

تحقیق‌پذیری زبان مناجات

فاطمه فرضعلی*

شراره سادات سرسرابی**

چکیده

معرفی ذات و صفات و افعال باری تعالی، از جمله معارف کلیدی برجسته‌ای است که در ادعیه به یادگارمانده از معصومان (ع) مشاهده می‌شود. طبق آیه کریمه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِيَّاكَ عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ»، آن بزرگواران به عنوان مصداق اتم «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» در مقام عصمت، از خداشناسی و توحید با زبان مناجات در ساحت‌های متفاوت از جمله عقلانیت و فراعقلانیت، سخن گفته‌اند. تحقیق‌پذیری، سه ساحت عمده دارد: حسی، عقلی و شهودی. زبان مناجات معصوم به دلیل ویژگی خطاناپذیری، بر هر سه ساحت قابل تحویل است. به تعبیر دیگر به عنوان زبان دین، نه تنها با هیچ‌یک از نظریات تحقیق‌پذیری تجربی، عقلی و شهودی در تعارض نیست، بلکه محیط بر هر سه ساحت و سازگار با آنها می‌باشد. این نوشتار به طور عام به تبیین معناداری زبان دین و به طور خاص به بررسی تحقیق‌پذیری عقلانی و شهودی زبان مناجات با روش

* استادیار و مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید هاشمی نژاد مشهد.

** استادیار و مدرس دانشگاه فرهنگیان، پردیس شهید هاشمی نژاد مشهد.

حکمت متعالیه صدرایی پرداخته است.

واژگان کلیدی: زبان دین، دعا، مناجات، حکمت متعالیه، تحقیق‌پذیری.

مقدمه

آیا زبان دعا، به‌ویژه دعای معصوم^(ع) افزون بر سایر جنبه‌های زبانی، خاصیت تحقیق‌پذیری دارد؟ آیا گزاره‌های به‌ظاهر انشائی ادعیه، به صورت برهانی قابل تحقیق‌اند؟ آیا زبان مناجات صرفاً نجواهای خصوصی یک بنده خالص با خدای خویش است یا افزون بر آن، می‌تواند بار معنایی و جنبه معرفت‌عقلانی و فراعقلانی برای سایرین داشته باشد؟ به تعبیر دیگر، نقش این مضامین در درک آموزه‌های توحیدی چه اندازه است؟

فرضیه اصلی مقاله این است که زبان مناجات معصوم به دلیل جامعیت وجودی بر همه ابعاد تحقیق‌پذیری قابل تحویل است. این زبان ویژه به دلیل شمول، همه لایه‌های معرفتی را در خود دارد.

زبان دعا از جهت محتوایی کامل‌ترین زبان برای اظهار خصوصی و باطنی‌ترین رازها در سویدای قلب و سر آدمی است؛ چنان‌که رسول‌گرامی اسلام فرمود: «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ» (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷، ص ۲۹). در مناجات ریا و دخالت غیر وجود ندارد. انسان با خود و خدایش صادق است؛ بنابراین صادقانه‌ترین مکالمه با محبوب، مناجات است (ر.ک: طریحی، ج ۲، ص ۴۴۲). هرچند عاشق به اندازه درک خویش از معشوق، با او سخن می‌گوید و توصیفاتی که از محبوب خویش در نجوای عاشقانه ارائه می‌دهد، در خور ستایش حقیقی معشوق نمی‌باشد، مگر اینکه از زبان عاشقی پیراسته از خطا (معصوم) روان شده باشد.

۱. فلسفه دعا کردن

دعا نزد اهل معرفت دوگونه است:

۱. دعایی که به قصد دستیابی به حاجتی خوانده می‌شود.
۲. دعایی که صرفاً برای اظهار فقر و بندگی است و داعی چشمداشتی به اجابت و رَوایی حاجت ندارد. در این‌حالت دعا نقش آلی و ابزاری ندارد؛ به تعبیر دیگر اهمیت دعا

به دلیل فضیلت خود دعاست، نه ابزار رسیدن به چیزی؛ چنان‌که امام سجاده^(ع) در دعای شانزدهم می‌فرماید: «و من ای معبود من، آن بنده توأم که چون او را به دعا فرمان دادی، گفت: لبیک و سعدیک، اینک منم ای پروردگار من که در پیشگاهت به خاک افتاده‌ام» (صحیفه سجادیه، ۱۴۱۸، دعای ۱۶). فضیلت دعا از آن جهت است که مطلوب و محبوب خداست؛ زیرا بندگی با دعا و مسئلت (درخواست) ظهور می‌یابد و عدم درخواست از خداوند، نمایش بی‌نیازی است. اگرچه به طور تکوینی همه چیز مهر فقر و فاقه بر پیشانی دارند، ولی در نظام تشریحی این فقر با طلب و عرض نیاز آشکار می‌شود. این‌گونه دعا مناجات نامیده می‌شود (ر.ک: سلمانپور، ۱۳۸۴، ص ۳۴). از سوی دیگر، هر کلامی قائم به صاحب کلام و معرف رتبه اوست؛ پس اگر داعی، اهل معرفت حقیقی باشد، مناجات او اخبار از حقایق ناب و بی‌شائبه‌ای است که بر زبان می‌راند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: اوسط خانجانی، تابستان ۱۳۸۴)؛ زیرا امور شهودی خطاناپذیرند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۸۶). در ادعیه و مناجات معصومان^(ع) مخاطب، خداوند است؛ بنابراین اولاً به اقتضای ادب بندگی، سخن‌گفتن با معشوق نه‌تنها باید عاشقانه باشد، بلکه باید محتوای متعالی نیز داشته باشد؛ بهترین الفاظ، بهترین معانی و بهترین تعبیر باید به کارگرفته شود (ر.ک: حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۱۵-۱۶)؛ چراکه هدف، اجابت نیست، بلکه سخن‌گفتن از زیبایی و عظمت محبوب با محبوب است که خود نوعی شکر، حمد و ثنای وی به شمار می‌آید؛ بنابراین باید از نهایت عشق و غایت عقل بهره جست. ثانیاً با نگاهی عمیق‌تر، زبان امام، زبان حق است که به تحمید و تقدیس خود مشغول است و این، مرتبه قرب فرایض* است. ثالثاً امام معصوم به عنوان ولی و پیشوای مؤمنان، رسالت تبیین معارف و مضامین متعالی نصوص دینی را بر عهده دارد و باید امانت الهی را به اهلش برساند؛ پس به تبع مناجات حقیقی، این رسالت

* در قرب فرائض عبد عین الله و ید الله و لسان الله می‌شود. خواجه نصیر طوسی در کتاب آغاز و انجام می‌نویسد: «قال عز و جل ما یتقرب الی عبدی بشیء أحب الی مما افترضته علیه و ما زال یتقرب الی عبدی بالفرائض حتی اذا ما احبه و اذا احبته کان سمعی الذی أسمع به، و بصری الذی أبصره، و ید الذی ابطش بها» (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۲۴).

نیز به انجام می‌رسد. در مناجات اگرچه مخاطب، خداست، ولی خداجویان حقیقی که دغدغه فهم و عبودیت دارند، با حجت‌دانستن سخن امام خویش و تفکر در آن، به فهم تبعی دست می‌یابند، بر خلاف روایات و احادیث که مخاطب، شخص خاصی است و سخن به قدر فهم ایشان گفته شده است؛ به همین دلیل شناخت مخاطب در فهم حدیث کمک شایانی می‌کند. در مناجات، حقایق ساده، ولی عمیق و راز و رمزگونه برای عموم ارائه می‌گردد و هرکسی به فراخور مرتبه از آن بهره‌مند می‌شود.

۱-۱. بررسی معناداری زبان مناجات

زبان، نقش عمده‌ای در زندگی بشر دارد و فلسفه‌های مضاف، نقش کلیدی در تبیین اقسام زبان در حوزه‌های گوناگون علمی و معرفتی و واقع‌نمایی و یا غیرواقع‌نمایی آن ایفا می‌کنند. در حقیقت هر زبانی منطق ویژه خود را دارد (ر.ک: باربور، ۱۳۷۹، صص ۲۷۸ و ۲۸۲). زبان دعا نیز به عنوان گونه‌ای از زبانی دینی،* منطق ویژه خود را دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم. دیدگاه‌های فیلسوفان، درباره معناداری زبان دینی، به دو بخش کلی شناختاری و غیرشناختاری تقسیم می‌شوند. دسته نخست بر این باورند که گزاره‌های دینی تنها به توصیف واقعیت‌های خارجی می‌پردازند؛ از جمله گزاره‌های کلامی، مانند «خداوند قادر است» و «خداوند بخشنده است» گزارش‌هایی از واقعیات عینی‌اند. در طول تاریخ فلسفه، متفکران زیادی مانند بیشتر فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا و در غرب نظریه «تمثیل» (The theory of analogy) توماس آکویناس (St. Thomas Aquinas) (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲)، نظریه «ابطال‌پذیری و معناداری» بازیل میچل (Basil Mitchell) (ر.ک: سلطانی و دیگران، ص ۸۴) و نظریه «تحقیق‌پذیری اخروی» جان هیک (John Hich) (هیک، ۱۳۶۷، ص ۲۴۷) از دیدگاه شناختاری دفاع کرده‌اند. در مقابل، گروه دوم معتقدند گزاره‌های دینی ناظر به واقعیات عینی نیستند، بلکه صرفاً دینداران را به انجام یک سلسله اعمال توصیه و ترغیب می‌کنند. به طور کلی نظریه‌های غیرشناختاری درباره

* زیرا زبان دینی اعم از زبان دین است. زبان دین وحی است، ولی زبان دینی هم شامل وحی می‌شود و هم زبان‌هایی که به نوعی متأثر و نشئت‌گرفته از زبان دین یعنی وحی است.

زبان دینی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱. نظریه «ابراز احساسات» و یا شعری سانتایانا (Jorj Santayana)؛ ۲. نظریه «نمادین» تیلیخ؛ ۳. «تفسیرهای آیینی» بریث ویت (R.B. Brith Waite)؛ ۴. نظریه «اسطوره‌ای» کاسیرر (Erneste Casirer) (آلستون، ۱۹۶۱، ص ۱۷۱). البته به این چهار نظر باید نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین (Lodvig Wittgenstein) را نیز افزود (ر.ک: استرول، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸). فیلیپس نیز دعا و نیایش را به واسطه تلقین به نفس توجیه می‌کند؛ بدین صورت که اگر فرد هنگام دعا می‌گوید: «خدایا توفیق کمک به مستمندان را به من عطا کن»، این جمله مستلزم اعتراف به وجود خارجی خداوند و قرارگرفتن فرد در برابر موجود قادر متعالی نیست، بلکه صرفاً یک تلقین است. با توجه به اینکه تلقین می‌تواند نقش مؤثری در روحیه فرد داشته باشد، دعا و نیایش نوعی تلقین به خود شمرده می‌شود و بر این اساس، استجاب و عدم آن، به قوت و ضعف تلقین وابسته است. اگر تلقین، قوی و مؤثر باشد، شخص دیندار، از آن به استجاب تعبیر می‌کند و اگر ضعیف و غیرمؤثر باشد، آن را غیرمستجاب می‌نامد (علیزمانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

نقد و بررسی

اگر پدیده دین را- طبق نصوص آن- با این پیش فرض* در نظر بگیریم که پدیده‌ای پیراسته از خطاست، متناسب با درجات فهم مخاطبانش و از سوی خالقی که به تمامی وجوه ساختاری ادراک و رفتار بندگانش احاطه و آگاهی دارد، نازل شده است؛ آن‌گاه هیچ‌یک از دیدگاه‌های یادشده، بیان‌کننده کامل زبان دینی نیست؛ زیرا نمی‌توان صرفاً زبان دینی را «شناختاری» و یا «غیرشناختاری» دانست و ادعا کرد زبان گزاره‌ای دینی- برای نمونه- نمادین، تمثیلی یا واقع‌نماست، بلکه زبان دینی به دو دلیل «متعالی‌بودن» و «شامل مخاطب‌های گوناگون در مراتب متعدد فهم»، در درون خویش از زبان‌های متعددی استفاده کرده است؛ در واقع ترکیبی از زبان‌های شناختاری و غیرشناختاری است و در نوع خود

* البته این پیش فرض با برهان‌های عقلی متعدد از سوی فیلسوفان متعدد در طول اعصار ثابت شده است، ولی در اینجا تنها به ادعای خود «دین» به عنوان یک مدعی کار داریم.

یک زبان منحصر به فرد و دارای شمول است. این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که یک متن و یا یک گزاره می‌تواند دارای این ویژگی باشد که هم‌زمان متعلق کارکردهای متعددی واقع شود.

بر این مبنا، زبان دینی دارای ویژگی چندساحتی است. گزاره‌های اخباری آن در عین توصیفی بودن، انگیزاننده و محرک، قابل صدق و کذب نیز می‌باشند؛ همچنان‌که گزاره‌های انشایی آن در عین ایجاد تأثیر روانی در مخاطبان خود، به فراخور مرتبه فهم، حاکی از امری واقعی‌اند؛ به گونه‌ای که ساختار متن و محتوای آن، ضمن بیان حقایق، عقل قانع و قلب آدمی را آرام می‌کند. با این توضیح، زبان دینی به نوعی، هم ناظر به واقع است و هم دارای ویژگی کارکردگرایی و درست به دلیل همین ویژگی ترکیبی، هر گزاره دینی به طور جداگانه هم می‌تواند ناظر به واقع باشد و هم دربر دارنده زبان نمادین یا بیانگر احساسات گوینده و یا دارای کارکرد اخلاقی؛ برای نمونه گزاره «خداوند یگانه آفریدگار جهان است»، هم حکایت از واقعیت خارجی می‌کند هم بیانگر احساسات فرد دیندار است و هم می‌تواند کارکرد اخلاقی داشته، به نوعی بیانگر توکل و تسلیم و رضا باشد.

در قبال دیدگاه‌های فیلیپس، تریگ مدعی است که نوعی از التزام به باورهایی - یعنی انقیاد اعتقادی و عملی - وجود دارد که نشان می‌دهد آنها متعلق عینی دارند و آن التزامی است که ما رفتار مدعی ایمان را با آموزه‌هایش تطبیق می‌دهیم. او نتیجه می‌گیرد که حتی در میان دینداران نیز نوعی از التزام به صدق و کذب واقعیتی عینی دیده می‌شود. وی تأکید می‌کند هرگونه عقلانیتی ضرورتاً نیازمند نوعی التزام به امری واقعی است (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۵۰). وی به صراحت می‌گوید: «از این‌روست که تنها با اتخاذ یک موضع واقع‌گرایانه مابعدالطبیعی است که ما دلایلی برای به رسمیت شناختن خطاپذیری خود و در نتیجه، دلیلی برای نقد نظریه‌های مورد اعتقاد خود داریم» (همان، ص ۱۵۶).

در مورد تلقینی بودن دعا از نظر فیلیپس و اثر شدید و یا ضعیف تلقین نیز باید گفت اگرچه اثر مثبت و یا منفی تلقین در روح و روان آدمی را نمی‌توان انکار نمود، ولی هرگز نمی‌توان این امر را در تمامی ساحت‌های دعا و یا زبان دین و یا همه مخاطبانش سرایت

داد. به تعبیر دیگر، نمی‌توان اجابت دعا را تنها به شدت تلقین نسبت داد؛ زیرا خلاف آن نیز مشاهده می‌شود. اغلب این‌گونه است که بر خلاف اصرار شخص متدین، دست‌کم در ظاهر، دعا هیچ اجابتی در پی ندارد و در مقابل چه بسا شخصی به مطلوب خویش بدون تمرکز و تلقین شدید واصل شود. اگر حرف فیلیپس درست باشد، باید بیشتر مردم دست از دعا بکشند؛ زیرا اغلب این تلقین اثر اجابتی ندارد، حال آنکه این‌گونه نشده است. بنابراین زبان دین باید گونه‌ای و رای همه زبان‌های عرفی باشد و در عین حال همه زبان‌ها را نیز شامل شود.

۱-۲. زبان مناجات، زبان فطرت

برای شناخت هر پدیده‌ای بهترین و اصیل‌ترین روش، بررسی مستقیم خود آن است. برای شناخت زبان دین شایسته است به متون اصلی دینی مراجعه کنیم. باید دید خداوند متعال دین خود را چگونه و با چه عباراتی معرفی می‌کند. او حقیقتی را که بر قلب پیامبرش نازل کرده است «نور» نامیده است. این حقیقت را به تصریح هم به فرستاده‌اش فرموده است: «و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است، بر تو نازل کردیم» (نحل: ۸۹) و هم به سایر انسان‌ها: «ای مردم در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان برهانی آمده است و ما به سوی شما نوری تابناک و روشنگر فرو فرستاده‌ایم» (نساء: ۱۷۴) و همچنین فرموده است: «پس به خدا و پیامبر او و آن نوری که ما فرو فرستادیم، ایمان آورید و خدا به آنچه می‌کنید، آگاه است» (تغابن: ۸)؛ زیرا خود خداوند هم نور است: «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» (نور: ۳۵). طبق این ادعا، کلام خدا همانند خود او «نور» است و در تعریف نور چنین گفته‌اند: چیزی است که نه تنها خودش ذاتاً روشن است، بلکه روشنگر سایر چیزها نیز می‌باشد. به تعبیر دیگر، هم بین است هم مبین. بنا بر این تعبیر، نور به چیزی جز خودش تعریف‌پذیر و اثبات‌پذیر نیست. ادعای دیگر قرآن این است که زبانی جهان‌شمول دارد. منظور زبان ظاهری و ادبی قرآن نیست،* بلکه معنایی است نهفته در آن که برای همه انسان‌ها قابل فهم است و آن، زبان

* البته زبان ظاهری قرآن هم طبق تحقیقات مفسران و زبان‌شناسان زبان کاملی است.

«فطرت» است. بنابراین برای فهم قرآن ملیت، فرهنگ، سواد و نژاد خاص شرط نیست، بلکه همگان در هر موقعیتی که باشند، توان ارتباط با ظاهر و باطن‌های متعدد قرآن را دارند. این زبان، یگانه زبانی است که عامل پیوند و هماهنگی جامعه بشری با یکدیگر است؛ تنها زبانی است که به ادعای قرآن، از دست تغییر و زوال مصون است: «پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است، آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم: ۳۰). سرشت انسانی پوشیده می‌شود (کفر)، اما هرگز از بین نمی‌رود (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۱-۳۵) و همین پوشش‌های غلیظ و لطیف، سبب پیدایش لایه‌های متعدد فهم می‌شود. مناجات نیز نجوای پنهانی و خصوصی فرد دیندار با خالق و محبوب خویش است. در این محضر، صداقت تنها صفتی است که از بنده آشکار می‌شود؛ بنابراین زبان مناجات زبانی خالص، راستین و عمیق است که از هر زبان دیگری به فطرت خداگرای انسان نزدیک‌تر است. به همین دلیل از تمامی ابزارهای فهم زبانی برای ارتباط و هدایت بهره جسته است.

۳-۱. پدیدارشناسی لایه‌های زبان دین

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، نتیجه تحلیل‌ها درباره گزاره‌های دینی در فلسفه دین، به نگرش‌های متعددی در مورد زبان دین به طور عام و زبان متون مقدس از جمله قرآن، به طور خاص، منتهی شده است؛ مانند زبان تمثیلی، نمادین، اسطوره‌ای، احساس‌گرا، فطرت، ولایت، هدایت، نمادین، تألیفی، عرف عام و عرف خاص. هر یک از این نگرش‌ها به منزله وصفی عام برای گزاره‌های متون مقدس مطرح است. دست‌کم چهار مؤلفه برای زبان دین می‌توان بیان کرد که هر یک، بخشی از رویکردهای بدیلی را که قائلان به غیرشناختاری بودن زبان دین مطرح کرده‌اند. آن چهار مؤلفه عبارت‌اند از: معناداری، واقع‌نمایی، تألیفی، شبکه‌ای.

جنبه معناداری، نافی پوزیتویسم، جنبه واقع‌نمایی، نافی رویکردهایی مانند زبان احساسات، زبان اسطوره و زبان نمادین به معنایی خاص و بعد تألیفی، نافی رویکردهایی

است که در نگرش عام نگاهی تک‌بعدی به زبان دین دارند و در نگرش خاص برای نمونه زبان قرآن را به یکی از اوصافی چون، نماد، تمثیل، مجاز، فطرت، ولایت، هدایت، عرف عام و عرف خاص محدود می‌سازند. در نهایت بعد شبکه‌ای، نافی رویکردهایی است که زبان دین را فقط تألیفی می‌نامند و به بُعد وحدتی و شبکه‌ای آن توجه ندارند.

تعدد لایه‌های مختلف موضوعی، روشی و معنایی فهم در نصوص دینی به‌ویژه قرآن و ادعیه و از طرفی تعدد مراتب مخاطبان، اقتضای به‌کارگیری زبان‌های متعدد، یعنی زبان تألیفی را دارد؛ به این معنا که واجد عناصری از زبان‌ها به صورت ترکیبی است. نصوص دینی در اسلام نیز مطابق زبان عرف، از تمثیل، مجاز، کنایه و استعاره، ظاهر و باطن و به‌ویژه زبان فطرت که از جامع همه ساختارهایی که به ادراکات انسانی مربوط است، برخوردار است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: فیروزجانی، ۱۳۹۰، ش ۲۰).

هرگاه مجموعه گزاره‌هایی در یک متن گردآوری شد، ناگزیر به گونه‌ای باید بین آنها وحدت برقرار شود تا انسجام* آن حفظ گردد. زبان نصوص دینی در عین حال که تألیفی است، وحدت شبکه‌ای نیز دارد؛ یعنی آموزه‌های آنها که در لایه‌های مختلف و به زبان‌های متعدد عرضه شده است، پیوند شبکه‌ای دارند؛ از این رو می‌توان زبان قرآن و مناجات معصومان^(ع) را نیز تألیفی - شبکه‌ای نامید. آیات و تعالیم قرآن و سخنان مفسران حقیقی آن، نظام‌مند عرضه شده، پیوستگی ویژه‌ای دارند. بدین جهت در فهم مراد آن باید با نگاهی جامع به کل این نصوص نگریست و از جزءنگری و پاره‌پاره‌نمودن تعالیم آن دوری کرد. انسجام در قرآن با هماهنگی‌ای که در سایر متون ممکن است یافت شود، از جهاتی متفاوت است؛ چنین نیست که بخشی از محتوای متن کتاب استعاری باشد و بخشی نمادین و بخشی گونه‌ای دیگر، بلکه در این کتاب چون لایه‌های مختلف معنایی و ساحت‌های متفاوت زبانی وجود دارد و ابعاد مختلف آن در هم تنیده‌اند، پیوند آن شبکه‌ای است. به همین دلیل در تفسیر یک آیه از آن باید به محتوای کل آن رجوع کرد، بلکه با فهم دقیق و

* انسجام یعنی عدم تناقض درونی و حقیقی.

عمیق یک آیه می‌توان پیام کل کتاب را دریافت نمود.

یکی از مهم‌ترین پیوند شبکه‌ای قرآن، پیوند توحیدی است و پیوندهای تبعی دیگر مانند پیوندهای لایه‌ای، انسانی، ایمانی، تعلیم و تربیت، عقل و احساس، حکمت و موعظه، مادی و مجرد و دنیا و آخرت می‌باشند که همه آنها بر گرد محور توحید حلقه می‌زنند. در نظر کسانی که زبان دین را شناختاری می‌دانند، زبان دین با همه لایه‌هایش، بیانگر حقیقت فراحسی دین است؛ البته استفاده از واژگان وضع‌شده برای بیان معنا، مرتبه نازل کلام دینی است؛ چنان‌که خود قرآن از عبارت «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» استفاده می‌کند (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۷-۱۸۰). نزول معنا در الفاظ و محدود شدن در قالب‌های واژگان، نازل‌ترین مرتبه کلام است. این درجه‌بندی ناظر به فهم مخاطب است و گرنه معصومان^(ع) که دارای مرتبه احاطی فهم‌اند، حتی از ظاهر حروف و کلمات قراردادی هم مغز آن و منظور گوینده کلام را در مراتب مختلف، ادراک می‌کنند. به گفته برخی از مفسران (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، به نقل از: علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۹۹) صورت الفاظ نمادینی مانند حروف مقطعه در قرآن نسبت به مخاطب اصلی آن، یعنی پیامبر اسلام^(ص) همین‌گونه است. اگرچه بنا بر نظر برخی، زبان قرآن، زبان فطرت است، ولی بدین معنا نیست که همگان به طور یکسان آن را می‌فهمند. فطرت‌ها یکی است، ولی حجاب‌های پوشیده‌شده بر این فطرت بنیادین بسیار است. هرچه موانع فهم کمتر باشند، ادراکات عمیق‌تر و حقیقی‌تر خواهد بود. گاهی یک آیه از قرآن برای مخاطبان متفاوت، توسط معصومان^(ع) کاملاً متفاوت و متناسب با درجه فهم و تحمل حقایق تفسیر می‌شده است؛ چنان‌که در تفسیر آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ»* (حج: ۲۹) هنگامی که شاگردان امام صادق^(ع) دلیل دو تفسیر متفاوت از جانب آن حضرت را جویا می‌شوند، امام در پاسخ می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحَ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۳۴۰) معنایی را ذریح می‌توانست تحمل‌کند، دیگران نمی‌توانستند؛ به همین دلیل تفسیر آیه متناسب با فهم هر یک از

* سپس باید آلودگی خود را بزدايند و به نذرهای خود وفا کنند.

مخاطبان بیان شده است.

طبق آنچه گفته شد، زبان معانی ناظر به مخاطب، طبق نقل * چهار لایه دارد:

۱. **زبان عبارت:** اختصاص به عوام دارد؛ یعنی عوام فقط با ظاهر عبارات و الفاظ و در نهایت معنای لغوی و ظاهری کلام دینی که در اینجا منظور قرآن و یا ادعیه است، ارتباط برقرار می‌کنند.

۲. **زبان اشارت:** این زبان ویژه مرتبه خواص است. خواص اهل طریقت‌اند و هنوز در مسیر سلوک قرار دارند.

۳. **زبان لطایف:** لطایف را کسانی درک می‌کنند که به ولایت رسیده باشند؛ به تعبیر دیگر مخاطب زبان لطایف، اولیای الهی‌اند.

۴. **زبان حقایق:** فهم حقایق قرآن اختصاص به کسانی دارد که به درجه انبیا دست یافته‌اند. مرتبه انبیا، مرتبه جمع میان همه لایه‌های ادراکی است؛ یعنی مراتب سه‌گانه حس، عقل و شهود را شامل می‌شود.

سیدحیدر آملی، عارف بزرگ شیعی، به عنوان یک پدیدارشناس ذات‌نگر و واقع‌گرا** سه لایه اصلی فهم، برای مخاطبان زبان دین برشمرده است که آن سه لایه را همچون لایه‌های پوسته، مغز و عصاره مغز بادم، به شریعت و طریقت و حقیقت تعبیر می‌کند. وی این تثلیث را در بسیاری از موارد مانند عشق و علم و... کاملاً عقلانی می‌داند (ر.ک: فرضعلی و حسینی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). نگاه تشکیکی به معرفت دینی و به تبع آن، انکشاف

* وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ (ع): «كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ أَشْيَاءٌ عَلَيَّ الْعِبَارَةُ وَالْإِشَارَةُ وَاللُّطَائِفُ وَالْحَقَائِقُ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللُّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (بحارالانوار، ۱۳۶۵، ج ۷۵، ص ۲۷۸).

** واقع‌گرا در مقابل ساخت‌گراست؛ زیرا تجربه دینی مبتنی بر ساخت‌گرایی خالی از تعبیر و تفسیر داده‌های پیشین ذهنی نیست و شخص تجربه دینی‌اش را بر اساس محتویات ذهنی پیشینی‌اش تعبیر می‌کند، ولی در واقع‌گرا بدون تعبیر و خالی از یافته‌های پیشین، تجربه دینی دارد. به همین دلیل از آن به جذب تعبیر می‌شود؛ زیرا شخص را از همه دانش‌های پیشینش می‌رباید (ر.ک: دادجو، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۱۵-۱۴۰).

تشکیکی، مراتب سه‌گانه‌ای را طبق گفتار قرآنی با معیار یقین پدید می‌آورد که آن سه عبارت‌اند از: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین (تکاثر: ۵-۷ / واقعه: ۹۵) (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۷). از نظر سیدحیدر، این حقیقت خارجی حق است که اول‌بار خود را با نمودی پرجذبه بر شخص تحمیل می‌کند و پس از آن، نور این جذبه، تمامی وجود سالک را دربر می‌گیرد و او را در خود فانی می‌سازد (ر.ک: سپهری، ۱۳۷۸، ص ۲۰۲). جذبه، یک تجربه دینی ناب بدون تعبیر از حقیقت است. برای فهم زبان کسانی که با چنین جذبه‌ای مواجه شده‌اند و عاشقانه و عارفانه به توصیفش زبان می‌گشایند، هیچ راهی جز تجربه مستقیم وجود ندارد.

۲. انواع تجربه دینی، پیش‌نیاز فهم انواع زبان دینی

منظور از تجربه در اینجا نوعی رهیافت درونی، روحی، وضعیت روانی و گونه‌ای درگیر شدن بی‌واسطه با امر مقدس و متعالی و همچنین آگاهی درونی از یک موضوع و یا یک وضعیت است (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰). تجربه دینی اعم از دانش و بصیرت دینی است؛ یعنی تجربه دینی دو قسم است: با تعبیر ساخت‌گرا که منجر به بصیرت دینی می‌گردد و بدون تعبیر پیشینی که خالص و ناب است. در تجربه دینی ناب و بدون تعبیر، انسان با خداوند و حقیقت غایی مواجهه مستقیم دارد، ولی بصیرت دینی از مقوله فهم و متذکر شدن است. اگرچه برای کسب بصیرت دینی نیازی به مشاهده و حضور بی‌واسطه امر قدسی نیست، بلکه همین اندازه که حضور خداوند در تجلیات و آیاتش هم تجربه و مشاهده شود و انسان را به خشوع درآورد، بصیرت حاصل است؛ ولی آگاهی‌ای که از تجربه مستقیم ناشی می‌شود، از جنس مقوله وجدان است و به همین دلیل یقینی‌تر و مطمئن‌تر است (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۳۸). مجال پرداختن به اقسام تجربه دینی و تعبیر گوناگونی که از آن شده است، در این نوشتار نیست؛ ولی همین اندازه اشاره می‌شود که برای فهم گزاره‌های دینی، تجربه یا ذوق دینی لازم است. تا شخص پژوهشگر، خود، وارد فضای موضوع پژوهش خویش نگردد و آن را لمس نکند، چگونه می‌تواند به توصیف و یا تحلیل واقعی آن پردازد؟ توصیف بیرونی یک پدیده، توصیف حقیقی آن

نیست و برای واقع‌نمایی بهتر توصیف و بررسی یک پدیده مانند یک تجربه دینی، می‌بایست خود توصیف‌گر و تحلیل‌گر جزئی از آن پدیده شده باشد. گویا کسانی که دین را صرفاً به منزله یک پدیده فرهنگی - اجتماعی در نظر می‌گیرند و جنبه تقدس و الاهی بودن آن را نادیده می‌انگارند، مغز دین را به کنار انداخته، صرفاً به توصیف پوسته‌ای بی‌مغز مشغول‌اند. گویا این اصل را نادیده گرفته‌اند که «تنها دو امر همانند می‌توانند یکدیگر را بشناسند» (فرضعلی و حسینی، ۱۳۹۰، ص ۵۸)، به‌ویژه در بررسی زبان مناجات عاشقانه و عارفانه دینی، شخص باید بی‌واسطه با حادثه عشق و حضور خداوند مواجه شده، آن را تجربه کرده باشد؛ آنچه عرفا آن را «ذوق» می‌نامند. شنیده‌ها را نمی‌توان جایگزین دیده‌ها نمود: «لیس الخبر کالمعاینه»؛ شنیدن کی بود مانند دیدن! بنابراین برای فهم زبان دعا، تجربه خاستگاه آن ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین تنها از منظر برون‌دینی نمی‌توان این‌گونه حالات حقیقی را توصیف و یا تحلیل و نقد کرد. کسانی که به شهود مستقیم حقایق دست یافته‌اند، نه تنها توان توصیف و تبیین فراعقلانی این تجربیات را دارند، بلکه قطعاً می‌توانند تا حد توان فهم عقل انسان‌ها، حتی برهان نیز بر درستی آن گزاره‌ها ارائه دهند؛ زیرا توجه تحلیل‌گر مشاهد و دیندار، متوجه مشهود و متعلق پرستش است که امری حقیقی و خارجی* می‌باشد. اگرچه عشق به معشوق، صرفاً قبول فکری - عقلی وی نیست، ولی همواره مستلزم آن است و گرنه یک تعهد دلخواهانه تلقی خواهد شد (باربور، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶).

۳. تحقیق‌پذیری عقلانی زبان مناجات

همان‌گونه که در تحقیق‌پذیری تجربی، دانشمند به طور مستقیم با پدیده‌های حسی مواجه است و تنها این‌گونه تجربی را علمی می‌داند، دیندار اهل معرفت نیز تا با پدیده‌های قدسی که والاترین آنها خداوند است، به طور مستقیم درگیر نشود، شنیده‌ها و گفته‌های دیگران را یقینی نمی‌داند. بنابراین اگر کسی قصد نقد، نفی و یا اثبات یافته‌های دینی را داشته باشد، تا مستقیم با آن درگیر نشده باشد، هرگونه حکمی غیرواقعی خواهد بود. همچنین برای

* خارجی یعنی اصیل در مقابل ذهنی یعنی اعتباری.

توصیف و تعبیر از مشاهدات حسی تجربی، دانشمندان به استفاده از تعبیر خاص و استعاره و تمثیل نیاز دارند، در تجربه دینی نیز زبان توصیف و یا تحلیل، مملو از کنایات و استعارات و تعبیر خاص این ساحت است. بنابراین برای شناخت این زبان باید حقایق را که این اشارات و لطایف و استعارات و... بدان اشاره دارند و توصیفش می‌کنند، به مشاهده نشست. این سخن، تأیید فدئیسیم ویتگنشتاین مبنی بر خاص بودن زبان دین (ر.ک: همان، ص ۲۸۲) که نتواند دیگر ساحت‌ها شامل شود و در عرض زبان‌های دیگر باشد، نیست؛ بلکه هم خاص است و هم نیست. از آن جهت خاص است که برای فهمش ایمان لازم است و از آن لحاظ خاص نیست که با هیچ‌یک از ساحت‌های دیگر زبان در تعارض نیست و همه را شامل می‌شود؛ زیرا با فطرت که خصیصه‌ای عام است، سازگار است.

باربور از جان ویزدم در مقاله‌اش به نام «خدایان مشهود» نقل می‌کند که گزاره‌های دینی را در عین تحقیق ناپذیری تجربی، واقعی و عینی‌اند. ویزدم می‌گوید:

اگر بگوییم مسئله متفاوتی چون وجود خداوند، ربطی به وقایع آینده ندارد و لذا تجربی نیست، بنابراین جزو امور واقع نیست، یکراست نباید نقطه مقابلش را بگیریم و بگوییم این مسئله صدق و کذب بر نمی‌دارد یا عقلانیت و ناعقلانیت و مناسبت و عدم مناسبت در مورد آن فرقی ندارد، هیچ روش و رویه‌ای آن را محرز نمی‌گرداند و این روش‌ها و رویه‌ها به کشف هیچ امر واقع جدیدی نیز منجر نخواهد گردید. هرچه باشد در علم، کار از این قرار نیست (همان، ص ۲۸۷-۲۸۸).

باربور نتیجه می‌گیرد که معیارهای عقاید دینی با معیارهای نظریه‌های علمی حالت توازی دارند؛ یعنی هردو در بهره‌مندی از سه معیار اصلی «ربط با داده‌ها»، «انسجام» و «جامعیت» موازی‌اند (همان، ص ۲۹۱). ایمان، نوعی تصدیق است. برخی این تصدیق را از راه حس و برخی از راه عقل و برخی از راه دل به دست می‌آورند. هماگونه که پیش‌تر گفته شد، برخی نیز جامع مراتب ایمانی‌اند و حقایق را با تمامی ابعادش درک می‌کنند. تصدیق عقلانی، بعدی از ایمان است. اگرچه تصدیق قلبی بالاترین و کامل‌ترین درجه ایمان دینی است، ولی اگر این ایمان قابل انتقال در غالب گزاره‌های خردپذیر برون‌دینی

نباشد، به امری شخصی تقلیل می‌یابد. بنابراین اگر عینیت را به عنوان امری آزمون‌پذیر و تحقیق‌پذیر بین‌الذہانی (Intersubjective Testability) و قصد معقول و مشاع (Universal Intent) فهم کنیم، از عارضه این تقلیل در امان خواهیم بود (همان، ص ۲۶۳).

یک دیندار باید بتواند از عقاید خویش در مقابل منکران دفاع کند و یا باید برای کسانی که از عقیده‌اش جويا می‌شوند، خواه به دلیل رغبت به پیروی از آن و یا کنجکاوی و یا انتقاد، توان بیان دلایل موجه عقلانی* را داشته باشد؛ زیرا زبان عقل، زبان مشاع میان انسان‌هاست. برخی وظایف عقل در دین عبارت است از: ۱. تعبیر منسجم و منظم تجربه‌های دینی و وقایع و حیانی؛ ۲. آزمون این تعبیرات، یعنی آزمون عدم تناقض درونی میان سازواره‌های گزاره‌های دینی و جامعیت و مانعیت و یکپارچگی عقلی آن (Intellectual Integrity) که مستلزم مواجهه با سایر دیدگاه‌های تعبیرگرایانه (Interpretive Perspective) است؛ ۳. کندوکاو در ملازمه‌های عقاید دینی و سنجش عقلی آنها با سایر حوزه‌های دیگر انسانی، به گونه‌ای که با زندگی روزمره انسان ربطی منطقی بیابد؛ ۴. تفهیم و تفاهم با سایر اشخاص، یعنی باید بتوان عقاید را به صورت مفاهیم متافیزیکی (فلسفی) بیان نمود (همان، ص ۲۶۴).

۴. تحلیل لایه‌های دین و مراتب فهم مخاطبان در حکمت متعالیه

ملاصدرا برای نفس انسان گستره‌ای به پهناوری جهان هستی قایل است (ر.ک: صدرالمتالهین، ۱۳۶۰، ص ۶۹). وی متناسب با مراتب سه‌گانه هستی، یعنی حس و مثال و عقل، سه انسان حسی و خیالی و عقلی را معرفی می‌کند (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ص ۷۱). به گفته وی نوع انسانی، واجد همه این مراتب است، ولی آنچه اهمیت دارد، ظهور این مراتب در طول حیات اوست. بنابراین با حرکتی رو به بالا می‌تواند هر یک از مراتب فرودین را پشت سر گذاشته، با حفظ کمالات آن مرتبه به درجه بالاتری از ادراک - که هویت باقی او

* در منظر برون‌دینی تنها ابزار برای دفاع، عقل است؛ زیرا هیچ‌کس منکر عقل در وجود خود نیست و همگان از عقل برخوردارند و دست‌کم به اولیات و بدیهیات معترف‌اند.

را تشکیل می‌دهد - صعود کند (ر.ک: همان، ص ۹۴-۱۰۰). به همین دلیل درجات فهم انسان‌ها از دین به میزان رشد صعودی به فعلیت رسیدن ادراکاتشان بستگی دارد. عدم نور ادراک به معنای نابینایی است. ملاصدرا برای این نابینایی نیز مراتبی قایل است. او اهل ظاهر را نسبت به اهل باطن یا همان آخرت نابینا می‌داند (ر.ک: همان، ۱۳۶۳، ص ۶۲۵). از نظر وی بالاترین مرتبه ادراک و فهم، اختصاص به کسانی دارد که هیچ پرده‌ای میان آنان و حقیقت وجود ندارد و وجودشان عین نور و فانی در نور ذاتی الله است. کسانی که اهل فرقان‌اند و تمامی مراتب فهم را به صورت جمع در وجود خود دارند و به حکم آیه «وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُضِّلَ الْخِطَابِ» جامعیت علوم و فهم از آن ایشان است و این فضل خداوند است و به هرکس که بخواهد عطا می‌کند* (همان، ۱۳۶۰، ص ۱۳-۱۴).

۵. معصومان، آگاهان حقیقی به لایه‌های زبان دین

از ویژگی بارز امر قدسی، حقانیت آن است و حقیقت همه حقایق، ساحت اقدس و مقدس خداوند است. وجودی که قابلیت بازتاب این نزهت و جامعیت را دارد، انسان کامل است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «پس همچنین انسان منتظم است از جمیع این مراتب و حقایق و حقیقت همه این عوالم در او موجود است، پس او فی ذاته قابل است جمیع نشئات عقلیه و نفسیه را و مستجمع است جمیع عوالم غیبیه و حسیه را و چنان‌که مجموع عالم که آن را انسان کبیر می‌گویند، مظهر اسمای الهیه است بر سبیل تفصیل. [همچنین] انسان کامل مظهر آنهاست بر سبیل اجمال، پس او مظهر اسم الله است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۵۷). وی موجودیت سایر موجودات را به طفیل وجود انسان کامل می‌داند؛ زیرا غایت خلقت، عبادت حقیقی است و میسر نمی‌شود، مگر با معرفت حقیقی و این مرتبه عالی تنها از آن انسان کامل است** (ر.ک: همان، ۱۳۶۶، صص ۶ و ۳۷) و به دلیل

* «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (جمعه: ۴).

** «ان غاية إيجاده للكائنات وجود العقول النظرية العارفة لذاته تعالي لقوله: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" (ذاریات: ۵۶) و أما غيرها من الشخصيات الكائنة الفاسدة فوجودها خارج عن القصد الذاتي، لأنها طفيل ذات الإنسان الكامل».

تحقق این مرتبه در وجود معصومان^(ع) زبان مناجات، به‌ویژه نجوای حکیمانه ایشان، نه‌تنها همهٔ ساحت‌های زبانی را شامل می‌شود، بلکه قابل تبدیل و یا تحویل به براهین عقلی و فلسفی هم می‌باشند. این سخن بدان معنا نیست که امام^(ع) کوشیده است به روش فلسفی دعا و مناجات کند، بلکه مقصود این است که سخن معصوم به دلیل جامعیت وجودی، تمامی ساحت‌های زبانی را دربر می‌گیرد؛ بنابراین می‌توان آن را به زبان خاص اهل عقل و برهان تحویل کرد.

مناجات امام سجاده^(ع) مفسر حقیقی و سخنانش عدل آیات الهی است، به همین دلیل از قواعدی که بر فهم قرآن دلالت می‌کند، مستثنا نیست. فصل الخطاب از آن خاندان عصمت و طهارت^(ع) است و کلامشان جامع و دارای ظهور و بطون است. در نتیجه اهل هر مرتبه از فهم، بهرهٔ خویش را از مناجات حکیمانه و عارفانهٔ امام^(ع) می‌برند. با این تعبیر، دیگر نمی‌توان مناجات را به صرف انشائی بودن ظاهری، به بی‌معنایی پوزیتیویستی و یا معناداری اخروی و یا ابراز احساسات و غیر آن تقلیل نمود. این تقلیل‌گرایی‌ها به دلیل عدم شناخت درست مقام عصمت و پی‌نبردن به عظمت آن است. حتی زبان مناجات انسان‌های عادی را که به قصد اجابت، دعا می‌کنند، نمی‌توان بی‌معنا شمرد؛ زیرا شخص داعی دردی، خواهشی و تمنایی دارد که واقعی است، نه خیالی؛ به حدی که او را آزرده و ناتوان ساخته است؛ از خود و ابزارهای مادی ناامید گشته است. تنها راه چاره را استغاثه نزد موجودی می‌داند که با تمام وجود به فاعلیتش در جهان هستی باور دارد. طاعات فرنگی

برای نمونه طبق نقل، مردی از اهالی بلخ با غلامش به زیارت حضرت علی‌بن‌موسی الرضا^(ع) آمدند و هردو مشغول زیارت شده، پس از آن، مرد بالای سر آن حضرت و غلام سمت پایین پا رفته، مشغول نماز شدند و چون نماز انجام شد، به سجده رفتند. سجده‌شان بسیار طولانی شد تا اینکه آن مرد سر از سجده برداشته، غلام خود را در حال سجده دید، او را خواند، غلام سر از سجده برداشت و گفت: لیبیک آقای من چه می‌فرمایید؟ مرد گفت: می‌خواهی تو را آزاد کنم؟ آیا در سجده‌ات [همین را] از خدا خواستی؟ غلام گفت: بلی. مرد گفت: ترا در راه خدا آزاد کردم و آن کنیزی که در بلخ دارم نیز آزاد کرده، برای

خشنودی خداوند به تو تزویج نمودم و مهریه او را فلان مبلغ معین برای او از جانب تو بر ذمه گرفتم و فلان ملک که در فلان محل دارم، برای شما دو تن و اولادتان نسلی بعد از نسل وقف کردم و این امام را شاهد گرفتم. غلام شروع کرد بگریستن و سوگند یاد کرد و گفت: به خداوند متعالی و این امام بزرگوار قسم که من در سجده‌ام چیزی جز اینکه شده است، از خدا نخواسته بودم و اکنون سرعت اجابت دعا را دریافتم (صدوق، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۶۹۵).

اعتقادات و اعمال دینی، نیاز انسان در جهان هستی است. نیاز به فهمیدن مبدأ وجود، هدف زندگی و نقش انسان در زندگی، نحوه ارتباط انسان با دیگران و پاسخ انسان به جهان هستی از جمله این نیازهای دینی است. این نیاز بشر در تمام دوران و در تمام جوامع مطرح بوده است (ساجمن و ماتیوز، ۱۹۸۸، ص ۱۲۵-۱۳۰). طبق آزمایش‌های متعدد ثابت شده است که چنین باورهایی به عنوان یک شیوه مقابله* با مشکل، بسته به مرتبه آن، پاسخ مثبتی برای درمان بسیاری از بیماری‌ها داشته است. در مجموع، رابطه بین دین و بهداشت روانی مثبت است. با وجود این افرادی که دارای دین درونی‌اند، یعنی معتقدند دین در ذات آنها ریشه دارد، در مقایسه با افرادی که دین بیرونی دارند، یعنی دین را وسیله‌ای برای دستیابی به چیز دیگری می‌دانند، بهداشت روانی مثبت‌تری دارند. افراد دارای مذهب درونی، از سلامت روان بالاتری برخوردارند و افراد دارای دین بیرونی** احتمالاً پی‌آمدهای منفی‌تری را تجربه می‌کنند (ر.ک: دوناهو، ۱۹۸۵، صص، ۴۰۰-۴۱۶).

بر خلاف ادعای فیلیپس و امثال او، مناجات و توسل تنها یک تلقین نیست، بلکه نیروی باور است که به اجابت می‌انجامد. هرچه باور عمیق‌تر و درونی‌تر باشد و دعا با آگاهی بیشتری انجام پذیرد، به اجابت نزدیک‌تر می‌شود. اگر نیروی دعا در کسانی که خطاپذیرند

* شیوه‌های مقابله، توانایی‌های شناختی و رفتاری‌اند که توسط فرد در معرض استرس به منظور کنترل نیازهای خاص درونی و بیرونی که فشار آور بوده و فراتر از منابع فردی می‌باشند، به کار گرفته می‌شوند (ر.ک: هینز و همکاران، ۱۹۹۱).

** منظور از دین درونی، باور قلبی است و منظور از دین بیرونی، نوع تقلیدی آن است.

و احتمال شائبهٔ نفسانی در دعایشان وجود دارد، چنین اثراتی را از دعای خویش دریافت می‌کنند، چگونگی است حال اشخاصی که نفسی ندارند، عین طهارت‌اند و فانی در ذات و صفات و افعال معبودشانند. ارادهٔ ایشان فانی در ارادهٔ محبوب ازلی است؛ هرچه او بخواهد ایشان طلب می‌کنند و هرچه ایشان بخواهند، مطلوب اوست. مناجات ایشان حقیقی‌ترین اجابت را در پی دارد و آن، هم‌نشینی با محبوب در همهٔ مراتب وجودی است.

نتیجه‌گیری

۱. زبان دین به معنای عام، بهترین معنای ممکن موجود در ساحت‌های زبانی را برای مخاطبانش فراهم کرده است.
۲. الفاظ متون مقدس نازل‌شده معانی عمیقی هستند که در غالب این الفاظ خود را ظاهر ساخته‌اند. بنابراین از تقدس اضافی برخوردارند؛ زیرا وضع لفظ برای معنا از جانب موجودی خطاناپذیر انجام گرفته است؛ به همین دلیل بر آن تحدی می‌شود.
۳. زبان مناجات دوگونه است: به قصد اجابت و به قصد معاشقهٔ عابدانه و عارفانه که در هر دو گونهٔ آن، شناختاری محسوب می‌شود؛ به تعبیر دیگر معنایی ناظر به واقع دارد.
۴. شناختاری بودن زبان دین به طور عام و زبان مناجات معصوم به طور خاص، جامع همهٔ ساحت‌های زبان شناختاری است.
۵. زبان دین و خصوصاً زبان مناجات، متناسب با فطرت جهان‌شمول انسانی است.
۶. یک دیندار همچون یک دانشمند با موضوع مورد تجربه خویش درگیری بی‌واسطه دارد؛ پس نمی‌توان آن را بی‌معنا دانست. این‌هم گونه‌ای از تجربه است که برای نفی و یا اثباتش باید با آن مواجه شد. شهود، یعنی درک بی‌واسطه، در هرلایه‌ای از فهم که انجام شود، خطاناپذیر است.
۷. تجربهٔ دینی برای فهم زبان دینی، به‌ویژه خلوص در مناجات ضروری است؛ زیرا درک بی‌واسطه و درگیری مستقیم با هر موضوعی، تحقیق را اصیل و واقعی‌تر می‌سازد. معصوم^(ع) به دلیل عصمت خویش، عمیق‌ترین و اصیل‌ترین تجربه‌های بی‌واسطه و خطاناپذیر را از محبوب حقیقی خویش دارد.

۸. معصوم^(ع) در مقام عصمت هرچه بگوید، ناظر به واقع است و به دلیل احاطه و انبساط وجودی و جامعیت کمالات الهی، کلامش نیز احاطه بر همه ساحت‌های زبانی و درجات فهم مخاطبان دارد؛ به گونه‌ای که هرکسی در هر مرتبه‌ای از فهم که باشد، می‌تواند از آن بهره‌مند باشد.

۹. زبان دعا به طور عام و مناجات معصوم^(ع) به طور خاص قابل تحویل به زبان عقلانی و فراعقلانی می‌باشد. افزون بر آن، هم عواطف را نوازش می‌دهد، هم هدایت می‌کند، هم معرفت می‌بخشد و هم سلامت روانی و کنترل شخصی به ارمغان می‌آورد.

۱۰. نقش باور در اجابت و یا نوع دعا تأثیر بسزایی دارد. هرچه باور درونی‌تر و عمیق‌تر باشد، به اجابت نزدیک‌تر است تا مرتبه‌ای که خود مناجات عین اجابت است؛ زیرا هم‌نشینی با محبوب است و اجابتی از آن بالاتر وجود ندارد و نجوای معصوم^(ع) به طور خاص از این ویژگی هم برخوردار است.

منابع و مأخذ

۱. ابن بابویه، محمدبن علی؛ معانی الأخبار؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۲. ابن فهد حلی، احمدبن محمد؛ عدّة الداعی و نجاح الساعی؛ تحقیق و تصحیح احمد موحدی قمی؛ تهران: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳. اوسط خانجانی، علی؛ «شکوه تعبیر و صحیفه سجاده»؛ اندیشه دینی، شیراز، ش ۱۵، تابستان ۱۳۸۴
۴. استرول، اورام؛ فلسفه تحلیلی در قرن بیستم؛ ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
۵. امام سجاده(ع)؛ صحیفه سجاده؛ قم: ناشر الهادی، ۱۴۱۸ق.
۶. باریور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۷. پترسون، مایکل و دیگران؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: نشر طرح نو، ۱۳۷۹.
۸. تریگ، راجر؛ عقلانیت و دین؛ مترجم: حسن قنبری؛ تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ویرایش سعید بندعلی؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.

۱۰. حسین زاده، محمد؛ «خطاناپذیری شہود: نقض‌ها و پاسخ‌ها»؛ معرفت فلسفی، قم، ش ۱۵، بہار ۱۳۸۶.
۱۱. حسینی اردکانی، احمد بن محمد؛ مرآت الاکوان: تحریر شرح ہدایہ ملاصدرا شیرازی؛ مقدمہ و تصحیح و تعلیق از عبداللہ نورانی؛ تہران؛ میراث مکتوب؛ ۱۳۷۵.
۱۲. حکیمی، محمدرضا؛ جامعہ سازی قرآنی؛ تہران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۳. دادجو؛ یداللہ؛ «نظریہ تجربہ دینی و تفسیر تجربہ گرای وحی»؛ اندیشہ نوین دینی؛ سال پنجم، شمارہ نوزدہم، قم، زمستان ۱۳۸۸.
۱۴. سپہری، مہدی؛ اندیشہ و عرفان سیدحیدر آملی؛ رسالہ دکتری، تہران: دانشگاه امام صادق^(ع).
۱۵. سلطانی، ابراہیم و دیگران؛ کلام فلسفی؛ تہران: مؤسسہ فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۶. سلمانپور، محمدجواد؛ «تحلیل زبان دعا»؛ اندیشہ دینی، شیراز، ش ۱۵، تابستان ۱۳۸۴.
۱۷. شیخ صدوق؛ توحید صدوق؛ ج اول، قم: جامعہ مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۸. صدر المتألہین؛ الشواہد الربوبیہ فی المناہج السلوکیہ؛ تصحیح و تعلیق از سیدجلال الدین آشتیانی؛ مشہد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۱۹. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ؛ ج سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۲۰. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجوری؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۱. _____؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمہ و تصحیح محمد خواجوری؛ تہران: مؤسسہ تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۲. طوسی، خواجہ نصیرالدین؛ آغاز و انجام؛ مقدمہ و شرح و تعلیقات حسن حسن زادہ آملی؛ تہران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمہ سیدمحمدباقر موسوی ہمدانی؛ دارالفکر؛ قم؛ ۱۳۶۰.
۲۴. علیزمانی، امیرعباس؛ زبان دین؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۵. _____؛ خدا، زبان و معنا: درآمدی بر فلسفہ زبان دینی؛ ویراستار محمد عابدی؛ انجمن معارف اسلامی ایران، قم: ۱۳۸۱.
۲۶. فرضعلی، فاطمہ و دیگران؛ «رویکرد پدیدارشناسانہ سیدحیدر آملی و رودلف آتو بہ امر قدسی»؛ اندیشہ دینی، دانشگاه شیراز، ش ۴۱، زمستان ۱۳۹۰.

۲۷. فعالی، محمدتقی؛ تجربه دینی و مکاشفه عرفانی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.

۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ وزارت ارشاد اسلامی؛ تهران؛ چاپ دوم ۱۴۱۶ق / ۱۳۶۵.

۲۹. نصیری، علی؛ «حقیقت ماورائی قرآن از نگاه متألهین»؛ مقالات و بررسیها، دانشگاه تهران، دفتر ۷۶(۱)، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.

۳۰. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: نشر الهدی، ۱۳۶۷.

31. Donahue, M. J.; "Intrinsic and extrinsic religiousness": Review and meta-analysis; Journal of Personality and Social Psychology, 1985, 48, 400-16.

32. Trigg, Rogr; **Reason and Commitment**; Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

33. Suchman, A. L. & Mathews, D. A.; "What makes the doctor-patient relationship therapeutic exploring the commexioul dimensions of patient care"; Annals of Internal Medicien, 1998, 108.

34. William Alston; "Religious Language", in: Paul Edwards Ed, The Encyclopedia of Philosophy; U.S.A, 1961.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی