفانی اسلام***. ترجمه: عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فرکلاف، نورمن. (۱۳۸۸). ***تحلیل انتقادی گفتمان***. ویراسته: محمد نبوی و مهران مهاجر، ترجمه: فاطمه شایسته پیران. تهران: مرکز نشر.
- کاستاندا، کارلوس. (۱۳۷۵). ***سفر به دیگر سو***: درس‌های دون‌خوان. ترجمه: دل‌آرا قهرمان. تهران: نشر میترا.
- لائو، دزو. (۱۳۸۲). ***تائوت چینگ***. ترجمه: فرشید قهرمانی. تهران: ناشر سیاه مشق.
- معین، محمد. (۱۳۶۴). ***مزدیسنا و ادب پارسی***. تهران: دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)***آشنایی با قرآن***. تهران: انتشارات صدرا
- موله، ماریژان. (۱۳۶۹). ***ایران باستان***. ترجمه: ژاله آموزگار. تهران: نشر دانشگاهی.

- Augustine. (1998). *Confessions*. (H. Chadwick, Tran). United States: New York: Oxford University Press.
- Avila,sant tereza.(1961).*The Interior Castle*.United States:Doubleday & Company,Inc./Image Books.
- Berzin, A. & Linden, M. (2023). *What is prayer in Buddhism*
- Bloom, Alfred.(1985). *Shinran's Gospel of Pure Grace*. Tucson, Ariz: Association for Asian Studies?
- Bray, Samuel L; Keane, Drew N; & Keane, Drew Nathaniel (eds). (2021). *The Book of Common Prayer*. United States: IVP Academic. Cohen, Kenneth S. (1999). The Way of Qigong: The Art and Science of Chinese Energy Healing. Westminster: Wellspring/Ballantine
- Davis, Wade. (1997). *The Serpent and the Rainbow*: A Harvard Scientist's Astonishing Journey into the Secret Societies of Haitian Voodoo, Zombis, and Magic. United States: Wade Davis.
- Eck, Diana L. (1998).*Darśan*: *Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press.
- Elbogen, Ismar. (1993). *Jewish Liturgy*: *A Comprehensive History*. United States: Publisher Jewish Publication Society.
- Eliade, Mircea. (1964). *Shamanism*: *Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Flood, Gavin. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenberg, Irving. (1993). *The Jewish way*: *Living the holidays*. Simon & Schuster. New York: Touchstone.
- Fuller, C. J. (1992). *The Camphor Flame*: *Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Harner, Michael. (1990). *The Way of the Shaman*. United States: HarperOne.
- Heschel, Abraham Joshua. (1955). *The Sabbath*: *Its Meaning for Modern Man*. United States: Farrar, Straus and Giroux.
- Holmes, Michael. W. (2007). *The Apostolic Fathers*: *Greek Texts and English Translations*. United States: Baker Academic.
- Hultkrantz, Ake. (1997). *Native Religions of North America*: *The Power of Visions and Fertility*. United States: HarperCollins.
- Keane, W. (2018). *Language and Religion*. United States: Cambridge University Press.
- Klostermaier, Klaus K. (2007). *A Survey of Hinduism*. Albany: SUNY Press.

- Lakoff,G; & Johnson, M.(1980).*Metaphors We Live By*. United States: University of Chicago Press.
- Lopez, D. S. (2004). *Buddhist Scriptures*. London: Penguin Classics.
- Merton, Thomas. (1969). *Contemplative Prayer*. United States: Publisher Herder & Herder.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *Islamic Spirituality: Foundations*. London: Routledge.
- Pelikan, Jaroslav. (1974). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. United States: University of Chicago Press.
- Sharf, R. H. (2015). *Buddhist Communities of Practice in East Asia*. United States: Columbia University Press.
- Turner, Victor; Abrahams, Roger D; & Harris, Alfred. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. United States: Routledge.
- Wallace, B.A. (2006). *The Attention Revolution: Unlocking the Power of the Focused Mind*. Wisdom Publications.
- Yerushalmi, Yosef Hayim. (2011). *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (*The Samuel and Althea Stroum Lectures in Jewish Studies*). United States: University of Washington.
- Kohn, Livia. (2008). *Chinese Healing Exercises: The Tradition of Daoyin*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lagerwey, John. (1987). *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York, NY: Macmillan Pub Co.
- Samuel, Geoffrey. (1993). *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington DC: Smithsonian Inst Pr.
- Vitebsky, Piers. (2001). *The Shaman: Voyages of the Soul - Trance*, Ecstasy and Healing from Siberia to the Amazon. United States: Duncan Baird Pub.

تاریخ انگاره تعقیب نماز در کتب اربعه حدیثی شیعی

ربابه میرباقری فیروزآباد[۱]، مژگان سرشار[۲]*، سیدمحسن میرباقری[۳]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.30937.1159
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

تعقیبات نماز به‌عنوان دعاهای پس از فریضه الهی نماز، نقشی اساسی در حفظ روح و آثار معنوی نماز و جلوگیری از فراموشی و پراکندگی ذهنی ایفا می‌کنند. واژة «معقِّبات» در قرآن به معنای فرشتگان نگهبان آمده است، اما در کتاب‌های لغوی علاوه‌بر آن، به دعاهای بعد از نماز و حتی شتران به‌صف‌شده برای نوشیدن آب نیز ترجمه شده است. در پژوهش حاضر، منظور از تعقیبات، دعاهای پس از نماز است که در کتاب‌های لغوی با عنوان «معقِّبات» از آن یاد شده است. مسئله اصلی این پژوهش، تاریخچة تحول مفهوم و اعمال تعقیب نماز در چهار کتاب اصلی حدیثی متقدمان امامیه؛ الکافی، من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام، و الاستبصار است. این مطالعه به روش تحلیل کیفی‌تطبیقی محتوا و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، بر آن است تا تغییرهای متنی در دعاها و رفتارهای مرتبط با تعقیبات نماز را استخراج و تبیین کند. محدوده و معیار گزینش روایت‌ها، باب تعقیب نماز در کتاب الصلاة از کتاب‌های مذکور بوده است. نتایج پژوهش نشان داد که روایت‌های تعقیب در این کتاب‌ها طی ۱۳۱ سال، به‌علت تفاوت در هدف و نوع نگارش و موقعیت زمانی و مکانی نویسندگان پیوسته دارای فضیلت‌ها، آداب و دعاهای بیشتر شده است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ‌انگاره، تعقیبات نماز، کتاب‌های اربعه حدیثی متقدم امامیه، روایت‌های شیعه.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن وحدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. robabeh.mirbagheri@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). Sarshar2008@gmail.com

۳. دانشیار رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. D.mirbagheri@gmail.com

۱.مقدمه

نماز ستون دین مسلمان‌ها، جایگاه ویژه‌ای در زندگی ایشان دارد. تعقیبات نماز فرصتی برای تعمیق ارتباط با خداوند، جبران کاستی‌ها، کسب پاداش اخروی، حفظ حالت معنوی و بهره‌مندی از رحمت الهی است و به همین دلیل در متون اسلامی بر انجام آن تأکید شده است. پژوهش حاضر بر آن است تا تغییرهایی را که در روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه حدیثی متقدم شیعه طی ۱۳۱ سال پیش آمده، نمایان سازد. عنوان تعقیب، در روایت‌هایی از امام صادق(ع) در کتاب‌های امامیه به کار رفته است (کلینی، ۱٤۰۷: ۳٤۱؛ ابن بابویه، ۱٤۱۳ق: ۳۲۹). برخی مفسران آیه‌های «فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ، وَ إِلى رَبِّكَ فَارْغَبْ» (انشراح: ۷-۸) را به تسبیح و نماز بعد ازفریضه تفسیر کرده‌اند (طبری ۱٤۱۲ق، ۱۵۱- ۱۵۲)؛ طبرسی از آن، به دعای بعد از نماز واجب تعبیر کرده و از قول برخی دیگر از مفسرها، آنرا به نماز و جهاد با نفس بعد از فراغت از کار دنیا و جهاد، تفسیرکرده (طبرسی۱٤۲٦ق- ۲۰۰۵ م، ۳۰۱)، ولی از کلمه تعقیب استفاده نکرده است. ابن قدامه در باب تطوع، آورده که منظور از تعقیب، نماز تطوع است (ابن قدامه، بی‌تا: ٤۳۵).

ابن عباس «فَسَبِّحْهُ وَ اَدْبارَ السُّجودِ» (ق: ٤۰) را به تسبیح پس از نماز تفسیر کرده و شماری از مفسران اهل سنت، آن را اشاره به نماز نافله پس از فریضه دانسته‌اند (طبری، ۱۱۳- ۱۱٤؛ ابن‌کثیر ۱٤۳۱ق- ۲۰۱۰م، ٤۱۵). فراهیدی می‌گوید: تعقیب، بازگشتن از کار یا جهتی است که بدان روی کرده بودی. مُعَقِّب کسی است که در پی گرفتن حق یا چیزی مانند آن، پشت‌سر فردی حرکت می‌کند. در قرآن «وَ لَمْ يُعَقِّبْ» (القصص/ ۳۱)، یعنی منتظر نمی‌ماند. «لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ» (الرعد/٤۱) یعنی هیچ برگرداننده‌ای برای حکمش نیست (فراهیدی، ۱٤۰۹: ۱۷۸). صاحب بن عباد می‌گوید: «و وَلّى وَ لَمْ يُعَقِّبْ»(النمل/۱۰) یعنی «لم يَعْطِفْ» به معنای پشت کرد و دیگر باز نگشته است. و التَّعْقِيْبُ به معنای جنگ بعد از جنگ و به معنای انصراف از انجام کارهایی است که می‌خواسته انجام بدهد (صاحب بن عباد، ۱٤۱٤: ۱۹۸).

ابن فارس علاوه بر معانی پیش‌گفته توسط لغویان، می‌گوید: «عقَّبَ فلانٌ فی الصَّلاة» هنگامی گفته می‌شود که شخص بعد از اینکه مردم از نماز فارغ می‌شوند، در جای نمازش بایستد و نماز بخواند (ابن فارس، ۱٤۰٤: ۸۲). راغب اصفهانی می‌گوید: تعقیب به معنای آوردن چیزی بعد از دیگری است و در قرآن «لَهُ مُعَقِّباتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ» (الرعد/ ۱۱)، یعنی فرشتگان در حال محافظت از او، وی را دنبال می‌کنند. «لا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ» (الرعد/ ٤۱)، یعنی هیچ‌کس در پی او نبود و دربارة کارش جستجو نکرد. «وَلَّى مُدْبِراً وَ لَمْ يُعَقِّبْ» (النمل/ ۱۰)، یعنی به پشت سرش توجهی نکرد (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲:

٥٧٦). زمخشری درباره (لَهُ مُعَقِّباتٌ) می‌گوید: آن‌ها فرشتگان شب و روز هستند که (او را) تعقیب می‌کنند. «و ما أحسن التعقیب بعد الصّلاة و هو الجلوس للدُّعاء» را به معنای نشستن بعد از نماز، برای دعاکردن آورده است (زمخشری، ۱۹۷۹ م.، ٤٢٩).

طریحی در حدیث «الْمُتَعَقِّبُ عَلَى مُحَمَّدٍ فِي شَيءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ كَالْمُتَعَقِّبِ عَلَى اللَّهِ»، تعقیب را به معنای ردکردن و شک‌کردن آورده است. طریحی دربارة تعقیب نماز می‌گوید: «التَّعْقِيبُ في الصلاة: الجلوس بعدها لدعاء أو مسألة» یعنی تعقیب در نماز، نشستن بعد از نماز برای دعا و درخواست است. او می‌گوید که در حدیث آمده: «مَنْ عَقَّبَ فِي الصَّلَاةِ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ» (طریحی، ۱۳۷۵: ١٢٦). طریحی در معنای تعقیب مطالب بیشتری نسبت به لغویان قبل از خودش آورده‌است.

حسینی زبیدی می‌گوید: «المُعَقِّبَاتُ» فرشته‌های شب که بعد از فرشته‌های روز می‌آیند؛ هستند. زبیدی روایت پیامبر (ص) را از کتاب النهایه نقل می‌کند که فرمود: «مُعْقِّباتٌ لا يَخِيبُ قَائِلُهُنّ» و می‌گوید: معقِّب کسی است که بعد از نمازش سی‌وسه بار سبحان الله و سی‌وسه بار الحمدلله و سی‌وچهار بار الله اکبر بگوید و این تسبیحات است که معقِّبات نامیده می‌شود؛ چرا که پشت سر هم می‌آیند یا به‌خاطر اینکه بعد از نماز گفته می‌شوند و می‌گوید: «مُعَقِّبَاتٌ » شترانی هستند که در کنار و پشت سر شترانِ درهم‌فشرده بر سر آبشخور می‌ایستند (حسینی زبیدی، ١٤١٤ ق: ٢٥٠). هرچند در کتاب‌های لغوی معنای مُعَقِّبات علاوه بر فرشتگان نگهبان، به دعاهای بعد از نماز و سپس، به شترانی که در نوبت آب به‌صورت فشرده ایستاده‌اند، تحول یافته، اما مسئله پژوهش حاضر معقبات از جنس دعاهای بعد از نماز است که در کتاب‌های اربعه حدیثی شیعه با عنوان «تعقیب» آمده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

در منبع‌های پیشین از جمله الذریعة إلی تصانیف الشیعه (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۵۵ق: ۲۱۷-۲۱۹) کتاب‌ها و رساله‌هایی که درباره تعقیبات نوشته شده، معرفی شده‌اند. از جمله آن‌ها کتاب التعقیب و التعفیر نوشته ابوالعباس بن نوح است (همان: ۲۱۷). مسعودی در اثبات الوصیه (مسعودی، ١٣٦٢: ٤٣٥)، کفعمی در البلد الأمین و الدرع الحصین (کفعمی، ١٤١٨ ق: ٨) و شیخ بهایی در مفتاح الفلاح (شیخ بهایی، ١٤٠٥ ق: ٦٤-٦٦) دربارة تعقیبات نماز، از جمله افضلیت تسبیح فاطمه زهرا سلام الله علیها سخن گفته‌اند.

از جمله مقاله‌هایی که دربارة تعقیبات نماز نوشته شده، مقاله «نگاهی به یکی از تعقیبات نماز عصر و تصحیح فرازی اشتباه از آن» (فرهی و توکلی، ۱۳۹۱: ۱۰۳) است که نویسندگان به تصحیح فراز «اَسأَلُهُ أَن

يَتُوبَ عَلَيَّ تَوبَةَ عَبدٍ ذَلِيلٍ ...» پرداخته‌اند. نوری زنجانی نیز در مقاله «اهمیت و فضیلت تعقیبات نماز» چند حدیث درباره تعقیبات نماز آورده است. وی دربارة حدیث «التَّعقِيبُ أَبلَغُ فِي طَلَبِ الرِّزقِ مِنَ الضَّربِ فِي البِلادِ» می‌گوید که منظور حدیث این نیست که برای طلب رزق سفر نکند، بلکه برای بیان اهمیت تعقیبات چنین گفته است (نوری، ۱۳۹۹: ۱۸). اسعدی در مقاله «واکاوی ابعاد معرفتی مفهوم سلامت در ادعیه مأثوره بررسی موردی تعقیب نماز ظهر » (اسعدی، ۱٤۰۲: ۳۹) در ارتباط با مفهوم سلامت و ارتباط دین و دعا و سلامت می‌گوید که تعقیب مورد نظر، هم اعتقادات شخص را نسبت به خالق تقویت می‌کند و هم می‌تواند در ایجاد انگیخته دینی در سالم سازی بیشتر عملکرد انسان مؤثر باشد.

مفاتیح الجنان، فصلی به تعقیبات مشترکة نمازهای یومیه، تعقیبات خاص نماز ظهر و عصر، مغرب و عشاء، و نماز صبح اختصاص داده‌است (قمی، ۱۳۷۵ش: ۲۳-۳۳). در ثواب الاعمال، از قول رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) روایت شده که هرکس پس از نماز واجب سی مرتبه «سُبحَانَ اللَّهِ وَ الحَمدُ لِلَّهِ وَ لَا اِلهَ اِلّا اللَّهُ وَ اللَّهُ اَکبَرُ» بگوید، این اذکار جلوی ویرانی، آتش‌سوزی، غرق‌شدن، افتادن در چاه، طعمه درندگان شدن، مردن بد و بلاهایی را که در آن روز بر انسان فرود می‌آید، می‌گیرد (ابن‌بابویه، ۱٤۰٦ ق: ۲۹).

کتاب‌های «نور زندگی در پرتو اذکار و تعقیبات نماز» (اختری: ۱۳۹۰)، «تعقیبات نماز» (نوری: ۱۳۹۹)، «اعمال الیوم (یوم العمل)»(سجادی‌طبسی: ۱۳۹۸) و کتاب «فضیلت تعقیبات نماز» (جمشیدی: ۱۳۹۷) همگی دربارة نماز، تعقیبات و دعاها به رشته تحریر درآمده‌اند. کتاب «درمان بیماری‌ها و رسیدن به حاجات با تعقیبات نماز» (حسینی باقرآبادی: ۱۳۹۷) با استناد به روایات و ادعیه، به معرفی تعقیبات مجرب و مؤثر در رفع مشکلات و تبیین آثار معنوی تعقیبات نماز در شفای بیماری‌ها و برآورده‌شدن حاجات پرداخته است. همه نگارش‌های مذکور درباره تعقیب نماز، به بیان دعاها و اذکار برای تعقیب نماز به رشته تحریر درآمده‌اند، اما وجه تمایز پژوهش حاضر بررسی تحولات روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه حدیثی متقدم شیعه امامیه است.

۲-۱. ضرورت و اهمیت پژوهش

برای اطمینان از درستی دعاها و تعقیبات نماز، باید به روایت‌هایی که از معصومین (علیهم‌السلام) نقل شده است، مراجعه کرد. در این صورت، بررسی کتاب‌های حدیثی برای یافتن تعقیبات مأثور ضروری است. مسئله پژوهش حاضر، تاریخ انگاره تعقیبات نماز طی ۱۳۱ سال در کتاب‌های اربعه حدیثی متقدمان امامیه است که با رویکرد تحلیل کیفی‌تطبیقی محتوا و از طریق بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، به روش

تاریخ انگاره‌ای در پی استخراج تغییرهای روایت‌های تعقیب در بخش کتاب الصلاه، باب تعقیب از کتاب‌های اربعه حدیثی شیعه امامیه است. از آنجا که الاستبصار، خلاصه التهذیب است، در این نوشتار از روایت‌های الاستبصار چشم‌پوشی شده و به همان سه کتاب اول بسنده می‌شود.

تاریخ انگاره یکی از روش‌های جدیدی است که با رویکرد تاریخی، یک مفهوم یا انگاره مشخص را بررسی کرده و مهم‌ترین تغییرهای مؤلفه‌ای در آن را شناسایی می‌کند و نشان می‌دهد که در طول تاریخ در آن مفهوم، توسعه یا تضییق یا چه تغییر اساسی دیگری بوجود آمده است (درزی، ۱۳۹۸: ۱).

پژوهش حاضر برای بررسی تحول روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه حدیثی متقدمان امامیه به شمارش، بررسی و جمع‌بندی محتوای متنی روایت‌های تعقیب در کتاب الکافی، الفقیه و التهذیب پرداخته و با مقایسه تطبیقی متن روایت‌های تعقیب، دعاها و اعمالی را که در کتاب‌های مورد بررسی یکی پس از دیگری افزوده‌شده، نمایان کرده و به گزارشی از برخی از دلیل‌های تفاوتهای کمّی و کیفی درمتن روایت‌ها در کتاب‌های اربعه می‌پردازد. در این پژوهش، ابتدا روایت‌های باب تعقیب در الکافی ارائه می‌شود. سپس متن روایت‌های تعقیب در الفقیه، که با روایت‌های الکافی تفاوت دارند؛ گزارش می‌شود. در مرحله بعد، روایت‌های تعقیب در التهذیب، به‌ویژه موارد افزوده شده نسبت به دو کتاب پیشین، ارائه شده و در ادامه به تحلیل چرایی این افزوده‌ها پرداخته‌می‌شود. سیر گزارش‌ها در پژوهش بدین منوال خواهد بود:

۱- گزارش روایت‌های تعقیب در الکافی
۲- بیان افزوده‌های الفقیه نسبت به الکافی
۳- بیان افزوده‌های التهذیب نسبت به دو کتاب پیشین
٤- گزارش برخی علت‌های افزایش تعداد روایت‌ها، مطالب و دعاهای تعقیب در کتاب‌های اربعه حدیثی شیعه

۲.تعقیبات در الکافی

تعقیبات در الکافی مجموعه‌ای از دعاها است که پس از نمازهای واجب خوانده می‌شود. این ذکرها و دعاها، جبران‌کننده نقص‌های احتمالی نماز و تقویت‌کننده ارتباط قلبی با پروردگار است. الکافی با ارائه تعقیبات، به مؤمن می‌آموزد که نماز، نه نقطه پایان، بلکه نقطه آغاز سفری معنوی است.

در الکافی، در کتاب الصلاه، ۲۸ روایت در «باب تعقیب» (کلینی، ١٤٠٧ ق: ٣٤١) گرد آمده و در «کتاب الدعاء»، «باب دعاها بعد از نماز» ۱۲ روایت گزارش شده که با ۲۸ روایت در «باب تعقیب»، ۴۰

روایت می‌شوند؛ اما چون مبنای این پژوهش بررسی روایت‌های باب تعقیب در کتاب الصلاه در کتاب‌های اربعه شیعه است، به روایت‌های باب «دعاها بعد از نماز» پرداخته نمی‌شود. به نظر می‌رسد بهتر است بررسی این دسته از روایت‌ها به پژوهشی مستقل محول گردد.

۱-۲. روایت‌های الکافی در کتاب الصلاه در «باب تعقیب»

کلینی در «کتاب الصلاه» در «باب تعقیب» به‌طور مستقل به تعقیبات نماز پرداخته‌است. این باب دربر دارنده ۲۸ روایت است.

حدیث‌های ۱و۲ : ۱. عدم عجله امام در ترک جایگاه: برای اینکه فرصت برای مأموم‌ها برای اتمام نمازشان فراهم شود .۲ .اختیاری‌بودن تعقیبات برای مأموم‌ها: امام جماعت می‌تواند بعد از نماز تسبیح و تعقیبات بخواند، اما مأموم‌ها در خواندن تعقیبات همراه با امام مختار هستند و اجباری برای ماندن و تعقیب خواندن به‌خاطر امام نیست؛ هرکس می‌تواند برای انجام کار خود برود. این نشان می‌دهد که هرچند تعقیبات مستحب است، اما برای مأموم‌ها، اجباری در همراهی با إمام نیست (کلینی، ۱٤۰۷: ۳٤۱).

حدیث ۳: به فضیلت تعقیب بعد از نماز اشاره دارد، و اینکه نمازگزار مهمان خداست و خداوند مهمانش را گرامی می‌دارد (همان).

حدیث‌های ٤ و ۵: فضیلت دعا بعد از نماز واجب، مانند برتری نماز واجب بر نماز نافله است. بعد از نماز دعا کنید که دعا همان عبادت است. دعا بعد از نماز فریضه بهتر از نماز نافله است (کلینی، ۱٤۰۷: ۳٤۱-۳٤۲).

حدیث‌های ٦، ۷، ۸ ، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱٤، ۱۵ و ۲۵: دربارة تسبیح فاطمه زهرا (علیها السلام) و فضیلت، کیفیت و اهمیت آن در آمرزش گناه‌ها، و بر تکرار آن در صورت شک در آن تأکید می‌کنند و توصیه به پیوسته و بدون وقفه انجام‌دادن تسبیحات فاطمه زهراء، و آن را از هزار رکعت نماز مستحبی برتر می‌دانند (همان). در حدیث ۲۵ به اهمیت تسبیح فاطمه (علیها السلام) و ذکر ده بار «لَا إِلهَ إِلَا اللهُ» بعد از نماز صبح اشاره دارد (همان: ۳٤۵).

حدیث ۱۰: جواز لعن دشمنان خدا در تعقیب و برخی از نام‌هایی که امام صادق (علیه السلام) آن‌ها را لعن می‌کرد، ذکر می‌کند (همان).

حدیث ۱۶: دعایی مختصر برای بعد از نماز واجب می‌آورد که شامل طلب خیر و عافیت است (همان: ۳٤۳).

حدیث ۱۷ :چهار موضع را که دعا در آن‌ها مستجاب می‌شود، ذکر می‌کند که از جمله آن‌ها دعا در نماز وتر و بعد از نمازهای فجر، ظهر و مغرب است (همان).

حدیث‌های ۱۸ و ۱۹: شامل دعاها و ذکرهای مأثور از اهل بیت (علیهم السلام) برای دعا بعد از نمازهاست، مانند دعای تعوذ بالله و دعا به موجبتین (بهشت و جهنم) (همان: ۳٤۳).

حدیث ۲۰ : ذکر صد مرتبه شکراً شکراً یا عفواً عفواً درسجده شکر (همان: ۳٤٤).

حدیث۲۱ : محسوب‌شدن ذکر برای کسی که انگشتانش از زبانش در ذکر جلوتر باشد (همان).

حدیث ۲۲: دعا برای طلب بهشت، نجات از جهنم و تزویج با حورالعین بعد از نماز (همان).

حدیث‌های ۲۳ و۲۴ : مشتمل بر دعاهای مأثور برای طلب شفا از بیماری‌ها و اسقام بعد از نماز و دست کشیدن به محل بیماری و محل سجود (همان: ۳٤٤-۳٤٥).

حدیث ۲۶ : دعایی طولانی بعد از نماز که شامل تضرع به خدا و توسل به او و اهل بیت (علیهم السلام) است.

حدیث ۲۷ : تکرار دعای پناهندگی به خدا بعد از هر نماز (همان: ۳٤٦).

حدیث ۲۸: دعایی جامع برای خیر دنیا و آخرت بعد از نمازها (همان).

کلینی در باب تعقیب تنها یک روایت درباره سجده شکر آورده و در آن تصریح به تعقیب نکرده و بابی برای سجده شکر باز نکرده؛ ابن‌بابویه سجده شکر را در بابی مستقل با سیزده روایت آورده و طوسی در باب هشتم در چند روایت از سجده شکر سخن گفته است (طوسی، ۱٤۰۷: ۸۵، ۹٤، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱٤). به‌خاطر منسجم‌نبودن روایت‌های سجده شکر در باب تعقیب در هر سه کتاب، پژوهش حاضر به سجده شکر نپرداخت.

۲-۲. جمع‌بندی

روایت‌های الکافی در باب تعقیب شامل: فضیلت تعقیب، اهمیت و فضیلت تسبیح فاطمه (س)، دعا برای طلب خیر و عافیت، تعقیب از موضع‌های استجابت دعا، پناهندگی به خدا، درخواست موجبتین، شمارش تسبیح با انگشت‌ها، طلب شفای بیماری‌ها، تضرع و توسل به خدا و اهل بیت و دعاهای جامع برای خیر دنیا و آخرت می‌باشد. از ۲۸ روایت از باب تعقیب، ۱۰ روایت درباره تسبیح فاطمه زهرا است یعنی ۳۵/۷۱ در صد روایت‌های تعقیب، درباره تسبیح فاطمه زهرا آمده‌است.

۳.تعقیبات در الفقیه

در الفقیه دعاها و دستورالعمل‌ها و فضیلت‌ها و ثواب‌هایی متفاوت با آنچه در الکافی دیده می‌شوند، به چشم می‌خورد. در ابواب الصلاه این کتاب، در «باب تعقیب» ۱۹ روایت آمده است (ابن بابویه، ۱٤۱۳: ۱۹۵). هرچند تعداد روایت‌های تعقیب در الفقیه کمتر از الکافی است، ولی مطالبی که در مورد تعقیبات در الفقیه آمده با آنچه در الکافی دیده‌می‌شود، متفاوت هستند.

۱-۳. نگرشی به افزوده‌های «الفقیه» بر «الکافی»

به‌منظور شناسایی و استخراج روایت‌های تعقیب که به‌طور اختصاصی در الفقیه آمده و در کتاب الکافی یافت نشد، «باب تعقیب» در ابواب الصلاه، در الفقیه مورد بررسی قرار گرفت. در نتیجه، روایت-هایی شناسایی شد که در تعقیب نماز در الکافی موجود نبود و افزوده‌های الفقیه نسبت به الکافی محسوب می‌شوند.

۱-۱-۳. دعاها و دستورالعمل‌های متفاوت با الکافی

در باب تعقیب در الفقیه ۱۹ روایت آمده‌است. تعداد روایت‌های تعقیب در الفقیه کمتر از الکافی است، ولی مطالبی که در متن این روایت‌ها آمده؛ با روایت‌های الکافی تفاوت دارند. این دعاها و دستورالعمل‌ها عبارتند از:

۱- روایتی که دعای موجود در آن در هر دو کتاب نقل شده است، اما در سلسله سند و برخی لفظ‌ها، تفاوتی اندک دارند. این دعا که برای طلب خیر و عافیت در کلیه کارها است، در الکافی، به نقل از امام باقر (علیه‌السلام) و در من لا یحضره الفقیه، به نقل از امام صادق (علیه‌السلام) آمده است (کلینی، ۱٤۰۷: ۳٤۳؛ ابن بابویه، ۱٤۱۳: ۳۲۳).

۲- فضیلت خواندن دوازده‌مرتبه سوره توحید پس از هر نماز واجب روزانه برای کسی که می‌خواهد هنگام مرگ از گناه‌ها پاک و فارغ از حق‌الناس باشد، سپس با دست‌هایی باز دعایی خاص می‌خواند (ابن بابویه، ۱٤۱۳: ۳۲٤).

۳- دعایی که جبرئیل در زندان به یوسف یاد می‌دهد تا بعد از هر نماز واجب بخواند و در آن از خدا می‌خواهد در هر کاری برایش فرج و مخرجی قرار دهد و از جایی که حساب می‌کند و نمی‌کند او را روزی دهد (همان).

٤- دعایی بعد از هر نماز که از خدا بخواهد تا از نزد خودش او را هدایت کرده و از فضلش بر او افاضه و از رحمت و برکت‌هایش بر او نازل کند (همان).

۵ - امام ابوجعفر(ع) فرمودند: هیچ بنده‌ای دست‌هایش را به سوی خداوند عزوجل نگشود، مگر اینکه خداوند حیا کرد از اینکه آن‌ها را خالی بازگرداند، تا اینکه از فضل و رحمت خود هر چه بخواهد در آن‌ها قرار دهد؛ پس هرگاه یکی از شما دعا کرد، دست‌هایش را بازنگرداند تا با آن‌ها بر سر و صورت خود بکشد و در حدیثی دیگر آمده که بر صورت و سینه‌اش بکشد (همان: ۳۲۵).

٦- از امیرمؤمنان روایت می‌کند که هرکس می‌خواهد با پیمانه‌ای کامل و تمام مزد داده شود، باید آخرین سخنش این باشد: (سُبْحانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ سَلامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ) (الصافات/۱۸۰-۱۸۲) (همان).

۷- بالابردن دست‌ها بعد از نماز و اصرار به دعا چرا که خدا فرمود: (وَ فِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَ ما تُوعَدُون) (الذاریات/۲۲)؛ و روزی شما و آنچه به شما وعده داده می‌شود در آسمان است (همان).

۸- دعای خاص از امیرالمؤمنین (ع) که پس از نماز ظهر می‌خواندند. این دعا با توسل به جود و کرم الهی، پیامبر (ص)، فرشته‌ها و پیامبرها آغاز می‌شود و سپس با اقرار به فقر و نیاز خود در برابر غنای الهی، درخواست گذشت از لغزش‌ها، پوشاندن گناه‌ها، برآورده شدن حاجت و عدم عذاب به خاطر عمل‌های ناپسند مطرح می‌گردد. در ادامه، امام (ع) به سجده رفته و در آن حال با خطاب قراردادن خداوند به‌عنوان اهل پروا و آمرزش، نیکوکار و مهربان‌ترین نسبت به بنده، درخواست برآورده‌شدن حاجت، استجابت دعا و رفع بلا را دارند (همان: ۳۲۵-۳۲٦).

۹- امام صادق (ع) فرمودند: هرکس که نماز مغرب را بخواند و سه مرتبه بگوید: (الْحَمْدُ لِلّهِ الّذِي يَفْعَلُ ما يَشاءُ وَ لَا يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ غَيْرُهُ) خیر بسیاری به او عطا می‌شود (همان: ۳۲٦).

۱۰- دعا بین نماز مغرب و عشاء با درخواست از خداوند به عنوان کسی که تمام تقدیرها به دست اوست، برای دورکردن شرّ بدکارهای جن و إنس و رسیدن به خیر و نعمت دائم (همان).

۱۱- دعایی از امام جواد (ع) که آن حضرت به محمد بن فرج آموخته‌اند. این دعا مشتمل بر فرازهایی از آیات قرآن کریم و اذکار توحید و توکل بر خداوند است، برای خواندن پس از نماز صبح توصیه شده است. امام (ع) فرموده‌اند که خواندن این دعا پس از نماز صبح باعث می‌شود که هر حاجتی که از خدا خواسته شود، آسان برآورده گردد و خداوند کارهای مهم و مورد اهتمام فرد را کفایت کند (همان: ۳۲٦-۳۲۷).

۱۲- دعا پس از نماز صبح از امام جواد (ع) و دعا بعد از هر نماز واجب از پیامبر (ص) مشتمل بر اعلام رضایت به پروردگاری خداوند، دین اسلام، کتاب قرآن، پیامبری محمد (ص) و امامت ائمه اطهار

(ع) همراه با ذکر نام تک تک امام‌ها و دعا برای حفظ و ظهور امام زمان (عج) و شفای قلب‌های مؤمن‌ها، طلب آمرزش گناه‌ها، خشیت الهی، سخن حق، میانه‌روی، نعمت دائمی، رضایت به قضا، لذت دیدار خداوند، هدایت، استواری، شکر نعمت، عافیت، قلب سالم، زبان راستگو و پناه‌بردن به خداوند از شرّها (همان: ۳۲۷).

۱۳- اگر کسی وضو داشته باشد، معقِّب محسوب می‌شود (همان: ۳۲۹).

۱٤-نشستن بعد از نماز صبح برای تعقیب و دعا بهتر از راه رفتن برای طلب روزی است (همان).

۲-۳.جمع‌بندی

الفقیه در بخش تعقیبات، دربردارنده دعاها، آداب، مستحبات و فضیلت‌های ویژه‌ای است که در الکافی ذکر نشده است. برخی از موارد افزوده در الفقیه عبارتند از بالابردن دست‌ها هنگام دعا، مسح سر و صورت و سینه با دست‌ها بعد از دعا، بلندکردن دست‌ها به طرف آسمان و اصرار در دعا، گفتن «رَضِيتُ بِاللهِ رَبّاً...» و اقرار به امامت تک تک امامان با نام ایشان، بعد از نماز، گفتن «أُجِيرُ نَفْسِي...» و خواندن معوذتین و آیة الکرسی بعد از نماز، خجالت خداوند از رد دست‌های خالی.

این موردهای افزوده، نشان‌دهنده تغییر و تحول‌هایی در انگاره نماز، در بخش تعقیبات، در منبع‌های متقدم حدیثی شیعه است. علت وجود موارد اضافی و تفاوت در روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه، بعد از گزارش روایت‌های التهذیب، در قسمت علل تفاوت‌های کمّی و کیفی روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه خواهد آمد.

٤. تعقیبات در التهذیب

تعقیبات نماز در تهذیب الاحکام نوشته شیخ طوسی مجموعه‌ای از ذکرها و دعاهای مستحب است که پس از نمازهای واجب و به منظور تقرب به خدا خوانده می‌شوند. در میان روایت‌های تعقیب در التهذیب برخی افزوده‌ها نسبت به الکافی و الفقیه به چشم می‌خورد.

۱-٤. افزوده‌های «التهذیب» در قیاس با «الفقیه» و «الکافی»

در التهذیب، بابی مستقل به «تعقیبات» اختصاص نیافته، لذا اقدام به شمارش روایت‌های تعقیب نشد. اما در بخش «کتاب الصلاه»، به‌ویژه باب هشتم، روایت‌هایی دیده شد که گویی روایتی افزون‌تر از الکافی و الفقیه را به نمایش می‌گذارند. این روایت‌ها، با طرح ذکرها و دعاهای خاص، فضایی متفاوت، از تعقیبات، در التهذیب ترسیم می‌کنند. افزوده‌شدن موردهای متعدد در «ابواب الزیادات» و طرح روایت-

هایی با فضیلت‌ها و دستورالعمل‌های متفاوت، پرسش‌هایی را در خصوص علت وجود این روایت‌ها و تفاوت روایت‌های تعقیب در کتاب‌های مورد نظر به ذهن متبادر می‌کند، اما توجه به روش و هدف طوسی، ابن بابویه و کلینی، تاحدزیادی وجود این تغییر و تحول‌ها و تفاوت‌ها و افزوده‌ها را در مطالب موجود در روایت‌ها توجیه می‌کند.

۲-٤. نگاهی به افزوده‌های تعقیب در التهذیب: باب هشتم

با توجه به مسئله پژوهش که تغییر و تحول‌ها در روایت‌های تعقیب نماز در کتاب‌های اربعه است. در اینجا به تغییرها در تعقیبات نماز در کتاب التهذیب پرداخته می‌شود. روایت‌های تعقیب در التهذیب در باب هشتم و در «ابواب زیادات» در باب پانزدهم دیده می‌شوند. در ذیل روایت‌های باب هشتم می‌آیند.

۱-تعقیب در طلب رزق رساننده‌تر از سفر در شهرها (طوسی، ۱٤۰۷ق: ۱۰٤).

۲-مردم در مواظبت و مراقبت از چیزی، سخت‌تر (بیشتر) از تعقیب (نماز) نکوشیده‌اند (همان).

۳-درنماز مُوجبَتان را فراموش نکنید. سؤال شد آن چیست؟ فرمود: درخواست بهشت و پناه‌بردن به خدا از آتش (طوسی، ۱٤۰۷ق: ۱۰۸). در الکافی فقط درخواست موجبتان عنوان شده بود، ولی در التهذیب تعریف موجبتان اضافه شده است.

٤-رسول خدا در آخر نماز شب سوره هل أتی علی الانسان می‌خواند و راوی می‌گوید که شنیدم ایشان می‌گفت قل هو الله احد ثلث قرآن است و قل یا ایها الکافرون معادل ربع قرآن است و رسول خدا در نماز وتر قل هوالله احد را جمع می‌کرد (سه بار می‌خواند) تا اینکه کل قرآن را خوانده باشد (همان: ۱۲٤).

٥-سزاوار است که شخص چون صبح کند، پس از تعقیب، پنجاه آیه بخواند (همان: ۱۳۸).

مطالبی که درباره تسبیح فاطمه (س) در الکافی آمده در التهذیب هم آمده‌است؛ با این تفاوت که کلینی درباب تعقیب، ولی طوسی در باب کیفیت نماز، روایت‌های تسبیح را ارئه کرده است (همان: ۱۰٥-۱۰٦)، لذا در این نوشتار به روایت‌های تسبیح فاطمه (س) پرداخته نشد.

۳-٤. تعقیبات در التهذیب: ابواب الزیادات، باب پانزدهم

مطالعه حدیث‌های مربوط به تعقیبات نماز در التهذیب، به‌ویژه در «ابواب الزیادات»، باب پانزدهم با عنوان «باب کیفیت نماز و وصف آن»، نویسنده‌های پژوهش حاضر را به برخی تغییر و تحول‌ها از نوع توسعه در متن روایت‌های تعقیب رهنمون کرد. نمونه‌هایی از افزوده‌های تعقیب در التهذیب در ذیل ذکر

می‌شوند. این بررسی، با هدف نشان دادن روایت‌های اضافه شده، تلاشی برای درک بهتر روند شکل‌گیری تحول‌ها در تاریخ انگاره نماز در بخش تعقیبات در کتاب‌های اربعه متقدم حدیثی شیعه به شمار می‌رود.

۱-۳-٤. خواب بعد از نماز صبح

- کسی که بعد از نماز صبح وضو داشته باشد، مُعَقِّب محسوب می‌شود (همان: ۳۲۰).
- مستحب است که انسان بعد از نماز صبح تا طلوع خورشید نخوابد، مگر اینکه عذری داشته باشد (همان).
- کسی که نماز صبح را بخواند و در جایگاه خود تا طلوع خورشید بنشیند، برای او پوششی از آتش خواهد بود (همان: ۳۲۱).
- اشکالی ندارد که انسان بعد از ذکر و دعا و طلب نیاز از خدا، بعد از نماز صبح بخوابد (همان).

۲-۳-٤. لعن بعد از نمازها

کسی از نماز واجب، برنگردد، مگر با لعن بنی امیه و در روایت بعد نام سه مرد از آن‌ها را افزون بر کلینی آورده که عبارتند از: التَّيْمِيِّ وَ الْعَدَوِيِّ وَ فُعْلَان (همان).

٤-٤. جمع‌بندی

در التهذیب برای تعقیب، مطالبی متفاوت نسبت به الکافی و الفقیه، عنوان شده‌است. در بین آن‌ها بیداری بعد از نماز صبح تا طلوع خورشید، قرائت پنجاه آیه، با وضوبودن بعد ازنماز، اهمیت تعقیب بیشتر از سفر در طلب روزی، لعن بر چهار مرد و چهار زن از دشمنان اهل بیت (ع) با ذکر نام دیده می‌شود.

۵. نگاهی به مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد

طوسی کتابی با نام المصباح دارد که در آن به عباداتی که در طول سال مستحب است و به دعاهای مستحب و بخشی از احکام فقهی که مربوط به عبادات می‌شود، پرداخته است. المصباح در فصل «پنجاه و یک رکعت نمازهای روز و شب » (طوسی، ۱٤۱۱ق: ۳۰)، پس از نقل چگونگی نمازها، به دعاهای بعد از نمازهای واجب پرداخته (همان: ٤۰)، سپس دعاهای خاص برای تعقیب نمازهای یومیه را از تعقیب نماز ظهر آغاز کرده (طوسی ۱٤۱۱ ق، ٦۰) و تا تعقیب نماز عشاء (همان: ۱۰۹) ادامه داده، سپس به تعقیب نمازهای شب، نماز وتر و نماز شفع پرداخته و بعد از آن تعقیب نماز صبح را در دعاهای متعدد روایت کرده است. وی سپس به ذکر سجده شکر و دعاهای آن بعد از نماز صبح (همان: ۲٤۰) پرداخته است.

طوسی در باب «تعقیب بعد از نماز ظهر جمعه» (طوسی، ١٤١١ق: ٣٦٧)، به‌طور خاص به تعقیب نماز ظهر جمعه پرداخته‌است. وی دعاهایی متعدد و بیش از آنچه در التهذیب آورده در المصباح عنوان کرده - است (طوسی، ١٤١١ق: ٣٦٧).

٦. تعقیب در دیدگاه اهل سنت

اهل سنت به دلیل نگرانی از بدعت در سنت رسول خدا و اینکه جاهلان تعقیب را سنت و یا واجب به حساب آوردند به تعقیب نماز نپرداخته‌اند، اما در کتاب‌های ایشان به‌طور پراکنده مطالبی در این مورد دیده می‌شود. بخاری در جلد ششم صحیح خود، در بخش «دعا پس از نماز» می‌گوید: پیامبر خدا فرمود: پس از هر نماز ده بار تسبیح، ده بار تحمید و ده بار تکبیر بگویید تا به آنچه گذشتگان و آیندگان دست یافته‌اند برسید (بخاری، ١٥١).

در صحیح مسلم و سنن نسائی مطلبی درمورد تعقیب نماز یافت نشد.

ابوداوود درباره دعاء هنگام اذان (ابوداوود، ١٤١٨ ق- ١٩٩٨م: ٢٥٨)، در آغاز نماز (همان: ٣٣٩)، دعایی کوتاه بعد از سلام نماز (همان: ٣٤٠)، دعاء هنگام انصراف از نماز (همان: ٣٤١)، دعاء بین دو سجده (همان: ٣٧٢)، دعاء در رکوع و سجود (همان: ٣٨٢)، دعاء در نماز (همان: ٣٨٤) سخن گفته و در باب تکبیر بعد از نماز (همان: ٤٢٥)، دو روایت درباره تکبیر بعد از نماز گزارش کرده است. در سنن ابوداوود درباره تعقیب نماز مطلب زیادی دیده نشد.

ابن ابی شعبه قائل به کراهت تعقیب در ماه رمضان است (ابن ابی شعبه، ١٤٠٩: ١٦٧) و می‌گوید که کراهت تعقیب به‌خاطر جلوگیری از خستگی مردم است (همان: ١٦٨/٢). برهان الدین قائل به کراهت نشستن طولانی بعد از نماز برای امام است (برهان الدین، ١٤١٨ه- ١٩٩٧م: ١٠١) اما المرداوی نشستن کوتاه مدت را مکروه نمی‌داند (المرداوی، بی‌تا: ٢٩٩). در حالی که اصل سجدهٔ شکر از مشترکات امامیه با مذاهب اهل سنت است اما برخی فقیه‌های اهل سنت به دلیل اینکه مبادا برخی، آن را سنت یا واجب به حساب‌آورند، آنرا مکروه دانسته‌اند (ابن عابدین، ١٤١٢ه- ١٩٩٢م: ١٢٠).

جمع‌بندی

مطالعه تطبیقی تعقیب نماز در کتاب‌های امامیه و اهل سنت، نشان می‌دهد که دیدگاه‌ها و میزان تأکید بر تعقیب در این دو مذهب متفاوت بوده و امامیه بسیار بیش‌تر از اهل سنت به تعقیبات نماز پرداخته است.

مقایسه روایت‌های تعقیب در سه منبع اصلی حدیثی

موضوع اصلی / محتوا	الکافی (کلینی)	الفقیه (ابن بابویه)	التهذیب (شیخ طوسی)
عدم اجبار	امام می‌تواند تعقیبات بخواند، اما اجباری برای ماندن مأمومین نیست (حدیث ۲).	-	-
فضیلت	نمازگزار مهمان خداست و خدا مهمانش را گرامی می‌دارد (حدیث ۳). استجابت دعا در نماز وتر و بعد از نماز فجر، ظهر و مغرب (حدیث ۱۷)	دعا بعد از نماز صبح و عصر مهمات تو را کفایت می‌کند(ص ۳۲۹)	تعقیب در طلب رزق رساننده‌تر از سفر است (ص ۱۰٤). مردم در مراقبت از چیزی سخت‌تر از تعقیب نکوشیده‌اند (ص ۱۰٤).
دعاها	فضیلت دعا بعد از نماز واجب مانند برتری نماز واجب بر نماز نافله و فضیلت دعا بعد از نماز واجب بر نماز نافله (احادیث ٤ و ٥) . دعای مختصر شامل طلب خیر و عافیت (حدیث ١٦) . ادعیه مانند دعای پناهندگی به خدا و به موجبتین (احادیث ۱۸ و ۱۹) . دعای طولانی شامل تضرع و توسل به خدا و اهل بیت (حدیث ٢٦) . تکرار دعای تعوذ بالله بعد از هر نماز (حدیث ۲۷) . دعای جامع خیر دنیا و آخرت (حدیث ۲۸).	دعای طلب خیر و عافیت (ص ۳۲۳) مشابه الکافی با تفاوت سند و لفظ. فضیلت خواندن ۱۲ مرتبه سوره توحید پس از نماز واجب (ص ۳۲٤) . دعای یوسف برای فرج و رزق (ص۳۲٤) . دعای هدایت و افاضه فضل و رحمت (ص ۳۲٤). دعای خاص امیرالمؤمنین (ع) پس از نماز ظهر ص (۳۲۵). ذکر خاص پس از نماز مغرب(ص۳۲٦) . درخواست از خدای تقدیر کننده و رسیدن به خیر دائم(ص ۳۲٦).دعای امام جواد (ع) پس از نماز صبح (ص۳۲٦). دعا بعد از هر نماز واجب با اعتراف به ربوبیت و دین و امامت و طلب شفا و... (ص ۳۲۷).	اضافه‌شدن معنای موجبتین (بهشت و آتش) (ص ۱۰۸) قرائت سوره هل أتی علی الانسان و توحید و کافرون در نماز شب (ص ۱۲٤) قرائت ۵۰ آیه پس از تعقیب صبح (ص ۱۳۸).
تسبیح فاطمه (س)	فضیلت، کیفیت و اهمیت تسبیح حضرت فاطمه زهرا (س) در آمرزش گناهان و برتری آن	-	طوسی مطالبی مانند کلینی درباره تسبیح فاطمه (س) آورده است

موضوع اصلی / محتوا	الکافی (کلینی)	الفقیه (ابن بابویه)	التهذیب (شیخ طوسی)
	بر هزار رکعت نماز مستحبی (احادیث ٦، ٧، ٨، ٩، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥ و ٢٥) . تأکید بر تکرار در صورت شک و انجام پیوسته و بدون وقفه (همان) . آمرزش گناهان با تسبیح و ذکر ۱۰ بار «لا إله إلا الله» بعد از نماز صبح (حدیث ۲۵). امرکردن کودکان به تسبیح فاطمه مانند امر به نماز و امر به ملازمت به تسبیح و شقی‌بودن در صورت ترک آن. تسبیح فاطمه(س)، بهترین هدیه رسول خدا		(ص ١٠٥-١٠٦)
لعن دشمنان	لعن دشمنان خدا در تعقیب و ذکر برخی نام‌ها (معاویه، هند وأم حکم خواهر معاویه) (حدیث ١٠).	-	لعن بنی امیه بعد از نماز واجب (ص ٣٢١) . لعن ٤ مرد و ٤ زن از بنی امیه. طوسی نام سه مرد را اضافه بر روایت کلینی آورده است (التَّيْمِيِّ وَ الْعَدَوِيِّ وَ فُعْلَان) (ص ٣٢١)
سجده شکر	سجده شکر (حدیث ٢٠). این مورد هرچند در باب تعقیب آمده، اما در روایت به سجده بعد از نماز اشاره‌ای نشده است.	-	-
طلب شفا	ادعیه مأثور برای طلب شفا از بیماری‌ها بعد از نماز و دست‌کشیدن به محل بیماری و سجود (احادیث ٢٣ و ٢٤).	-	-
آداب دعا و تعقیب	عدم عجله امام در ترک جایگاه برای اتمام نماز مأمومین (حدیث ١).	بالابردن دست‌ها هنگام دعا و کشیدن بر سر و صورت و سینه (ص ٣٢٥) . اصرار بر دعا و بالابردن دست‌ها به سوی آسمان (ص ٣٢٥).	-
تفاوت‌های سندی و لفظی	-	تفاوت جزئی در سلسله سند و برخی الفاظ در دعای طلب خیر و عافیت (ص ٣٢٣).	-

موضوع اصلی / محتوا	الکافی (کلینی)	الفقیه (ابن بابویه)	التهذیب (شیخ طوسی)
قرائت سوره‌ها	-	**فضیلت خواندن ۱۲ مرتبه سوره توحید** (ص ۳۲٤)	-
کامل‌شدن مزد	-	**آیه‌های ۱۸۰-۱۸۲ صافات بعد از هر عمل** برای کامل‌شدن مزد (ص ۳۲۵).	-
خواب بعد از نماز صبح	-	نشستن بعد از نماز صبح تا طلوع خورشید برای تعقیب و دعا ابلغ است از راه‌رفتن برای طلب روزی (ص ۳۲۹)	کسی که بعد از نماز صبح وضو داشته باشد، **معقِّب محسوب می‌شود** . **مستحب است تا طلوع خورشید نخوابد**، مگر عذر داشته باشد. نشستن تا طلوع خورشید **پوششی از آتش** خواهد بود. اشکالی ندارد بعد از ذکر و دعا بخوابد.

۷. علل تفاوت روایت‌های کلینی و صدوق در الکافی و الفقیه

تفاوت در کتاب‌های حدیث بی‌شک، موروث تفاوت در دیدگاه‌ها، هدف و انگیزه نویسندگان و شرایط اجتماعی و فرهنگی زمان نگارش آن‌ها است. برخی از علت‌هایی که موجب اختلاف و تفاوت کمّی و کیفی در مطالب موجود در روایت‌های کتاب‌های الکافی و الفقیه شده‌اند، عبارتند از:

۷-۱. تفاوت در منابع و اساتید

کلینی (متوفای ۳۲۹ ه.ق) در دوران غیبت صغری می‌زیست و الکافی را در آن زمان به درخواست یکی از شیعیان نوشت تا برای متعلم و عالم، مرجعی کفایت‌کننده باشد (کلینی، ۱٤۰۷: ۱۳). وی غالباً اخبار معارض را نمی‌آورد و به اخباری که بر باب مورد اشاره‌اش دلالت دارند، اکتفا می‌کند؛ و چه‌بسا این امر بر ترجیح او نسبت به آنچه ذکر کرده، بر آنچه ذکر نکرده، دلالت دارد (همان: ۲۹). از آنجا که وی در بغداد وفات یافت (همان: ۳۹) به منابعی دسترسی داشته که در عراق رواج بیشتری داشته‌اند، اما صدوق در اواخر غیبت صغری و اوایل غیبت کبری (متوفای ۳۸۱ ه.ق) عمدتاً در قم و خراسان فعالیت می‌کرد و

به منابع و مشایخی دسترسی داشت که در حوزه قم و خراسان حضور داشتند. تفاوت در محل زندگی و اساتید و تعداد آن‌ها می‌تواند علتی برای تفاوت در روش انتخاب روایت توسط این دو فقیه باشد. از طرفی ممکن است برخی از کتاب‌ها و اصولی که صدوق از آن‌ها بهره برده است، حاوی ادعیه و اذکاری در باب تعقیب بوده‌اند که در منابع کلینی کمتر رواج داشته یا به دست او نرسیده بوده‌است. برای مثال در برخی «اصول اربعمائه» که در عراق جمع‌آوری شده یا کتاب‌های متأخرتر که در قم یا ری گردآوری شده بودند، ادعیه خاصی برای تعقیبات وجود داشته که صدوق به آن‌ها دسترسی داشته و کلینی به دلیل عدم دسترسی یا عدم شهرت آن روایت‌ها در منطقه فعالیتش، آن‌ها را نقل نکرده است.

۷-۲. تفاوت در رویکرد گزینشی و فتوایی کلینی و صدوق

هدف کلینی از نگارش الکافی، گردآوری جامع و منظمی از احادیث اهل بیت (ع) در تمامی ابعاد اعتقادی، اخلاقی و فقهی بود تا شیعیان در دوران غیبت صغری (و سپس غیبت کبری) به منبعی قابل اعتماد برای شناخت دین و عمل به آن دسترسی داشته باشند. کلینی در دورانی می‌زیست که غیبت امام زمان (عج) آغاز شده بود و دسترسی مستقیم به امام برای شیعیان ممکن نبود. از طرفی، حجم زیادی از احادیث پراکنده در «أصول اربعمائه» و دیگر کتب حدیثی وجود داشت که نظم و سامان مشخصی نداشتند و تشخیص سره از ناسره در میان آن‌ها برای همگان آسان نبود. در چنین شرایطی، نیاز به یک مجموعه حدیثی جامع و قابل‌اتکا احساس می‌شد. کلینی در مقدمه الکافی به این هدف اشاره کرده است. وی در پاسخ به درخواست یکی از برادران دینی خود برای تألیف کتابی جامع که تمام علوم دین را در بر بگیرد و برای حل مشکلات فکری و عملی شیعیان کافی باشد، اقدام به نگارش الکافی کرده است (کلینی، ۱٤۰۷: ۸) از سخن کلینی که می‌گوید: کتابش خلاصه آثار صادقین است؛ می‌توان دریافت که روش وی در نقل روایت، اهتمام به اعتبار سندی بوده‌است (کلینی، ۱٤۰۷: ۲۵)، اما صدوق در مقدمه الفقیه می‌گوید که قصدش ذکر تمام روایات نیست، بلکه روایت‌هایی را که طبق آن‌ها فتوا داده و بین او و پروردگارش حجت هستند؛ آورده است (ابن بابویه، ۱٤۱۳ق: ۳). وی می‌گوید: روایت‌هایی را که صحیح و قابل‌عمل‌کردن هستند، انتخاب کرده است. این شیوه ممکن است منجر به ورود دعاهایی شود که کلینی به دلیل عدم اطمینان از صحت یا عدم رواج عملی آن‌ها، از عنوان‌کردن آن‌ها خودداری کرده باشد.

۷-۳. تفاوت در معیار صحت و اعتبار روایات

دیدگاه‌های رجالی و حدیثی میان محدثین مختلف، حتی در یک دوره زمانی، می‌توانست متفاوت باشد. ممکن است صدوق راویان یا طرق روایت‌هایی را معتبر می‌دانسته که کلینی به آن‌ها اعتماد نداشته یا

بالعکس. علم رجال در آن زمان هنوز به‌طور کامل تدوین نشده بود و اجتهادات شخصی در مورد وثاقت راویان و اعتبار اسناد وجود داشت. یک راوی ممکن بود نزد صدوق مورد اعتماد باشد؛ درحالی‌که کلینی در مورد او تردید داشته باشد. این امر می‌تواند منجر به تفاوت در پذیرش و نقل روایات خاص (مانند دعاها و اذکار) شود.

٤-۷. روایات متأخرتر یا تازه‌کشف‌شده برای صدوق

با گذر زمان و سفر محدثان و علما به شهرهای مختلف، نسخه‌های جدیدی از کتاب‌های حدیثی یا «أصول» کشف می‌شد. ممکن است صدوق به برخی از این نسخه‌ها دسترسی پیدا کرده باشد که حاوی ادعیه و اذکار تعقیبات بوده‌اند و کلینی به آن‌ها دسترسی نداشته است. دوران صدوق، دوره گسترش تدوین حدیث و سفر محدثین بود. او خود به شهرهای مختلف سفر کرده و از مشایخ متعددی روایت شنیده است. این سفرهای علمی و ملاقات با اساتید مختلف، می‌توانسته منجر به دسترسی او به منابعی شود که پیش از او در دسترس کلینی نبوده است. در مقدمه الفقیه به سفرهای صدوق به هفده شهر تصریح شده است (ابن بابویه، ١٤١٣: ٦).

٥-۷. روایت‌های مرسله یا مقطوعه نزد صدوق

صدوق در الفقیه بسیاری از روایت‌ها را بدون ذکر سند کامل (مرسل یا مقطوع) نقل می‌کند، چرا که به صحت آن‌ها اعتماد داشته و عمل فقها را دلیل کافی می‌دانسته است. در مقابل، کلینی عمدتاً به نقل روایت‌های مسند اهتمام داشت، هرچند او نیز روایت‌های مرسل را نقل کرده است. اگر یک دعای خاص به صورت مرسل از یکی از ائمه (ع) نقل شده باشد و صدوق به صحت آن یقین داشته باشد (مثلاً به دلیل عمل فقها)، آن را نقل می‌کند. اما کلینی ممکن است به دلیل عدم وجود سند متصل، از نقل آن خودداری کند. این می‌تواند منجر به ورود ادعیه‌ای به الفقیه شود که در الکافی با سند کامل نیامده و کلینی به جهت احتیاط سندی، آن را ذکر نکرده است.

جمع‌بندی

تفاوت در دعاها و اذکار تعقیبات نماز بین الکافی و الفقیه نشان‌دهنده تضاد یا ضعف این دو کتاب نیست، بلکه نتیجه طبیعی تفاوت در:

- منابع و مشایخ (جغرافیای حدیثی)
- اهداف و رویکردهای تألیفی (جامعیت در مقابل فتوایی‌بودن)
- مبانی رجالی و حدیثی (تشخیص اعتبار سند و متن)

- زمان و مکان دسترسی به منابع جدیدتر
- اهتمام به نقل روایت‌های مسند یا غیر آن می‌باشد.

۸.علل افزوده‌شدن اذکار و دعاهای بیشتر در التهذیب نسبت به الفقیه و الکافی

تفاوت در روش و هدف نویسندگان از نگارش کتاب‌ها و موقعیت اجتماعی و تاریخی آن‌ها، موجب تفاوت در نوع ارائه روایت‌هایی شده که در کتاب‌های خود آورده‌اند.

۸-۱. جامعیت و استقصای حدیثی طوسی

طوسی در مقدمه التهذیب تأکید می‌کند که التهذیب یک کتاب فقهی‌حدیثی جامع در حوزه احکام شریعت است و تلاش کرده تا بیشتر احادیث مربوط به احکام را در آن جمع‌آوری کند (طوسی، ۱٤۰۷: ٤).

۸-۲. رویکرد فقهی استدلالی و نیاز به شواهد بیشتر

التهذیب صرفاً یک کتاب حدیثی نیست، بلکه در آن به تبیین احکام شرعی، و حل تعارضات ظاهری میان احادیث پرداخته شده است. طوسی بر این عقیده است که یک فقیه، برای استدلال قوی‌تر و برای جمع میان روایات مختلف (حتی اگر در ظاهر متعارض باشند)، نیاز به دسترسی به تمام روایات مرتبط دارد. گاهی یک دعای خاص، هرچند در الفقیه نیامده باشد، می‌تواند مؤیدی برای یک حکم یا فضیلت باشد یا به تبیین یک روایت دیگر کمک کند؛ بنابراین، شیخ طوسی برای تکمیل بحث فقهی خود، روایت‌های بیشتری را نقل می‌کند تا بر اساس آن‌ها استدلال کند و فتواهای فقیهان را مورد بررسی قرار دهد. حتی اگر یک دعا یا ذکر خاص، حکم وجوبی یا استحبابی خاصی را به‌تنهایی اثبات نکند، ممکن است در کنار روایت‌های دیگر، به تقویت یک فضیلت یا تبیین یک سنت کمک کند. این رویکرد، منجر به ورود اذکار و دعاهایی می‌شود که در الفقیه (که هدفش صرفاً بیان فتوا بود) ضرورتی برای نقل آن‌ها دیده نمی‌شد.

۸-۳. تفاوت در معیار عمل اصحاب و صحت حدیث

صدوق روایت‌هایی را نقل می‌کرد که خود به آن‌ها فتوا می‌داد و به صحت آن‌ها معتقد بود، و غالباً این روایت‌ها مورد عمل فقیهان زمان او بودند. او از نقل روایاتی که مورد عمل نبودند یا در صحت آن‌ها تردید داشت، پرهیز می‌کرد.

طوسی اگرچه به عمل اصحاب اهمیت می‌داد، اما رویکرد وسیع‌تری در جمع‌آوری داشت. او ممکن است روایت‌هایی را نقل کرده باشد که در زمان او یا در میان برخی فقها کمتر مورد عمل بوده، اما از نظر سندی دارای اعتبار بوده و می‌توانستند در مباحث فقهی مورد استفاده قرار گیرند. طوسی در التهذیب روایت‌ها را با اسناد کامل نقل می‌کند، حتی اگر در نگاه اول ضعیف به نظر برسند، تا امکان بررسی سندی و متنی را برای محققان فراهم آورد. این در حالی است که صدوق بسیاری از اسانید را حذف کرده و به نقل متن روایت بسنده می‌کرد. این تفاوت در رویکرد سندی، می‌تواند منجر به ورود روایت‌های بیشتری در التهذیب شود که صدوق به دلیل حذف سند یا عدم اطمینان از عمل به آن‌ها، از نقلشان صرف‌نظر کرده بود.

٤-٨. تفاوت در نگاه به استحباب و فضیلت

صدوق بیشتر به دنبال بیان احکام شرعی بود. اگر یک ذکر یا دعا صرفاً جنبه فضیلت داشت و به یک حکم شرعی خاص منجر نمی‌شد، ممکن بود آن را نقل نکند، اما طوسی به فضائل و آداب نیز اهتمام دارد و ممکن است اذکار و دعاهایی را نقل کند که صرفاً جنبه فضیلت و ثواب دارند؛ حتی اگر مستقیماً به یک حکم فقهی خاص مرتبط نباشند، این رویکرد، می‌تواند به افزایش تعداد اذکار و دعاها در التهذیب منجر شود.

جمع‌بندی

افزوده‌شدن اذکار و دعاهای بیشتر در التهذیب نسبت به الفقیه عمدتاً ناشی از رویکرد جامع‌نگر و فقهی‌استدلالی طوسی است. او به‌دنبال گردآوری تمامی روایت‌های مرتبط با هر باب فقهی برای استدلال، حل تعارض‌ها و ارائه یک مجموعه کامل برای فقیه بود؛ درحالی‌که صدوق رویکردی گزینشی و فتوایی داشت و تنها روایت‌هایی را نقل می‌کرد که به نظر او صحیح و مورد عمل بودند. این تفاوت در اهداف و روش‌شناسی، به‌طور طبیعی منجر به تفاوت در حجم و محتوای روایت‌ها، از جمله در باب تعقیبات نماز شده است.

۹. نتیجه‌گیری

دو لفظ تعقیب و مُعقِّبات هم‌ریشه و از باب تفعیل می‌باشند. معنای تعقیب و معقبات در کتاب‌های لغوی از معناهای در پی کسی یا چیزی بودن، انتظار، فرشتگان محافظ، نشستن بعد از نماز برای دعا، تا شترهای صف‌کشیده برای نوشیدن آب، گسترش معنایی پیدا کرده است. روایت‌های تعقیب در کتاب‌های اربعه عبارتند از ذکرها، دعاها و قرائت برخی از آیه‌ها، سوره‌ها و لعن برخی از ظالمان با ذکر نام. روایت-های تعقیب در کتاب‌های اربعه از الکافی تا التهذیب تنها طی ۱۳۱ سال (۳۲۹ کلینی-٤٦٠ طوسی) پیوسته از نظر محتوای متنی گسترش یافته و بر موضوع‌ها و آدابشان افزوده شده است. برخی افزوده‌های روایی عبارتند از: بلندکردن دست‌ها هنگام دعا، استحباب نشستن در جای نماز تا طلوع خورشید، با وضوبودن بعد از نماز، مسح سر و صورت و سینه با دست‌ها بعد از دعا، خجالت خداوند از رد دست‌های خالی دعاکننده. برخی از علت‌های تحول و بیشتر شدن افزوده‌های متنی در روایت‌ها، به هدف و روش نویسندگان، موقعیت تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی زمان، و دسترسی آن‌ها به منابع جدیدتر مربوط می-شود. نگرش تطبیقی روایت‌های شیعی و سنی درباره تعقیب نماز نشان داد که شیعه بسیار بیشتر از اهل سنت به دعاها و اعمال بعد از نماز با عنوان «تعقیبات نماز» پرداخته است. علمای اهل سنت به‌خاطر نگرانی از ایجاد بدعت در سنت نبوی به تعقیبات نماز نپرداخته و تنها با عنوان «دعا بعد از نماز» برخی مطالب را گزارش کرده‌اند. برای نمونه، سجدهٔ شکر با اینکه از مشترکات امامیه و مذاهب اهل سنت است، اما برخی فقیه‌های اهل سنت به دلیل اینکه مبادا برخی، آن را سنت یا واجب به حساب آورند، آن را مکروه دانسته‌اند. برخی از علماء اهل سنت قائل برآنند که کراهت تعقیب بعد از نماز در ماه مبارک رمضان به‌دلیل خستگی مردم است. برخی نیز قائل برآنند که نشستن طولانی امام جماعت بعد از نماز کراهت دارد، اما نشستن کوتاه مدت کراهت ندارد.

فهرست منابع:

- قرآن کریم
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. (۱۳۵۵ ق). ***الذریعه الی تصانیف الشیعه***. [بی‌جا: بی‌نا]. نجف: مطبعه الغرِی.
- ابن أبي شيبة، أبوبكر. (١٤٠٩). ***الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار***. المحقق: الحوت، كمال يوسف. الطبعة: الأولى. الرياض: مكتبة الرشد.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (١٤٠٦ ق). ***ثواب الأعمال و عقاب الأعمال***. چاپ دوم. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ----------. (١٤١٣ ق). ***من لایحضره الفقیه***. محقق/مصحح: غفاری، علی‌اکبر. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن تیمیه، احمدبن عبدالحلیم. (١٤٢٢ ق). المجموعة العلية من كتب و رسائل و فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية. سایر نویسندگان گردآورنده و محقق: صینی، هشام بن اسماعیل؛ دمام- عربستان: دار ابن الجوزی.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (١٤٠٤ ق). ***معجم مقاييس اللغة***. محقق/مصحح: هارون، عبد السلام محمد. چاپ اول. قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (بی تا). ***الممتع فی شرح المقنع***. محقق: ابن دهیش، عبد الملک. شارح: ابن منجی، منجی بن عثمان. بی نا.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤٣١ق- ٢٠١٠م). ***تفسیر ابن کثیر***. دمشق: دار الرساله العالمیه.
- ابوداود، سلیمان بن اشعث. (١٤١٨ قمری- ١٩٩٧ م). ***سنن أبی داود***. لبنان: دار ابن حزم.
- اختری، عباس‌علی. (١٣٩٠). ***نور زندگی در پرتو اذکار و تعقیبات نماز***. چاپ اول. بی جا. نشر بلند.
- اسعدی، محمدمصطفی. (بهار و تابستان ١٤٠٢). «واکاوی ابعاد معرفتی مفهوم سلامت در ادعیه ماثوره «بررسی موردی تعقیب نماز ظهر»». نشریه ***دعاپژوهی***. شماره ٤، ٣٩- ٥١.
- المرداوی، علاء الدین. (بی تا). ***الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف***. الطبعة: الثانية. دار إحياء التراث العربي.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی‌تا). ***صحیح بخاری***. کد کنگره: پ۳ ج۲۰۴۲/BP۱۱۹
- برهان الدین، ابواسحاق. (١٤١٨ ه- ١٩٩٧ م). ***المبدع في شرح المقنع***. الطبعة: الأولى. بيروت-لبنان: دارالكتب العلمية.
- بهایی، محمد بن حسین. (١٤٠٥ ق). ***مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة من الواجبات و المستحبات*** (ط- القدیمة). چاپ اول. بیروت: دار الأضواء.
- جمشیدی، محمد و اسلامی کاشانی، سیدعباس. (١٣٩٧). ***فضیلت تعقیبات نماز***. چاپ اول. بوستان قرآن.
- حسینی باقرآبادی، سیدعباس. (١٣٩٧). ***درمان بیماری‌ها و رسیدن به حاجات با تعقیبات نماز***. چاپ اول. زائر آستانه مقدسه حضرت معصومه (س).
- حسيني زبيدي، محمد مرتضى. (١٤١٤ ق). ***تاج العروس من جواهر القاموس***. محقق/مصحح: علی، هلالی و سیری، علی. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
- خانی، حامد. (١٣٩٧ ش). ***قرآن‌پژوهی و تاریخ‌انگاره‌ها*** (مقالات برگزیده نخستین همایش‌ملی‌کاربرد رویکرد تاریخ انگاره در مطالعات قرآنی). تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، انتشارات: دانشگاه آزاد اسلامی، پژوهشکده قرآن و عترت (ع).

- درزی، قاسم. (پاییز ۱۳۹۸). «تاریخ انگاره میان‌رشتگی؛ گذار از نگاه آرمان‌گرایانه و مبتنی بر «تلفیق دانش» به رویکرد عمل‌گرایانه و مبتنی‌بر «حل مسئله»». ***مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی***. شماره ٤٤. ۱- ۳۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ ق). ***مفردات ألفاظ القرآن***. محقق/مصحح: داوودی، صفوان عدنان. چاپ: اول. بیروت- دمشق: دار القلم- الدار الشامیة.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹ م). ***أساس البلاغة***. چاپ اول. بیروت. دار صادر.
- سجادی‌طبسی، سید حسین. (۱۳۹۸). ***اعمال الیوم*** (یوم العمل). اسوه.
- صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد. (١٤١٤ ق). ***المحیط في اللغة***. محقق/مصحح: آل یاسین، محمد حسن. چاپ اول. بیروت: عالم الکتاب.
- طریحي، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵ ش). ***مجمع البحرین***. محقق/مصحح: حسینی اشکوری، احمد. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- طبری، محمد بن جریر. (١٤١٢ ق). ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***. لبنان: دارالمعرفة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٤٢٦ ق- ۲۰۰۵ م). ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار العلوم.
- طوسی، محمدبن الحسن. (١٤٠٧ ق). ***تهذیب الأحکام*** (تحقیق خرسان). محقق / مصحح: خرسان، حسن الموسوی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ----------. (١٤١١ ق). ***مصباح المتهجد و سلاح المتعبد***. چاپ اول. بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
- عبد العزیز، ابن عابدین. (١٤١٢هـ - ۱۹۹۲م). ***رد المحتار علی الدر المختار***. الطبعة: الثانیة، بیروت: دار الفکر.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد. (١٤٠٩ ق). ***العین***. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فرهی، محمد مهدی و توکلی، محسن. (زمستان ۱۳۹۱). «نگاهی به یکی از تعقیبات نماز عصر و تصحیح فرازی اشتباه از آن». حسنا. سال چهارم-شماره ۱۵. ۱۰۳-۱۱۳.
- قمی، شیخ عباس. (۱۳۷۵). ***کلیات مفاتیح الجنان***. ترجمه حجه الاسلام موسوی کلانتری دامغانی. مصحح: استادولی، حسین. چاپ هفتم. انتشارات تابان با همکاری نشر شهریور.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (١٤١٨ ق). ***البلد الامین و الدرع الحصین من الادعیه و الاعمال و الاوراد و الاذکار***. چاپ اول. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ ق). ***الکافي*** (ط- الإسلامیة). محقق/مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- مسعودی، علی بن حسین. (١٣٦٢ ش). ***ترجمه إثبات الوصیة***. مترجم: محمدجواد نجفی، چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
- نوری زنجانی، محمداسماعیل. (۱۳۹۹). ***تعقیبات نماز***. مؤسسه بوستان کتاب.
- نوری زنجانی، محمداسماعیل. (خرداد و تیر۱٤۰۱). اهمیت و فضیلت تعقیبات نماز. ***مبلغان***. شماره۲۷۷. ۱۳ صص ۱۸-۳۰

اعتبارسنجی دعای علوی مصری: با محوریت کیفیت پذیرش دعای فرعون

حلیمه یداللهی کرسیکلا[۱]*، سید علی اکبر ربیع نتاج[۲]، سید محسن موسوی[۳]، محمد تقی اسماعیل پور معلم[٤]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.31116.1174
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

ادعیه و زیارات در شیعه، علاوه بر جنبه‌های عبادی و معنوی، حاوی معارف دینی و تاریخی بسیار گران‌بهایی هستند که همواره مورد توجه پژوهشگران و علمای دینی قرار گرفته‌اند. یکی از مسائلی که در ارتباط با این آثار مطرح می‌شود، مسئله صحت سند و محتوای این دعاهاست. برخی از این متون از اعتبار بیشتری برخوردار هستند؛ درحالی‌که در موارد دیگر، مانند دعای علوی مصری ابهامات و پرسش‌های جدی درخصوص اصالت و سند آن وجود دارد. دعای علوی مصری که به امام زمان(ع) نسبت داده شده است، به‌عنوان دعایی که در عصر غیبت صغرا در عالم خواب به شخصی از سادات منتسب به امیرالمؤمنین(ع) تعلیم داد شده، شناخته می‌شود. پژوهش حاضر با روش اسنادی-انتقاد ، در پی بررسی دقیق سندی و محتوایی این دعا است. نتایج این تحقیق نشان داد که ضعف‌های موجود در سلسله سند دعا، ابهام در شرایط دریافت آن - که در عالم خواب رخ داده است- و وجود تناقضات محتوایی با آموزه‌های قطعی اسلام، باعث تردید در صحت انتساب این دعا به امام زمان(ع) شده است.

کلیدواژه‌ها: امام زمان(ع)، علوی مصری، غیبت صغرا، سلسله سند، نقد محتوایی

۱-دانشجوی‌دکتری علوم‌قرآن وحدیث. دانشکده‌الهیات دانشگاه‌مازندران. ایران (نویسنده‌مسئول).h.yadollahi12@gmail.com
۲- استاد تمام علوم قران حدیث. دانشکده الهیات دانشگاه مازندران. ایران sm.rabinataj@gmail.com
۳ - دانشیار علوم قران حدیث. دانشکده الهیات دانشگاه مازندران. ایران m.musavi@umz.ac.ir
٤ - استادیار علوم قران و حدیث. دانشکده الهیات دانشگاه مازندران. ایران. m.esmaeilpour@umz.ac.ir

۱. مقدمه

آنچه منابع اسلامی در ارتباط با دعای علوی مصری روایت می‌کنند، یکی از دعاهای منسوب به امام زمان (ع) است که آن را به یکی از سادات علوی حسینی به نام محمد بن علی آموزش داده‌اند. وی که در زمان غیبت صغری در مصر ساکن بود و از طرف حاکم مورد تهدیدهای بسیار سختی قرار داشت، از ترس ظلم حاکم مصر، به حائر حسینی پناه می‌برد و به دعا و زاری مشغول می‌شود. در حالتی میان خواب و بیداری، امام زمان (ع) بر او ظاهر می‌شوند و توصیه می‌کنند که با یک دعای خاص در شب جمعه پس از غسل و نماز شب، به خداوند پناه برد. حضرت این دعا را طی چند شب به او می‌آموزند. پس از انجام اعمال صبح شنبه امام (ع) به او خبر می‌دهند که دعایش مستجاب و دشمنش کشته شده است. این دعا به دعای علوی مصری مشهور شده است (سید بن طاووس،۱٤۱۱: ۲۷۹). دعا با بهره‌بردن از فرازهای برجسته و با استناد به آیات الهی، به آموزه‌های دینی اسلام، چون توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد تأکید دارد. درخواست حفظ و ایمنی از شر دشمنان، طلب مغفرت و استغفار از خداوند، و رفع مشکلات فردی و اجتماعی، موضوعات اصلی آن هستند. با یادآوری سختی‌ها و چالش‌هایی که انبیاء الهی متحمل شده‌اند، بر توکل به خداوند و قدرت بی‌پایان او تأکید می‌شود. این دعا که در قرن ششم (ه ق) توسط سید بن طاووس در کتاب مهج الدعوات و منهج العبادات ثبت شده است (همان: ۲۷۹)، در میان شیعیان از جایگاه خاصی برخوردار است. البته در کنار پیشینه‌ای که برای این دعا نقل شده است، گروهی از اندیشمندان اسلامی آن را به‌عنوان روایت و متنی صحیح می‌شناسند. در مقابل، برخی دیگر نسبت به سند و متن آن اشکالاتی وارد می‌دانند. بااین‌حال، بررسی‌های دقیق سندی و محتوایی این دعا، پرسش‌های جدی را درباره اصالت و انتساب آن به معصوم(ع) مطرح می‌سازد. وظیفة يك پژوهشگر آن است که در مقام مباحث نظري متون منسوب به پیشوایان معصوم(ع) را به‌دقت مورد ارزیابي قرار دهد، ساحت قدس ایشان را از متن‌هاي ساختگي که به ایشان انتساب داده مي‌شود، پاك نماید (موسوی،۱٤۰۰: ۵۱-۵۰). از این‌جهت، هدف این پژوهش، ارزیابی دعای علوی مصری با تمرکز بر دو محور اصلی سندی و محتوایی است. به عبارت دیگر، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که سلسلة سند دعای علوی مصری با چه چالش‌هایی از منظر اعتبارسنجی رجالی و تاریخی روبه‌رو است؟ شرایط دریافت این دعا چگونه بر اساس مبانی حدیثی شیعه ارزیابی می‌شود و چه تأثیری بر حجیت آن دارد؟ چه ناسازگاری‌های محتوایی میان فراز مربوط به استجابت دعای فرعون، و آموزه‌های قطعی قرآن و سنت وجود دارد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

با وجود اهمیت و جایگاه دعای علوی مصری در متون دینی، بررسی‌های محدودی انجام شده است. تنها پژوهش موجود در این حوزه، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی روابط بینامتنی ادعیه مأثور امام زمان علیه السلام با قرآن کریم (نمونه موردی: دعای علوی مصری)» (۱۳۹۹ش) است. این پژوهش به تحلیل ارتباط محتوایی دعا با آیات و مفاهیم قرآنی می‌پردازد. همان‌گونه که مشخص است، هیچ پژوهش مستقلی درباره اعتبارسنجی سندی و محتوایی دعای «علوی مصری» صورت نگرفته است. بر این اساس در این پژوهش، تلاش شده است به این دعا از این منظر پرداخته شود

۲. چالش‌های سندیت دعای علوی مصری

۱-۲. اهمیت بررسی سند در اعتباردعاها و زیارت‌ها

سند به زنجیره‌ای از راویان و نقل‌کنندگان یک روایت اشاره دارد که اعتبار و صحت آن را مشخص می‌کند. بررسی سند روایات یکی از روش‌های اصلی در علم حدیث است که هدف آن تأیید یا رد صحت انتساب روایت به معصومان (ع) است. این مرحله توسط پژوهشگران حدیث بادقت انجام می‌شود تا اطمینان حاصل شود که متن روایت یا دعا به‌درستی نقل شده و به‌خطا یا تحریف دچار نشده است. برخی استدلال می‌کنند که دعا نیازی به سند ندارد و با استناد به قاعده مَنْ بَلَغَ می‌توان آن را پذیرفت؛ چرا که دعا صرفاً یک دعا است. از طرفی، عده‌ای بر این باورند که ادعیه و زیارات به‌عنوان متون یا مشهورات، نیازی به مدرک ندارند و می‌توان آن‌ها را به امید ثواب تلاوت کرد. به این ترتیب، هر دو دیدگاه بر عدم ضرورت بررسی سند برای دعاها تاکید دارند. «به نظر می‌رسد بحث درباره اینکه دعاها و زیارت‌ها به سند نیاز دارند یا خیر، نمی‌تواند یک حکم کلی داشته باشد. ضرورت وجود سند بستگی به متن دعا دارد. دعا اگر فقط دعایی صرف باشد و هیچ گزاره خبری در آن نباشد، قابلیت صدق و کذب ندارد؛ اما از دو جنبه نیازمند سند است: ۱. انتساب دعا به شخصیت معصوم (ع) ۲. ارائه خواسته نادرست یا قبیح. جدای از این نکته ساده، نکته مهم‌تری در ضرروت وجود سند برای دعاها و زیارت‌ها قابل توجه است؛ و آن اینکه ادعیه اسلامی و مخصوصاً شیعی، «دعای صرف» و «جمله انشایی صرف» نیستند، بلکه آن‌ها، جملات خبری نیز در خود دارند؛ یعنی ادعیه شیعه، غالباً شامل معارف و اعتقادات خاص دینی و گزاره‌های خبری تاریخی و مذهبی هستند که این ادعیه و زیارات، مرجع استناد برای مطالب دیگر دینی واقع می‌شوند. مثلاً می‌گویند فلان اعتقاد شیعی، «لازم الاعتقاد» است، چرا؟ چون در فلان دعا آمده است که ... یا فلان عمل، واجب یا مستحب است، چرا؟ چون در فلان زیارت آمده است که ... بنابراین، با پذیرش یک دعا و

زیارت، ممکن است مطلب نادرستی پذیرفته و رایج شود و از این منظر، دعا جدای از بلندمرتبگی متن و عدم تناقض در محتوا، نیازمند سند است. بسیاری از اعتقادات ما شیعیان، برساخته از محتوا و متن ادعیه و زیارات است؛ یعنی اگر ادعیه و زیارات را از مذهب تشیع حذف کنیم، اشتراکات بیشتری با دیگر فرق اسلامی پیدا می‌کنیم. بنابراین به نظر می‌رسد که نیاز است اسناد ادعیه و زیارات، به‌صورت ویژه، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرند تا اگر واقعاً برخی از آنها ضعیف یا مجعول هستند، مشخص گردد» (استادی، ۱٤۰۲: ٥٤-٥٥). بر این پایه، هنگامی که ادعیه حاوی معارف، عقاید و گزاره‌های تاریخی یا مذهبی باشند، شایسته است که اعتبار آن‌ها با ارائه سند مورد بررسی قرار گیرد. دعای علوی مصری به‌دلیل برخورداری از گزاره‌های اعتقادی و معارف دینی، از این قاعده مستثنی نیست؛ چرا که فرازهایی همچون «استجبتَ لهُ دعاءَهُ» یا «حَکَمَ بِهِ عَلَی نَفْسِهِ» به وقایع تاریخی و حقایق الهی اشاره دارند. ازاین‌رو، برای اطمینان از صحت انتساب این دعا به امام معصوم (ع) و اعتبار محتوای آن، بررسی اسناد و مدارک این انتساب ضروری است. وجود چنین گزاره‌های خبری در دعا، بدون پشتوانه سندی معتبر، می‌تواند به تحریف معارف اعتقادی و انتشار اطلاعات نادرست در ساحت دین منجر شود.

۲-۲. بررسی اسناد دعای علوی مصر

۲-۲-۱. پیشینه سند

نخستین اشاره به دعای علوی مصری در کتاب مهج الدعوات و منهج العبادات در قرن ششم(ه ق) مشاهده می‌شود. پیش از این اثر، هیچ مدرک مستند و قابل‌اعتمادی دال بر وجود این دعا یافت نشده است. این دعا در ادامه به منابع روایی دیگری همچون البلد الامین و الدرع الحصین (کفعمی،۱٤۱۸: ۳۹۳) بحار الانوار (مجلسی،۱٤۰۳: ۳۰۷/٥۱) و دیگر آثار راه یافته است. بنابر نقل دعا، حسین بن علی بن هند، در سال ۳۹٦ (ه ق) اقدام به نگارش دعای علوی مصری درکتاب خود نموده است. از سوی دیگر، احمد بن طولون، حاکم ظالم مصر که محمد بن علی العلوی الحسینی از دست وی گریخت (سید بن طاووس،۱۴۱۱: ۲۷۹). در فاصله سال‌های ۲۲۰یا به قولی ۲۱٤ تا ۲۷۰ (ه ق) (طبری بی‌تا: ۹/ ٦٦٦؛ ابن تغردی بردی، ۱۳۹۲: ۱/۳؛ ذهبی، ۱٤۰۹: ٤۷/۲۰)، همزمان با دوره غیبت صغرا-۲٦۰ تا ۳۲۹ (ه ق) - می‌زیسته است؛ بنابراین، بین واقعه‌ای مرتبط با دعای علوی مصری و اولین ثبت مکتوب دعا، فاصله‌ای حدود صد سال مشاهده می‌شود. **اهمیت این نکته در آن است که فقدان سند اولیه‌ای که به‌طور مستقیم این دعا را به امام زمان (ع) مرتبط کند، چالش جدی در تعیین اعتبار و اصالت آن ایجاد می‌کند.** فاصله زمانی قابل‌توجه بین ادعای دریافت دعا از امام زمان (ع)

و اولین ثبت مکتوب آن، احتمال تحریف و تغییر در متن دعا را به‌مرور زمان افزایش می‌دهد. بر پایه همان نقل، سند با عبارت «یقول علی بن موسی بن جعفر بن محمد بن محمد الطاوس مصنف هذا الکتاب وجدت فی مجلد عتیق» شروع می‌شود (سیدبن طاووس،۱۴۱۱: ۲۷۹). سید بن طاووس به منبع اولیه دعای علوی مصری تنها به‌عنوان یک مجلد قدیمی اشاره کرده است. عدم ذکر نام دقیق کتاب و نویسنده این مجلد، یکی از مشکلات اصلی در بررسی سندیت این دعا محسوب می‌شود؛ چراکه امکان بررسی دقیق سلسله سند و محتوای اصلی این دعا را با دشواری مواجه می‌سازد و به‌تبع آن، اعتماد به روایت مذکور را کاهش می‌دهد. به‌عبارتی نامعلوم‌بودن راه رسیدن کتاب به ما و یا ناشناخته‌بودن نسخه اصلی و معرّفی‌نشدن درست و صریح نویسنده زمینه تضعیف را فراهم می‌آورد، هر چند تا جعلی‌خواندن کامل یک کتاب، راهی طولانی در پیش است و نیاز به همراهی نشانه‌های دیگر دارد (محمدی ری‌شهری،۱۳۹۷: ٥٦) سید بن طاووس به دو طریق نقل‌شده از کتاب حسین بن علی بن هند اشاره می‌کند:

طریق اول: اَخْبَرَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ‌بْنُ حَمَّادٍ الْمِصْرِيُّ قَالَ أَخْبَرَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ‌الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ‌الْمِصْرِي (سید بن طاووس،۱۴۱۱: ۲۷۹).

طریق دوم: حَدَّثَنِي أَبُو عَلِيٍّ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْعَلَوِيُّ الْعُرَيْضِيُّ‌بِحَرَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ‌الْعَلَوِيُّ الْحُسَيْنِيُّ‌وَ كَانَ يَسْكُنُ بِمِصْر (همان: ۲۸۰).

افزون بر آن، در کتاب جواهر المنثوره، نوشته سیدعبدالحسیب علوی، دو دعای بدون سند به انتهای دعای علوی مشهور اضافه شده است. همچنین جملاتی را پیش از متن دعای علوی موجود درمهج الدعوات و منهج العبادات آورده است. علاوه براین، نویسنده بیان می‌کند که این اضافات را به خط جد خود، محقق داماد، یافته و در پایان دعای علوی مصری می‌خوانده است(مجتهدی‌سیستانی، ١٣٨٤: ٣٤٦).

۲-۲-۲. ابهام در شخصیت راویان

آنچه در بررسی سندیت روایات مرتبط با دعای علوی مصری به چشم می‌خورد، ابهام در شخصیت راویان آن است. این دعا در دو سند ذکر شده، راویان مشترکی دارد.

۲-۲-۲-۱. محمد بن علی العلوي الحسيني، ابوعلی احمد بن محمد بن الحسين بن اسحاق بن جعفر بن محمد العلوي العريضي حران و ابوالحسن علی بن حماد المصری: این سه راوی تنها در ارتباط با این دعا شناخته شده‌اند و منابع تاریخی و رجالی دیگری درباره آن‌ها موجود نیست. ارتباط محمد بن علی العلوي الحسيني، به‌عنوان ناقل اصلی دعا و مدعی دیدار با امام زمان (ع) و احمد بن طولون، حاکم مستبد مصر، فاقد مستندات تاریخی قوی است. حتی در قیام‌های

علویان علیه احمد بن طولون، مانند ثورة ابن الصوفي العلوي و ثورة بغا الأصغر (ن.ک: علی إبراهیم، ۱۹۵٤: ۷۷-۷۵؛ ن.ک: الحویری، ۲۰۰۲: ۱۰۰-۹۹)، اثری از وی یافت نمی‌شود. برخی احتمال داده‌اند که وی در میان علویان و شیعیانی بوده که به‌صورت مخفیانه در مصر زندگی می‌کردند، اما این احتمال نیز فاقد سند تاریخی معتبر است. فقدان شواهد قوی در خصوص شخصیت تاریخی به نام محمد بن علی العلوي الحسيني بزرگ‌ترین چالش در اعتبار این روایت محسوب می‌شود.

۲-۲-۲-۲. حسین بن علی بن هند

او به‌عنوان نویسنده اصلی این دعا معرفی شده است، اما با توجه به ابهام در شخصیت دیگر راویان و عدم وجود اطلاعات مستند درباره او، نمی‌توان به‌سادگی به او به‌عنوان یک راوی اعتماد کرد.

۲-۲-۲-۳. ابوالمختار الحسینی

آگاهی درباره این راوی نیز تنها به این روایت خاص محدود می‌شود؛ بنابراین، نمی‌توانیم با اطمینان در مورد هویت، جایگاه یا حتی وجود تاریخی او اظهارنظر کنیم.

۲-۲-۳. شرایط دریافت دعا

یکی از مباحث مطرح‌شده درخصوص روایت دیدار علوی مصری با امام زمان (ع) در خواب و استجابت دعای او، ریشه در ماهیت رؤیا دارد. دو سند مورد بررسی به‌طور ضمنی به نحوه دریافت دعا در حالت خواب و بین خواب و بیداری اشاره دارند. در مقدمه سند اول، بنا بر نقل از کتاب حسین بن علی بن هند، نحوة دریافت دعا را در عالم خواب توصیف می‌کند: «دعاء العلوي المصري مما هذا لفظه و إسناده دعاء علمه سيدنا المؤمل‌ص رجلا من شيعته و أهله في المنام و كان مظلوما ففرج الله عنه و قتل عدوه» (سید بن طاووس، ۱٤۱۱: ۲۷۹). در ادامه اشاره شده است که این اتفاق در حالتی بین خواب و بیداری رخ داده است: «وَ أَنَا بَيْنَ النَّائِمِ وَ الْيَقْظَانِ» (همان، ۲۸۰-۲۷۹). حتی اگر بخواهیم آن را مکاشفه بنامیم، باز هم مشخص است که در عالم رؤیا اتفاق افتاده است. (دوزدوزانی،۱٤۱۳: ۲۱). این نوع نقل، با مفهومی به نام «احادیث منامیه» مرتبط است که بحث‌های فراوانی را در میان اهل دانش برانگیخته است. برخی راویان ادعا کرده‌اند که معصومان (ع) را در رؤیا دیده و حدیثی را از ایشان شنیده یا حدیثی را بر ایشان عرضه داشته‌اند. این امر به دلیل نقل حدیث بدون واسطه از معصوم، از اهمیت بالایی برخوردار است. برای مثال، در کتاب الامالی شیخ مفید، روایتی از احمد بن یحیی الاودی نقل می‌شود که او پس از شنیدن حدیثی از امام حسین (ع) با چند واسطه، خود امام را در خواب دید و حدیث را بر ایشان عرضه

کرد. پس از تأیید امام، او گفت: «سَقَطَ الْإِسْنَادُ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ» -سلسله سند میان من و شما برداشته شد- و حدیث را مستقیماً از امام روایت کرد (مفید، ۱٤۱۳: ۳٤۰).

موضوع دیدار با امام زمان(ع) در خواب، همواره مورد بحث و بررسی شیعیان بوده است. اگرچه اصل امکان دیدار با امام زمان(ع) در خواب مورد تائید بسیاری از بزرگان دینی است، اما هر رؤیایی را نمی‌توان به‌عنوان دیدار حقیقی تلقی کرد. روایات، رؤیاها را به سه دسته، بشارت الهی، خیالات نفسانی و وحشت افکنی شیطانی تقسیم می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۵۸). با توجه به این تقسیم‌بندی، احتمال دارد که دیدن شخصی که ادعای امامت می‌کند یا به ذهن می‌رسد که امام زمان (ع) است، ناشی از تلقینات نفسانی و شیطانی یعنی آرزوها، توقعات و باورهای فردی باشد که می‌توانند بر محتوای خواب تأثیر گذاشته و باعث ایجاد رؤیاهای کاذب شوند. حتی مدعیان مهدویت به این نکته باور دارند که جن‌ها و شیاطین می‌توانند در خواب به‌شکل معصومین(ع) ظاهر شوند (بصری،۱٤۱۳: ۳۲۱/۱). اگرچه برخی روایات به‌صراحت بیان می‌کنند که شیطان نمی‌تواند به‌شکل معصوم(ع) درآید. برای مثل (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۸۵/۲)، اما علما ایراداتی بر حجیت شرعی رؤیا وارد کرده‌اند که به‌طور مستقیم بر اعتبار دعای علوی مصری تأثیر می‌گذارد.

۲-۲-۳-۱. چالش شناسایی معصوم: علما این پرسش کلیدی را مطرح می‌کنند، فردی که معصوم را در بیداری ندیده، چگونه می‌تواند اطمینان یابد صورتی که در خواب دیده، واقعاً خودِ معصوم است؟ نراقی تأکید می‌کند که «دیدار معصوم درخواب فرع آن است که او را در بیداري دیده باشیم، وگرنه چگونه می‌توان گفت آنکه را در خواب دیده معصوم است؟ آنچه مسلّم است حّجیت کلام معصوم در بیداري و وضع عادي است، نه در خواب و رؤیا و سرانجام، قول مشهور عدم حجیت را پذیرفته است» (نراقی، بی‌تا: ۱۹۱). **جوادی آملی یادآور می‌شود که: «امّا مشکل این است که بیشتر ما امامان معصوم(ع) را ندیده‌ایم و اگر صورتی نورانی در خواب بینیم که صاحب آن ادعا کند که من امام هستم، چگونه او را بشناسیم؟ از کجا معلوم شیطانی که ادعای ربوبیت کرده، ادعای نبوّت و امامت نکند؟» (جوادی آملی، ۱۳۸: ۱۳۸۸)**. با توجه به این مبانی، این پرسش مطرح است که آیا راوی پیش از ادعای دیدار با امام زمان (ع) در خواب، ایشان را در بیداری ملاقات کرده است؟ تا برای وی یقین حاصل شود کسی را که در خواب دیده است، امام مهدی(ع) است. این مباحث، اعتبار ادعای راوی را به‌طور جدی زیر سؤال می‌برد، به‌ویژه اینکه تاکنون شواهد مستندی برای اثبات دیدار در بیداری علوی مصری با امام مهدی (ع) ارائه نشده است.

۲-۲-۳-۲. ابهام در شرایط دریافت

بر اساس متن دعا، این اتفاق در دوره حکومت احمد بن طولون در مصر، که در سال ۲۷۰ (ه.ق) به پایان رسید، رخ داده است (طبری، بی‌تا: ٦٦٦/٩؛ ابن تغردی بردی، ۱۳۹۲: ۱/۳؛ ذهبی، ١٤٠٩: ٢٠ / ٤٧). این امر، بازه زمانی رویداد را به سال‌های ۲۶۰ -۲۷۰ (ه.ق) یعنی در دوران نیابت نائب اول، عثمان بن سعید، یا سال‌های آغازین نیابت نائب دوم، محمد بن عثمان در عصر غیبت صغری محدود می‌کند. در این دوره حساس، ارتباط با ناحیه مقدسه نه از طریق رؤیاهای شخصی، بلکه از طریق یک شبکه ارتباطی بسیار دقیق و سازمان‌یافته به نام، نظام وکالت مدیریت می‌شد. این شبکه متشکل از سفرای خاص و وکلای متعددی بود که در شهرهای مختلف حضور داشتند که راه رسمی و مورد تأیید امام(ع) برای ارتباط با شیعیان بودند. شیخ صدوق، به نقل از محمد بن ابی عبدالله کوفی، فهرستی از این وکلا را نام می‌برد که در مناطق کلیدی حضور داشتند (صدوق، ۱۳۹: ٤٤٢/٢). نکتهٔ مهم اینجاست که علوی مصری برای حل مشکل خود از مصر به عراق سفر کرده و در حائر حسینی پناه گرفته است. طبق فهرست شیخ صدوق،پ در همان زمان و در نزدیکی محل حضور او، وکلای امام (ع) فعال بوده‌اند؛ از جمله عاصمی در کوفه و دیگرانی چون حاجز و البلالی در بغداد. (همان)، این پرسش مطرح می‌شود چرا ناحیه مقدسه باید کانال ارتباطی امن و معتبر خود را نادیده گرفته و از طریق یک رؤیای خصوصی که حجیت شرعی ندارد، پیامی با این اهمیت را منتقل کند؟ چرا صحت این رؤیای مهم از این طریق بررسی و تأیید نشده؟ پرسشی بی‌پاسخ است که بر ابهامات می‌افزاید. چرا که با توجه به وجود این مسیر ارتباطی معتبر، روی‌آوردن به یک روش غیرقابل اثبات مانند رؤیا، خود به‌تنهایی می‌تواند به‌عنوان یک چالش جدی در خصوص اعتبار این واقعه مطرح شود و این احتمال را تقویت می‌کند که این روایت، بیش از آنکه گزارشی تاریخی باشد، حکایتی است که با واقعیت‌های آن عصر سازگاری ندارد.

۲-۲-۳-۳. چالش حفظ و ضبط دقیق در شرایط رؤیا

یکی از چالش‌های اساسی در پذیرش این نقل، شرایط دریافت آن یعنی عالم رؤیا است. گذشته از دشواری حفظ و ضبط دقیق یک متن طولانی در چنین حالتی که احتمال فراموشی و تحریف را افزایش می‌دهد، ماهیت خود رؤیا نیز محل تأمل است. بر اساس مبانی فلسفی و اسلامی، رؤیا امری ادراکی است که «قوه خیال» در آن نقشی محوری ایفا می‌کند. طباطبایی می‌گوید: «این قوه، دائماً فعال است و محتوای خود را از منابع مختلفی می‌گیرد؛ از جمله عوامل خارجی‌ای مانند گرما و سرما، عوامل داخلی‌ای مانند بیماری و پربودن معده و مهم‌تر از همه، حالات روانی و سجایای اخلاقی فرد. علامه تأکید می‌کند

که صفاتی مانند عشق، ترس، خشم و کینه، هر یک به‌نوبه‌خود، صور ذهنی متناسب با خود را در عالم خواب تولید می‌کنند. به‌همین دلیل، اغلب رؤیاها از دسته «تخیلات نفسانی» هستند که در واقع بازتابی از همین حالات درونی فرد می‌باشند» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۶۸/۱۱-۲۷۳). با در نظرگرفتن این اصل، شرایط روانی راوی در زمان مشاهده رؤیا اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. او فردی بود که تحت تهدید شدید حاکم، در حالت اضطراب و ترس به حرم امام حسین (ع) پناه برده بود. این وضعیت بحرانی، این احتمال را به‌شدت تقویت می‌کند که رؤیای مشاهده‌شده، بیش از آنکه منشأ الهی داشته باشد، تجسمی از همین نگرانی‌ها و افکار پریشان او بوده است. همان‌طورکه پیش‌تر بیان شد در متون دینی، رؤیا به سه دسته اصلی به سه دسته، بشارت الهی، خیالات نفسانی و وحشت‌افکنی شیطانی تقسیم می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۱/۵۸). با توجه به شرایط روحی آشفته راوی، تمایز میان یک رؤیای صادقه و خوابی که از تخیلات نفسانی و نگرانی‌های درونی خود او سرچشمه گرفته، بسیار دشوار می‌گردد. این عدم قطعیت، اعتبارسنجی این نقل را با چالشی مواجه می‌سازد؛ بنابراین، سوال مهمی که پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان به دقت و صحت دعایی که در خواب نقل شده است، اطمینان داشت؟

فقدان شواهد عینی: روایت کشته‌شدن دشمن علوی مصری، به‌عنوان شاهدی بر صدق رویای وی ارائه شده است، آن بخشی که راوی دعا می‌گوید: «هنگامی که شب شنبه فرا رسید، آن حضرت بر من ظاهر شده و فرمودند: دعای تو مستجاب شد و دشمن تو در همان لحظه‌ای که تو از دعا فارغ شدی، به دستور همان کسی که تو را تهدید به قتل کرده بود، به قتل رسید. بامداد آن‌روز، با دلی آرام و روحی مطمئن، از خدمت سید و مولایم حضرت امام حسین علیه السلام مرخص شده و به سوی مصر رهسپار شدم. در حوالی اردن، یکی از همسایگانم را ملاقات کردم که مردی با ایمان و پرهیزگار بود. او به من خبر داد که دشمن قسم خورده‌ام به دستور احمد بن طولون به قتل رسیده است» (سید بن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۷۹-۲۸۰)، اما فاقد شواهد عینی و مستندات تاریخی قابل‌اعتماد است و مجهول‌بودن زنجیره راویان دعا، بزرگ‌ترین چالش در اثبات صدق این ادعا است.

۳. ارزیابی محتوایی دعای علوی مصری

در پژوهش‌های دینی، از مهم‌ترین معیارهای اساسی برای پذیرش روایات، دعاها و دیگر متون اسلامی، عدم تضاد آن‌ها با قرآن و سنت قطعی معصومین(ع) است. این معیار به‌عنوان یک اصل در بررسی و تحلیل دینی به کار می‌رود تا اطمینان حاصل شود که محتوای آن‌ها با آموزه‌های اصلی اسلام هم‌خوانی دارد. این مطلب در احادیث به‌حد تواتر رسیده است. روایت شده است «هرگاه حدیثی از من به شما برسد، آن را بر

کتاب خدا عرضه کنید، آنچه از آن موافق قرآن بود، بپذیرید و آنچه مخالف بود به دیوارش بکوبید» (طوسی، ۱٤۱۷: ۱/ ۳۵۰).

در این راستا، بررسی دقیق و موشکافانه متون دینی ضروری است تا هرگونه تناقض احتمالی با قرآن و سنت شناسایی و تحلیل شود. در بررسی اولیه متن دعای علوی مصری، مفاهیم الهی با الهام از آیات قرآن کریم به‌روشنی در سراسر دعا تجلّی دارد که نشان‌دهنده معنویت این دعا است؛ بااین‌حال، مطالعه دقیق‌تر متن نشان‌دهنده ناسازگاری در برخی از بخش‌ها با قرآن کریم است. آنجا که بیان می‌شود: «رَبِّ هَذَا فِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِمَعَ عِنَادِهِ وَ كُفْرِهِ وَ عُتُوِّهِ وَ ادِّعَائِهِ الرُّبُوبِيَّةَ لِنَفْسِهِ وَ عِلْمِكَ أَنَّهُ لَا يَتُوبُ وَ لَا يُؤْمِنُ وَ لَا يَرْجِعُ وَ لَا يَتُوبُ وَ لَا يَخْشَعُ اسْتَجَبْتَ لَهُ دُعَاءَهُ وَ أَعْطَيْتَهُ سُؤْلَهُ كَرَماً مِنْكَ وَ جُوداً... حِينَ فَجَرَ وَ كَفَرَ وَ اسْتَطَالَ عَلَى قَوْمِهِ ...وَ بِظُلْمِهِ لِنَفْسِهِ تَكَبَّرَ وَ بِحِلْمِكَ عَنْهُ اسْتَكْبَرَ فَكَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ جُزْأَةً مِنْهُ أَنَّ جَزَاءَ مِثْلِهِ أَنْ يَغْرَقَ فِي الْبَحْرِ فَجَزَيْتَهُ بِمَا حَكَمَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ» ؛خداوندا آن فرعونی که در مقابل دستگاه با عظمت تو کاخ‌ها برافراشت و سرکشی‌ها نمود و دعوی خدایی کرد و با اینکه تو می دانستی، توبه نمی‌کند و قلبش در برابر ذات پاک تو خاضع نخواهد شد، دعایش را مستجاب کردی و خواسته او را برآوردی ... هنگامی که به ذات پاک تو کفر ورزید و راه بدی‌ها را پیمود و بر ملّت خود راه ظلم و ستم در پیش گرفت ... و از حلم تو سوءاستفاده کرد و راه تکبّر در پیش گرفت و خود بر خویشتن حکم نمود، به‌خاطر اعمالش در دریا غرق شود. بنابراین، تو او را به‌همان سرنوشتی دچار کردی که برای خویش تعیین کرده بود (سید بن طاوس، ۱۴۱۱: ۲۸۱). این عبارت افزون بر اینکه فرعون را به‌عنوان فردی سرکش، کافر و متکبر معرفی می‌کند، به نکته کلیدی نیز اشاره دارد. اینکه خداوند با وجود آنکه می‌دانست او توبه نمی‌کند دعای او را اجابت کرد. با توجه به این اصل که هر مطلبی در معارف دینی باید مستند به آیات قرآن یا احادیث معصومین (ع) باشد، احادیثی که صدور آن‌ها از ناحیه یکی از معصومین(ع) قابل‌اثبات باشد؛ بر این اساس، با این پرسش مهم روبه‌رو هستیم ایا پذیرش دعای او مبنای قران و روایی دارد؟

۱-۳. کدام دعا فرعون مستجاب شد؟

پیش از آنکه به دلایل تناقض این بخش از دعا با منابع اسلامی بپردازیم، لازم است به این پرسش پاسخ دهیم که منظور از استجابت دعای فرعون چیست؟ آیا این استجابت به معنای پذیرش توبه او در لحظة غرق‌شدن بوده است یا به خواسته دیگری از او مربوط می‌شود؟

۳-۱-۱. پذیرش توبه

در قرآن، داستان فرعون و سرنوشت او در چندین سوره ذکر شده است، از جمله در سوره‌های قصص (آیات ۳۸ تا ۴۰)، زخرف (آیات ۴۶ تا ۵۶) و نازعات (آیات ۱۵ تا ۲۵). این آیات به‌ویژه بر تکبر و سرکشی فرعون، مخالفت او با پیام‌های الهی و پیامدهای نافرمانی او و قومش تمرکز دارند. در سوره یونس آیات (۹۰ تا ۹۲)، داستان توبه فرعون برجسته شده است. در این آیات آمده است که فرعون در لحظة غرق‌شدن، ایمان خود را اعلام کرد و گفت: «ایمان آوردم که معبودی جز آن که بنی‌اسرائیل به او ایمان آورده‌اند، نیست و من از مسلمانانم» (یونس/۹۰)، اما خداوند توبه او را نپذیرفت و خطاب به او فرمود: «اکنون؟ درحالی‌که پیش از این نافرمانی کردی و از مفسدان بودی» (همان/۹۲). بر اساس دیدگاه مفسران، از جمله طبرسی (۱۴۱۲: ۱۲۶/۲) و طباطبایی (۱۳۹۳: ۱۱۷/۱۰). عدم پذیرش توبه فرعون به این دلیل بود که او پس از عمری نافرمانی و استکبار، در لحظه‌ای که از هلاکت خود اطمینان یافت، ایمان آورد و این نوع ایمان در هنگام مشاهده عذاب پذیرفته نمی‌شود. روایات نیز برعدم پذیرش توبه فرعون دلالت دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۷/۲؛ مجلسی، ۱٤۰۳: ۱۳/ ۱۳٤). بنا بر دیدگاه قرآن و روایات، منظور از استجابت دعا، پذیرش توبه او نبوده است.

۳-۱-۲. کاوش مستندات عبارت «استجبتَ لهُ دعاءَهُ»

با توجه به رد قطعی پذیرش توبه فرعون در قرآن، این پرسش مطرح می‌شود که عبارت «اسْتَجَبْتَ لَهُ دُعَاءَهُ»، در دعای علوی مصری به کدام خواسته او اشاره دارد؟ جستجو در منابع اصلی، یعنی قرآن و سنت، برای یافتن مصداق مشخصی از این ادعای کلی، ضروری است. پس از بررسی، مشخص می‌شود تنها روایتی که به استجابت دعایی از فرعون اشاره دارد، داستان درخواست پنهانی او از خداوند برای پرآب‌شدن رود نیل است. برای نمونه، می‌توان به روایتی درکتاب علل الشرایع (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۸/۱) و همچنین روایتی از امام صادق(ع) در کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق اشاره کرد (همان، ۱٤۱۳: ۵۲٦/۱) که هر دو به این موضوع می‌پردازند. افزون بر این، برخی از کتاب‌های تفسیری اهل‌سنت نیز روایتی در این ارتباط از کعب الاحبار نقل کرده‌اند (قرطبی، ۱۳٦٤: ۳۷۷/۸) که به آیات (۹۰ تا ۹۲) سوره یونس مرتبط می‌شوند؛ بنابراین صحت‌سنجی این بخش از دعا، به اعتبار همین روایت وابسته است؛ زیرا اگر این تنها مستند موجود برای ادعای دعا، از نظر سندی و محتوایی مردود باشد، آن‌گاه ادعای کلیِ «اسْتَجَبْتَ لَهُ دُعَاءَهُ» فاقد هرگونه پشتوانه معتبر دینی خواهد بود.

۳-۲. صحت‌سنجی سند روایات

پیش از هر چیز، ضروری است به بررسی سلسله سند روایات شیعه و همچنین اعتبار نقل کعب الاحبار در منابع اهل سنت پرداخته شود. آیا این روایات از نظر سندی قابل‌قبول هستند؟

۳-۲-۱. روایات شیخ صدوق دربارة استجابت دعای فرعون

۱-۱-۲-۳. روایت «من لایحضره الفقیه»

این روایت از امام صادق(ع) نقل شده، است. در این داستان، فرعون پس از شکایت یارانش از خشکی نیل، دست به دعا برمی‌دارد و می‌گوید: «خدایا، تو می‌دانی که من می‌دانم جز تو کسی نمی‌تواند آب را بیاورد، پس آن را برای ما بیاور» (صدوق، ١٤١٣: ١/ ٥٢٦؛ فیض کاشانی، ١٤٠٦: ٢٦/ ٥٠٣). این روایت به دلیل مرسل‌بودن، از نظر سندی ضعیف محسوب می‌شود.

۳-۲-۱-۲. روایت «علل الشرایع»

این روایت با سلسه سندی از عبدالله بن عمر و مانند روایت پیشین، با خشکسالی نیل به این صورت آغاز می‌شود: «حَدّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيِ‌بْنُ عَبْدِ اللّهِ بْنِ أَحْمَدَ الْأَسْوَارِيُّ قَالَ حَدّثَنَا مَكِّيِ‌بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعْدَوَيْهِ الْبَرْذَعِيِ‌قَالَ أَخْبَرَنَا نُوحُ بْنُ الْحَسَنِ أَبُو مُحَمّدٍ قَالَ حَدّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمّدٍ قَالَ حَدّثَنَا مُحَمّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدّثَنَا أَيُّوبُ بْنُ سُوَيْدٍ الرّمْلِيِ‌عَنْ عَمْرِو بْنِ الْحَارِثِ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عَبْدِ اللّهِ بْنِ عُمَرَ». مضمون اصلی روایت بر این استوار است که فرعون به‌صورت پنهانی و با تضرع، از خداوند درخواست می‌کند که رود را جاری سازد و می گوید: « خدایا، من به‌عنوان یک بنده ذلیل به سوی مولای خود آمده‌ام و می‌دانم که جز تو هیچ‌کس نمی‌تواند آن را جاری کند، پس آن را جاری کن». پس از اجابت دعا، رود نیل چنان جاری شد که هرگز مانند آن جاری نشده بود و در پی این رویداد، فرعون به نزد مردم بازگشت و گفت: «من رود نیل را برای شما جاری ساختم، پس همه در برابر او به سجده افتادند». در ادامه روایت، به داستانی دیگر اشاره می‌شود که در آن جبرئیل به‌صورت ناشناس نزد فرعون می‌آید و از او درباره جزای بنده سرکشی که با مولایش دشمنی می‌کند، نظرخواهی می‌شود. فرعون در پاسخ جبرئیل، حکمی مبنی بر غرق‌شدن آن بنده در دریا صادر می‌کند. «وَ عَرَضَ لَهُ جَبْرَئِيلُ فَقَالَ أَيُّهَا الْمَلِكُ أَعِنِّي عَلَى عَبْدٍ لِي قَالَ فَمَا قِصّتُهُ قَالَ إِنّ عَبْداً لِي مَلّكْتُهُ عَلَى عَبِيدِي وَ خَوّلْتُهُ مَفَاتِيحِي فَعَادَانِي وَ أَحَبّ مَنْ عَادَانِي وَ عَادَى مَنْ أَحْبَبْتُ قَالَ بِئْسَ الْعَبْدُ عَبْدُكَ لَوْ كَانَ لِي عَلَيْهِ سَبِيلٌ لَأَغْرَقْتُهُ فِي بَحْرِ الْقُلْزُمِ قَالَ أَيُّهَا الْمَلِكُ اكْتُبْ لِي بِذَلِكَ كِتَاباً فَدَعَا بِكِتَابٍ وَ دَوَاةٍ فَكَتَبَ». این حکم که فرعون با دست خود نوشت، درنهایت، در لحظة غرق‌شدنش در

دریا، توسط جبرئیل به او نشان داده می‌شود تا بفهمد که خودش حکمی را علیه خودش صادر کرده است (صدوق، ۱۳۸۵: ۵۸/۱).

۱-۲-۱-۲-۳. بررسی سندی

بررسی اسناد نشان می‌دهد که برخی راویان، مانند نُوحُ بْنُ الْحَسَنِ أَبُو مُحَمَّد و زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، در منابع رجالی و تاریخی یافت نمی‌شوند. گروهی دیگر، مانند مَكِّيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ سَعْدَوَيْهِ الْبَرْذَعِيُّ که أحد الرحالة في طلب الحديث (ابن جوزی، بی‌تا: ۱۷۳/۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۲: ۲۳۳/۲۵) است، توصیفی ندارند. ابهام در مورد نام‌های مشترکی مانند أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّد»، «مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ و عمرو بن الحارث (طوسی، ۱۳۸۱: ۴۴-۷۷) نیز وجود دارد.

دربارة ابوالحسن علی بن عبدالله بن احمد الأسواری، با وجود آنکه برخی او را از مشایخ شیخ صدوق شمرده‌اند. (خویی، ۱۴۱۰: ۱۲/ ۸۰) که در ایلاق- ترکستان امروزی- از وی روایت نقل کرده است (العمیدی الحسینی، ۱۳۷۶: ۱۲۱) اختلاف نظر وجود دارد. گاه او را فقیه و زمانی مجهول توصیف می‌کند (صدوق، ۱۳۸۵: ۳۷۹/۲ ؛ ۵۸/۱).

برخی دیگر، مانند عبدالله بن عمردر شمار مشترکات مجهول قرار دارند. خویی او را صحابه رسول خدا (ص) می‌داند (خویی، ۱۴۱۰: ۲۶۷/۱۰)، درحالی‌که حلی او را از اصحاب امام باقر(ع) و مجهول معرفی می‌کند (حلی، ۱۴۱۱: ۲۳۶). همچنین، به نقل از طوسی، عبدالله بن عمر راوی هشام بن الحارث و از اصحاب امام صادق (ع) بوده است (طوسی ،۱۳۸۱: ۲۳۰-۲۶۴). خویی همچنین اشاره می‌کند که او با نام عبدالله بن عمرو نیز شناخته شده و مجهول است (خویی، ۱۴۱۰: ۲۶۷/۱۰) علاوه بر این، برخی راویان مانند ایوب بن سوید الرملی از راویان ضعیف محسوب می‌شوند (ابن عدی، ۱۴۱۸: ۲۳/۲؛ بخاری، بی‌تا: ۱/ ۴۱۷؛ خلف، ۱٤۰۹: ۲۲/۱؛ ابن ابی حاتم الرازی، ۱۲۷۱: ۲٤۹/۲؛ ذهبی، ۱٤۲۷: ۱٤۲/۸). بدین‌سان در این اسناد با مجموع راویان مجهول و ضعیف روبه‌رو هستیم.

۳-۲-۲. روایت کعب الاحبار

برخی مفسران اهل سنت نقلی از کعب الاحبار ذیل آیات (۹۰-۹۲) سوره یونس در این ارتباط آورده‌اند که به نظر می‌رسد که اولین نفر از این نظریه قرطبی باشد. این نقل به این صورت است که در زمان فرعون، خداوند رود نیل را از جریان باز داشت، قبطیان به او گفتند: اگر تو خدای ما هستی، پس آب را برای ما جاری کن. فرعون به جایی رفت که دیده نمی‌شد، به سجده افتاد و با تضرع از خدا کمک خواست.

خداوند نیز آب را برای او جاری ساخت .در ادامه این روایت، داستان جبرئیل و حکم فرعون مطرح می‌شود که در علل الشرایع به آن اشاره شده است (قرطبی، ١٣٦٤: ٣٧٧/٨).

۳-۲-۲-۱. بررسی اعتبار روایت و ریشه‌های اسرائیلی

کعب‌الاحبار، یهودی تازه‌مسلمانی بود که با داشتن اطلاعات وسیع از متون یهودی، توانست در میان مسلمانان نفوذ کرده و روایات برگرفته از یهود و نصاری، به‌عبارتی دیگر، اسرائیلات را که غالباً خرافی و بی‌اساس بوده‌اند، رواج دهد (ابن کثیر، ١٤١٢: ١٨/١؛ معین، ١٣٦٣: ٢٦٥/١). چنانکه در کلام معصوم(ع) به دروغ‌گویی او اشاره شده است (ابن ابی الحدید، بی‌تا: ٧٧/٤؛ کلینی، ١٣٦٥: ٢٤٠/٤) و شیخ صدوق نیز روایات وی و وهب بن منبه را محال و مخالف با عقل و گفتار پیامبر(ص) می‌داند (صدوق، ۱۳۹۵: ۲/ ۵۳۱). این نگاه انتقادی، در دوران معاصر توسط پژوهشگرانی چون مبروک ابوزید با رویکردی تاریخی-انتقادی ابعاد جدیدی یافته است. وی در مقاله‌اش با عنوان «حرب اسرائیلیات فی صدر الاسلام » به‌طور گسترده به نقد و تحلیل روایات اسرائیلیات از جمله، روایت پرشدن رود نیل از کعب الاحبار می‌پردازد. او به‌صراحت می‌گوید: «تمام این حکایت‌ها و وهمی که بر زبان اعراب جاری شد، از اهل کتاب به آن‌ها رسیده است». همچنین به انگیزه کعب الاحبار در نقل این روایات می‌پردازد و هدف او را نه اطلاع‌رسانی تاریخی، بلکه تثبیت نام مصر و ستایش مبالغه‌آمیز آن در اذهان مردم می‌داند. او می‌نویسد: «کعب و همراهانش می‌خواستند نام مصر را بر سرزمین وادی نیل بنشانند و سعی در انتشار این ستایش‌ها کردند تا این نام به‌طور مستمر در ذهن مردم تثبیت شود». ابوزید این انگیزه را در کنار روایات دیگری قرار می‌دهد که هم‌زمان با ستایش سرزمین مصر، مردم بومی آن را تحقیر می‌کنند (مبروک ابو زید: ۲۰۲۳). این تحلیل، به صداقت کعب الاحبار در نقل این داستان‌ها شک دارد و نشان می‌دهد این روایات، بیشتر از آنکه حقایق تاریخی باشند، نتیجه تأثیرپذیری اعراب اولیه از داستان‌های یهودی هستند. بنابراین، اعتبار نقل کعب الاحبار نه‌تنها از جهت سندی، بلکه از نظر محتوایی نیز مورد تردید جدی قرار می‌گیرد؛ چرا که با انگیزه‌های فرقه‌ای، عقیدتی و سیاسی در ارتباط بوده‌اند.

۳-۳. صحت سنجی محتوایی

برخی با استناد به آیاتی از قرآن، مانند (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) (بقره/ ١٨٦) و (وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ) (غافر/ ٦٠)، می‌گویند که خداوند استجابت دعای

بندگان را مقید به شرط نکرده است واستجابت دعای فرعون برخلاف اصول الهی نیست، اما پذیرش این اصل الهی نباید موجب غفلت از اشکالات محتوایی این روایات شود.

۳-۳-۱. تأیید عملی «اغراء به جهل»

اغراء به جهل به معنای کشاندن یا نگه‌داشتن شخص در جهل، مخفی‌کردن حقیقت، اظهار خلاف واقع و فریب‌دادن دیگران است (طریحی، ۱٤۰۸: ۱۳۱۷/۲؛ ابن منظور، ۱٤۰۸: ٦۳/۱۰؛ فیروزآبادی، ۱٤۱٥: ٥۳٥/۱٥؛ ابراهیم انیس و دیگران، ۱۳۸۹: ٦٥۱/۲). دراصطلاح، این مفهوم به همان معنای لغوی استفاده می‌شود و به معنای مخفی نگه‌داشتن حقیقت و نگه‌داشتن افراد در جهل یا اظهار خلاف واقع است (علم الهدی، ۱٤۰٥: ۲٦۳/۲). در علم کلام اسلامی نیز قاعده‌ای با عنوان قبح اغراء به جهل وجود دارد که معنا و مقصود آن این است که بر خدا قبیح است که انسان را در جهل به مسائل اعتقادی یا فقهی باقی بگذارد و یا در این مسائل، خلاف حقیقت را به انسان نشان دهد (متقی‌نژاد، ۱۳۹۷: ۱۳۹). خداوند در قرآن به حرمت تغریر جاهل در آیات (انعام/۱۱۹،۱٤٤)، (لقمان/٦) و (نحل/۲٥) اشاره دارد. در این ایات برخی از مفسران «اضلال» را به راهنمایی دیگران بدون علم (طبرسی، ۱۳۷۲: ٥٥۲/٤-٥۸۲) گمراه‌کردن از حقیقت (طوسی، ۱۹۹۱: ۳۷۲/٦؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ٥٤۹/٦) و اظهار خلاف واقع (طبرسی، ۱۳۷۲: ٤۹۱/۸) تفسیر کرده‌اند. گمراه‌کردن انسان از حقیقت و اظهار خلاف واقع نسبت به انسان که در کلمات مفسران و در ذیل این آیات بیان شده است، یکی از اقسام تغریر جاهل است که در توضیح قاعده بدان پرداخته شد. بنابراین، آیات شریفه پیش‌گفته، فی الجمله، می‌توانند مدرک برای قاعده حرمت تغریر جاهل باشند (محمودی، ۱۳۹۸: ۱۰٥). این داستان مصداق بارز «اغراء به جهل» است؛ به این معنا که خداوند با اجابت پنهانی دعای فرعون، عملاً او را قادر می‌سازد تا مردم را فریب دهد و در جهل و شرک نگه دارد. مردم با جاری‌شدن نیل و شنیدن ادعای فرعون، در باور به الوهیت او راسخ‌تر می‌شوند. از سویی دیگر، بر خداوند حکیم قبیح است که فعلی انجام دهد که نتیجه مستقیم آن، تقویت باطل و گمراهی بندگانش باشد. این امر دقیقاً در نقطه مقابل فلسفه بعثت و هدایت الهی است که هدف آن خارج‌کردن مردم از تاریکی‌ها به سوی نور است. (الر کِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلى صِراطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ابراهیم/ ۱).

۳-۳-۲. تناقض روایت با الگوی قرآنی توسل به انبیا

روایت رود نیل، با الگوی قرآنی توسل و جایگاه پیامبران در تعارض است. قرآن به‌صراحت نشان می‌دهد که قوم فرعون در مواجهه با بلاهای الهی، به حضرت موسی (ع) پناه می‌بردند و از او می‌خواستند

که به درگاه خداوند دعا کند (اعراف/ ۱۳۴). این آیه به‌وضوح بیانگر نقش حضرت موسی (ع) به‌عنوان واسطه بین مردم و خداست. این روایت با نادیده‌گرفتن جایگاه حضرت موسی (ع) و نسبت دادن نقش واسطه فیض الهی به فرعون که دشمن خداست، یک اصل ثابت قرآنی را نقض می‌کند. این رویکرد به‌طور غیرمستقیم، جایگاه و اهمیت نبوت و نقش پیامبران در هدایت مردم را تضعیف می‌سازد. از منظر قرآنی، توسل به غیرخداوند و پناه‌بردن به طاغوت برای حل مشکلات، عملی مردود و در تضاد با توحید است.

۳-۳-۳. تناقض در شیوهٔ اتمام حجت و تعارض با عدل الهی

یکی از جدی‌ترین اشکالات این روایت، توجیه اجابت دعا به‌عنوان «اتمام حجت» بر فرعون است. در متن دعای علوی، این اتمام حجت با عبارت «أَخْذاً بِحُجَّتِكَ عَلَيْهِ وَ تَأْكِيداً لَهَا» توصیف شده است. این روش با الگوی قرآنی اتمام حجت که بر معجزات آشکار و علنی از طریق پیامبران مانند عصا و ید بیضا حضرت موسی تأکید دارد، در تضاد کامل است. قرآن بر این اصل استوار است که حجت الهی باید حقیقت را آشکار کند، درحالی‌که در این داستان، اجابت پنهانی دعا به فرعون فرصت می‌دهد تا با فریب‌کاری، مردم را بیشتر به پرستش خود وا دارد.

۳-۳-٤. استناد به داستان «حکم نوشتن فرعون بر علیه خودش»

فراز پایانی این بخش از دعا که می‌گوید: «فَكَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ جُزْأَةً مِنْهُ أَنَّ جَزَاءَ ... بِمَا حَكَمَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ»، اشاره دارد که در آن جبرئیل (ع) در هیئت یک انسان، فرعون را فریب می‌دهد تا حکم غرق‌شدن یک بنده نافرمان را بنویسد و امضا کند. این داستان، مانند داستان پرشدن نیل، در قرآن نیامده و بخشی از روایات غیرمتواتر و اسرائیلیات است که اعتبار آن را خدشه‌دار می‌کند.

۳-٤. بررسی از منظر شواهد تاریخی

افزون بر اشکالات سندی و محتوایی، ادعای مربوط به استجابت دعای فرعون در ماجرای نیل، با چالش فقدان شواهد تاریخی نیز مواجه است. رود نیل شریان حیاتی تمدن مصر و محور اصلی اقتصاد، و باورهای دینی آن جامعه بود. هرگونه رویداد خارق‌العاده مرتبط با آن، مانند خشکسالی شدید و بازگشت معجزه‌آسای آب، واقعه‌ای درخور ثبت و توجه محسوب می‌شد. بااین‌حال، در منابع تاریخی که به‌شکل خاص به وقایع مصر و نیل پرداخته‌اند، همچون «اخبار نیل مصر» و «فضائل مصر المحروسة»، هیچ گزارشی از چنین رویدادی یافت نمی‌شود. مهم‌تر آنکه، در مجموعه عظیم اسناد به‌جامانده از خود تمدن مصر باستان، شامل کتیبه‌های معابد، سال‌نامه‌های سلطنتی و پاپیروس‌ها، نشانی از وقوع چنین بحران و رفع معجزه‌آسای آن که بتواند به فرعون منسوب شود، وجود ندارد. این سکوت منابع تاریخی، در کنار ضعف

روایات و تعارض محتوایی آن‌ها با مبانی دینی، اعتبار تاریخی این داستان را به‌طور جدی تضعیف کرده و درنتیجه، اعتبار استجابت دعای فرعون در این دعا را به‌طور کامل زیر سؤال می‌برد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته‌شده، یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که ضعف‌های موجود در سلسلة سند دعا، از جمله ابهام در شخصیت برخی راویان کلیدی و عدم وجود اطلاعات کافی دربارة آن‌ها در منابع رجالی و تاریخی، اعتبار سندی این دعا را به‌شدت زیر سؤال می‌برد. علاوه بر این، شرایط دریافت دعا در عالم رؤیا، این نکته را تقویت می‌کند که صرف رؤیا نمی‌تواند مبنایی برای اثبات انتساب یک متن به معصوم (ع) باشد. از منظر محتوایی، وجود برخی عبارات و مضامین که با آموزه‌های قطعی قرآن کریم و روایات معصومین (ع) در تعارض است، اعتبار بخشی از دعا را بیش از پیش زیر سؤال می‌برد. استناد به استجابت دعای فرعون، با وجود کفر و عناد او و تصریح قرآن به عدم پذیرش توبة او در لحظة غرق‌شدن، با اصول مسلم دینی ناسازگار است. اگرچه برخی روایات به استجابت دعای فرعون در پرشدن رود نیل اشاره دارند، اما این روایات نیز از نظر سند و دلالت قطعی نیستند و نمی‌توانند توجیهی برای این عبارت در دعای علوی مصری باشند. حاصل این بحث آن است، در بررسی متون دینی منسوب به معصومین(ع) باید با رویکردی انتقادی و با بهره‌گیری از معیارهای علمی و مستند، به ارزیابی دقیق سندی و محتوایی آن‌ها پرداخت.

فهرست منابع:

- ***قرآن کریم***.
- ابراهیم انیس و دیگران. (۱۳۹۸). ***المعجم الوسیط***. تهران: انتشارات اسلامی.
- ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۲۷۱). ***الجرح والتعدیل***. حیدر آباد الدکن، الهند: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- ابن ابی‌حدید، عبد الحمید بن هبه الله. (۱۳۸۰ ق). ***شرح نهج البلاغة***. مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). ***علل الشرائع***. قم: ناشر.
- ----------. (۱۳۹۵). ***کمال الدین و تمام النعمة***. مصصح: علی‌اکبر غفاری. قم: اسلامیه
- ----------. (۱۳۹۸ ق). ***التوحید***. قم: جامعه مدرسین.
- ----------. (۱٤۱۳ ق). ***من لا یحضره الفقیه***. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن تغردی بردی، یوسف. (۱۳۹۲ ق). ***النجوم الزاهره فی‌ملوک مصر والقاهره***. مصر: وزاره الثقافة والارشاد القومی.

- ابن جوزی، ابو الفرج. (بی‌تا). ***المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک***. بیرون: دار الکتب العلمیة.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤١١ق). ***مهج الدعوات و منهج العبادات***. محقق/مصحح: کرمانی، ابوطالب و محرر، محمد حسن، قم: دار الذخائر.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (١٤١٢ق). ***تفسیر القرآن العظیم***. بیروت: دارالمعرفه.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (١٤٠٢ هـ). ***مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر***. دمشق: دار فکر للطباعة و التوزیع.
- ----------. (١٤٠٨ هـ). ***لسان العرب***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ستادی، کاظم. (١٤٠٢). «نکاتی در اعتبارسنجی ادعیه و زیارات کتاب مفاتیح الجنان». فصل‌نامه علمی ***مطالعات ادبیات شیعی***. سال دوم. شماره پنجم، صص۵۳-۷۸.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۸۳). ***رجال البرقی***. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بصری، احمد بن اسماعیل. (١٤٣١). ***الجواب المنیر عبر الاثیر***. بی‌جا: انتشارات انصار امام مهدی (ع).
- بخاری، أبو عبد الله محمد بن اسماعیل بن ابراهیم الجعفی. (بی‌تا). ***التاریخ الکبیر***. بی‌جا.
- جرجانی، ابو احمد بن عدی. (١٤١٨ هـ). ***الکامل في ضعفاء الرجال***. بیروت: کتاب علمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ش). ***نسیم اندیشه (دفتر اول)***. قم: اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف. (١٤١١ ه). ***خلاصه الاقوال***. قم: دار الذخائر.
- الحویري، محمود محمد. (٢٠٠٢). ***مصر في العصور الوسطي من العصر المسیحی حتی الفتح العثمانی***. مصر: الکتب المصریه التوزیع المطبوعات.
- خصالی، عیسی بن حسین. (١٣٦٣). ***فرهنگ معین***. تهران. چاپخانه سپهر.
- خلف، نجم عبد الرحمن. (١٤٠٩). ***معجم الجرح والتّعدیل لرجال السنن الکبری، مع دراسة إضافیة لمنهج البیهقي في نقد الرواة في ضوء السنن الکبری***. بی‌جا: دار الرایة للنشر والتوزیع الطبعة.
- خویی، ابوالقاسم. (١٤١٠). ***معجم الرجال الحدیث***. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دوزدوزانی، یدالله. (١٤١٣). ***تحقیق لطیف حول التوقیع الشریف***. قم: موسسه سیدالشهداء.
- ذهبی، شمس‌الدین محمدبن احمد. (١٤٠٩). ***تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و اعلام***. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ----------. (١٤٢٧ هـ). ***سیر أعلام النبلاء***. القاهره: دارالحدیث.
- طباطبایی، محمد حسین. (١٣٩٣ هـ). ***المیزان في تفسیر القرآن***. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). ***مجمع البیان***. تهران: ناصر خسرو.
- ----------. (١٤١٢ ق). ***تفسیر جوامع الجامع***. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- طبری، محمد ابن جریر. (بی تا). **تاریخ الامم و الملوک**. بیروت: بی‌نا.
- طریحی،فخرالدین. (١٤٠٨). ***مجمع البحرین***. بی‌جا: انتشارات مکتب النشر الثقافه الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٧ ق). ***العدد فی أصول الفقه***. قم: محمد تقی علاقبندیان.
- ----------. (١٩٩٩م). ***التبیان***. بیروت: دار الاحیاء التراث.
- ----------. (١٣٨١). ***الرجال***. نجف: المکتبة المرتضویة.

- علم الهدی، علی بن الحسین. (١٤٠٥ ق). ***الحدود و الحقایق***. قم: دار القرآن الکریم.
- علي ابراهيم، حسن. (١٩٤٥). ***مصر في العصور الوسطى: من الفتح العربي الى الفتح العثماني***.القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- العمیدی الحسینی، سید ثامر هاشم. (١٣٧٦). «مع الصدوق وکتابه الفقیه». ***علوم حدیث***. شماره ٢. صص ١٠٧- ١٨٠.
- غفاری، علی اکبر. (١٤٠٣ ق). ***الفقیه***. قم: انتشارات اسلامی.
- فیروز آبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٥ هـ). ***القاموس المحیط***. بیروت: دارالعلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد. (١٣٦٤). ***الجامع لأحکام القرآن***. تهران: ناصر خسرو.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (١٤٠٦). ***الوافي***. اصفهان: کتابخانه امام أمیر المؤمنین علی علیه السلام.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (١٤١٨). ***البلد الأمین و الدرع الحصین***. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- مبروك أبو زيد ،محمد. (٢٠٢٣). ***حرب الإسرائيليات في صدر الإسلام***. الحوار المتمدن المحور: دراسات وابحاث في التاريخ والتراث واللغات في التاريخ والتراث واللغات.
- متقی‌نژاد، مرتضی. (١٣٩٧). «قاعده قبح اغراء به جهل و کاربست آن در علم کلام». ***پژوهش‌های اعتقادی کلامی***. شماره ٣٠، دوره ٨. صص ١٣٥-١٥٢.
- مجتهدی سیستانی، مرتضی. (١٣٨٤). ***صحیفه المهدیه***. مترجم: مؤسسه اسلامی ترجمه. مصصح ترجمه: محمد ظریف. محمد حسین رحیمیان. قم: نشر حاذق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (١٤٠٣). ***بحار الأنوار***. محقق /مصحح: جمعی از محققان. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
- محمدی ری شهری، محمد. (١٣٩٧). ***شناخت‌نامه حدیث***. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- محمودی،اکبر. (١٣٩٨). «بررسی‌قاعده فقهی حرمت تغریرجاهل». فصل‌نامه علمی‌پژوهشی ***فقه***. شماره٣. صص١٠١-١٢٦.
- مفید، محمدبن‌محمد. (١٤١٣). ***الأمالي***. محقق /مصحح: حسین‌استادولی. علی‌اکبر غفاری. قم. ناشر: کنگره شیخ مفید.
- موسوی، محسن. (١٤٠٠). «اعتبار سنجی دعای عدیله»، دوفصل‌نامه ***علمي مطالعات قرآن و حدیث***. سال چهاردهم، شمارة دوم (پیاپي ٨٢)، بهار و تابستان ،١٤٠٠.
- نراقی، احمد بن محمد بن مهدی. (بی‌تا). ***مناهج الاحکام و الاصول***. قم: نشر مؤلف.

الگوی معنوی توبه در دعای ابوحمزه ثمالی:

تحلیل مضمون ساز و کارهای شناختی، انگیزشی و کنشی

مرضیه محصص[۱]*، سید احمد هاشمی علی آبادی[۲]، صدرا غفاری[۳]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2025.31159.1176
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

چکیده

بهره برداری از آموزه‌های معرفتی ادعیه اهل بیت علیهم السلام، آحاد جامعه را به مسیر هدایت و سعادت رهنمون می‌سازد. دعای ابوحمزه ثمالی یکی از ادعیه‌ای است که می‌تواند در شناسایی راه‌های خروج از گناه روشنگری داشته باشد. در این پژوهش با استفاده از روش تحلیل مضمون، ضمن تحلیل کمی و کیفی دعای ابوحمزه ثمالی، سه مقوله راهکارهای شناختی، انگیزشی و رفتاری برای خروج از گناه مورد بررسی قرار گرفته است. این نوشتار گویای آن است که راهکارهای خروج از گناه در دعای ابوحمزه نه‌تنها ناظر به توصیه‌های عرفانی یا عاطفی هستند، بلکه در قالب یک سیستم معرفتی، انگیزشی و رفتاری، ساختار دقیق بازگشت به فطرت را بیان می‌دارند. امام سجاد علیه‌السلام در این دعا، نقشه راه خروج از گناه را با در نظر گرفتن ابعاد وجودی انسان طراحی کرده‌اند. در بعد شناختی، تأکید بر وسعت رحمت الهی، معرفت به خداوند به‌عنوان تنها پناهگاه و درک تقصیر انسان، بستر تحول فکری و احساس امید در انسان را فراهم می‌سازد. در بُعد انگیزشی، ترکیب خوف و رجا، اظهار عجز و جلب محبت الهی، نقش مهمی در ایجاد میل درونی به بازگشت ایفا می‌کند. در حوزه رفتاری نیز اعمالی همچون دعاکردن، انجام تکالیف الهی و اعتراف به گناه، به‌عنوان گام‌های عملی برای خروج از گناه معرفی شده‌اند. این پژوهش نشان می‌دهد که دعای ابوحمزه با زبانی دقیق، ساختار معنوی منسجمی در تربیت و تحول اخلاقی فرد گنه‌کار ترسیم کرده است و الگویی تلفیقی از معرفت، انگیزه و عمل برای بازگشت به مسیر بندگی ارائه می‌دهد که در تربیت دینی و اخلاق، کاربردی است.

کلیدواژه‌ها: دعای ابوحمزه‌ثمالی، گناه، تحلیل‌مضمون، راهکار شناختی، راهکارهای انگیزشی، راهکارهای رفتاری، امام سجاد(ع)

۱-دانشیار علوم‌قرآن‌وحدیث، گروه‌معارف‌اسلامی، دانشکده‌الهیات‌وادیان، دانشگاه‌شهیدبهشتی، تهران، ایران m_mohases@sbu.ac.ir
۲-استادیار معارف‌اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات وادیان، دانشگاه‌شهیدبهشتی، تهران، ایران. s_hashemialiabadi@sbu.ac.ir
۳ - دانشجوی دکترا مدرسی معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. abes1772@gmail.com

۱.مقدمه

۱-۱. طرح مسئله

مهم‌ترین مانع سعادت انسان در نگاه قرآن، گناه و نافرمانی خداوند است که به‌بیان قرآن موجب ظهور فساد در تمام عالم می‌گردد(روم:٤١) و بر معرفت و شناخت انسان تأثیر می‌گذارد (روم: ١٠) بر اساس تأثیر عمیقی که گناه در سعادت انسان می‌گذارد، خداوند بر اساس مغفرت و رحمت خویش برای اینکه انسان بتواند به مسیر سعادت خود بازگردد و گذشته خود را جبران کند، وعده بخشش تمام گناهان را به انسان داده است (زمر:٥٣) و مسیر توبه را برای او باز گذاشته است و حتی امر به توبه کرده (تحریم:٨) تا مسیر رستگاری انسان مجدد باز شود (نور:٣١) و به رحمت الهی برگردد (تحریم:٨).

از جمله مواهب الهی که نقش بی‌بدیلی در برقراری رابطه مجدد بنده با خداوند و بازگشت گنهکار به دامن رحمت الهی دارد، دعاهای وارده از اهل‌بیت علیهم‌السلام است که در عین رازونیاز به درگاه معبود، منبع مهم معرفت دینی محسوب می شود. ایشان در عین نجوای عارفانه و عذر تقصیر به پیشگاه محبوب، از آنجا که در مقام هدایت بشریتند، به‌صورت غیرمستقیم راه‌های نیل به مقام بندگی و خروج از گناه را نیز تعلیم می‌دهند؛ بنابراین، توجه ویژه از این زاویه به ادعیه وارده از اهل بیت حائز اهمیت است.

بررسی محتوای ادعیه مختلف و مؤیدات علم روان‌شناسی (سلمانی، ١٣٩٦ه.ش: ١٣٩-١٦٧)[1] ، نشان می‌دهد برای انجام یک کار موفق و دست‌یابی به نتیجه مطلوب، نیاز به فعالیت در سه حیطه شناخت، انگیزش و رفتار است؛ به‌همین دلیل، بر آن شدیم تا با بررسی دعای ابوحزه ثمالی راهکارهای خروج از گناه را در این سه ضلع وجودی انسان با روش تحلیل محتوا و به‌صورت کدگذاری، مورد برررسی قرار دهیم.

روش تحلیل محتوا به دو صورت انجام می شود:

روش قیاسی: کدگذاری قیاسی زمانی است که فهرستی از کدها و مضامین از پیش تعریف‌شده ایجاد می‌کنیم و سپس آن‌ها را به داده‌های کیفی اختصاص می‌دهیم.

۱- منابع دیگر: برات، نگین و داورپناه، سیدهدایت الله (۱۳۹۸). مدل‌یابی معادلات ساختاری روابط بین قابلیت‌های سیستم مدیریت یادگیری با تقویت باورهای انگیزشی و راهبردهای خودتنظیم دانشجویان. دوفصل‌نامه راهبردهای شناختی در یادگیری، ۷(۱۲)، ۸۷-۱۰۸ / بهنام، فرزانه و محمدی، شاهرخ،١٤٠٠،کنکاشی در تأثیرات متقابل فکر،احساس و رفتار با تأکید بر خطایای ایجادکنندة افکار و احساسات منفی، نهمین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روان‌شناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی، تهران

روش استقرایی: کدها و مضامینی را بر اساس خود داده‌ها ایجاد می‌کنیم. کدها مستقیماً از داده‌ها به‌وجود می‌آیند و در حین حرکت، آن‌ها را برچسب‌گذاری می‌کنیم.

۱-۲. پیشینهٔ پژوهش

در مورد دعای ابوحمزه ثمالی و نیز راهکارهای خروج از گناه پایان‌نامه‌ها، کتاب‌ها و مقالاتی به رشته تحریر درآمده است؛ ضمناً شروح مختلفی نیز بر دعای شریف ابوحمزه ثمالی نوشته شده که ضمن شرح و تفسیر فرازهای این دعا به برخی راهکارهای خروج از گناه در این شروح پرداخته شده است؛ از جمله:

کتاب عشق و رستگاری: شرح دعای ابوحمزه ثمالی نوشتهٔ احمد زمردیان شیرازی. نگارنده در این کتاب از مکتب حضرت سجاد علیه‌السلام تعلیم گرفته و روش آن حضرت را در پرستش و بندگی انتخاب کرده. همان‌گونه که از کلام نویسنده، مشخص است، ایشان این دعا را در جهت چگونگی عبادت الهی به‌صورت صحیح و با تکیه بر دعای ابوحمزه نوشته و به شرح دعا به‌صورت فراز به فراز، اقدام کرده؛ اما به‌صورت خاص به موضوع راهکارهای سه‌گانه خروج از گناه نپرداخته‌اند.

تعدادی از شروح دعای ابوحمزه ثمالی نیز عبارت است از:

شرح دعای ابی حمزه ثمالی نوشته شیخ محمدابراهیم بن المولی عبدالوهاب سبزواری، شرح دعای ابی حمزه ثمالی مولی محمدتقی بن حسین علی هروی اصفهانی حائری، شرح دعای ابوحمزه ثمالی سیدحسین بن ابی القاسم جعفر بن حسین موسوی خوانساری، شرح دعای ابوحمزه ثمالی سید میرمعزالدین بن میر مسیح اصطهباناتی، تحفة الاعزه شیخ آقا شاملی شیرازی، الجوهرة العزیزة فی شرح دعاء ابن حمزه سید ابوالفضل حسینی، شرح دعای ابوحمزه ثمالی محمدعلی خزائلی.

تمامی این شروح نیز به توضیح دعا به‌صورت فراز به فراز پرداخته و به‌صورت موضوعی یا مسئله‌محور بر موضوع مقاله ما تمرکز نداشته‌اند.

کتاب‌های دیگری نیز در مورد گناه چه شناخت آن و چه تقسیم‌بندی و تاثیرات آن به‌نگارش درآمده است؛ مانند گناه‌شناسی نوشته جناب حجه الاسلام محسن قرائتی، گناهان کبیره نوشته آیت الله دستغیب، درآمدی بر گناه و رستگاری در ادیان نوشتهٔ هارولد کاورد، گناه و سبب آن نوشته استاد انصاریان و کیفر گناه نوشتهٔ شهید محلاتی و... اما در هیچ‌کدام به بحث مطرح شده در این تحقیق به‌صورت خاص نپرداخته‌اند.

چندین پایان‌نامه نیز درباره دعای ابوحمزه نوشته شده است که همه آن‌ها، در حیطه‌هایی غیر از حیطه موضوعی ما مطالبی را بیان کرده‌اند و محتوای آن‌ها، هیچ‌گونه هم‌پوشانی اساسی با محتوای مقاله ما ندارد.

به‌عنوان نمونه، «تبیین ارزش‌ها و الزامات اخلاقی بر اساس دعای ابوحمزه ثمالی» یا «آموزه‌های تربیتی در دعای ابوحمزه ثمالی» و یا «رابطه انسان با خدا در دعای ابوحمزه ثمالی و مقایسه آن با قرآن»

هر چند در ضمن تحقیقات، مقالات، پایان‌نامه‌ها و کتب فوق، به‌صورت پراکنده به مقوله گناه و علل و پیامدهای آن و نیز چگونگی خروج از آن پرداخته شده است؛ اما این مهم، با تمرکز بر دعای ابوحمزه و به‌صورت منسجم در این سه حیطه، آن هم به‌صورت تحلیلی و بر اساس روش تحلیل مضمون صورت نگرفته که هدف این پژوهش است. شایان ذکر است روش تحلیل مضمون در بررسی متون دعایی تاکنون در مقاله «رابطه ساختاری و محتوایی دعای عرفه منقول از امام حسین(ع) و دعای عرفه صحیفه سجادیه» از محمد عترت‌دوست (۱٤۰۲) دعاپژوهی، دوره۳ شماره۵ و «مؤلفه‌های خداولایی، بر اساس تحلیل مضمون صحیفه سجادیه» از بی‌بی حکیمه حسینی حکمت و همکاران (۱٤۰۲)، دعاپژوهی، دوره۳، شماره٤ مورد استفاده قرار گرفته و کارآمدی این روش پژوهش در بررسی مضمون ادعیه تأکید شده است.

۱-۳. روش پژوهش کیفی و تحلیل مضمون

روش‌های پژوهش کیفی، از تنوع و پیچیدگی برخوردار است. با توجه به این مطلب، تعریف تحلیل کیفی مدنظر ما چنین است. پژوهش کیفی شامل روش‌های چندگانه‌ای است که نسبت به موضوع موردنظرش رویکرد تفسیری و طبیعت‌گرایانه دارند؛ به این معنی که پژوهشگران کیفی پدیده‌ها را برحسب معنایی که افراد به آن‌ها می‌دهند، ادراک می‌کنند. به‌بیان دیگر، منظور از پژوهش کیفی نوعی پژوهش است که یافته‌های حاصل از آن با استفاده از روش‌های کمی و ابزارهای آن به دست نمی‌آید (حریری، ۱۳۸۵ه.ش: ۳).

در پژوهش کیفی، روش‌های شاخصی که متعلق به رویکرد خاص و نظریه واحدی باشد، استفاده نمی‌شود. از جمله ویژگی‌های مباحثات و اجرای تحقیق کیفی تنوع رویکردهای نظری و روش‌های آن‌هاست (اووه، ۱۳۸۸ه.ش: ۱۸). تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. این مدل فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی بوده و داده‌های مختلف و پراکنده را به داده‌های تفصیلی تبدیل می‌کند. البته، تحلیل مضمون، روشي براي ديدن متن و برداشت و درك درست از اطلاعات ظاهراً پراکنده و نامرتبط است و تحلیل اطلاعات و داده‌های کیفی از طریق مشاهده نظام‌مند شخص، تعامل گروه، موقعیت، سازمان، یا فرهنگ و خلاصه تبدیل‌کردن داده‌های کیفی به اطلاعات مرتبط کمی است(عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰ه.ش: ۱۵۳) پژوهشگران کیفی از انواع تحلیل‌ها؛ محتوا، گفتمان، مضمون و موارد دیداری و شنیداری استفاده می‌کنند (حریری، ۱۳۸۵ه.ش: ۲).

ویژگی‌های مهم مضمون عبارت است از: ماهیت انتزاعی، تکرارشوندگی و ظهور از دل داده‌ها. شناخت این ویژگی‌ها کمک مهمی برای شناخت مضمون و درنهایت، پیش‌برد روش تحلیل مضمون می‌کند.

ماهیت انتزاعی: مضامین گاهی به‌صورت آشکار در دل داده‌ها مشخص است و همان مطلب به‌عنوان مضمون تأیید می‌شود، اما اغلب، مضامین در داده‌ها پنهان بوده و پژوهشگر باید آن‌ها را فهم کند. پس در کنار دیگر داده‌ها مطالب پنهان آن نیز نوشته، یا تمام داده بازنویسی شود و پس از آن مضامین مشخص شوند. (شیخ‌زاده، ۱۳۹۹ه.ش: ۲۷).

تکرارشوندگی: یک مضمون به‌صورت‌های مختلف در قالب الگو یا روندهایی از رفتار در متن داده، تکرارشونده است. این تکرار سبب شناخت راحت‌تر مضمون برای پژوهشگر است (شیخ‌زاده، ۱۳۹۹ه.ش: ۲۸)، چرا که تکرار نشانگر اهمیت آن داده در متن است؛ پس داده‌ای که صرفاً یک بار در متن آمده، نمی‌تواند مضمون باشد. البته اگر در تحلیل نهایی با مضامین مرتبط واقع شود یا نقش برجسته‌ای در داده‌ها داشته باشد، می‌توان آن را مضمون در نظر گرفت (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰ه.ش: ۱۶۱)

ظهور از دل داده‌ها: محقق مضامین را از درون داده‌ها کشف می‌کند که بعضی اوقات نیاز است برای تأیید مضمون، به‌دنبال کشف مصادیق دیگر از داده‌ها باشند (شیخ زاده، ۱۳۹۹ه.ش: ۲۶). لذا منشأ اصلی مضامین، داده‌ها هستند که پژوهشگر باید آن‌ها را کشف کند. خاطر نشان سازم که مضامین مطلب واضحی در داده‌ها نیست، بلکه محقق باید مشخص کند که دنبال چه چیزی می‌باشد (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰ه.ش: ۱۶۱).

تحلیل شبکه مضامین به‌طورکلی سه مرحله اصلی دارد:

۱) تجزیه و توصیف متن، ۲) تشریح و تفسیر متن، ۳) ترکیب و ادغام.

در مرحله اول که تجزیه‌وتحلیل متن است، پژوهشگر باید به‌طور کامل و همه‌جانبه به متن داده‌ها مسلط شود، این مرحله اهمیت بسیار بالایی دارد، زیرا آشنایی با داده‌ها ستون فقرات مراحل بعد است (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰ه.ش: ۱۷۱). می‌بایست ابتدا پژوهشگر بر متن داده مسلط شود و بعد از آن نوبت به کدگذاری اولیه می‌رسد. درواقع کدهای اولیه، تقطیع متن به قسمت‌های قابل‌فهم و قابل‌استفاده مانند پاراگراف، عبارت، کلمه و... است. پس از این کار می‌بایست پژوهشگر، مضامین را از بخش‌های کدگذاری‌شده متن، استحصال نموده و در چندین مرحله، مورد بازبینی قرار دهد. با این کار مضامین پایه شناسایی می‌شود. پس از این مرحله، این مضامین بر اساس محتوا و مبانی نظری در گروه‌های

همگون به‌صورت منسجم دسته‌بندی شده و مضامینی که موضوع مشابهی دارند، تحت یک شبکه قرار می‌گیرند. در نتیجه مضامین پایه‌ای که از حیث محتوا مشابه یکدیگر هستند، ذیل یک گروه و به‌عنوان مضامین سازمان‌دهنده قرار خواهند گرفت. درنهایت، نیز با توجه به مشابهت مضامین سازمان‌دهنده، محقق این مضامین را با هم ادغام نموده و به مضامین کلی و عالی می‌رسد که محوریت داده‌ها بر مدار آن مضامین می‌باشد.

پس از اینکه پژوهشگر، مضامین پایه و سازمان‌دهنده و در نتیجه فراگیر را مشخص نمود، به مرحله دوم می‌رسد که تشریح و تفسیر متن است. در این مرحله، می‌تواند شبکه مضامین را ترسیم نماید. شبکه مضمون ابزاری است تا محقق به کمک آن به درک عمیق‌تری به معانی متون برسد. پس از رسیدن به شبکه، مضامین نام‌گذاری شده و درنهایت، تحلیل می‌شوند. پژوهشگر در این مرحله باید مضامین را به‌صورت روشن تعریف کند. پس از انجام دومرحله‌ای که گذشت، پژوهشگر وارد مرحله ترکیب و ادغام متن می‌شود. در این مرحله، پس از اصلاح و تأیید شبکه مضامین گزارش نهایی ارائه می‌شود. پژوهشگر باید یک شرح مختصر، منسجم، منطقی، غیرتکراری و جالب از داده‌ها را در شبکه مضامین عرضه کند. نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که گزارش نوشته شده، باید شواهد کافی و مناسبی در رابطه با مضامین موجود در داده‌ها داشته باشد و داده‌های استخراج‌شده کافی در رابطه با هر مضمون بیان شود (شیخ‌زاده، ۱۳۹۹ه.ش: ۱۸٤- ۱۹۲)

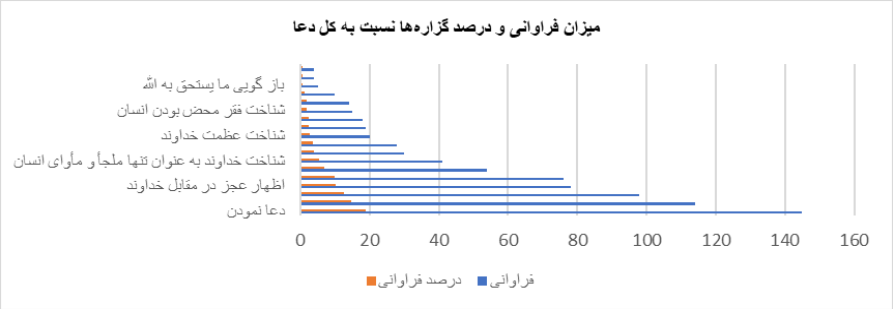
۲. تحلیل مضامین دعای ابوحمزه ثمالی

به‌منظور تحلیل شبکه مضامین دعای ابوحمزه ثمالی چندین اقدام پیگیری شده است: در مرحله اول پس از تسلط بر متن، کدگذاری اولیه انجام شد. درواقع کدهای اولیه، تقطیع متن به قسمت‌های قابل‌فهم و قابل‌استفاده مانند پاراگراف و عبارت است. سپس مضامین از بخش‌های کدگذاری‌شده متن، استخراج شد و در چندین مرحله، مورد بازبینی قرار گرفت و مضامین پایه شناسایی شد. پس از این مرحله، این مضامین بر اساس محتوا در گروه‌های همگون به‌صورت منسجم دسته‌بندی شده و مضامینی که موضوع مشابهی دارند، تحت یک شبکه قرار می‌گیرند. درنتیجه مضامین پایه‌ای که از حیث محتوا مشابه یکدیگر هستند، ذیل یک گروه و به‌عنوان مضامین سازمان‌دهنده قرار گرفتند. درنهایت، نیز باتوجه‌به مشابهت مضامین سازمان‌دهنده، محقق این مضامین را با هم ادغام نموده و به مضامین کلی و عالی می‌رسد که محوریت داده‌ها بر مدار آن مضامین می‌باشد. (برای آگاهی از کل جداول ر.ک: غفاری، ۱٤۰۲ش)

در مرحله بعد شبکه مضامین ترسیم شده است. شبکه مضمون ابزاری است تا محقق به کمک آن به درک عمیق‌تری به معانی متون برسد. پس از رسیدن به شبکه، مضامین نام‌گذاری شده و درنهایت، تحلیل می‌شوند. پژوهشگر در این مرحله باید مضامین را به‌صورت روشن تعریف کند. سپس پژوهشگر وارد مرحله ترکیب و ادغام متن می‌شود. در این مرحله پس از اصلاح و تأیید شبکه مضامین گزارش نهایی ارائه می‌شود(شیخ‌زاده، ۱۳۹۹ه.ش: ۱۸٤- ۱۹۲).

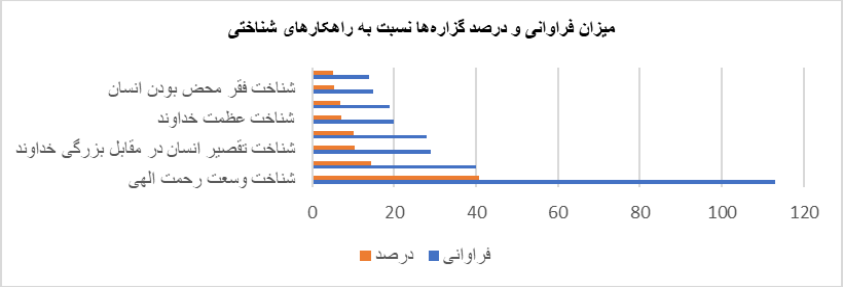
جدول۱- میزان فراوانی و درصد گزاره‌ها نسبت به کل دعا

	فراوانی	درصد فراوانی
دعانمودن	145	18/76
شناخت وسعت رحمت الهی	114	14/75
خوف از مقام الهی و امید به عفو و رحمت الهی	98	12/68
اظهار عجز در مقابل خداوند	78	10/09
انجام تکالیف الهی	76	9/83
محبت و ذکر الهی	54	6/99
شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ و مأوای انسان	41	5/30
شناخت تقصیر انسان در مقابل بزرگی خداوند	30	3/88
شناخت خداوند به‌عنوان رب کریم	28	3/62
شناخت عظمت خداوند	20	2/59
شناخت سختی‌های قبر و قیامت و مسیر ناهموار ابدیت	19	2/46
اذعان به گناه و پشیمانی از آن	18	2/33
شناخت فقر محض‌بودن انسان	15	1/94
شناخت صفات الهی	14	1/81
توجه به ورع و حیا در محضر الهی	10	1/29
بازگویی ما یستحق به الله	5	0/65
واسطه آوردن به درگاه الهی	4	0/52
گریه بر نفس	4	0/52



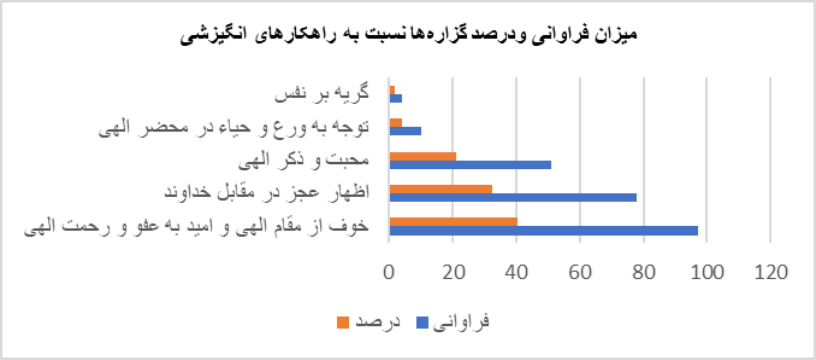
جدول ۲- میزان فراوانی و درصد گزاره‌ها نسبت به راهکارهای شناختی

	فراوانی	درصد
شناخت وسعت رحمت الهی	113	40/65
شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ و مأوای انسان	40	14/39
شناخت تقصیر انسان در مقابل بزرگی خداوند	29	10/43
شناخت خداوند به‌عنوان رب کریم	28	10/07
شناخت عظمت خداوند	20	7/19
شناخت سختی‌های قبر و قیامت و مسیر ناهموار ابدیت	19	6/83
شناخت فقر محض‌بودن انسان	15	5/40
شناخت صفات الهی	14	5/04



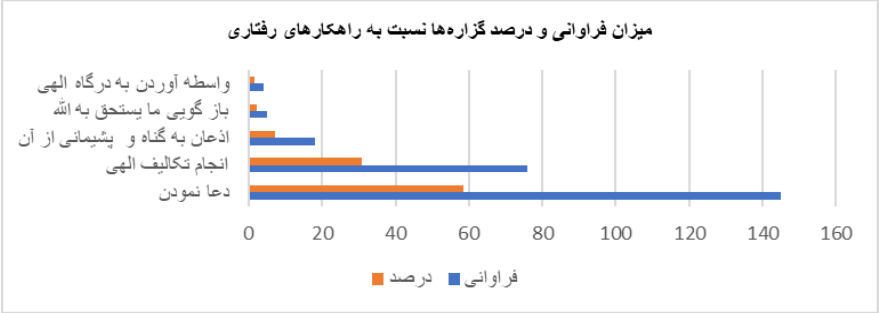
جدول ۳- میزان فراوانی و درصد گزاره‌ها نسبت به راهکارهای انگیزشی

	فراوانی	درصد
خوف از مقام الهی و امید به عفو و رحمت الهی	97	40/42
اظهار عجز در مقابل خداوند	78	32/50
محبت الهی	51	21/25
توجه به ورع و حیا در محضر الهی	10	4/17
گریه بر نفس	4	1/67



جدول ٤- میزان فراوانی و درصد گزاره‌ها نسبت به راهکارهای رفتاری

	فراوانی	درصد
دعا نمودن	145	58/47
انجام تکالیف الهی	76	30/65
اذعان به گناه و پشیمانی از آن	18	7/26
باز گویی ما یستحق به الله	5	2/02
واسطه آوردن به درگاه الهی	4	1/61



بر اساس این تحلیل کمی، برای خروج از گناه، نیاز به سه راهکار اصلی شناختی، انگیزشی و رفتاری است که طبق دعای ابوحمزه، برای هر یک از این راهکارها، روش‌هایی وجود دارد که در این پژوهش، سه متغیر اصلی و دارای فراوانیِ بیشتر از هر راهکار مورد بررسی و تحلیل کیفی قرار می‌گیرند:

۳- مقوله راهکارهای شناختی خروج از گناه در دعای ابوحمزه

با روش تحلیل محتوا که بر روی دعای ابوحمزه صورت گرفت، هشت راهکار شناختی در این دعا به‌دست آمد که به‌ترتیبِ بیشترین فراوانی عبارت است از: شناخت وسعت رحمت الهی، شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ و مأوای انسان، شناخت تقصیر انسان در مقابل بزرگی خداوند، شناخت خداوند به‌عنوان رب کریم، شناخت عظمت خداوند، شناخت سختی‌های قبر و قیامت و مسیر ناهموار ابدیت، شناخت فقر محض‌بودن انسان، شناخت صفات الهی. در ادامه به سه موردی که درصد فراوانی آن در حد بالاتری است، پرداخته می شود:

۳-۱. شناخت وسعت رحمت الهی

از مهم‌ترین مضامین مورد تأکید که در دعای ابوحمزه ثمالی با آن روبه‌رو هستیم، شناخت وسعت رحمت پروردگار است. به‌عنوان مثال در قسمتی از دعا آمده است: «وَأَنْتَ الْجَوادُ الَّذِی لَایَضِیقُ عَفْوُكَ، وَلَا یَنْقُصُ فَضْلُكَ، وَلَا تَقِلُّ رَحْمَتُكَ»؛ (تویی آن سخاوتمندی که گذشت به تنگی نمی‌رسد و احسانت کاهش نمی‌پذیرد و رحمتت کم نمی‌شود.). آیات و روایات زیادی بیانگر رحمت لایزال الهی است (انعام: ۱۲ و نساء: ۱۱۰و زمر: ۵۳ و... مجلسی، ۱٤۰۳ه.ق: ٤٤/۸) وسعت این رحمت به‌اندازه‌ای است که شیطان را نیز به‌بیان امام صادق[علیه‌السلام] به‌طمع می‌اندازد(ابن بابویه، ۱۳۷٦ه.ش: ۲۰۵/۱) حسن بصری خطاب به امام سجاد[علیه‌السلام] می‌گوید: «عجب نیست که گروهی گمراه و هلاك می‌شوند، عجب از

آن‌هاست که نجات می‌یابند که چگونه نجات یافته‌اند؟!» اما امام[علیه السلام] در جواب فرمودند: «تعجب از کسی نیست که نجات یافته! تعجب از کسی است که با وسعت رحمت الهی هلاک شده است!» (سیدمرتضی، ۱۹۹۸م: ۱۶۲/۱).

بر این اساس در دعای ابوحمزه در فرازهای مختلف آن، وسعت رحمت الهی، وسیله و زمینه‌ای برای بخشش گناهان بیان شده است: «أَدْعُوكَ يَا سَيِّدِي بِلِسانٍ قَدْ أَخْرَسَهُ ذَنْبُهُ، رَبِّ أُناجِيكَ بِقَلْبٍ قَدْ أَوْبَقَهُ جُرْمُهُ، أَدْعُوكَ يَا رَبِّ راهِباً راغِباً راجِياً خائِفاً، إِذا رَأَيْتُ مَوْلايَ ذُنُوبِي فَزِعْتُ، وَ إِذا رَأَيْتُ كَرَمَكَ طَمِعْتُ فَإِنْ عَفَوْتَ فَخَيْرُ راحِمٍ»؛ ای آقای من! تو را به زبانی می‌خوانم که گناهش او را ناگویا کرده و با دلی با تو مناجات می‌کنم که جرمش او را هلاک ساخته، تو را می‌خوانم ای پروردگارم! در حال هراس و اشتیاق و امید و بیم، مولای من هرگاه گناهانم را می‌بینم بی‌تاب می‌شوم و هرگاه کرمت را مشاهده می‌کنم، به‌طمع می‌افتم، پس اگر از من درگذری، بهترین رحم‌کننده‌ای.

در این فراز، ضمن اقرار به گناه و اینکه شخص می‌خواهد خود را از این حال خارج کند، کرم و رحمت خداوند را مستمسک خود قرار می‌دهد و می‌گوید: «عَظُمَ يَا سَيِّدِي أَمَلِي وَساءَ عَمَلِي فَأَعْطِنِي مِنْ عَفْوِكَ بِمِقْدارِ أَمَلِي، وَلَا تُؤاخِذْنِي بِأَسْوَءِ عَمَلِي فَإِنَّ كَرَمَكَ يَجِلُّ عَنْ مُجازاةِ الْمُذْنِبِينَ»؛ ای آقای من، آرزویم بزرگ شده و کردارم زشت گشته، پس به‌اندازه آرزویم از عفوت به من ببخش و به زشت‌ترین کردارم مرا سرزنش مکن؛ زیرا کرمت برتر از کیفر گنه‌کاران است.

۳-۲. شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ انسان

یکی از اموری که شخص گناهکار را به‌خود درگیر نموده و موجب عدم اقدام او در راستای بهبود حال خویش و بازگشت از گناه می‌گردد، این است که گنه‌کار، خود را بدون پشت و پناه دانسته و فکر می‌کند، تمام پل‌های پشت سر خویش را خراب کرده و دیگر راهی برای بازگشت ندارد. این در حالی است که قرآن، ناامیدی از رحمت الهی را بدترین گناه و رسیدن به حد کفر می‌داند (یوسف:۸۷).

امام سجاد[علیه‌السلام] در فرازهای مختلفی از دعای ابوحمزه به این مسئله اشاره نموده: «إِلهِي وَسَيِّدِي إِنْ كُنْتَ لَاتَغْفِرُ إِلّا لِأَوْلِيائِكَ وَأَهْلِ طاعَتِكَ فَإِلى مَنْ يَفْزَعُ الْمُذْنِبُونَ وَإِنْ كُنْتَ لَاتُكْرِمُ إِلّا أَهْلَ الْوَفاءِ بِكَ فَبِمَنْ يَسْتَغِيثُ الْمُسِيئُونَ؟»؛ معبودم و آقایم، اگر جز اولیا و اهل طاعتت را نیامرزی، پس گنه‌کاران به چه کسی پناه برند و اگر جز اهل وفا را گرامی نداری، پس بدکاران از چه کسی فریادرسی خواهند؟!

این عبارت تصریح دارد که تنها ملجأ گنه‌کار، درگاه کریمانه و رحیمانه حضرت معبود است که پاسخگوی استغاثه اوست. غفران و کرم خداوندی اقتضا دارد که لطفش غیر از اهل وفا و صدق و اولیاء،

گناهکاران و بدکاران را نیز شامل شود و درواقع، اهل وفا مثل اولیا و انبیا و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام که از لطف ویژه خداوند برخوردار هستند و غیر از ایشان، احتیاج شدیدتر به عفو و گذشت خداوند دارند و این در حالی است که جایی جز در خانه رحمت خداوند برای تضرع و یاری‌جستن ندارند. (خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ٤١٥) در فرازی دیگر می‌فرماید: «يَا رَبِّ هذَا مَقامُ مَنْ لاذَبِكَ وَاسْتَجارَ بِكَرَمِكَ وَأَلِفَ إِحْسانَكَ وَ نِعَمَكَ»؛ پروردگارا این است جایگاه کسی که به پناهت آمد و به کرمت پناهنده گشت و به احسان و نعمت‌هایت الفت جست.

خداوند رب کریم است که اصل معامله خود با بندگانش را بر پایه کرامت خویش نهاده و انسان را نیز گرامی داشته است(اسراء:۷۰). ریشه کرامت انسان در کرامت الهی است و اینکه انسان مخلوق و دست‌پرورده خدای کریم است و غیر از او کسی را ندارد؛ بنابراین در ارتکاب معاصی با آنکه اولاً حق بزرگ الهی را نادیده گرفته و کرامت او را شکسته است و ثانیاً به کرامت خویش لطمه وارد کرده؛ اما باز برای ترمیم این کرامت ازدست‌رفته به چه کسی باید پناه ببرد جز خدایی که اصل کرامت را به او اعطا کرده است؟!

حضرت در فرازی دیگر می‌فرماید: «وَ أَنَا عائِذٌ بِفَضْلِكَ، هارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ، مُتَنَجِّزٌ مَا وَعَدْتَ مِنَ الصَّفْحِ عَمَّنْ أَحْسَنَ بِكَ ظَنّاً»؛ و من پناهنده به فضل توأم، از تو به تو گریزانم، خواهان چیزی هستم که وعده داده‌ای و آن چشم‌پوشی از کسانی است که به تو گمان نیک برده‌اند. براساس این فقره علاوه بر این که فرار از حق میسر نیست، پناهگاهی نیز جز او نیست و باید چنین هم باشد که از عذاب او باید به‌سوی خود او گریخت: «فَفِرُّوا إِلَى اللهِ» (ذاریات:۵۰)

حضرت این معنا را با عبارتی دیگر در صحیفه سجادیه چنین بیان می‌فرمایند: «وَلَوْ اَنَّ اَحَداً اسْتَطاعَ الْهَرَبَ مِنْ رَبِّهِ لَكُنْتُ اَنَا اَحَقَّ بِالْهَرَبِ مِنْکَ» (امام سجاد علیه السلام، بی‌تا: دعای ۵۰)؛ واگر کسی را قدرت فرار از پروردگارش بود هر آینه من به فرار از تو سزاوارتر بودم. باز در عبارتی دیگر می‌فرماید: «اَللَّهُمَّ اِنَّکَ طالِبِی اِنْ اَنَا هَرَبْتُ، وَ مُدْرِکِی اِنْ اَنَا فَرَرْتُ» (همان)؛ خداوندا تو جوینده منی اگر فرار کنم، و دریابنده منی اگر بگریزم.

در فراز دیگری از دعای ابوحمزه می‌خوانیم: «اللّهُمَّ إِنَّهُ لَايُجِيرُنِي مِنْكَ أَحَدٌ، وَلَا أَجِدُ مِنْ دُونِكَ مُلْتَحَداً، فَلا تَجْعَلْ نَفْسِي فِي شَيْءٍ مِنْ عَذابِكَ، وَلَا تَرُدَّنِي بِهَلَكَةٍ، وَلَا تَرُدَّنِي بِعَذابٍ أَلِيمٍ»؛ خدایا؛ به‌یقین جز تو احدی مرا پناه نمی‌دهد و به جز تو پناهگاهی نمی‌یابم، پس هستی‌ام را در دامن عذابت قرار نده و به هلاکت و شکنجه دردناک باز مگردان. در این عبارت، حضرت نظر دارند به آیة کریمه: « قُلْ إِنِّي لَنْ

يُجِيرَني مِنَ اللهِ أَحَدُ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً»(جن:۲۲)؛ بگو: [اگر از او نافرمانی کنم] هرگز کسی در برابر [عذاب] خدا مرا پناه نمی‌دهد، و هرگز پناهگاهی غیر او نمی‌یابم. این دعای تعلیمی حق‌تعالی به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مقابل اشرار جن و انس است که مضمونش در دعای امام سجاد علیه‌السلام درخواست شده است. (خزائلی،۱۳۸۷ه.ش: ٤٥٤)

۳-۳. شناخت تقصیر انسان در مقابل بزرگی خداوند

از یک سو، نظام عالم نظام محدودیت‌ها است؛ از سوی دیگر، خلقت انسان نیز معجونی از استعدادها و ضعف‌هاست (انسان: ۲) و از سوی سوم، موانعی همچون شیطان در مسیر سعادت انسان وجود دارد که او را از دایره بندگی خارج نموده و به تمرد الهی می‌کشاند. بر این اساس و در قدم اول باید مقصر اصلی تمرد انسان را شناخت تا با آن مقابله کرد. نشناختن این موانع سبب فرافکنی و انداختن تقصیر بر دوش دیگران است که درنتیجه انسان را به بی‌راهه می برد.

بر اساس ادله عقلی و دلایل قرآنی متعدد خداوند عادل است و ذره‌ای به بندگان خویش ظلم نمی‌کند(عنکبوت: ٤٠) و هر انسانی مکافات عملی که تحمل می‌کند، حاصل دسترنج خود اوست (شوری: ۳۰) و نباید فرافکنی کند. بر اساس این آیه حتی خداوند لطف فرموده و از بسیاری از خطاهای انسان چشم‌پوشی می‌کند. توجه به این امر یقیناً در خروج از گناه و جبران آن انسان را کمک می‌کند. از این‌رو امام زین العابدین در دعای ابوحمزه، ضمن فرازهایی به این تقصیر اشاره می‌کنند: «عَصَيْتُكَ ... لَكِنْ خَطِيئَةٌ عَرَضَتْ وَسَوَّلَتْ لِي نَفْسِي، وَ غَلَبَنِي هَوايَ، وَ أَعانَنِي عَلَيْها شِقْوَتِي، وَ غَرَّنِي سِتْرُكَ الْمُرْخى عَلَيَّ، فَقَدْ عَصَيْتُكَ وَخالَفْتُكَ بِجُهْدِي»؛ نافرمانی‌ات کردم، ولی خطایی بود که بر من عارض شد و نفسم آن را برایم آراست و بدبختی‌ام مرا بر آن یاری نمود و پردهٔ افتاده‌ات بر من مغرورم نمود، درنتیجه با کوششم نافرمانی‌ات کردم و به مخالفتت برخاستم.

بر اساس این فراز، تمام تقصیرها و کوتاهی‌ها بر ذمه خود انسان بوده و به‌واسطه این تقصیرها، به ورطه گناه کشیده شده است. حضرت در اینجا این نکته را گوشزد می‌کنند که نافرمانی و معصیت من، از روی انکار پروردگار و خفیف‌شمردن دستور خداوند و رویاروئی در مقابل پروردگار و ناچیزشمردن وعدهٔ او نیست؛ بلکه به‌جهت عارض‌شدن خطا و تسویل نفس و غلبه هوی و شقاوت و غرور است که همه بر انسان عارض می شوند؛ زیرا خیلی از گنه‌کاران خدا را قبول دارند و به حساب و کتاب و قیامت معتقدند، اما این‌گونه رذائل بر آن‌ها غلبه می‌کند و به انحراف کشیده می‌شوند(خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ۲۳٤).

در فرازی دیگر می‌خوانیم: «فَقَدْ عَلِمْنا مَا نَسْتَوْجِبُ بِأَعْمالِنا»؛ ما دانستیم که با کردارمان سزاوار چه خواهیم بود. هر کس که دانست چه می‌کند و عملش نیك یا بد است، عقاب و پاداش خود را هم خواهد دانست و شاید امام علیه‌السلام خواسته است در این عبارت، سرّ قول حق تعالی را آشکار سازد که فرموده: «بَلِ الإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ» (قیات:١٤) و اشاره بر این که انسان نسبت به کردار مطلع و به حال خویش بیناست و احتیاج به تذکر ندارد که به او گفته شود چه کرده یا چه می‌کند (زمردیان، ۱۳۶۳: ۲۱۵). همچنین، در فرازی دیگر آمده است: «حُجَّتِي يَا اللّهُ فِي جُرْأَتِي عَلَى مَسْأَلَتِكَ مَعَ إِتْيانِي مَا تَكْرَهُ جُودُكَ وَكَرَمُكَ»؛ خدایا حجّت من در گستاخی بر درخواست از تو، با ارتکاب آنچه از آن کراهت داری، جود و کرم توست.

همان‌گونه که دیدیم در حیطه شناختی، مضامینی چون «شناخت وسعت رحمت الهی»، «شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ»، و «شناخت تقصیر انسان در برابر عظمت الهی» بیشترین فراوانی را داشته‌اند. این شناخت‌ها زمینه‌ساز تحول در نگرش انسان نسبت به گناه، خود و خداوند می‌گردند و مقدمات بازگشت را فراهم می‌آورند. شناخت گستره رحمت خدا، انسان را از ورطه یأس نجات داده و اعتماد به مغفرت الهی را در دل او زنده می‌کند؛ درحالی‌که پذیرش این‌که خداوند تنها مأمن گنه‌کار است، وابستگی و التماس قلبی او را به‌سوی ذات الهی معطوف می‌سازد. همچنین درک تقصیرهای انسانی در سایه عظمت پروردگار، موجب خضوع و توبه عمیق‌تری می‌شود و راه بازگشت از گناه را هموارتر می‌کند.

آنچه حائز اهمیت است تاثیر حیطه شناختی بر بعد انگیزشی و رفتاری انسان است. روشن است که مقدمه تمایل انسان و در ادامه، اراده و حرکت او به سوی انجام فعل مبتنی بر شناختی آگاهانه، نیمه‌آگاهانه، یا ناآگاهانه است. گاه این شناخت بر اساس علم و آگاهی و منطق و استدلال است و گاه بر اساس تعبد و تسلیم و پذیرش از دیگری و گاه برخواسته از معرفت‌های جزئی که ناخودآگاه او را به سوی فعل می‌برد. امیر مؤمنان خطاب به کمیل بن زیاد هر حرکتی از سوی انسان را مبتنی بر معرفتی می‌داند که او باید به دست آورد (ابن شعبه حرانی، ١٤٠٤: ١٧١). بنابراین به‌عنوان مثال، وقتی گنه‌کار خداوند را دریای رحمت دید که به‌صرف انجام یک گناه او را از دریای رحمتش بیرون نمی‌کند و وقتی خداوند را مهربانی دید که از خسران انسان می‌رنجد و با اولین پشمیانی آغوش رحمتش را به روی بنده می‌گشاید، به‌صورت طبیعی انگیزه بازگشت از نافرمانی و جبران مافات در او شکل می‌گیرد. کما اینکه این تأثیرگذاری ساحات وجودی می‌تواند بر عکس نیز باشد. بدین معنی که گاه کنشگری انسان مقدمه ایجاد انگیزه یا شناختی شود. قرآن می‌فرماید: ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم:١٠)

این آیه نشان می‌دهد کنشگری گناه‌آلود کسانی که بی‌مهابا و بد گناه می‌کنند به ساحت شناختی آنان اثر گذاشته و آنان را به مرز تکذیب و استهزاء آیات الهی می‌کشاند.

٤- مقوله راهکارهای انگیزشی خروج از گناه در دعای ابوحمزه

با روش تحلیل‌محتوا، پنج راهکار انگیزشی در این دعا به‌دست آمد که به‌ترتیبِ بیشترین فراوانی عبارتند از: خوف از مقام الهی و امید به عفو و رحمت الهی، اظهار عجز در مقابل خداوند، جلب محبت الهی، توجه به ورع و حیا در محضر الهی، گریه بر نفس. تحلیل سه راهکاری که بیشترین فراوانی را در این دعا داشته عبارت است از:

٤-١. خوف از مقام الهی و امید به عفو و رحمت الهی

نراقی در تعریف «خوف و رجاء» گفته است: ترس، ناراحتی و سوزش دل است در اثر امر مشکوك الوقوع و نامطلوبی در آینده (نراقی، ۱۳۷۹ه.ش: ۱/ ١٦٧) و رجا و امید، راحتی قلب و سرور دل است به‌جهت انتظار امر مطلوب (همان: ۱۹۳). خوف از مقام رفیع الهی و امید به فضل او دو رکن اساسی در رعایت تقوا و پاسداشت حریم خداوند است که در قدم اول، مانع ارتکاب معاصی می‌شوند و در قدم دوم، در صورت انجام گناهان، عاملی برای خروج از گناه و بازگشت به رحمت خداوند است. گناه موجب ناامیدی از رحمت الهی و باز ایستادن از حرکت به‌سوی جبران می‌شود؛ بنابراین باید برای خروج از آن به رحمت واسعه الهی و بخشش او امید داشت.

امام می‌فرماید: «أَدْعُوكَ يَا رَبِّ راهِباً راغِباً راجِياً خائِفاً، إِذا رَأَيْتُ مَوْلايَ ذُنُوبِي فَزِعْتُ، وَ إِذا رَأَيْتُ كَرَمَكَ طَمِعْتُ فَإِنْ عَفَوْتَ فَخَيْرُ راحِمٍ، وَ إِنْ عَذَّبْتَ فَغَيْرُ ظالِمٍ»؛ تو را می‌خوانم ای پروردگارم! در حال هراس و اشتیاق و امید و بیم، مولای من هرگاه گناهانم را می‌بینم بی‌تاب می‌شوم و هرگاه کرمت را مشاهده می‌کنم، به طمع می‌افتم، پس اگر از من درگذری بهترین رحم‌کننده‌ای و اگر عذاب کنی ستم نکرده‌ای).

حضرت در این عبارت به دو صفت از صفات بندگان خوب خداوند اشاره دارد: یکی صفت خوف از خداوند و دیگری امید به درگاه اوست که از دو تعبیر رهبت و رغبت استفاده شده است. در قرآن نیز خداوند در وصف سحرخیزان می‌فرماید: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»(سجده: ١٦)

علامه طباطبائی درباره عبارت (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا) می‌فرماید: «این جمله حال از ضمیر در «جنوبهم» است، و مراد این است که از بستر دوری می‌کنند، درحالی‌که مشغول به دعای پروردگارشانند، در دل شب، آن هنگامی که چشم‌ها به خواب و بدن‌ها بی‌حرکت افتاده، خدا را می‌خوانند، اما نه‌تنها از خوف، تا ناامیدی از رحمت خدا بر آنان مسلط شود و نه‌تنها به طمع رحمت، تا از غضب و مکر خدا ایمن باشند؛ بلکه هم از ترس و هم به طمع، او را می‌خوانند»(طباطبائی، ۱۳۷۸ه.ش: ١٦/ ۳۹۵)

ترس از خداوند به این معنی نیست که موجودی خطرناك باشد تا از این جهت ما از او برحذر باشیم که مبادا از ناحیه او به ما آسیبی برسد و ازطرفی، می‌دانیم خداوند در مقام فعل، قیوم و سرپرست عالم و «قَائماً بِالْقِسْطِ»(آل عمران: ۱۸) است بلکه ترس ما از عدالت پروردگار است (خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ۱۰۱). درواقع، خوف در اینجا همراه با خشیت و حفظ حریم کبریایی است که یادآور رحمت و مغفرت خداوند است و موجب می‌شود گنه‌کار از گناه و نافرمانی خداوند فاصله بگیرد.

به‌طور طبیعی، وقتی انسان عظمت الهی را به‌خوبی درك کند، احساس کوچك‌بینی و خضوع و خشوع در او پدید می‌آید. این حالت روانی در نهاد انسان نهفته است که وقتی عظمتی را درك کرد، در مقابل آن احساس خودباختگی می‌کند؛ لذا کسی که عظمت خدا را به‌درستی درك کند، نمی‌تواند بدون خوف باشد. البته مؤمن ضمن اینکه چنین خوفی دارد، درعین‌حال چنان به رحمت حق امیدوار است که گویی هیچ خطایی مرتکب نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ه.ش: ۱۹۷).

امام علیه‌السلام در فرازی دربارهٔ امید به خداوند و خوف نسبت به پروردگار چنین می‌فرماید: «لَكَ خالِصُ رَجائِي وَخَوْفِي». این عبارت گویای این مطلب است که امید انسان تنها می‌بایست به خداوند باشد و برای غیر او در این حیطه، راهی نباشد. همچنین در این دنیای وانفسا که عوامل مختلفی، سعی دارند تا انسان را بترسانند و خوف از خودشان را در دل انسان بیاندازند و به‌این واسطه، از او سوءاستفاده نمایند و تنها همین خوف است که انسان را تعالی بخشیده و موجب ترقّی او می‌گردد و باعث می‌شود که دیگر جلوی هر چیزی، احساس ترس و خوف نداشته باشد.

در فرازی دیگر می‌فرمایند: «مَوْلايَ بِذِكْرِكَ عاشَ قَلْبِي، وَبِمُناجاتِكَ بَرَّدْتُ أَلَمَ الْخَوْفِ عَنِّي، فَيا مَوْلايَ وَيا مُؤَمَّلِي وَيا مُنْتَهى سُؤْلِي فَرِّقْ بَيْنِي وَبَيْنَ ذَنْبِيَ الْمانِعِ لِي مِنْ لُزُومِ طاعَتِكَ، فَإِنَّما أَسْأَلُكَ لِقَدِيمِ الرَّجاءِ فِيكَ، وَعَظِيمِ الطَّمَعِ مِنْكَ الَّذِي أَوْجَبْتَهُ عَلَى نَفْسِكَ مِنَ الرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ»؛ ای مولای من دلم به یاد تو زندگی کرد و با مناجات با تو آتش هراس را بر خود سرد نمودم، ای مولایم و ای آرزویم و ای نهایت خواسته‌ام، میان من

و گناهم جدایی انداز؛ گناهی که بازدارندة من از پای‌بندی به طاعت توست، تنها از تو درخواست می‌کنم، به‌خاطر امید دیرینه به تو و بزرگی طمع از تو که از مهر و رحمت بر خود واجب کرده‌ای.

حضرت در این‌جا بیان می‌کنند که رجا و امید بندگان و رغبت و علاقه‌شان به خداوند، سابقه طولانی دارد و از قدیم الایام، کانون امید و علاقه بوده است (خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ۳۰۳). در فرازی دیگر عرضه می‌دارد: «سَیِّدِی فَبِمَنْ أَسْتَغِیثُ إِنْ لَمْ تُقِلْنِی عَثْرَتِی؟ فَإِلی مَنْ أَفْزَعُ إِنْ فَقَدْتُ عِنایَتَکَ فِی ضَجْعَتِی؟ وَ إِلی مَنْ أَلْتَجِئُ إِنْ لَمْ تُنَفِّسْ کُرْبَتِی؟»؛ ای آقای من، اگر لغزشم را فسخ نکنی و نادیده نگیری از چه کسی فریادرسی خواهم و به چه کسی پناه ببرم اگر توجهت را در آرامگاهم نداشته باشم و به چه کسی پناه برم اگر غم و اندوهم را برطرف نکنی؟! در این عبارت، حضرت خوف خود را نسبت به بخشیده‌نشدن و پناه‌نداشتن در مقابل خداوند، ابراز می‌کند و از خداوند متعال، توجه و کمک به خود را مسئلت می‌دارد.

٤-۲. اظهار عجز در مقابل خداوند

از جمله راهکارهای انگیزشی مطرح‌شده در دعای ابوحمزه ثمالی که به خروج او از گناه کمک می‌کند، اظهار عجز انسان در مقابل عظمت و قدرت خداوند است که این امکان را به انسان می‌بخشد تا تلاش کند خود را از نقص برهاند و راهی به‌سوی کمال و خروج از نافرمانی بردارد و آن را دست‌کم به کمترین وضعیت ممکن کاهش دهد.

خداوند در آیات متعددی از قرآن با اشاره به قدرت مطلق خود، هرگونه عجز و درماندگی را از خود دور می‌داند (مائده: ٦٤ و انعام: ١٣٤) و با اشاره به آفرینش هستی و موجودات و ربوبیت همة آن‌ها، ناتوانی را از خود مبرا دانسته (احقاف: ۳۳) و مهلت‌دادن به انسان‌های نافرمان را ناشی از مشیت خود می‌داند و عجز و ناتوانی را در این زمینه از خود دور می‌شمارد (نساء: ۱۳۳-١٣٤) در مقابل، انسان را موجودی کاملاً محتاج و فقیر درگاه خود دانسته و خود را غنی ستوده می‌داند: «یَا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَی اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ»(فاطر: ۲)؛ فقیر در اینجا به‌معنای کسی است که ستون فقراتش شکسته، توان ایستادن بر پای خود و حفظ استقلال خود را ندارد، بلکه قائم به غیر است (هاشمی علی‌آبادی، ١٤٠٠ه.ش: ٨٦).

قرآن علاوه بر اشاره به عجز کلی انسان به مصادیق این عجز نیز اشاره کرده است. عجز از دفع مرگ و گریز از آن (آل‌عمران: ١٦٨ و واقعه: ۸۳ و ۸۷)، عجز در برابر قدرت مطلق خداوندی(آل عمران: ١٥٤ و ١٦٠)، عجز از دستیابی به تمام آرزوهای خویش(نجم: ٢٤ و ٢٥)، عجز و ناتوانی از دستیابی به علم مطلق الهی(بقره: ٢٥٥)، عجز از فراگیری تعالیم وحی بدون تعلیم و آموزش پیامبران(بقره: ۲۳۹) عجز آدمیان از

آگاهی بر همه اسرار و ملاک‌های افعال خداوندی(طه:۱۱۰)، عجز انسان‌ها از شمارش نعمت‌های الهی (ابراهیم: ٣٤ و نحل: ١٨) و عجز در مقابل انسان‌های دیگر به‌خصوص سلاطین و زورگویان (قصص: ٤) تنها نمونه‌های کوچکی از عجز و ناتوانی انسان‌ها در آیات قرآن است.

بر اساس چنین نگاهی به عجز انسان، امام سجاد علیه‌السّلام در دعای ابوحمزه چنین می‌فرمایند: «فَوَعِزَّتِكَ لَوِ انْتَهَرْتَنِي مَا بَرِحْتُ مِنْ بابِكَ، وَلَا كَفَفْتُ عَنْ تَمَلُّقِكَ لِما أُلْهِمَ قَلْبِي مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِكَرَمِكَ وَسَعَةِ رَحْمَتِكَ، إِلى مَنْ يَذْهَبُ الْعَبْدُ إِلّا إِلى مَوْلاهُ، وَ إِلى مَنْ يَلْتَجِئُ الْمَخْلُوقُ إِلّا إِلى خالِقِهِ»؛ به عزتت سوگند اگر مرا برانی، از درگاهت نخواهم رفت و از چاپلوسی نسبت به تو باز نخواهم ایستاد؛ به‌خاطر الهامی که از معرفت به کرمت و گستردگی رحمتت به قلب من شده، بنده به‌سوی چه کسی جز مولایش می‌رود؟ و آفریده به چه کسی جز آفریدگارش پناه می‌برد؟!

در بیانی دیگر، در این دعا می‌فرماید: «سَيِّدِي أَنَا الصَّغِيرُ الَّذِي رَبَّيْتَهُ، وَأَنَا الْجاهِلُ الَّذِي عَلَّمْتَهُ، وَأَنَا الضَّالُّ الَّذِي هَدَيْتَهُ، وَأَنَا الْوَضِيعُ الَّذِي رَفَعْتَهُ، وَأَنَا الْخائِفُ الَّذِي آمَنْتَهُ، وَالْجائِعُ الَّذِي أَشْبَعْتَهُ، وَالْعَطْشانُ الَّذِي أَرْوَيْتَهُ، وَالْعارِي الَّذِي كَسَوْتَهُ، وَالْفَقِيرُ الَّذِي أَغْنَيْتَهُ...»؛ آقای من! منم کودکی که پروریدی، منم نادانی که دانا نمودی، منم گمراهی که هدایت کردی، منم افتاده‌ای که بلندش نمودی، منم هراسانی که امانش دادی و گرسنه‌ای که سیرش نمودی و تشنه‌ای که سیرابش کردی و برهنه‌ای که لباسش پوشاندی و تهیدستی که توانگرش ساختی. در فرازی دیگر می‌خوانیم: «أَعْطِنِي لِفَقْرِي، وَارْحَمْنِي لِضَعْفِي»؛ به‌جهت تهیدستی‌ام عطایم کن و به‌خاطر ناتوانی‌ام به من رحم کن. همچنین: «وَ مَا أَنَا يَا رَبِّ وَ مَا خَطَرِي؟ هَبْنِي بِفَضْلِكَ، وَتَصَدَّقْ عَلَيَّ بِعَفْوِكَ، أَيْ رَبِّ جَلِّلْنِي بِسِتْرِكَ، وَاعْفُ عَنْ تَوْبِيخِي بِكَرَمِ وَجْهِكَ»؛ چه هستم من ای پروردگارم و اهمیت من چیست؟ به احسانت مرا ببخش و به گذشتت به من صدقه ده، پروردگارا مرا به پرده پوشی‌ات بپوشان و از توبیخم به بزرگواری ذاتت درگذر.

در اینجا امام اعتراف به عجز و ناتوانی خود می‌کند و عرض می‌کند ای خدا! من در پیشگاه با عظمت تو چه شأن و منزلتی دارم و از چه پایگاه و موقعیتی برخوردارم؟ من ناچیز و گنه‌کارم و پیوسته به بخشش و عفو و پرده‌پوشی‌ات نیازمندم (خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ۲۱۹).

امام باقر علیه‌السّلام در اهمیت توجه به گنه‌کاری و تقصیر انسان فرموده است: «وَ اَللَّهِ مَا يَنْجُو مِنَ اَلذَّنْبِ إِلاَّ مَنْ أَقَرَّ بِهِ» (کلینی، ١٣٦٣ه.ش: ٢/ ٤٢٦)؛ به خداوند قسم! از گناه نجات نمی‌یابد، مگر کسی که به آن اقرار کند. امام صادق علیه‌السّلام نیز می‌فرماید: «إِنَّ اَلرَّجُلَ لَيُذْنِبُ اَلذَّنْبَ فَيُدْخِلُهُ اَللَّهُ بِهِ اَلْجَنَّةَ، قُلْتُ يُدْخِلُهُ اَللَّهُ بِالذَّنْبِ اَلْجَنَّةَ، قَالَ: نَعَمْ، إِنَّهُ لَيُذْنِبُ فَلاَ يَزَالُ مِنْهُ خَائِفاً مَاقِتاً لِنَفْسِهِ فَيَرْحَمُهُ اَللَّهُ فَيُدْخِلُهُ اَلْجَنَّةَ» (کلینی،

۱٤۰۷ق: ۲/ ٤۲٦)؛ گاهی شخصی گناه می‌کند و خداوند او را به‌واسطه همین گناه به بهشت می‌برد! [راوی گوید:] گفتم خدا به‌خاطر گناهش او را به بهشت می‌برد؟!! فرمود: بله او گناه می‌کند درحالی‌که از گناه خویش ترسان و نگران است؛ لذا خداوند او را مشمول رحمت خویش می‌گرداند و به بهشت می‌برد.

البته باید توجه داشت که فضای دوران امام سجاد، آن هم بعد از جریان سخت کربلا و حمله به مدینه و مکه فضایی پر از ظلم و رعب و وحشت را فراهم کرده بود که به‌ناچار امام سجاد علیه السلام اقدام به مبارزه منفی با دستگاه حاکم نمودند و گاه در مضامین دعایی خویش عجز از تقابل با این ظالمان را مطرح می‌فرمودند تا بیانگر ظلم‌ستیزی خویش باشند. عبارت «وَاكْفِنِي شَرَّ السُّلْطانِ» در مقابل شر سلطان تو مرا کفایت کن، به این معنا معطوف است.

با توجه به آنچه گفته شد، اظهار عجز یکی از عوامل جلب رضایت الهی است و این در آیات زیادی تجلی دارد. وقتی خداوند انسان را فقیر محض و محتاج لطف خویش می‌داند و از سوی دیگر، خود را غنی محض می‌شمرد؛ لاجرم از انسان می‌خواهد که به درگاهش دعا و درخواست کند. اساساً یکی از عوامل اصلی گنه‌کاری و خروج از مرز بندگی همین عاجزبودن انسان در مقابل عوامل تحریک است. پس، باید به خدای خویش توکل کند و به نفس خویش بدگمان باشد و خود را عاجز ببیند و از غنی مطلق درخواست بخشش کند تا محبت او را به سوی خویش جلب نماید و زمینه بازگشت از گناه را فراهم آورد.

٤-۳. جلب محبت خداوند

گناه در کنار تمام پیامدهایش، رابطه حبّی بین خداوند و بنده را نشانه می‌گیرد و گاه انسان را تا حد مغبوضیت درگاه رب پیش می‌برد؛ درواقع، هم افاضه لطف و محبت الهی را مانع می‌شود (فاعلیت فاعل) و هم در تمایل انسان گنه‌کار بر دوستی معبود خویش اثر می‌گذارد (قابلیت قابل)؛ چرا که ریشه تمرد الهی هر چند گاه به دلیل کاستی معرفتی و جهل انسان است؛ اما سرانجام بر گرایش فطری انسان به‌سوی محبوب هم اثر می‌گذارد. یقیناً سرانجام گناه به تاریکی دل کشیده و خانه محبت الهی را ویران می‌کند. بنابراین راه خروج از گناه آن است که این ویرانه با اکسیر محبت بازسازی شود.

انسان، موجودي كمال‌طلب است؛ ازاين‌رو اگر مطلوب خود را كه همان كمال مطلق است، در شيء يا شخصي ببيند و بشناسد، محبّت و علاقة به آن، در دلش جا مي‌گيرد و تلاش مي‌كند تا به آن نزديك شده خود را شبيه آن گرداند؛ بدين ترتيب، محبّت از يك سو، معلول معرفت و از سوي ديگر، علّت انقياد در برابر كامل است. هرچه ادراك و معرفت بيشتر باشد، محبّت بيشتر مي‌شود و درنتيجه، اطاعتِ افزون‌تري را

به‌دنبال دارد (جوادی آملی، ۱۳۹٤ه.ش: ۲/ ۳۳۰). از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: اگر نور معرفت بر دل بتابد، نسیم محبّت مي‌وزد (نوری، ۱٤۰۸-۱٤۰۹ه.ق: ۱۲/ ۱٦۸).

امام سجاد علیه‌السلام در فرازی از دعای ابوحمزه، پیرامون محبت به خداوند می‌فرماید: «وَ بِكَ أَنِسَتْ مَحَبَّتِي»؛ محبت من به تو انس گرفته است. این موضوع بسیار مهم است که قلب انسان با چه کسی انس گرفته است. امام باقر علیه‌السلام در حدیثی فرموده‌اند: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ فِيكَ خَيْراً فَانْظُرْ إِلَى قَلْبِكَ فَإِنْ كَانَ يُحِبُّ أَهْلَ طَاعَةِ اَللَّهِ وَ يُبْغِضُ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ فَفِيكَ خَيْرٌ وَ اَللَّهُ يُحِبُّكَ وَ إِنْ كَانَ يُبْغِضُ أَهْلَ طَاعَةِ اَللَّهِ وَ يُحِبُّ أَهْلَ مَعْصِيَتِهِ فَلَيْسَ فِيكَ خَيْرٌ وَ اَللَّهُ يُبْغِضُكَ وَ اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»؛ هر گاه خواهی بدانی در تو خیری هست، به دلت نگاه کن، اگر اهل طاعت خدا را دوست و اهل معصیت خدا را دشمن دارد، در تو خیر است و خدا هم ترا دوست دارد، و اگر اهل طاعت خدا را دشمن و اهل معصیت خدا را دوست دارد در تو خیر نیست و خدا دشمنت دارد، و هر کسی همراه دوست خود است (کلینی، ۱٤۰۷ق: ۲/ ۱۲٦).

تجلی محبت نسبت به خداوند همان‌گونه که قرآن در ثمرات محبت نسبت به خداوند می‌فرماید: اطاعت از ولی خداست: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»(آل عمران: ۳۱).

مکارم شیرازی در توضیح این آیه گفته است: «کسی که مدعی عشق و علاقه به پروردگار است، نخستین نشانه‌اش این است که از پیامبر و فرستاده او پیروی کند. درحقیقت این یك اثر طبیعی محبت است که انسان را به سوی محبوب و خواسته‌های او می‌کشاند. یك محبت اساسی حتماً آثار عملی دارد، حتماً دارنده آن را با محبوب پیوند می‌دهد و در مسیر خواسته‌های او به تلاش پرثمر وامی‌دارد. این آیه یک اصل کلی در منطق اسلام برای همه اعصار و قرون است، آن‌ها که شب و روز دم از عشق پروردگار یا عشق و محبت پیشوایان اسلام و مجاهدان راه خدا و صالحان و نیکان می‌زنند اما در عمل، کمترین شباهتی به آن‌ها ندارند، مدعیان دروغینی بیش نیستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱-۱۳۷٤ه.ش: ۲/ ۵۱۳-۵۱٤).

یکی از نکاتی که در دعای ابوحمزه تکرار شده و از ابتدای دعا تا انتهای آن به‌چشم می‌خورد، ذکر خداوند با عناوین و اوصاف مختلف مانند«یا حلیم»، «یا غافر الذنب»، «یا رب»، «یا کریم»، «یا حیّ»، «یا قیوم» و... است. علمای اخلاق، دوام ذکر و توصیف محبوب به صفات جمال و کمال را سبب حصول محبت و انس به خداوند می‌دانند(فیض کاشانی، ۱۳۸۷-۱۳۸۸ه.ش: ٤/ ۲۵۵).

بر این اساس حضرت می‌فرماید: «اَللّهمَ اشغَلنا بذِكرِك» ذکر خداوند به معنای یاد اوست. مراد از ذکر، یادکردن است؛ نه صرفاً با زبان ذکری را جاری‌کردن. به اذکاری که انسان صرفاً با زبان جاری می‌کند و

توجهی با آن ندارد، ورد می‌گویند. ذکر برای قلب است. این که می‌گویند فلان چیز در ذُکر من است؛ یعنی در یاد من و در خاطر من است. به‌همین علت، اگر انسان به این اذکار هم اذکار گوید، از باب این است که این‌ها، آن چیزی را که قلب انسان یاد می‌کند به‌یاد می‌آورند و ظاهر می‌کنند و لذا از آن باب به این‌ها ذکر می‌گویند (حسینی طهرانی، ۱٤۰۱ه.ش: ۳۹٦).

همانگونه که در حیطه راهکارهای انگیزشی دیدیدم، مهم‌ترین مؤلفه‌ها «ترکیب خوف و رجا»، «اظهار عجز»، و «ایجاد محبت نسبت به خداوند» است. خوف از مقام ربوبی و امید به کرامت الهی، در کنار یکدیگر، سازوکار روانی لازم برای خروج از گناه را فراهم می‌کنند. ترس از عذاب و امید به عفو الهی، هم موجب پرهیز از ادامه گناه و هم انگیزه‌ای برای بازگشت به مسیر طاعت می‌گردد. اظهار عجز در برابر قدرت مطلق خداوند نیز بیانگر پذیرش فقر وجودی انسان است که یکی از مهم‌ترین بسترهای نیایش و بازگشت محسوب می‌شود. از سوی دیگر، محبت الهی ـ که با ذکر مکرر نام‌ها و صفات جمالی خداوند در دعا برجسته شده ـ ابزار قدرتمندی برای دل‌بستگی معنوی و انگیزش درونی انسان به‌سوی خداوند است.

۵- مقوله راهکارهای رفتاری خروج از گناه در دعای ابوحمزه

بعد از توجه به شناخت صحیح محبوب و معبود و جلب محبت او آنچه انسان گنه‌کار را برای خروج از گناه مدد می‌رساند، عملکرد او مطابق با این شناخت و محبت است. در دعای ابوحمزه برای خروج از گناه به راهکارهای رفتاری ذیل اشاره شده است:

۵-۱. دعاگویی

حقیقت دعا چیزی جز عبادت نیست و حتی به دلیل توجه به خداوند در انجام این عبادت، شاید بر بسیاری از عبادات دیگر ترجیح داشته باشد. پیامبر گرامی اسلام(ص) فرموده است: «الدُّعاءُ مُخُّ الْعِبادَةِ» (حر عاملی، ۱٤۱٦ه.ق: ۷/ ۲۸). حقیقت عبادت این است که انسان خود را بنده و مملوك خدا بداند، برای خود مالکیتی قایل نباشد و برای خود اراده مستقلّی در مقابل خدا قائل نباشد بلکه خود و دارایی خود را از آنِ خدا بداند؛ به‌طور کامل تسلیم اراده او باشد، به عبدبودن خود در مقابل پروردگار اعتراف کند و از روی اختیار، بندگی تکوینی خود را در مقابل خدا اظهار بدارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲ه.ش: ۲۰). روح دعا آن است که داعي خود را در مشهد و منظر مدعو بداند و او را که خداي سبحان است، شاهد خویشتن کند، شاهدي که با این مشهود، پیوند دیگري برقرار می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ه.ش: ۲۳٦). بر این

اساس درخواست بخشش گناه، خود عاملی است که انسان خاطی را به سوی پشیمانی و جلب رحمت خداوند می‌کشاند و زمینه بازگشت او را فراهم می‌کند.

در جای‌جای دعای ابوحمزه ثمالی درخواست عفو از خداوند به‌چشم می‌خورد: «اللّهُمَّ تَقَبَّلْ مِنِّی، وَأَعْلِ ذِکْرِی، وَارْفَعْ دَرَجَتِی، وَحُطَّ وِزْرِی، وَلَا تَذْکُرْنِی بِخَطِیئَتِی، وَاجْعَلْ ثَوابَ مَجْلِسِی، وَثَوابَ مَنْطِقِی، وَثَوابَ دُعائِی رِضاکَ وَالْجَنَّةَ، وَ أَعْطِنِی یَا رَبِّ جَمِیعَ مَا سَأَلْتُکَ وَ زِدْنِی مِنْ فَضْلِکَ إِنِّی إِلَیْکَ راغِبٌ»؛ خدایا از من بپذیر و نامم را پرآوازه کن و درجه‌ام را بالا ببر و بار گناهم را بریز و مرا به اشتباهم یاد مکن و پاداش به عبادت نشستن و گفتار و دعایم را خشنودی و بهشت قرار ده، پروردگارا، همه آنچه را از تو خواستم به من عطا فرما و از احسانت بر من بیفزا، من مشتاق توأم، ای پروردگار جهانیان.

در فرازی دیگر آمده است: «وَاکْفِنِی شَرَّ الشَّیْطانِ، وَشَرَّ السُّلْطانِ، وَسَیِّئاتِ عَمَلِی، وَطَهِّرْنِی مِنَ الذُّنُوبِ کُلِّها، وَأَجِرْنِی مِنَ النَّارِ بِعَفْوِکَ»؛ مرا از گزند شیطان و گزند پادشاه و بدی‌های کردارم بازدار و از همه گناهان پاکم کن و به گذشتت از آتش امانم ده. «ذنب»گناهی است که دنباله و عقبه سوء دارد که اثر بدش می‌ماند و به انسان ضرر می‌رساند و باعث نزول بلا می‌شود. امام سجاد(ع) با این دعا که در حقیقت تعویذی است برای مصونیت از شرّ بدخواهان و شیطان و سلطان از خداوند درخواست می‌کند آن‌ها را مغلوب حضرتش قرار دهد و از شرّ بدي‌های اعمال، او را کفایت کند و از تمامی گناهان پاکش سازد (خزائلی، ۱۳۸۷ه.ش: ٤١٣).

در یکی از فرازهای دعای ابوحمزه این‌گونه با خداوند نجوا می‌کنیم: «اللّهُمَّ اغْفِرْ لِی وَ لِوالِدَیَّ وَارْحَمْهُما کَما رَبَّیانِی صَغِیراً، اجْزِهِما بِالْإِحْسانِ إِحْساناً وَبِالسَّیِّئاتِ غُفْراناً اللّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِینَ وَالْمُؤْمِناتِ الْأَحْیاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْواتِ وَتابِعْ بَیْنَنا وَبَیْنَهُمْ بِالْخَیْراتِ. اللّهُمَّ اغْفِرْ لِحَیِّنا وَمَیِّتِنا، وَشاهِدِنا وَغائِبِنا، ذَکَرِنا وَأُنْثانا ، صَغِیرِنا وَکَبِیرِنا، حُرِّنا وَمَمْلُوکِنا»؛ خدایا، من و پدر و مادرم را بیامرز و به هر دوی آن‌ها رحم کن، چنان‌که مرا به گاه کودکی پروردند، احسان هر دو را به احسان و بدی‌هایشان را به آمرزش پاداش ده؛ خدایا، مردان و زنان مؤمن را بیامرز، چه زنده و چه مردة آنان و بین ما و آنان با نیکی‌ها پیوند ده. خدایا، بیامرز زنده و مردة ما را، حاضر و غائب ما را، مرد و زن ما را، کوچک و بزرگ ما را، آزاد و غیرآزاد ما را. در این فراز، دایره رحمت الهی آن قدر وسیع دیده شده که نه‌تنها شامل بخشش گناهان خود انسان می شود، بلکه شامل تمام مومنان چه زنده و چه مرده می‌شود.

۵-۲. تکلیف‌محوری

تکالیف الهی مهم‌ترین عامل نگه‌داری انسان در مسیر بندگی است. تکلیف در عین این که امری است اعتباری، این اثر واقعی را دارد که به‌طور نامرئی انسان را تدریجاً به‌سوی کمال سیر می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۸ه.ش: ۸/ ۵۸).

تداوم تکالیف هر چند در حال گناه، یکی از مهم‌ترین عوامل برای بازگشت گنه‌کار است. درواقع، شیطان علاوه بر تحریک انسان به انجام گناه دایره تمرد او را به سایر تکالیف الهی می‌کشاند و موجب می‌شود فرد گنه‌کار مرتکب چندین خطا شود؛ بنابراین افراد گنه‌کار باید مراقب باشند که تمام سنگرهای دفاعی خویش را به شیطان واگذار نکنند و همچنان به انجام تکالیف ادامه دهند.

در فرازی از این دعا آمده است: «اللّهُمَّ اشْغَلْنا بِذِكْرِكَ، وَأَعِذْنا مِنْ سَخَطِكَ، وَأَجِرْنا مِنْ عَذابِكَ، وَارْزُقْنا مِنْ مَواهِبِكَ، وَأَنْعِمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلِكَ، وَارْزُقْنا حَجَّ بَيْتِكَ وَزِيارَةَ قَبْرِ نَبِيِّكَ صَلَواتُكَ وَرَحْمَتُكَ وَمَغْفِرَتُكَ وَرِضْوانُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ إِنَّكَ قَرِيبٌ مُجِيبٌ، وَ ارْزُقْنا عَمَلاً بِطاعَتِكَ، وَتَوَفَّنا عَلَى مِلَّتِكَ وَسُنَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»؛ ما را به ذکرت مشغول کن و از خشمت پناه ده و از عذابت نجات بخش و از مواهبت روزی کن و از فضلت بر ما مهربانی و لطف فرما و زیارت خانه‌ات و زیارت مرقد پیامبرت را روزی ما کن، صلوات و رحمت و مغفرت و رضوانت بر پیامبر و خاندانش، تو نزدیک و پاسخ‌دهنده هستی، عمل به طاعتت را روزی ما گردان و ما را بر دینت و بر روش پیامبرت بمیران.

در این تعبیر، تکالیف متعددی از جمله اشتغال به ذکر الهی، دوری از آنچه که موجب خشم و عذاب الهی است، توفیق انجام حج و زیارت قبر پیامبر(ص)، درود فرستادن بر پیامبر و اهل‌بیت، توفیق اطاعت از اوامر الهی و ثابت‌قدم‌بودن در مسیر دین اشاره شده است.

در فرازی دیگر آمده است: «اللّهُمَّ تُبْ عَلَيَّ حَتَّى لَاأَعْصِيَكَ، وَأَلْهِمْنِي الْخَيْرَ وَالْعَمَلَ بِهِ وَخَشْيَتَكَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهارِ مَا أَبْقَيْتَنِي يَا رَبَّ الْعالَمِينَ»؛ خدایا، به من روی آور تا نافرمانی‌ات نکنم و خیر و عمل به آن و هراس از خودت را در شب و روز تا زمانی که زنده‌ام؛ می‌داری ای پروردگار جهانیان به من الهام کن.

در این عبارت، از خداوند تقاضا شده که زمینه عدم گناه که همان روی‌آوردن و توجه خاصه خداوند به انسان است، صورت پذیرد. همچنین در ادامه تقاضا شده است که انجام اعمال صالح و خشیت نسبت به پروردگار بر دل الهام شده و شوق نسبت به آن در دل ایجاد شود.

همچنین می‌فرمایند: « لَا تَجْعَلْ شَيْئاً مِمَّا أَتَقَرَّبُ بِهِ فِي آناءِ اللَّيْلِ وَأَطْرافِ النَّهارِ رِياءً وَلَا سُمْعَةً وَلَا أَشَراً وَلَا بَطَراً ، وَاجْعَلْنِي لَكَ مِنَ الْخاشِعِينَ»؛ چیزی از آنچه که به‌وسیله آن به تو تقرّب می‌جویم، در همه اوقات

شب و روز وسیله ریا و شهرت‌خواهی و هوس‌رانی و طغیان‌گری قرار مده و مرا از خاکساران درگاهت بگردان. در بسیاری از فرازهای دیگر این دعا، توجه به تکالیف الهی مشاهده می‌شود که این مطلب، نشان‌دهنده میزان اهمیت موضوع، جهت تطهیر روح انسان و خروج او از گناه و معصیت است.

۵-۳. اعتراف به گناهان

مهم‌ترین اثر گناه دورشدن از رحمت الهی و نزدیک‌شدن به غضب خداوند است. انسان باید جهت جلب محبت و رحمت الهی و بازسازی خطای خود اولاً، بپذیرد که حریم الهی را نادیده گرفته است و در بندگی خویش تقصیر نموده است. اعتراف به گناه اولین منزل در بازگشت به دامن خداوند است. اعتراف انسان به گناهان موجب می‌شود که استعداد درك رحمت خدا در انسان پدید آید؛ زیرا انسان هر چه فقر و بیچارگی خود را بیشتر درك کند در مقابل خداوند بیشتر سر تعظیم فرود می‌آورد و بیشتر مورد لطف و فضل الهی واقع می‌شود»(مصباح یزدی، ۱۳۸۲ه.ش: ۱۷۸-۱۷۹).

امام سجاد(ع) می‌فرمایند: «إِلهِی إِنْ کانَ قَدْ دَنا أَجَلِی وَلَمْ یُقَرِّبْنِی مِنْكَ عَمَلِی فَقَدْ جَعَلْتُ الاعْتِرافَ إِلَیْكَ بِذَنْبِی وَسائِلَ عِلَلِی»؛ خدایا اگر مرگم فرا رسیده و کردارم مرا به تو نزدیک نکرده، پس اقرار به گناهم را به پیشگاهت وسیله عذرخواهی‌ام قرار دادم.

اقرار به گناه و فروتنی در مقابل عظمت پروردگار، خود وسیله عفو و آمرزش و خروج از ورطه گناه است و این سنتی است که تمام انبیا و اولیا با وجود مقام عصمتی که داشته‌اند، درعین‌حال از نظر ترك مندوب در پیشگاه با عظمت الهی اقرار به گناه می‌نمودند (زمردیان شیرازی، ۱۳٦۲ه.ش: ٤٧٤).

در فرازی دیگر از دعای ابوحمزه عرضه می‌دارد: «إِلهِی حَقِّقْ رَجائِی، وَآمِنْ خَوْفِی، فَإِنَّ کَثْرَةَ ذُنُوبِی لَاأَرْجُو فِیها إِلّا عَفْوَكَ، سَیِّدِی أَنَا أَسْأَلُكَ مَا لَاأَسْتَحِقُّ، وَأَنْتَ أَهْلُ التَّقْوی وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ فَاغْفِرْ لِی»؛ خدایا امیدم را تحقق بخش و ترسم را ایمنی ده؛ زیرا من در عین فراوانی گناهانم امیدی جز به گذشت تو ندارم؛ ای آقای من، چیزی را از تو درخواست دارم که شایسته آن نیستم و تو اهل تقوا و آمرزشی، پس مرا بیامرز.

ایشان در این قسمت از دعا عرض می‌کند که خدایا به امید عفوت مرا عذاب مکن؛ هرچند گناهانم زیاد است و به آن اذغان دارم، اما به گذشت تو دل بسته‌ام و ایمنی‌بخشم از ترس عقوبت گناه، تنها عفو تو است (سماهیجی، ۱۳٦۹ه.ش: ۱۸۵).

در حیطه راهکارهای رفتاری نیز همان‌گونه که مشاهده شد، سه عنصر اصلی «دعانمودن»، «تکلیف‌محوری» و «اعتراف به گناه» به‌عنوان پربسامدترین کنش‌های پیشنهادی برای بازگشت از گناه معرفی شده‌اند. دعا نه‌تنها ابزاری برای ارتباط مستقیم با خداوند است، بلکه به‌مثابه ساحت عملی توبه و

طلب مغفرت نیز ایفای نقش می‌کند. استمرار در انجام تکالیف الهی راه تسلط کامل شیطان را بر انسان می‌بندد و او را در مسیر بندگی نگه می‌دارد. همچنین اعتراف صریح و خاضعانه به گناه و تقصیر، اولین قدم مؤثر در فرایند بازسازی رابطه عبد و معبود است.

نکته پایانی لازم به ذکر این که بیانات نورانی امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه عمدتاً بر فردیت توبه تأکید دارد، هر چند در بازگشت از گناه و ورود به وادی بندگی خداوند بعد اجتماعی جبران گناه، مثل جبران حقوق الناس نیز حائز اهمیت است. علت این موضوع وجود شرایط خاص اجتماعی و فراهم‌نبودن زمینه‌های این مسئله است؛ هر چند امام زین العابدین با سیره عملی خویش در مواسات اجتماعی و رفع گرفتاری‌ها و گره‌گشایی از خلق عملاً عبودیت عملی خداوند را به بندگانش تعلیم می‌دادند و زمینه طهارت روح را برای ایشان با عمل مؤمنانه فراهم می‌کردند.

نتیجه‌گیری

دعای ابوحمزه ثمالی از جمله ادعیه معرفت‌زای اهل‌بیت علیهم‌السلام است که ظرفیت‌های بالایی برای تبیین راهکارهای بازگشت انسان از وادی گناه به ساحات طاعت و قرب الهی دارد. پژوهش حاضر با رویکرد کیفی و بهره‌گیری از روش تحلیل مضمون به بررسی دقیق راهکارهای خروج از گناه در این دعا پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که راهکارهای ارائه‌شده در این دعا در سه ساحت شناختی، انگیزشی و رفتاری قابل طبقه‌بندی‌اند.

۱.در حیطه شناختی، مضامینی چون «شناخت وسعت رحمت الهی»، «شناخت خداوند به‌عنوان تنها ملجأ» و «شناخت تقصیر انسان در برابر عظمت الهی» بیشترین فراوانی را داشته‌اند. این شناخت‌ها زمینه‌ساز تحول در نگرش انسان نسبت به گناه، خود و خداوند می‌گردند و مقدمات بازگشت را فراهم می‌آورند. شناخت گستره‌دار رحمت خدا، انسان را از ورطه یأس نجات داده و اعتماد به مغفرت الهی را در دل او زنده می‌کند؛ درحالی‌که پذیرش این‌که خداوند تنها مأمن گنه‌کار است، وابستگی و التماس قلبی او را به‌سوی ذات الهی معطوف می‌سازد. همچنین درک تقصیرهای انسانی در سایه عظمت پروردگار، موجب خضوع و توبه عمیق‌تری می‌شود.

۲.در حیطه انگیزشی، مهم‌ترین مؤلفه‌ها «ترکیب خوف و رجا»، «اظهار عجز» و «ایجاد محبت نسبت به خداوند» است. خوف از مقام ربوبی و امید به کرامت الهی، در کنار یکدیگر، سازوکار روانی لازم برای خروج از گناه را فراهم می‌کنند. ترس از عذاب و امید به عفو الهی، هم موجب پرهیز از ادامه گناه و هم

انگیزه‌ای برای بازگشت به مسیر طاعت می‌گردد. اظهار عجز در برابر قدرت مطلق خداوند نیز بیانگر پذیرش فقر وجودی انسان است که یکی از مهم‌ترین بسترهای نیایش و بازگشت محسوب می‌شود. از سوی دیگر، محبت الهی ـ که با ذکر مکرر نام‌ها و صفات جمالی خداوند در دعا برجسته شده ـ ابزار قدرتمندی برای دل‌بستگی معنوی و انگیزش درونی انسان به‌سوی خداوند است.

۳.در حیطه راهکارهای رفتاری، سه عنصر اصلی «دعانمودن»، «تکلیف‌محوری» و «اعتراف به گناه» به‌عنوان پربسامدترین کنش‌های پیشنهادی برای بازگشت از گناه معرفی شده‌اند. دعا نه‌تنها ابزاری برای ارتباط مستقیم با خداوند است، بلکه به‌مثابه ساحت عملی توبه و طلب مغفرت نیز ایفای نقش می‌کند. استمرار در انجام تکالیف الهی راه تسلط کامل شیطان را بر انسان می‌بندد و او را در مسیر بندگی نگه می‌دارد. همچنین اعتراف صریح و خاضعانه به گناه و تقصیر، اولین قدم مؤثر در فرایند بازسازی رابطه عبد و معبود است.

٤. هر چند بیانات نورانی امام سجاد علیه السلام در دعای ابوحمزه عمدتاً به دلیل فراهم‌نبودن زمینه‌های اجتماعی بر فردیت توبه تأکید دارد، اما در بازگشت از گناه و ورود به وادی بندگی خداوند بعد اجتماعی گناه مثل جبران حقوق الناس نیز حائز اهمیت است؛ هر چند امام زین العابدین با سیره عملی خویش در مواسات اجتماعی و رفع گرفتاری‌ها و گره‌گشایی از خلق، عبودیت عملی خداوند را به بندگانش تعلیم می‌دادند و زمینه طهارت روح را برای ایشان با عمل مومنانه فراهم می‌کردند.

فهرست منابع ؛

- ***قرآن کریم***
- ابن‌بابویه(شیخ صدوق)، محمد بن علی. (١٣٧٦ه.ش). ***أمالی صدوق***. تهران: کتابچی
- ابن‌شعبه حراني، حسن بن علي. (١٤٠٤ق). ***تحف‌العقول في اخبار آل‌الرسول***. قم: جامعه مدرسین. چ دوم.
- امام سجاد علیه السلام. (بی‌تا). ***صحیفه سجادیه***. مترجم: حسین انصاریان، قم، دار العرفان، چاپ چهارم.
- اووه، فلیک. (١٣٨٧)، ***درآمدی بر تحقیق کیفی***. ترجمه هادی جلیلی. تهران. نی
- جوادی آملی، عبدالله. (١٣٨٨ه.ش). ***حکمت عبادات***. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پانزدهم.
- ----------. (١٣٩٤ه.ش)، ***ادب فنای مقربان***. ١٢ج. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دهم.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤١٦ه.ق)، ***وسائل الشیعه***. ٣٠ج. قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.
- حریری، نجلا. (١٣٨٥). ***اصول و روش‌های پژوهش کیفی***. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی.
- حسینی حکمت و همکاران، بی‌بی حکیمه. (١٤٠٢). «مؤلفه‌های خداولایی بر اساس تحلیل مضمون صحیفه سجادیه». ***دعاپژوهی***. دوره٣، شماره٤، صص٥٢-٧٤.

- حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین. (۱٤۰۱ه.ش). ***شرح فقراتی از دعای أبوحمزه ثمالی***. ۲ج. تهران: مکتب وحی.
- خزائلی، محمد علی. (۱۳۸۷ه.ش). ***متن شرح و تفسیر دعای ابوحمزه ثمالی***. قم: ابتکار دانش، چاپ اول.
- زمردیان شیرازی، احمد. (۱۳٦۲ه.ش). ***عشق و رستگاری***. تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، چاپ پنجم.
- سلمانی، منصور؛ خامسان، احمد و اسدی، محمدرضا. (۱۳۹٦ه.ش). «نقش واسطه‌ای باورهای انگیزشی در رابطه ادراک از جو کلاس و تعلل‌ورزی دانشجویان». ***فصل‌نامه روان‌شناسی تربیتی***، سال ۱۳، شماره ٤۳، صص۱۳۹-۱٦۷.
- سماهیجی، عبدالله بن صالح. (۱۳٦۹ه.ش). ***صحیفه علویه***. مترجم: رسولی محلاتی، سیدهاشم، تهران: اسلامی، چاپ سوم.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۹۹۸م). ***أمالی مرتضی***. ۲ج، قاهره: دارالفکر العربی.
- شیخ‌زاده، محمد و بنی‌اسد، رضا. (۱۳۹۹). ***تحلیل مضمون (مفاهیم، رویکرد ها و کاربردها)***. تهران: لوگوس.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۸ه.ش). ***المیزان فی تفسیر القرآن***. مترجم، موسوی همدانی، سیدمحمد باقر۲۰ج، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عابدی جعفری، حسن؛ سعید تسلیمی، محمد؛ فقیهی، ابوالحسن و محمد شیخ‌زاده. (پائیز و زمستان ۱۳۹۰). «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی»، ***فصل‌نامه اندیشه مدیریت راهبردی***. سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۰)، صصص ۱۵۳-۱٦۱-۱۷۱
- عترت‌دوست، محمد. (۱٤۰۲). «رابطه ساختاری و محتوایی دعای عرفه منقول از امام حسین(ع) و دعای عرفه صحیفه سجادیه». ***دعاپژوهی***. دوره۳، شماره۵، صص۱۳۷-۱٦۲
- غفاری، صدرا. (۱٤۰۲ش). ***بررسی تحلیلی راهکارهای خروج از گناه در دعای ابوحمزه ثمالی***. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون دانشگاه شهید بهشتی.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۳۸۷-۱۳۸۸ه.ش). ***مجموعه رسائل(فیض)***.ج، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری. چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱٤۰۷ق). ***الکافی***. ۸ج. تهران: دارالکتب الاسلامیه. چاپ پنجم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱٤۰۳ ه.ق). ***بحار الانوار***. ۱۱۱ج. بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲ه.ش). ***بر درگاه دوست***. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). چاپ چهارم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱-۱۳۷٤ه.ش). ***تفسیر نمونه***. ۲۸ج. تهران: دارالکتب الاسلامیة. چاپ چهل و یکم.
- نراقی، مهدی. (۱۳۷۹ه.ش). ***جامع السعادات***. ۲ج. قم: موسسة اسماعیلیان، چاپ اول.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱٤۰۸-۱٤۰۹ه.ق). ***مستدرک الوسائل***. ۳۰ج. بیروت: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.
- هاشمی علی آبادی، سیداحمد. (۱٤۰۰ه.ش). ***اخلاق در آینه قرآن***. قم: معارف اسلامی. چاپ اول.

تبیین مؤلفه‌های تربیتی توبه با محوریت مناجات تائبین در دعای خمسه عشر

سید محمد رضا حسینی نیا [1]*، عاطفه دژپسند [2]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2026.31337.1188
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۹

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تحلیل مؤلفه‌های تربیتی توبه در مناجات تائبین از مناجات خمسه‌عشر امام سجاد(ع) و با روش توصیفی‌تحلیلی و استناد به آیات قرآن، روایات و تفاسیر معتبر انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد مناجات تائبین فراتر از متنی عبادی، الگویی نظام‌مند برای تربیت نفس ارائه می‌دهد که بر پنج مؤلفه کلیدی استوار است: ۱- تزکیه نفس از طریق خودآگاهی ۲-تحول عاطفی مبتنی بر پشیمانی سازنده ۳-تقویت ایمان و امید به رحمت الهی به‌عنوان محرک رشد معنوی ٤-ارتقای معرفت الهی از طریق توسل به اسما و صفات خداوند ٥- تعهد عملی به تغییر سبک زندگی با جبران گذشته. این مناجات با گفتمان دیالکتیکی «اعتراف-امیدواری»، رابطه عبد و رب را در مسیر توبه‌پذیری بازسازی می‌کند و با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و روایی، نقش تربیتی توبه را در این مناجات برجسته می سازد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که مناجات تائبین به‌عنوان قلب دعای خمسه‌عشر، نه‌تنها الگویی برای تربیت دینی است، بلکه راهکاری عملی برای مقابله با بحران های اخلاقی عصر حاضر محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: توبه، تربیت دینی، مناجات تائبین، دعای خمسه‌عشر، امام سجاد(ع)

۱-دانشیار علوم‌قرآن وحدیث، دانشکده الهیات ومعارف‌اسلامی،دانشگاه ایلام،ایران(نویسنده‌مسئول*) M.hoseininia@ilam.ac.ir
۲- دانشجوی دکترا علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایران. dzhpsndatfh@gmail.ir

۱- مقدمه

۱-۱.بیان مسئله

توبه همواره جایگاهی ویژه در متون دینی، اعم از قرآن، حدیث و ادعیه، داشته است. این مفهوم نه‌تنها به معنای بازگشت از گناه، بلکه به‌عنوان فرایندی تحول‌آفرین و تربیتی در جهت بازسازی شخصیت فردی و اجتماعی انسان مطرح شده است. در این میان، مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر به‌عنوان یکی از متون عمیق عرفانی و تربیتی، ظرفیت بالایی برای تحلیل مؤلفه‌های تربیتی توبه دارد. در قرآن کریم، توبه به‌عنوان یک فرایند تربیتی و بازگشت به سوی خداوند مطرح شده است. آیات متعددی به بخشش گناهان و پاداش توبه صادقانه اشاره دارند. برای مثال، آیه (وَ إِذا جاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآياتِنا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ) هرگاه کسانی‌که به آیات ما ایمان دارند نزد تو آیند، به آن‌ها بگو: «سلام بر شما! پروردگارتان، رحمت را بر خود فرض کرده؛ هرکس از شما کار بدی از روی نادانی کند؛ سپس توبه و جبران نماید، مشمول رحمت خدا می‌شود؛ چرا که او آمرزندة مهربان است» (انعام/٥٤). در آیه ۳۱ سوره نور آمده است: (وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون) (نور/۳۱)؛ ای مومنان همگی به سوی خدا بازگردید، تا رستگار شوید. در دیدگاه تربیت دینی، همه حرکت‌ها در درون نهاد انسان وجود دارد و انسان با سیر در نفس خود می‌تواند حرکت تربیتی خویش را آغازکند؛ چه اینکه فرمود: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مِن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) (مائده/۱۰۵). درآیات قرآن و روایات معصومین(ع)، توبه به‌عنوان اصلی تربیتی و راهی برای تزکیه نفس بیان شده است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، با اشاره به این آیه، بر این نکته تأکید می‌کند که توبه به‌عنوان یک فرایند تربیتی، در جهت پاک‌سازی نفس و رسیدن به طهارت روحی و اخلاقی عمل می‌کند و در این آیه تمامی مراتب توبه و طهارت را شامل می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ٣١٧/٦). در روایات نیز به جنبه های تربیتی توبه اشاره شده است. به‌عنوان مثال، امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرمایند: «التَّوْبَةُ نَدَمٌ بِالْقَلْبِ، وَاسْتِغْفَارٌ بِاللِّسَانِ، وَتَرْكٌ بِالْجَوَارِحِ، وَعَزْمٌ أَنْ لَا يُعَاوِدَ»؛ توبه، پشیمانی در قلب، استغفار با زبان، ترک گناه با اعضا و جوارح، و عزم بر بازنگشتن به گناه است. این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که توبه به‌عنوان یک فرایند تربیتی، شامل مراحل مختلفی است که هریک از آن‌ها در جهت اصلاح نفس و رفتار عمل می‌کنند. این مراحل شامل پشیمانی قلبی، استغفار زبانی، ترک عملی گناه و عزم بر عدم بازگشت به آن است (تمیمی آمدی، ١٤١٠ق: ص١١٦: ح٢٠٩٥).

مناجات خمسه‌عشر، یکی از دعاهای پرمحتوای شیعی است که بخش قابل‌توجهی از آن به مناجات با خداوند اختصاص دارد. در میان این مناجات، مناجات تائبین جایگاه ویژه‌ای دارد. این مناجات به‌عنوان قلب دعای خمسه‌عشر قابل‌بررسی است. با توجه به محتوای دعایی و درخواست‌های مطرح‌شده پس از این مناجات، می‌توان نتیجه گرفت که این بخش به‌عنوان محور اصلی و نقطه عطف این دعا عمل می‌کند. تمام نیایش‌های موجود در مناجات خمسه‌عشر به این مناجات منتهی می‌شود و تمام درخواست‌های بعدی، در سایه و ادامه این مناجات مطرح می‌گردد. این امر جایگاه و اهمیت این مناجات را در کل دعا برجسته می‌سازد. برای نمونه در فرازهایی از مناجات سوم (مناجات الخائفین) آمده است: «إِلٰهِی لَاتُغْلِقْ عَلی مُوَحِّدِیكَ أَبْوابَ رَحْمَتِكَ» ؛ «الهی درهای رحمتت را بر من مبند» و در فرازی از مناجات چهارم (مناجات الراجین) آمده است؛ «إِلَهِي بِذَيْلِ كَرَمِكَ أَعْلَقْتُ يَدِي»؛ خدایا من دستم را به دامن کرمت آویخته‌ام که این موارد و درخواست‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد که تمام مناجات‌های بعدی در این دعا به همین مناجات اول، مناجات تائبین برمی‌گردد. این عبارات به‌نوعی نشان‌گر محوریت مناجات تائبین در ساختار کلی دعا هستند. با توجه به آنچه ذکر شد، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که: مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر، چه مؤلفه‌های تربیتی خاصی پس از تحقق توبه واقعی و پایدار معرفی می‌کند؟ اهمیت این پرسش از آن‌رو است که با تحلیل دقیق راهبردها و برنامه‌های تربیتی مطرح در این مناجات، می‌توان راهکارهایی اجرایی برای اصلاح شخصیت، بازسازی امید، تقویت معرفت الهی و ارتقای سلامت روانی در سطوح فردی و جمعی ارائه داد.

۱-۲.پیشینه پژوهش

در اغلب پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، موضوع توبه بیشتر از منظر قرآن، روایات و نهج‌البلاغه مورد بررسی قرارگرفته است. برای مثال، دکترنانسی ساکی در دو مقاله جداگانه به ابعاد تربیتی وعرفانی توبه از دیدگاه امام علی(ع) و تأثیر آن بر سلامت روان پرداخته و امیررضا اشرفی نیز نقش توبه را در تکامل انسان در ابعاد مختلف تحلیل کرده است. پژوهش‌هایی نظیر پایان‌نامه عفت خسروی و هاجر مهرعلیان، تنها به‌شکل گذرا یا موضوعی به مقوله توبه در ادعیه امام سجاد(ع) اشاره نموده‌اند. مقالهٔ دیگری در این زمینه با عنوان تبیین مقاصد تربیت اخلاقی در مناجات خمسه‌عشر تألیف وحید پرویزی مشاهده شد که مقاصد تربیت اخلاقی را در این مناجات در سه بخش بینشی، گرایشی و رفتاری به‌صورت کلی استخراج کرده است، اما به‌صورت تخصصی به مناجات تائبین و مؤلفه‌های تربیتی توبه در این بخش از مناجات نپرداخته است. با وجود غنای نسبی پژوهش‌های پیشین، ملاحظه می‌شود که اکثر مطالعات متمرکز بر

بررسی توبه در متون قرآنی و حدیثی بوده و کمتر به بازخوانی این مفهوم درادبیات دعایی، به‌ویژه متون برجسته‌ای چون مناجات خمسه‌عشر توجه شده است. این درحالی است که مناجات تائبین به‌عنوان بخشی از دعای خمسه‌عشر، حاوی ظرائف معنایی و تربیتی بی‌بدیلی در تبیین سیرتوبه‌پذیری است. پژوهش حاضر با روش توصیفی‌تحلیلی، می‌کوشد تا با تمرکز بر مناجات مذکور، مؤلفه‌های تربیتی توبه را در این بخش از دعا استخراج کند. این مطالعه از آن جهت نوآورانه محسوب می‌شود که برای نخستین بار، مؤلفه‌های تربیتی توبه را با محوریت مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر با استناد به شواهد قرآنی و روایی به‌صورت نظام‌مند تبیین می‌کند.

۲-مفهوم‌شناسی توبه در لغت و اصطلاح

توبه در لغت به معنای بازگشت و احساس شرم از گناه است (فراهیدی، ۱۴۱۰ هـ.ق: ۱۳۸؛ طریحی، ۱۳۷۵ هـ.ش: ۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ.ق: ۳۵۷). در کتاب «المعجم في فقه لغه القرآن» دربارة تحول معنایی توبه آمده است که اصل این واژه به معنای بازگشت مطلق است، اما به‌تدریج به بازگشت از گناه و روی‌آوردن به سوی خدا اختصاص یافته است. مصطفوی معنای اصلی ریشه «توب» را بازگشت از گناه همراه با احساس پشیمانی می‌داند (مصطفوی، ۱٤۳۰: ۴۳۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶ ه. ش: ۲۲۳). همچنین، توبه از پشیمانی خاص‌تر است؛ زیرا گاهی فرد از کاری پشیمان می‌شود، اما به زشتی آن اعتقاد ندارد؛ درحالی‌که در توبه، پشیمانی بدون اعتقاد به زشتی گناه محقق نمی‌شود (عسکری، ۱٤۱۲ق: ۱/۱۴۶-۱۴۷). در تفسیر گنابادی آمده است که توبه به معنای بازگشت از مخالفت با حکم خدا به سوی موافقت با آن است و تا زمانی‌که فرد از حقیقت گناه آگاه نباشد و نداند که عملی که انجام می‌دهد، مخالف دستور خداوند است، توبه برای او معنا نخواهد داشت (گنابادی، ۱۴۰۸ ه.ق: ۳۱۹). با توجه به این تعاریف توبه اصطلاحی دینی، اخلاقی و عرفانی است که به معنای بازگشت به سوی خداوند همراه با پشیمانی عمیق از گناه، تصمیم بر ترک آن و جبران گذشته است. این فرایند، نه‌تنها تغییررفتار، بلکه تحول درونی و معنوی فرد را در پی دارد و نشان‌دهندهٔ تعهد او به زندگی بر اساس رضایت الهی است.

۳-تربیت در لغت و اصطلاح

واژه تربیت که در فارسی عمدتاً به معنای «پروراندن» یا «پرورش‌دادن» به‌کار می‌رود (سیاح، ۱۳۸۳: ۶۳۴)، ریشه‌ای عربی دارد. پژوهش‌های ریشه‌شناسی نشان می‌دهد، این واژه می‌تواند از ماده‌های متفاوتی مانند «رَبَتَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۲/ ۳۳)، «رَبَیَ» (صاحب، ۱۴۱۴ ق: ۲۷٦/۱۰)، «رَبَوَ» (مصطفوی،

۱۴۳۰ ق: ٤٠/٤) و یا «رَبَب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۳۳٦/۱) مشتق شده باشد. در اصطلاح دینی، تربیت عبارت است از: مجموعه اقدامات آگاهانه و هدفمندی که فرد برای تأثیرگذاری بر باورها، شناخت‌ها، احساسات، عواطف و رفتارهای خود یا دیگران، بر پایهٔ یک برنامهٔ منظم و دقیق انجام می‌دهد (داوودی، ۱۳۸۰: ۲۵). واژه تربیت در زبان عربی، اگرچه به‌صورت مصدر در قرآن کریم نیامده است، اما افعال و مشتقات ریشهٔ آن (رَبَو - یَربو) که دلالت بر رشد و افزایش دارد، در دو آیه شریفه به‌کار رفته است: (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) (اسراء/۲۴) ؛ (قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ) (الشعراء/۱۸). در هر دو آیه، فعل «رَبَّی» به معنای اولیه و حسی خود، یعنی بزرگ کردن، پرورش‌جسمی و رساندن کودک به مرحلهٔ رشد و قوّت استعمال شده است (قرشی،۱۳۷۱: ۴۹/۳).

این معنا، هم‌سو با کاربردهای رایج واژه در زبان عربی و اشاره به بعد مادی و فیزیکی پرورش است. اما برای دستیابی به مفهوم اصطلاحی تربیت در اندیشه اسلامی، باید به ریشهٔ اصلی‌تر و جامع‌تری نظر افکند که در قرآن کریم بسامد بسیار بالایی دارد: ریشهٔ «رَبَب» که نام الهی «الرَّب» (پروردگار) از آن مشتق شده است. «الرَّب» در قرآن، به معنای مالک، مدبّر، صاحب و کسی است که امور مخلوقات خود را به سوی کمال و صلاحشان سامان می‌بخشد (ابن منظور، ١٤١٤: ۳۹۹/۱). راغب اصفهانی در المفردات ذیل واژه «رب» می‌نویسد: «الرَّبُّ في الأصل: التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام؛ یعنی رب در اصل به معنای تربیت است و آن عبارت است از پرورش تدریجی چیزی تا رسیدن به حد کمال و تمامیت (راغب اصفهانی،١٤١٢: ۳۳٦/۱). اما شکوفایی این استعدادها و حرکت در مسیر تربیت، نیازمند حس نیاز درونی و خودآگاهی است. آیه‌ای که به این اصل اشاره دارد، آیه (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر: ۱۵) است. این آیه، احساس فقر و نیاز ذاتی انسان به پروردگارش را نشان می‌دهد که همان محرک اصلی برای پیمودن مسیر تربیت و توبه به سوی اوست؛ پس، تربیت دینی بدون احساس این نیاز درونی که خود یکی از مواهب ربوبی است، تحقق نمی‌یابد.

درنتیجه، تربیت در اصطلاح اسلامی، فرایند تدریجی و هدفمند پرورش و هدایت همه استعدادهای فطری و اکتسابی انسان از جمله استعداد توبه‌پذیری تحت ربوبیت الهی، برای رسیدن به مقام قرب و بندگی اوست. مناجات تائبین، نمونه اعلایی از تجلی این احساس نیاز درونی و طلب تربیت از ذات اقدس ربوبی است. مربیان و فیلسوفان تربیت، هریک با توجه به رویکرد فلسفی خود به مفاهیمی مانند هستی، خدا، جهان، انسان و معرفت، تربیت را متناسب با نگرش و خواست خود تعریف کرده‌اند (پرویزی، ١٤٠١:

۳). ابن‌سینا در تعریف خود، تربیت را همانندسازی رفتارهای پسندیده در متربی و هدایت وی به‌سوی کمال وجودی‌اش برمی‌شمارد (رفیعی، ۱۳۹۲: ٤١). در تعلیم و تربیت اسلامی، انسان به‌جای اینکه وسیله باشد، هدف است و نیازهای موجود در جامعه به‌عنوان وسیله برای رسیدن به هدف تلقّی می‌شوند. در این مکتب، هدفْ تأمین فضیلت در انسان است. نراقی غایت تربیت و تهذیب را رسیدن به خیر و سعادت، و سعادت را شکوفایی استعدادها وکمال نهفته در سرشت آدمی می‌داند (مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۰: ۷). اما سخن از انگیزه و استعداد یا کشش درونی به تربیت، بدون یك ضرورت یا احساس نیاز تربیتی، به مرحله تحقق و ظهور و بروز بیرونی نخواهد رسید و بدین‌سان، یکی از عناصر حرکت در شاهراه تربیت دینی انسان، حسّ نیاز به تعالی و حالت قبول و پذیرش کاهش و کاستی در وجود خود و دست‌یابی به مطلوبیت یك انسان آرمانی و تربیتی است.

٤-جایگاه توبه درتربیت اسلامی

در منظومهٔ تربیت اسلامی، توبه صرفاً یک عمل عبادی فردی نیست، بلکه یک اصل تربیتی بنیادین و محور تحول وجودی انسان است. در دیدگاه تربیت دینی اسلام، تمامی قابلیت‌های رشد در درون انسان نهفته است و او با سفر درونی می‌تواند مسیر تربیت خویش را آغاز کند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُم مِن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) (مائده/۱۰۵). از منظر اسلامی، هدف غایی تربیت، کمک به انسان برای فعلیت‌بخشیدن به استعدادهای فطری و الهی خویش و بازگشت به حالت تعادل و پاکی اولیه (فطرت) است. توبه، با زدودن غبار گناه و غفلت، اولین و ضروری‌ترین گام در این مسیر است؛ چرا که شرط امکان هرگونه تربیت‌پذیری، پاک‌سازی زمینه‌های قبلی است. آیات متعددی در این زمینه وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از: (فَمَن تَابَ مِن بَعْدِ ظُلْمِهِوَأَصْلَحَ فَإِنّ اللّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنّ اللّهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ) (مائده/۳۹)؛ (پس کسی که بعد از ستم‌کردنش توبه کند و [مفاسد خود را] اصلاح نماید، یقیناً خدا توبه‌اش را می‌پذیرد؛ زیرا خدا بسیار آمرزنده و مهربان است). این آیه نشان می‌دهد که توبه، نقش پیشانی‌بند و مقدمه‌ای ضروری برای تمام مراحل بعدی سلوک تربیتی ایفا می‌کند.

یکی از چالش‌های هر نظام تربیتی، مواجهه با شکست و خطای متربی است. ناامیدی می‌تواند هر فرایند تربیتی را نابود کند. جایگاه توبه در اینجا به‌عنوان عامل حیات‌بخش و امیدآفرین جلوه می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرمایند: (قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)؛ (زمر/۵۳)؛ بگو: ای بندگان من که بر خود اسراف کرده‌اید، از

رحمت خدا ناامید نشوید، زیرا خدا همه گناهان را می‌بخشد؛ اوست آمرزنده و مهربان. این آیه امید به بخشش الهی را به‌عنوان محرکی برای توبه و بازگشت به سوی خدا مطرح می‌کند و توبه را به یک اصل تربیتی ترمیمی‌تحولی تبدیل می‌کند که اجازه نمی‌دهد هیچ خطایی، هرقدر هم بزرگ، پایان راه تربیت باشد. امیر مؤمنان علی (ع) در مورد توبه حضرت آدم (ع) و گشوده‌شدن درهای رحمت الهی به روی او می‌فرمایند: «ثُمَّ بَسَطَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَهُ فِي تَوْبَتِهِ وَلَقَّاهُ كَلِمَةَ رَحْمَتِهِ» (نهج البلاغه/خطبة ۱)؛ سپس خدای سبحان در توبه را به روی او گشود و کلمهٔ رحمت را بر زبانش جاری ساخت. انسان در آغاز آفرینش، خالی از هر گونه صلاح و فساد است؛ نه دارای کمالات روحانی است و نه به نقایص اخلاقی آلوده. بااین‌حال، او از استعدادی ذاتی برخوردار است که می‌تواند به سوی هرگونه صلاح یا فساد گرایش یابد.

هنگامی که فطرت پاک او، که سرشار از عشق به کمال مطلق است، و حقیقت وجودی‌اش، که با نور الهی روشن شده، تحت تأثیر تاریکی‌ها و غبار گناه قرار گیرد و دلش به ظلمت معصیت آلوده شود، باید پیش از آنکه این تاریکی‌ها افزایش یابد و قلبش را به‌کلی تیره سازد، به خود آید و توبه کند. توبه و بازگشت به سوی خدا، تنها راه زدودن تاریکی‌ها از دل و بازگشت به فطرت پاک انسانی و حقیقت الهی است. (طباطبایی، ۱۳۵۲: ٤/۲۴۷-۲۴۸). ابو بصیر نقل می‌کند که از امام صادق (ع) شنیدم که فرمودند: «إِذَا أَذْنَبَ الرَّجُلُ خَرَجَ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِنْ تَابَ انْمَحَتْ، وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَغْلِبَ عَلَى قَلْبِهِ فَلَا يُفْلِحُ بَعْدَهَا أَبَدًا» (کلینی، ١٣٦٥: ۲/۲۷۱).

هرگاه انسان‌گناهی کند، نقطه‌ای سیاه در دلش پدیدار می‌شود؛ پس اگر توبه کند، آن نقطه محو می‌شود، و اگر بر گناه بیفزاید، آن نقطه افزایش می‌یابد تا بر قلبش غلبه کند و پس از آن هرگز رستگار نخواهد شد؛ بنابراین، توبه یک عمل ایستا نیست، بلکه فرایندی پویاست که خود، بستر پرورش فضایل اخلاقی متعددی چون واقع‌بینی، قضاوت درست دربارهٔ خویش (خودانتقادی)، عزم راسخ و ارادهٔ قوی است؛ بنابراین توبه در نظام تربیت اسلامی، یک اصل زیربنایی، پویا و چند وجهی است که هم به‌عنوان پیش‌نیاز، (پاک‌سازی بستر)، هم به‌عنوان روش (مکانیزم خوداصلاحی) و هم به‌عنوان بازدارنده از یأس (علمل ترمیم و استمرار) عمل می‌کند. این جایگاه ممتاز، آن را از یک مفهوم صرفاً اخلاقی یا فقهی جدا ساخته و به آن هویتی تربیتی‌انقلابی می‌بخشد که نقطه آغازین سیر انسان به سوی کمال است.

۵- محتوای مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر

مناجات خمسه‌عشر، مجموعه‌ای پانزده‌گانه از ادعیهٔ ناب شیعی، به‌عنوان گنجینه‌ای معنوی از میراث امام سجاد (ع) شناخته می‌شود که در منابع معتبر شیعه ثبت شده است. شیخ حر عاملی، در اثر ارزشمند الصحیفة الثانیة السجادیة، با استناد به قرائن تاریخی و تحلیل سندی، انتساب این مناجات را به امام چهارم شیعیان (ع) قطعی دانسته و بر اصالت محتوایی آن تأکید نموده است (حرعاملی، ۱۴۲۱ق: ۲۳). این مناجات یك دوره کامل عرفان اسلامی و رابطه انسان با خداوند مهربان را به خوبی ترسیم کرده است (مظفری؛ جمشیدی، ۱۳۸۳: ۷۰). زیرا با توجه به سیر منظوم و گام‌به‌گام پانزده مناجات که مراحل کاملی از توبه و خوف تا محبت و شکر را در بر می‌گیرد، می‌توان ادعا کرد که این مناجات در سنت عرفانی شیعه، به‌عنوان ترسیم‌کنندهٔ یک دورهٔ کامل از سیر رابطه انسان با خداوند مهربان شناخته می‌شود. شاگردان سیدعلی طباطبایی، صاحب کتاب فقهی ریاض المسائل نقل می‌کنند که وی همواره بر تجربه شخصی خویش از آثار معنوی این مناجات تأکید و اظهار داشته: «طی چندین دهه، تداوم بر تلاوت این مناجات، قلبی را که پیش از این در حجاب‌های ظلمانی اسیربود، به انوار حکمت، معرفت، و محبت الهی روشن ساخته، تا آنجا که شمارش این مواهب ناممکن است. افزون بر این، استجابت دعا در پرتو این مناجات را بارها آزموده‌ام» (تهرانی، ۱۳۷۴ ق: ۲۳۹). این گزارش‌ها حاکی از آن است که مناجات خمسه‌عشر نه‌فقط به‌مثابهٔ متنی عبادی، بلکه به‌عنوان ابزاری تربیتی در مسیر تهذیب نفس و تقرب الهی، نزد عالمان و سالکان مکتب تشیّع جایگاهی ویژه دارد.

این دعا سیرتحوّل روحی تائب را از مرحلهٔ اقرار به تقصیر تا طلب مغفرت ترسیم می‌کند. مناجات تائبین را می توان به چند بخش کلیدی تقسیم کرد:

۵-۱.اعتراف به گناه و بیان خواری نفس

«إِلهِی أَلْبَسَتْنِی الْخَطایا ثَوْبَ مَذَلَّتِی... وَأَماتَ قَلْبِی عَظِیمُ جِنایَتِی» (مناجات‌التابئین: دعای خمسه‌عشر) امام زین‌العابدین‌علیه‌السلام در مناجات تائبین می‌فرمایند: پروردگارا! گناهان جامه‌خواری بر من پوشانده‌اند و دوری از تو جامه بینوایی بر تنم کرده و بزرگی گناهم، دل مرا میرانده است. پس با توبه‌پذیری خود، آن را زنده گردان، ای امید من وای مطلوب من (منصوری لاریجانی، ۱۳۸۳: ۱۳). تائب با تصویرپردازی استعاری، گناهان را همچون لباس ذلت توصیف می‌کند که هویت او را پوشانده است. این تشبیه، گناه را عاملی برای مرگ قلب معرفی می‌کند. گناهان، همچون لباسی زشت و خفت‌بار «ثَوْبَ مَذَلَّتِی» هستند که بر وجود انسان پوشانده می‌شوند. این استعاره نشان می‌دهد گناه تنها یک عمل گذرا نیست، بلکه هویتی

مذلّت‌بار برای انسان می‌سازد. این مفهوم در قرآن نیز آمده: «وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ» (اعراف/۲۶). گناه، لباس تقوا را می‌درد و لباس مذلت را جایگزین می‌کند. امام(ع) به‌صراحت می‌فرمایند «التَّبَاعُدُ مِنْكَ» دورشدن از تو نتیجه «الْخَطايا» است. این یک مؤلفه تربیتی کلیدی است، اولین گام توبه، فهم رابطه علیت بین گناه و دوری از خداوند است. این دوری، خود به‌عنوان یک «لباس مسکنت» (پوشش بیچارگی) توصیف شده که بر استعارة اول افزوده می‌شود. «أَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي». گناهان بزرگ، قلب را که مرکز ادراک و حیات معنوی است، می‌میرانند. این تعبیر برگرفته از آیات قرآن است: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ» (حج/٤٦). امام(ع) از توصیف ظاهر (لباس) به باطن (قلب) حرکت می‌کنند. این سیر نشان می‌دهد گناه، تمام وجود انسان را در بر می‌گیرد.

۵-۲.طلب احیای قلب از طریق توبه (درخواست تجدید حیات معنوی)

«فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ»

خدایا گناه بزرگم قلبم را میراند، پس آن را با توبه‌ای از سوی تو زنده‌کن، ای امید وآرزوی من!

گفتمان از مرگ قلب به احیای توبه تغییر می‌کند. در حدیثی از رسول خدا(ص): «إنَّ المؤمنَ إذا أذنَبَ كانَت نُكتَةٌ سَوداءُ في قَلبِهِ، فإن تابَ و نَزَعَ و استَغفَرَ صُقِلَ قَلبُهُ»؛ «مؤمن هرگاه گناه کند، نقطه‌ای سیاه در دلش پدید آید. اگر توبه کرد و دست از گناه کشید و آمرزش خواست، دلش از آن لکه سیاه پاك شود» (کلینی، ١٣٦٥: ٢٧٣/٢). در نگاه امام سجاد(ع)، توبه تنها یک عذرخواهی کلامی یا پشیمانی احساسی موقت نیست. توبه یک تحول وجودی و یک انقلاب درونی است که مردن ناشی از غفلت و معصیت را به زندگی ناشی از یاد خدا و بندگی تبدیل می‌کند. این مفهوم، ریشه درآیات قرآن دارد: (أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (انعام/۱۲۲). مفسران بزرگ، مصداق این احیاء را هدایت و توفیق توبه می‌دانند و معتقدند مراد از احیاء، احیاء روحانی است به هدایت و ایمان. این آیه در مقام تمثیل برای کسی است که از کفر به ایمان منتقل می‌شود و خداوند او را با نور هدایت روشنایی می‌بخشد (طباطبایی:۱۳۵۲: ۳۳۹/۷). بنابراین، تعبیر امام سجاد(ع) از« فَأَحْيِهِ بِتَوْبَةٍ » بازخوانی همین مفهوم قرآنی است. توبه، نور هدایتی است که خداوند به قلب مرده گناهکار می‌تاباند و او را از تاریکی‌های گناه به روشنایی طاعت منتقل می‌کند. در شرح این فراز، می‌توان چنین استنباط کرد که عبارت «فَاحْيِهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ» همچون مرهمی شفابخش، امید را زنده می‌کند. این عبارت، درخواستی است از خداوند برای احیای دل، نه با

توبه‌ای از جانب بنده، بلکه با توبه‌ای از جانب خود خداوند. بدین ترتیب، این فراز، ضمن تاکید براهمیت توبه بر قدرت بی‌بدیل الهی در پذیرش توبه و جبران آسیب‌های ناشی ازآن تأکید می‌ورزد.

۵-۳. بیان بی‌پناهی و اتکای مطلق به رحمت الهی (گفتمان اضطرار)

«فَإِنْ طَرَدْتَنِي مِنْ بابِكَ فَبِمَنْ أَلُوذُ؟»

«و اگرمرا ازدرگاهت برانی، به که پناه برم؟»

در بلاغت عربی، استفهام به دو شکل حقیقی و انکاری به‌کار می‌رود. استفهام انکاری به‌صورت پرسشی بیان می‌شود که هدف از آن، انکار امکان وقوع چیزی یا تأکید بر عدم وجود آن است. در این فراز از مناجات، امام سجاد (ع) با به‌کارگیری این ساختار، به‌صورت بلاغی بر عدم وجود پناهگاهی غیر از خداوند تأکید می‌کنند. این پرسش‌ها افزون بر بیان حالت اضطرار، زمینه‌ساز اقناع خداوند برای استجابت دعا است. تائب با طرح پرسش‌های انکاری «فَبِمَنْ أَلُوذُ؟» «پس به چه کسی پناه ببرم؟» اضطرارخویش را به‌مثابهٔ ابزاری برای تقرب به خداوند مطرح می‌کند. این بخش، بازتاب‌دهندهٔ آموزهٔ قرآنی: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي، فَإِنِّي قَرِيب) (بقره/۱۸۶) است. این پرسش انکاری افزون بر بیان اضطرار، زمینهٔ اقناع خداوند برای استجابت را فراهم می‌کند. در روایتی از امام کاظم آمده است: «اللّهُمَّ أنتَ مَلاذي فَبِكَ ألوذُ، وأنتَ مَعاذي فَبِكَ أعوذُ»؛ «خدایا تو پناهگاه منی، پس به تو پناه می‌برم؛ و تو مأوای منی، پس به تو پناه می‌آورم»(ابن طاووس، ۱٤۱۱ق: ۲۹٤: مجلسی، ۱٤۰۳ق: ۳۳۰/۹٤). این حدیث امام کاظم (ع) خدا را نه به‌عنوان موجودی دور، بلکه به‌عنوان پناهگاه همیشگی می داند که همواره در دسترس است.

۵-٤.استدلال بر ضرورت عفو الهی با توسل به صفات خداوند (منطق التماس)

«إِلهِی هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الآبِقُ إِلّا إِلی مَوْلاهُ ؟... إِلهِی بِقُدْرَتِكَ عَلَیَّ تُبْ عَلَیَّ»

در مقام استرحام علاوه بر اعتراف به توانایی خداوند بر جبران گناهان و خطاها، باید اطمینان خویش به جبران خطاها از سوی خداوند را بروز دهیم و به خداوند عرض کنیم که تو گناهان و خطاهای ما را می‌بخشی و بنده‌ات را از درگاهت ناامید نمی‌گردانی. برای ایجاد امید به جبران خطاها از سوی خداوند و اظهار اطمینان به بخشندگی خداوند، باید آن بخش از صفات و اسمای الهی را بر زبان آوریم که حالت تذلل و مناجات و امید به بخشایش خداوند و اطمینان به رحمت او را در ما افزایش می‌بخشد. مثلاً او را به‌عنوان غفور، رحیم، عَفُوّ و بخشاینده وکریم بخوانیم (مصباح، ۱۳۸۸: ۳).

بنابراین تائب با استناد به حق مولویت خداوند «هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الآبِقُ إِلّا إِلى مَوْلاه»، و صفات حلم و علم الهی، منطق امیدواری به عفو را تقویت می‌کند. این استدلال، مبتنی بر اصل قرآنی: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ) (نساء/۴۸) است.

٦-مؤلفه‌های تربیتی توبه در مناجات تائبین

مؤلفه در لغت به معنای سازه، سازنده و تشکیل‌دهنده است (حق‌شناس، ۱۳۸۳: ۳۷۵) و در اصطلاح تعدادی امورمشابه، تحت یک سازه را مؤلفه می‌نامند. مؤلفه‌های تربیتی به مجموعه عناصر به‌هم پیوسته‌ای اطلاق می‌شود که ساختار یک نظام تربیتی را تشکیل داده و در قالب ابعاد مختلف، فرایند هدایت انسان به سوی کمال مطلوب را سامان می‌بخشند (رضوانی، سیده زینب؛ ۱۳۹۷: ۹).در ادامه به بیان مؤلفه‌های تربیتی توبه در مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر می‌پردازیم.

٦-١.تزکیه نفس از طریق خودآگاهی و پذیرش مسئولیت گناه

توبه، به‌عنوان یک عمل اصیل اخلاقی، با ندامت و پشیمانی قلبی از گناه آغاز می‌شود؛ این ندامت موثر، خود محصول بیداری وجدان و خودآگاهی نسبت به خطاها و تقصیرهای گذشته است. به‌عبارت دیگر، خودآگاهی، بستر لازم را برای حصول آن پشیمانی حقیقی که شرط اول توبه است، فراهم می‌سازد. این خودآگاهی، صرفاً یک شناخت ذهنی نیست، بلکه نوعی پذیرش مسئولیت در قبال گناه است. فرد تائب، دیگر گناه را به گردن دیگران یا شرایط محیطی نمی‌اندازد، بلکه با شجاعت، مسئولیت آن را بر عهده می‌گیرد. این پذیرش مسئولیت، زمینه‌ساز تزکیه نفس می‌شود؛ زیرا فرد با خطای خود، آماده می‌شود تا به اصلاح و جبران آن بپردازد. در فراز اول دعامی خوانیم: «أَلْبَسَتْنِي الْخَطايا ثَوْبَ مَذَلَّتِي» که نشان می‌دهد گناه، نوعی هویت منفی به فرد تحمیل کرده است. توبه، فرصتی برای رهایی از این هویت منفی و بازگشت به فطرت پاک است. عبارت «وَأَماتَ قَلْبِي عَظِيمُ جِنايَتِي» نیز بیانگر این است که گناه، قلب را از حیات معنوی دور می‌کند. توبه، احیای قلب و بازگشت به زندگی معنوی است.

شاهد این مطلب در قرآن‌کریم آمده است: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) (شمس/۹-۱۰)؛ هر کس نفس خود را پاک کرد، رستگار شد و هر کس آن را آلوده ساخت، زیان‌کار شد. امام علی (ع) می‌فرمایند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ هر کس خود را شناخت، خدای خود را شناخت (تمیمی آمدی، ١٤١٠ق: ۳۰۲). این شناخت نفس، شامل شناخت نقاط ضعف و قوت، و شناخت مسئولیت‌ها در قبال اعمال خود است؛ یعنی کسی که نفس خود را به‌همان صورتی که ذکر شد بشناسد، پروردگارش را با

شناخت برخاسته از محبت شناخته است؛ پس در تمام حالاتش از او اطاعت می‌کند و از دستوراتش پیروی می‌کند و هیچ‌کاری که مخالف امر یا نهی او باشد، انجام نمی‌دهد. (مهریزی، ۱۳۹۰: ۲۸۸-۲۸۹). بشر دارای طبیعتی است که گاه به راه مستقیم رفته و گاه راه انحراف در پیش می‌گیرد. به‌همین دلیل است که لازمه بازگشت به راه راست محاسبه دائم نفس و اقرار و اعتراف به خطایا و اشتباهات و سپس توبه و بازگشت و تصمیم بر عدم بازگشتن به حالت گناه و معصیت می‌باشد.

امام باقر علیه‌السّلام در همین رابطه فرموده‌اند: به خدا سوگند کسی از گناه نجات نمی‌یابد مگر این‌که به گناه خود اقرار و اعتراف نماید (حرعاملی، ١٤٠٩: ٣٤٧/١١). دکتر الکسیس کارل می‌گوید: دعا وارستگی از خود، یعنی شکل عالی تزکیهٔ نفس است (١٣٤٨: ١٤٨). همان‌طور که جسم به غذا نیاز دارد و به کمک آن به رشد و تکامل می‌رسد، روح نیز به غذای روحانی و معنوی نیاز دارد و دعا و نیایش غذای روح است. توبه در مناجات تائبین، فرایندی خودآگاهانه و ساختاریافته است که با شناخت گناه آغاز می‌شود، اقرار به خطا را به‌مثابه سنگ بنای مسئولیت پذیری می‌ستاید، و با تعهد عملی به ترک معصیت به بلوغ اخلاقی می‌رسد.

٦-٢.تحول عاطفی از طریق احساس شرمندگی و پشیمانی سازنده

بر اساس متون اسلامی، پشیمانی و ندامت به‌عنوان رکن رکین و مقوم ذات توبه، نقطه آغاز و محرک اصلی فرایند توبه است که تداوم آن، استمرار و صحت توبه را تضمین می‌کند (امام خمینی،١٣٩٢: ٢٧٥). اما این پشیمانی، نباید به ناامیدی و افسردگی منجر شود، بلکه باید سازنده باشد. دیل کارنگی روان‌شناس مشهور آمریکایی دربارهٔ «چگونه نگرانی و تشویش را از خود دور کنیم»، می‌نویسد: امروز جدیدترین علم یعنی روان‌پزشکی همان چیزهایی را تعلیم می‌دهد که پیامبران تعلیم می‌دادند. چرا؟ به دلیل آن که روان‌پزشکان دریافته‌اند که دعا و نماز و داشتن یک ایمان محکم به دین، نگرانی، تشویش، هیجان و ترس را که ریشهٔ بسیاری از بیماری‌ها و ناخوشی‌های ما است، برطرف می‌سازد (رسولی محلاتی، ١٣٦٨: ١٠٣).

بنابراین، پشیمانی سازنده، فرد را به تغییر و اصلاح ترغیب می‌کند. این احساس، نوعی تحول عاطفی در فرد ایجاد می‌کند، زیرا او را از بی‌تفاوتی نسبت به گناه، به احساس مسئولیت و تعهد در برابر خداوند و جامعه سوق می‌دهد. تعابیر «فَوا أَسَفاهُ مِنْ خَجْلَتِی وَافْتِضاحِی، وَوا لَهْفاهُ مِنْ سُوءِ عَمَلِی وَاجْتِراحِی» در مناجات تائبین نشان‌دهندهٔ عمق این تحول عاطفی است. فرد تائب، از گناهان گذشته خود متأسف است و از رسوایی ناشی از آن‌ها می‌ترسد. این ترس و تأسف، او را به سوی اصلاح سوق می‌دهد.

شهید مطهری در یادداشت‌های خود آورده‌اند: «باید با توبه کاری کرد که اثر گناه از روح و حتی از تن و گاهی از اجتماع محو گردد. باید تخم گناه را از زمین روح و از زمین اجتماع بیرون آورد، زیرا حقیقت توبه یک قیام و تحول انقلابی شبیه تغییر رژیم های اجتماعی است. باید اوضاع و احوال داخلی را اصلاح کرد، بعد اوضاع و احوال خارجی. اول باید نهضتی علیه گناه شروع شود، همان‌طوری که نهضت‌های پیغمبران علیه اشخاص نبود، علیه گناه بود» (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۲).

پس منشأ روحی توبه یا عذاب وجدان یا ندامت و ملامت و پشیمانی- که زیاد هم دیده می‌شود- یا عکس‌العمل مقامات عالی نسبت به مقامات دانی است و درواقع، قیام و انقلاب اصلاحی در داخل کشور وجود آدمی است و شاید به همین دلیل است که در قرآن کریم، در مواردی اصلاح را بعد از توبه ذکر می‌کند، «تاب و اصلح» (همان: ٤٣ و ٤٢). این فراز از مناجات تائبین در دعای خمسه‌عشر «مِنْ خَجْلَتِي وَافْتِضاحِي» بیانگر شرمساری فرد از اعمال ناشایست و رسوایی درونی است. این عبارت نشان‌دهندهٔ خودارزیابی انتقادی است که پایهٔ توبه در اندیشه اسلامی محسوب می‌شود. تائب ابتدا باید به شناخت دقیقی از گناهان خود برسد و از شرم و پشیمانی به‌عنوان محرکی برای تغییر استفاده کند.

در علوم تربیتی اسلامی، این مرحله با مفهوم مُراقَبَه و مُحاسَبَه مرتبط است، چنانکه امام علی(ع) می‌فرماید: «حاسِبُوا أَنْفُسَكُم قَبلَ أَن تُحاسَبُوا وَ زِنُوا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا»؛ خود را محاسبه کنید قبل از آنکه محاسبه شوید و خود را بسنجید قبل از آنکه سنجیده شوید(فیض الاسلام، ١٣٦٨: خطبه ٨٩). بنابراین، این شرمندگی، زمانی سازنده است که به ندامت قلبی بی‌انجامد؛ ندامتی که در روایات، سنگ بنای توبه حقیقی شمرده شده است: «النَّدَمُ تَوْبَةٌ» (کبیر مدنی شیرازی، ١٤٠٩ق: ٤٧١).

٦-٣.تقویت ایمان و امید به رحمت الهی به‌عنوان موتور محرک رشد معنوی

فرد تائب، با تجربه بخشش الهی، ایمانش به قدرت و رحمت خداوند بیشتر می‌شود. این ایمان و امید، به‌عنوان موتور محرک رشد معنوی عمل می‌کند. در مناجات تائبین آمده: «يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي، وَيَا سُؤْلِي وَمُنْيَتِي» و «إِلهِي ظَلِّلْ عَلى ذُنُوبِي غَمامَ رَحْمَتِكَ»، « وَأَرْسِلْ عَلى عُيُوبِي سَحابَ رَأْفَتِكَ» این تعابیر در دعا نشان‌دهنده این تقویت ایمان و امید است. فرد تائب، خداوند را امید و آرزوی خود می‌داند و از او می‌خواهد که رحمت و رأفت خود را بر او نازل کند. این امید، او را به سوی تلاش بیشتر در راه خدا سوق می‌دهد.

نجوای امام سجاد(ع) در فراز فوق، گویای این حقیقت است که باب رحمت الهی همواره به‌سوی بندگان خطاکار باز است. خداوند خود در آیات بسیاری نوید روح‌نواز بخشش و رحمت داده است: «قُلْ

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/۵۳)؛ بگو: ای بندگان من که برخویشتن زیاده‌روی کرده‌اید در گناهان از حد گذشته‌اید و به خود ستم کرده‌اید، از بخشایش خدا نومید مباشید، به‌راستی خداوند همه گناهان را می‌آمرزد که اوست آمرزگار و مهربان؛ بنابراین، آن‌گاه که نفسی در ورطه خطا و لغزش گرفتارآید، شایسته است که افزون بر خوف از عواقب وخیم و آثار سوء معاصی، و نیز احساس شرمساری در پیشگاه حضرت حق، دل در گرو امید به مغفرت و رحمت واسعه الهی نیز داشته باشد.

باید در نظر داشت که این امید تا آنجا درست و به‌جاست که در انسان تأثیر سازنده داشته باشد و راه توبه و بازگشت به خداوند را بر روی او بگشاید نه اینکه خود زمینه لغزش‌ها و گناهان باشد و انسان با اتکا به رحمت الهی، از اطاعت خداوند سرباز زند. این نوع امید، که به گناه و فساد دامن زند، امید کاذب و یا امید دروغین نامیده می‌شود. امام باقر(ع) از چنین امیدی ما را پرهیز داده است و می‌فرماید: «تَحَرَّزْ مِنْ إِبْلِيسَ بِالْخَوْفِ الصَّادِقِ وَ إِيَّاكَ وَ الرَّجَاءَ الْكَاذِبَ فَإِنَّهُ يُوقِعُكَ فِي الْخَوْفِ الصَّادِقِ» با ترس واقعی از خداوند، از چنگال ابلیس بگریز! و بپرهیز از امید دروغین! زیرا این‌گونه امیدهای بی‌اساس، تو را در نگرانی و ترس واقعی قرار خواهند داد (مجلسی،۱٤۰۳: ۱٦٤/۷۵).

شخصی به امام صادق(علیه السلام) عرض کرد: عده ای از یاران شما مرتکب گناه شده‌اند، می‌گویند: ما امید [به لطف و بخشش خدا] داریم. امام فرمود: «دروغ می‌گویند، آنان پیرو ما نیستند، گروهی‌اند که آرزوهای [بی‌پایه] بر آنان غلبه یافته است. هر کس به چیزی امید دارد برای آن، کار و فعالیت می‌کند، و هرکس از چیزی بترسد از آن فرار می‌کند» (کلینی: ۱۳٦۵: ٦۸/۲). حضرت علی(علیه السلام) می‌فرماید: «از کسانی مباش که بدون عمل شایسته، به آخرت امید دارند، و توبه را با آرزوهای دراز به تأخیر می‌اندازند (فیض الاسلام، ۱۳٦۸: حکمت ۱۵۰).

بنابراین، سنگ بنای حرکت توبه تقویت امید و ایمان به رحمت الهی است. در فرازی از این مناجات می‌خوانیم: «يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي» (ای امید و آرزوی من)، خطابی است که توبه‌کننده را به مرکزیت رحمت الهی در فرایند بازگشت و توبه متوجه می‌سازد. این امیدواری، موتور محرک بازگشت به سوی خداست، چراکه بدون اعتقاد به گستردگی رحمت الهی، توبه معنایی ندارد. در این فراز از مناجات تائبین «ظَلِّلْ عَلى ذُنُوبِي غَمامَ رَحْمَتِكَ»، توبه‌کننده با درخواست سایه‌افکندن ابر رحمت برگناهان، دو گام تربیتی اساسی برمی‌دارد: اول: اعتراف به ضعف و ناتوانی در پوشاندن عیوب با تکیه بر خود، دوم: طلب تبدیل گناهان به فرصتی برای تجلی رحمت الهی. این درخواست، مبتنی بر شناختی است که قرآن کریم در آیة (وَلَوْلَا فَضْلُ

اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا) (نور/۲۱) بیان می‌کند؛ امام سجاد(ع) در این فراز، توبه را فرایندی پویا ترسیم می‌کند که در آن، انسان با تکیه به رحمت بی‌پایان الهی، به سوی رشد معنوی گام برمی‌دارد.

٦-٤.ارتقای معرفت الهی از طریق توسل به اسما و صفات الهی

شناخت حقیقی خداوند متعال تنها از طریق معرفی خود او ممکن است(مجلسی، ١٤٠٣: ٤٠/٤). انسان با ابزارهای ادراکی محدود خود، نه توانایی دست‌یابی به شناخت کامل ذات الهی را دارد و نه این حق را که بتواند خداوند تبارک‌وتعالی را به‌طور جامع و تمام‌قد توصیف یا نام‌گذاری کند. از این‌رو، در روایات اسلامی، از یک‌سو تأکید شده است که خداوند فراتر از هر توصیفی است که بشر بتواند ارائه دهد، و از سوی دیگر آمده است که او همان‌گونه است که خود را وصف کرده است (کلینی، ١٤٠٧: ١٣٧/١). برخی این عبارت را به‌عنوان حدیثی قدسی نقل کرده‌اند: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (همان، ح١١٩٩؛ حافظ برسی، ١٤٢٢: ٢).

این حدیث حاکی از آن است که خداوند پیش از آفرینش جهان، گنجی پنهان بود و اراده فرمود تا شناخته شود؛ از این‌رو، مخلوقات را آفرید تا از طریق آن‌ها شناخته گردد. خداوند متعال، درصدد است تا به‌گونه‌ای خود را به مخلوقاتش بشناساند که متناسب با ظرفیت و محدودیت‌های وجودی آن‌ها باشد. یکی از راه‌های این معرفت‌آفرینی، آشناساختن مخلوقات با اسما و صفات الهی است. در آیة شریفه (وعلم آدم الأسماء كُلُّها) (بقره/۳۱) احتمال داده‌اند که مراد از تعلیم اسماء اشاره به این اسماء الهی باشد که انبیاء الهی و از جمله حضرت آدم خداوند متعال را با بعضی از آن اسماء می‌خواندند و مورد اجابت قرار می‌گرفتند. (قرشی، ١٣٧١: ٣٢٩/١٣).

قرآن‌کریم در٤ مورد به این اسماء الحسنی اشاره فرموده است: (وَلِلَّهِ الأسماء الْحُسْنَى فَادْعوه بها) (اسرا/١٨٠)؛ اسم‌های نیکو برای خداست؛ پس او را به وسیله آن‌ها بخوانید و آیهٔ (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّامَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنى) (اسرا/١١٠)؛ بگو او را چه الله بخوانید، چه رحمان هر چه بخوانید، او را نام‌های نیک است. (اللهُ لا إِلَهَ هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (طه/٨)؛ خداوند است که خدایی جز او نیست، او را نام‌های نیکوست. (هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الاسماءُ الْحُسْنَى) (حشر/٢٤)؛ اوست خداوند آفریدگار پدیدآور صورتگر، او راست نام‌های نیک.

در این ٤ آیه خدا را با این نام‌ها می‌خوانیم و هنگام دعا صفات حق‌تعالی که هر یک نمایندهٔ قسمتی از تدبیر عالم یا نشان‌دهنده جلال کبریایی است، در نظر داعی مجسم می‌شود. این آیات به برخی از اسما و

صفات الهی اشاره می‌کند که می‌توان با تأمل درآن‌ها، معرفت خود را نسبت به خداوند افزایش داد. خداوند متعال خواندن و دعاکردن را برای درخواست حاجات و انجام عبادات، از طریق صفات و اسماء حسنی خود میسر کرده است. یکی از محورهای تربیتی توبه درمناجات تائبین، ارتقای معرفت الهی از طریق توسل به اسما و صفات الهی است. تعابیر «يَا غافِرَ الذَّنْبِ الْكَبِيرِ، وَيَا جابِرَ الْعَظْمِ الْكَسِيرِ» در مناجات تائبین نشان‌دهندهٔ این ارتقای معرفت الهی است. غفردر لغت به‌معنای پوشاندن و ستر است (ابن فارس، ۱۲۰٤ق: ۳۹۷/٤). «غافر الذنب» به ذاتی اطلاق می‌شود که نه‌تنها گناه را می‌بخشد، بلکه آثار آن را نیز می‌پوشاند و جان تائب را از زنگار معصیت پاک می‌کند. این اسما به انسان می‌آموزد که خداوندی که او را عبادت می‌کند، نه خدایی منتقم و بی‌تفاوت، بلکه «غفور» و «رحیم» است. این معرفت، امید را در دل گناهکار زنده می‌کند و بنده را به سمت اعتماد و توکل به رحمت الهی سوق می‌دهد، نه فرار از او.

در قرآن کریم آمده است: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/۵۳). جَبْر در اصل به معنای بازگرداندن چیز شکسته به حالت اول یا بهتر از آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵/۱). این صفت، تنها به التیام دردهای جسمانی محدود نمی‌شود، بلکه «الْعَظْمِ الْكَسِيرِ» استعاره‌ای لطیف از روح شکسته، ایمان تضعیف‌شده و شخصیت متلاشی‌شده انسان گناهکار است. در این بخش از مناجات، امام سجاد (ع) با ذکر اسما و صفات الهی به انسان یادآوری می‌کند که این توسل به اسما و صفات، شناخت او را نسبت به ذات خداوند عمیق‌تر می‌کند.

٦-٥.تعهد به اصلاح رفتار و تغییر سبک زندگی به سوی رضایت الهی

از مؤلفه‌های اساسی در تربیت مبتنی بر توبه، اصلاح و جبران گذشته برای جلب رضایت الهی است. این مؤلفه نه‌تنها به معنای پشیمانی از گناهان گذشته، بلکه متضمن اقدام عملی برای تبدیل رفتارهای نادرست به اعمال نیک و جبران خسارت‌های اخلاقی یا اجتماعی ناشی از گناه است. این امر در آموزه‌های قرآنی، روایی مورد تأکید قرار گرفته است. در قرآن آمده است: «إِلَّا مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا» (فرقان/۷۰)؛ مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، خداوند گناهانشان را به حسنات تبدیل می‌کند و خداوند آمرزنده و مهربان است. خداوند در این آیه، توبه را به‌مثابهٔ انقلاب درونی معرفی می‌کند که با سه گام توبه، ایمان و عمل صالح، ماهیت گناه‌کارانه انسان را به هویتی نیکوکارانه مبدل می‌سازد.

علامه طباطبایی در ذیل آیهٔ ۷۰ سوره فرقان تصریح می‌کند: تبدیل سیئات به حسنات، به معنای جایگزینی اعمال نیک به‌جای گناهان است، زیرا توبه واقعی انسان را به جایی می‌رساند که تلاش می‌کند با انجام اعمال صالح، اثرات گناه را از بین ببرد (طباطبایی، ۱۳۵۲: ۳۳٤/۱۵). این آیه نشان می‌دهد که توبه واقعی، مستلزم انجام اعمال صالح است تا گناهان گذشته جبران شود و به حسنات تبدیل شود. خداوند در سوره تحریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ»(تحریم/۸) این تعبیرنشان می‌دهد توبه واقعی، گذر از مرحله عذرخواهی به بازسازی زندگی است؛ به‌گونه‌ای که فرد تواب همواره در مسیر اصلاح و رشد حرکت می‌کند (مرادی، مهرعلیان، ۱٤۰۰: ۵).

در مناجات تائبین تعابیر «لَكَ الْعُتْبَى حَتَّى تَرْضَى و وَتَقَبَّلْ تَوْبَتِي، وَكَفِّرْ خَطِيئَتِي» نشان‌دهندهٔ این تعهد به اصلاح رفتار است. عبارت «وَتَقَبَّلْ تَوْبَتِي» تنها یک درخواست برای بخشش نیست، بلکه درخواست برای قبولی توبه به‌عنوان یک عمل است. از منظر ادبیات دعایی، طلب قبولی برای عملی است که شرایط صحت و کمال را دارا باشد که مهم‌ترین شرط آن، همان عزم بر ترک گناه و جبران است که در مفهوم توبه نصوح (تحریم/۸) آمده است. درخواست «وَاكْفِرْ خَطِيئَتِي» درخواستی، منفعلانه نیست؛ بلکه مبتنی بر این آموزهٔ قرآنی است که خداوند در ازای توبه و عمل صالح، سیئات را می‌پوشاند و به حسنات مبدل می‌کند (فرقان/۷۰).

بنابراین، این فراز، نشان‌دهندهٔ امیدواری و توکل تواب به فضل الهی برای تکمیل فرایند جبران است، پس از آنکه خود، تعهد عملی خویش را اعلام کرده است. فراز کلیدی«لَكَ الْعُتْبَى حَتَّى تَرْضَى» اوج تعهد تواب به تغییر سبک زندگی است. «عُتبی» به معنای بازگشت و رجوع است (ابن منظور،۱٤۱٤: ۵۷۷/۱) و در اینجا به معنای مسیر بازگشت و توبه است. این عبارت نشان می‌دهد که تواب، خود را ملزم می‌داند که در مسیر توبه و بندگی «لَكَ الْعُتْبَى» از حرکت بازنایستد تا به نهایت مقصود، یعنی رضایت الهی «حَتَّى تَرْضَى» نائل شود. این دقیقاً همان مفهوم تعهد به اصلاح رفتار و تغییر سبک زندگی به سوی رضایت الهی است این فراز، عصارهٔ مفهوم تربیتی توبهٔ فعال و پویا را نشان می‌دهد که در سخن حضرت علی(ع) «تَوْبَتُكَ التَّوَرُّعَ عَنِ الذَّنْب»(مجلسی، ۱٤۰۳: ۲۰٤/۷٤) نیز بدان اشاره شده است.

۷.نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی‌توصیفی و با استناد به قرآن‌کریم، روایات معتبر و تفاسیر، پنج مؤلفهٔ تربیتی توبه را در مناجات تائبین دعای خمسه‌عشر استخراج کرد که در یک الگوی نظام‌مند و جامع قابل‌تبیین است. در گام نخست، «خودآگاهی انتقادی» به‌عنوان سنگ بنای تربیت اخلاقی شناسایی شد که با اقرار به گناه و تزکیه نفس، فطرت پاک انسان را احیا می‌کند؛ رویکردی که در قرآن با عبارت «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» بر فلاح انسان تأکید دارد؛ سپس «تحول عاطفی» مبتنی بر ندامت سازنده، محور دوم تربیت توبه‌گرا است که فرد را از رکود اخلاقی به پویایی معنوی سوق می‌دهد. در سطح سوم، «تقویت ایمان و امیدواری» به رحمت الهی، با تکیه بر اسمایی چون «يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ» و آیاتی نظیر «لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ»، موتور محرک توبه را شکل می‌دهد و با زدودن یأس، بستر بازسازی شخصیت را فراهم می‌کند. مؤلفهٔ چهارم، «ارتقای معرفت الهی» است که از طریق توسل به صفات جمال و جلال خداوندی مانند «غافِرَ الذَّنْبِ»، شناخت وجودی انسان را تعمیق بخشیده و تقرب به ذات الهی را ممکن می‌سازد. سرانجام، «تعهد عملی به تغییر سبک زندگی» به‌عنوان مؤلفهٔ پایانی، بازتاب عینی توبه در رفتار فردی و اجتماعی است که بر اساس آموزه قرآنی «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ»، تبدیل سیئات به حسنات را هدف‌گذاری می‌کند.

این پژوهش نشان می‌دهد مناجات تائبین، فراتر از یک متن عبادی، نقشه راهی برای تربیت دینی در عصر حاضر است که با ترکیب هوشمندانه «اعتراف، پشیمانی، ترک گناه و امیدواری»، تغییر بنیادین در ساحت‌های فکری، عاطفی و عملی انسان ایجاد می‌کند. این الگو نه‌تنها پاسخگوی بحران‌های روحی ناشی از گناه در جوامع امروزی است، بلکه با قابلیت به‌کارگیری در طراحی برنامه‌های تربیتی، متون اخلاقی و مشاوره‌های معنوی، پلی میان نیازهای فردی و الزامات اجتماعی برقرار می‌سازد. درمجموع، مناجات تائبین به‌عنوان چراغی فراروی مسیر تکامل اخلاقی، انسان را در پرتو رحمت بی‌پایان الهی به سوی کمال رهنمون می‌سازد.

فهرست منابع:

- **قرآن کریم**
- ابن بابویه، شیخ صدوق. (١٤١٨). ***الهدایه فی الاصول و الفروع***. چاپ اول. قم: موسسه امام هادی علیه السلام.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (١٤١١). ***مهج الدعوات و منهج العبادات***. محقق /مصحح: کرمانی، ابوطالب و محمد حسن. قم: دارالذخائر.
- ابن فارس، احمد. (١٢٠۴ هـ ق). ***معجم مقاییس اللغه***. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن منظور، محمد بن محمد بن مکرم. (١٤١٤ه ق). ***لسان العرب***. بیروت: نشر دارصادر.
- آستان قدس رضوی. (١٣٨٨ه ش؛ ١٤٤٣ه ق). **بنیاد پژوهش‌های اسلامی**. مشهد مقدس، ایران.
- برسی، حافظ. (١٤٢٢). ***مشارق الانوار فی اسرار امیرالمومنین علیه السلام***. محقق: عاشور، علی. بیروت.
- تمیمی‌آمدی، عبدالواحدبنمحمد.(١٤١٠). ***غررالحکم و دررالکلم***. مصحح: رجائی، سیدمهدی. قم: دارالکتاب‌الاسلامی.
- تهرانی، آقابزرگ. (١٤٠٣). ***الذریعه الی تصانیف الشیعه***. چاپ اول. بیروت: دارالاضوا.
- حداد عادل، غلامعلی؛ میرسلیم، مصطفی. (١٣٧٥). ***دانشنامه جهان اسلام***. تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.
- حرعاملی، محمدبن‌الحسن. (١٤٢١). ***الصحیفه السجادیه الثانیه***. تحقیق: فارس، حسون کریم. قم: موسسه المعارف-الاسلامیه.
- ----------. (١٤٠٩). ***وسائل الشیعه***. چاپ اول. قم: موسسه آل البیت علیهم السلام.
- داودی، محمد. (١٣٨٠). ***سیره تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع)***. قم : پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- دلشادتهرانی، مصطفی. (١٣٨٢). ***سیری در تربیت اسلامی***. تهران: نشر دریا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ه ق). ***مفردات ألفاظ القرآن***. بیروت: نشر دار القلم.
- رسولی محلاتی، سیدهاشم. (١٣٦٨). ***کیفر گناه و آثار و عواقب آن. چاپ دهم***. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ری شهری، محمدالمحمد. (١٤٠٣-١٤٠٥). ***میزان الحکمه***. قم: مرکز النشر: مرکز الاعلام الاسلامی.
- زمخشری، محمود بن عمر. (١٤٠٧ ق). ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***. بیروت: دار الکتاب العربی.
- سیاح، احمد. (١٣٨٣ه ش). ***فرهنگ بزرگ جامع نوین***. تهران : اسلام.
- صاحب، اسماعیل بن عباد. (١٤١٤ه ق). ***المحیط في اللغة***. بیروت: نشر عالم الکتب.
- طباطبایی قمی، سید تقی. (١٤٢٣). ***الدلائل فی شرح منتخب المسائل***. چاپ اول. قم: کتابفروشی محلاتی.
- طباطبایی، محمدحسین. (١٣٥٢). ***المیزان فی تفسیر القرآن***. مترجم: موسوی‌همدانی، سیدمحمدباقر. چاپ سوم. بیروت: لبنان.
- طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٦٠). ***مجمع البیان***. تحقیق: رضا ستوده. تهران: انتشارات فراهانی.
- طریحی، فخرالدین. (١٣٧٥ هـق). ***مجمع‌البحرین***. تحقیق: سیداحمدخمینی، چاپ‌سوم، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- العسکري، ابوهلال‌حسن‌بن‌عبدالله. (١٤١٢ق). ***معجم‌الفروق‌اللغویة***. محقق: شیخ‌بیت‌الله‌بیات. قم: موسسه‌النشرالاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤١٠ه ق). ***العین***. چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی. (١٣٦٥ ق). ***نهج البلاغه***. تهران: چاپخانه سپهر.

- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱). ***قاموس القران***. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کارل، الکسیس. (۱۳٤۸). ***انسان موجودی ناشناخته***. ترجمه: دبیری، پرویز. چاپ پنجم. اصفهان: انتشارات تأیید.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۶ هـ.ش). ***تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین***. تهران: کتاب‌فروشی محمد حسن علمی.
- کبیرمدنی شیرازی، سیدعلی‌خان بن‌احمد. (۱٤۰۹). ***ریاض‌السالکین فی شرح صحیفه الساجدین***. محقق: حسینی امینی، محسن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳٦٥ه ش). ***الکافی***. تحقیق: علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱٤۰۸هـ.ق). ***تفسیر بیان السعاده من مقامات العباده***. چاپ دوم. بیروت : مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
- ماهنامه معرفت علمی ترویجی. (۱۳۷۰). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱٤۰۳ ق). ***بحار الانوار***. تحقیق: یحیی عابدی. چاپ دوم. بیروت: موسسه الوفاء.
- مرادی، محمد، و مهرعلیان گورتانی، هاجر. (۱٤۰۰). «نمادهای اخلاقی در مناجات خمس عشر امام سجاد علیه السلام». ***کنفرانس ملی مدیریت، اقتصاد و علوم اسلامی***. https://sid.ir/paper/ .SID۹۰۰۷۵۷fa/
- مصباح، محمدتقی. (۱۳۸۸). «در جستجوی رحمت الهی(۱)». ***ماهنامه معرفت***. شماره ۱٤٥، ص۲.
- مصطفوی، حسن. (۱٤۳۰ق). ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***. قاهره: دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی.(۱۳۹۰). ***یادداشت‌ها***. انتشارات صدرا.
- مظفری، محمد؛ جمشیدی، سعید. (۱۳۸۳). ***اسیران و جانبازان کربلا***. قم: نشر فراز اندیشه.
- منصوری لاریجانی. (۱۳۸۳). ***شرح مناجات خمسه‌عشر***.تهران: خلیلیان.
- مهریزی، مهدی. (۱۳۹۰). ***حدیث‌پژوهی***. مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم: سازمان چاپ و نشر.
- وحید پرویزی، (۱٤۰۱). «تبیین مقاصد تربیت اخلاقی در مناجات خمسه‌عشر». ***نشریه پژوهش‌های مدیریت در جهان اسلام***، ٤(۱۳)، ۸٥-۱۰۲. magiran.com/p۲٦۸۲٦٤۹
- رضوانی، سیده زینب، (۱۳۹۷). «بررسی مؤلفه‌های نظام تعلیم وتربیت». چهارمین کنگره بین المللی فرهنگ و اندیشه دینی. قم، https://civilica.com/doc/778199
- حق‌شناس، علی‌محمد و همکاران. (۱۳۸۳). ***فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی-فارسی***. تهران، فرهنگ معاصر.
- خمینی، روح الله. (۱۳۹۲). ***شرح چهل حدیث***. تهران: موسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی(ره).

روان‌درمانی معنوی قلب در پرتو ادعیه صحیفه سجادیه: تحلیل راهکارهای پیشگیری و درمان آفات باطنی

علی کریمپور قراملکی[۱]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2026.30690.1150
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

چکیده

دعاء، همواره در حیات انسان تجلی یافته است لکن دعاهایی که بر زبان ائمه معصومین (ع) ساری هستند برجستگی خاصی دارند. یکی از این ادعیه خاص، ادعیه منقول از امام سجاد (ع) با نام ارزشمند «صحیفه سجادیه»، معروف به «زبور آل محمد» است. در این ادعیه، امام سجاد (ع) در دعای سی و یکم، به «خطرات قلب» اشاره نموده و از آن، به خداوند پناه می برند. فهم خطرات قلب در کنار شناخت راهکارهای درمان آنها، بر اساس ادعیه خود امام (ع) در آفت‌زدائی از قلوب آحاد جامعه اسلامی دارای اهمیت فراوان است. هدف نوشتار حاضر، تحلیل مقوله «خطرات قلب» و شناسائی راهکارهای درمان آن، بر اساس برخی از فرازهای دیگر در صحیفه سجادیه است. نتیجه پژوهش، بر اساس روش توصیفی تحلیلی به همراه شیوه استنطاقی مفاهیم ادعیه این است که قلب در طول روند حیات خود، ممکن است گرفتار آفت‌هایی در ابعاد شناختی، عاطفی و رفتاری گردد که هر کدام از آنها، با راهکارهای خاص ارائه شده در این تحقیق، مانند: تمسک به قرآن و اهل بیت و شرح صدر و کسب رضایت الهی و ... قابل درمان هستند. توجه به آسیب‌های قلب و شناخت راهکارهای علاج، جهت رفع آنها از حیات فردی و جمعی بشر، به عنوان یکی از وظائف دینی در دعاهای صحیفه سجادیه مورد تاکید قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها: خطرات قلب، راهکارهای درمان، صحیفه سجادیه، امام زین العابدین (ع)

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

۱. مقدمه

۱-۱. اهمیت و ضرورت بحث

سلامتی حیات بشر در این دنیایی مادی و پرهیاهو، در گروِ بهداشت عضو مهم موجود در وجود همه انسان‌ها به نام قلب است. اگر این عضو، سالم و درست کار کند آثار مثبتی به ارمغان خواهد آورد و اگر آفت بگیرد پیامدهای منفی آن، آحاد جامعه را در ابعاد ذهنی، روانی و عملی با سختی‌های فراوانی مواجه خواهد ساخت. افزون بر اینکه عاقبت چنین انسان‌هایی در عالم آخرت، ماندگاری و گرفتاری با آتش جهنم نیز خواهد بود. بنابراین، راه رهایی از مشکلات دنیوی و سختی های اخروی، آشنائی با امراض قلب و شناخت راهکارهای درمان آنهاست.

۲-۱. بیان مسئله

امروزه، چالش‌هایی که انسان‌ها در زندگی شهری خود با آنها روبرو هستند، مرتبط به کیفیت کارکرد قلب و شناخت امراض و درمان آنست، حال، با توجه بر اعتقاد به کارائی دین در اداره جامعه و پاسخگویی دین به نیازهای بشر در زندگی فردی و جمعی، این پرسش مطرح می‌گردد که آیا افزون بر آیات، در روایات به مسئله قلب و آسیب‌های مختلف آن اشاره شده است.؟ و آیا بیاناتی در رابطه با خطورات و وسوسه‌های قلب، به صورت منقح مطالبی ذکر شده است؟ در این میان، آیا در ادعیه حضرات معصومین (ع)، به خصوص دعاهای مأثور از امام زین العابدین (ع)، راهکارهایی در زمینه زدودن این آفت‌ها ارائه شده است؟. خوشبختانه، توجه به نکات مهمی که در فقرات مختلف ادعیه موجود در صحیفه سجادیه بیان شده، چالش‌های وارد آمده بر قلب را می‌توان از منظر امام اصطیاد نمود.

۳-۱. پیشینه پژوهش

بدیهی است، در باره قلب، آثار متعددی اعم از کتاب، رساله و مقالات متعددی توسط محققان به رشته تحریر درآمده است که برخی از آنها، عبارتنداز: مقاله: «نقش سلامت قلب در سبک زندگی از منظر قرآن»، نگارش مرضیه عبدالله خانی، نشریه پژوهشهای میان رشته ای قرآن کریم، شماره ۲، سال ۱۳۹۴، صص ۴۱-۷۲؛ مقاله: «آفت قلب از دیدگاه آیه الله جوادی آملی»، اثر فاطمه امینیان، نشریه حدیث و اندیشه، شماره ۲۸، سال ۱۳۹۸؛ مقاله: «قلب سلیم و عقل مستقیم در الهیات جاتان ادوارز»، نوشته روح الله آدینه وند، نشریه پژوهشهای ادیانی، شماره ۱۴، سال ۱۳۹۸، صص۱۵۸-۱۸۰؛ مقاله: «درآمدی بر زیبائی شناسی در تعبیر قلب سلیم و بیمار در قرآن کریم و صحیفه سجادیه»، نوشته تورج زینی وند، نشریه مطالعات ادبی متون اسلامی، شماره ۳۰، سال ۱۴۰۰، صص۹-۳۴؛ مقاله: «عوامل دستیابی به سلامتی قلب

از منظر آیات و روایات»، نوشته جعفر آخوندی، نشریه معرفت اخلاقی، شماره ۳۱، سال ۱۴۰۱، صص۵۵-۶۶؛ مقاله: «بازاندیشی «خطرات قلب» در دعای سی و یکم صحیفه سجادیه» از نگارنده در پذیرفته شده در مجله دعاپژوهی و غیره.

لکن همانگونه که پیداست، آثار ذکر شده در خصوص آفت‌های قلب با رویکرد صحیفه سجادیه نیستند. در این میان، تنها مقاله اخیری با رویکرد صحیفه سجادیه است که ناظر به خطرات قلب است و نظری به راهکارهای درمانی آنها به طور مبسوط ندارد. ضمن آنکه، مقاله آقای تورج زینی وند هم، در رابطه با ابعاد ادبی و بلاغی آیات و ادعیه صحیفه سجادیه با توجه به قلب سلیم و بیمار است و اشاره‌ای مبسوط به درمان آسیب‌های آن با آثار فکری، روحی و عملی ندارند. بنابراین، نو بودن مقاله کنونی به لحاظ دقت و تأمل در ادعیه صحیفه با عطف به راهکارهایِ آفت‌های قلب می‌باشد.

۲. مفهوم شناسی

۱-۲. قلب در لغت؛ واژه «قلب» در لغت، به دو معنای حسی و غیر حسی آمده است؛ یکی به معنای عضله صنوبری شکل که همانند تلمبه، کار رساندن خون به تمام بدن را عهده دار است و دیگری معنای غیر حسی؛ یعنی خالص و محض هر چیزی را گویند.(ازهری، ۱٤۲۱: ج۹/۱٤۳) قلب، در صورت مصدر، به معنای وارونه کردن، برگرداندن، واژگون کردن و دگرگون ساختن به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱٤۲۰: ج۵/۱۷۰؛ ابن فارس، ۱٤۰٤: ج۵/۱۷) طریحی، معتقد است قلب، به دو معنای صنوبری محسوس و امر لطیف رحمانی به کار می‌رود.(طریحی، ۱۳٦۲: ج۲/ ۱٤۸) و از آنجا که قلب، به معنای تغییر آنی و لحظه به لحظه است، بر روح و جان انسان هم که همواره در تغییر است، قلب اطلاق گردیده است. (همان: ج۲/ ۱٤۸) به نظر می‌رسد، قلب به وضع اولی، در معنای صنوبری به کار رفته و سپس، به صورت اشتراک لفظی در معنای روح و جان انسان هم استعمال شده است.

۲-۲. قلب در اصطلاح؛ کلمه قلب در اصطلاح آیات یا احادیث، به معنای روح، نفس و جان است که موجودی غیر حسی است و برای خود، آثار و برکات متعددی در حیات انسان ابراز می‌کند. مرحوم علامه‌طباطبایی، در مورد مقصود از قلب در قرآن، ذیل آیه (وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) (بقره/۲۲۵) می‌نویسد: «مراد از قلب، خود انسان یعنی خویشتن او و نفس و روح است؛ برای اینکه هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی این عضو است که مسئول درک است لکن مدرک واقعی خود انسان است».(طباطبایی، ۱٤۱۷:ج۲/۲۲۳) پس، مدرِک حقیقی علوم و حق و باطل در انسان،

قلب اوست منتهی این قلب، با ابزاری مثل دماغ دارد کار می‌کند همانگونه که مدرِک شنوائی، گوش است ولی در واقع، این قلب است که می شنود منتهی مقوله شنیدن را از طریق گوش انجام می‌دهد یا سخن گفتن، به کمک زبان انجام می‌گردد ولی در حقیقت، قوه شنیدن به دست قلب است. علمکرد دیگر اعضا نیز، در ظاهر با خود اعضاست ولی در واقع، همه آنها با قوه قلب دارد انجام می‌گیرد که از آن، روح، نفس و روان هم ممکن است تعبیر آورده شود. (همان: ج۲/ ۲۲٤؛ غزالی، بی تا: ج٦/٨؛ آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۹٦؛ طباطبایی، ۱٤۱۷: ج۹/ ٤٦)

مراد از قلب در بحث کنونی، آن حقیقت ماورائی انسان است که منبع پیوند و عدم پیوند انسان با حقایق به حساب می‌آید و نقشی بی بدیل، در نوع فعالیت‌های انسان برجای می‌گذارد.

۳-۲. خطرات؛ جمع خطرة است. خطره در لغت، به معنای خطور کردن است. مراد از آن، اموری است که بر قلب انسان وارد میشود در حالی که برای انسان، در آن تعمّلی نیست و بدان «خاطر» هم گفته می‌شود. بنابراینف منظور از خطرات قلب، صوت‌ها و حس‌های درونی هستند که عارض بر انسان می گردند و موجب به کار افتادن اعضا و جوارح انسان می‌شوند. خطرات قلب، به اقسام چهارگانه: ربانی، ملکی، نفسانی و شیطانی تقسیم شده است. (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ج٤/٤٥٢)

۳. تحلیل آفت‌های قلب و درمان آنها در ابعاد سه گانه

مریضی بدن، خود شخص را گرفتار می‌کند ولی مریضی روح، جامعه را ناسالم می‌نماید. به همین دلیل، امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «إِنَّ مِنَ الْبَلاَءِ الْفَاقَةَ وَ أَشَدَّ مِنَ الْفَاقَةِ مَرَضُ الْبَدَنِ وَ أَشَدَّ مِنْ مَرَضِ الْبَدَنِ مَرَضُ الْقَلْبِ؛ یکی از بلاها، فقر است و سخت‌تر از فقر، بیماری جسم است و سخت‌تر از آن، بیماری قلب و روح است.» (نهج البلاغه،حکمت، ۳۸۸) امام کاظم(ع) می‌فرماید: «أَنَّ الْقُلُوبَ تَزِيغُ وَ تَعُودُ إِلَى عَمَاهَا وَ رَدَاهَا؛ دل‌ها منحرف می‌شوند و به کوری و هلاکت باز می‌گردند.» (ابن‌شعبه‌حرانی،۱۳۹۸: ۳۸۸)

امام سجاد (ع) در فقرات آخر دعای نهم می‌فرماید: «فَأَيِّدْنَا بِتَوْفِيقِكَ، وَ سَدِّدْنَا بِتَسْدِيدِكَ، وَ أَعْمِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا عَمَّا خَالَفَ مَحَبَّتَكَ، وَ لَا تَجْعَلْ لِشَيءٍ مِنْ جَوَارِحِنَا نُفُوذاً فِي مَعْصِيَتِك؛ پس ما را به توفیقت نیرو بخش و به هدایتت استوار دار و دیده قلبهایمان را از آنچه مخالف عشق توست کور کن و برای هیچ یک از اعضای ما، راه نفوذی به جنب معصیت قرار مده». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ۵۸)منظور از ابصار قلوب، انواری است که انسان، حقایق و بواطن اشیاء را با آن می‌تواند بیند. همانطور که مراد از ابصار چشم سر، انواری است که انسان با آن، دیدنی‌ها را مشاهده می‌نماید. (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ج۲/ ۴۱۸)

آسیب‌هایی که قلب را تهدید می‌کند می‌توان در ابعاد سه گانه: فکری، روحی و رفتاری مورد بررسی قرار داد.

۱-۳. آسیب‌های قلب در حوزه‌های نگرشی و بینشی

۱-۱-۳. کارکرد وارونه

زمانی که قلب با افکار، حسیات و افعال ناشایسته همنشین و همراه گردید، حس تشخیص خودش را هم از دست می‌دهد. زیرا روح، در وقتی که با تغذیه نامناسب، مثل گناه، شهوت رانی، غفلت و ... تغذیه گردد به مرور زمان، با آن عادت می‌کند و به دنبال عادت، ملکه روح می‌شود و بعد از اینکه ملکه روح گشت. روح، از افکار درست و صحیح گذشته خود متنفر می‌گردد. (شهید ثانی، ۱۳۷۷: ۱۵۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸: ج۱/ ۱۱۳) البته، شیطان نیز، از بیرون، باطل را در لباس حق برای انسان جلوه می‌دهد و در نتیجه، باطل را در لباس حق تلقی نموده و از آن، پیروی می نماید. امام سجاد (ع) در دعای مربوط به کوتاهی در شکرگزاری، به این نکته مهم، چنین اشاره می نمایند: «فَلَوْ لَا أَنَ الشَّيْطَانَ يَخْتَدِعُهُمْ عَنْ طَاعَتِكَ مَا عَصَاكَ عَاصٍ، وَ لَوْ لَا أَنَّهُ صَوَّرَ لَهُمُ الْبَاطِلَ فِي مِثَالِ الْحَقِّ مَا ضَلَّ عَنْ طَرِيقِكَ ضَال؛ چنانچه شیطان، انسان‌ها را برای منصرف کردن از طاعت نفریبد هیچ عصیانگری، تو را معصیت نکند و اگر باطل را، در نظرشان مانند حق جلوه ندهد هیچ گمراهی از راه تو منحرف نگردد.».(صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۳۷، فراز ۱۰، ص۱۶۴)

به عنوان نمونه، یکی از مصادیق بارز وارونگی قلب از منظر امام، این است که انسان، فقیر را پست و ثروتمند را عزیز شمارد در حالی که شریف، کسی است که طاعت خداوند نماید و عزیز، آن کسی است که عبادت خداوند را پذیرا باشد. امام (ع) در دعای خودشان، از این روحیه وارونه به خداوند پناه برده و از او تقاضای مراقبت نموده است. (صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۳۵، فراز ۵، ص۱۵۸)

۲-۱-۳. راهکارهای درمان وارونگی قلب

هر آسیبی، از آن جمله آسیب‌های قلب، از منظر آیات و روایات علاجی دارد. خداوند برای نیل انسان به سعادت، همه راهکارهای برگشت به راه مذکور را در لسان قرآن و ائمه معصومین (ع) بیان داشته است. در فقرات مختلف صحیفه سجادیه، به بخش‌هایی از این راهکارها اشاره گردیده است:

۱. تمسک به آیات قرآن

قرآن، همانند نور صبحگاهی است. امام سجاد در این زمینه، اینگونه بیان می‌کنند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْنَا مِمَّنْ يَعْتَصِمُ بِحَبْلِهِ، وَ يَأْوِي مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ إِلَى حِرْزِ مَعْقِلِهِ، وَ يَسْكُنُ فِي ظِلِّ جَنَاحِهِ،

وَ يَهْتَدِي بِضَوْءِ صَبَاحِهِ، وَ يَقْتَدِي بِتَبَلُّجِ أَسْفَارِهِ، وَ يَسْتَصْبِحُ بِمِصْبَاحِهِ، وَ لَا يَلْتَمِسُ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ.»(صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۴۴، فراز ۷، ص۱۷۶) امام در این بیان خود، قرآن را ریسمانی محکم برای بیرون آمدن از تاریکی ظلمات در زندگی و نگه دارنده کارائی صحیح عقل دانسته و آن را به عنوان رحمتی برای انسان معرفی می‌کند و از طرف دیگر، آن را روشنائی صبحگاه و رخشندگی سپیده و چراغ پرنوری می‌شناسد که می‌تواند عهده دار انسان به سوی حق و دوری از باطل باشد. از اینرو، به عقیده ایشان، قرآن مشعل هدایت است که می‌توان ارشاد و سعادت را از او کسب نمود.

آنگاه، در فرازهای دهم به بعد، قرآن را به عنوان نگهبان انسان در نجات از تحریکات شیطان و خطرات وسوسه ها بیان نموده و آن را، بازدارنده انسان در حرکت به سمت گناهان و مانعی مهم، برای فرورفتن زبان انسان در باطل و ارتکاب گناهان توصیف می‌کند. شگفت‌آور است، امام در فراز بعدی، بیان می‌کند که ای خدا، شکاف و تنگدستی و نداری ما را به وسیله قرآن جبران بفرما و به سبب قرآن، زندگی فراخ و گسترده و فراوانی ارزاق را به سوی ما سوق ده. از این بیانات، واضح می‌شود که حتی قرآن می‌تواند در رشد اقتصادی انسان‌ها و پیشرفت آنها در امکانات زندگی نقس اساسی داشته باشد.

۲. همراهی با اهل بیت (ع)

معنای تمسک به قرآن و اهل بیت، بر اساس حدیث ثقلین این است که در تمییز حق و باطل، تمسک توأم به وجود هر دو لازم و ضروری است، لذا تمسک شدن به قرآن تنها یا قرین شدن به عترت خالی از قرآن کافی نیست؛ چرا که حق در وجود هر دو متبلور گشته است و این دو، همچون دو بال برای نیل به سعادت محسوب می شوند، لذا انسان دوستدار حقیقت و کمال، با قرآن بدون عترت و اهل بیتِ بی قرآن نمی‌تواند به منزل رستگاری نائل گردد.

امام سجاد (ع)، در دعای چهل و دوم خود بعد از اینکه، از خداوند اعتصام به حبل قرآن را خواستار می‌شود از نصب پیامبر و آل ایشان به عنوان هدایتگران به سمت خداوند و راه های کسب رضایت توسط آنها را متذکر می‌شوند. بیان ایشان، چنین است: «اللَّهُمَّ وَ كَمَا نَصَبْتَ بِهِ مُحَمَّداً عَلَماً لِلدَّلَالَةِ عَلَيْكَ، وَ أَنْهَجْتَ بِآلِهِ سُبُلَ الرِّضَا إِلَيْكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، ...؛ خدایا!، همانگونه که محمد را به وسیله قرآن، نشانه‌ای برای هدایت به سوی خود نصب کردی و به سبب آل او، راه های خشنودی خود را آشکار ساختی. پس، بر محمد و آل او درود فرست.»(همان، دعای ۴۲، فراز ۸، ص۱۷۸) تامل در سخنان شریف امام، بیانگر این است که ایشان، پیامبر مهربانی را در کنار قرآن و تبعیت از اهل بیت ایشان را، نشانه رضایت خداوند معرفی می‌نماید. جلب رضایت خداوند از طریق ولایت پذیری اهل بیت، میزان و

شاخصی است که انسان، قدرت می‌یابد اندازه حقانیت آراء خودش را محک بزند؛ یعنی اگر افکارش، مطابق آنها بود قلبش درست کار می‌کند و والا کارکردی نادرست خواهد داشت. چنانچه، خواجه عبدالله انصاری در منزل صحبت اشاره می کند که: «الصحبة مع اهل الحق تورث الحق؛ همنشینی با اهل حق، انسان را به حق می‌رساند»(خواجه انصاری، ۱۳۹۸: ۱۵۷) افزون بر اینکه، سفارش به پیروی از اهل بیت (ع)، به دلیل پاسخگوئی و جهت دادن به روحیه الگوپذیری و اصل اکتساب در وجود آدمی است.(سیف، ۱۳۷۷: ۳۵۳)

۳. انبساط قلب

در دعای سی و پنجم، فراز چهارم آمده است. آنجا که می‌فرماید: «وَ وَسِّع بِمَواقِعِ حُکمُکَ صَدرِی؛ و سینه‌ام را به موارد فرمانت گشاده فرما» مراد از صدر، قلب انسان است که در سینه قرار گرفته است و منظور از توسعه قلب، اصلاح آن از آلودگی‌ها و فراهم آوری زمینه مناسب، برای بینش شایسته است. دلیل اینکه امام، چنین درخواستی را از خداوند دارد به خاطر این است که خداوند، قلب انسان را به موارد آموزه‌های خود نگشاید خود انسان، با توجه بر قرار گرفتن در مقابل انواع وسوسه‌های درونی و بیرونی، با فهم باطل روبرو خواهد گردید. بنابراین، برای چیره شدن بر وارونگی قلب، افزایش آگاهی انسان از مواقع حکم خداوند لازم است تا بتوان بر درستی فهم از احکام الهی دست یافت.

۴. کسب رضایت خداوند

شاخص در انتخاب فکر صحیح از منظر امام، این است که رأی مذکور، خشنودی خداوند را به دنبال بیاورد؛ یعنی محرک انسان، به سمت خداوند باشد. امام سجاد (ع) در فراز دوم از دعای سی و سوم که در باره طلب خیر از خداوند است، الهام گزنیشی که در راستای جلب رضایت خداوند باشد خواهان است. متن سخن امام، چنین است: «وَ أَلْهِمْنَا مَعْرِفَةَ الِاخْتِيَارِ، وَ اجْعَلْ ذَلِكَ ذَرِيعَةً إِلَى الرِّضَا بِمَا قَضَيْتَ لَنَا وَ التَّسْلِيمِ لِمَا حَكَمْتَ فَأَزِحْ عَنَّا رَيْبَ الِارْتِيَابِ، وَ أَيِّدْنَا بِيَقِينِ الْمُخْلِصِينَ؛ و شناخت انتخاب کردن و برگزیدن را به ما الهام کن و ان الهام را، برای ما وسیله خشنودیت به آنچه که برای ما مقدر کردی و تسلیم به آنچه در حق ما حکم کردی قرار ده. پس آلودگی شک و دودلی در تقدیرت را از دل ما پاک کن و ما را به یقین مخلصین تقویت فرما»(صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۳۳، فراز سوم، ص۱۵۴) تامل در بیان امام می‌رساند که از منظر ایشان، هر نوع اندیشه‌ای درست نیست هر چند ممکن است صاحب خود فکر، معتبر و ارزشمند باشد. زیرا به نظر ایشان، آن فکری درست است که انسان را به رضایت الهی برساند.

آنگاه، امام در فراز بعدی همین دعا، دلیل دیگری را نیز اینگونه مطرح می‌کند: «وَ لَا تَسُمْنَا عَجْزَ الْمَعْرِفَةِ عَمَّا تَخَيَّرْتَ فَنَغْمِطَ قَدْرَكَ، وَ نَكْرَهَ مَوْضِعَ رِضَاكَ، وَ نَجْنَحَ إِلَى الَّتِي هِيَ أَبْعَدُ مِنْ حُسْنِ الْعَاقِبَةِ، وَ أَقْرَبُ إِلَى ضِدِّ الْعَافِيَةِ؛ و داغ ناتوانی معرفت را نسبت به آنچه برایمان اختیار کردی بر پیشانی ما نزن تا بزرگی و عظمتت را سبک انگاریم و جایگاه خشنودیت را ناپسند شماریم و به چیزی که از حسن عاقبت دورتر، و به ضد عافیت و سلامت همه جانبه نزدیکتر است مایل شویم.»(همان، فراز چهارم) دلیل دیگر مطابق این فراز، این است که اگر انسان، اختیار نادرست داشته باشد حسن عاقبت را از بین برده و در نتیجه، شکوه و عظمت الهی را به خوبی اداء نخواهدنمود. بر این اساس، آن فکر و اندیشه‌ای صحیح خواهد بود که بتواند حسن عاقبت انسان را تضمین نموده و قلب را، به سوی نورانیت و سلامت بازگرداند.(غزالی، ۱٤۰۱: ۱۷۸)

۳-۱-۳. تردید در آخرت و ثواب و عقاب الهی

قلبی که به خداوند و آورده‌های نبوی ایمان دارد نمی‌تواند تصویری از ثواب و عذاب الهی را در دل خود نداشته باشد. کسی که به این امور، از ته دل باور دارد سبک زندگی‌اش، با سبک فرد غیر مومن به این امور از زمین تا آسمان تفاوت می‌کند. فرد مومن، دنبال کار نیکو و دوری از کار بد می‌باشد ولی انسان غیر مومن، همواره دنبال ناهنجاری‌ها در زندگی فردی و جمعی خود می‌چرخد.

امام سجاد (ع) در دعای خود: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ جَنِّبْنَا الْإِلْحَادَ فِي تَوْحِيدِكَ، وَ التَّقْصِيرَ فِي تَمْجِيدِكَ، وَ الشَّكَّ فِي دِينِكَ، وَ الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، وَ الْإِغْفَالَ لِحُرْمَتِكَ، وَ الِانْخِدَاعَ لِعَدُوِّكَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ؛ خدایا!، بر محمد و آل محمد درود بفرست و ما را، از کفر در توحیدت و کوتاهی، در ستایشت و شک، در دینت و کوری، از راهت و غفلت، از حرمتت و فریب، از دشمنی شیطان رانده شده برکنار دار.»،(صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۴۴، فراز ۱۳، ص۱۹۰) از دو دلی در دین که اموری مثل: کوری از هدایت الهی، غفلت از نگه داشتن ارزش‌های الهی و فریب خودن از وسوسه‌های شیطانی را به دنبال خود دارد، به خدوند پناه می برد.

۳-۱-۳-۱. راهکارهای درمان آفت تردید در آخرت

بدیهی است، علاج آفت مذکور در کلام امام سجاد (ع)، از سه راه امکان پذیر دانسته شده است:

۱. تصویرسازی ثواب و عقاب الهی

راهکار نخست، امام سجاد (ع) در دعای دوازدهم از نداشتن تصویر ثواب و عقاب الهی به خداوند پناه برده و در مناجات نامه خود، چنین می‌فرماید: «وَ اعِذْنی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَ هَلَعِ اهْلِ الْحِرْصِ وَ صَوِّرْ

في قَلْبي مِثالَ مَا ادَّخَرْتَ لي مِنْ ثَوابِكَ وَ اعْدَدْتَ لِخَصْمی مِنْ جَزائِكَ وَ عِقابِكَ وَ اجْعَلْ ذلِكَ سَبَباً لِقَناعَتی بِما قَضَيْتَ وَ ثِقَتی بِما تَخَيَّرْت؛ و از میل و رغبت بد و بی‌قراری اهل‌حرص پناه ده و نقشی از ثوابی که برای من ذخیره کرده‌ای و کیفر و عقابی که برای دشمنم مهیا ساخته‌ای در دلم به تصویر آر و آن را، وسیله‌ای برای خرسندی و رضایت من نسبت به آنچه که برایم مقدر کرده‌ای و اطمینان به آنچه که برایم انتخاب فرموده‌ای قرار بده». (صحیفه سجادیه، ۱٤۰۹: ۷٤؛ کفعمی، ۱٤۰۵: ۲۰۹) از اینکه امام (ع)، در این سخن زیبای خود، بعد از پناه آوردن به خداوند از بد رغبتی و حرص بی قرار، تصویر سازی ثواب و عقاب در قلب خود را از خداوند می‌طلبد، معلوم می‌شود که خود تصویر سازی، می‌تواند قلب انسان را در پرهیز از بد رغبتی و دوری از ولع سیرناپذیر دنیوی نقش مثبت داشته باشد. زیرا آدمی، ثواب و عقاب الهی را در قلب خود حاضر ببیند و خطور قلبی نسبت به آنها را داشته باشد، به آسانی و بدون سختی می‌تواند نسبت به انجام اعمال خوب و اجتناب از کارهای زشت، انگیزه و عزم کافی داشته باشد. (کبیر مدنی شیرازی، ۱٤۰۹: ج۳/ ۷۱) بدیهی است، وجود پاداش و تصور آن، موجب اصلاح رفتار نامطلوب در حیات گشته و به نوعی، انرژی آفرین در انجام اعمال پسندیده شناخته می‌شود.(گری مارتین و جوزف پیر، ۱٤۰۰: ۱٦۰)

۲. ایجاد انگیزه و رغبت

راهکار دوم، در دعای بیست و دوم از آن حضرت، چنین آمده است: «وَ ارْزُقْنِي الرَّغْبَةَ فِي الْعَمَلِ لَكَ لآخِرَتِي حَتَّى أَعْرِفَ صِدْقَ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِي، وَ حَتَّى يَكُونَ الْغَالِبُ عَلَيَّ الزُّهْدَ فِي دُنْيَايَ، وَ حَتَّى أَعْمَلَ الْحَسَنَاتِ شَوْقاً؛ و برای آخرتم میل و رغبت در عمل، آن هم عمل برای آخرتم روزی فرما، تا جائی که درستی این عمل را قلبم بیابم و به گونه ای بی رغبتی نسبت به دنیایم بر من چیره شود و به صورتی که از سر شوق، خوبی‌ها را به جا آورم». (صحیفه سجادیه، ۱۴۰۹: دعای ۲۲، ص ۱۰۸) امام در این سخن خود، اشاره دارد بر اینکه اگر انسان در دل، به صدق آموزه‌های الهی در باره آخرت باور نداشته باشد در واقع انسان، انگیزه لازم به انجام کارهای نیکو و خودداری از کارهای زشت هم نخواهد داشت. بنابراین، راه برطرف نمودن بی‌ایمانی نسبت به آخرت، ایجاد انگیزه در وجود خود، برای عمل به اعمال نیکوست. زیرا عمل خیر، افق فکری انسان را برای باورمندی به روز آخرت مهیا می‌نماید.(مغنیه، ۱۴۲۳: ۳۰۲)

۳. بصیرت‌افزائی دینی

راهکار سوم، بصیرت افزائی در دین است و بصیرت جوئی، همان محتوای شناخت آدمی است که مجموعه‌ای از دریافت‌های فکری، عاطفی، اجتماعی و اخلاقی است. (سیف و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۸) در دعای بیست و سوم، از آن حضرت مشاهده می‌کنیم که «بصیرت در دین» را با تعبیر «و امنن» همراه

ساخته و فرموده است: «وَ امْنُنْ عَلَيَّ بِالصِّحَّةِ وَ الْأَمْنِ وَ السَّلَامَةِ فِي دِينِي وَ بَدَنِي، وَ الْبَصِيرَةِ فِي قَلْبِي»(صحیفه سجادیه، دعای بیست و سوم، ص۱۱۲) از اینکه امام، دین شناسی را با واژه منت مطالبه می‌کند، معلوم می‌شود که داشتن آگاهی دینی، همانند صحت و أمن و سلامتی در دین و بدن، از نعمت‌های بزرگ خداوند در حق آدمی محسوب می‌گردد. (مغنیه، ۱۴۲۳: ۳۰۹)

به همین سبب، امام در ادامه دعاهای خود، شرح قلب خود را نسبت به مراشد دین هم از خداوند خواستار شده و چنین بیان می‌کند که: «وَ أَنْطِقْ بِحَمْدِكَ وَ شُكْرِكَ وَ ذِكْرِكَ وَ حُسْنِ الثَّنَاءِ عَلَيْكَ لِسَانِي، وَ اشْرَحْ لِمَرَاشِدِ دِينِكَ قَلْبِي؛ و زبانم را به ستایش و ذکر نیک، نسبت به حضرتت گویا فرما و دلم را برای راههای مستقیم دینت گشاده فرما» (صحیفه سجادیه، دعای بیست و سوم، فراز ششم، ص ۱۱۲) منظور از شرح قلب و ضیق آن، به ترتیب، عبارت از اعتقاد داشتن به فوائد یا ضررهای عمل به آموزه‌های نورانی دینی است. (کبیر مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ج۴/ ۲۲) و در حدیث منقول از پیامبر گرامی اسلام (ص)، شرح قلب به نور تفسیر شده که علامت آن، انابه به دار الخلد است. این انابه، همان عقیده داشتن به فوائد تدیّنی است که در قلب فرد مومن وجود دارد.(طبرسی، ۱۳۷۲: ج۳-۴/ ۳۶۳)

۲-۳. آسیب‌های قلب در حوزه‌های عاطفی و هیجانی

۱-۲-۳. یادسپاری غیر خداوند

هنگامی که انسان، همه اوقات خودش را مختص کارهای دنیوی نمود و زمان خاصی را، به عبادت و راز و نیاز با خداوند اختصاص نداد دلبستگی و دل مشغولی تمام، به مصادیق دنیوی پیدا می‌نماید و در این زمان است که قلب، پر از یادآوری اموی مادی می‌گردد. در حالی که آرامش و طمأنینه انسان، بر اساس آیه ۲۸ سوره رعد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»، تنها با یاد خداوند حاصل می‌شود. این آیه شریفه، بعد از اینکه بیان می‌نماید که دل افراد مومن، فقط با یاد خداوند به آرامش نائل می‌گردد با همراه نمودن حرف تنبیه و تقدم ذکر خداوند بر فعل خود، به صراحت بیان می‌نماید که دل انسان با غیر خداوند، به آرامش و سکون نخواهد رسید. (طباطبایی، ۱٤۱۷: ج۱۱/ ۳۵۳)

راهکارهای درمان:

۱. یادآوری عظمت و شکوه خداوند

امام سجاد (ع)، در دعای یازدهم خود می فرماید: «يَا مَنْ ذِكْرُهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِينَ، وَ يَا مَنْ شُكْرُهُ فَوْزٌ لِلشَّاكِرِينَ، وَ يَا مَنْ طَاعَتُهُ نَجَاةٌ لِلْمُطِيعِينَ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اشْغَلْ قُلُوبَنَا بِذِكْرِكَ عَنْ كُلِ ذِكْرٍ؛ ای

آنکه یادش، برای یادکنندگان مجد و بزرگواری است و این آنکه سپاسگزاریش، برای سپاسگزاران پیروزی و رستگاری است و ای آنکه فرمان برداریش، برای فرمانبرداران نجات و رهایی است بر محمد و آل محمد درود بفرست و دلهای ما را به یادت، از هر یادی غافل نما» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷٦: ص٦۲) طبق سخن امام، اشتغال قلب به ذکر خداوند، نشانه شرف و شکر بنده به درگاه خداوند است. (الحسینی الشیرازی، بی تا:۹۲-۹۳) همینطور، حضرت در دعای بیست و یکم می‌فرماید: «وَ فَرِّغْ قَلْبِی لِمحَبَّتِکَ، وَ اشْغَلْهُ بِذِکْرِکَ، وَ انْعَشْهُ بِخَوْفِکَ وَ بِالْوَجَلِ مِنْکَ، وَ قَوِّهِ بِالرَّغْبَةِ إِلَیْکَ، وَ أَمِلْهُ إِلَی طَاعَتِکَ،...؛ بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست، و دلم را برای محبت و دوستی خویش (از محبت هر چه جز تو است) خالی ساز، و به یاد خود مشغول گردان، و به ترس و بیم از خویشتن (که با آن گناهی نشود) بلند مرتبه‌اش فرما، و به رغبت به سوی خود (تو را خواستن) توانایش نما، و به فرمانبریت متوجه کن...» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷٦: دعای۲۱، فراز ۱۰) امام در این دعا، با اشاره به حالات قلب، پر شدن آن از محبت الهی را درخواست می‌کند که از آن، معلوم می‌گردد هرگاه دل، با یاد خداوند پر شود دیگر، جائی برای غیر خداوند باقی نمی‌ماند. (الموسوی، ۱٤۱۱: ۳۹۷) واضح است، ایمان به پشتیبانی چنین قدرتمند مطلقی و تقواورزی، در آرامش بخشی به انسان تاثیر فوق العاده‌ای دارد و حتی در اکتساب آرامش عمیق و ماندگار می‌تواند بی نظیر باشد. (بهمنی، ۱۳۹٦: ۸۷)

۲. عبادت و دعا

در روایت شریفی امام صادق (علیه السّلام) فرمودند: «فِی التَّوْرَاهِ مَکْتُوبٌ یَا ابْنَ آدَمَ تَفَرَّغْ لِعِبَادَتِی أَمْلَأْ قَلْبَکَ غِنًی وَ لَا أَکِلْکَ إِلَی طَلَبِکَ وَ عَلَیَّ أَنْ أَسُدَّ فَاقَتَکَ وَ أَمْلَأْ قَلْبَکَ خَوْفاً مِنِّی؛ در تورات نوشته شده است: ای پسر آدم، فارغ شو از برای عبادت من، تا پُر کنم قلب تو را از بی نیازی و واگذار نکنم تو را به سوی طلب خویش، و بر من است که ببندم راه فقر تو را و دل تو را، از خوف خویش پُر کنم» (کلینی، ۱۳۸۸: ج۲/ ۸۳) از این حدیث، معلوم می‌شود که اثر پر نشدن دل از محبت خداوند، پر شدن دل از محبت دنیوی و اشتغال بدان است. با این حساب، باید یکی از ادعیه مومن در عمر خود، طلب توفیق برای فراغت دل از غیر خداوند باشد. چنانکه این، در یکی از دعاهای امام سجاد علیه السلام در دعای مکارم الاخلاق آمده است؛ آنجایی که فرمود: «... وَ اسْتَفْرِغْ أَیَّامِی فِیمَا خَلَقْتَنِی لَهُ؛ ... همه روزهای من را طوری فارغ کن که به کاری بپردازم که من را برای آن خلق کرده‌ای». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷٦: دعای ۲۰، فراز ۳)

از این سخن امام (ع) معلوم می‌شود که قلب انسان، همچون ظرفی است که بی مظروف نمی‌تواند باشد. قلب، خلائی دارد که باید پر شود. اگر قصد انسان این است که قلبش، به سمت خداوند حرکت نماید باید پیشاپیش محبت به خداوند را، در دل خود با انجام کارهای خداپسندانه نهادینه کند تا بتواند توفیق و الطاف الهی را کسب بکند. (مدنی، ۱٤۰۲: ج۳/ ۳۷۱) به همین سبب است که در روانشناسی اسلامی، مفاهیمی همچون: قلب، روح، نفس و عقل از مفاهیم بنیادی و پراهمیت به شمار می‌آیند. توجه اساسی به آنها، در آیات و روایات قابل مشاهده است.(شجاعی، ۱۳۹٦: ۲۱۵)

۳. دلبستگی به افراد فاسد

از مفاد آیاتی، مانند آیه ۱۳۸ سوره نساء: «الَّذينَ يَتَّخِذُونَ الْكافِرينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنينَ أَ يَبْتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَميعاً» یا آیه ۵۷ سوره مائده معلوم می‌شود، یکی از آسیب‌های قلب، طرح دوستی با کسانی است که با دین و آموزه‌های آن دشمنی داشته و همواره سعی می‌کنند به نوعی، معارف و احکام اسلامی را به سخریه بگیرند.

راهکار درمان

۱. یقین به حقانیت مسیر الهی

امام سجاد (ع) در ادامه فرازهای دعای بیست و یکم می فرماید: «وَ لَا تَجْعَلْ لِفَاجِرٍ وَ لَا كَافِرٍ عَلَيَّ مِنَّةً، وَ لَا لَهُ عِنْدِي يَداً، وَ لَا بِي إِلَيْهِمْ حَاجَةً، بَلِ اجْعَلْ سُكُونَ قَلْبِي وَ أُنْسَ نَفْسِي وَ اسْتِغْنَائِي وَ كِفَايَتِي بِكَ وَ بِخِيَارِ خَلْقِكَ؛ و به سود هیچ بدکار و کافری بر من منت و نعمت قرار مده و روی نیازم را به جانب آنان مکن بلکه آرامش قلب و انس جان، بی نیازیم و انجام گرفتن کارم را بر عهده خود و برگزیدگان از بندگانت قرار ده». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ص۱۰۴) بدون شک، امام در این بخش از دعای خود، به دو موضوع مهم اشاره نموده است: یکی، انقطاع از کفار و فاسقین که هر گونه اخذ شئ از آنها، موجب جلب قلب انسان به آنها می‌گردد و دیگری، توجه انسان به خداوند که یاد نعمت‌های او، انسان را به خداوند، نزدیک‌تر می‌نماید. (الموسوی الحسینی الشیرازی، ۱۴۲۵: ج۳/ ۴۳۵)

از توجه به مضمون دعای امام، واضح می‌گردد که راهکار درمان نخست در وابستگی به افراد فاسد، داشتن یقین به حقانیت و درستی راه خود در مقابل دشمنان حق و حقیقت است هر چند در ظاهر با آنها مدارا نماید. راهکار دیگری، این است که به غنیّ مطلق بودن خداوند باور پیدا کند که اگر این ایمان، در دل انسان پیدا شود به طور طبیعی، از میل به دوستی با کفار و فاسدان فاصله خواهد گرفت. زیرا خداوند،

اعراض از او و تکیه بر غیر خود را، منافی سلطنت و تدبیر خود بر جهان هستی دانسته است. روشن است، به وسیله دو راهکار گفته شده، بیماری‌های روحی همچون: اضطراب، وسواس، افسردگی و هراس، از بین رفته و انسان، اعتماد به نفس پیدا کرده و متعاقب آن، احساس عزت نفس هم می‌نماید.(یوسفی مصری، ۱۳۹۵: ۱۲۳)

۲. شاخص قرار دادن خداوند

امام سجاد (ع) در دعای بیست و یکم خود، از خداوند چنین طلب می‌کند: «وَ أَشْعِرْ قَلْبِي تَقْوَاكَ، وَ اسْتَعْمِلْ بَدَنِي فِيمَا تَقْبَلُهُ مِنِّي، وَ اشْغَلْ بِطَاعَتِكَ نَفْسِي عَنْ كُلِّ مَا يَرِدُ عَلَيَّ حَتَّى لَا أُحِبَّ شَيْئاً مِنْ سُخْطِكَ، وَ لَا أَسْخَطَ شَيْئاً مِنْ رِضَاكَ؛ و جامه تقوایت را به قلبم بپوشان و بدنم را در اعمالی که از من قبول می‌کنی به کارگیر و وجودم را، برای دور ماندن از هر خلافی که به جانب من می‌آید، به طاعت و بندگیت مشغول دار تا ذره‌ای خشمت را دوست نداشته باشم و نسبت به ذره‌ای از خشنودیت خشم نورزم». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ص۱۰۴) همانگونه که آن حضرت، در بخش‌های بعدی همین دعا از خداوند می‌خواهد که قلب او را، برای دوست داشتن خداوند خالی نماید و بیم و هراس از او را، نشانطش قرار دهد و در رغبت به سوی خداوند، نیرومند ساخته و متمایل به طاعتش نموده و در محبوب‌ترین راه‌ها، به سویش روانه سازد. (ویسی، ۱۳۹۷: ۱۵۶)

۳. احسان به والدین

امام سجاد (ع)، در دعای بیست و چهارم: «اللَّهُمَّ خَفِّضْ لَهُمَا صَوْتِي، وَ أَطِبْ لَهُمَا كَلَامِي، وَ أَلِنْ لَهُمَا عَرِيكَتِي، وَ اعْطِفْ عَلَيْهِمَا قَلْبِي، وَ صَيِّرْنِي بِهِمَا رَفِيقاً، وَ عَلَيْهِمَا شَفِيقا» خود از خداوند، مهربانی دل و مدارائی و نرمش آن را در مقابل والدین از خداوند مطالبه می‌نماید. به همین سبب است که امام در دعای بیست و سه، فراز ۲۴، تپیده شدن قلب خود «فَارحَم ... وَجيبَ قَلبِی مِن خَشيَتِکَ وَ اِضطرابِ اَرکانِی مِن هَيبَتِکَ» و لرزش اندام خود را از عظمت خداوند مطالبه می‌نماید. از تامل در سخنان آن حضرت، معلوم می‌شود که یکی از راهکار درمان قساوت قلب، نیکو داشتن نوع ارتباط با والدین خود در ابعاد مختلف آن است و دیگری این است که انسان، از طریق توجه به عظمت با شکوه الهی در ابعاد علمی و عملی در جهان هستی، در برابر خداوند به حالت خشیت و خوف را بیابد که در این صورت، نرمیت قلبی پیدا خواهد نمود و به آسانی و راحتی، به حقانیت و درستی مسیر الهی ایمان کامل پیدا خواهد نمود.

۴. داشتن آرزوهای دراز

درست است انسان بدون آرزو، توان زندگی را ندارد ولی هر آرزویی هم صحیح نیست. آن آرزویی که انسان را به دنیا متمایل نماید و برای آدمی دلبستگی به دنیا را به دنبال بیاورد انسان را از نیل به فلاح ممانعت نموده و او را، به هلاکت و بدبختی نزدیکتر می‌نماید. این نوع آرزو است که در لسان روایات، امری مذموم شناخته می‌شود. زیرا آرزویی که انسان را زمینگیر دنیا می‌نماید در واقع، همان آرزوی طولانی و دراز است که غالب افراد مادیگرا بدان گرفتار می‌شوند.

راهکار درمان

۱. انجام اعمال صالح

امام سجاد (ع) در دعای خود، راه درمان را اینگونه بیان می‌کند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اكْفِنَا طُولَ الْأَمَلِ، وَ قَصِّرْهُ عَنَّا بِصِدْقِ الْعَمَلِ حَتَّى لَا نُؤَمِّلَ اسْتِتْمَامَ سَاعَةٍ بَعْدَ سَاعَةٍ، وَ لَا اسْتِيفَاءَ يَوْمٍ بَعْدَ يَوْمٍ، وَ لَا اتِّصَالَ نَفَسٍ بِنَفَسٍ، وَ لَا لُحُوقَ قَدَمٍ بِقَدَمٍ»(صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: دعای ۴۰، فراز ۱، ص۱۷۲) از این سخن امام، معلوم می‌شود که کار نیکو را دنبال کردن، مانع از ایجاد روحیه آرزوی دراز در وجود آدمی می‌گردد؛ چرا که عمل راستین، از خود عمل درست و منطقی را هم برای آدمی تولید می‌کند و به تبع آن، انسان با گشوده شدن افق‌های واقعی، متوجه انجام کارهایی در زندگی خود می‌گردد که برای آدمی، سعادت آفرین در حیات دنیوی و اخروی شمرده می‌شوند. باز، امام زین العابدین (ع) در دعای خود که معروف به دعای صلوات شعبانیه است، می‌فرماید: «وَ اعْمُرْ قَلْبِي بِطَاعَتِكَ وَ لَا تُخْزِهِ بِمَعْصِيَتِكَ وَ ارْزُقْنِي مُوَاسَاةَ مَنْ قَتَّرْتَ عَلَيْهِ مِنْ رِزْقِكَ مِمَّا وَسَّعْتَ عَلَيَّ مِنْ فَضْلِكَ» (طوسی، ۱۴۱۱: ج۱/ ۳۶۲) امام (ع) در دعای خود، ازآبادانی و مرده بودن قلب در سایه طاعت و معصیت سخن می‌گوید و از اینکه خداوند به ایشان، رزقی عطا کند که بتواند به وسیله آن، دست نیازمندان را بگیرد.

۲. یادآوری مرگ

یادآوری مرگ، انسان را به سمت آرزوهایی می‌برد که بتوانند فلاح رستگاری انسان را نسبت به دنیا و آخرت تامین نمایند و در نتیجه، انسان از این مسیر تذکر موت، آرزوی طولانی داشتن را کنار گذاشته و به دنبال آرزوهای حقیقی می‌گردد. دعای امام (ع) در این زمینه، چنین است: «وَ سَلِّمْنَا مِنْ غُرُورِهِ، وَ آمِنَّا مِنْ شُرُورِهِ، وَ انْصِبِ الْمَوْتَ بَيْنَ أَيْدِينَا نَصْباً، وَ لَا تَجْعَلْ ذِكْرَنَا لَهُ غِبّاً»(صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: دعای۴۰، فراز ۱، ص۱۷۲) امام در این بیان خود، هر گونه یاد مرگی را موثر در نجات انسان معرفی نمی کنند. آن نوع از یادآوری مرگ را برای انسان، نجات بخش بیان می‌نمایند که برای آدمی همیشگی باشد و اینطوری نباشد

که روزی، به یاد آن باشد و روز دیگر، آن را فراموش کند. پس، یاد مرگی می‌تواند انسان را، از آرزوهای طول و دراز رها نماید که در وجود انسان نهادینه شده باشد. در روایات از پیامبر نقل شده است: «طول الامل ینسی الآخرة، آرزوی دراز، آخرت را از یاد می برد.» بنابراین، با یاد مرگ می‌توان بر آرزوهای دراز غلبه نمود. (امام خمینی،۱۳۹۴: ۱۲۵۰۱۳۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۰۰-۲۱۰)

۳-۳. آسیب‌های قلب در حوزه‌های رفتاری و عملی

۱-۳-۳. خشونت و تکبر

تقیّد خشک و حس قدرت شکست ناپذیری، دو مقوله بی‌منطقی هستند که عارض ارواح مریض در دنیا می‌گردد. روح کسانی که با حقیقت و علم عجین نیست به طور معمول، نسبت به تهدیدهایِ امور دنیوی خود که جزو خواسته‌ها و هوس‌های دنیایی آنها محسوب می‌گردد طرفداری خشونت باری از خود نشان می‌دهند. این نوع افراد برای حفظ موقعیت خود، با هیجان زیاد حاضر به هر نوع جنایتی و ظلمی در حق دیگران و حتی نسبت به خودشان هم می‌شوند. (پارسا، ۱۳۸۱: ۹٤) پیامبر (ص) فرمودند: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصَبِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ هر کس در دلش، ذره‌ای از تعصب باشد خداوند او را در روز قیامت با اعراب جاهلیت محشور می‌کند.»(کلینی، ۱۳۸۸: ج۲/ ۳۰۸) این حدیث، دلالت دارد بر اینکه انسان متکبر با تکبر خود، جهل و اوصاف افراد جاهلان را در خود نشانگر است. در حدیث دیگری از امام صادق (ع) وارد شده است: «لا یَدخُلُ الجَنَّهَ مَن فِی قَلبِهِ مِثقالَ ذَرَّهٍ مِن کِبر؛ کسی که در قلبش، به اندازه ذره‌ای کبر و خود بزرگ بینی باشد به بهشت وارد نمی‌شود» (همان، ۱۳۸۸: ج۲/ ۳۱۰)

راهکار درمان

۱. تلطیف روح

راه علاج صفت نکوهیده خشونت و هیجانات منفی، تواضع و تعادل روحی به عنوان صفتی پسندیده است که می‌تواند دل انسان را پاکیزه نگه دارد. همانگونه که خارج شدن از تعادل و خودپسندی، پلی برای سقوط و انحطاط رفتاری به شمار می‌آید. امام سجاد (ع) فرمودند: «وَ لَا تُحْدِثْ لِي عِزّاً ظَاهِراً إِلَّا أَحْدَثْتَ لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدَرِهَا» (صحیفه سجادیه، ۱۳۷٦: دعای بیستم، ص۹۱) امام با قرار دادن عزت ظاهری در مقابل عزت باطنی، می‌خواهد بیان کند که هر وقت به اندازه عزت ظاهری، ذلت درونی انسان تقویت شد به کمال و سعادت نزدیک شده است و گرنه صرف عزت ظاهری ارزشی ندارد. زیرا تا زمانی

که انسان، حب نفس را از خودش کنار نزده است قادر نخواهد بود خود را، از هیجانات بی مورد و نامطلوب نجات بدهد. (امام خمینی، ۱۳۹٤: ۱۳۹)

۲-۳-۳. عدم خشیت از خداوند

ترک اوامر خداوند در حیات از ناحیه انسان، خسارتی عظیم بر حیات ابدی او در سرای آخرت به شمار می‌آید. همانطور که عمل به منهیات خداوند، ضربه‌ای مهلک بر روح وروان انسان وارد می‌نماید و حیات اخروی انسان را، با حوادث وحشتناکی روبرو می‌نماید. افزون بر اینکه در معاصی فوق، عظمت و شکوه الهی توسط انسان، مورد بی مهری و بی توجهی قرار می‌گیرد. همه اینها، لطمات و صدماتی است که انسان، با سبک زندگی شیطانی خود به دست می‌آورد و در روز قیامت، رنگ و لعابی ویژه بر زندگی ابدی خود می‌بخشد.

راهکار درمان

۱. توجه به مقام الهی

مراد از مقام الهی، جایگاه وجودی خداوند و جنبه‌های پاداش دهی به نیکوکاران و کیفردهی به بدکاران توسط اوست. در این زمینه، امام سجاد (ع) در دعای شازدهم خود در زمانی که مغفرت الهی را می‌طلبد، اشاره دارد بر اینکه: «قَدْ تَرَى يَا إِلَهِي، فَيْضَ دَمْعِي مِنْ خِيفَتِكَ، وَ وَجِيبَ قَلْبِي مِنْ خَشْيَتِكَ، وَ انْتِقَاضَ جَوَارِحِي مِنْ هَيْبَتِك؛ ای خدای من، جریان اشکم را به خاطر ترسی که از تو دارم و لرزیدن دلم را محض خشیتی که نسبت به عظمت تو دارم و حرکت و تکان اعضایم را در برابر بیمی که از تو دارم مشاهده می‌کنی (مرا ببخش)». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷٦: ص۸۱) از این حدیث، روشن می‌شود که اشک ترس، خشیت قلب و لرزش اعضا بابت حس جلال کبریاء و عظمت شکوه الهی، زمینه عفو الهی را برای وجود انسان فراهم نموده و در نتیجه، حیات دنیوی انسان را پاکیزه و دور از ناهجاری‌ها را موجب می‌شود. (غروی اصفهانی، ۱۳۹۷: ۱۷۸)

از آنچه بیان شد، واضح گردید جاری نشدن اشک چشم و به تپش نیفتادن قلب انسان، از آسیب‌هایی است که ممکن است سراغ هر انسانی در زندگی بیاید و راه رهایی از این چالش خانمانسوز نیز، توجه به وجود کبریائی خداوند و نیل به حس حلاوت قرب و معنویت الهی است.(ر.ک: کاویانی‌وهمکاران،۱٤۰۳: ۷٦)

۲. هوشیاری در برابر وسوسه‌های شیطانی

امام زین العابدین (ع) در دعای هفدهم خود از خداوند چنین طلب می‌نماید: «اللَّهُمَّ وَ أَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَ الْطُفْ لَنَا فِي نَقْضِ حِيَلِهِ؛ پروردگارا! در دلهای ما، انکار عمل شیطان را سرشار فرما و در شکستن

حیله های او، بر ما ما لطف بفرما». (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶: ۸۱) کلمات «انکار و نقض»، از واژگان دارای اهمیت است زیرا همین دو کلمه، رمز موفقیت انسان در مبارزه با شیطان است. اگر انسان در انکار وسوسه‌های ابلیس و نقض طرح‌های او موفق باشد به یقین، به سعادت نزدیک شده و تقرب الهی را به دست خواهد آورد. بنابراین، بی توجهی و سستی در مقابل شیطانی که از گمراهی انسان توسط حیله‌ها و وسوسه‌های خود دست بر نمی‌دارد، به عنوان آسیب و خطر برای قلب محسوب می‌شود.

۴- نتیجه‌گیری

مقاله حاضر، به واکاوی راهکارهای درمان «خطرات قلب» در پرتو ادعیه صحیفه سجادیه پرداخت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که امام سجاد(ع) با نگاهی نظام‌مند، آسیب‌های قلبی را در سه سطح شناختی (مانند وارونگی فهم و تردیدهای اعتقادی)، عاطفی (از جمله دلبستگی‌های ناسالم و آرزوهای افراطی) و رفتاری (نظیر خشونت و بی‌تفاوتی معنوی) دسته‌بندی نموده و برای هرکدام، راهکارهای کاربردی مبتنی بر سبک زندگی اسلامی ارائه کرده‌اند. اولین دستآورد این پژوهش، الگوی یکپارچه درمانی و تلفیق منحصربه فرد روش‌های روان‌درمانی مدرن (مانند تصویرسازی مثبت و بازسازی شناختی) با راهکارهای معنوی (مانند ذکر، توسل و تمسک به قرآن) به عنوان نظام جامع سلامت روان در آموزه‌های ائمه(ع) است. دومین دستآورد، پیشگیری محور بودن و تأکید بر خودمراقبتی معنوی از طریق تقویت «حضور قلبی» و «مراقبه‌های روزانه» به جای درمان‌های انفعالی است. سومین نتیجه، کارآمدی در جهان معاصر و قابلیت تطبیق این راهکارها با چالش‌های روان‌شناختی عصر حاضر مانند اضطراب وجودی، بحران معنا و اختلالات هیجانی می‌باشد.

فهرست منابع:

- **قرآن کریم**. (۱۳۸۷). ترجمه: مکارم شیرازی، قم: نشر انتشارات نسل جوان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). ***عیون أخبار الرضا علیه السلام***. تهران: بی جا. چاپ اول.
- ابن شعبه حرانی. (۱۳۹۸ق). ***تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام***. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
- ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). ***معجم مقائیس اللغة***. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی. چاپ اول.
- ازهری، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). ***تهذیب اللغة***. بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۸). ***آداب الصلوة***، تهران: نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- ----------. (۱۳۹۴). ***چهل حدیث***، تهران: نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره.
- امام غزالی، محمد، (۱۴۰۱). ***کیمیای سعادت***، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- انصاریان، حسین. (۱۳۸۹ش). ***تفسیر و شرح صحیفه سجادیه***. قم: نشر دارالعرفان،
- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰ش). ***شرح مقدمه قیصری***. تهران: نشر امیر کبیر، چاپ سوم.
- بهمنی، هما، (۱۳۹۶). ***آرامش با روان شناسی از نگاه قرآن***، تهران: انتشارات دانشجو.
- پارسا، محمد، (۱۳۸۱). ***زمینه روانشناسی***، تهران: نشر بعثت.
- الجزائری، السید نعمت الله. (۱۴۲۷ق). ***نور الانوار***. تهران: نشر آسیانا.
- الحسینی الشیرازی، محمد بن المهدی. (بی تا). ***شرح الصحیفة السجادیه***. نجف اشرف: مطبعه النعمان.
- حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی. (۱۳۸۰ش). ***الحیاة***. ترجمه احمد آرام. تهران. چاپ اول.
- خواجه انصاری، عبدالله، (۱۳۹۸). ***منازل السائرین***، تهران: انتشارات مولی.
- سیف، سوسن و همکاران، (۱۳۸۸). ***روانشناسی رشد***، تهران: نشر سمت.
- سیف، علی اکبر، (۱۳۷۷). ***تغییر رفتار و رفتار درمانی نظریه ها و روشها***، تهران: نشر دوران.
- شجاعی، محمدصادق، (۱۳۹۶). ***روانشناسی اسلامی*** (مبانی، تاریخچه و قلمرو)، قم: نشر پژوهشگاه جامعه‌المصطفی العالمیه.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۳۷۷ش). ***شرح مصباح الشریعة***. ترجمه عبدالرزاق گیلانی. تهران. چاپ اول.
- صحیفة سجادیة. (۱۳۹۱). ترجمه: مهدی الهی قمشه‌ای، قم: نشر آیین دانش.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن***. قم: نشر جامعه مدرسین.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). ***تفسیر مجمع البیان***، تهران: نشر ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین. (١٣٦٢ش). ***مجمع البحرین***. تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). ***مصباح المتهجد و سلاح المتعبد***. بیروت: نشر موسسه فقه الشیعه.
- علم الهدی، علی بن الحسین. (۱۴۳۱ق). ***تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل***. بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- غروی اصفهانی، معصومه، (۱۳۹۷). ***آموزه‌های روان شناختی در حدیث***، تهران: نشر رز.
- غزالی، ابوحامد. (بی تا). ***احیاء علوم الدین***. ج۱. بی جا: نشر دار الکتاب العربی.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۲۰ق). ***العین***. قم: نشر اسوه.
- کاویانی،محمدوهمکاران، (۱۴۰۳). ***روان شناسی در قرآن***؛ مفاهیم و آموزه ها، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ق). ***المصباح***. قم: نشر دارالرضی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). ***اصول کافی***. تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
- کبیر مدني شیرازي، سید علی خان بن احمد. (۱۴۰۹ق). ***رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين***. ایران. قم. چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ش). ***فروع کافی***. ترجمه: محمد حسین رحیمیان. قم: نشر قدس.
- گری مارتین و جوزف پیر، (۱۴۰۰). اصلاح رفتار چیست؟ و چگونه انجام می شود؟، ترجمه فیروزبخت، تهران: نشر رشد.
- مجلسی، محمد باقر. (١٤٠٤ق). ***بحارالانوار***. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مدنی، صدر الدین سید علی خان. (١٤٠٢ق). ***بوستان سالکان در شرح صحیفه سجادیه***. ترجمه: حسین صابری. مشهد: نشر بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان مقدس مشهد.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۳ق). ***فی ضلال الصحیفة السجادیه***. قم: موسسه دار الکتاب الاسلامی.
- الموسوی الحسینی الشیرازی، سید محمد باقر. (۱۴۲۵ق). ***لوامع الانوار العرشیه فی شرح الصحیفة السجادیه***. اصفهان: نشر تحقیقات یارانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.
- الموسوی، عباس علی. (۱۴۱۱ق). ***فی رحاب الصحیفة السجادیه***. قم: دار المرتضی.
- ویسی، مختار، (۱۳۹۷). ***سلامت روان از دیدگاه اسلام***، تهران: نشر بیرا.
- یعقوب زاده، ابراهیم و همکاران، (۱۳۹۶). ***الگوی سلامت روان در اسلام***، تهران: انتشارات شاپورخواست.
- یوسفی مصری، زهرا، (۱۳۹۵). ***بیماریهای روحی*** (اضطراب، وسواس، افسردگی، هراس) و راه های درمان آنها، تهران: نشر میراث ماندگار.

تحلیل معناشناختی صفات الهی در قرآن و حدیث
با تأکید بر صحیفه سجادیه
راهبردی برای عبور از تعطیل و تشبیه

ابوذر نوروزی[1]*، یونس غفاری[2]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2026.30678.1152
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۳

چکیده

بحث درباره نام‌ها و صفات الهی ابعاد گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن، جنبهٔ معناشناختی آن است. خوانش انسان از این جنبه از اسماء و صفات الهی، از جنبه‌های معرفتی و عبادی تأثیر عمیقی بر نوع ارتباط او با خدا خواهد داشت؛ زیرا شناخت و ارتباط انسان با خدا از طریق همین اسماء و صفات صورت می‌گیرد. بعد معناشناختی در دوران کنونی در کلام و فلسفهٔ دین به جد محل اهتمام قرار گرفته است. پژوهش حاضر به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان صفات خداوند را شناخت؟ و رابطهٔ صفات آفریدگار و انسان چیست؟ مقالهٔ پیشرو با روش تحلیل گزاره‌ای و سیستمی دیدگاه قرآن کریم و احادیث اهل‌بیت (ع) به‌ویژه حضرت امام سجاد (ع) در این زمینه را بررسی می‌کند. نتیجهٔ این پژوهش نشان‌می‌دهد که آیات و روایات مفاهیم راهگشایی و نظام‌مندی برای برون‌رفت از چالش‌های فراروی این مسأله ارائه می‌دهند. در نگرش خاص قرآن و حدیث، به‌خصوص صحیفهٔ سجادیه، این موضوع بر دو جهت نفی تعطیل و نفی تشبیه بنیان گذاشته شده است: در جهات نفی تعطیل، از طریق خلقت به وجود خالق رهنمون می‌شود و خداوند به روش قلبی و فطری خود را به انسان شناسایی و از طریق افعال و نفی نواقص، خود را وصف می‌کند؛ در جهات نفی تشبیه، به دلیل تفاوت خالق و مخلوق و عدم توانایی تصور خداوند، هرگونه توصیف حتی در دقیق‌ترین و ظریف‌ترین صورت آن توسط مخلوقات پذیرفته نیست، زیرا این توصیف‌ها تالی‌های باطل محدودیت و نقص را به دنبال دارند. در دستگاه معرفتی خداشناسی امام سجاد (ع)، الهیات تعبیری، کارکردی، سلبی و اثباتی غیر مشبهانه پذیرفته شده و الهیات اثباتی مشبهانه به دلیل پیامدهای فاسد آن رد شده است.

کلیدواژه‌ها: صفات‌الهی، معناشناسی، صحیفهٔ‌سجادیه، الهیات‌کارکردی وتعبیری، الهیات‌سلبی و تنزیهی

۱- استادیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران(نویسنده مسئول*)a.norouzi@cfu.ac.ir
۲- استادیار، گروه آموزش الهیات، معارف و تربیت اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایرانy.ghafaripour@cfu.ac.ir

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

مسأله اسماء و صفات الهی یکی از مباحث آغازین و پر پیشینه در اعتقادات امامیه محسوب می‌شود. بحث «تشبیه و تنزیه» در دوره‌های آغازین منازعات اعتقادی، محملی برای عرضه نظریات متنوع در این زمینه را به خود اختصاص داده بود و عمده مباحث عرفان و فلسفه را نیز به خود درگیر کرده بود تا جایی که عرفاً و متکلمین علم کلام و فلسفه را با همین نام یعنی «علم اسماء و صفات الهی» می‌خواندند. چنان‌که فیلسوفان نیز در الهیات خاص مفصل به این موضوع می‌پرداختند (سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۹). میراث گران‌بهای احادیث اهل‌بیت (ع)، به‌ویژه صحیفه سجادیه که به قرآن صاعد معروف است، حاوی مضامینی عمیق و ارزشمند درباره این موضوع است که بررسی آن‌ها می‌تواند راه‌گشای چالش‌های پیشرو در این زمینه باشد. علاوه بر این، رویکرد معصومان(ع) در برآورده‌ساختن نیازهای قلبی و عملی انسان نقشی اساسی ایفا می‌کند و باعث تعالی زندگی دنیوی و اخروی فرد می‌شود. این دیدگاه‌ها بر اساس رهنمودهای ائمه (ع) و با بهره‌گیری از اسماء و صفات الهی، ارتباط انسان با خدا را در زمینه‌های مختلف از جمله عقاید، اعمال، خداشناسی، عبادات و نیایش تقویت می‌کند. امام باقر (ع) در این زمینه می‌فرماید: «کَانَ اَللَّهُ وَ لاَ خَلْقَ، ثُمَّ خلق‌ها وَسِیلَةً بَیْنَهُ وَ بَیْنَ خَلْقِهِ یَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَیْهِ، وَ یَعْبُدُونَهُ وَ هِیَ ذِکْرُهُ» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج۱: ۱۱۶) خدا بود و مخلوقی وجود نداشت، سپس خداوند اسماء را خلق کرد تا به‌عنوان ابزاری برای ارتباط و وسیله‌ای برای ذکر او بین خلق و خدا باشند. انسان‌ها با این اسماء خدا را نیایش و پرستش می‌کنند و اسماء به‌عنوان یادآور خداوند عمل می‌کنند. این حدیث نشان‌دهندهٔ اهمیت اسماء الهی در برقراری ارتباط معنوی با خداوند است.

بحث در مورد اسماء و صفات الهی در قرآن کریم ریشه دارد، جایی که بارها به اهمیت خواندن خداوند با اسماء نیکو اشاره شده است. قرآن مؤمنان را دعوت می‌کند تا از نام‌های ساختگی و غیرمعتبر پرهیز کنند: «وَاذْکُرِ اسْمَ رَبِّکَ» (مزمل/ ۸)، زیرا رستگاری و کمال معنوی انسان وابسته به ذکر و یادآوری نام‌های الهی است و باید کسانی که در مورد نام‌های او به کژی می‌گرایند را رها کرد: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ» (اعراف/۱۸۰). کلیت و اصول بحث در قرآن کریم بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده و تفصیل آنها بایستی در مکتب اهل‌بیت جویا شد:

حضرت امام سجاد (ع) می‌فرماید: «اَللَّهُمَّ إِنَّکَ أَنْزَلْتَهُ عَلَى نَبِیِّکَ مُحَمَّدٍ - صَلَّى اَللَّهُ عَلَیْهِ وَ آلِهِ - مُجْمَلاً، وَ أَلْهَمْتَهُ عِلْمَ عَجَائِبِهِ مُکَمَّلاً، وَ وَرَّثْتَنَا عِلْمَهُ مُفَسَّراً، وَ فَضَّلْتَنَا عَلَى مَنْ جَهِلَ عِلْمَهُ وَ قَوَّیْتَنَا عَلَیْهِ

لِتَرْفَعَنَا فَوْقَ مَنْ لَمْ يُطِقْ حَمْلَهُ» (صحیفه سجادیه، دعای ۵/۴۲) خداوندا همانا تو قرآن را بر پیامبرت محمّد - که درود خدا بر او و خاندانش باد -، بدون تفصیل و شرح نازل کردی و علم به شگفتی‌هایش را به‌صورت کامل، به او الهام کردی و علم آن را تفسیر شده، به ما ارث دادی و ما را بر کسی که به علم آن نادان بود، برتری بخشیدی و ما را بر(دریافت) آن قوّت دادی، تا بدین سبب بر کسی که طاقت تحمّل آن را نداشت، رفعت بخشی.

اسماء و صفات خداوند اگرچه حقیقتشان برای ما نامکشوف است اما برای ساماندهی زندگی عبادی و معرفتی انسان ضروری هستند. انسان نمی‌تواند با یک «نفی محض» رابطه برقرار کند. او به «رحمان»، «رحیم»، «غفور» و «ستار» نیاز دارد تا بتواند به دعا و عبادت بپردازد. دستگاه معرفتی امام سجاد(ع) این نیاز را به خوبی پاسخ می‌دهد.

مسائل مرتبط با اسماء و صفات الهی به سه محور کلی تقسیم می‌شوند: لفظ‌شناسی، وجودشناسی و معناشناسی. بخش لفظ‌شناسی به بررسی مواردی چون تقابل یا تطابق اسم و مسمی، اختصاص اسماء به خدا یا انسان و تأثیر اسماء الهی در شکل‌گیری نظام خلقت می‌پردازد. اگرچه برخی از این موضوعات هنوز در عرفان مطرح هستند، بیشتر آن‌ها به مسائل وجودشناسی و معناشناسی تبدیل شده‌اند.

محور وجودشناسی بر موضوعاتی همچون میزان تطابق یا تفاوت صفات با ذات الهی، ازلی یا مخلوق بودن اسماء و رابطه بین آن‌ها متمرکز است. این مباحث همچنان در عرفان، فلسفه و کلام موردتوجه قرار می‌گیرند.

سرانجام، محور معناشناسی شامل مطالعات آغازین مسلمانان در مورد اسماء و صفات الهی است که در کلام و فلسفه دین به‌طورجدی بررسی می‌شود. در این حوزه، مسائل مربوط به چگونگی درک و فهم صفات الهی، رابطه این صفات با صفات انسانی، نحوه معنادارکردن صفات خداوند و امکان استفاده از صفات انسانی برای توصیف خداوند نامتناهی بازکاوی می‌شوند. در مجموع، نحوه پی‌بردن به معانی اسماء و صفات الهی از دیدگاه‌های کلامی، عرفانی و فلسفی به طور عمیقی در سنت اسلامی گسترش‌یافته و همواره جایگاه مهمی در تعالیم دینی و زندگی معنوی مسلمانان داشته است.

حضرت امام سجاد (ع) بعد از واقعه جان‌گداز کربلا در عصری زندگی می‌کرد که شرایط سیاسی، اجتماعی و اخلاقی ویژه‌ای حاکم بود و از نظر سیاسی هیچ روزنه‌ای برای تنفس وجود نداشت (جعفریان، ۱۳۸۹: ۶۲۱). در شرایط خفقان یاد شده امام (ع) مجبور به تقیه می شود: در احادیث هست که امام فرمود: «کسی که امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر را ترک گوید، همچون کسی است که کتاب خدا را کنار

نهاده و بدان پشت کرده است؛ مگر آنکه در تقیه باشد». از امام پرسیدند، تقیه چیست؟ فرمود: «ترس از جبار ستمکار که تعجیل نماید در عقوبت او یا طغیان کند در تعذیب او» (اربلی،۱۳۸۲: ۲۹۹). ازاین‌رو، ایشان ابزار فرهنگی بی‌بدیل مناجات و مکتب ماندگار نیایش و موعظه را برای گسترش اندیشه دینی در ابعاد مختلف و هماهنگ در شرایط اختناق برمی‌گزیند. غالب بیانات امام سجاد(ع) یا شاید بتوان گفت در همه لحن کلام، لحن موعظه است. در بیانات، حضرت روش حکیمانه‌ای را در پیش گرفتند و با آن روش ضمن این که به‌ظاهر دارند مردم را موعظه و نصیحت می‌کنند آنچه را که می‌خواهند در ذهن مردم جا بگیرد، آن را به مردم القا می‌کنند و این بهترین نحوه انتقال و القای ایدئولوژی و افکار درست است(خامنه‌ای،۱۳۹۵: ۲۳٤). امام سجاد(ع) در مدینه مجبور به گوشه‌نشینی شدند و جز معدودی از شیعیان با ایشان ملاقات نداشتند؛ اما همین افراد معدود معارف را از امام اخذ می‌کردند و اشاعه می‌دادند. اثر این حرکت در دوره امام محمدباقر(ع) و با مستعدشدن اوضاع سیاسی و اجتماعی ظهور یافت (ترکمنی آذر،۱۳۸۳: ٦۱-٦۰).

در اینجا مناجات که قالب بیانی صحیفه سجادیه هست، محل بحث است. مناجات های حضرت علاوه بر جنبه دعایی و انشایی حاوی معارف عمیق و دقیق اعتقادی است. بدین‌گونه حضرت به ترویج و تعمیق اندیشه‌های دینی همت گماشته است. این کتاب هرچند در قالب دعا بیان شده است؛ اما «بحر موّاج معارف اسلامی» است(بیانات مقام معظم رهبری در دیدار شاعران مذهبی سرا، ۰۵/۱۲/۱۳۹۵). دعاهای صحیفة سجادیه... و تمام این دعاهایی که از ائمه به ما رسیده است، پر است از معارف اسلامی دربارة توحید، دربارة نبوت، دربارة حقوق، دربارة وضع جامعه، دربارة اخلاق، دربارة حکومت و دربارة همة مسائلی که انسان احتیاج دارد از اسلام بداند (بیانات مقام معظم رهبری در خطبه‌های نمازجمعه، ۱۳۷۱/۱۲/۰۷). حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: صحیفه کامله سجادیه، نمونة کامل قرآن صاعد است و از بزرگ‌ترین مناجات عرفانی در خلوتگاه انس است که دست ما کوتاه از نیل به برکات آن است؛ آن کتابی است الهی که از سرچشمة نورالله نشأت گرفته و طریقه سلوک اولیای بزرگ و اوصیای عظیم‌الشأن را به اصحاب خلوتگاه الهی می‌آموزد (خمینی،۱۳۸۹، ج۲۱: ۲۰۹).

این مقاله به روش تحلیل گزاره‌ای و سیستمی رویکرد اسماء و صفات در قرآن و معصومان، به‌ویژه دیدگاه حضرت امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه را با محوریت معناشناختی بررسی می‌کند. جامعه آماری یعنی ۵۴ دعای صحیفه سجادیه با حذف موارد مشابه به روش گزاره‌ای و روش سیستمی بررسی شده است. در تحلیل مفهومی اگرچه در فهم مضمون یک نظریه شرط لازم است اما کافی نیست.... در

روش گزاره‌ای قضیه فراتر از موضوع محمول خود ساختاری دارد که مضمون وام‌دار آن است (فرامرز قراملکی،۱۳۸۳: ۱۵۸). در روش سیستمی هر گزاره عضوی از مجموعه نظام معرفتی است که همچون بستری معنابخش مضمون گزاره را مشخص می‌کند. بنابراین باید نظام الهیاتی را درک و مدعا را در نظام تحلیل کنیم(فرامرز قراملکی،۱۳۸۳: ۱٦۰).

۱-۲. پیشینه پژوهش:

با بررسی حداکثری که نگارندگان داشته‌اند تاکنون در بارة صفات الهی در صحیفة سجادیه، پژوهش های زیر نگاشته شده است:

۱. فرضعلی در مقاله «رویکرد عقلانی فلسفی به توحید در سخنان امام سجاد»، (۱۳۹۹) تنها صفت توحید را با نگرش فلسفه صدرایی بررسی کرده است؛

۲. علمی‌راد در کتاب «برهان العباد: شرح و بررسی اسماء و صفات الهی در صحیفه سجادیه» (۱۳۹۷) با رویکرد فلسفی صفات الهی را مطرح و جنبه فعلی صفات را تحلیل کرده است؛

۳. صمدی در پایان نامه «تحلیل فلسفی و عرفانی اسماء و صفات الهی در صحیفه سجادیه»(۱۳۸٤) با مبانی فلسفی و وحدت وجودی عرفان صفات الهی در صحیفه سجادیه را بحث کرده است.

نوآوری پژوهش حاضر آن است که با رویکردی معناشناختی (نه فلسفی- عرفانی) مستند به آیات و به ویژه روایات صفات الهی در صحیفه سجادیه را به صورت نظام‌مند تحلیل و بررسی می‌کند.

۲. مفهوم‌شناسی

بیشتر زبان‌شناسان بر این باورند که «اسم» نشانه یا علامتی است که به هدایت و شناسایی فرد به سمت مسمی کمک می‌کند (ابن فارس، ۱٤۰٤ ق، ج٦: ۱۱۵؛ ابن منظور، ۱٤۰۵ ق، ج۱٤: ٤۰۱). «صفت» نیز به معنای نشانه یا علامتی است که ویژگی خاصی از موصوف را ترسیم‌می‌کند (ابن منظور، ۱٤۰۵ ق، ج٦: ۱۱۵). به‌عبارت‌دیگر، در مفهوم لغوی، اسم به معنای گسترده‌تری نسبت به صفت تعبیر می‌شود، زیرا علاوه بر نشانه بودن، صفات خاصی را نیز درباره موصوف بازگو می‌کند.

از دید معصومان(ع)، اسامی خداوند در واقع صفاتی هستند که هر یک توصیفی از ذات الهی را به تصویر می‌کشد و می‌توانند به‌جای یکدیگر استفاده شوند. در پاسخ به این پرسش که اسم چیست، امام رضا (ع) بیان می‌کند: «صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۵).یعنی اسم توصیفی برای موصوف

است. همچنین، امام باقر (ع) تأکید می‌کند که «إِنّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ» (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج۱: ۸۷)، بدین معنا که اسماء الهی صفاتی هستند که خداوند خود را با آن‌ها وصف‌کرده‌است.

در آموزه‌های اهل‌بیت (ع)، همه انسان‌ها در ژرفای وجود خود دارای شناخت قلبی نسبت به خداوند هستند، اما ممکن است به علت مشغله‌های دنیوی از این شناخت غفلت کنند. خداوند از طریق صفات الهی این شناخت را به یاد انسان می‌آورد. ازاین‌رو، خداوند پیش از نام‌گذاری با اسماء و صفات، همواره شناخته‌شده بوده و این اسماء و صفات فقط تعابیری از ذات معروف او هستند، نه ابزاری برای کشف آنچه ناشناخته و غایب است (برنجکار، ۱۳۸۷: ۱۲).

۳. جهات صفات الهی

هرگونه کوششی برای شناخت صفات الهی، شامل تعریف، توصیف، تبیین، توجیه و تفسیر، نباید به دو مزر «تشبیه» و «تعطیل» برسد. در روایات اسلامی، این موضوع با اصطلاح «خروج از حدین» اشاره شده است. امام سجاد (ع) می‌فرماید: « قولوا : نورٌ لا ظَلامَ فيهِ ، وحَياةٌ لا مَوتَ فيهِ ، وصَمَدٌ لا مَدخَلَ فيه. ثُمَّ قالَ: مَن كانَ لَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وهُوَ السَّميعُ البَصيرُ ، وكانَ نَعتُهُ لا يُشبِهُ نَعتَ شَيءٍ فَهُوَ ذاكَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق:۷٦؛ مجلسی، ۱۳٦۲، ج ۳: ۱۹٤ و ج ۹۵: ٤٤۵). بگویید نوری است که تاریکی در آن نیست، زنده‌ای است که مرگی در آن وجود ندارد... هیچ‌چیزی مانند او نیست و او شنوای بینا است و وصف او مانند هیچ توصیفی نیست. او این گونه است.

سؤالی از امام جواد(ع) در مورد امکان نام‌گذاری خداوند به «شیء» پرسیده شد، و ایشان پاسخ دادند: «نعم يخرج من الحدّيَن حَدّ التَعطيلِ وَحَدُّ التَشبيهِ» (کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج۱: ۱۸۱،۱۸٤؛ ابن بابویه، ۱۳٦۳ ش: ۲٤٤). بله، نام‌گذاری درست است به شرطی که خدا را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج کند. هشام بن حکم از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: «لابُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَ التَّشْبِيهِ» به‌ناچار او از جهت تعطیل و تشبیه خارج است(کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج۱: ۸۵).

این الگو نشان می‌دهد که مفاهیمی که به آفریدگار نسبت داده می‌شوند، زمانی صحیح‌اند که به تعطیل (نفی کامل شناخت خداوند) و تشبیه (مشابهت با آفریدگان) نیانجامند. معصومان (ع) دو جهت در مسأله صفات الهی تعیین کرده اند: جهات نفی تعطیل و جهات نفی تشبیه.

۳-۱. جهات نفی تعطیل

ایمان به خداوند و انجام اعمال صالح در قرآن کریم به‌عنوان معیار تمایز بین انسان‌ها مطرح شده است و این حقیقت از طریق شناخت خداوند به‌وضوح قابل دستیابی است. دین و دین‌داری و عبادت خداوند بر مبنای معرفت او و شناخت صفات الهی ممکن می‌شود.

امام سجاد (ع) درباره ارزش شناخت خداوند می‌فرماید: «إِلهِی مَا أَلَذَّ خَواطِرَ الْإِلْهامِ بِذِکْرِکَ عَلَی الْقُلُوبِ ! وَمَا أَحْلَی الْمَسِیرَ إِلَیْکَ بِالْأَوْهامِ فِی مَسالِکِ الْغُیُوبِ! وَمَا أَطْیَبَ طَعْمَ حُبِّکَ! وَمَا أَعْذَبَ شِرْبَ قُرْبِکَ، فَأَعِذْنا مِنْ طَرْدِکَ وَ إِبْعادِکَ» (مجلسی، ۱۳٦۲، ج ۹٤: ۱۵۱). معبود من چه لذیذ است خطور الهام یاد تو بر دلها! و چه شیرین است سیر به سوي تو با شه‌پر خیال در وادي غیب! وچه خوش طعم است محبت تو! وچه گواراست نوشیدن قرب تو! پس ما را از راندن ودور کردنت پناه ده؛ آغاز دین‌داری و عبادت خدا بر اساس شناخت او استوار است.

معرفت خداوند از طریق خود او و توسط راهنمایان و پیشوایان دینی به دست می‌آید. امام سجاد (ع) می‌فرماید: «فَیامَن أَکرَمَني بِتَوحیدِهِ ، وعَصَمَني عَنِ الضَّلال بِتَسدیدِهِ ، وألزَمَني إِقامَةَ حُدودِهِ، لا تَسلُبني ما وَهَبتَ لي مِن تَحقیقِ مَعرِفَتِکَ ، وأحیِني بِیَقینٍ أَسلَمُ بِهِ مِن الإِلحادِ في صِفَتِکَ» (مجلسی، ۱۳٦۲، ج ۹٤: ۱٦۱). ای کسی که با توحیدت مرا گرامی داشته‌ای و با استواری از گمراهی نگهداشته‌ای، آنچه از معرفت حقیقی به من بخشیده‌ای، از من مگیر شناخت خداوند می‌تواند از طرق مختلفی حاصل شود، از جمله از راه عقل.

۳-۱-۱. شناخت عقلی

در قرآن و روایات، استدلال‌های عقلی مورداستفاده قرار گرفته است؛ استدلال‌هایی که به کمک عقل همگانی قابل‌درک است. در احادیث آمده که عقل انسان قادر به فهم کامل ذات، اسماء و صفات حق نیست؛ اما از حداقل معرفت ضروری برخوردار است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «لَمْ یُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ، و لَمْ یَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه / خطبه ٤۹). که عقل‌ها بر ذات و صفات خداوند آگاه نشده‌اند؛ اما از معرفت ضروری محروم نیستند.

سیدالساجدین(ع) می‌فرماید: «أَنْتَ الَّذِی قَصُرَتِ الْأَوْهَامُ عَنْ ذَاتِیَتِکَ، وَ عَجَزَتِ الْأَفْهَامُ عَنْ کَیْفِیَتِکَ، وَ لَمْ تُدْرِکِ الْأَبْصَارُ مَوْضِعَ أَیْنِیَتِکَ»(صحیفه سجادیه، دعای ۱۸/٤۷ و مجلسی، ۱۳٦۲، ج ۹٤: ۱۵۰). تویی که دست دراز اوهام از رسیدن به اوج ذاتت کوتاه است، و پای اندیشه‌ها را به چگونگی تو راهی نیست، و دیده‌ها کجایی تو را در نیابند.

همچنین می‌فرماید «اَلَّذِی قَصُرَتْ عَنْ رُؤْیَتِهِ أَبْصَارُ اَلنَّاظِرِینَ، وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ اَلْوَاصِفِینَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۲/۱). همان که چشم‌های بینندگان از دیدنش قاصر و پندارهای وصف‌کنندگان از وصفش عاجز است.

معرفت حقیقی حق‌تعالی از طریق روش‌های غیرمستقیم به دست می‌آید که تصویری مستقیم از خداوند ارائه نمی‌دهد؛ بلکه او را به‌عنوان دارنده تأثیر، معرفی می‌کند. براهین عقلی در شناخت خداوند به دودسته گونه‌شناسی شده‌اند: سیر انفسی و سیر آفاقی.

۳-۱-۱-۱. سیر انفسی

در قرآن کریم آمده است: «سَنُرِیهِمْ آیَاتِنَا فِی الآفَاقِ وَفِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت/۵۳) زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی،۱۳٦۲، ج ۲: ۳۲) هر کس نفس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است، نیز به روش انفسی در اثبات وجود خدا اشاره دارد. نفس انسان به‌عنوان یکی از مخلوقات خداوند، از طریق آگاهی حضوری و تغییر دائمی، وابستگی‌اش به خداوند را نشان می‌دهد و انسان را از مخلوق به خالق هدایت می‌کند.

امام سجاد(ع) می‌فرماید: «أَصْبَحْنَا وَ أَصْبَحَتِ الأَشْیَاءُ کل‌ها بِجُمْلَتِهَا لَکَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۹/٦)و همهٔ چیزها، جملگی، چون به خودآمدیم، خویشتن را ازآن تو دیدیم.

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «عَرَفْتُ اللهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ وَ نَقْضِ الْهِمَمِ» (نهج‌البلاغه/ حکمت ۲۵) خداوند را با از میان رفتن اراده‌ها، گشوده شدن گره‌ها و شکستن همت‌ها [که از تحولات نفس اند] شناختم.

امام سجاد(ع) در دعای ابوحمزه می‌آورد: «اللَّهُمَّ إِنِّی کُلَّمَا قُلْتُ قَدْ تَهَیَأْتُ وَ تَعَبَّأْتُ (تَعَبَّیْتُ) وَ قُمْتُ لِلصَّلاَةِ بَیْنَ یَدَیْکَ وَ نَاجَیْتُکَ أَلْقَیْتَ عَلَیَ نُعَاساً إِذَا أَنَا صَلَّیْتُ وَ سَلَبْتَنِی مُنَاجَاتَکَ إِذَا أَنَا نَاجَیْتُ مَا لِی کُلَّمَا قُلْتُ قَدْ صَلَحَتْ سَرِیرَتِی وَ قَرُبَ مِنْ مَجَالِسِ التَّوَّابِینَ مَجْلِسِی عَرَضَتْ لِی بَلِیَةٌ أَزَالَتْ قَدَمِی وَ حَالَتْ بَیْنِی وَ بَیْنَ خِدْمَتِکَ» ای خدا من چندان که به عزم و جزم با خود گفتم و خویش را مهیّا و آمادهٔ طاعتت ساختم و در پیشگاه تو به نماز ایستادم. آن هنگام مرا به خواب انداختی و حال رازونیاز از من گاه مناجات باز گرفتی. ای خدا چه شد که هر چه با خود عهد کرده و گفتم که ازاین‌پس سریرتم نیکو خواهد شد و به

مجامع اهل توبه و مقام توّابین نزدیک می‌شوم، بلیّه و حادثه‌ای پیش آمد که به عهد ثابت‌قدم نماندم و آن بلیّه میان من و خدمتت حایل گردید.

۳-۱-۱-۲. سیر آفاقی

در این روش، از طریق بررسی و مشاهده نظم و حدوث در آیات الهی و مصنوعات، به وجود خالق پی برده می‌شود. قرآن کریم در آیات متعددی از این رویکرد برای اثبات وجود حق‌تعالی بهره برده است. یکی از این آیات بیان می‌کند: «إِنَّ فِی خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّیْلِ وَالنَّهَارِ لآیَاتٍ لِأُولِی الْأَلْبَابِ» (آل عمران/۱۹۰)قطعاً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمدوشد شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی وجود دارد.

امام سجاد(ع) در فرازهایی زیر این گونه شناخت را بیان می‌کند:

«اَللَّهُمَّ لَکَ اَلْحَمْدُ بَدِیعَ اَلسَّمَاوَاتِ وَ اَلْأَرْضِ» (صحیفه سجادیه «دعای۲/۴۷). خداوندا تو را سپاس، پدید آورنده آسمان ها و زمین؛

« وَ أَنْتَ اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، اَلَّذِي أَنْشَأْتَ اَلْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ سِنْخٍ ، وَ صَوَّرْتَ مَا صَوَّرْتَ مِنْ غَيْرِ مِثَالٍ ، وَ اِبْتَدَعْتَ اَلْمُبْتَدَعَاتِ بِلاَ اِحْتِذَاءٍ » (صحیفه سجادیه دعای۱۲/۴۷)؛ تویی خدایی که جز تو معبودی نیست. تویی که اشیا را بدون هیچ اصلی آفریدی و صورت‌ها را بدون نمونه نگاشتی و نو پیداها را بدون پیروی(از الگویی)پدید آوردی؛

در مورد آفرینش شب و روز نیز می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ بِقُوَّتِهِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۱/٦؛ همچنین دعای ۲/۴۷) سپاس مخصوص خداست که شب و روز را به نیرویش آفرید؛

و در نیایش با هلال ماه می‌فرماید: «آمَنْتُ بِمَنْ نَوَّرَ بِكَ الظُّلَمَ ، وَ أَوْضَحَ بِكَ الْبُهَمَ ، وَ جَعَلَكَ آيَةً مِنْ آيَاتِ مُلْكِهِ ، وَ عَلَامَةً مِنْ عَلَامَاتِ سُلْطَانِهِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۲/۴۳ وصنع‌ها) ایمان آوردم به کسی که به سبب تو، تاریکی‌ها را روشن کرد؛ آنچه را با حواس، به سختی می‌توان یافت، به وسیلهٔ تو آشکار ساخت؛ و تو را دلیلی از دلایل فرمانروایی‌اش بر هستی و نشانه‌ای از نشانه‌های سلطنت و قدرتش قرار داد.

در حدیثی از امام صادق (ع) نیز آمده است: «وُجودُ الأَفاعيلِ دَلَّت عَلَى أنَّ صانِعا صَنَعَها. ألا تَرى أنَّكَ إذا نَظَرتَ إلى بِناءٍ مُشَيَّدٍ مَبنِيٍّ عَلِمتَ أنَّ لَهُ بانِيا وإن كُنتَ لَم تَرَ البانِيَ ولَم تُشاهِدهُ؟» (کلینی، ۱۳۹۸ ق، ج۱: ۲۲٤). وجود ساخته‌ها دال بر این است که صانعی آنها را ساخته است. آیا وقتی به بنایی مستحکم

نگاه می‌کنید، به‌یقین پی نمی‌برید که حتماً بانی و معماری داشته است؟ حتی اگر آن معمار را ندیده باشید.

در این روش، از مطالعه مخلوقات به وجود خالق پی می‌بریم و با تعمق بیشتر در پدیده‌ها، به دلیل ناشناخته بودن کیفیت خالق و عدم امکان نسبت‌دادن صفات مخلوقات به صانع، حیرت انسان افزایش می‌یابد. در اینجاست که نیاز به شناخت مستقیم، قلبی یا فطری خداوند بیشتر احساس می‌شود.

شناخت خداوند از طریق مشاهده خلقت و نظم حاکم بر جهان، انسان را به درک عمیقی از وجود خالق هدایت می‌کند. این مسیر فکری می‌تواند به تقویت ایمان و دریافت الهامات قلبی منجر شود، زیرا انسان درک می‌کند که تمام هستی نشان‌دهنده قدرت و حکمت بی‌پایان خداوند است. بهره‌گیری از خرد و تفکر در این راستا، به فرد این امکان را می‌دهد که به آرامش و یقین درونی دست یابد که نشان‌دهندهٔ قوت ارتباط او با عقل کلی و معرفت الهی است. این سفر به‌سوی درک الهی نشان می‌دهد که هر موجود و پدیده‌ای در این دنیا، نشانه‌ای از عظمت و وجود خالقی است که با نهایت دقت و تدبر، همه چیز را به بهترین وجه آفریده است.

۳-۱-۲. شناخت فطری- قلبی

شناخت فطری و قلبی از خداوند موضوعی است که به‌وسیله آن، انسان می‌تواند به وجود آفریدگار پی ببرد. این شناخت از طریق توجه به مخلوقات، از جمله نفس و سایر پدیده‌ها، ممکن است اما به دلیل ناتوانی انسان در تشبیه دقیق خدا به مخلوقاتش، نمی‌توان ویژگی‌های خالق را با خصوصیات آفریده‌ها تفسیر کرد. ازاین‌رو، برای درک عمیق‌تر خداوند، نیاز به شناختی مستقیم و بی‌واسطه است که به نام معرفت قلبی شناخته می‌شود؛ شناختی که از دل و جان آدمی سرچشمه می‌گیرد.

امام سجاد (ع) درباره این شناخت می‌فرماید: «وَ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَّفَنَا مِنْ نَفْسِهِ وَ أَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ وَ فَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ اَلْعِلْمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ وَ دَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ اَلْإِخْلاَصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ وَ جَنَّبَنَا مِنَ اَلْإِلْحَادِ وَ اَلشَّكِّ فِي أَمْرِهِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۱۰/۱) و سپاس خدای را که خودش را به ما شناساند و شکرش را به ما الهام نمود و درهایی از علم به پروردگاری‌اش را بر ما گشود و ما را به اخلاص در یگانگی‌اش راهنمایی نمود و از کج‌روی و شک در امر خود، دور ساخت. برخی مفسران و شارحان صحیفه، این شناخت را به معرفی فطری توحیدی نسبت داده‌اند که خداوند به انسان ارزانی داشته است (ممدوحی کرمانشاهی،۱۳۸۳: ۹٤). قرینه اخلاص در توحید بخش اخیر هم موید بحث است.

همچنین، در دعای پر معنای ابوحمزه ثمالی آمده که: «اِلهی.... بِکَ عَرَفْتُکَ وَ اَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیکَ وَ دَعَوْتَنی اِلَیکَ وَ لَولا اَنْتَ، لَمْ اَدْرِ ما اَنْتَ»(مفاتیح الجنان) بارالها، تو را به واسطه خودت شناختم و تو بودی که مرا به‌سوی خود راهنمایی کردی. اگر تو نبودی، هرگز نمی‌دانستم تو کیستی. حضرت در همین دعا در باب اهمیت این نوع شناخت می‌فرماید: «وَ أَنَا وَاثِقٌ مِنْ دَلِیلِی بِدَلالَتِکَ» و من از دلیل خود چون تو راهنمای منی مطمئنّم.

و در صحیفه آمده است: «اللَّهُمَّ وَ أَنَا عَبْدُکَ الَّذِی أَنْعَمْتَ عَلَیْهِ قَبْلَ خَلْقِکَ لَهُ وَ بَعْدَ خَلْقِکَ إِیَّاهُ، فَجَعَلْتَهُ مِمَّنْ هَدَیْتَهُ لِدِینِکَ، وَ وَفَّقْتَهُ لِحَقِّکَ، وَ عَصَمْتَهُ بِحَبْلِکَ، وَ أَدْخَلْتَهُ فِی حِزْبِکَ، وَ أَرْشَدْتَهُ لِمُوَالاةِ أَوْلِیَائِکَ، وَ مُعَادَاةِ أَعْدَائِکَ» (دعای ٦٧/٤٧). خدایا، من همان بندة توام که پیش از آن که روح خود را در او بدمی، و پس از آن که او را آفریدی، از نعمت خویش برخوردارش کردی، و سپس در زمرة کسانی قرارش دادی که آنان را به دین خود راه نموده‌ای.

بعضی شارحین صحیفه نعمت قبل از خلقت را تربیت و خلقت ابدان قبل از اجساد می‌دانند (دارابی، ۱۳۷۹: ۸۹)؛

امام علی (ع) نیز در پاسخ به پرسشی دربارة رؤیت پروردگار در حین عبادت فرموده است: «ما کُنْتُ أَعْبُدُ رَبّا لَمْ أَرَهُ» خدای نادیده را عبادت نمی‌کنم و در توضیح اینکه چگونه او را دیده‌اند، اظهار داشته‌اند: «لم تَرَهُ العُیونُ بِمُشاهَدَةِ الأبصارِ، ولکنْ رَأتهُ القُلوبُ بِحَقائقِ الإیمانِ» (نهج البلاغه / خطبه ۱۷۸) چشم‌ها او را با دیدن دیداری درک نمی‌کنند؛ اما دل‌ها از طریق حقیقت ایمان او را می‌شناسند.

این نوع شناخت، یک شناخت ابتدایی و درونی است که در هنگام خلقت نخستین انسان در عالم ذر، در نهاد او قرار داده شده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِینَ» (اعراف/۱۷۲) و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریة آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «چرا» گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این (امر) غافل بودیم».

امام صادق (ع) در پاسخ پرسش زراره درباره تفسیر آیه یاد شده می‌فرماید: «فِطْرَتَ اللّهِ الّتِی فَطَرَ النّاسَ علیها» (روم/۳۰) فرموده‌است: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِیدِ عِنْدَ الْمِیثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ» (ابن بابویه،۱۳٦۳ ش:۳۳). خداوند در میثاق [عالم ذر] بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به ربوبیت خویش آفریده است.

معرفت فطری - قلبی نسبت به معرفت عقلی ترجیح دارد: این نوع شناخت فعل خداوند است؛ حضرت علی (ع) در پاسخ به این پرسش که «چگونه پروردگارت را شناختی؟» حضرت فرمود: « بِما عَرَّفَني نَفسَهُ» (کلینی،۱۳۶۳ ش، ج۱، ۱۶۳) با همان شناختی که خود را به من معرفی کرد.

امام سجاد (ع) در مناجات المطیعین می‌آورد: «وَ أَذِقْنَا حَلاَوَةَ وُدِّکَ وَ قُرْبِکَ وَ اجْعَلْ جِهَادَنَا فِیکَ وَ هَمَّنَا فِی طَاعَتِکَ وَ أَخْلِصْ نِیَاتِنَا فِی مُعَامَلَتِکَ فَإِنَّا بِکَ وَ لَکَ وَ لاَ وَسِیلَةَ لَنَا إِلَیْکَ إِلاَّ أَنْتَ» و به ما شیرینی مقام قرب و دوستی‌ات را بچشان و کوشش ما را در خود قرار ده و همّت ما را به طاعت خود مصروف دار و ما را در معاملهٔ با تو نیّت خالص عطا کن که ما هر چه هستیم به تو و از توایم و وسیله‌ای به‌سوی تو جز تو نداریم.

از مجموع احادیث شناخت فطری دریافته می‌شود که اگر چنین شناختی نبود امکان شناخت خداوند برای بندگان میسور نبود: حضرت امام باقر (ع) می فرماید: «فَطَرَهُم عَلَی التَّوحیدِ عِندَ المیثاقِ عَلی مَعرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُم .قُلتُ : وخاطَبوهُ ؟ قالَ: فَطَأطَأَ رَأسَهُ، ثُمَّ قالَ: لَولا ذلِكَ لَم یَعلَموا مَن رَبُّهُم ولا مَن رازِقُهُم» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۳۳۱). آن‌ها را بر پایه معرفت خود - که پروردگار آنان است - آفرید و اگر این [معرفت فطری] نبود، وقتی از ایشان پرسش می‌شد، نمی دانستد پروردگار آنان و روزی‌دهنده ایشان کیست.

حاصل معرفت عقلی از یک سو اثبات وجود خداوند است و از سویی دیگر درباره چگونگی خداوند ساکت است و فرجامی جز سرگردانی به بار نمی‌آورد؛ ولی معرفت قلبی و فطری انسان را به آرامش می‌رساند و از دغدغه‌های ادراکی می‌رهاند (سبحانی،۱۳۸۲: ۱۱۹). در نهایت، معرفت قلبی و فطری (الهیات تعبیری) به دلیل ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با خداوند، برتری خاصی نسبت به معرفت عقلی دارد. درحالی‌که معرفت عقلی تنها قادر به اثبات وجود خداوند است، معرفت قلبی انسان را به آرامش و یقین می‌رساند و از تردیدها رهایی می‌بخشد.

۳-۱-۳. توصیف به سلب

در مباحث الهیات اسلامی، به ویژه در آموزه‌های ائمه اطهار (ع)، یکی از روش‌های معرفی صفات الهی، توصیف خداوند به شیوه‌ی سلبی (الهیات سلبی) است. در این روش، برای فهم بهتر اسماء و صفات خداوند، از ویژگی‌های سلبی استفاده می‌شود، بدین معنی که نقص‌ها و محدودیت‌ها از ذات بی‌پایان خداوند نفی می‌شود. این نوع توصیف به ما کمک می‌کند تا خداوند را درک کنیم، بدون اینکه او را به ویژگی‌های مخلوقات محدود کنیم. شخصی از نحوه انتساب سمیع و بصیر به خداوند پرسیده است و امام جواد (ع) در پاسخ می‌فرماید: « کَذلِكَ سَمَّیناه بَصیرا ؛ لِأَنَّهُ لا یَخفی عَلَیهِ ما یُدرَكُ بِالأَبصارِ ، مِن لَونٍ أَو

شَخصٍ أَو غَیرِ ذلِكَ ، ولَم نَصِفهُ بِبَصَرِ لَحظَةِ العَینِ» (کلینی،۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۱۱۷). بدان جهت او را سمیع می‌دانیم که آن چه با گوش‌ها درک می‌شود بر خدا مخفی نیست و همین‌طور خدا را بصیر نامیده‌ایم؛ چون آن چه با چشم درک می‌شود بر او پوشیده نیست.

نمونه‌هایی از توصیف سلبی صفات خداوند در صحیفه سجادیه بیان می‌شود این توصیف‌ها یا به‌صراحت سلبی است یا به توصیف سلبی بازگشت دارند:

امام سجاد (ع) در این باره می‌فرماید:

«اللَّهُمَّ وَ قَد اَشرَفَ عَلی خَفایَا الاَعمالِ عِلمُکَ وَ انکَشَفَ کُلُّ مَستُورِدُونَ خُبرِکَ وَ لاتَطَوِی عَنکَ دَقائِقُ الاُمُورِ وَ لاتَعزُبُ عَنکَ غَیِّبَاتُ السَّرائِرِ» (دعای ۳۲ / ۱۱) خداوندا! علم تو بر پنهانی‌ترین اعمال آگاه است و پوشیده‌ترین کارها از علم تو پوشیده نیست و ظرایف و دقایق مربوط به امور عالم بر تو روشن است و اسرار پنهانی که هیچ‌کس از آنها آگاه نیست هرگز نزد تو مخفی نخواهد بود؛

«لَا یَعزبُ عَنهُ عِلمُ شَیءٍ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیءٍ مُحیطٌ» (دعای ٤٧ / ١) علم به هیچ‌چیزی از تو مخفی نیست و تو بر هر چیزی احاطه داری؛

«یَا اَللَّهُ اَلَّذِی (لا یَخْفی عَلَیْهِ شَیْءٌ فِی اَلْأَرْضِ وَ لا فِی اَلسَّماءِ)، وَ کَیْفَ یَخْفَی عَلَیْکَ - یَا إِلَهِی - مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ، وَ کَیْفَ لاَ تُحْصِی مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ، أَوْ کَیْفَ یَغِیبُ عَنْکَ مَا أَنْتَ تُدَبِّرُهُ (دعای ۱/۵۲). ای خدایی که چیزی در زمین و آسمان بر تو پنهان نیست و چگونه آنچه را که خود آن را آفریده‌ای - ای خدای من - بر تو پنهان باشد؟و چگونه آنچه را که خودساخته‌ای، شمار آن را ندانی؟ یا چگونه از تو پنهان شود، آنچه که خود آن را تدبیر می‌نمایی؟؛

«اَنتَ الَّذی لایَحویکَ مَکانٌ وَ لَم یَقُم لِسُلطانِکَ سُلطانٌ وَ لَم یُعِیکَ بُرهانٌ وَ لابَیانٌ وَ لَم تُدرِکَ الابصارُ مَوضِعَ اَینِیتِکَ» (دعای ٤٧ / ١٦) تویی که مکانی تو را در برنگرفته و قدرت و حجتی در برابر قدرت و حجتت پایدار نبوده و بیان و برهانی تو را عاجز ننموده و دیدگان جا و مکان تو را در نیافته است (زیرا جا و مکان نداری)؛

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ کَانَ قَبْلَهُ، وَ الآخِرِ بِلَا آخِرٍ یَکُونُ بَعْدَهُ» (دعای ۱/۱). ستایش برای خداست؛ آن نخستین بی‌آغاز و آن واپسین بی انجام؛

«وَ یَا مَنْ لَاتَنْتَهِی مُدَّةُ مُلْکِهِ، صَلِّ عَلَی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَأَعْتِقْرِقَا بَنَا مِنْ نَقِمَتِکَ» (دعای ۲/۵). ای آنکه مدت فرمانروایی تو بی‌نهایت است، بر محمد و خاندانش درود فرست و ما را از بند انتقام خود رهایی بخش؛ «اَللَّهُمَّ یَا ذَا اَلْمُلْکِ اَلْمُتَأَبِّدِ بِالْخُلُودِ وَ اَلسُّلْطَانِ اَلْمُمْتَنِعِ بِغَیْرِ جُنُودٍ وَ لاَ أَعْوَانٍ وَ اَلْعِزِّ اَلْبَاقِی عَلَی مَرِّ

اَلدُّهُورِ وَ خَوَالِی اَلْأَغْوَامِ وَ مَوَاضِی اَلْأَزْمَانِ وَ اَلْأَیَّامِ عَزَّ سُلْطَانُکَ عِزّاً لاَ حَدَّ لَهُ بِأَوَّلِیَّةٍ، وَ لاَ مُنْتَهَی لَهُ بِآخِرِیَّةٍ وَ اِسْتَعْلَی مُلْکُکَ عَلُوّاً سَقَطَتِ اَلْأَشْیَاءُ دُونَ بُلُوغِ أَمَدِهِ» (دعای ۳۲ / ۵-۱) خداوندا ای صاحب پادشاهی پایندهٔ جاوید و ای فرمانروای استوار بدون لشکریان و یاران و ای عزیزی که با سپری‌شدن روزگارها و سال‌های گذشته و گذشتن زمان‌ها و روزها، ماندگار است فرمانروایی تو، چنان باعزت است که حدّی برای اوّلش و پایانی برای آخرش نیست و سلطنت تو، چنان بلندمرتبه است که همه چیز پیش از رسیدن به پایان آن، ساقط شود؛

« أَنْتَ اَلَّذِی... وَ لَمْ تُمَثَّلْ فَتَکُونَ مَوْجُوداً، وَ لَمْ تَلِدْ فَتَکُونَ مَوْلُوداً» (دعای ۱۹/۴۷) تویی آنکه... و به چیزی مانند نشده‌ای، تا آفریده شده باشی و فرزندی نیاورده‌ای، تا زائیده شده باشی؛

«وَ أَنْتَ اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، اَلدَّانِی فِی عُلُوِّهِ وَ اَلْعَالِی فِی دُنُوِّهِ» (دعای ۱۰/۴۷) و تویی خدایی که جز تو معبودی نیست. باوجود بلندی خود نزدیک، و باوجود نزدیکی خود بلندی.

سلبی معناکردن صفات الهی حاکی از آن است که به لحاظ وجودشناسی نمی‌توان برای ذات، صفتی اثبات کرد. زیرا اثبات صفت برای ذات سبب تشبیه می‌شود. به نظر می‌رسد بین مسأله وجودشناسی صفات با معناشناسی صفات ملازمه و پیوندی نزدیک برقرار است؛ به این معنا که شناخت وصفی، زمانی ممکن است که امکان تحقق صفات در شیء وجود داشته باشد و هر چیزی که به لحاظ وجودشناسی از وصف خالی باشد، وصف عقلی آن ممکن نیست (اعتصامی، ۱۳۹۶: ۲۲۲). علت عدم امکان انتساب و دلالت صفات مخلوقات بر خالق در احادیث را می‌توان در عدم شباهت خالق با مخلوقات جستجو کرد:

امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خِلْوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقَهُ خِلْوٌ مِنْهُ وَ کُلُّ مَا وَقَعَ عَلَیْهِ اسْمُ شَیْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ تَبَارَکَ الَّذِی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ - وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» (کلینی،۱۳۶۳ ش، ج ۱: ۸۳). ذات خدا از مخلوق جدا و مخلوقش از ذات او جداست و هر آنچه نام «چیز» بر او صادق باشد جز خدا مخلوق است و خدا خالق همه چیز است، پر خیر منزه است آنکه چیزی مانندش نیست و او شنوا و بیناست.

۳-۱-٤ . توصیف به افعال

در کنار توصیف سلبی، توصیف به افعال الهی (الهیات کارکردی) نیز جایگاه ویژه‌ای در معارف اسلامی دارد. در این روش، صفات الهی بر اساس افعال او در عالم خلق معرفی می‌شوند. این نوع توصیف به درک بهتر قدرت و دانش خداوند کمک می‌کند. ائمه (ع) در اهمیت این گونه شناخت آورده‌اند:

«الَّذِی سُئِلَتِ الْأَنْبِیَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لَا بِبَعْضٍ بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعَالِهِ...» (کلینی،۱۳٦۳ ش، ج ۱، ۱٤۱)هنگامی که از پیامبران (ع) درباره خداوند پرسش می‌شد آنان او را به‌اندازه و جزء توصیف نکردند؛ بلکه او را به افعالش وصف نمودند.

حضرت امام صادق (ع) در توصیف صفت قدرت خداوند می‌فرماید: « إِنَّما سُمِّيَ رَبُّنا ـ جَلَّ جَلالُهُ ـ قَوِيّا لِلخَلقِ العَظيمِ القَوِيِّ الَّذي خَلَقَ، مِثلِ الأَرضِ وما عَلَيها، مِن جِبالِها وبِحارِها...» (مجلسی،۱۳٦۳ش، ج ۱۳: ۱۹۳)همانا پروردگار ما ازآن‌رو قوی نامیده شده است که مخلوقات عظیم و قوی و همچون زمین و آن چه بر روی آن است مثل کوه‌ها و دریاها و... را آفریده است.

حضرت امام سجاد (ع) در توصیف خلقت مخلوقات می‌فرماید: «ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِا لْخَلْقَ ابْتِدَاعاً وَاخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيئَتِهِ اخْتِرَاعاً» (صحیفه سجادیه، دعای ۳/۱؛ همچنین دعای ٦/۱٦). خداوند به قدرت خویش مخلوقات را آفرید و آنها را به اراده خود به وجود آورد، خلقتی زیبا و منحصربه‌فرد.

و در توصیف رازقیت خداوند می‌فرماید: «وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ، لاَ يَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ وَ لاَ يَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ» (صحیفه سجادیه، دعای ۵/۱) و برای هر جانداری از ایشان، معلوم قسمت شده‌ای از رزقش قرارداد. از کسی که (خدا) به او فراوانی داده، کاهنده‌ای نمی‌کاهد و از کسانی که کاسته، افزاینده‌ای نمی‌افزاید. لازم به ذکر است که افعال خداوند با افعال مخلوقات متفاوت است؛ هر چند نتیجة فعل خدا مانند مخلوقات و افعال آن ها مخلوق است. در احادیث زیادی از تفکر در ذات خدا نهی شده و به تفکر در افعال او دعوت شده است (برنجکار،۱۳۸۷:۷٦).

درک افعال خداوند، علاوه بر شناخت صفات الهی، به پرهیز از تشبیه خالق به مخلوق نیز کمک می‌کند. هرچند نتیجه افعال الهی در قالب مخلوقات و پدیده‌ها قابل‌مشاهده است، اما این امر انسان را از فهم کامل ذات خداوند به‌دور می‌دارد. زیرا خلقت همیشه با محدودیت و تعریف همراه است و این محدودیت به تفاوت و تباین میان خالق و مخلوق منجر می‌شود.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «و لا تشمله الْمَشَاعِرُ وَ لَا تَحْجُبُهُ الْحُجُبُ وَ الْحِجَابُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ خَلْقُهُ» (کلینی، ۱۳٦۳، ج ۱: ۱٤۰). ابزار درک او را فرانگیرد و پرده‌ها او را نپوشاند پرده میان او و مخلوقاتش همان مخلوقاتش است. باتوجه‌به این دو رویکرد توصیفی غیر مشبهانه، می‌توان نتیجه گرفت که شناخت خداوند نیازمند درک عمیق‌تر از مفاهیم سلبی و توجه به افعال او در عالم است. این شناخت نه‌تنها انسان را به خداوند نزدیک‌تر می کند، بلکه از افتادن در دام لوازم فاسدی چون محدودیت‌ها و نقص‌ها نیز بازمی‌دارد.

۳-۲. جهات نفی تشبیه

یکی از موضوعات مهم در مباحث الهیات توحیدی، به‌خصوص در آموزه‌های ائمه اطهار (ع) شناخت درست و کامل از خداوند است که تشبیه صفات او به مخلوقات و شرک خفی را نفی می‌کند. این نوع شناخت ما را از افتادن به دام تصورات نادرست و مادی از ذات و صفات الهی برحذر می دارد. در این زمینه، دو مبنای کلیدی تبیین می‌شود: تباین خالق و مخلوق و به تصور در نیامدن پروردگار.

۳-۲-۱. تباین آفریدگار و آفریدگان

توحید به معنای یگانگی و بی‌همتایی خداوند در ذات و صفات تعبیر می‌شود. این یکتایی به این معناست که خداوند در هیچ جنبه‌ای شبیه مخلوقاتش نیست. این معنا در روایت دریافته می‌شود:

در «توحید صدوق» آمده است:«أمّا التَّوحیدُ فأن لا تُجَوِّزَ عَلی رَبِّکَ ما جازَ عَلَیکَ» (ابن بابویه،۱۳۹۸ ق: ۹٦). توحید بدان معناست که آن چه بر تو شایسته و رواست بر خداوند روا ندانی؛

«فَمَعَانِی الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِیَّةٌ» (همان: ۷۹). پس مفاهیم و معانی که در مخلوقات وجود دارد از خداوند نهی می‌شود؛

«وَ کُلُّ ما فِي الْخَلْقِ لا یُوَجَّهُ في خالِقِهِ، وَ کُلُّ ما یُمْکِنُ فیهِ یَمْتَنِعُ مِنْ صانِعِهِ» (همان:٤٠) پس هر آن چه در آفریدگان است در آفریدگار یافت نمی‌شود و هر چه در آفریدگان ممکن است، وجود آن در آفریدگارش محال است؛

در صحیفه سجادیه و دعای معروف ابوحمزه ثمالی آمده است: «تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ» (صحیفه سجادیه، دعای ۷/۱ و ۱٤/۳۹). نام‌های او پاک و بی‌نقص است. در صورتی صفات آفریدگان دارای حد، اندازه و عیب است؛

عجز از معرفت حق نیز در مناجات العارفین مناجات خمس عشر حضرت به همین دلیل است: «وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَریقاً اِلی مَعْرِفَتِکَ اِلاّ بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِکَ»(مفاتیح الجنان) و دیده‌ها تار و بی‌فروغ ماند از نظر کردن به سوی انوار ذاتت و قرار ندادی برای خلق خود راهی به سوی شناسائیت جز به اظهار عجز.

همچنین، هرچند خداوند از نظر وجودی با آفریدگان متفاوت است، اما این تفاوت به معنای جدایی و دوری خداوند از مخلوقاتش نیست. امام سجاد (ع) می‌فرماید: «وَ أَنْتَ اَللَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، اَلدَّانِی فِی عُلُوِّهِ وَ اَلْعَالِی فِی دُنُوِّهِ» (دعای ۱۰/٤۷). و تویی خدایی که جز تو معبودی نیست. باوجود بلندی خود نزدیک، و باوجود نزدیکی خود بلندی. به همین مضمون حضرت علی (ع) می‌فرماید: «مَعَ کُلِّ شَیءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ

غَیرُ کُلِّ شَیءٍ لَا بِمُزَایلَةٍ» (نهج البلاغه/خطبه ۱). خداوند با همه چیز هست بدون اینکه هم‌نشین آنان باشد؛ و با همه چیز تفاوت دارد بدون اینکه از آنان جدا باشد.

۳-۲-۲. به تصور در نیامدن پروردگار

در آموزه‌های اهل‌بیت (ع)، بر این نکته تأکید شده که هر تصوری که انسان از خداوند در ذهن خویش ساخته، نادرست است. هر تجسم و تصوری که با مفاهیم و ویژگی‌های مخلوق قابل‌فهم است، نمی‌تواند به ذات الهی نسبت داده شود. در واقع توحید واقعی (اخلاص) بر تصورناپذیری خداوند تأکید دارد :

سید الساجدین (ع) در مناجاة العارفین می‌فرماید: «وَ انْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَی سُبُحَاتِ وَجْهِکَ وَ لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِیقاً إِلَی مَعْرِفَتِکَ إِلاَّ بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِکَ» (مفاتیح‌الجنان) و دیده‌ها از نزدیکی به انوار جمالت خسته و نابینا و برای خلق راهی به مقام معرفتت الاّ به اظهار عجز از معرفتت قرار ندادی؛

در صحیفه می‌فرماید: «أَنْتَ الَّذِی... وَ عَجَزَتِ الْأَفْهَامُ عَنْ کَیْفِیَّتِکَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۱۸/۴۷). تویی که... پای اندیشه‌ها را به چگونگی تو راهی نیست. در احادیث دیگر هم آمده است:

«وکُلُّ ما وَقَعَ فِي الوَهمِ فَهُوَ بِخِلافِهِ ....» (کلینی،۱۳۶۳ ش، ج ۱:۸۲). هر چه وهم تو آن را تصور می‌کند خدا بر خلاف آن است؛

«إِنَّمَا یَعْقِلُ مَا کَانَ بِصِفَةِ اَلْمَخْلُوقِ وَ لَیْسَ اَللّهُ کَذَلِکَ» (همان: ۸). به‌درستی که تنها آن چه صفات مخلوق را داراست مورد تعقل واقع می‌شود درحالی‌که خداوند این گونه نیست؛

«التَّوْحِیدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ» (نهج البلاغه/ حکمت ۴۷). توحید آن است که خداوند را به وهم در نیاوری. این مؤلفه در مؤلفة قبلی یعنی «تباین خالق و مخلوق» ریشه دارد.

امام سجاد (ع) این مرتبه را در مناجاة الراجین «مقام خاص در توحید» می‌داند: «فَأَخْلِصْنِی بِخَالِصَةِ تَوْحِیدِکَ وَ اجْعَلْنِی مِنْ صَفْوَةِ عَبِیدِکَ»(مفاتیح‌الجنان) پس خدایا مرا در مقام توحیدت خالص گردان و یکی از بندگان خاصّ خود قرار ده.

ائمه (ع) در توضیح این که چرا خداوند به طور تصور نمی‌آید، چهار دلیل ارایه کرده‌اند:

اول، لازمة تصویر موجود دیگر شباهت با آن است که در این جا حاصل نیست؛

دوم، خداوند برتر از آن است که تصور شود و در نتیجه توصیف‌شود: «اللّه أکبَرُ مِن أن یُوصَفَ» (کلینی، ش ۱۳۶۳، ج ۱:۱۱) خداوند بزرگ‌تر از آن است که به وصف درآید؛ چرا که وصف ملازم حد و اندازه است و حدود و اندازه مترادف نقص است؛

امام سجاد (ع) می‌فرمایند: «اللَّهُمَّ یَا مَنْ لَا یَصِفُهُ نَعْتُ الْوَاصِفِینَ» (صحیفه سجادیه، دعای ۱/۳۱). خدایا، ای آن که زبان وصف‌کنندگان از وصفت فروماند. ازاین‌رو وصف‌کنندگان در وصف خداوند ناکام‌اند که اولاً خداوند حد ندارد ثانیاً حقیقت اوصاف ذات خداوند نهایت ندارند (فضل الله، ۱٤۲۰ ه.ق، ج ۲: ۸۲). ثالثاً معرفت احاطی به خداوند ممکن نیست (موسوی‌حسینی شیرازی،۱۳۸۳، ج ۵: ۹۲).

«مَنْ وَصَفَهُ فَقَدْ حَدَّهُ...» (نهج‌البلاغه/ خطبه ۱۵۲). آن که خداوند را وصف کند محدودش کرده است.

امام سجاد (ع) می‌فرماید:«أَنْتَ اَلَّذِی لاَ تُحَدُّ فَتَکُونَ مَحْدُوداً» (دعای ۱۹/٤۷) تویی آنکه حدّی نداری، تا محدود باشی؛

همچنین می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا یُوصَفُ بِمَحْدُودِیَةٍ عَظُمَ رَبُّنَا عَنِ الصِّفَةِ فَکَیْفَ یُوصَفُ بِمَحْدُودِیَةٍ مَنْ لَا یُحَدّ» (کلینی، ۱۳٦۳، ج ۱: ۱۰۰). همانا خداوند به هیچ محدودیتی توصیف نشود. پروردگار ما بزرگ‌تر از وصف است. چگونه به محدودیت وصل شود آنکه حدی ندارد.

سوم، تصویر و وصف مستلزم احاطه است؛ یعنی داشتن تصویر و وصف از یک شیء به احاطة علمی بر او متهی می شود و احاطه هم از طریق وصف حاصل می‌شود. درحالی‌که امکان احاطه بر خداوند بر اساس قرآن کریم وجود ندارد:

«یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا یُحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/۱۱۰) بنابراین امکان احاطه علمی بر ذات و صفات خداوند غیرممکن است؛

«لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ، وَ لَا تُحِیطُ بِهِ الْأَفْکَارُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۷۹). چشم‌ها او را درک می‌کنند و افکار بر او احاطه نمی‌یابند.

«انَّ اللَّهَ تَبارَکَ وَ تَعالَی أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ یُحَدَّ بِیَدٍ... أَوْ تَبْلُغَهُ أَوْهَامٌ أَوْ تُحِیطَ بِهِ صِفَةُ الْعُقُولِ» (همان:۷۵). خداوند برتر و باشکوه‌تر از آن است که به دست و... محدود شود و یا به‌وسیله نیروی وهم قابل‌دسترسی باشد یا این که به وصف او احاطه پیدا کند حتی فراتر از این امکان احاطه و معرفت قلبی نیز به خداوند وجود ندارد؛

«لاَ تَقَعُ اَلْأَوْهَامُ لَهُ عَلَى صِفَةٍ... وَ لَا تُحِيطُ بِهِ الابصارُ والقلوب» (نهج البلاغه/ خطبه ۸۵). اوهام برای او صفتی نمی‌توانند فراهم آورند و... و نه چشم‌ها و قلب‌ها می‌توانند بر او احاطه یابند؛

چهارم، معصومین (ع) علاوه بر استدلال‌های یاد شده در عجز انسان از شناخت صفات الهی به وصف ازلیت نیز دلیل آورده‌اند:

«مَن وَصَفَهُ فَقَد حَدَّهُ، و مَن حَدَّهُ فَقَد عَدَّهُ، و مَن عَدَّهُ فَقَد أبطَلَ أزَلَهُ» (کلینی، ش۱۳۶۳، ج ۱: ۳۰۰). پس هر که خداوند را توصیف کند او را به چیزی محدود ساخته و هر که محدودش کند او را به شمار درآورده است و هر که او را به شمار در آورد ازلی بودنش را باطل کرده است.

بنابراین توصیف ذاتی (ذات‌بنیاد) یعنی نسبت دادن صفاتی به ذات خدا به گونه‌ای که مستلزم تشبیه، تحدید، ترکیب، شمارش، احاطه و نفی ازلیت ذات الهی شود، پذیرفته نیست. این نوع الهیات اثباتی به طور قطع در روایات اهل بیت(ع) نفی شده است و شواهد لازم برای این نفی ارائه شد. از همین رو هرگونه تصور و توصیف مشبهانه و شرک آمیز خداوند حتی در ظریف‌ترین، دقیق‌ترین و انتزاعی‌ترین حالت آن از ذات و صفات الهی نفی می شود. امام سجاد(ع) در این باره در نیایش خویش در نماز شب می‌فرماید:

«وَلَایَبْلُغُ أَدْنَى مَا اسْتَأْثَرْتَ بِهِ مِنْذَ لِکَ أَقْصَى نَعْتِ النَّاعِتِینَ» (صحیفه سجادیه، دعای ٦/۳۲). بالاترین وصف وصف‌کنندگان، برای پایین‌ترین مرتبه‌ی آن رفعت و بلندا که برای خود برگزیده‌ای، نارساست؛

«ضلَّتْ فِیکَ الصِّفَاتُ، وَتَفَسَّخَتْ دُونَکَ النُّعُوتُ، وَحَارَتْ فِی کِبْرِیَائِکَ لَطَائِفُ الْأَوْهَامِ» (صحیفه سجادیه، دعای ٦/۳۲). در مسیر معرفت تو، صفت‌ها به گمراهی روند، و نعت‌ها (پیش از بیان آنچه سزاوار توست) ازهم‌گسیخته شوند، و خیال‌های دقیق و ظریف در پیشگاه عظمتت به حیرت افتند.

پاسخ به چند پرسش

ممکن است این جا سه پرسش مطرح شود:

۱. همین که می‌گوییم خداوند «به تصور در نمی‌آید» و حتی «توصیف نمی‌شود» تناقض و خود توصیف خداوند است؟؛

۲.چگونه می‌توان توصیف به افعال و توصیف به سلب خداوند داشته باشیم؛ اما توصیف ذات نه؟

۳. قرآن و روایات خود سرشار از توصیفات اثباتی هستند. خود قرآن و دعاهای امام سجاد(ع) مملو از نام‌ها و صفات اثباتی است: «الرحمن»، «الرحیم»، «العلیم »،«القدیر»، «السمیع»، «البصیر». اگر الهیات اثباتی به طور مطلق نفی شده بود، این همه تأکید بر این نام‌ها و صفات بی‌معنا بود.

پاسخ پرسش اول، آن است زمانی که گفته‌می‌شود: «خداوند به تصور در نمی‌آید و توصیف نمی‌شود» این توصیف از ناحیه خداوند متعالی است؛ اما مقصود روایات از نفی توصیف و تصور خداوند، توصیف و تصور از ناحیه انسان (مخلوق) با محدویت های مفروض آن است.

پاسخ پرسش دوم دو بخش دارد: بخش اول، راجع به توصیف به افعال، چون نیک بنگریم توصیف به افعال در واقع توصیف افعال است نه ذات یا صفات خداوند و تالی‌های باطلی چون شباهت، محدودیت، احاطه و... که گذشت را به همراه ندارد؛

بخش دوم، مربوط به توصیف به سلب است. اگر در مبحث وجودشناسی صفات دیدگاه نفی صفات را انتخاب کنیم در مبحث معناشناسی صفات باید دیدگاه الهیات سلبی را برگزینیم. توضیح این‌که وقتی صفات ذاتی و اثباتی نفی شد و این صفات به ذات خداوند ارجاع شد و ذات خداوند نائب مناب صفات تلقی شد دیگر نمی‌توانیم در تفسیر عالم و قادر بودن خداوند معانی اثباتی این صفات را به خداوند نسبت دهیم. زیرا مصادیق این معانی از خداوند نفی شده‌اند؛ بنابراین باید تفسیر غیر اثباتی از عالم و قادر بودن خداوند بیان کنیم (برنجکار،۱۳۹٦: ۱٤۹).

پاسخ پرسش سوم آن که بین «اثبات صفت» و «تشبیه در حقیقت صفت» باید تمایز قائل شد. روایات بر نفی دوم تأکید دارند، نه اولی. امام رضا(ع) می‌فرمایند: «إِنَّ الْخَالِقَ لَا يُوصَفُ، إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ. وَ أَنَّى يُوصَفُ، الَّذِي تَعْجَزُ الْحَوَاسُّ أَنْ تُدْرِكَهُ وَ الْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَ الْخَطَرَاتُ أَنْ تُحِدَّهُ وَ الْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ. جَلَّ عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ، وَ تَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ»(کلینی،۱۳٦۳،ج۱ : ۱۳۷). بی‌گمان آفریدگار توصیف نمی‌شود مگر به آنچه خودش را به آن توصیف کرده است و چگونه می‌توان کسی را توصیف کرد که حواس از درکش ناتوانند، پندارها به او دست نمی‌یابند، اندیشه‌ها نمی‌توانند او را محدود کنند و دیدگان از احاطه بر او عاجزند. منزّه است از آنچه وصف‌کنندگان توصیفش می‌کنند و برتر است از آنچه توصیف‌گران بیان می‌دارند.

خداوند چیزی نیست مگر آنکه به آن وصف شده است اما نه به آنچه وصف‌کنندگان توصیف می‌کنند. این به معنای پذیرش «اصل صفت به بیان خداوند» و نفی «فهم بشری از حقیقت آن» است.

در ادبیات روایات تعطیل وجودشناختی خداوند (نفی) رد شده است؛ اما تعطیل شناخت‌شناسی دو حالت دارد: حالت اول، به طور مطلق به ناممکن بودن شناخت خدا (اثبات‌نکردن خدا) حکم می‌شود؛ حالت دوم، باوجود اثبات خدا به ناممکن بودن هرگونه شناخت[کیفیت صفات الهی] حکم می‌شود که هر دو حالت نفی می‌گردد (برنجکار،۱۳۸۷).

حسن‌ختام جستار به بیان لطیف حضرت سید ساجدین (ع) (در اوج تلقی تنزیهی و سلبی) در مناجاة الذاکرین آراسته می‌شود:

«إِلَهِی لَوْ لاَ الْوَاجِبُ مِنْ قَبُولِ أَمْرِکَ لَنَزَّهْتُکَ مِنْ (عَنْ) ذِکْرِی إِیَّاکَ عَلَی أَنَّ ذِکْرِی لَکَ بِقَدْرِی لاَ بِقَدْرِکَ وَ مَا عَسَی أَنْ یَبْلُغَ مِقْدَارِی حَتَّی أُجْعَلَ مَحَلاً لِتَقْدِیسِکَ»(مفاتیح الجنان) ای خدای من اگر امر تو واجب القبول نبود، من تو را منزّه و پاک‌تر از آن می‌دانستم که ذکر تو کنم. باوجودآنکه ذکر من تو را به‌قدر فهم من است نه به‌قدر مقام تو و قدر من بدان مقام نزدیک‌تر شد که محلّ تقدیس تو شود.

۴. نتیجه‌گیری:

در پاسخ به این پرسش اساسی که صفات الهی از منظر قرآن و معصومان(ع) چگونه شناخته و درک می‌شوند، با کاربست الگوی روایات به ویژه صحیفة سجادیه این پاسخ فرا چنگ جستار آمده است که برای تأمین جهت اثباتی از یک سو، با مشاهده خلقت، از جمله نفس انسان و سایر پدیده‌های هستی، وجود خالق اثبات می‌شود. «خداوند» از طریق روش فطری - قلبی (الهیات تعبیری) خود را به انسان معرفی کرده است و به وسیلة افعال (الهیات کارکردی) و نفی نواقص (الهیات سلبی)، خود را توصیف می‌کند. وجود صفات فراوان خداوند در قرآن و احادیث وجود اصل صفت به بیان خداوند را تأیید می‌کند و بر نفی فهم بشری از حقیقت آن تأکید دارد. از دیگر سو برای پوشش جنبة تنزیهی، توصیف مشبهانه (الهیات اثباتی ذاتی) از سوی مخلوقات که دارای محدودیت و نقص‌اند، با ازلیت و بی‌نهایتی خالق سازگار نیست. ازاین‌رو رابطة مستقیمی بین صفات مخلوقات و خالق وجود ندارد و به دیگر سخن معانی این صفات در این دو مورد متفاوت است. نکتة ظریف آن‌که در مکتب نیایش امام سجاد(ع)، حتی بالاترین و دقیق‌ترین توصیفات توسط ذکاوتمندترین«انسان»ها نیز در مواجهه با عظمت و بی‌نقصی خداوند - به علت بشری بودن - قابل‌انتساب به خداوند نیست؛ بنابراین در مکتب خداشناسی امام سجاد (ع) الهیات تعبیری، کارکردی و سلبی و اثباتی بلاکیف پذیرفته شده و الهیات اثباتی مشبهانه و شرک‌آمیز به دلیل لوازم فاسد آن نفی و طرد شده است. در دستگاه معرفتی یاد شده بر روش‌های سلبی، کارکردی و تعبیری به عنوان روش‌های اصلی و ایمن برای شناخت و توصیف خداوند تأکید شده است تا از پیامدهای فاسد الهیات اثباتی مشبهانه -که مستلزم تحدید و تشبیه ذات الهی است- اجتناب شود اما این به معنای نفی مطلق هرگونه توصیف اثباتی نیست، بلکه به معنای تأکید بر این نکته است که حقیقت ذات و صفات الهی برای ما نامعلوم است (بلاکیف) و آنچه ما به صورت اثباتی بیان می‌کنیم، یا نفی نقص است (سلبی) یا

اشاره به افعال او دارد (کارکردی) و یا بر اساس فهم محدود بشری از کمالات است که حقیقت آن بر ما پوشیده است. از نتایج کاربردی پژوهش حاضر آن است که در دستگاه معرفتی امام سجاد(ع) نیاز به دعا و عبادت برای انسان به صورت ایمن و مطمئن پوشش داده می شود.

مدل مفهومی معناشناختی صفات الهی در دستگاه معرفتی امام سجاد (ع)-منبع: نویسندگان

الگو	پذیرفته می شود.	پذیرفته نمی شود.
تعبیری	✓	-
توصیفی تنزیهی	✓	-
توصیفی کارکردی	✓	-
توصیفی مشبهانه (بلا کیف)	✓	-
توصیفی مشبهانه	-	✓

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند.
- نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی.
- صحیفه سجادیه، ترجمه محمدمهدی رضایی.
- مفاتیح الجنان، شیخ عباس قمی.
- ابن بابویه (۱۳۹۸ ق) التوحید، بی چا، مؤسسه النشر الاسلامیه، قم.
- ابن منظور (١٤٠٥) لسان العرب، بی چا، نشر ادب حوزه، قم.
- احمد ابن فارس (١٤٠٤ ق) معجم مقاییس اللغه، بی چا، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۲) کشف الغمه، ترجمه و شرح علی بن حسین زوارعی، ج ۲، چاپ سوم، انتشارات اسلامیه، تهران.
- اعتصامی، عبدالهادی (١٣٩٦) جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، جمعی از نویسندگان، «رابطه ذات و صفات الهی از منظر اصحاب امامیه»، دارالحدیث، قم.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۷) «اسماء و صفات الهی از دیدگاه معصومان»، مجله فرهنگ جهاد، سال سوم، شماره‌های چهارم، پنجم و دهم.
  - ---------(١٣٧٤) معرفت فطری خدا، چاپ اول، مؤسسه نبأ، تهران.
  - ---------(۱۳۸۷) کلام و عقاید، چاپ اول، سمت، تهران.
  - ----------و نصرتیان اهور، مهدی (١٣٩٦) قواعد کلامی (توحید)، چاپ اول، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، قم.
- ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۳) تاریخ سیاسی شیعیان اثنی عشری در ایران، چاپ اول، مؤسسه شیعه‌شناسی، تهران.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۹) تاریخ سیاسی اسلام (تاریخ خلفا از رحلت پیامبر تا زوال امویان)، چاپ هشتم، انتشارات دلیل ما، قم.
- خامنه‌ای، علی (۱۳۹۵) انسان۲۵۰ساله: بیانات مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین (ع)، چاپ پنجاه و پنجم، مؤسسه ایمان جهادی، تهران.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۹) صحیفه امام، ج ۲۱، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.
- دارابی، محمد (۱۳۷۹) ریاض العارفین (شرح صحیفه سجادیه)، چاپ اول، دارالاسوه لطباعه و النشر، تهران.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۰)، «اسماء و صفات الهی»، دانشنامه امام علی (ع) ج ۲، چاپ اول، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱٤۲۰ ه.ق) آفاق الروح (شرح صحیفه سجادیه)، چاپ اول، دارالملک، بیروت.
- فرامرز قراملکی،(۱۳۸۳)اصول و فنون تحقیق در گستره دین پژوهی، چاپ اول، حوزه علمیه قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳٦۳ ش) الکافی، ج ۱،۲،۳،٤ چاپ پنجم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳٦۲ ش)، بحارالانوار، جلدهای ۱۳،۳، ۹۵،۹٤، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ممدوحی کرمانشاهی، حسن (۱۳۸۳) شرحی بر دعاهای صحیفه سجادیه، شهود و شناخت، چاپ اول، بوستان کتاب قم.
- موسوی حسینی شیرازی، سید محمدباقر، (۱۳۸۳) لوامع الانوار فی شرح الصحیفه السجادیه، چاپ اول، مؤسسه الزهرا، شش جلد، اصفهان.

از متنی روایی تا کارکردی دعایی

تحلیل فرایند تبدیل گزاره قرآنی «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ» از زمینه داستانی به ابزاری حِرزی

رضا ملازاده یامچی[۱]*، علی محمدیان[۲]، میثم شعیب[۳]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2026.30862.1196
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵

چکیده

قرآن‌کریم به‌عنوان متن مقدس مسلمانان، در بسترهای فرهنگی و اعتقادی مختلف، کارکردهای نوینی یافته است. یکی از مصادیق شایان توجه این پویایی، تحول کارکردی فراز «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ» (قصص/۲۵) از یک گزاره در بافت روایی داستان حضرت موسی(ع) به ابزاری دعایی‌حرزی در سنت نیایشی شیعه است. این پژوهش به تبیین چگونگی و چرایی این گذار معنایی می‌پردازد. ضرورت و اهمیت پژوهش از آن جهت است که علی‌رغم توجه متون تفسیری به بافت تاریخی آیه و اشاره متون ادعیه به‌کاربرد حرزی آن، خلأ پژوهشی در مورد تبیین نظام‌مند سازوکارهای این تحول به چشم می‌خورد. در همین راستا، سؤال اصلی جستار حاضر این است که چه ویژگی‌های زبانی این گزاره را برای خروج از بافت نخستین و پذیرش کارکردی جدید مستعد ساخته است و این تحول بر چه بستری صورت پذیرفته است؟ در پی پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با اتخاذ روش تحلیلی‌تطبیقی، به مقایسه دو گفتمان روایی‌تفسیری و دعایی‌تعویذی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این تحول، محصول تعامل سه سازوکار اصلی بوده است: ۱. سازوکار زبانی (ایجاز، قطعیت فعل ماضی و عام‌بودن واژه «الظَّالِمِین») که امکان انتزاع از بافت داستانی و تعمیم‌پذیری را فراهم کرده است؛ ۲. سازوکار روان‌شناختی (هم‌ذات‌پنداری با کهن‌الگوی موسی(ع) به‌عنوان مؤمنی در اوج بی‌پناهی) که به فرد امکان بازآفرینی تجربه نجات را می‌دهد؛ ۳. سازوکار اعتقادی (تعمیم سنت نصرت الهی به‌عنوان قانونی جاری) که به این کاربست مشروعیت می‌بخشد. این پژوهش درنهایت نتیجه می‌گیرد که این دگرگونی، نمونه‌ای روشن از حیات ثانویه متن مقدس در بستر فرهنگ دینی است، اما درعین‌حال نسبت به خطر تقلیل معنایی و غفلت از پیام‌های کنش‌گرایانه روایت اصلی هشدار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر، دعا، حرز، سوره قصص، موسی(ع)، تحول کارکردی

۱- پژوهشگر پسا دکتری، علوم قرآن وحدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول*)، reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

۲ - دانشیار گروه فقه و حقوق، دانشگاه بزرگمهر قائنات، قائن ایران mohammadian@buqaen.ac.ir

۳- فارغ‌التحصیل دکتری، گروه فقه وحقوق‌اسلامی، دانشکده‌الهیات، دانشگاه‌فردوسی، مشهد، ایران. @gmail.com٦٨m.shoaib

۱-مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

مطابق باور اهل ایمان، قرآن کریم به زمان، ملت یا گروه خاصی محدود نیست؛ بلکه در گستره حیات بشر تا سپیده‌دم رستاخیز با همه اقوام، ملل، زبان‌ها و ملیت‌ها سخن می‌گوید و پیام خود را به همگان عرضه می‌کند. این معنا در بسیاری از متون روایی مورد تصریح قرار گرفته است(ر.ک: کافی، ۱٤۰۷: ۵۹۹/۲؛ طبرسی، ۱٤۰۳: ۲٦۲/۱؛ حر عاملی، ۱٤۰۹: ۱۷۱/٦). حضرت امیر(ع) در این زمینه در بیانی نورانی می‌فرماید: «إِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَاتَنْقَضِي غَرَائِبُهُ وَ لَاتُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ»(نهج‌البلاغه/خطبه ۱۸). ظاهر قرآن دل‌انگیز و باطن آن عمیق و ژرف است؛ شگفتی‌هایش پایان‌ناپذیر است و طراوت و تازگی آن هرگز کهنه نمی‌شود و تاریکی‌ها جز با استمداد از آن، روشن نمی‌شود.

مطابق با همین مبنا، اندیشوران مسلمان قرآن را به دریایی عمیق تشبیه کرده‌اند که هرچقدر در آن غور شود، باز هم انتهای آن مشخص نمی‌شود و عجایب آن پایان نمی‌پذیرد(ر.ک: فیض کاشانی، ۱٤۱۷: ۱۹۵/۱؛ مطهری، ۱۳۸۸: ۲۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱٤۲٦: ۱٤۰۷/۱).

از این حیث باید گفت قرآن کریم، از حیاتی پویا و جاودانه برخوردار است؛ حیاتی که از مرزهای زمان و مکان نزول فراتر رفته و در بسترهای فرهنگی و اعتقادی گوناگون، کارکردهایی نوین می‌یابد.[۱]

در این راستا گاهی مشاهده می‌شود که یک آیه، از زمینه اصلی خود منتزع شده و در منظومه‌ای جدید از معانی و کارکردها به خدمت گرفته می‌شود. به‌نظر می‌رسد یکی از برجسته‌ترین و شفاف‌ترین نمونه‌های این فرایند، سرگذشت آیه ۲۵ از سوره قصص و به‌طور خاص، عبارت پایانی آن است: «قالَ لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِين»

۱- مطابق برخی از اخبار، قرآن دارای لایه‌های مختلف معانی و تفاسیر است که از ظاهر شروع شده و تا عمیق‌ترین بطون(معانی باطنی) ادامه می‌یابد. در «المحاسن» برقی در ضمن روایتی از امام باقر(ع) قرآن دارای ظاهر و باطن معرفی شده است: «لِلْقُرْآنِ بَطْنٌ وَ ظَهْرٌ»(برقی، ۱۳۷۱: ۲۷۰/۱). ابن‌ابی‌جمهور احسایی در این زمینه نقل می‌کند: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْراً وَ بَطْناً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»(احسایی، ۱٤۰۵: ۱۰۷/٤؛ همچنین ر.ک: مجلسی اول، ۱٤۰٦: ۱۸/٤). فیض کاشانی نیز آورده است که: «ما من القرآن آية إلّا و لها ظهر و بطن»(فیض کاشانی، ۱٤۱۸: ۷٦۰/٤). برخی از علمای امامیه مطابق مدلول چنین اخباری تصریح کرده‌اند که هرچه علوم جدید کامل‌تر می‌شوند، اسرار بیشتری از مفاهیمی که پیش‌تر از آن‌ها غفلت کرده بودیم بر ما آشکار می‌گردد. شاید راز سخن معصوم(ع) که فرمود: «همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باطنی دیگر ... تا هفت بطن»، همین باشد؛ بنابراین، نباید خود را به عصر صدور نص و مصادیق خارجیِ معین آن محدود کنیم(بهبهانی، ۱٤۲٦: ۲۷؛ همو، ۱٤۱٤: ۲۸؛ همچنین ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۳۳/۲؛ جوادی آملی، ۱٤۱۵: ۵).

این عبارت در ساحت نخست خود، بخشی از یک بافت روایی و داستانی است. در این زمینه، مفسران و محدثان، آن را به‌عنوان کلام اطمینان‌بخش شعیب نبی به موسی(ع) تفسیر کرده‌اند؛ کلامی که در پاسخ به شرح ماجرای گریز موسی(ع) از مصر و ترس او از ستم فرعونیان بیان می‌شود(برای نمونه: قمی، ۱۳۹۵ق: ۲/ ۱۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۹۵/۷). فهم این عبارت در گرو درک تمام جزئیات داستان است: از رسیدن موسی(ع) به مدین درحالی‌که از شدت گرسنگی به نیمی از یک خرما محتاج بود: «إِنَّه يَوْمئِذٍ فَقير إِلَى كف من تمر»(سیوطی، بی‌تا: ٤٠٦/٦؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳)، تا جوانمردی او در آب‌دادن به گوسفندان دختران شعیب(سبحانی، ۱۳۹۰: ٤٨/١٢؛ مکارم شیرازی، ١٣٧٤: ٥٦/١٦)، حیای یکی از دختران شعیب هنگام دعوت از او(طبری، ١٤١٢: ٥٦٠/١٩؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۸۶/۴)، و امانت‌داری تحسین‌برانگیز موسی که از دختر شعیب خواست تا پشت سر او حرکت کند تا باد لباسش را کنار نزند(راوندی، ۱۴۰۹قک ۱۵۱/۱؛ نسفی، ١٤١٦: ٦٣٧/٢). در این کارکرد اولیه، آیه یک گزاره توصیفی و بخشی از یک واقعه و حکایت تاریخی می‌باشد.

اما همین عبارت، در تلقی ثانویه خود، دستخوش یک بازآفرینی معنایی می‌شود. به‌نحوی که این عبارت از بافت روایی خود فاصله گرفته و در ساحت فرهنگ نیایش، هویتی متفاوت می‌یابد. در این کاربست، عبارت «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» به یک آیه با کارکرد تعویذی و حِرز تبدیل می‌شود که برای دفع ترس از حاکم ظالم، غلبه بر دشمن و طلب امنیت به‌کار می‌رود. شایان ذکر آنکه این کارکرد در متون ادعیه، به‌شکلی گسترده و مستقل از داستان اصلی، ثبت و توصیه شده است؛ گاه به‌عنوان بخشی از یک دعای مفصل(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱)، گاه به‌صورت نوشته‌ای بر روی عمامه برای ایمنی(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۸۳/۱)و حتی برای درمان تب(کفعمی، بی‌تا: ۱۶۲). این دو تلقی متمایز یک آیه، یک پرسش بنیادین را فراروی مخاطب قرار می‌دهد.

در همین راستا، پژوهش حاضر در صدد تبیین دقیق این پرسش است که چگونه و طی چه فرایندی آیه مزبور که در یک بستر داستانی خاص معنا می‌یابد، به یک ابزار دعایی‌تعویذی بدل می‌شود؟ هدف این پژوهش، تحلیل این فرایند و تبیین چگونگی تعامل این سازوکارهاست تا نشان دهد چگونه یک فراز از قرآن کریم، تحول معنایی یافته و به یکی از عناصر کاربردی در فرهنگ نیایش تبدیل شده است.

برای پاسخ به این پرسش مزبور، جستار حاضر ماهیتی کیفی داشته و با اتخاذ رویکرد تحلیلی‌تطبیقی پیش می‌رود. شالوده این روش بر مقایسه گفتمان روایی‌تفسیری از یک‌سو، و گفتمان دعایی‌تعویذی از سوی دیگر استوار است. در این فرایند، ابتدا عناصر کلیدی گفتمان حاکم بر فهم اولیه آیه در متون تفسیری

و روایی شناسایی شده و سپس با تحلیل نحوه قرارگیری و کارکرد اجرایی آیه در متون ادعیه و حرز، فرایند تحول معنایی و کارکردی آن بررسی می‌شود.

۲- پیشینه پژوهش

اگرچه حوزه دعاپژوهی، به‌ویژه در بستر میراث سترگ و غنی شیعی، یکی از زمینه‌های ضروری برای فهم دین‌ورزی و رابطه انسان با خداوند متعال است؛ بااین‌حال، بخش بزرگی از این میراث ارزشمند همچنان نیازمند تحلیل‌های ریزبینانه است تا لایه‌های عمیق‌تر آن آشکار شود. این پژوهش با تمرکز بر یک نمونه مشخص و پربسامد، در پی پاسخ به همین ضرورت است؛ بنابراین اگرچه در متون تفسیری و روایی مفسران، با دقت تمام به تشریح جزئیات داستانی آیه پرداخته شده است(قمی، ۱۳۹۵ق: ۱۳۸/۲؛ راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۸۶/۴). اما این منابع عموماً به تفسیر آیه پرداخته و اشاره‌ای به معنای ثانویه این آیه نکرده‌اند.

در همین راستا تتبع نگارندگان در منابع و پایگاه‌های معتبر علمی نیز نشان می‌دهد که در پژوهش‌های صورت‌گرفته، مقاله یا کتابی که به تبیین مسئله مزبور بپردازد وجود ندارد؛ هرچند برخی از آثار پژوهشی به گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن پرداخته‌اند(کشانی و کافی موسوی، ۱٤۰۳)؛ یا اینکه نقش دعا را در برخی از موارد خاص از قبیل بحران های اخلاقی مورد کاوش قرار داده‌اند(افراسیابی و مولوی، ۱٤۰۱).

بنابراین، اهمیت این پژوهش در تلاش برای پر کردن خلائی است که در سطور پیشین بدان اشاره شد. در همین راستا مقاله حاضر با اتخاذ رویکرد تحلیلی، از سطح توصیف صرف فراتر رفته و می‌کوشد سازوکارهای تحول پیش‌گفته را کالبدشکافی کند. از این‌رو، نوآوری آن نه‌فقط در موضوع، بلکه در روش و تلاش برای ارائه تبیینی است که می‌تواند برای تحلیل موارد مشابه دیگر نیز به‌کار آید و به فهم عمیق‌تر تعامل میان متن و فرهنگ دینی یاری رساند

۳- تحلیل آیه در بافت نخستین: گفتمان روایی‌تفسیری

ورود به تحلیل فرایند تحول فراز «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» از یک گزاره داستانی به یک ابزار تعویذی، مستلزم آن است که ابتدا معنای نخستین آن با تمام جزئیات و ظرایف بررسی شود. در این بخش با تمرکز بر منابع روایی و تفسیری، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که فراز مزبور، نه یک عبارت ساده قرآنی، بلکه نقطه اوج پاسخ به یک دغدغه انسانی است. تحلیل آیه نشان خواهد داد که چگونه زمینه داستانی، خود به بستری برای تولید معنایی غنی تبدیل می‌شود که بعدها ظرفیت کاربست در ساحت‌های

دیگر را پیدا می‌کند. این بخش با ریشه‌یابی مؤلفه‌هایی که وضعیت روانی موسی(ع) را پیش از شنیدن این کلام شکل داده‌اند، آغاز می‌شود تا اهمیت آن به‌درستی درک گردد

۳-۱: مؤلفه‌های خوف و نیاز در موسی(ع)

برای فهم عمیق کارکرد فراز «لاتَخَفْ...»، ضروری است ابتدا به وضعیت مخاطب آن، یعنی موسی(ع)، پرداخته شود. استقصا در متون تفسیری و روایی نشان می‌دهد که موسی(ع) در آستانه ورود به مدین، در یک بحران پیچیده گرفتار آمده بود؛ چه اینکه ایشان پس از هلاکت یک قبطی و شایع‌شدن خبر آن در شهر، دریافت که سران حکومت فرعون برای کشتن او توطئه را آغاز کرده‌اند: «إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ»(القصص/۲۰؛ ر.ک: شيباني، بی‌تا: ۱۵۲/۴؛ سیدقطب، ۱۴۱۲: ۲۶۸۵/۵). این امر، او را به خروجی گریزناپذیر وا داشت و در یک وضعیت روانی از اضطراب و مراقبت فرو برد که قرآن آن را با عبارت «خائِفاً يَتَرَقَّب» توصیف می‌کند(القصص/۲۱؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳). حضرت(ع) این سفر پرخطر را به‌تنهایی، بدون هیچ مرکب، خادم یا توشه‌ای آغاز کرد(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳؛ راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۱/۱). سختی راه و فقدان امکانات، او را به نقطه بی‌پناهی و فقر مطلق رساند. اوج این تهی‌دستی در روایات به‌تصویر کشیده شده است؛ آنجا که ذکر می‌شود موسی(ع) پس از رسیدن به چاه مدین، چنان گرسنه و درمانده بود که به نیمی از یک خرما نیاز داشت(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳ و ۲۸). در چنین نقطه‌ای، موسی(ع) به سایه درختی پناه برده و دعای مشهور خود را بر زبان می‌آورد: «رَبِّ إِنِّي لِما أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِير». با عنایت به وضعیت مزبور، بستری که در آن فراز مورد بحث شکل می‌گیرد، بستر یک بحران همه‌جانبه است. این تحلیل نشان می‌دهد که فراز «لا تَخَفْ نَجَوْتَ...»، نه یک اطمینان‌بخشی ساده، بلکه مداخله خداوند در نیاز یک انسان است و همین عمق بحران می‌باشد که به آن عبارت، قدرت و ظرفیتی مناسب برای تبدیل‌شدن به یک وسیله کارآمد در فرهنگ نیایش می‌بخشد

۳-۲: اعلام امنیت و آرامش

پس از آنکه موسی(ع) در وضعیت بحرانی خود، سرگذشت پراضطرابش را به‌طور کامل برای شعیب(ع) بازگو می‌کند: «فَلَمَّا جاءَهُ وَ قَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ»، پاسخ شعیب(ع)، از مرتبه یک اخبار ساده فراتر رفته و به یک کنش گفتاری تبدیل می‌شود که کارکرد اصلی آن، اعلام و اظهار امنیت و آرامش است. این گزاره، یک ساختار دو بعدی دارد: بخش نخست، لاتَخَفْ، یک فرمان مستقیم است که هدف آن متوقف ساختن حالت اضطراب و ترس در موسی(ع) است، اما این فرمان، یک دلداری ساده نیست،

بلکه بر واقعیتی استوار است که در بخش دوم اعلام می‌شود: نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِین. این فراز به موسی اطمینان می‌دهد خداوند او را از کید فرعون و حکومتش خارج می‌سازد.

مفسران به اتفاق بر این نکته تأکید دارند که سرزمین مدین تحت سلطه فرعونیان نبود(فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۸۷/۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش: ۲۵۸/۴). شعیب(ع) با بیان این جمله، به موسی(ع) یادآوری می‌کند که دیگر دسترسی فرعون به او ممکن نیست؛ چراکه آنان در آن سرزمین قدرتی ندارند(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۱/۱۳)؛ بنابراین، این فراز صرفاً خبر از نجات یافتن نیست، بلکه ضمانت این نجات است که از زبان شعیب(ع) صادر می‌شود. کلام شعیب(ع) نقطه پایانی بر خوف و آغاز مرحله جدیدی از آرامش و امنیت در زندگی موسی(ع) است و دقیقاً همین کارکرد است که بعدها ظرفیت آن را برای تبدیل شدن به یک کارکرد مستقل را فراهم می‌آورد.

۳-۳: ظرفیت‌های زبانی آیه برای تعمیم

به‌نظر می‌رسد ساختار زبانی و ویژگی‌های ادبی فراز «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ» دارای ظرفیت‌های قابل توجهی است که آن را برای تبدیل به یک امر مستقل و کارآمد(حرز) مستعد می‌سازد. اولین ویژگی، ایجاز و اختصار آن است که حفظ‌کردن و تکرار آن را در لحظات بحرانی آسان می‌سازد؛ ویژگی‌ای که کارآمدی آن در متون ادعیه که این گزاره را به‌عنوان یک ذکر کوتاه به‌کار می‌برند، به اثبات رسیده است(کفعمی، بی‌تا: ۱۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۲۴۵/۱). ویژگی دوم، قطعیت و حتمیت نهفته در فعل ماضی نَجَوْتَ است. این معنا، در مواجهه با وضعیت موسی(ع) قرار می‌گیرد که در تعبیر «خائِفاً یَتَرَقَّب» تبلور یافته است(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳). واضح است که فعل ماضی، نجات را نه یک امید در آینده، بلکه یک واقعیت محقق‌شده اعلام می‌کند و با ایجاد این قطعیت، ریشه تردید را در دل مخاطب می‌خشکاند(خلف‌الله، ۱۹۹۹م: ۳۱۹/۱). «لاتخف» را مردی نیرومند و مطمئن بر زبان می‌آورد، آن‌گاه که مردم را در آغوش عطوفت و مهربانی خود می‌گیرد. و «نجوت» عبارتی است که به شنونده آرامش روان، آسودگی قلب و سکون خاطر می‌بخشد و «من القوم الظالمین» جمله‌ای است که اضطراب درونی و سرزنش وجدان را از او دور می‌کند.

ویژگی سوم، خطاب مستقیم است. صیغه مخاطب در «لاتَخَفْ» و «نَجَوْتَ»، که به‌صورت یک گفتگوی بی‌واسطه نقل شده است (قمی، ۱۳۹۵ق: ۱۳۸/۲؛ راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۱/۱)، این ظرفیت را ایجاد می‌کند که مخاطبِ دعا، به‌ویژه آن‌گاه که خود را در شرایطی مشابه از اضطراب، غربت یا رویارویی با خطر می‌بیند، خود را در جایگاه مخاطب اصلی قرار دهد. گواه این ادعا، اختصاص یافتن کاربست این

آیات در متون روایی به موقعیت‌های خاصی نظیر «خوف از سلطان» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۱۲۸/۴؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱) و یا «ایمنی در سفر» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۸۳/۱) است؛ امری که نشان‌دهنده لزوم وجودِ سنخیت میان وضعیتِ دعاکننده و وضعیتِ اضطرارِ موسی(ع) برای تحقق این هم‌ذات‌پنداری است.

اما کلیدی‌ترین ظرفیت زبانی این فراز، در به‌کارگیری واژه عام الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ نهفته است. با آنکه مفسران در مقام تبیین مصداق، به‌صراحت قوم ظالمین را بر فرعون تطبیق داده‌اند(بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۵/۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۸۷/۴)، اما خودِ انتخاب این واژه عام به‌جای یک نام خاص، این گزاره را از یک موقعیت تاریخی مشخص رها کرده و به آن ظرفیتی می‌بخشد که بر هر وضعیت مشابهی قابل‌انطباق است. گواه این مدعا، کاربست صریح این آیه در متون ادعیه برای امان‌یافتن از سلطان و دیگر مصادیق ظلم است(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۸۳/۱). این انطباق‌پذیری، ظرفیت عظیمی را برای تعمیم و کاربست فرازمانی آیه فراهم می‌آورد؛ بنابراین ظرفیت‌های چهارگانه (ایجاز، قطعیت، خطاب مستقیم و تعمیم‌پذیری)، فراز مزبور را مستعد ایفای کارکرد جدید در ساحت دعا نموده‌اند

٤- استعمال آیه در بافت ثانویه: کارکرد دعایی‌تعویذی

چنان‌که تبیین گردید، مفسران غالباً، از متقدمین تا متأخرین، آیه شریفه مورد بحث را در چارچوب و بستر تاریخی و روایی آن معنا نموده بودند(قمی، ۱۳۹۵ق: ۱۳۸/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۹۵/۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۹۷/۲۴). این تفاسیر، با وجود دقت در جزئیات حکایت، در مورد هرگونه کاربرد تعویذی سکوت اختیار کرده بودند. این سکوت، خود شاهدی بر آن است که کارکرد جدید فراز مزبور در فضایی دیگر و با منطقی متفاوت شکل گرفته است. در این مبحث، با ورود به این فضای جدید، ابتدا به مفهوم‌شناسی ابزارهای کلیدی آن می‌پردازیم و سپس کارکرد عملی این فراز را در ساحت دعا تحلیل خواهیم کرد

٤-١: مفهوم‌شناسی حرز و تعویذ

برای درک عمیق گذار آیه به ساختار حرز، ابتدا باید به مفهوم‌شناسی اصطلاحات کلیدی این حوزه، یعنی دعا، ذکر و حرز، براساس نحوه کاربردشان در متون مرجع پرداخته شود. این اصطلاحات اگرچه

مرزهای معنایی مشخصی دارند، اما در عمل، به‌ویژه در مورد گزاره مورد بحث، دارای هم‌پوشانی قابل توجهی هستند. دعا در معنای عام و اصطلاحی خود، هرگونه درخواست از درگاه الهی است.[۱]

و ذکر، بیشتر بر یادآوری و تکرار آیات برای تقرب و آرامش دلالت دارد. اما حِرز و تعویذ دارای یک کارکرد صیانتی و حفاظتی مشخص هستند. حرز، پناهگاهی است که فرد برای درامان‌ماندن از یک خطر بالفعل یا بالقوه (مانند دشمن، بیماری یا ترس از حاکم) به آن پناه می‌برد. بر اساس اطلاعات موجود در متون ادعیه، آیه لا تَخَفْ... در هر سه ساحت به‌کار رفته است: گاهی به‌عنوان بخشی از یک دعا برای طلب امنیت و غلبه بر دشمنان(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱)، گاهی به‌عنوان یک ذکر مستقل برای دفع ترس(کفعمی، بی‌تا: ۱۶۲)، و در برجسته‌ترین شکل خود، به‌عنوان یک حرز مکتوب برای ایمنی در سفر یا مواجهه با حاکم ظالم بر روی عمامه یا لباس(ابن طاووس، ۱۴۰۹ق: ۸۳/۱)؛ بنابراین، سخن‌گفتن از کارکرد حِرزگونه این فراز، به معنای جدایی کامل آن از بافت اصلی نیست؛ بلکه مقصود فرایندی است که در آن، عبارت قرآنی با حفظ جایگاه روایی خود، دستخوش نوعی «توسعه معنایی» و «تعمیم کارکردی» می‌شود. در این فرایند، آیه شریفه از انحصار در یک رخداد تاریخی مشخص فراتر رفته و بر اساس اصل جریان و سریان قرآن در همه زمان‌ها (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۹۹/۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۲۶۲/۱) به‌عنوان یک ابزار معنوی با کارکرد حفاظتی برای عموم مؤمنان به‌کار گرفته می‌شود

٤-۲: کارکرد حرز لا تخف...: از امنیت شخصی تا ایمنی اجتماعی

به‌نظر می‌رسد فراز مورد بحث را می‌توان در دو سطح کلی امنیت وجودی و ایمنی اجتماعی تحلیل نمود. در سطح نخست، این گزاره به‌عنوان یک ابزار معنوی برای تأمین امنیت وجودی و حفاظت فرد در برابر انواع خطرات و بلایای کلی به‌کار می‌رود. این خطرات، طیفی وسیع از تهدیدهای طبیعی و

۱- راغب در مفردات معتقد است دعا به‌سوی چیزی به معنای ترغیب به قصد روی‌آوردن به آن چیز است: «و الدُّعاءُ إلی الشيء: الحثّ علی قصده»(راغب اصفهانی، ١٤١٢: ٣١٥). مصطفوی معتقد است اصل واحد در این ماده، طلب چیزی است به‌منظور آنکه به سوی آن توجه شود، یا به آن رغبت پیدا گردد(مصطفوی، ١٤٠٢: ٢١٧/٣). همچنین گفته شده است دعا به معنی خواندن و حاجت‌خواستن و استمداد است و گاهی مطلق خواندن از آن منظور است(قرشی، ۱۴۱۲: ۳۴۴/۲؛ عبدالمنعم، ۱۴۱۹: ۳۸۶/۲). برخی نیز گفته‌اند که «دعا» نزد دانشمندان علم بلاغت، به معنای درخواست از سافل به عالی است(صدر، ۱۴۲۰: ۲۵۵/۱۰). به‌نظر می‌رسد جامع‌ترین تعریف از دعا را محقق نجفی ارائه داده است که در معنای دعا می‌نویسد: «دعا در اصل به معنای مطلق درخواست است، سپس در عرف شرعی به‌طور خاص به پرسش و درخواست بنده از پروردگارش، همراه با تضرع و زاری، اختصاص یافته است. همچنین گاه بر تقدیس، تمجید و مانند آن نیز اطلاق می‌شود، زیرا در این موارد نیز نوعی درخواست لطیف و اظهار نیاز به‌صورت پنهان وجود دارد»(نجفی، ۱۴۰۴: ۲۰۰/۷).

ماوراءطبیعی را شامل می‌شود. برای نمونه، در روایتی که به ماجرای گرفتن عصای موسی(ع) از خانه شعیب(ع) می‌پردازد، ذکر می‌شود که این عصاها برای دفع حیوانات درنده «تَدْرَأُ بِهَا السِّبَاعَ)» به‌کار می‌رفته‌اند(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۴/۱۳). این کارکرد صیانتی در برابر خطرات طبیعی، بعدها در گفتمان دعایی به فقره موردبحث نیز تسری می‌یابد و از آن برای امان‌یافتن در سفر و دفع انواع بلایا استفاده می‌شود. این در حالی است که عموم مفسران، از جمله طبری و فخر رازی، این بخش از داستان را صرفاً در چارچوب معجزات موسی(ع) و مقدمه‌ای برای رسالت او تحلیل کرده و به جنبه حفاظتی عمومی آن نپرداخته‌اند(طبری، ۱۴۱۲ق: ۴۸/۲۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۹۷/۲۴)، که این خود نشان‌دهنده تفاوت میان دو تلقی است.

اما کارکرد این حرز در سطح دوم، یعنی تأمین ایمنی اجتماعی، از اهمیت و بسامد بیشتری در متون روایی برخوردار است. در این ساحت، فراز مزبور، به‌طور خاص به ابزاری برای مقابله با ملموس‌ترین و شایع‌ترین مصداق قوم ظالمین در تجربه‌های تاریخی، یعنی حاکم ستمگر تبدیل می‌شود. با توجه به ساختارهای قدرت استبدادی در بسیاری از دوره‌های تاریخ اسلام، ترس از حاکم و کارگزاران جور، یک تجربه عمومی و یک نیاز اجتماعی مبرم بود. در چنین بستری، این حرز به یک ابزار توانمندسازی روانی برای توده‌های مردم در برابر ساختار قدرت تبدیل می‌شود. کتب ادعیه به‌صراحت این کاربست را توصیه کرده‌اند؛ از جمله در مهج الدعوات و الأمان من أخطار الأسفار، این آیه به‌عنوان بخشی از دعاهایی ذکر می‌شود که برای ورود بر سلطان و ایمنی از شر او خوانده می‌شود(ابن طاووس،۱۴۱۱ق: ۳۰/۱؛ ابن طاووس،۱۴۰۹ق: ۸۳/۱). این امر نشان می‌دهد که چگونه ظرفیت‌های زبانی آیه (به‌ویژه واژه عام الظالمین) که در تفاسیر(قمی،۱۳۹۵ق: ۱۳۸/۲؛ بحرانی،۱۳۷۴ش: ۲۵۸/۴) به فرعون محدود شده بود، در موقعیت‌های اجتماعی خاص، آن را به نمادی با کارکردی مشخص برای رهایی از شر حاکم جور بدل کرده است.

٤-۳: هم‌نشینی‌های معنادار آیه شریفه

یکی دیگر از وجوه برجسته فراز موردبحث، هم‌نشینی‌های معنادار آن با سایر آیات ایمنی‌بخش است. مفسران بزرگی چون طبری، فخر رازی و علامه طباطبایی، در تفسیر سوره طه، به ارتباط معنایی و ساختاری میان آیات «لاتَخافا إِنَّنِي مَعَكُما أَسْمَعُ وَ أَرى»(طه/۴۶)، «لاتَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى»(طه/۶۸) و «لاتَخافُ دَرَكاً وَ لاتَخْشى»(طه/۷۷) اشاره کرده‌اند. مفسران مزبور این آیات را به‌عنوان مراحل مختلف حمایت الهی از موسی(ع) در برابر فرعون تحلیل می‌کنند؛ از تضمین همراهی در ابتدای رسالت، تا تثبیت قلبی در برابر

ساحران و تأمین امنیت در هنگام خروج از مصر(طبری،۱۴۱۲ق؛ رازی،۱۴۲۰ق؛ طباطبایی،۱۳۹۰ق: مجلدات مربوط به سوره طه). در این گفتمان تفسیری، هم‌نشینی این آیات، کاملاً محدود و مرتبط به مراحل مختلف مأموریت موسی(ع) است.

اما در یک تحول معنایی، نگاه دعایی‌تعویذی، این هم‌نشینی را از بافت داستانی خود منتزع کرده و آن را به مجموعه آیات امنیتی با کارکردی تعویذی بدل ساخته است. بررسی آثاری چون مهج الدعوات ابن طاووس و المصباح کفعمی نشان می‌دهد که این آیات به‌صورت یک زنجیره منسجم و تکرارشونده در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۲۴۵/۱؛ کفعمی، بی‌تا: ۲۴۱). به‌نظر می‌رسد این هم‌نشینی در پاسخ به نگرانی از پدیده‌ای همچون ترس و بیم از خطر ورود آسیب توسط حکام جور شکل گرفته است تا تمامی ابعاد آن را پوشش می‌دهد؛ از اضطراب پیش از مواجهه «لا تَخافا...»، تا نیاز به غلبه «إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى»، هراس از تعقیب «لا تَخافُ دَرَكاً...» و درنهایت، امنیت پس از رهایی «نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ».

۵- تحلیل فرایند تحول کارکردی

تحلیل‌های پیشین نشان داد که فراز لاتَخَفْ... از یک سو دارای ظرفیت زبانی‌ساختاری برجسته‌ای برای جدایی از بافت نخستین خود است و از سوی دیگر، در گفتمان دعایی به یک ابزار معنوی با کارکردهای حفاظتی مشخص بدل شده است. اکنون این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که چه سازوکارهایی این تحول را ممکن و موجه ساخته‌اند؟ به‌نظر می‌رسد چنین گذاری، پدیده‌ای تصادفی نیست، بلکه حاصل تعامل سه سازوکار اصلی است که در فرضیه این مقاله مطرح شد: سازوکار اعتقادی، سازوکار روان‌شناختی و سازوکار اجتماعی‌سیاسی. در این بخش به تحلیل این سه عامل پرداخته می‌شود.

۵-۱: هم‌ذات‌پنداری با کهن‌الگوی مؤمنِ مظلوم

عمیق‌ترین و پویاترین سازوکاری که فرایند گذار را نشان می‌دهد، فرایند هم‌ذات‌پنداری روان‌شناختی است که در آن، فرد دعاگو خود را با کهن‌الگوی[1] مؤمنِ مظلوم و بی‌پناه یعنی حضرت

۱- کهن‌الگو (archetype) در روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، الگوی اولیه یا تصویری بنیادین است که در حافظه جمعی انسان‌ها وجود دارد و به‌صورت نمادها، روایت‌ها و شخصیت‌های تکرارشونده در اسطوره‌ها، ادیان و فرهنگ‌ها ظهور می‌یابد. این الگوها فراتر از زمان و مکان خاصی هستند و در ناخودآگاه همه انسان‌ها حضور دارند؛ مثل قهرمان، مادر، پیر خردمند، قربانی بی‌گناه، یا منجی(یونگ، ۱۳۹۰: ۵۹). حضرت موسی (ع) به‌عنوان یک «کهن‌الگوی مؤمنِ مظلوم و بی‌پناه» معرفی شده است؛ یعنی الگویی فراشخصی که نه‌تنها در بستر تاریخی خود، بلکه برای همه انسان‌ها در شرایط مشابه، الهام‌بخش

موسی(ع) یکی می‌انگارد. تفاسیر و متون روایی، با دقت تمام، تصویری از موسی به دست می‌دهند که در اوج بحران قرار دارد؛ او از نظر سیاسی تحت تعقیب و هراسان است(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳)، از نظر اقتصادی فقیر و نیازمند(راوندی، ۱۴۰۹ق: ۱۵۱/۱)؛ با این همه، او مردی صالح(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۵۹/۱۳) و متوکل به پروردگار خویش است. این تصویر، یک کهن‌الگوی قدرتمند از انسانی مؤمن است که با وجود شایستگی‌های درونی، تحت ستمی بیرونی قرار گرفته است.

در سوی دیگر، فرد دعاگو قرار دارد که در لحظه نیاز، به‌ویژه هنگام مواجهه با خوف سلطان(ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱)، دقیقاً همین وضعیت را در زندگی خود تجربه می‌کند: احساس تنهایی، ترس و بی‌عدالتی. از این حیث، یک فرایند روانی رخ می‌دهد: دعاگو وضعیت خود را بر وضعیت موسی(ع) انطباق می‌کند؛ بنابراین او دیگر یک فرد بی‌پناه و رها در تاریخ نیست، بلکه تکرارکننده تجربه یک پیامبر الهی است. در این نقطه است که یک تحول معنایی اتفاق می‌افتد. با آنکه مفسران بزرگی چون طبری، طبرسی و فخر رازی، کلام شعیب(ع) را یک پاسخ تاریخی به وضعیت شخصی موسی(ع) می‌دانند(طبری، ۱۴۱۲ق؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش؛ رازی، ۱۴۲۰ق)، اما داعی با تلاوت آیه، این پاسخ را از بافت تاریخی آن فراتر برده و با موسی(ع) هم‌ذات‌پنداری می‌نماید (ابن طاووس، ۱٤۱۱ق: ۳۰/۱؛ مجلسی، ۱٤۰۳ق: ۳٤۰/۹۱). در چنین فضایی، دیگر این شعیب(ع) نیست که به موسی(ع) پاسخ می‌دهد، بلکه این خداوند است که از طریق کلام ازلی خود، به بنده مضطرش پاسخ می‌دهد، بلکه این خداوند است که از طریق کلام ازلی خود به بنده مضطرش پاسخ می‌دهد. از این رهگذر فراز «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِین» به یک پیام شخصی، بی‌واسطه و مستقیم برای خودِ دعاگو تبدیل می‌شود. این هم‌ذات‌پنداری، صرفاً یک تسکین احساسی نیست؛ بلکه بازآفرینی تجربه نجات‌بخش نبوی و دریافت مستقیم امنیت از منبع وحی است. این سازوکار روان‌شناختی، به‌مثابه موتور محرکی است که به ظرفیت‌های زبانی آیه، جانی مضاعف می‌بخشد و راه را برای کاربست اجتماعی و اعتقادی آن هموار می‌سازد.

و قابل‌هم‌ذات‌پنداری است. ویژگی‌های این کهن‌الگو در روایت‌های قرآنی و روایی به‌روشنی ترسیم شده است. شرایط بحرانی و تهدید بیرونی، فقدان منابع مادی (از نظر اقتصادی در فقر و نیاز شدیدبودن)، تنها و بدون پشتیبان بودن. این مجموعه ویژگی‌ها، موسی را به الگویی جهان‌شمول تبدیل می‌کند که هر انسان مؤمنی که خود را قربانی ظلم یا بی‌پناه در برابر قدرتی ناعادلانه بداند، می‌تواند با او هم‌ذات‌پنداری روان‌شناختی کند. در گفتمان دعایی، این هم‌ذات‌پنداری نه‌تنها تسلی‌بخش است، بلکه به دعاگو احساس مشروعیت، امید و پایداری می‌دهد.

۵-۲: تعمیم‌پذیری سنت نصرت الهی

اگر هم‌ذات‌پنداری، عاملی برای توجیه تحول معنایی است، تعمیم‌پذیری سنت نصرت به‌مثابه زیربنای این فرایند عمل کرده و به آن مشروعیت می‌بخشد. این سازوکار بر این اصل بنیادین استوار است که نجات موسی(ع) یک رویداد منفرد و محصور در تاریخ نیست، بلکه نمونه‌ای از یک سنت جاری و یک قانونمندی الهی در حمایت و نصرت مؤمنان در برابر ظالمان است؛ درحالی‌که کانون توجه مفسرانی چون طبرسی، رازی و ابن کثیر بر تحلیل جزئیات تاریخی و شخصی واقعه برای موسی(ع) متمرکز است(طبرسی، ۱۳۷۲ش؛ رازی، ۱۴۲۰ق؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق)، گفتمان دعایی، این رویداد جزئی را به شاهدی برای یک قاعده کلی بدل می‌کند. این منطق در ساختار خودِ ادعیه نیز به‌وضوح قابل ردیابی است. در متونی چون مهج الدعوات و المصباح، گزاره لا تَخَفْ... اغلب در کنار آیاتی قرار می‌گیرد که همین سنت کلی را فریاد می‌زنند؛ آیاتی نظیر «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي»(مجادله/۲۱) یا «وَ يَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْراً عَزِيزاً»(فتح/۳) (ابن طاووس، ۱۴۱۱ق: ۳۰/۱؛ کفعمی، بی‌تا: ۲۴۱). این هم‌نشینی‌های معنادار نشان می‌دهد که در نظام باور دعاگو، آیه قصص صرفاً نقل یک حکایت نیست، بلکه اثبات یک وعده است. براساس این باور، وقتی فرد دعاگو این آیه را تلاوت می‌کند، او صرفاً در حال یادآوری یک داستان نیست، بلکه در حال انجام یک کنش ایمانی است. او با این تلاوت، خود را مشمول همان سنت نصرت دانسته و از خداوند می‌خواهد که آن قانون کلی را بر وضعیت جزئی و شخصی او نیز جاری سازد. این سازوکار اعتقادی، به هم‌ذات‌پنداری روان‌شناختی، عمق، معنا و پشتوانه‌ای الهیاتی می‌بخشد و اطمینان می‌دهد که تکرار تجربه موسی نه یک اتفاق تاریخی منحصر به فرد، بلکه یک امکان همیشگی و مبتنی بر یک وعده تخلف‌ناپذیر الهی است.

۵-۳: بازخوانی انتقادی فرایند گذار

به‌نظر می‌رسد تحلیل فرایند تحول این گزاره از حکایت به حرز، بدون یک بازخوانی انتقادی از پیامدهای معنایی و تفسیری آن، ناتمام خواهد بود؛ درحالی‌که سه سازوکار پیش‌گفته، چگونگی این تحول را تبیین می‌کنند، این بخش به ارزیابی چیستی و پیامدهای این دگرگونی می‌پردازد. مطابق آنچه در کتب تفسیری آمده است، نجات موسی(ع) نه یک رویداد اتفاقی و ناگهانی، بلکه نتیجه اقدامات شجاعانه و مبتنی بر توکل وی می‌باشد. او ابتدا با اقدام به گریز، خود را از مهلکه می‌رهاند(مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۴۱/۱۳)، سپس با جوانمردی و کمک به دختران شعیب(ع)، زمینه‌های رحمت را فراهم می‌آورد(راوندی،

۱۴۰۹ق: ۱۵۱/۱) و در نهایت با دعا و اعلام فقر به درگاه الهی، خود را کاملاً تسلیم اراده او می‌کند. در این چارچوب، کلام شعیب(ع)، مهر تأییدی بر نتیجه این مسیر است.

اما در تحول به گفتمان دعایی و تمرکز بر خاصیت حرزگونه و حفاظتی آیه، این بیم وجود دارد که این منطق کنش‌گرایانه به حاشیه رانده شود. تقلیل‌گرایی، یعنی فروکاستن یک داستان چندلایه با پیام‌های متعدد (لزوم هجرت، اقدام علیه ظلم، مبارزه، توکل و عمل صالح) به یک ابزار تک‌کارکردی (ایجاد امنیت)، می‌تواند به یک رویکرد انفعالی در برابر ظلم دامن بزند. در این کاربست، متن از یک الگوی الهام‌بخش برای کنش، به یک ابزار آرام‌بخش تقلیل می‌یابد.

البته همچنانکه واضح است این بازخوانی انتقادی به معنای نفی ارزش و کارایی معنوی حرز در تسکین آلام و ایجاد امنیت روانی نیست، بلکه دغدغه‌ای است در باب پیامدهای نگاه ابزاری به متن. در واقع پرسش این است که آیا تمرکز بر نجات یافتن از طریق تکرار یک عبارت، خطر غفلت از نجات بخشیدن از طریق پیمودن مسیر موسی(ع) را در ذهنیت اجتماعی به دنبال ندارد؟

به‌بیان دیگر، نگاه آسیب‌شناسانه به مسئله نشان می‌دهد که تمرکز صرف بر خاصیت حرزگونه آیه، اگرچه می‌تواند آرامش روانی و احساس امنیت فراهم کند، اما به‌طور بالقوه پیام‌های کنش‌گرایانه و اخلاقی روایت موسی(ع) را به حاشیه می‌راند و افراد را از الگوگیری فعال و شجاعانه بازمی‌دارد. نجات موسی(ع) نمادی از ترکیب شجاعت، اقدام عملی، توکل و کمک به دیگران است و هر یک از این عناصر پیام‌های الهام‌بخش و کاربردی خاص خود را دارند؛ بنابراین، هرگونه بازخوانی یا کاربست متن باید هم‌زمان به این ابعاد اصلی توجه داشته باشد تا ارزش اخلاقی و تربیتی روایت حفظ شود؛ لذا تقلیل متن به یک ابزار تک‌کارکردی، هرچند در کوتاه‌مدت اثر حفاظتی دارد، اما خطر غفلت از درس‌های عملی و معنوی آن را افزایش می‌دهد و ممکن است فرهنگ دینی را به سمت انفعال سوق دهد. از این‌رو، توجه هم‌زمان به جنبه‌های حفاظتی و کنش‌گرایانه متن، نه‌تنها پیام اصلی روایت را تقویت می‌کند، بلکه موجب ایجاد درک جامع‌تر و بهره‌برداری متعادل از آموزه‌های دینی در زندگی فردی و اجتماعی می‌شود.

به‌نظر می‌رسد پرسش و دغدغه مزبور، به فهم پیچیدگی‌های رابطه میان متن و فرهنگ دینی کمک نموده و نشان می‌دهد که هر کارکرد ثانویه متن، در کنار گشایش‌هایی که می‌تواند ایجاد کند، با خطر از دست رفتن برخی از ابعاد معنایی حیات نخستین آن نیز ممکن است همراه باشد.

نتیجه‌گیری

مطابق آنچه گذشت، پژوهش حاضر به واکاوی فرایند تحول کارکردی آیه «لاتَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ» از گزاره‌ای روایی در داستان حضرت موسی(ع) به ابزاری دعایی‌حرزی در سنت نیایش شیعی پرداخت. پژوهش نشان داد که این گذار معنایی که در پرتو نیازهای مومنانه و درک عمیق از ظرفیت‌های نهفته در متن مقدس صورت پذیرفته است، تنها یک تغییر کاربردی ساده نیست، بلکه بازتاب دهنده مکانیزمی هوشمندانه برای هم‌زمانی متن با نیازهای متغیر بشری است. تحلیل صورت‌گرفته نشان داد که این تحول، برایند هم‌نشینی سه عنصر کلیدی بوده است: ظرفیت‌های ذاتی زبان قرآن، نظام باورهای اعتقادی و نیازهای روانی‌اجتماعی مومنان. توضیح آنکه از یک‌سو، ویژگی‌های زبانی این فراز، از جمله ایجاز، قطعیت فعل ماضی و به‌کارگیری عبارت عام «الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ»، بستری ایده‌آل برای انتزاع از زمینه تاریخی خاص و تعمیم‌پذیری به موقعیت‌های مشابه فراهم ساخته است. از سوی دیگر، نظام اعتقادی مبتنی بر تداوم سنت نصرت الهی و حمایت از مومنان در برابر ظالمان، به این کاربست جدید مشروعیت بخشیده و آن را از سطح یک یادآوری تاریخی به یک وعده الهی جاری و همیشگی ارتقا داده است. در این میان، فرایند هم‌ذات‌پنداری روان‌شناختی مومنان با کهن‌الگوی موسی(ع) به‌عنوان نماد مؤمنِ ستمدیده و بی‌پناه، نقش موتور محرک این تحول را ایفا می‌نماید. این هم‌ذات‌پنداری، به افراد امکان می‌دهد تا در مواجهه با ترس‌ها و تهدیدهای زمانه خود - به‌ویژه ترس از حاکم ستمگر - نه‌تنها خود را در تجربه‌ای مشابه با پیامبر الهی ببینند، بلکه نوید نجات و امنیتی را که او دریافت کرد، مستقیماً به زندگی خویش تعمیم دهند. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که تحول این گزاره، نمونه‌ای برجسته از تعامل میان متن مقدس(قرآن کریم) و فرهنگ دینی است. در این فرایند، یک عبارت از کارکردی تفسیری به ابزاری برای تأثیر تبدیل می‌شود؛ بااین‌حال، بازخوانی انتقادی مسئله نشان داد که این تقلیل‌گرایی کارکردی و تمرکز بر خاصیت حرزگونه متن، می‌تواند به قیمت غفلت از پیام‌های کنش‌گرایانه داستان اصلی(لزوم اقدام،هجرت و مبارزه) تمام شود و این پرسش را مطرح می‌سازد که هر حیات ثانویه متن، در کنار گشایش‌هایش،چه هزینه‌های در پی دارد که نباید از آن غفلت ورزید.

فهرست منابع

- **قرآن کریم**
- نهج البلاغة، مؤسسه نهج البلاغه، قم، ۱۴۱۴ق
- ابن‌اثیر، مبارك بن محمد جزری. (بی‌تا). ***النهاية في غريب الحديث و الأثر***. بی‌تا. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ق). ***کمال الدین و تمام النعمة***. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
- ابن‌شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۷۹ق). ***مناقب آل أبی طالب علیهم السلام***. بی‌تا. قم: علامه.
- ابن‌طاووس، علی‌بن‌موسی. (۱۴۰۹ق). ***الأمان من أخطار الأسفار و الأزمان***. بی‌تا. قم: مؤسسة آل‌البیت‌علیهم‌السلام.
- ---------. (۱۴۱۱ق). ***مهج‌الدعوات ومنهج العبادات***. تصحیح ابوطالب‌کرمانی و محمدحسن‌محرر. قم: دارالذخائر.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس بن زکریا. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة. بی‌تا. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابن‌منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بی‌تا. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیة. بی‌تا. قم: دار سید الشهداء للنشر.
- استرآبادی، محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۳۹۴ق). آیات الأحکام فی تفسیر کلام الملک العلام. تهران: کتابفروشی معراجی.
- افراسیابی، فاطمه و مولوی، علی. (۱٤۰۱). «نقش دعا در بحرانهای اخلاقی انسان معاصر(با تکیه بر معارف صحیفه سجادیه)». دوفصلنامه دعاپژوهی، سال دوم، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ۱٤۷-۱٦۸.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه بعثت.
- بحرانی، یوسف بن احمد. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة. قم: جامعه مدرسین.
- برقی، ابوجعفر، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیة.
- بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل. (۱۴۲۴ق). مصابیح الظلام. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- ----------. (۱۴۲۶ق) .حاشیة الوافی. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- جافی، محمد حسن بن باقر. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- جرجانی، سید امیر ابوالفتح حسینی. (۱۴۰۴ق). تفسیر شاهی. تهران: انتشارات نوید.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۱۵ق). أسرار الصلاة. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۱ق). الفقه، المرور و آداب السفر. بیروت: مؤسسة المجتبی.
- خلف‌الله، محمد احمد. (۱۹۹۹م). الفن القصصی فی القرآن الکریم. لندن: سینا للنشر.
- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. لبنان، سوریه: دار العلم-الدار الشامیة.

- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰ش). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
- سید قطب، ابراهیم حسین الشاربی. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت، قاهره: دار الشروق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن أبی بکر. (بی‌تا). الدر المنثور. بیروت: دار الفکر.
- شیبانی، محمد بن الحسن. (بی‌تا). نهج البیان عن کشف معانی القرآن. بی‌تا: نشرالهادی.
- صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحیط فی اللغة. بیروت: عالم الکتاب.
- صدر، شهید، سید محمد. (۱۴۲۰ق). ما وراء الفقه. بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج. مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر بن یزید. (۱۴۱۲ق). تفسیر الطبری. بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخر الدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین. تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- عبدالمنعم، محمود عبد الرحمان. (۱۴۱۹ق). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة. قاهره: دار الفضیلة.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ق). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البیت.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری. (۱۴۲۵ق). کنز العرفان فی فقه القرآن. قم: انتشارات مرتضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تصحیح حسین اعلمی. تهران: مکتبة الصدر.
- ----------. (۱۴۱۷ق). المحجة البیضاء. قم: جماعة المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ----------. (۱۴۱۸ق). علم الیقین. قم: انتشارات بیدار.
- فیومی، احمد بن محمد مقری. (بی‌تا). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: منشورات دار الرضی.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۹۵ق). تفسیر القمی. قم: دار الکتاب.
- کشانی، مهدیه و کافی موسوی، اباذر. (۱۴۰۳). «گونه‌شناسی و مدل‌یابی مضامین پیشین و پسین دعا در قرآن با رویکرد تربیت محور». دوفصلنامه دعاپژوهی، سال چهارم، شماره هفتم، پاییز و زمستان، ۳۶-۵۶.
- کفعمی، ابراهیم بن علی. (بی‌تا). المصباح. قم: دار الرضی (زاهدی).
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد بن شمس سروی. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی. تهران: المکتبة الإسلامیة.
- مجلسی اول، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان‌پور.
- مجلسی دوم، محمدباقر بن‌محمدتقی. (۱۴۱۲ق). بیست و پنج رساله فارسی. قم: انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی‌نجفی

- مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۲۳ق). زاد المعاد - مفتاح الجنان. بروت: بی‌تا.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸ش). نبوت. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ----------. (۱۴۲۶ق). نفحات الولایة. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
- نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). مدارک التنزیل و حقائق التاویل. بیروت: دار النفائس.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود و دیگران. (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰ش). انسان و سمبل‌هایش. ترجمه اکبریان طبری. تهران: دایره

رمزگشایی از ادبیات مقاومت

مطالعه نظریه داده بنیاد بر راهبردهای ارتباطی در دعای ۱۴ صحیفه سجادیه

فاطمه فلاح تفتی[1]

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22084/DUA.2026.31178.1178
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

این پژوهش با هدف رمزگشایی از ادبیات مقاومت و استخراج یک نظریه نظام‌مند از راهبردهای ارتباطی در دعای چهاردهم صحیفه سجادیه انجام شده است. این دعا که به دادخواهی مظلومان می‌پردازد، در شرایط خفقان پس از واقعه کربلا، به‌عنوان ابزاری هوشمندانه برای توانمندسازی معنوی و مقابله با ستم به کار رفته است. برای دستیابی به این هدف، از روش کیفی مبتنی بر نظریه داده‌بنیاد (Grounded Theory)با رویکرد سازنده‌گرای شارمز استفاده شد. متن دعا طی سه مرحله کدگذاری باز، محوری و انتخابی تحلیل گردید. تحلیل داده‌ها به شکل‌گیری یک مدل نظری تحت عنوان «دادخواهی توحیدی و توانمندسازی درون‌زا» منجر شد. این مدل نشان می‌دهد که فرایند مقاومت بر «جهان‌بینی توحیدی دادخواهانه» (شرایط علی) استوار است و در مواجهه با «پدیده ظلم و انگیزه ستم» (شرایط زمینه‌ای) فعال می‌شود. مظلوم با به‌کارگیری «راهبردهای دادخواهی معنوی» (پدیده مرکزی) مانند انحصار شکایت به خدا و درخواست مهار ظالم، و هم‌زمان «بازتنظیم درونی و رضایت» (راهبردهای تعاملی)، به «پیامدهای تحول‌آفرین» همچون آرامش روانی، افزایش استقامت و تغییر وضعیت ظلم دست می‌یابد. این پژوهش دعا را نه‌صرفاً یک عمل عبادی، بلکه ابزاری قدرتمند برای احقاق حق و مقاومت اخلاقی معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ادبیات مقاومت، صحیفه‌سجادیه، دادخواهی‌توحیدی، توانمندسازی درون‌زا، ظلم، نظریه داده‌بنیاد.

۱- دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران، f.fallah@atu.ac.ir

۱-مقدمه

۱-۱.بیان مسئله

دعا در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در تشیع، پدیده‌ای چندوجهی و عمیقاً تأثیرگذار است که فراتر از یک عمل عبادی، ابزاری قدرتمند برای هدایت، تربیت و مقاومت در برابر چالش‌هاست. در این میان، صحیفه سجادیه، معروف به زبور آل محمد، مجموعه‌ای بی‌بدیل از ادعیه امام علی بن الحسین زین‌العابدین(ع) است که در دوران خفقان شدید سیاسی پس از واقعه کربلا نگاشته شده است. امام سجاد(ع) در این دوره، از بستر دعا برای انتقال پیام‌های حیاتی، تبیین معارف ناب اسلامی و روشنگری در برابر انحرافات استفاده کردند که راهبردی است هوشمندانه برای مصون ماندن پیام‌ها از سانسور و انتقال آن‌ها به نسل‌های آینده. دعای چهاردهم صحیفه سجادیه، که موضوع اصلی این پژوهش است، به مسئله ظلم و دادخواهی مظلومان می‌پردازد. این دعا، حاوی مضامین عمیق روان‌شناختی، الهیاتی و اجتماعی است که می‌تواند به‌عنوان یک ادبیات مقاومت معنوی تحلیل شود. در شرایطی که امکان اعتراض علنی و مقابله مستقیم برای مظلوم وجود نداشت، این دعا ابزاری قدرتمند برای ابراز درد، طلب یاری و بازیابی توان درونی در برابر جور و ستم فراهم می‌آورد.

با وجود اهمیت بی‌بدیل صحیفه سجادیه و این دعای خاص، مطالعات موجود عمدتاً به شرح تفسیری، ترجمه، یا تحلیل‌های موضوعی سنتی از آن پرداخته‌اند؛ درحالی‌که راهبردهای ارتباطی و شیوه‌های انتقال پیام در این متون، به‌ویژه در شرایط خفقان‌آور، کمتر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند. این خلأ پژوهشی ما را به سمت بررسی چگونگی شکل‌گیری ادبیات مقاومت و مکانیزم‌های ارتباطی پنهان برای توانمندسازی مظلوم و تضعیف ظالم در این دعا رهنمون می‌سازد.

پرداختن به این موضوع با استفاده از نظریه داده بنیاد (Grounded Theory) این امکان را فراهم می‌آورد که به‌جای آزمودن یک فرضیه پیشینی، از دل داده‌های متنی (متن دعا) به‌طور استقرایی یک نظریه زمینه‌ای و مبتنی بر واقعیت‌های موجود در متن، پیرامون ادبیات مقاومت و راهبردهای ارتباطی آن استخراج شود. این روش، به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا مفاهیم، مقولات و روابط بین آن‌ها را کشف کرده و درنهایت، یک چارچوب تحلیلی و منسجم را از دل دعا استخراج کند. این نظریه می‌تواند الگوهای جدیدی از مواجهه معنوی با ظلم و ستم را به جوامع امروزی ارائه دهد و ابعاد پنهان‌تر رهبری ائمه(ع) در شرایط سخت را نمایان سازد.

این پژوهش با هدف اصلی توسعه نظریه‌ای از ادبیات مقاومت بر اساس راهبردهای ارتباطی نهفته در دعای ۱۴ صحیفه سجادیه صورت می‌گیرد. دستیابی به این هدف مستلزم شناسایی مضامین و مفاهیم کلیدی مقاومت و دادخواهی، تبیین شیوه‌های ارتباطی و بلاغی، کشف مؤلفه‌های توانمندسازی روان‌شناختی مظلوم، تفسیر نقش عدالت الهی و بررسی کارکرد اجتماعی و سیاسی دعای ۱۴ است. پژوهش حاضر از دو منظر نظری (توسعه دانش در حوزه ارتباطات دینی با استفاده از گراندد تئوری، غنی‌سازی مطالعات صحیفه سجادیه و مشارکت در نظریه‌پردازی زمینه‌ای) و کاربردی (ارائه الگوهایی برای مقاومت معنوی و دادخواهی، تقویت تاب‌آوری روان‌شناختی، و راهنمایی برای فعالان حقوق بشر) دارای اهمیت و ضرورت فراوان است.

۱.تعریف مفاهیم کلیدی

۱.۱. ادبیات مقاومت (در بافت دعا): ادبیات مقاومت به آثاری اطلاق می‌شود که در برابر ستم و استبداد، روحیه مبارزه و هویت را تقویت می‌کنند (ر.ک. سنگری ۱۳۸۳، ۳۹: ۴۵-۵۳؛ بصیری ۱۳۸٤؛ فانون ۱۳۳٦). در دعای چهاردهم صحیفه سجادیه، این مفهوم به مضامین کلامی و بلاغی اشاره دارد که هدفشان تقویت پایداری، دادخواهی و مقابله معنوی با ظلم است. این ادبیات، دعا را به ابزاری برای بیان اعتراض و حفظ کرامت انسانی در شرایط خفقان تبدیل می‌کند (ر.ک. طباطبایی ۱۳۷۸).

۱.۲. راهبردهای ارتباطی: راهبردهای ارتباطی، شیوه‌های هوشمندانه برای انتقال مؤثر پیام به مخاطبان در بسترهای اجتماعی و سیاسی هستند (ر.ک. مک‌کوایل، ۱۳۸۹؛ لیتل‌جان ۱۳۹۷). در دعای چهاردهم صحیفه سجادیه، این راهبردها به تاکتیک‌های بلاغی و کلامی اشاره دارند که برای انتقال غیرمستقیم پیام‌های مقاومت و دادخواهی به کار رفته‌اند. این شامل استفاده از زبان نمادین، تکرار مضامین کلیدی، لحن تضرع و تمرکز بر ابعاد الهیاتی برای پنهان‌کردن پیام‌های سیاسی‌اجتماعی از دید حکومت و رساندن آن به مخاطبان اصلی است.

۱.۳. صحیفه سجادیه: صحیفه سجادیه، که به «خواهر قرآن» و «انجیل اهل‌بیت» نیز شناخته می‌شود، شامل دعاهایی است که امام سجاد(ع) در قالب آن‌ها اصول اخلاقی، شیوه زندگی اجتماعی و سیاسی را به دلیل تقیه بیان کرده است (سبحانی تبریزی و جعفری ۱۳۷۸: ٦/۱: ٤۰٦/۱). این کتاب به مباحث مهمی چون امامت، حقانیت امامان و عصمت آنان می‌پردازد (جعفریان، بی‌تا، ۲۷۵). همچنین، افشاگری علیه غاصبان خلافت، ترویج حاکمیت ائمه، حمایت از مظلوم و مقابله با ظالم از دیگر مسائل سیاسی مطرح‌شده در آن است (ترابی، ۱۳۸۸: ۲۸٦-۲۸۷). مضامین توحیدی و تضرع به درگاه الهی نیز از

درون‌مایه‌های اصلی این دعاهاست (بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸٦، عمادی حائری: «صحیفه سجادیه»: ۳۹۲). در این پژوهش، صحیفه سجادیه به‌عنوان منبع اصلی و داده‌های متنی برای تحلیل ادبیات مقاومت و راهبردهای ارتباطی در قالب دعا استفاده می‌شود.

۲. مبانی نظری و پیشینه پژوهش

۲-۱. مبانی نظری

این بخش به تبیین چارچوب‌های نظری می‌پردازد که در فهم و تحلیل دعای چهاردهم صحیفه سجادیه به‌عنوان یک ادبیات مقاومت معنوی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. لازم به ذکر است که در پژوهش حاضر که از رویکرد سازنده‌گرای نظریه داده‌بنیاد بهره می‌برد، چارچوب نظری نه به‌عنوان مجموعه‌ای از فرضیه‌های آزمون‌پذیر، بلکه به‌عنوان مفاهیم حساس‌کننده[1](Sensitizing Concepts) به‌کار رفته است. این چارچوب به پژوهشگر کمک می‌کند تا با آمادگی مفهومی بیشتری به تحلیل داده‌ها بپردازد و لایه‌های عمیق‌تر معنایی را کشف کند. بر این اساس، نظریه‌های ارتباطات، مقاومت و الهیات شیعی، لنز تحلیلی این پژوهش را برای فهم دعای چهاردهم به‌عنوان یک کنش مقاومت معنوی، صورت‌بندی می‌کنند.

۲-۱-۱. نظریه‌های ارتباطات و بلاغت: دعا، در جوهر خود، یک عمل ارتباطی است که فراتر از یک گفتگوی یک‌طرفه با خداوند، شامل انتقال پیام‌های عمیق به مخاطبان انسانی نیز می‌شود. نظریه‌های ارتباطی مانند مدل شانون و ویور (Shannon-Weaver model, 2024) به فهم فرایند ارسال و دریافت پیام در بستر دعا کمک می‌کنند، اما پیچیدگی معنایی دعا نیازمند رویکردهای غنی‌تری است. مفهوم کاشت[2] باورها از طریق تکرار مفاهیم دعا، می‌تواند چگونگی شکل‌گیری ادبیات مقاومت و نهادینه‌شدن آن را تبیین کند (گونتر، ۱۳۸٤: ۳۱۰). از سوی دیگر، بلاغت به‌عنوان هنر متقاعدسازی و تأثیرگذاری بر مخاطب، نقش محوری در فهم کارکرد دعای ۱۴ ایفا می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۱: ۱۵۵). در این پژوهش، تحلیل گفتمان انتقادی (CDA) به‌عنوان ابزاری مشخص به کار گرفته می‌شود تا روابط قدرت پنهان در زبان دعا را آشکار سازد. برای مثال، انتخاب راهبرد انحصار شکایت به خداوند نه‌تنها یک کنش دینی، بلکه یک کنش سیاسی است که مشروعیت نظام‌های قضایی غیرالهی را به چالش می‌کشد و قدرت را از

---

[1] Sensitizing Concepts
[2].Cultivation Theory

حاکم ظالم به خداوند منتقل می‌کند. این تحلیل به ما کمک می‌کند تا لایه‌های پنهان مقاومت را در ساختار زبانی و بلاغی دعا کشف کنیم.

۲-۱-۲. نظریه‌های مقاومت: مقاومت، نه‌تنها به معنای تقابل فیزیکی، بلکه شامل طیف وسیعی از کنش‌های نرم، مدنی و معنوی است که هدف آن‌ها مقابله با ظلم و حفظ هویت و ارزش‌هاست. مقاومت نرم، بر استفاده از ابزارهای غیرخشونت‌آمیز و فرهنگی برای ایجاد تغییر تأکید دارد (Sharp, 1973). مقاومت مدنی و معنوی نیز بر پای‌بندی به اصول اخلاقی و معنوی در برابر ستم، و تقویت روحیه پایداری درونی تمرکز می‌کند (Frankl, 1984). دعای چهاردهم صحیفه سجادیه، نمونه‌ای بارز از این نوع مقاومت معنوی است که در شرایط خفقان، به مظلومان امکان ابراز درد، دادخواهی و بازیابی توان درونی را می‌داد.

۲-۱-۳. جایگاه دعا در الهیات شیعی: در الهیات شیعی، دعا جایگاهی رفیع دارد و فراتر از یک عمل فردی، به‌عنوان مغز عبادت (نوری، ۱٤۰۸: ۱٦۷/٥) و سلاح مؤمن(حر عاملی، ۱٤۰۹: ۳۸/۷) شناخته می‌شود. این تعابیر نشان‌دهنده عمق و کارکرد چندوجهی دعا در زندگی فردی و اجتماعی شیعیان است (پیشوایی، ۱۳۹۷: ۲۷۰/۱). دعا نه‌تنها وسیله‌ای برای ارتباط با خداوند است، بلکه ابزاری برای تربیت نفس، تبیین معارف الهی، و ایجاد همبستگی اجتماعی نیز محسوب می‌شود.

۲-۲. پیشینه پژوهش

مرور ادبیات موجود نشان می‌دهد که اگرچه صحیفه سجادیه و دعای چهاردهم آن مورد توجه بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است، اما رویکرد پژوهش حاضر در تحلیل آن به‌عنوان یک ادبیات مقاومت با استفاده از نظریه داده بنیاد، نوآورانه است.

۲-۲-۱. شرح‌ها و تفاسیر سنتی صحیفه سجادیه: آثار متعددی به شرح و تفسیر صحیفه سجادیه پرداخته‌اند (مانند شرح فیض کاشانی، ریاض السالکین سید علیخان مدنی و...). این آثار، زیربنای فهم اولیه مضامین و معارف دعا را فراهم می‌آورند، اما عمدتاً رویکردی تفسیری و نه تحلیل ارتباطی‌راهبردی دارند و به بررسی چگونگی کارکرد دعا به‌عنوان یک ابزار مقاومت نپرداخته‌اند.

۲-۲-۲. تحقیقات موضوعی پیرامون صحیفه سجادیه: پژوهش‌های موضوعی نیز در حوزه‌های مختلفی مانند اخلاق، عرفان و علوم سیاسی به صحیفه سجادیه پرداخته‌اند؛ بااین‌حال، کمتر پژوهشی به‌طور خاص بر راهبردهای ارتباطی و بلاغی نهفته در ادعیه، به‌ویژه دعای ۱۴، با تمرکز بر مفهوم ادبیات مقاومت و با استفاده از روش گراندد تئوری متمرکز شده است.

۲-۲-۳. ادبیات مقاومت در شعر فارسی و تحلیل گفتمان جنبش‌ها: پژوهش‌هایی در زمینه ادبیات مقاومت در شعر فارسی یا تحلیل گفتمان جنبش‌های اجتماعی وجود دارد که هم‌سویی کلی با رویکرد این پژوهش دارند؛ بااین‌حال، کمتر به دعا به‌عنوان یک قالب ادبیات مقاومت و آن هم با روش گراندد تئوری توجه شده است.

۲-۲-٤. کاربرد گراندد تئوری در علوم اسلامی: در سال‌های اخیر، کاربرد نظریه داده بنیاد در علوم اسلامی رو به افزایش بوده است. این روش در حوزه‌هایی مانند فقه، کلام و مطالعات قرآنی برای استخراج نظریه‌های زمینه‌ای از متون دینی به‌کار رفته است. این رویکرد نشان‌دهنده قابلیت گراندد تئوری برای کشف مفاهیم و روابط جدید از داده‌های کیفی در زمینه مطالعات اسلامی است.

بررسی‌های صورت‌گرفته نشان می‌دهد که پژوهش‌های پیشین در حوزه متون دینی و به‌ویژه متون منقول از ائمه (ع)، عمدتاً بر سه محور زیر متمرکز بوده‌اند: الف) شرح و تفسیر متنی و فقه الحدیث متون دعایی (موارد پیش‌گفته)، ب) تحلیل گفتمان متون روایی و خطابی با کارکرد سیاسی و اجتماعی (نظیر نامه‌ها و خطبه‌های نهج البلاغه: موسویان و همکاران، ۱۳۹۹؛ ذکایی و همکاران، ۱۳۹۸؛ گراوند و همکاران، ۱۴۰۱)، و ج) کارکردهای سنتی دعا در قالب آرامش‌بخشی فردی یا درمان.

افزون بر این، در حوزه نظریه داده بنیاد، سابقه کاربرد این روش در متون دینی برای استخراج مدل‌های مفهومی کم است. خلأ مهم موجود در ادبیات، عدم وجود یک نظریه نظام‌مند است که به‌طور خاص به راهبردهای ارتباطی دعا بپردازد. متون دعایی، با ساختار انشایی و نجواگونه، ماهیتاً با خطبه‌ها و نامه‌های سیاسی متفاوت‌اند. پژوهش‌های پیشین نتوانسته‌اند این تفاوت ساختاری را مبنای یک مدل نظری قرار دهند. لذا، پژوهش حاضر با اتکا به روش نظریه داده بنیاد سازنده‌گرا، تلاش می‌کند با تمرکز بر دعا به‌مثابه یک کنش سیاسی‌معنوی و ابزاری ارتباطی هوشمندانه، این خلأ را پر کرده و نشان دهد که چگونه نیایش (به‌ویژه در شرایط خفقان) می‌تواند به ابزاری برای دادخواهی معنوی، مقاومت مدنی و توانمندسازی درون‌زا تبدیل شده و به تدوین یک مدل نظری عمیق‌تر در این حوزه بیانجامد.

۳. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با هدف استخراج نظریه‌ای زمینه‌ای پیرامون کارکرد دعای چهاردهم صحیفه سجادیه به‌عنوان یک ادبیات مقاومت، از رویکرد کیفی و روش نظریه داده بنیاد بهره گرفته است. این رویکرد، به دلیل قابلیت خود در کشف مفاهیم، مقولات و روابط میان آن‌ها از دل داده‌های خام، برای تحلیل پدیده‌های پیچیده انسانی و اجتماعی مناسب است.

۳-۱. پارادایم نظریه داده بنیاد

در این پژوهش، از رویکرد نظریه داده‌بنیاد سازنده‌گرا[1]، به‌ویژه دیدگاه کتی شارمز (Charmaz, 2006)، استفاده شده است. این رویکرد metodological ریشه در پارادایم فلسفی سازنده‌گرایی دارد که بر اساس آن، نظریه نه یک کشف عینی، بلکه یک سازه (Construction) مشترک میان پژوهشگر و داده‌هاست. این دیدگاه در مقابل رویکردهای پوزیتیویستی گلیزر یا پساپوزیتیویستی استراوس و کربین (Corbin and Strauss, 2014) قرار می‌گیرد و بر نقش تفسیر و بافت تاریخی در شکل‌گیری نظریه تأکید می‌کند.

۳-۲. مراحل انجام گراندد تئوری

فرایند تحلیل داده‌ها در این پژوهش، شامل سه مرحله اصلی کدگذاری بود که به‌صورت رفت و برگشتی و تکرارشونده انجام گرفت:

۳-۲-۱. کدگذاری باز[2]: در این مرحله، متن دعای چهاردهم صحیفه سجادیه به‌دقت مطالعه و خط به خط تحلیل شد. هر بخش از متن که حاوی یک مفهوم یا ایده مرتبط با موضوع پژوهش بود، با یک کد اولیه برچسب‌گذاری شد. هدف در این مرحله، شکستن داده‌ها به اجزای کوچک‌تر و نام‌گذاری آن‌ها بوده است(Charmaz, 2006). درمجموع، صدها کد اولیه استخراج شد که برخی از نمونه‌های کلیدی آن‌ها عبارتند از:

دادخواهی از ستمگران؛

توسل به قدرت الهی؛

شکایت از جور حاکمان؛

طلب یاری از خداوند؛

---

1. Constructivist Grounded Theory
2. Open Coding

بیان مظلومیت؛

تقویت روحیه مقاومت؛

دعوت به پایداری؛

تبیین حق و باطل؛

افشای چهره ستم

امید به نصرت الهی.

۳-۲-۲. کدگذاری محوری[1]: در این مرحله، کدهای اولیه با یکدیگر مقایسه و بر اساس شباهت‌ها و تفاوت‌ها، در مقولات گسترده‌تر و انتزاعی‌تری دسته‌بندی شدند. روابط میان این مقولات نیز شناسایی و تبیین گردید. به‌عنوان مثال، کدهای دادخواهی از ستمگران و شکایت از جور حاکمان تحت مقوله بیان ظلم و ستم قرار گرفتند.

۳-۲-۳. کدگذاری انتخابی[2]: مرحله نهایی کدگذاری، به شناسایی مقوله هسته[3] و توسعه نظریه نهایی اختصاص داشت. مقوله هسته، مقوله‌ای است که بیشترین ارتباط را با سایر مقولات دارد و می‌تواند کل پدیده مورد مطالعه را توضیح دهد. در این پژوهش، دعا به‌عنوان ابزار مقاومت معنوی به‌عنوان مقوله هسته شناسایی شد و نظریه نهایی پیرامون چگونگی کارکرد این دعا در شرایط خفقان و ستم، با تبیین روابط میان مقولات مختلف، توسعه یافت.

۳-۳. معیارهای اعتبار و پایایی

برای اطمینان از اعتبار و پایایی یافته‌های پژوهش کیفی، از معیارهای زیر استفاده شد (Lincoln and Guba, 1985):

اعتبار: از طریق بازبینی توسط مشارکت‌کنندگان[4] و تأیید یافته‌ها توسط متخصصان حوزه مطالعات اسلامی و ارتباطات، اعتبار پژوهش تضمین شد.

انتقال‌پذیری: با ارائه توصیف غنی و جزئی از بستر پژوهش و فرایند تحلیل داده‌ها، امکان انتقال یافته‌ها به سایر بافتارها فراهم شد.

1. Axial Coding
2. Selective Coding
3. Core Category
4. Member Checking

وابستگی: با ارائه گزارش دقیق و شفاف از تمامی مراحل پژوهش، از جمله فرایند کدگذاری و تصمیم‌گیری‌های پژوهشگر، قابلیت ردیابی و تکرارپذیری فرایند تحلیل تضمین شد.

تأییدپذیری: با حفظ بی‌طرفی پژوهشگر و ارائه شواهد کافی از داده‌ها برای حمایت از یافته‌ها، تأییدپذیری نتایج حاصل شد.

٤. یافته‌های پژوهش

این بخش به ارائه تفصیلی یافته‌های حاصل از تحلیل کیفی دعای چهاردهم صحیفه سجادیه، با تمرکز بر استخراج ادبیات مقاومت در برابر ظلم می‌پردازد. روش‌شناسی تحلیل، برگرفته از رویکرد گراندد تئوری است که شامل سه مرحله اصلی کدگذاری باز، محوری و انتخابی است. در ادامه، این مراحل و نتایج مربوط به آن‌ها به‌دقت تشریح می‌شوند.

۴-۱. نتایج کدگذاری باز

کدگذاری باز، اولین مرحله تحلیل داده‌هاست که در آن، متن دعا به‌دقت واکاوی شده و مفاهیم و مقولات اولیه از آن استخراج می‌شوند. در این مرحله، هر واحد معنایی مرتبط با موضوع مقاومت در برابر ظلم شناسایی و با یک کد (برچسب مفهومی) مشخص می‌گردد. این فرایند منجر به تولید حجم زیادی از کدهای اولیه شد که در ادامه، خلاصه‌ای از مهم‌ترین آن‌ها در قالب جدول و با ذکر شواهد متنی ارائه می‌گردد.

۴-۱-۱. ارائه مفاهیم و مقولات اولیه استخراج‌شده از متن دعا

شماره		کد اولیه (مفهوم)	شاهد متنی (عبارت دقیق دعا)	تبیین مختصر
۱	علم مطلق الهی	«یا مَنْ لایَخْفی عَلَیْهِ اَنْبآءُ الْمُتَظَلِّمینَ»	خداوند از تمامی اخبار و احوال مظلومان آگاه است.	
۲	بی‌نیازی خداوند از شاهد	«وَیا مَنْ لایَحْتاجُ فی قَصَصِهِمْ اِلی شَهاداتِ الشّاهِدینَ»	خداوند برای آگاهی از ستم، نیازی به گواهی دیگران ندارد.	
۳	نصرت نزدیک به مظلوم	«وَ یا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومینَ»	یاری خداوند به مظلومان بسیار نزدیک است.	

۴	دوری کمک از ظالم	«وَ یا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظّالِمینَ»	کمک و یاری خداوند از ستمگران دور است.
۵	آگاهی الهی از ظلم خاص	«قَدْ عَلِمْتَ یا اِلهی، ما نالَنی مِنْ فُلانِ بْنِ فُلانٍ»	خداوند دقیقاً می‌داند که چه ستمی از سوی چه کسی بر فرد رفته است.
۶	نقض محارم الهی توسط ظالم	«مِمّا حَظَرْتَ، وَانْتَهَکَهُ مِنّی مِمّا حَجَرْتَ عَلَیْهِ»	ظالم به آنچه خدا حرام و ممنوع کرده، تجاوز کرده است.
۷	بطر در نعمت	«بَطَراً فی نِعْمَتِكَ عِنْدَهُ»	علت ظلم، فخرفروشی و ناسپاسی ظالم در نعمتی است که خدا به او داده.
۸	غفلت از کیفر الهی	«وَاغْتِراراً بِنَکیرِكَ عَلَیْهِ.»	ظالم از عقوبت و عذاب الهی غافل و فریب خورده است.
۹	درخواست بازدارندگی ظالم	«خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ»	خداوند ظالم را با قدرت خویش از ادامه ستم بازدارد.
۱۰	درخواست شکستن قدرت ظالم	«وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ»	تیزی و شدت ستم ظالم را با قدرت الهی بشکند.
۱۱	درخواست مشغول‌سازی ظالم	«وَاجْعَلْ لَهُ شُغْلاً فیما یَلیهِ»	ظالم به امور خودش مشغول شود و فرصت ظلم را از دست بدهد.
۱۲	درخواست ناتوانی ظالم	«وَ عَجْزاً عَمّا یُناویهِ.»	ظالم در برابر آنکه با او دشمنی می‌کند، ناتوان شود.
۱۳	عدم جواز ظلم بر مظلوم	«وَلاتُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمی»	خداوند اجازه ندهد که ستم بر من روا داشته شود.

۱۴	طلب کمک مؤثر	«وَ اَحْسِنْ عَلَيْهِ عَوْنی»	کمکم در برابر ظالم نیکو و مؤثر باشد.
۱۵	مصونیت از ستمگری	«وَاعْصِمْنی مِنْ مِثْلِ اَفْعالِهِ»	خداوند مرا از انجام کارهایی شبیه به اعمال ظالم حفظ کند.
۱۶	عدم قرار گرفتن در حال ظالم	«وَلاتَجْعَلْنی فی مِثْلِ حالِهِ.»	مرا در وضعیتی که ظالم در آن است، قرار نده.
۱۷	درخواست نصرت فوری و شفا	«وَاعْدِنی عَلَيْهِ عَدْوی حاضِرَةً تَكُونُ مِنْ غَيْظی بِهِ شِفآءً»	یاری فوری که تسکین‌دهنده خشم من از او باشد.
۱۸	جبران الهی با عفو و رحمت	«وَ عَوِّضْنی مِنْ ظُلْمِهِ لی عَفْوَكَ، وَ اَبْدِلْنی بِسُوءِ صَنيعِهِ بی رَحْمَتَكَ»	به جای ستم او، عفو و رحمتت را به من عطا کن.
۱۹	ناچیز بودن مصیبت در برابر غضب الهی	«فَكُلُّ مَكْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِكَ»	هر سختی و ناگواری در برابر غضب تو ناچیز است.
۲۰	حفظ از ظالم‌بودن	«فَكَما كَرِهْتَ اِلَیَّ اَنْ اُظْلَمَ فَقِنی مِنْ اَنْ اَظْلِمَ.»	همان‌طور که نمی‌پسندی بر من ظلم شود، مرا از ظالم‌بودن حفظ کن.
۲۱	انحصار شکایت به خداوند	«اَللّهُمَّ لا اَشْكُو اِلی اَحَدٍ سِواكَ»	تنها به تو شکایت می‌کنم، نه به کسی جز تو.
۲۲	انحصار استعانت به خداوند	«وَلا اَسْتَعينُ بِحاكِمٍ غَيْرِكَ، حاشاكَ»	از هیچ حاکم دیگری جز تو یاری نمی‌طلبم.
۲۳	درخواست اجابت دعا	«وَ صِلْ دُعآئی بِالاِجابَةِ»	دعایم را به اجابت برسان.

۲۴	پیوند شکایت با تغییر وضعیت	«وَاقْرِنْ شِکایَتی بِالتَّغْییرِ.»	شکایتم را با تغییر وضعیت همراه کن.
۲۵	حفظ از ناامیدی (مظلوم)	«لاتَفْتِنّی بِالْقُنُوطِ مِنْ اِنْصافِكَ»	مرا با ناامیدی از عدلت آزمایش نکن.
۲۶	حفظ ظالم از امنیت کاذب	«وَلاتَفْتِنْهُ بِالْاَمْنِ مِنْ اِنْکارِكَ، فَیَصِرَّ عَلی ظُلْمی»	او را با امنیت از کیفرت آزمایش نکن که بر ظلمش اصرار ورزد.
۲۷	آگاهی از وعده به ظالمین	«وَ عَرِّفْهُ عَمّا قَلیلٍ ما اَوْعَدْتَ الظّالِمینَ»	او را به زودی از آنچه برای ظالمین وعده داده‌ای، آگاه کن.
۲۸	آگاهی از وعده به مضطرین	«وَ عَرِّفْنی ما وَعَدْتَ مِنْ اِجابَةِ الْمُضْطَرّینَ.»	مرا از آنچه برای اجابت مضطرین وعده داده‌ای، آگاه کن.
۲۹	توفیق در پذیرش قضا	«وَ وَفِّقْنی لِقَبُولِ ما قَضَیْتَ لی وَعَلَیَّ»	مرا برای پذیرش هر آنچه برایم مقرر کرده‌ای، توفیق بده.
۳۰	رضایت به تقدیر الهی	«وَ رَضِّنی بِما اَخَذْتَ لی وَ مِنّی»	مرا به آنچه برایم گرفته‌ای یا به من داده‌ای، راضی گردان.
۳۱	هدایت به راه راست‌تر	«وَ اهْدِنی لِلَّتی هِیَ اَقْوَمُ»	مرا به راهی که راست‌تر و درست‌تر است، هدایت کن.
۳۲	کاربست در سالم‌ترین عمل	«وَاسْتَعْمِلْنی بِما هُوَاَسْلَمُ.»	مرا در آنچه سالم‌ترین و بی‌خطرترین عمل است، به‌کار گیر.
۳۳	صبر دائم در تأخیر اجابت	«وَ اَیِّدْنی مِنْكَ بِنِیَّةٍ صادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دائِمٍ»	با نیت صادق و صبر پایدار مرا یاری کن (در صورت تأخیر).

۳۴	پناه از حرص و طمع	«وَ اَعِذْنی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَ هَلَعِ اَهْلِ الْحِرْصِ»	مرا از بدخواهی و بی‌قراری اهل حرص پناه ده.
۳۵	تصویرسازی پاداش و عقاب	«وَ صَوِّرْ فی قَلْبی مِثالَ مَا ادّخَرْتَ لی مِنْ ثَوابِكَ، وَ اَعْدَدْتَ لِخَصْمی مِنْ جَزآئِكَ وَ عِقابِكَ»	پاداش خودم و مجازات ظالم را در قلبم مجسم کن.
۳۶	قناعت و اعتماد بر انتخاب الهی	«وَاجْعَلْ ذلِكَ سَبَباً لِقَناعَتی بِما قَضَیْتَ، وَ ثِقَتی بِما تَخَیَّرْتَ»	آن را عامل قناعت و اعتمادم به قضای تو قرار ده.

۴-۱-۲. تبیین نمونه‌هایی از هر مقوله با ذکر شواهد متنی

- **مثال از کد ۱ (علم مطلق الهی):** عبارت «یا مَنْ لایَخْفی عَلَیْهِ اَنْبآءُ الْمُتَظَلِّمینَ» به‌وضوح نشان می‌دهد که دعا با تکیه بر این باور آغاز می‌شود که خداوند نه‌تنها از وضعیت مظلومان آگاه است، بلکه هیچ خبری از آن‌ها بر او پنهان نمی‌ماند. این آگاهی، فراگیر و شامل جزئی‌ترین رنج‌ها و ستم‌هاست، حتی بدون نیاز به گزارش یا شهادت از سوی دیگران که در عبارت «وَیا مَنْ لایَحْتاجُ فی قَصَصِهِمْ اِلی شَهاداتِ الشّاهِدینَ» منعکس شده است. این تبیین درونی، اولین منبع آرامش و امید برای مظلوم است.
- **مثال از کد ۹ و ۱۰ (درخواست بازدارندگی و شکستن قدرت ظالم):** عبارات «خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ» نمونه‌ای روشن از درخواست‌های قدرتمند و ایجابی برای مهار ظالم هستند. «خُذْ» به معنای بازداشتن و گرفتن اختیار از ظالم است، و «اِفْلُلْ حَدَّهُ» به معنای شکستن تیزی و شدت قدرت او. این درخواست‌ها نشان می‌دهند که مظلوم، علاوه بر شکایت، به‌طور فعالانه خواهان مداخله مستقیم الهی برای بی‌اثرکردن قدرت ستمگر است.
- **مثال از کد ۲۰ (حفظ از ظالم‌بودن):** عبارت «فَکَما کَرِهْتَ اِلَیَّ اَنْ اُظْلَمَ فَقِنی مِنْ اَنْ اَظْلِمَ» یک بعد اخلاقی عمیق را آشکار می‌کند. مظلوم در اوج رنجش و درخواست دادخواهی، از خداوند می‌خواهد که او را از تبدیل‌شدن به یک ظالم حفظ کند. این نشان‌دهنده هوشیاری نسبت به دور باطل ستم و تمایل به حفظ طهارت اخلاقی حتی در شرایط دشوار است.

۳-۴. نتایج کدگذاری محوری

در مرحله کدگذاری محوری، کدهای اولیه استخراج‌شده در مرحله قبل، بر اساس شباهت‌های مفهومی با یکدیگر مقایسه و در مقولات انتزاعی‌تر ادغام شدند. سپس این مقولات بر اساس پارادایم کدگذاری (شامل شرایط علی، زمینه‌ای، پدیده مرکزی، راهبردها و پیامدها) سازماندهی شدند تا روابط نظام‌مند میان آن‌ها آشکار شود. برای مثال، کدهای اولیه‌ای همچون علم مطلق الهی (کد ۱)، قدرت مطلق الهی (بخشی از کد ۹) و نصرت نزدیک به مظلوم (کد ۳)، همگی به باورهای بنیادین مظلوم درباره خداوند اشاره داشتند و پس از مقایسه، در مقوله محوری جهان‌بینی توحیدی دادخواهانه دسته‌بندی شدند که در مدل نهایی، نقش شرایط علّی را ایفا می‌کند. این فرایند برای تمامی مقولات تکرار شد تا مدل نظری نهایی شکل گیرد. این فرایند، منجر به شناسایی پنج مقوله اصلی شد که هر یک ابعاد مختلف ادبیات مقاومت را بازنمایی می‌کنند:

الف) مقوله ۱: جهان‌بینی توحیدی دادخواهانه (شرایط علی)

شرایط علّی در نظریه داده‌بنیاد، به رویدادها یا عواملی اطلاق می‌شود که مستقیماً منجر به وقوع یا توسعه پدیده مرکزی (در اینجا، دادخواهی معنوی) می‌گردند. مقوله جهان‌بینی توحیدی دادخواهانه، مجموعه‌ای از مفاهیم سطح بالاتر است که نظام فکری و باورهای زیرساختی مظلوم در خصوص عدل و قدرت مطلق الهی را تبیین می‌کند. این مقوله، سنگ‌بنای ادبیات مقاومت در این دعاست و شامل کدهایی است که بیانگر باورهای بنیادین مظلوم در مورد خداوند و عدل الهی اوست. این باورها، نه‌تنها زمینه را برای شکل‌گیری و پذیرش ادبیات مقاومت فراهم می‌کنند، بلکه به‌مثابه شرایط علی، حس دادخواهی و توانمندی درونی را در مظلوم ایجاد می‌کنند. این جهان‌بینی، منبع اصلی قدرت و اطمینان مظلوم در برابر ستم است.

مقولات فرعی

- **۱.۱. علم و احاطه مطلق الهی**
  - **کدها:** «یا مَنْ لایَخْفی عَلَیْهِ اَنْبآءُ الْمُتَظَلِّمینَ»، «وَ یا مَنْ لایَحْتاجُ فی قَصَصِهِمْ اِلی شَهاداتِ الشّاهِدینَ»، «قَدْ عَلِمْتَ یا اِلهی، ما نالَنی مِنْ فُلانِ بْنِ فُلانٍ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر احاطه کامل علمی خداوند بر جزئیات ستم‌ها (مفاهیم «لا یَخْفی» و «لا یَحتاج») تأکید دارد. این باور، اطمینان می‌دهد که

رنجش مظلوم نادیده گرفته نمی‌شود و به او امید درونی می‌بخشد. برای ظالم نیز، این علم الهی به‌مثابه یک سیستم پایش دائمی و بدون خطا عمل می‌کند که اعمالش را ثبت می‌نماید.

- **۱.۲. قدرت و مالکیت مطلق الهی**
  - **کدها:** «خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ»، «وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر قدرت و مالکیت مطلق الهی (بِقُوَّتِكَ، بِقُدْرَتِكَ) تأکید دارد. این باور، حس ناتوانی را از مظلوم سلب کرده و او را به پشتیبانی لایتناهی متصل می‌کند که روان‌شناختی به کاهش استرس و افزایش اعتمادبه‌نفس برای درخواست کمک می‌انجامد.
- **۱.۳. عدل حتمی الهی و تقابل با ظلم:**
  - **کدها:** «وَ یا مَنْ قَرُبَتْ نُصْرَتُهُ مِنَ الْمَظْلُومینَ، وَ یا مَنْ بَعُدَ عَوْنُهُ عَنِ الظّالِمینَ»، «وَ عَرِّفْهُ عَمّا قَلیلٍ ما اَوْعَدْتَ الظّالِمینَ، وَ عَرِّفْنی ما وَعَدْتَ مِنْ اِجابَةِ الْمُضْطَرّینَ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله عدل الهی را اصلی اساسی می‌داند که در آن خداوند همواره در جبهه مظلوم است (نزدیکی نصرت به مظلوم، دوری کمک از ظالم). این باور به مظلوم اطمینان می‌دهد که تنها نیست و سیستم کیهانی بر پایه عدالت استوار است. شناخت وعده‌های الهی (عذاب ظالمین، اجابت مضطرین) انتظارات مشخصی را شکل داده و به تسکین روانی و تقویت صبر مظلوم می‌انجامد.

ب) مقوله ۲: پدیده ظلم و انگیزه ستم (شرایط زمینه‌ای)

شرایط زمینه‌ای به بستر و زمینه خاصی اشاره دارند که پدیده مرکزی در آن رخ می‌دهد و بر راهبردهای اتخاذشده برای مدیریت آن تأثیر می‌گذارند. این مقوله به توصیف ماهیت ظلم و عوامل ریشه‌ای آن از دیدگاه دعای ١٤ صحیفه سجادیه می‌پردازد. درک این عوامل، به مظلوم در تحلیل وضعیت خود کمک می‌کند و او را از سرزنش خویش یا تصور نقص در خود دور می‌کند. این مقوله به‌مثابه شرایط زمینه‌ای عمل می‌کند که بستر بروز ظلم را توضیح می‌دهد.

مقولات فرعی:

- **۲.۱. تجاوز و نقض حدود الهی**
  - **کدها:** «ما نالَنی مِنْ فُلانِ بْنِ فُلانٍ مِمّا حَظَرْتَ، وَانْتَهَكَهُ مِنّی مِمّا حَجَزْتَ عَلَيْهِ».
  - **تبیین علمی:** ظلم در اینجا نقض حدود و حریم‌های الهی (حظرتَ، حجزتَ) تعریف می‌شود، نه صرفاً تعدی به حقوق فردی. این چارچوب فکری به مظلوم کمک می‌کند تا ظلم را نه نتیجه ضعف خود، بلکه تجاوز ظالم به قوانین هستی تلقی کند که بار روانی قربانی‌بودن را کاهش داده و مسئولیت را به ظالم نسبت می‌دهد.
- **۲.۲. طغیان و غفلت ظالم**
  - **کدها:** «بَطَراً فی نِعْمَتِكَ عِنْدَهُ، وَاغْتِراراً بِنَكيرِكَ عَلَيْهِ»
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله ریشه‌های روان‌شناختی و معنوی ظلم را در «بطر» (طغیان در نعمت) و «اغترار» (غفلت از عقاب الهی) می‌داند. این تحلیل به مظلوم کمک می‌کند تا وضعیت ظالم را نه قدرت مطلق، بلکه حالتی ناپایدار و آسیب‌پذیر درک کند که حس کینه‌ورزی را کاهش داده و نگاهی همدلانه به وضعیت روحی ظالم فراهم می‌آورد.

ج) مقوله ۳: راهبردهای دادخواهی معنوی (پدیده مرکزی/راهبردهای تعاملی)

این مقوله، هسته اصلی ادبیات مقاومت است و به شیوه‌های عملی و زبانی اشاره دارد که مظلوم برای مقابله با ظلم از طریق دعا به‌کار می‌گیرد. این‌ها پدیده مرکزی و راهبردهای تعاملی هستند که امام سجاد(ع) به مظلوم آموزش می‌دهند تا با فعال‌کردن قوای روحی و معنوی خود، به مقابله با ظلم بپردازد.

مقولات فرعی:

- **۳.۱. انحصار شکایت و استعانت به خداوند**
  - **کدها:** «اَللّهُمّ لا اَشْكُو اِلی اَحَدٍ سِواكَ، وَلا اَسْتَعينُ بِحاكِمٍ غَيْرِكَ، حاشاكَ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر توحید در دادخواهی و نفی واسطه (لا اَشْكُو، لا اَسْتَعينُ) تأکید دارد، که اوج توکل و اعتماد مطلق به خداوند است. این راهبردی

عملی برای تقویت استقلال و عدم وابستگی به قدرت‌های زمینی است که انرژی روحی مظلوم را به سمت منبع اصلی قدرت هدایت می‌کند.

- **۳.۲. درخواست‌های ایجابی برای مهار و تضعیف ظالم**
  - **کدها:** «خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ»، «وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ»، «وَاجْعَلْ لَهُ شُغْلاً فیما یَلیهِ»، «وَ عَجْزاً عَمّا یُناویهِ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله شامل مطالبات فعال (خذ، افْلُلْ، اجعل له شغلاً، عجزاً) از خداوند برای مهار قدرت ظالم است. این راهبرد به مظلوم اجازه می‌دهد به قدرت فرامادی متوسل شود و از خداوند بخواهد ظالم را از ادامه ستم بازدارد. این نوع دعا، حس کنترل و عاملیت را در مظلوم تقویت می‌کند.
- **۳.۳. درخواست‌های سلبی و حفاظتی برای مصونیت مظلوم**
  - **کدها:** «وَلاتُسَوِّغْ لَهُ ظُلْمی»، «وَ اَحْسِنْ عَلَیْهِ عَوْنی»، «وَاعْصِمْنی مِنْ مِثْلِ اَفْعالِهِ»، «وَلاتَجْعَلْنی فی مِثْلِ حالِهِ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله شامل درخواست‌های حفاظتی (لاتسوغ، احسن علیه عونی، اعصمنی، لاتجعلنی) برای مصون‌سازی مظلوم از تأثیرات مخرب ظلم است. این دعا بر حفاظت درونی و اخلاقی (اعصمنی من مثل افعاله، لاتجعلنی فی مثل حاله) نیز تأکید دارد. این نگرش پیشگیرانه اخلاقی، هدفش جلوگیری از چرخه ظلم و تبدیل قربانی به ستمگر است و تربیت نفس را در کنار دادخواهی قرار می‌دهد.
- **۳.۴. طلب نصرت فوری و تسکین‌دهنده**
  - **کدها:** «وَاعْدِنی عَلَیْهِ عَدْوی حاضِرَةً تَکُونُ مِنْ غَیْظی بِهِ شِفآءً، وَ مِنْ حَنَقی عَلَیْهِ وَفآءً»
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بیانگر نیاز روان‌شناختی فوری مظلوم به تسکین است. درخواست «عدوی حاضرة» (انتقامی حاضر/فوری) که «شفاءً» برای غیظ و «وفاءً» برای حنق باشد، درک عمیق دعا از بار عاطفی ظلم را نشان می‌دهد. هدف، بازسازی تعادل روانی و کاهش تأثیرات مخرب خشم و اندوه بر مظلوم است و مکانیسم مقابله‌ای برای مدیریت هیجانات منفی فراهم می‌آورد.
- **۳.۵. طلب اجابت و تغییر وضعیت**

- **کدها:** «فَصَلِّ عَلی مُحَمّدٍ وَ الِهِ، وَ صِلْ دُعآئی بِالاِجابَةِ، وَاقْرِنْ شِکایَتی بِالتَّغْییرِ».
- **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر اثرگذاری عینی و عملی دعا تأکید دارد. «صل دعائی بالاجابة» و «اقرن شکایتی بالتغییر» نشان‌دهنده انتظار مظلوم برای تحقق خارجی پاسخ الهی است. این درخواست، دعا را ابزاری برای تغییر واقعیت بیرونی تبدیل می‌کند، که به مظلوم اطمینان می‌دهد دعایش بی‌اثر نخواهد بود و انگیزه‌ای قوی برای ادامه مقاومت است.

د) مقوله ۴: بازتنظیم درونی و رضایت (راهبردهای تعاملی/واکنشی)

این مقوله به مجموعه راهبردهای درونی و تغییر نگرش‌ها در مظلوم می‌پردازد که نه‌تنها به او در مقابله فعالانه با ظلم کمک می‌کنند، بلکه به او امکان می‌دهند تا با رضایت و آرامش با تقدیر الهی کنار بیاید و رشد معنوی یابد. این مقوله نشان‌دهنده مکانیسم‌های تطبیقی عمیقی است که دعا ارائه می‌دهد.

مقولات فرعی

- **۴.۱. جبران الهی و ارزش‌گذاری مصیبت**
  - **کدها:** «وَ عَوِّضْنی مِنْ ظُلْمِهِ لی عَفْوَكَ، وَ اَبْدِلْنی بِسُوءِ صَنیعِهِ بی رَحْمَتَكَ»، «فَكُلُّ مَكْرُوهٍ جَلَلٌ دُونَ سَخَطِكَ، وَ كُلُّ مَرْزِئَةٍ سَوآءٌ مَعَ مَوْجِدَتِكَ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر تبدیل تهدید به فرصت و دیدگاه پاداش‌محور نسبت به رنج تمرکز دارد. درخواست «عوضنی عفوک» نشان‌دهنده باور به جبران رنج دنیوی با پاداش‌های معنوی است. مقایسه رنج با سخط الهی، مصیبت را کوچک انگاشته و آن را آزمونی برای رشد تلقی می‌کند. این دیدگاه به مظلوم کمک می‌کند از یأس رهایی یافته و به‌جای فقدان، به کسب پاداش و رحمت الهی بیندیشد.
- **۴.۲. التزام به عدالت فردی و پناه از طمع**
  - **کدها:** «فَكَما كَرِهْتَ اِلَیّ اَنْ اُظْلَمَ فَقِنی مِنْ اَنْ اَظْلِمَ»، «وَ اَعِذْنی مِنْ سُوءِ الرَّغْبَةِ وَ هَلَعِ اَهْلِ الْحِرْصِ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله بر مسئولیت‌پذیری اخلاقی فردی و پیشگیری از ستمگری تمرکز دارد. عبارت «فَقِنی مِنْ اَنْ اَظْلِمَ» نشان می‌دهد که مظلوم، با وجود

رنج از ظلم، به اصول اخلاقی پای‌بند است و نمی‌خواهد خود به ظالم تبدیل شود. این نکته تربیتی عمیق، به اصلاح درون مظلوم نیز توجه دارد. پناه‌بردن از «سوء الرغبة» و «هلع اهل الحرص» به حفظ سلامت روان و اخلاق مظلوم کمک می‌کند تا تحت تأثیر رنج و تمایل به انتقام، به اعمال نادرست کشیده نشود.

- **۴.۳. پذیرش تقدیر و رضایت الهی**
  - **کدها:** «وَ وَفِّقْنی لِقَبُولِ ما قَضَیْتَ‌لی‌وَعَلَیّ، وَ رَضِّنی بِما اَخَذْتَ لی وَ مِنّی»، «وَاجْعَلْ ذلِكَ سَبَباً لِقَناعَتی بِما قَضَیْتَ، وَ ثِقَتی بِما تَخَیَّرْتَ».
  - **تبیین علمی:** این زیرمقوله اوج تسلیم و آرامش روان‌شناختی در برابر مشیت الهی است. درخواست «توفیق در قبول قضا» و «رضایت به آنچه گرفته‌شده یا داده‌شده»، نشان‌دهنده بلوغ معنوی مظلوم است. این پذیرش، به معنای حذف رنج درونی ناشی از عدم پذیرش واقعیت است. پیوند این پذیرش با «قناعت» و «وثوق» (اعتماد) به انتخاب الهی، به مظلوم حس امنیت وجودی می‌بخشد و به کاهش اضطراب آینده و تقویت تاب‌آوری در برابر ناملایمات کمک می‌کند.

۵) مقوله ۵: پیامدهای تحول‌آفرین (پیامدها)

این مقوله به نتایج و دستاوردهای ناشی از اتخاذ ادبیات مقاومت و پیروی از راهبردهای دادخواهی معنوی می‌پردازد. این پیامدها می‌توانند هم در سطح فردی (برای مظلوم) و هم در سطح کلی‌تر (برای وضعیت ظلم) رخ دهند و به‌مثابه پیامدهای این فرایند عمل می‌کنند.

مقولات فرعی:

- **۵.۱. دستیابی به آرامش و شِفای روان**
  - **کدها:** «تَکُونُ مِنْ غَیْظی بِهِ شِفآءً، وَ مِنْ حَنَقی عَلَیْهِ وَفآءً»، «صَوِّرْ فی قَلْبی مِثالَ مَا ادَّخَرْتَ لی مِنْ ثَوابِكَ».
  - **تبیین علمی:** یکی از مهم‌ترین پیامدها، تسکین و شِفای روحی مظلوم است. اجابت دعا که منجر به «شفا» برای خشم و «وفا» برای غیظ می‌شود، به بازسازی تعادل هیجانی کمک می‌کند. «تصویرسازی پاداش اخروی» نه‌تنها یک انگیزه بیرونی است، بلکه یک تکنیک شناختی برای کاهش ناراحتی فعلی است. این امر به

مظلوم کمک می‌کند تا احساس عدالتی پایدار را در خود پرورش دهد و از افسردگی و یأس مزمن جلوگیری کند.

- **۵.۲. افزایش استقامت و بصیرت اخلاقی**
  - **کدها:** «وَ اَیِّدْنی مِنْكَ بِنِیَّةٍ صادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دائِمٍ»، «وَ اهْدِنی لِلَّتی هِیَ اَقْوَمُ، وَاسْتَعْمِلْنی بِما هُوَاَسْلَمُ».
  - **تبیین علمی:** اتخاذ راهبردهای دادخواهی معنوی منجر به تقویت ظرفیت‌های درونی می‌شود. درخواست «نیت صادق» و «صبر دائم» به مظلوم توانایی استمرار در مسیر دادخواهی و مقاومت می‌دهد. «هدایت به راه راست‌تر» و «به‌کارگیری در سالم‌ترین عمل» نشان‌دهنده افزایش بصیرت اخلاقی و توانایی تمییز حق از باطل است. این پیامدها به مظلوم کمک می‌کنند تا نه‌تنها در برابر ظلم مقاومت کند، بلکه از نظر اخلاقی نیز رشد یابد.
- **۵.۳. تغییر واقعی وضعیت ظلم (دنیوی و اخروی)**
  - **کدها:** «وَاقْرِنْ شِکایَتی بِالتَّغْییرِ»، «وَ عَرِّفْهُ عَمّا قَلیلٍ ما اَوْعَدْتَ الظّالِمینَ».
  - **تبیین علمی:** نهایی‌ترین پیامد این ادبیات، تغییر در وضعیت ستم است. این تغییر می‌تواند در قالب مداخله الهی در همین دنیا («اقرن شکایتی بالتغییر») یا در قالب عقاب اخروی برای ظالم و پاداش اخروی برای مظلوم باشد. «شناخت وعده‌های الهی» برای ظالمان (عذاب) و برای مضطرین (اجابت) به شکل‌گیری یک چارچوب زمانی و اخلاقی برای پیامدهای ظلم کمک می‌کند. این پیامد، نه‌تنها به مظلوم امید می‌دهد، بلکه برای ظالم نیز هشدار نهایی است که اعمالش بدون مجازات نخواهند ماند.

۴.۳. نتایج کدگذاری انتخابی

در این مرحله، مقوله اصلی[1] شناسایی و ارتباط آن با سایر مقولات در یک مدل نظری جامع تبیین می‌شود.

۴.۳.۱. معرفی مقوله اصلی - ادبیات مقاومت

مقوله اصلی و فراگیر در این پژوهش، تحت عنوان ادبیات مقاومت: دادخواهی توحیدی و توانمندسازی درون‌زا در برابر ظلم شناسایی شد. این مقوله، چارچوبی نظری برای درک جامع چگونگی مقابله با ستم از

[1] Core Category

منظر دعای چهاردهم صحیفه سجادیه ارائه می‌دهد. ادبیات مقاومت فراتر از یک عمل انفعالی یا صرفاً شکایت است؛ این یک رویکرد فعال، هوشمندانه و معنوی است که مظلوم را به سمت بازپس‌گیری قدرت درونی و طلب عدالت از منبع غایی هستی رهنمون می‌سازد.

۴.۳.۲. شرح جامع و تفصیلی مقوله اصلی و ارتباط آن با سایر مقولات

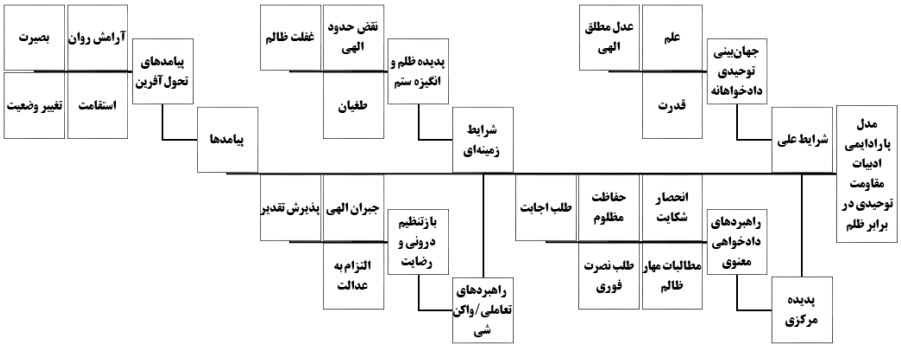
ادبیات مقاومت در دعای ۱۴ صحیفه سجادیه، شامل یک فرایند سیستماتیک است که از باورهای عمیق توحیدی (شرایط علی) نشأت می‌گیرد. این باورها، به مظلوم این اطمینان را می‌دهند که ستم او در نظام عدل الهی (شرایط زمینه‌ای) نادیده گرفته نخواهد شد و این آگاهی، او را قادر می‌سازد تا ظلم را نه به‌عنوان یک نقص شخصی، بلکه به‌عنوان تجاوز به حدود الهی (شرایط زمینه‌ای) درک کند.

در قلب این ادبیات، راهبردهای دادخواهی معنوی (پدیده مرکزی) قرار دارند. این راهبردها، بیانگر فعالیت‌های ارتباطی و درخواستی مظلوم با خداوند هستند. این شامل انحصار مطلق شکایت و استعانت به خداوند، مطالبات صریح و قدرتمند برای مهار و تضعیف ظالم، و درعین‌حال، درخواست‌های حفاظتی برای مصونیت اخلاقی و روانی خود مظلوم است. این راهبردها، نه‌تنها به‌دنبال تغییر وضعیت بیرونی ظلم هستند، بلکه بر تسکین فوری خشم و طلب اجابت عینی نیز تأکید دارند.

هم‌زمان با به‌کارگیری این راهبردها، مظلوم به مجموعه‌ای از بازتنظیم‌های درونی و رضایت (راهبردهای تعاملی/واکنشی) می‌پردازد. این شامل تغییر نگاه به مصیبت با تکیه بر جبران الهی، حفظ خود از آلودگی به ستمگری، و نهایتاً پذیرش توأم با آرامش تقدیر الهی است. این بازتنظیم‌ها به مظلوم کمک می‌کنند تا در عین پیگیری دادخواهی، به سلامت روان و رشد معنوی دست یابد.

درنتیجه این فرایند، پیامدهای تحول‌آفرین (پیامدها) آشکار می‌شوند. این پیامدها شامل آرامش روانی، افزایش تاب‌آوری و استقامت، رشد بصیرت اخلاقی، و درنهایت، تحقق عدالت در سطوح مختلف (دنیوی و اخروی) برای مظلوم و ظالم هستند. بنابراین، ادبیات مقاومت یک مدل جامع است که از باور آغاز می‌شود، از طریق عمل (دعا) پیش می‌رود، به تحول درونی منجر می‌شود و درنهایت، به تحقق عدالت و آرامش ختم می‌گردد.

۴.۳.۳. ارائه مدل یا پارادایم نظری تبیین کننده ادبیات مقاومت بر اساس دعای ۱۴



شرح مدل

این مدل نشان می‌دهد که ادبیات مقاومت یک فرایند پویا و چندوجهی است. جهان‌بینی توحیدی دادخواهانه (شرایط علی) به‌عنوان بستر فکری و اعتقادی، زمینه را برای آغاز و تداوم مقاومت فراهم می‌آورد. این جهان‌بینی، در مواجهه با پدیده ظلم و انگیزه ستم (شرایط زمینه‌ای) که ماهیت و ریشه‌های ستم را توضیح می‌دهد، فعال می‌شود.

هسته اصلی این مدل، راهبردهای دادخواهی معنوی (پدیده مرکزی) است که شامل کنش‌ها و درخواست‌های مستقیم مظلوم از خداوند است. این راهبردها، خود تحت‌تأثیر شرایط علی و زمینه‌ای قرار دارند و همچنین، بر بازتنظیم درونی و رضایت (راهبردهای تعاملی/واکنشی) اثر می‌گذارند. این راهبردها، که بر تغییر نگرش و مدیریت درونی تمرکز دارند، هم‌زمان با دادخواهی بیرونی، به مظلوم کمک می‌کنند تا تعادل خود را حفظ کند و رشد معنوی یابد.

درنهایت، نتایج این فرایند جامع، به شکل پیامدهای تحول‌آفرین (پیامدها) ظاهر می‌شوند که شامل دستاوردهای روانی، اخلاقی، و واقعی (دنیوی و اخروی) برای مظلوم و حتی ظالم (عقوبت) است. این مدل، تصویری کل‌نگر از چگونگی کنش متقابل باورها، شرایط، راهبردها و پیامدها در شکل‌گیری ادبیات مقاومت از منظر دعای چهاردهم صحیفه سجادیه ارائه می‌دهد.

۴.۴. تحلیل محتوایی راهبردهای ارتباطی شناسایی‌شده

علاوه بر ساختار مفهومی که در کدگذاری‌ها آشکار شد، دعای چهاردهم از راهبردهای ارتباطی و بلاغی خاصی بهره می‌برد که قدرت و تأثیر آن را در زمینه ادبیات مقاومت دوچندان می‌کند. این راهبردها، نحوه بیان و شکل‌گیری ارتباط مظلوم با خداوند را مشخص می‌کنند:

۴.۴.۱. راهبردهای بیان مظلومیت و دادخواهی

- **توسل به علم الهی و بی‌نیازی از شاهد:** دعا با عباراتی چون «یا مَنْ لایَخْفی عَلَیْهِ اَنْبآءُ الْمُتَظَلِّمینَ، وَ یا مَنْ لایَحْتاجُ فی قَصَصِهِمْ اِلی شَهاداتِ الشّاهِدینَ» آغاز می‌شود. این رویکرد، در همان ابتدا اطمینان خاطر را در دل مظلوم می‌افکند که نیازی به توضیح طولانی یا اثبات ندارد، چرا که خداوند از تمامی جزئیات آگاه است. این امر، بار روانی مظلوم را کاهش داده و حس پناهندگی کامل را القا می‌کند.
- **اعتراف به قدرت مطلق الهی در دفع ظلم:** پس از بیان مظلومیت، دعا بلافاصله به قدرت خداوند برای مداخله اشاره دارد: «خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ، وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ». این یک اعلان توکل مطلق است که نه‌تنها به توانایی خداوند ایمان دارد، بلکه به او نقش دفاع‌کننده و عمل‌کننده اصلی را در برابر ظالم واگذار می‌کند.
- **شکایت مستقیم به خداوند:** عبارت صریح «اَللّهُمّ لا اَشْکُو اِلی اَحَدٍ سِواكَ، وَلا اَسْتَعینُ بِحاکِمٍ غَیْرِكَ، حاشاكَ» نشان‌دهنده یک راهبرد انحصارگرایانه است. مظلوم تمامی مجاری شکایت زمینی را کنار می‌گذارد و تنها به درگاه الهی روی می‌آورد. این رویکرد، نه‌تنها تمرکز قدرت را بر خداوند نشان می‌دهد، بلکه مظلوم را از دام سازش‌های احتمالی با قدرت‌های ناعادل زمینی دور می‌سازد.

۴.۴.۲. راهبردهای طلب کمک و نصرت الهی

- **درخواست بازدارندگی از ظالم:** «خُذْ ظالِمی وَ عَدُوّی عَنْ ظُلْمی بِقُوَّتِكَ» نشان‌دهنده طلب یک عمل مستقیم و فعالانه از سوی خداوند برای جلوگیری از ادامه ظلم است. این راهبرد، به‌جای تحمل ستم، خواهان جلوگیری فوری از آن است.
- **طلب شکستن تیزی ستمگر:** «وَ افْلُلْ حَدَّهُ عَنّی بِقُدْرَتِكَ» تصویری قدرتمند از ناتوان‌سازی ظالم ارائه می‌دهد. این عبارت نشان می‌دهد که دعا خواهان از بین‌بردن قابلیت ستمگری ظالم است، حتی اگر حضور فیزیکی داشته باشد.

- **درخواست مشغول‌سازی ظالم به خود:** «وَاجْعَلْ لَهُ شُغْلاً فیما یَلیهِ، وَ عَجْزاً عَمّا یُناویهِ» یک راهبرد هوشمندانه است. به‌جای نابودی ظالم، دعا از خداوند می‌خواهد که او را به‌گونه‌ای مشغول سازد که نتواند به دیگران ستم کند. این رویکرد، می‌تواند دارای پیامدهای کمتر مخرب و درعین‌حال، بسیار مؤثر در جلوگیری از ظلم باشد.

۴.۴.۳. راهبردهای توانمندسازی روان‌شناختی و معنوی:

- **درخواست عدم یأس از عدل الهی:** «لاتَقْتِنّی بِالْقُنُوطِ مِنْ اِنْصافِكَ» یک درخواست حیاتی برای حفظ امید در مظلوم است. این راهبرد، به مقابله با یکی از مخرب‌ترین پیامدهای ظلم (یأس و ناامیدی) می‌پردازد و بر اعتماد دائمی به عدل الهی تأکید دارد.
- **تأکید بر پذیرش قضای الهی:** «وَ وَفِّقْنی لِقَبُولِ ما قَضَیْتَ‌لی‌وَعَلَیّ، وَ رَضِّنی بِما اَخَذْتَ لی وَ مِنّی» نشان‌دهنده یک بلوغ معنوی است. مظلوم در عین دادخواهی، به مرحله‌ای از رضایت و پذیرش می‌رسد که می‌تواند با آنچه مقدر شده، کنار بیاید. این راهبرد، به کاهش رنج درونی و افزایش آرامش وجودی کمک می‌کند.
- **طلب صبر و نیت صادقانه:** «وَ اَیِّدْنی مِنْكَ بِنِیَّةٍ صادِقَةٍ وَ صَبْرٍ دآئِمٍ» برای شرایطی است که اجابت فوری محقق نشود. این راهبرد، مظلوم را برای یک مقاومت طولانی‌مدت و پایدار آماده می‌کند و بر کیفیت درونی عمل (نیت صادق و صبر) تأکید دارد.
- **تصویرسازی از پاداش الهی برای مظلوم و عقاب برای ظالم:** «وَ صَوِّرْ فی قَلْبی مِثالَ مَا ادّخَرْتَ لی مِنْ ثَوابِكَ، وَ اَعْدَدْتَ لِخَصْمی مِنْ جَزآئِكَ وَ عِقابِكَ» یک تکنیک شناختی قدرتمند است. با تجسم پاداش‌های اخروی و مجازات‌های الهی، مظلوم می‌تواند از بار رنج فعلی خود بکاهد و حس عدالت نهایی را در قلب خود تقویت کند. این به حفظ سلامت روان و کاهش میل به انتقام‌جویی منفی کمک می‌کند.

۴.۴.۴. راهبردهای بلاغی و زبانی

- **تکرار واژگان کلیدی (ظلم، نصرت، عدالت):** تکرار کلماتی چون ظلم، ظالمی، مظلومین، نصرت، و عدل در سراسر دعا، مفاهیم اصلی را تقویت کرده و بر محوریت موضوع دادخواهی و مقاومت تأکید می‌کند. این تکرار، هم به جذب توجه خواننده/شنونده کمک می‌کند و هم پیام اصلی دعا را در ذهن تثبیت می‌نماید.

- **استفاده از لحن تضرع و استغاثه:** لحن کلی دعا، لحنی فروتنانه، التماس‌آمیز و مملو از نیاز است. استفاده از نداهای «یا مَنْ...» و درخواست‌های مستقیم با افعال امر (مانند «خُذْ»، «اقْلُلْ»، «اجْعَلْ») و نفی (مانند «لاتَقْتِنِی»)، حس عجز در برابر قدرت الهی و نیاز شدید به کمک او را منتقل می‌کند.
- **بهره‌گیری از جملات خبری با کارکرد انشایی:** در بخش‌هایی از دعا، از ساختار جمله خبری برای بیان یک درخواست استفاده می‌شود. برای مثال، عبارت «قَدْ عَلِمْتَ یا اِلهی، ما نالَنی» (خداوندا، تو خود دانسته‌ای که بر من چه رفته است)، در ظاهر خبری است، اما در باطن، نهایت تضرع و درخواست توجه را در خود دارد. این شگرد بلاغی، که در آن گوینده به دلیل اطمینان از علم مخاطب، از درخواست مستقیم صرف‌نظر می‌کند، تأثیر عاطفی عمیق‌تری دارد و رابطه صمیمانه‌تری میان دعا کننده و خداوند برقرار می‌سازد.
- **ارتباط نجواگونه مبتنی بر فرض پاسخگویی:** ماهیت دعا، ارتباطی مستقیم، شخصی و نجواگونه است. مظلوم مستقیماً با خداوند سخن می‌گوید و او را خطاب قرار می‌دهد. این ارتباط هرچند از سوی انسان یک‌طرفه به نظر می‌رسد، اما در چارچوب الهیاتی دعا، بر این پیش‌فرض استوار است که مخاطب (خداوند) شنوا، آگاه و پاسخ‌دهنده است. درخواست صریح برای اجابت («وَ صِلْ دُعآئی بِالاِجابَةِ») این فرض را تقویت می‌کند و به این ارتباط، ماهیتی دوسویه در عالم باور می‌بخشد.

این تحلیل جامع یافته‌ها، ابعاد مختلف ادبیات مقاومت را در دعای چهاردهم نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که این دعا، فراتر از یک درخواست ساده، یک برنامه جامع معنوی-روان‌شناختی برای مقابله با ظلم و دستیابی به عدالت و آرامش است.

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف رمزگشایی از ظرفیت‌های دعای چهاردهم صحیفه سجادیه به‌عنوان یک متن مقاومت انجام شد. یافته‌ها، که در قالب یک مدل نظری مبتنی بر داده‌ها ارائه گردید، نشان می‌دهد که این دعا صرفاً یک نیایش فردی برای طلب حاجت نیست، بلکه یک راهنمای عمل نظام‌مند برای کنشگری معنوی در برابر ظلم است.

۵.۱. تبیین و تفسیر یافته‌ها: مدل استخراج‌شده نشانگر یک فرایند روان‌شناختی-معنوی پنج مرحله‌ای است. سنگ‌بنای این فرایند، جهان‌بینی توحیدی است که به مظلوم اطمینان می‌دهد رنج او در نظام عادلانه هستی دیده می‌شود (شرایط علی). این باور، در برابر پدیده طغیان ظالم (شرایط زمینه‌ای) فعال شده و به مظلوم قدرت می‌دهد تا از انفعال خارج شود. هسته اصلی این مدل، راهبردهای دادخواهی معنوی (پدیده مرکزی) است که کنش‌های ارتباطی مظلوم با خداوند را شکل می‌دهد. این راهبردها صرفاً سلبی نیستند (شکایت)، بلکه ایجابی‌اند (درخواست مهار ظالم) و نشان‌دهنده عاملیت (agency) مظلوم در تغییر وضعیت‌اند. نکته برجسته این مدل، تأکید هم‌زمان بر بازتنظیم درونی (راهبردهای تعاملی) است. دعا به مظلوم می‌آموزد که هم‌زمان با دادخواهی، خود را از آلوده‌شدن به ظلم حفظ کند و به مقام رضایت برسد. این بُعد، مقاومت را از یک کنش صرفاً بیرونی به یک فرایند رشد درونی تبدیل می‌کند. نهایتاً، پیامدهای تحول‌آفرین (آرامش، استقامت و تغییر وضعیت) نشان می‌دهند که این ادبیات مقاومت، کارکردی و نتیجه‌گراست.

۵.۲. ارتباط با چارچوب نظری و دلالت‌ها: این یافته‌ها، مفهوم ادبیات مقاومت را که عموماً در متون سیاسی و حماسی جستجو می‌شود (مانند آثار فانون)، به حوزه متون عبادی و معنوی گسترش می‌دهد. این پژوهش نشان داد که مقاومت نرم(Sharp, 1973) می‌تواند ابعادی کاملاً درونی و الهیاتی داشته باشد و از طریق کنش‌های ارتباطی مانند دعا پی‌گیری شود. از منظر نظری، این پژوهش یک نظریه زمینه‌ای (Substantive Theory) ارائه می‌دهد که می‌تواند برای تحلیل سایر متون دعایی در ادیان و فرهنگ‌های مختلف به کار رود. از نظر عملی، این مدل می‌تواند در توانمندسازی روان‌شناختی افراد تحت ستم و بحران‌های اجتماعی به‌کار گرفته شود. نهادهای فرهنگی و دینی می‌توانند از این چارچوب برای تبیین کارکردهای اجتماعی و تاب‌آورانه دعا استفاده کنند.

۵.۳. محدودیت‌ها و پیشنهادها برای پژوهش‌های آتی: این پژوهش بر روی یک دعای خاص متمرکز بود؛ بنابراین تعمیم یافته‌ها به کل صحیفه یا سایر متون دعایی باید با احتیاط صورت گیرد. همچنین، این تحقیق به تحلیل متن پرداخته و تأثیر عملی این دعا بر مخاطبان در طول تاریخ را نسنجیده است. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود:

۱. **تحلیل تطبیقی:** راهبردهای مقاومت در این دعا با سایر دعاهای صحیفه (مانند دعای بیستم مکارم الاخلاق) یا متون مقاومت در ادیان دیگر مقایسه شود.

۲. **پژوهش‌های دریافت-محور:** با استفاده از روش‌های تاریخی یا مصاحبه، تأثیر این دعا بر روحیه و کنشگری شیعیان در دوره‌های مختلف تاریخی بررسی شود.

۳. **تحلیل زبان‌شناختی:** با ابزارهای دقیق‌تر زبان‌شناسی شناختی یا تحلیل استعاره، سازوکارهای اقناعی و تأثیرگذاری این دعا بر ذهن مخاطب واکاوی گردد.

فهرست منابع

- قرآن کریم
- بصیری، محمدصادق. (۱۳۸٤). «طرح و توضیح چند سوال درباره مبانی ادبیات پایداری». ***نامه پایداری***. کرمان: بنیاد حفظ آثار و نشر ارزش‌های دفاع مقدس.
- بنیاد دائرة المعارف اسلامی. (۱۳۸٦). ***دانشنامه جهان اسلام***. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- پیشوایی، مهدی. (۱۳۹۷). ***سیره پیشوایان***. با مقدمه جعفر سبحانی تبریزی. ج. ۱. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ترابی، احمد. (۱۳۸۸). ***امام سجاد علیه السلام جمال نیایشگران***. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- جعفریان، رسول. (بی‌تا). ***حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام***. انصاریان.
- حر عاملی، محمدبن حسن. (۱٤۰۹ق). ***تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة***. قم: موسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.
- رضوانی، روح‌الله. (۱۳۹۱). ***مبانی کلامی اعجاز قرآن***. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- سبحانی تبریزی، جعفر و محمدعیسی جعفری. (۱۳۷۸). ***فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی***. ج. ۱. قم: توحید.
- سنگری، محمدرضا. (۱۳۸۳). «ادبیات پایداری» ***شعر***، ۳۹ (۱۲): ٤٥-٥۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۸). ***شیعه در اسلام***. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فانون، فرانتس. (۱۳۳٦). ***دوزخیان روی زمین***. با ژان پل سارتر. ترجمة علی شریعتی. اهواز: تلاش.
- لیتل‌جان، استیفن. (۱۳۹۷). ***تئوری‌های ارتباطات انسانی***. ترجمه علی رستمی. تهران: روزنه.
- مک‌کوایل، دنیس. (۱۳۸۹). ***درآمدی بر نظریه ارتباطات جمعی***. ترجمه پرویز اجلالی. تهران: انتشارات دفتر مطالعات و برنامه ریزی رسانه ها.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (۱٤۰۸ق). ***مستدرک الوسائل***. قم: مؤسسة آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث.
- Birks, Melanie, and Jane Mills. 2015. *Grounded Theory: A Practical Guide*. SAGE Publications.
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide through Qualitative Analysis*. SAGE Publications Ltd.
- Corbin, Juliet, and Anselm Strauss. 2014. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. SAGE Publications.

- Frankl, Viktor E. 1984. *Mans Search for Meaning*. New York: Washington.
- Glaser, Barney G. 1978. *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*. Sociology Press.
- Lincoln, Yvonna S., and Egon G. Guba. 1985. *Naturalistic Inquiry*. SAGE.
- Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*. Boston: Porter Sargent.