

تبیین دعا و مبانی نظری آن در نظام تربیتی اسلام با تکیه بر صحیفه‌ی

سجادیه

چکیده

دعا در متون اسلامی از دو جنبه‌ی هدف و روش تربیتی مورد توجه قرار گرفته است. موضوع این نوشتار تبیین اهداف و مبانی نظری دعا با تکیه بر صحیفه‌ی سجادیه است. صحیفه به‌عنوان منبع مهم معارف توحیدی، پس از قرآن بیشترین تواتر سندی را دارد. روش پژوهش توصیفی-تحلیلی با تکیه بر متن است. در واقع، دعا تجلی عشق و محبت به معبود ازلی همراه با خوف و خشیت برای درک حضور و رسیدن به قرب و لقای الهی است و به این معنا، هدف نظام تربیتی اسلام شمرده می‌شود. دقت در دعا‌های صحیفه این رهنمود را به دست می‌دهد که دعا انواعی دارد: دعای اولیا، حدیث عبودیت و ابراز بندگی و در آن مقام، عین اجابت است. گاه دعا وسیله‌ی کاهش درد و رنج یا ابزاری برای رفع حوائج و نیازهای زندگی و در همه حال، دعا ابزار انسان خاکی برای اتصال به مبدأ هستی است. مبانی هستی‌شناختی دعا باور به خدای خیرخواه، قادر، بخشنده و مبانی انسان‌شناسی آن توجه به فطرت الهی و خودشناسی و درک نیازمندی و فقر وجودی انسان است.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۱۰

از صفحه ۱۲۷ تا صفحه ۱۴۳

عصمت همتی

استادیار دانشگاه فرهنگیان استان

اصفهان.

e.hemmati@cfu.ac.ir

واژگان کلیدی:

دعا، مبانی نظری، نظام تربیتی،

صحیفه‌ی سجادیه.

بیان مسئله

در متون دینی، دعا از دو جنبه‌ی هدف و روش تربیتی مطرح شده است. توجه ویژه اسلام به دعا و نیایش، مبتنی بر بینش خاص آن از نسبت جهان و انسان با خداوند است. اگر دعا را بازمّون عشق و محبت به معبود ازلی همراه با خوف و خشیت برای درک حضور و رسیدن به لقاءالله بدانیم، دعا هدف نظام تربیتی اسلام است. هرگاه به دعا به‌عنوان ابزاری برای مقابله با ناکامی‌ها و کاهش درد و رنج توجه گردد، به‌عنوان شیوه‌ی تربیتی لحاظ شده است. این نوشتار به بررسی جایگاه، اهداف و مبانی نظری دعا با تکیه بر صحیفه‌ی سجادیه پرداخته است. صحیفه‌ی سجادیه از اولین متون مدون صدر اسلام است و بسیاری از علما صحیفه را به‌سبب اشتها و تواتر، از بحث سند بی‌نیاز دانسته‌اند. علامه مجلسی می‌نویسد: «سندهایی که من برای صحیفه دیدم، بیشتر از آن است که بتوان شمرد و شکی نیست که این کتاب از سیدالساجدین است و از جهت اسناد مانند قرآن مجید است و متواتر از طریق زیدیه است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۰۰؛ حر عاملی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۱۰۸۷)؛ همچنین می‌نویسد: «به دلیل فصاحت و بلاغت و اشتمال بر علوم الهی که برای غیرمعصوم آوردن آن ممکن نیست، شکی در انتساب صحیفه به سیدالساجدین نیست» (همان). علامه تهرانی می‌نویسد: «صحیفه‌ی سجادیه خواهر قرآن و انجیل اهل‌بیت و زبور آل‌محمد است... علمای شیعه اهتمام به روایت آن داشته و در اجازات علما آن را ذکر می‌کردند و بر آن شروع بسیاری است و در نزد شیعه از متواترات است. سند روایت به امام باقر^(ع) و زید شهید دو فرزند امام سجاد می‌رسد که از پدرشان نقل می‌کنند» (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱۵، ص ۱۹).

پیشینه‌ی پژوهش

صحیفه‌ی سجادیه به علت جایگاه بی‌نظیرش از دیرباز مورد توجه عالمان و محققان بوده است. فراوانی شروح این مصحف شریف، چه شرح کامل کتاب و چه بخشی از دعا‌های خاص آن، مانند مکارم‌الاخلاق، عرفه و... دلیل صدق این مدعاست. نگاه موضوعی به مباحث تربیتی با تکیه بر صحیفه و با شیوه‌ی تحلیلی _ اسنادی نیز امری است که محققان حوزه‌ی تعلیم و تربیت به آن توجه کرده‌اند که در ادامه، به بعضی از تحقیقات مرتبط با موضوع این مقاله اشاره می‌شود. جعفری و مقامی (۱۳۸۴) در مقاله‌ی «رهیافتی به نظام تربیتی اسلام از نگاه صحیفه‌ی سجادیه»، ابتدا به توضیح مبانی، اصول و روش‌های تربیتی می‌پردازند و سپس دعا‌های صحیفه را پایه‌ی استنتاج اصول و روش‌های تربیتی قرار می‌دهند. امیر نادری و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله‌ی «شیوه‌های تعلیم و تربیت از منظر امام سجاد^(ع) با تکیه بر صحیفه‌ی سجادیه»، نوزده شیوه‌ی تربیتی استخراج و تشریح می‌کنند؛ همچنین مرزوقی (۱۳۹۰) در پژوهش «درآمدی بر نظام تربیتی و انسان‌شناسی از منظر صحیفه‌ی سجادیه»، علاوه بر بحث تربیت، به برخی نکات انسان‌شناسی صحیفه اشاره می‌کند.

در موضوع دعا در صحیفه نیز پژوهش‌هایی انجام شده است که به‌طور نمونه می‌توان موارد زیر را برشمرد:

فریبا مهری (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «ادب دعا در صحیفه»، در دو بخش مقدمات و لوازم دعای مستجاب را با تکیه بر متن صحیفه تحلیل و بررسی می‌کند. مهدی ابراهیمی (۱۳۸۳) در پژوهش «جلوه‌های عرفانی دعا در صحیفه‌ی سجادیه» دعای عارفانه را بر دعای فیلسوفانه و تجربه‌گرایانه ترجیح می‌دهد. ترکاشوند و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله‌ی «بررسی اسلوب دعایی در صحیفه‌ی سجادیه» توجه را بر اسلوب ادبی دعاها، صحیفه متمرکز می‌کند و در واقع، از منظر خاصی مسئله‌ی دعا را می‌کاود. به هر حال، بررسی‌ها نشان می‌دهد که ظاهراً تبیین دعا و مبانی نظری آن در صحیفه به‌طور مستقل بررسی نشده است.

۱. مفهوم‌شناسی دعا

واژه‌ی دعا از ریشه‌ی (دَعَو) و به این معناست که کسی چیزی را از شخصی طلب کند تا توجه وی را به خود جلب نماید و یا حرکتش را به سوی خود سوق دهد (ابن فارس، ۱۹۷۹ م، ج ۲، ص ۲۷۹). ابن‌منظور می‌نویسد: «دعا الرجل ناداه»؛ یعنی دعا کردن شخص، خواندن اوست (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۵۷). دعا در اصل لغت، به معنای کسی را به کمک و یاری خواندن و در اصطلاح غالب مردم، به معنای خواستن حاجت از خداوند متعال است (شعرانی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۹). در قرآن کریم، واژه‌ی دعا و مشتقات آن بیش از دویست بار به کار رفته است که البته در همه‌جا به یک معنا نیست. در معناشناسی توصیفی گفته شده است، دعا در کاربرد وحیانی با واژه‌هایی مانند طلب، سؤال، ندا، استغاثه، ابتهال، ذکر و عبادت ارتباط معنایی بر محور جانشینی (صفوی، ۱۳۷۸، ص ۴۱) و با واژه‌هایی مانند اجابت، اخلاص، تضرع، حمد، تسبیح، استغفار به شکل هم‌نشینی ارتباط دارد (ایرتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۹۶). به بیان علامه طباطبایی، «دعا آن است که از قلب برخیزد و زبان فطرت آن را طلب کند؛ نه که زبان هر طور خواست حرکت کند» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳). شرط دعا که طلب از مصدر حقیقی است، انواع طلب‌های تکوینی، قلبی و زبانی را شامل می‌شود (جامی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹). قرآن درخواست فطری غیرزبانی را سؤال نامیده است و این سؤال نیز بی‌جواب نمی‌ماند: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳).

۲. اهمیت و جایگاه دعا

در اثبات اهمیت و ضرورت دعا سخن وحی کافی است که می‌فرماید: «قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان: ۷۷)؛ بگو: اگر دعای شما نبود، پروردگارم به شما توجه نمی‌کرد. دعا را می‌توان گفتگویی طرفینی میان انسان و خداوند دانست. در دعا، انسان با توجه به مبدأ لایتناهی هستی، خود را در محضر او حاضر می‌یابد و توجه وی موجب احساس حضور و جلب نظر حضرت حق می‌شود. با نگاهی عمیق‌تر، ابتدا لطف خداوند است که بنده را متوجه خود می‌کند و موجب ایجاد حالت تضرع و توجه و التجاء می‌گردد؛ پس از پدید آمدن این حالت، بار دیگر خداوند به انسان توجه می‌نماید. امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «سپاس خدایی را که ما را به توبه و

بازگشت راهنمایی فرمود، توبه‌ای که آن را نیافتیم جز به فضل و احسان او» (صحیفه، ص ۲۲). هر دو فرقه از پیامبر^(ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «دعا سلاح مؤمن است» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴). از امیرالمؤمنین^(ع) نقل است: «أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ فِي الْأَرْضِ الدُّعَاءُ (محمدری شهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۱۶)؛ بهترین اعمال نزد خداوند در زمین دعاست.» ذکر در قرآن و روایات ارتباط معنایی به شکل جاننشینی با دعا دارد. هر ذکری دعاست و خداوند می‌فرماید: «فَادْكُرُونِي أَذْكَرَكُم (بقره: ۱۵۰)؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد می‌کنم»؛ و یاد کردن خداوند امری حقیقی و غیرمجازی است (طباطبایی بی‌تا، ج ۱، ص ۳۴۲). پیامبر اکرم^(ص) می‌فرماید: «هرکس خدا را اطاعت کند، خدا را ذکر کرده است، اگرچه نماز و روزه و تلاوت قرآنش کم باشد و کسی که خدا را عصیان کند، خدا را فراموش کرده است، اگرچه نماز و روزه و تلاوت قرآنش زیاد باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۱۷۷)؛ یعنی با وجود توجه به خداوند، معصیت متحقق نمی‌شود و فراموشی به معنای غفلت از خداوند عامل عصیان و گناه است. «الْغَفْلَةُ مَصْطَادُ الشَّيْطَانِ (همان، ج ۶۷، ص ۱۱۰)؛ غفلت، صیدگاه شیطان است.» ترک معصیت، یاد خدا و نجات از غفلت را در پی دارد، چنان‌که یاد خدا سبب ترک نافرمانی می‌شود. اگر ترک معصیت به مرز عصمت برسد، غفلت به کلی از انسان رخت برمی‌بندد؛ به همین دلیل، در زیارت جامعه یکی از آثار عصمت دوام ذکر الهی شمرده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۳۸).

امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «خداوند! فرمودی مرا بخوانید تا اجابت کنم شما را و کسانی که از عبادت من سر باز زنند، به زودی با خواری به جهنم درآیند. بدین ترتیب خواندن خود را عبادت نامیدی و به جای نیاوردن آن را سرکشی خواندی و بر ترک آن، وعده‌ی دخول در جهنم دادی» (صحیفه، ص ۴۵).

عبادت هدف آفرینش جن و انس در قرآن است (ذاریات: ۵۵) و علامه طباطبایی با اشاره به آیه‌ی شریفه «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) استدلال می‌کند که قرآن مطلق عبادت‌ها را دعا می‌نامد و بر اساس همین، به صاحب تفسیر المنار که تصور می‌کند دعا، تنها خواندن خدا برای طلب حاجات است، اشکال می‌گیرد که اگر منظور از دعا، تنها طلب نیازها باشد، تارک دعا سزاوار آتش نیست، بلکه تارک مطلق عبادت سزاوار آتش است، درحالی‌که در این آیه، وعده‌ی عذاب برای ترک همه‌ی عبادات و نه بخشی از آن‌ها داده شده است؛ بنابراین، همه‌ی عبادات در واقع دعا هستند؛ زیرا بنده در حال عبادت، خود را در مقام مملوکیت و اتصال به مولایش قرار می‌دهد تا توجه خدا را با مقام مولویت و ربوبیتش به خود معطوف سازد. دعا نیز به‌واقع همین است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۳). در کتاب الجامع لاحکام القرآن آمده است: «اکثر مفسرین دعا را به معنای عبادت دانسته‌اند» (الْقُرْطُبِيُّ، ۱۴۲۷، ج ۱۸، ص ۳۷۵). از مفسرین شیعه علاوه بر علامه طباطبایی، شیخ طوسی در التبیان و مرحوم طبرسی در مجمع البیان به این مسئله تصریح کرده‌اند (الطوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۹۰؛ طبرسی، ۱۳۸۴، ج ۸، ص ۸۲). امام صادق^(ع) می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ» و در تعبیری، «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۰۰).

۳. انواع دعا

با عنایت به اهداف دعا می‌توان به سه نوع دعا قائل شد:

۳.۱. دعا، حدیث عبودیت و بندگی

امام صادق (ع) می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِالْدُعَاءِ فَإِنَّكُمْ لَا تَقْرُبُونَ مِثْلَهُ (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۲۹)؛ دعا کنید، زیرا با هیچ چیز دیگری مانند دعا نمی‌توانید به خداوند تقرب بجوید.» در این نگاه، دعا عامل درک اتصال وجودی انسان به خداوند و راهی برای ابراز بندگی و رسیدن به قرب وجودی یا همان هدف غایی تربیت اسلامی است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۷۵). در این جایگاه، دعا آبی گوارا بر عطش عشق فطری به معبودی ستودنی، وسیله‌ای برای بیان سوز فراق و طلب وصال، موضعی برای فرار از غیر و خلوت با معشوق ازلی است که امام سجاد با این عبارات آن را طلب می‌کند: «وَ أَذْفُنِي طَعْمَ الْفَرَاغِ لِمَا تُحِبُّ بِسَعَةِ مِنْ سَعَتِكَ، وَ الْإِحْتِهَادِ فِيمَا يُزِلُّ لَدَيْكَ وَ عِنْدَكَ» (صحیفه، ص ۴۷) و «شَوْقُنِي لِقَاءِكَ» (همان) و یا «وَاجَعَلُ فِيمَا عِنْدَكَ رَغْبَتِي شَوْقًا إِلَى لِقَائِكَ» (صحیفه/۵۴) «زَيْنَ لِي التَّفَرُّدِ مِمَّنَّاجَاتِكَ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ» (همان، ص ۴۷). در این موقف، توفیق دعا خود نفس اجابت است و سالک از هر لذتی به جز لذت ذکر استغفار می‌کند: «وَ اسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ يَغْيِرُ ذِكْرُكَ»، (مناجات الذاکرین) و جاری شدن نام حق بر زبان را بزرگ‌ترین نعمت لازم‌الشرک می‌شمارد: «وَمَنْ أَعْظَمَ النُّعْمِ عَلَيْنَا جَرِيَانُ ذِكْرِكَ عَلَيَّ أَلَسْتِنَا» (همان) و متواضعانه از خداوند طلب می‌کند که او را مشغول به مناجات خودش بدارد: «أَنْ تُغْنِيَنِي عَنْ كُلِّ شَيْءٍ بَعْدَادَتِكَ، وَ أَنْ تُسَلِّيَ نَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا مَخَافَتِكَ» (صحیفه، ص ۵۲)؛ یا «زِدْنِي إِلَيْكَ قَافَةً وَ فُقْرًا» (همان، ص ۴۷). در این وادی، محبت و خوف که حاصل عشق و معرفت به زیبایی مطلق و حاصل دو تجلی جمالی و جلالی است، باهم ظهور می‌کنند و لازمه‌ی حب و عشق، طلب قرب و وصال است: «أَسْأَلُكَ عَمَلًا تُحِبُّ بِهِ مَنْ عَمَلَ بِهِ» (همان، ص ۵۴) و لازمه‌ی خوف و خشیت، دوری و جدایی و حفظ حریم است. این جمع اضداد تنها در عالم محبت تحقق‌پذیر است. امام می‌فرماید: «فَالْيَيْتُ الْأَفْرَ وَ مِنْكَ أَخَافُ» (همان، ص ۵۲)؛ به سوی تو فرار می‌کنم و از تو می‌ترسم» و در جای دیگر می‌فرماید: «الدَّائِي فِي عُلُوِّهِ، وَ الْعَالِي فِي دُنُوِّهِ» (همان، ص ۴۷)؛ تو در عین علو، به همگان نزدیک و در عین نزدیکی، بلندمرتبه هستی.» در دعای ابوحمزه، «أَنَا هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ، يَا أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ»، ابن‌میثم فرار از خدا به خدا را به سیر الی‌الله در سه مرحله‌ی سیر افعالی و صفاتی و فرار از صفات به ذات تفسیر می‌کند (البحرانی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۰۸).

بالاترین نعمت و منت خداوند بر انسان این است که اجازه داده و به‌وسیله‌ی پیامبران او را تعلیم فرموده است که با خداوند سخن بگوید. امام سجاد (ع) می‌فرماید: «تفضل تو به کسی که به تو روی می‌آورد و باگمان نیک به سویت می‌آید، مرا به درخواست از تو وامی‌دارد؛ زیرا همه‌ی احسان‌های تو از روی تفضل و همه‌ی نعمت‌هایت ابتدایی است» (صحیفه، ص ۱۲). اگر تعلیم انبیا نبود، شاید آدمی با نور فطرت به وجود خداوند پی می‌برد؛ اما در نحوه‌ی سخن گفتن و ارتباط برقرار کردن و رعایت حدود تشبیه و تنزیه مسلماً عاجز می‌بود و حداکثر چون شبان داستان مثنوی، خداوند را در چهره‌ی انسانی نیازمند چاراق و شانه تصور می‌کرد (مولوی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۸). یک وجه اعجاز قرآن، اعجاز معرفتی در معرفی خداوند است. خدای قرآن، اول و در عین

نخستین بودن، آخر است، ظاهر و در عین ظهور، باطن است (حدید: ۳). همه‌ی نام‌های نیکو از آن اوست (حشر: ۲۳)؛ اما او شبیه چیزی نیست (شوری: ۱۱). فراتر از آن است که عقول بر او احاطه یابند. با همه‌چیز هست و در هیچ چیز نیست (نساء: ۱۲۶)؛ اما همه‌چیز به او قائم است (بقره: ۲۵۵). همه‌ی نعمت‌ها از اوست و آدمی از شمارش و شکر آن‌ها عاجز است (نحل: ۵۳/۱۸). امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنَّ أَحَدًا لَا يُبْلَغُ مِنْ شُكْرِكَ غَايَةً إِلَّا حَصَلَ عَلَيْهِ مِنْ إِحْسَانِكَ مَا يُلْزِمُهُ شُكْرًا (صحیفه، ص ۳۷)؛ هکس توفیق شکر یک نعمت او را یافته، چون به فضل و احسان او این توفیق نصیبش گشته، شکر دیگری بر او واجب شده است»؛ بنابراین، سپاس‌گزارترین بندگان از شکرش عاجزند: «فَأَشْكُرُ عِبَادَكَ عَاجِزٌ عَنْ شُكْرِكَ» (همان). مناجات خمسه‌عشر و دعای ابوحمزه‌ی ثمالی نیز گنجینه‌های بی‌نظیری در بیان عشق و سوز سالکان کوی محبت‌اند. می‌فرماید: «يَا مَنْ ذِكْرُهُ شَرَفٌ لِلذَّاكِرِينَ، وَ يَا مَنْ شُكْرُهُ قُوَّةٌ لِلشَّاكِرِينَ» (همان، ص ۱۱). دعا به این معنا برای همه‌ی اولیا و انبیا مطلوب و متحقق است و هیچ منافاتی با مقام تسلیم و رضا ندارد. مولوی در داستان دقوقی از اولیایی نام می‌برد که به دلیل رضا به قضای الهی، دعا نمی‌کنند و مقام آنان را بالاتر از اولیای اهل دعا می‌شمارد:

ز اولیاء اهل دعا خود دیگرند که همی دوزند وگاهی می‌درند
 قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد از دعا
 از رضا که هست رام آن کرام جستن دفع قضا شان شد حرام
 در قضا ذوقی همی‌بینند خاص کفرشان آید طلب کردن خلاص

(مولوی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۸۸۰)

از سوی دیگر، در سیره‌ی انبیا و اولیای الهی هیچ‌گاه ترک دعا دیده و یا توصیه نشده است. قرآن دعاهای مستجاب پیامبرانی چون ابراهیم، یوسف، موسی، زکریا، عیسی، یونس و... را نقل می‌کند. در روایت وارد است که برای مقربین مرتبه‌ای وجود دارد که بدون دعا به آن نمی‌رسند (فیض، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۸۳). امام صادق^(ع) امیرالمؤمنین^(ع) را مردی بسیار دعاکننده معرفی می‌کند (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۳۰). با توجه به سفارش فراوان به دعا نمی‌توان پذیرفت که راضی بودن به قضای الهی با دعا و درخواست از خداوند منافات داشته باشد (امین، ۱۳۶۵، ص ۵۴۸). جمع این دو مطلب این خواهد شد که دعا برای رفع نیازهای دنیوی و یا رفع گرفتاری‌ها که در داستان دقوقی به آن اشاره شده است، شاید با رسیدن بنده به مقام رضا منتفی گردد؛ اما طلب خدا از خدا یا طلب خلوت و لذت مناجات ذکر در هر مرتبه که ولی باشد، از وی سلب‌شدنی نیست. هرچقدر مقرب‌تر باشد، سوز و عشقش بیشتر و طلبش فزون‌تر است؛ زیرا صاحب درک بیشتری از عظمت خالق و فقر وجودی خود است. این عبادت و دعای احرار است که پس از رسیدن به مقام یقین، ظهور می‌یابد.

۲.۳. دعا ابرار مقابله با درد و رنج

در صورتی که هدف اساسی دعا و عبادت تجربه‌ی لذات معنوی برای دور شدن از آلام روحی و کاهش درد و رنج‌های زندگی باشد، دعا به‌عنوان روش تربیتی ادیان الهی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا هدف تربیت دینی شکوفایی استعدادها و معنوی و ایجاد درک صحیح از اتصال وجودی متری با مبدأ متعال هستی است. در شرایط درد و رنج، توجه نفس به مبدایی که بتواند او را رهایی بخشد، شدیدتر است؛ به همین سبب، قرآن به آدمی تذکر می‌دهد که در هنگام اضطراب، این خداوند است که هم‌وغم را رفع می‌کند. پیامبران و اولیای دین با ارتباط دعایی با خداوند، راه برون‌رفت از مشکلات را تعلیم داده‌اند و عملاً شیوه‌ی مقابله با ناملایمات را در اختیار انسان نهاده‌اند. به این معنا دعا را می‌توان روش عملی تربیت معنوی دانست. استاد جوادی آملی دعا را ابرار کارگشای زندگی دنیوی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۶). در زندگی درد و رنج امری اجتناب‌ناپذیر است. قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵). نحوه‌ی توجیه و مواجهه با ناملایمات و طلب راه‌های کاهش آثار زیان‌بار آن‌ها، پیوسته مطمح نظر حکما و متفکران قرون گذشته و حال بوده و هست. اقبال انسان‌ها به مکاتبی چون کلیون و رواقیان در یونان باستان و بودیسم در شرق، برخی نحله‌های تصوف پس از اسلام و جریان‌های عرفانی نوظهور را می‌توان معلول نیاز بشر به یافتن راه‌هایی برای غلبه بر درد و رنج و داشتن زندگی خوش و سعادت‌مندانه دانست (میان محمد شریف، ۱۳۶۲، ص ۱۵۲). امروزه، برخی با مرور آثار عرفا و فلاسفه‌ی گذشته و عده‌ای با تکیه بر یافته‌های روان‌شناسی جدید بر این باورند که انسان‌ها با کسب بینش‌ها و مهارت‌هایی قادرند بر درد و رنج غلبه کنند یا دست‌کم از آثار زیان‌بار آن بکاهند.

اگرچه برای انسان معاصر، برخی عوامل ایجاد درد و رنج با گذشته تفاوت یافته است؛ اما همچنان بیماری‌های صعب‌العلاج مانند ایدز و انواع سرطان‌ها و حوادث مرگبار طبیعی و انواع شرور اخلاقی چون جنگ‌ها، ظلم‌ها و تبعیض‌ها عوامل ایجاد درد و رنج‌اند. در نظام تربیتی اسلام، به ارتباط با خدا و تکیه و اعتماد به او به‌عنوان عاملی برای التیام رنج مصائب و آلام نگریسته می‌شود که می‌تواند عبور از گذرگاه‌های سخت زندگی را کم‌هزینه و آسان کند. امام صادق^(ع) به علابن کامل می‌فرماید: «عَلَيْكَ بِالْذُّعَاءِ فَإِنَّهُ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ» (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۲۳۴)؛ دعا کن که شفای هر دردی است. در مناجات‌ها ذکرین می‌خوانیم: «لَا تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ إِلَّا بِذِكْرِكَ، وَلَا تَسْكُنُ النَّفُوسُ إِلَّا عِنْدَ رُؤْيَاكَ». قرآن کریم نیل به آرامش را که گمشده‌ی انسان سرگردان امروز است، منحصر در ذکر خدا می‌داند (رعد: ۲۸). امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «امیرالمؤمنین آلام خود را با نماز و روزه و صدقه تسکین می‌دادند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۱، ص ۱۲۴). مهم‌تر از تقلیل رنج‌ها و تسکین دردها، ارتباط با خداوند می‌تواند نحوه‌ی نگرش به حوادث را دگرگون و سوی دیگر جهان را به انسان نشان دهد؛ یا به تعبیر بهتر، انسان را با عوالم دیگری در باطن همین عالم آشنا کند، به‌گونه‌ای که ناملایمات را مهمانانی بشمارد که فرصت ناب تکامل معنوی را برای او

به ارمغان آورده‌اند. دعاهای هفتم و سی و چهارم صحیفه دعای هنگام گرفتاری، دعای پانزدهم دعا برای بیماری، دعای بیست و نهم دعای تنگ آمدن روزی، دعای سیام دعای ادای قرض، دعای چهل و نهم دعای رفع مکر دشمنان و دعای پنجاه و چهارم دعا برای رفع اندوه است. توجه به خداوندِ قادرِ مهربان، امید به رهایی از مشکلات را در انسان زنده می‌کند و امید و توکل به‌عنوان دو ابزار مهم، غلبه بر ناملایمات را بر او آسان می‌سازد. فردی که دشواری‌هایی را با تجربه‌ی دعا از سر می‌گذراند، با کسی که با آن سختی‌ها مواجه نشده و یا نتوانسته است با خداوند ارتباط برقرار کند، از نظر قدرت روحی و شاکله‌ی روانی یکسان نیست.

۳. دعا ابزار رسیدن به مطلوب

انسان نیازهای متعددی دارد که برای رفع آن‌ها، به‌ناچار وابسته به علل و عواملی خارج از وجود خود است و علامه طباطبایی همین نکته را علت تن دادن انسان به زندگی اجتماعی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۴۵). با کمترین تأمل، عقل رابطه‌ی علیت میان اشیا را می‌فهمد و درمی‌یابد؛ مثلاً آب برای رفع تشنگی و غذا برای رفع گرسنگی است و یا آتش می‌سوزاند. قرآن اگرچه وجود رابطه‌ی ذاتی و علیّی میان موجودات را تصدیق و امضا کرده است (همان، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۹۴) و حتی تصریح نموده که میان حوادث تکوینی و ایمان و تقوای انسان‌ها رابطه وجود دارد (همان، ج ۸، ص ۲۰۱)؛ اما تحذیر داده که انسان نباید چنان به اسباب و علل انس گیرد که آن‌ها را مستقل تصور کند؛ زیرا هیچ سببی در وجود مستقل نبوده و اثر فرع بر وجود است؛ پس هیچ سببی در اثر مستقل نیست (همان، ج ۲، ص ۳۶). گاهی اسباب به‌ظاهر مهیاست؛ اما نتیجه‌ی مدنظر حاصل نمی‌شود و یا اسباب مهیا نیست و به‌گونه‌ی دیگری و با عوامل دیگری نتیجه به‌دست می‌آید. هم‌ازاین‌رو است که دعا را نباید سببی در عرض سایر اسباب و علل و یا نافی اسباب و علل دانست. این‌گونه نیست که گفته شود، چون امور عالم مبتنی بر اسباب و علل است؛ پس دعا تأثیری ندارد؛ یا اگر مجموعه علل تحقق چیزی موجود شود، معلول بالضرورة تحقق می‌یابد و اگر علل متحقق نباشد، معلول قطعاً تحقق نمی‌یابد؛ پس دعا چیزی را عوض نمی‌کند و حداکثر در حد یک تلقین روانی تأثیرگذار است، درحالی‌که دعا خود جزو علل و اراده‌ی خداوند در طول علل و حاکم بر همه‌ی وجودها و علت‌هاست. علل در وجود و تأثیر خود مستقل نیستند. اگر خداوند اراده کند، اراده‌ی او علت عالی محسوب می‌شود و سلسله علت‌های دیگر، به‌تبع مشیت او، تأثیرگذاری خواهند داشت و در این مسئله، تفاوتی میان سلسله علل طبیعی و یا علل مجرد و غیرمادی نیست. قرآن می‌فرماید: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (مئل: ۶۲). مضطر کسی است که توجه را از اسباب و علل مادی قطع کرده و تنها متوجه ذات احدی است؛ او از مسبب‌الاسباب کمک می‌گیرد و دعایش به اجابت می‌رسد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴). شاید بتوان گفت اگر برخی دعاها به اجابت نمی‌رسند، به این علت است که مضطرانه و خالصانه خداوند خوانده نمی‌شود، بلکه با توجه کامل نفس به علل و اسباب ظاهری، صرفاً به لفظ خدا خوانده می‌گردد (امین، ۱۳۶۵، ص ۵۶۱).

۴. مبانی نظری دعا

دعا در حوزه‌های خدانشناسی و انسان‌شناسی مبتنی بر اصول نظری است که در اینجا به بعضی از آن‌ها بر اساس صحیفه می‌پردازیم.

۴.۱. مبانی هستی‌شناسانه‌ی دعا

دعا توجه و طلب از مبدأ متعال هستی و لذا مبتنی بر معرفت خاصی از خدا و اسما و صفات اوست.

۴.۱.۱. معرفت و ایمان به خدا

اعتقاد به جایگاه دعا، فرع ایمان به خداست؛ بنابراین، کسی که جهان را معلول تصادف یا تبدلات جبری ماده‌ی بی‌شعور تلقی کند، نمی‌تواند قائل به تأثیرگذاری دعا باشد. به فرموده‌ی امام صادق^(ع)، دعا سلاح مؤمنین است. کمترین مرتبه‌ی ایمان تصدیق وجود خداوند است. ایمان در لغت به معانی وثوق و تصدیق (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۵)، اطمینان و ضد کفر و ضد تکذیب (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۲۱) و انقیاد و خضوع (صفی‌پور، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۰) آمده است. علم و ادراک با ایمان متفاوت است، علم حظ عقل و ایمان حظ قلب است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۵). در حقیقت، ایمان مفهومی مشکک و ذومرتبه و بنا بر سخن قرآن، قابل افزایش و کاهش است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح: ۴). قرآن ماهیت ایمان را تعریف نکرده؛ ولی برای مؤمنین در آیات مختلف نشانه‌هایی ذکر و گاهی با قید «إِيمَانًا»، آن نشانه‌ها را مهم و قطعی اعلام کرده است: «إِيمَانُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (انفال: ۲). در این آیه، مؤمنین کسانی معرفی می‌شوند که قلب‌هایشان در برابر یاد خداوند ترسان و در برابر آیات الهی خاشع‌اند و با شنیدن آیات به استواری ایمانشان افزوده می‌شود و بر پروردگارشان توکل دارند. در آخر آیه هم تصریح می‌شود که اینان مؤمنین حقیقی هستند (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۹۲). در این آیه، خوف قلبی و خشوع و تسلیم در برابر آیات الهی اموری هستند که در باطن نفس مؤمنین واقع می‌شوند و تنها خود فرد با علم حضوری می‌تواند به آن‌ها علم داشته باشد. توکل، اعتماد و تکیه کردن به خداوند، ظهور و بروز توحید افعالی است که موجب می‌شود فرد هیچ‌گاه ناامید نگردد و برای رسیدن به مطلوب‌های دنیوی، دچار خفت و ذلت نشود.

علامه طباطبایی به اجمال ایمان را اعتقاد جازمی می‌داند که در قلب استقرار و تمکن می‌یابد، به گونه‌ای که شک و تردید را برطرف کند و هرچه شدیدتر باشد، التزام به لوازم عملی را در صاحبش می‌افزاید تا جایی که فرد به جمیع لوازم عملی ملتزم می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶). از سوی دیگر، گفته شده است، ایمان عین علم و ادراک نیست؛ اما علم و ادراک مقدمه‌ی ایمان است (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۸۹). حال یا علم حصولی که حاصل کاوش عقل در قالب برهان و استدلال است؛ یا معرفتی حضوری و شهودی و بدیهی بر مبنای فطرت است. قرآن می‌فرماید: «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۲). بررسی آیات آفاقی در حیطه‌ی کارکرد عقل است و آیات انفسی از تأمل شهودی نفس حاصل می‌شود. اگر این تصدیق جازم به‌دست آید، شک و تردیدها زدوده می‌شود و آدمی به ساحل امنی می‌رسد که به آن ایمان می‌گویند (فلسفی، ۱۳۷۳، ص ۱۰). تثبیت این حالت در قلب با مراقبه و توجه و کوشش در کسب اعمال صالح قابل حصول است. ملاصدرا در تعریف حقیقت ایمان می‌گوید: «الْتُّورُ الْقَلْبِي الَّذِي إِذَا حَصَلَ لِلْإِنْسَانِ يَصِيرُ بِصِيرَةٍ بِالْأُمُورِ الْعَبِيَّةِ وَ الْحَقَائِقِ الْمَلَكُوتِيَّةِ الْغَايِبَةِ عَنِ مَشَاهِدَةِ الْحَوَاسِ (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۸)؛ ایمان نوری قلبی است که اگر حاصل شود، انسان به امور غیبی و حقایق ملکوتی غایب از حواس آگاه می‌گردد.» اخلاق نیکو و عمل صالح به شدت نور ایمان می‌افزاید و ایمان بالاتر به نوبه‌ی خود، اعمال و اخلاق برتری را اقتضا می‌کند؛ بنابراین، ایمان ام‌الفضایل است. امام سجاد^(ع) در مقام دعا می‌فرماید: «و بَلَّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَ اجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ (صحیفه، ص ۲۰)؛ ایمان مرا کامل‌ترین ایمان و یقینم را افضل یقین قرار بده.» برسان که شاهد بر مراتب ایمان است؛ اما یقین چند نوع است: علم‌الیقین، حق‌الیقین و عین‌الیقین که افضل آن‌ها عین‌الیقین است. حال هرچه ایمان راسخ‌تر باشد، دعا به اجابت نزدیک‌تر است. ائمه‌ی شیعه در قالب دعا، در درجه‌ی اول با معرفی اسما و صفات الهی، به تعلیم پایه‌های معرفتی ایمان پرداخته‌اند. اینکه تقریباً همه‌ی دعاهای صحیفه با ذکر اسما و صفات الهی شروع می‌شود و هیچ دعایی از پنجاه‌وچهار دعای آن خالی از دو مقام تسبیح و تمحید نیست؛ به این معناست که با معرفت به مقام احدیت و توجه به اسما و صفات اوست که مقدمه‌ی ظهور و تجلی نور ایمان قلبی فراهم می‌گردد. ایمان در مرتبه‌ی بالاتر، معرفتی بالاتر به ارمغان می‌آورد و این معرفت آدمی را با تجلیات اسمائی و صفاتی خداوند آشنا می‌کند و انسان به سرچشمه‌ی حقایق جاری در هستی پی می‌برد و می‌فهمد چگونه و با چه اسمی خداوند را برای چه حاجتی بخواند. علاوه بر ایمان، دعاکننده باید خدا را به صفاتی بشناسد تا بتواند خالصانه و امیدوارانه دعا کند.

۲.۱.۴. خداوند قادر مطلق

صفت قدرت از جمله صفات ذاتی خداوند است که قرآن با تأکید فراوان و عبارات متعدد آن را بیان می‌کند و می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَّا رَيْبَ فِيهِ فَآبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا (اسراء: ۹۹)؛ آیا نمی‌دانند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده، قادر است مانند آنان را بیافریند و برای آنان سرآمدی قطعی که شکی در آن نیست، قرار داده است؛ اما ظالمان جز کفر و انکار را نمی‌پذیرند»؛ یا می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق: ۱۲)؛ خداوند هم اوست که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آن‌ها را، فرمان او در میان آن‌ها پیوسته فرود می‌آید تا بدانید خداوند بر هر چیز تواناست و اینکه علم او به همه‌چیز احاطه دارد» (نک: بقره: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹، ۲۸۴). ملاصدرا می‌نویسد: «معنای قدرت الهی این است که خداوند اگر بخواهد فعل را انجام می‌دهد و اگر بخواهد ترک می‌کند» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۰۷). قرآن تأکید می‌کند که قدرت خداوند

هیچ محدودیتی ندارد: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق: ۳)؛ یعنی خداوند امرش را به سرانجام می‌رساند، برخلاف اسباب ظاهری که ممکن است رساننده نباشند؛ زیرا همه‌ی امور در حیطه‌ی احاطه خداوند هستند و ممکن نیست از تقدیری که او قرار داده است، خارج شوند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۳۱۵).

توجه به قدرت مطلق خداوند و درک این نکته که هیچ‌چیزی بدون اذن و اراده‌ی او اتفاق نمی‌افتد، آدمی را به سوی درخواست امیدوارانه سوق می‌دهد؛ زیرا خداوند مقهور چیزی نیست. در صحیفه، به این صفت ذاتی با عبارات مختلف اشاره و استناد شده است. در دعای ششم می‌فرماید: «ستایش خدای را که به قدرت خود شب و روز را آفرید و هریک را از دیگری ممتاز ساخت و برای هریک حد خاصی را معلوم کرد و مدت معینی را تعیین فرمود.» در دعای پنجم می‌فرماید: «يَا مَنْ تَصْعُرُ عِنْدَ حَطَرِهِ الْأَخْطَارُ؛ ای خدایی که هر بزرگی در کنار قدرت تو کوچک است.»

اصولاً یکی از شرایط مهم ابراز نیاز این است که آدمی بداند اجابت خواسته‌اش از توان درخواست‌کننده خارج نیست. قرآن با ذکر دعاهای اجابت‌شده‌ی پیامبران و اولیا به انسان‌ها گوشزد می‌کند که هیچ‌چیزی قدرت خداوند را محدود نمی‌سازد و او حقیقتی غلبه‌ناپذیر است. ابراهیم در آتش نمی‌سوزد و هم او در کهن‌سالی از زنی نازا صاحب اسحاق می‌شود و یازکریا با وجود همسر نازا، در محراب بشارت تولد یحیی می‌گیرد. عیسی به اذن الهی مرده را زنده می‌کند و کور مادرزاد را شفا می‌دهد و موسی با زدن عصا به دریا از آن عبور می‌نماید و... امام در دعای هفتم می‌فرماید: «ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ، وَ تَسَبَّبَتْ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ، وَ جَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَ مَصَّتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ»؛ و در جای دیگر همان دعا می‌فرماید: «أَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِيتُ بِهِ، وَ دَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ»؛ و یا در دعای پنجاه‌ودوم می‌گوید: «سُبْحَانَكَ مَا أَعْظَمَ شَأْنُكَ، وَ أَفْهَرَ سُلْطَانُكَ، وَ أَشَدَّ قُوَّتَكَ، وَ أَنْقَدَ أَمْرَكَ؛ چه بزرگ و عالی و مسلط و توانایی! تو چه قدرت شدیدی و فرمان نافذ و سلطنت قاهری داری!»

۳.۱.۴. خداوند خیر و مبدأ همه‌ی خیرات

در کتب فلسفه‌ی اسلامی، خداوند وجود مطلق معرفی و تصریح شده است و وجودش مساوی با خیر است؛ پس خداوند خیر مطلق خواهد بود و چون هر شری از نیستی و فقدان حاصل می‌شود و نیستی به ساحت وجود مطلق راه ندارد؛ بنابراین، از خیر مطلق جز خیر صادر نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۳۱۶) و از آنجاکه فعل خداوند همراه با علم و مشیت است؛ بنابراین، خداوند خیر و خیرخواه است. در عالم ماده، شرور وجود تبعی و عرضی دارند که نتیجه‌ی محدودیت‌ها و تزاحمات این مرتبه است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳). در زبان دین، خداوند همه‌ی صفات کمالیه را دارد و بری از هر عیب و نقص است و همه‌ی نعمت‌ها از اوست: «وَمَا بِكُمْ مِّنْ نُّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِنَّهُمْ يُجَارُونَ» (نحل: ۵۳)؛ پس تنها خداوند شایستگی دارد که برای طلب خیر خواننده شود و چون خیر مطلق و قادر مرید است، چیزی نمی‌تواند اراده‌ی او را محدود سازد؛ بنابراین می‌تواند بهترین‌ها را برای طلب‌کننده متحقق سازد. امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «طَيْبٌ بِقَضَائِكَ نَفْسِي، وَ وَسَّعَ بِمَوَاقِعِ حُكْمِكَ صَدْرِي، وَ هَبْ لِي الثَّقَةَ لِأَقْرَمَ مَعَهَا بِأَنَّ قَضَاءَكَ لَمْ يَجْرِ إِلَّا بِالْخَيْرَةِ» (صحیفه، ص ۳۵).

توجه به اینکه جز خیر از خداوند صادر نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۲)، موجب می‌گردد که آدمی با تأخیر در برآورده شدن حاجات خود ناامید نشود و باور کند که تأخیر از سر خیرخواهی و مصلحت است. درک و باور این نکته حصول مرتبه‌ی بالای رضا به قضای الهی را در پی خواهد داشت و امام در دعای ابوحمزه همین مرتبه را از خداوند طلب می‌کند: «خداوندا! از تو ایمانی که دلم را به آن همراه سازی و یقینی صادق و محکم می‌طلبم تا بدانم به‌جز آنچه تو بر من نوشته‌ای، به من نمی‌رسد و مرا به آنچه نصیبم فرموده‌ای، راضی گردان» (مفاتیح‌الجنان، دعای ابوحمزه). همچنان‌که در روایات متعدد این مطلب تذکر داده‌شده است که هیچ مؤمنی نیست که دعایش اجابت نشود، اما استجابت با شرایط افراد متفاوت است و تأخیر در اجابت نیز حتماً خیر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۳).

۴.۱.۴. خداوند بخشنده و مهربان

انسان غیرمعصوم در زندگی دچار معصیت و خطا می‌شود و تفتن به این نکته بعضاً موجب این توهم است که گناهکار دعایش مستجاب نمی‌گردد. توجه به بخشندگی خداوند موجب می‌شود هیچ‌گاه آدمی به علت قصورها و تقصیرهایش از رحمت الهی ناامید نگردد. امام سجاد^(ع) خدا را این‌گونه معرفی می‌کند: «این تویی که بخشایش تو از کیفر تو بزرگ‌تر باشد و بیش از آنچه عقاب کنی، ثواب روا بداری. این تویی که همواره مهر تو از قهر تو پیشی گیرد و رحمت تو بر غضبت غلبه کند» (صحیفه، ص ۱۶). رحمان و رحیم دو نام خداوند هستند که هر دو از رحمت مشتق شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۱). امام در دعای شانزدهم می‌فرماید: «این تویی که بیشتر عطا می‌کنی و کمتر منع فرمایی و تویی که همه‌ی جهان و جهانیان را در سایه‌ی رحمت خود جای دهی. این تویی که در برابر عطایا پاداش نخواهی و گناهکار را بیش از آنچه گناه کرده است، کیفر ندهی». این‌گونه شناخت خداوند موجب دعای امیدوارانه می‌شود و مؤمن هیچ‌گاه از رحمت واسع الهی مأیوس نمی‌گردد. اصولاً ناامیدی از رحمت گناه کبیره و دستاویز شیطان برای هلاکت انسان خوانده‌شده است.

۴.۲. مبانی انسان‌شناسی دعا

توجه و اعتماد به دعا مبتنی بر اصولی در شناخت انسان است که در اینجا به دو اصل مهم اشاره می‌شود.

۴.۲.۱. آشنایی فطری انسان با خداوند

امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «ستابش خدایی را که خود را به ما شناساند و شکر نعمت‌های خود را در فطرت ما قرار داد و درهای آگاهی و شناخت ربوبیت خود را به روی ما گشود» (صحیفه، ص ۱). در تفکر اسلامی برخلاف اگزیستانسیالیسم الحادی، خداوند موجودی بیگانه با انسان نیست (کاپلستون، ۱۳۹۶، ج ۹، ص ۴۳۲-۴۳۴)، بلکه حقیقتی آشنا و محبوب ذاتی اوست. توجه انسان به خداوند همان توجه به گوهر وجودی خود انسان و اعراض از یاد خدا موجب دور شدن و فاصله‌گرفتن از ذات متعالی خویش است. فرار از خود و فرار از خداوند باهم روی می‌دهد (باقری، ۱۳۹۰، ص ۲۱). خداوند خالق انسان و انسان مخلوق اوست و معنای مخلوقیت همان اتصال وجودی دائمی است. فطرت یا

بنیان مشترک آفرینش، آنان را به سوی خداوند سوق می‌دهد. انسان اگر حقیقت خود را به علم حضوری شهود کند، وابستگی و تعلق ذاتی هستی خود به حقیقت بی‌نهایت را شهود می‌نماید و به همین سبب گفته شده هرکس خودش را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲). از سوی دیگر، فراموشی خداوند سبب فراموشی گوهر وجودی خود انسان است. قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۸). انسان با فراموشی خداوند و اسما و صفاتی که وجود او را به خداوند مرتبط می‌سازد، خود را موجودی مستقل و دارای قدرت و علم و صاحب اثر حقیقی می‌یابد، درحالی‌که چنین نیست و خود حقیقی او موجودی فقیر و نیازمند و مملوک است که کمال او در توجه و اتصال به خداوند است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۲۱). ربط وثیق وجود آدمی به خداوند در مباحث انسان‌شناسی تحت عناوین خداشناسی و خداگرایی فطری مورد بحث متفکران قرار گرفته است و اصولاً در کتب کلامی، برهان فطرت یکی از براهین اثبات خداوند است که با مقدمات مختلفی تقریر شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۸۹، ص ۶۷-۷۴). برخی شناخت فطری را همان شناخت عقلی تلقی کرده‌اند که آدمی با توجه به خود و اطرافش، بدون نیاز به کسب مقدمات دیگر تصدیق می‌کند که خالق وجود دارد (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۲۸). شاید سخن امام علی^(ع) اشاره به همین بدهت باشد، آنجا که فرمود: «تعجب می‌کنم از کسی که مخلوقات را می‌بیند و خالق را انکار می‌کند» (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۴۹). قرآن در آیات متعدد به انسان تذکر می‌دهد که هنگام سختی‌ها و مشکلات و در مواقعی که اسباب و علل مادی رنگ می‌بازند، تنها پناهگاه واقعی خداست و این نکته نشان می‌دهد که سرشت انسان با خداوند آشناست: «وَإِذَا غَشِبَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلِيلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ» (لقمان: ۳۱). علامه این آیه را دال بر توحید فطری می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۲۳۶). امید داشتن در حال اضطرار، یعنی درحالی‌که به هیچ‌یک از وسایل مادی امیدی نیست، واقعیتی اضافی است که با شهود طرف دیگر اضافه، یعنی قدرت نامحدود حقیقتی نامتناهی، خداشناسی فطری را اثبات می‌کند. در تقریری دیگر می‌توان محبت ذاتی به محبوب زوال‌ناپذیر را حد وسط برهان اثبات خدا از طریق فطرت قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۴).

اگر گفته شود پذیرش خداشناسی و خداگرایی فطری با وجود منکران قابل جمع نیست، درحالی‌که در تاریخ بشر همیشه منکر خدا وجود داشته است و در زمان حاضر نیز این مسئله نمود ظاهری بیشتری دارد، باید گفت، فطری بودن به معنای ظهور و بروز یکسان در همه‌ی افراد نیست و شرط ظهور و بروز کامل فطریات فراهم بودن شرایط و رفع موانع است. پیروی از شهوات و تبعیت از هوی و هوس حجاب فطرت می‌شود و ممکن است کار به جایی برسد که استعداد و قابلیت اولیه‌ی نفس از دست برود: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹) (سعیدی مهر، ۱۳۸۹، ص ۷۳). اگر آدمی از درون شناخت و کشش به سوی معبود ازلی نداشت، پیامبران نمی‌توانستند با الزامات بیرونی ولو براهین قاطع، با چنین اقبال وسیعی از سوی جوامع انسانی در طول زمان‌های طولانی مواجه شوند. امام علی^(ع) می‌فرماید: «خداوند رسولانش را در میانشان گمارد و پیامبرانش را پیایی فرستاد تا از آنان بخواهد که حق میثاق فطرت را بگزارند و نعمتی که فراموششان شده، به یادشان آرند» (نهج‌البلاغه،

خطبه‌ی ۱). قرآن پیامبر را منذر و مذکر می‌نامد و تذکر در جایی به کار می‌رود که فراموشی یا غفلتی عارض شده باشد.

۴.۲.۲. نیازمندی انسان به خداوند

انسان با اندکی تأمل درباره‌ی خود می‌فهمد که موجودی کاملاً نیازمند است و برای بقا وابستگی شدیدی به عوامل متعدد خارج از خود دارد. از هوایی که تنفس می‌کند تا غذا و پوشاک و... نشان می‌دهد که او نه تنها نیازمند است، بلکه به‌تنهایی هم قادر به برآوردن احتیاجاتش نیست. همین درک او را به سوی زندگی اجتماعی سوق داده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۴۱). تأمل بیشتر به انسان نشان می‌دهد که در برخی احوال هیچ‌کس نمی‌تواند واقعاً به او کمک کند؛ مثلاً هنگامی که در بستر بیماری می‌افتد و درد می‌کشد، اطرافیان از کمک به او عاجزند؛ شدیدتر از آن، هنگام مرگ وقتی انسان در مقابل واقعیت آن قرار گیرد، می‌یابد که هیچ‌کس و هیچ‌چیز نمی‌تواند او را از چنگال مرگ برهاند. توجه به این واقعیت که هیچ نیازمندی نمی‌تواند رافع واقعی نیاز دیگری باشد، یک اصل مهم انسان‌شناسانه است. امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «هرکه خواهد نیازش را از جانب تو برطرف کند و تهی‌دستی خود را به‌وسیله‌ی تو از خود دور سازد، نیازش را از جایگاهش طلب کرده و مطلوبش را از راهش خواسته است و هرکس برای حاجتش به سراغ مخلوق رود و یا آنان را سبب نیل به حاجتش قرار دهد، ناامید شود» (صحیفه، ص ۱۳). قرآن این حقیقت را به‌عنوان یک اصل کلی به انسان یادآوری می‌کند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵). در دعای سیزدهم می‌فرماید: «مَدَّحْتَ بِالْغِنَاءِ عَن خَلْقِكَ وَ أَنْتَ أَهْلُ الْغِنَى عَنْهُمْ وَ نَسَبْتَهُمْ إِلَى الْفَقْرِ وَ هُمْ أَهْلُ الْفَقْرِ إِلَيْكَ؛ تو خویش را به بی‌نیازی از خلق ستوده‌ای و تو از خلق بی‌نیاز بالذاتی و بندگان را در فقر و نیاز به خود نسبت داده‌ای و آنان با همه‌ی وجود به تو محتاج هستند.» فقر انسان، فقری ذاتی است و به‌هیچ‌وجه انسان غیرفقیر نداریم؛ زیرا اصل وجود از خداست و مسلماً انسان از ناحیه‌ی ذات، وجودش از خودش نیست. امام سجاد^(ع) می‌فرماید: «قُلْتُ سُبْحَانَ رَبِّي كَيْفَ يَسْأَلُ مُحْتَاجٌ مُحْتَاجاً وَ أَنِّي يَرْغَبُ مُعْدِمٌ إِلَى مُعْدِمٍ؟» (همان). توجه به نیاز و فقر ذاتی از مهم‌ترین فلسفه‌های عبادت و بندگی است. تنها کسانی می‌توانند از عبادت حق سر باز بزنند که باور کرده باشند مستغنی بالذاتند و به خداوند نیاز ندارند. قرآن می‌فرماید: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٌ غَابِرٌ» (علق: ۶). ثروت و قدرت معمولاً انسان را دچار خیال‌زدگی و احساس غرور و بی‌نیازی کاذب می‌کند؛ به همین علت، از آن‌ها تحذیر داده می‌شود. امام در دعای دهم می‌فرماید: «يَا غَنِيَّ الْأَغْنِيَاءِ، هَا، نَحْنُ عِبَادُكَ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَ أَنَا أَفْقَرُ الْفُقَرَاءِ إِلَيْكَ، فَاجْبُرْ فَاقَتَنَا بِوَسْعِكَ؛ ای بی‌نیاز بی‌نیازان! اینک ما بندگان هستیم که در پیشگاه تو ایستاده‌ایم و من نیازمندترین نیازمندان به تو هستم؛ پس به رحمت فقر ما را جبران بفرما.» واقعیت این است که انسان عین نیاز است؛ نه موجودی نیازمند و میان این دو تفاوت بسیاری است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۲). از سوی دیگر، اگر انسان به اقتضای حب ذاتی بخواهد سودها را به خود جلب کند و ضررها را رفع نماید، باز راهی جز پناه بردن به دعا ندارد؛ زیرا مالک حقیقی سود و زیان خداست. چه‌بسا انسان به‌سبب محدودیت علم و اطلاع نداشتن از باطن

و حقیقت امور، طالب ضرر و دافع منفعت خود شود. قرآن می‌فرماید: «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). این نکته که انسان هم در اصل هستی و بقا وابسته و هم در تشخیص خیر و شر و نفع ضررش ناتوان است، یکی از مبانی اصلی توجه به دعا و درخواست ارتباط با مبدأ متعالی وجود است. انسان امروز به سبب توجه افراطی به اسباب و علل مادی و تکیه بر عقل جزوی و علم تجربی، دچار خطای بزرگ احساس بی‌نیازی از خداوند شده است و گمان می‌کند دانش تجربی و فناوری حاصل از آن می‌تواند او را به سعادت برساند. متأسفانه این تفکر موجب سردرگمی و غرق شدن جوامع انسانی در انواع بحران‌های معرفتی، معنوی، اخلاقی و روانی شده و متفکران و مصلحان اجتماعی را نسبت به آینده بشریت نگران کرده است.

نتیجه‌گیری

دعا که در اصطلاح به معنای خواندن و طلب یاری از خداوند است، مهم‌ترین ابزار انسان خاکی برای اتصال به مبدأ لایتناهی هستی است. از قرآن فهمیده می‌شود که همه‌ی عبادات در واقع دعا هستند و چون عبادت هدف آفرینش دانسته شده است، بنابراین، دعا هدف خلقت، وسیله‌ی قرب و راه نجات و سعادت انسان است. از تحلیل دعا‌های امام سجاد^(ع) به دست آمد که به اعتبار هدف، از سه نوع دعا می‌توان سخن گفت: نخست، دعا به عنوان ابزار سخن گفتن با محبوب که همه‌ی تمهید و تقدیس‌ها و بیان احوالات نفس و مناجات از این سنخ‌اند و در این مقام، هدف نفس سخن گفتن با معبود ازلی است و دعا خود عین اجابت است؛ دوم، دعا برای کاستن از درد و رنج‌های دنیا که در این مقام، دعاکننده به شهود باطنی دریافته که تنها حقیقت قادر مطلق، خداوند است و بنابراین، با تضرع و خشوع او را می‌خواند، به این امید که به آرامش و کاهش درد و رنج برسد. هدف غایی این دعا غلبه بر مشکلات جسمی و روحی است؛ سوم، دعا برای برآورده شدن حاجات دنیایی که اگر انسان مضطربانه و مخلصانه خدا را بخواند، به هدف اجابت می‌رسد. در این میان، دعای نوع اول مختص اولیای الهی و معلول و فرع بر کمال ایمان و یقین شهودی است و سالک، خود خدا و لذت انس و مناجات با او را طلب می‌کند و هرچه بیشتر توفیق می‌یابد، تشنه‌تر می‌شود. مبانی نظری دعا نیز از سویی، معرفت و ایمان به مبدأ متعال و درک قدرت مطلق و احاطه‌ی غلبه‌ناپذیر اراده‌ی او بر هستی و اعتماد به خیرخواهی و بخشندگی و صف‌ناپذیر ربوبی و از سوی دیگر، توجه به فطرت و درک فقر و نیاز و ناتوانی انسان است.

منابع

• قرآن.

• نهج البلاغه؛ ترجمه‌ی شهیدی.

• صحیفه‌ی سجاده؛ ترجمه‌ی عباس عزیزی.

• مفاتیح الجنان؛ استاد انصاریان.

• ابن سینا، علی بن حسین؛ الشفاء الالهیات؛ راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدكور؛ بی‌جا: بی‌تا.

• ابن فارس، ابن زکریا، ابی الحسن احمد؛ معجم مقاییس اللغه (الجزء الثاني)؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۷۹ م.

• ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۱۳ و ۱۴، الطبعة الثالثة، بیروت: دارصادر، ۱۴۱۴ ق.

• البحرانی، میثم ابن علی ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ج ۲، قم، دارالحییب، ۱۴۳۰ ق.

• امین، نصرت؛ اربعین الهاشمیه؛ ترجمه‌ی بانو علویه همایونی؛ تهران: هدی، ۱۳۶۵ ش.

• ایزتسو، توشیهیکو؛ ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی در قرآن؛ ترجمه‌ی احمد آرام؛ تهران: قلم، ۱۳۶۰ ش.

• باقری، خسرو؛ نگاهی دوباره به تربیت اسلامی؛ ج ۱، تهران: مدرسه، ۱۳۹۰ ش.

• تهرانی، آقابزرگ؛ الذریعه الی تصانیف الشیعه؛ ج ۱۵، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.

• جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک؛ تهران: موسسه پژوهشی فلسفه و حکمت ایران، ۱۳۸۱ ش.

• جوادی آملی، عبدالله؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۱ ش

• _____؛ مفاتیح الحیاه؛ قم: اسراء، ۱۳۹۱ ش

• _____؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ قم: اسراء، ۱۳۸۴ ش.

• حر عاملی، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه؛ تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ ق.

• خمینی، روح‌الله؛ شرح حدیث عقل و جهل؛ تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.

• راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ مصحح داوودی صفوان عدنان؛ بیروت - لبنان: دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.

• سعیدی مهر، محمد؛ کلام (۱)؛ تهران: سمت، ۱۳۸۹ ش.

• شریف، میان محمد؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ ترجمه و گردآوری زیر نظر نصرالله پورجوادی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.

• شعرانی، میرزا ابوالحسن؛ نثر طوبی یا دایره‌المعارف لغات قرآن؛ چاپ دوم، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۹۸ ق.

• الشیرازی، صدرالدین محمد؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، تهران: بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۹ ش.

• _____؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۶، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.

• صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبدالکریم؛ منتهی الارب فی لغه العرب؛ تصحیح و تعلیق از محمدحسن فوادیان و علیرضا حاجیان‌نژاد؛ ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.

- صفوی، کورش؛ درآمدی بر معناشناسی؛ چاپ سوم، تهران: سوره مهر، ۱۳۷۸ ش.
- طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ج ۲، ج ۷، ج ۸، ج ۱۰، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، بی‌تا.
- _____؛ نهایه الحکمه؛ قم: موسسه النشر الاسلامی لجماعه المدرسین، ۱۳۶۲ ش.
- طبرسی، فضل‌بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق محمدجواد بلاغی؛ ج ۸، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۸۴ ش.
- الطهرانی، آقابزرگ؛ الذریعه إلى تصانیف الشیعه؛ ج ۱۵، بیروت: دارالاضواء، بی‌تا.
- الطوسی، محمدبن الحسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن، المجلد التاسع؛ تحقیق احمد قصیر العاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- فلسفی، محمدتقی؛ شرح و تفسیر دعای مکارم الاخلاق؛ ج ۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
- فیض، محسن؛ تفسیر الصافی؛ مشهد: دارالمرتضی للنشر، ۱۳۹۹ ق.
- القُرطبی، محمدبن احمد بن ابی‌بکر؛ الجامع لاحکام القرآن؛ ج ۱۸، بیروت: موسسه الرساله، ۱۴۲۷ ق.
- کاپلستون، فردریک چالز؛ تاریخ فلسفه (از من دوویران تا سارتر)؛ ترجمه‌ی عبدالحسین آذرنگ و سید محمد یوسف ثانی، ج ۹، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶ ش.
- کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ ج ۴، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
- مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ ج ۴۱، ج ۹۳، ج ۶۷، ج ۶۸، بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
- محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمه؛ ج ۴، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۴ ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی؛ ره‌توشه؛ ج ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
- _____؛ معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)؛ بی‌جا: بی‌تا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد الین نیکلسون؛ تهران: امیرکبیر ۱۳۷۱ ش.

