



An Examination of the Meaningful Function of Du'a and Prayer to Human Life in the System of Religion with an Emphasis on Cottingham's Theory

Mojtaba Attarzadeh¹

Received: 18/01/2023

Accepted: 13/02/2023



Abstract

How religious rites, especially du'a and prayers, respond to human's innate need for a meaningful system, in such a way that he is able to receive a meaningful interpretation of his short life in this world, is an issue worthy of consideration, and the present article is under the general function of religion in this regard, has explored it, and for this purpose, this qualitative library research has used the theme analysis method and the method of the cyclical process of analysis including the stages of data collection, data recovery analysis. This article aims to answer this main question: "how despite being on the sidelines compared to the rationality that dominates individuals and society in the modern era and despite the emergence of serious competitors, religion, and religious rituals, including du'a and prayers, are able to meet the human need for meaning?" The findings of this study suggest that religious teachings, by making people aware of their inherent power and referring to their own divine nature, provide an opportunity to pause and talk with their creator through du'a and prayer, so that with the assurance of God's help and support,

¹ Associate Professor of the Department of Islamic Studies and Lecturer of General Courses at Isfahan Art University, Isfahan, Iran. m.mattarzadeh@au.ac.ir.

* Attarzadeh, M. (1401 AP). An Examination of the Meaningful Function of Du'a and Prayer to Human Life in the System of Religion with an Emphasis on Cottingham's Theory. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(1). pp. 39-72. DOI: 10.22081/JSR.2023.65809.1038

experience a kind of feeling of inner security and peace and consider his life and death to be purposeful and meaningful by relying on and benefiting from this support. Therefore, religious rites, especially du'a and prayers, by laying the foundations of the spiritual infrastructure of human life, meet the needs of these most noble creatures who have been afflicted with wandering due to the lack of meaning in life, in a life full of habits and life without reflection and interpretation.

Keywords

Religious experience, modernism, meaning, spiritual experience, Du'a.



بررسی کارکرد معنابخشی دعا و نیایش به حیات بشر در منظومه دین با تأکید بر نظریه کاتینگهام

مجتبی عطارزاده^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۸



چکیده

چگونگی پاسخ مناسک دینی به‌ویژه دعا و نیایش در تأمین نیاز ذاتی انسان به یک نظام معنابخش، به‌گونه‌ای که وی قادر به دریافت تفسیری معنادار از حیات کوتاه خود در این جهان گردد، مسئله‌ای قابل تأمل است که نوشتار حاضر در ذیل کارکرد کلی دین در این رابطه، آن را مورد کاوش قرار داده و بدین منظور این تحقیق کتابخانه‌ای از نوع کیفی، از روش تحلیل مضمون و شیوه فرایند چرخه‌ای تحلیل مشتمل بر مراحل گردآوری داده‌ها، تحلیل احیاگرایانه داده‌ها بهره برده است. در پاسخ به پرسش اصلی «چگونه به‌رغم در حاشیه قرار گرفتن نسبت به عقلانیت مسلط بر افراد و جامعه در عصر مدرن و به‌رغم پیدایش رقبای جدی، دین و مناسک دینی از جمله دعا و نیایش قادر به تأمین نیاز بشر به معنا هستند؟» یافته‌های این پژوهش نشانگر آن است که آموزه‌های دینی با آگاه‌سازی بشر نسبت به قوه ذاتی او و ارجاع به ذات الهی خویشتن، مجال درنگ و گفت‌وگو با خالق خویش را از طریق دعا و نیایش فراهم می‌نماید تا با اطمینان از یاری و حمایت‌های خداوند، نوعی احساس امنیت و آرامش درونی را تجربه کند و با اتکاء و بهره‌گیری از این پشتوانه، حیات و مرگ خود را هدفمند و معنادار بداند. بدین‌سان، مناسک دینی به‌ویژه دعا و نیایش با پی‌ریزی زیرساخت‌های معنوی حیات انسان، نیاز این شریف‌ترین مخلوقات که در حیاتی مشحون از عادت و حیات بدون تأمل و تفسیر، دستخوش سرگردانی ناشی از فقدان معنا در زندگی شده را تأمین می‌نماید.

کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، مدرنیسم، معنا، تجربه معنوی، دعا.

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی و مدرس دروس عمومی دانشگاه هنر اصفهان، اصفهان، ایران.

m.mattarzadeh@aui.ac.ir

* عطارزاده، مجتبی. (۱۴۰۱). بررسی کارکرد معنابخشی دعا و نیایش به حیات بشر در منظومه دین با تأکید بر نظریه کاتینگهام. دوفصلنامه علمی- تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، (۱)، صص ۳۹-۷۲.

DOI: 10.22081/JSR.2023.65809.1038

مقدمه و طرح موضوع

بحران معنا و هویت، بیماری مدرنی است که بشر را با چالشی وجود شناختی مواجه کرده است که هستی و وجودش را هیچ می‌انگارد و همه عالم و هستی را نیز پوچ می‌انگارد (باسپرس، ۱۳۷۳، ص ۱۸۷). پرسش از معنای زندگی، یک پرسش مدرن است؛ به این معنا که در وضعیت گسست از ارزش‌های کلی و فراگیر، در وضعیت گسست از جهانی که در هماهنگی با کل هستی به سر می‌برد، مطرح می‌شود و در واقع «معنای زندگی» بدل به پرسشی جدی می‌گردد. با بی‌پاسخ ماندن این پرسش به‌رغم همه پیشرفت‌های بشری، دیگر دنیا «سکونت‌گاه روح» نیست که ارزش بنا کردن داشته باشد، چه رسد به اینکه با اطمینان بنا شود! براساس بنیادی بی‌ثبات، نمی‌توان عمارتی امن بنا کرد و از عدم، نمی‌توان چیزی به‌دست آورد. علم، پاسخی به این پرسش که آیا عالم هدفمند است یا تنها گردهمایی کور اجزای در حرکت است را نمی‌دهد. برخلاف علم‌گرایی - طبیعت‌گرایی سکولار - که قائل به فقدان غایت برای جهان است، خداباوری در ادیان با طرح هدفمندی همه موجودات و اینکه عالم در نقطه‌ای از زمان آفریده شده است و به شیوه‌ای قانون‌مند به سوی غایتی مقرر پیش خواهد رفت، به منظور تأمین آرامش درونی و اجتناب از اضطراب و نگرانی‌های ناشی از دورافتادن از منبع قوی حمایتی همچون اقتدار مطلق الهی که معنای بخشی به حیات را در پی دارد، بر پیوندهای مخلوق بر خالق از رهگذر دعا و نیایش تأکید می‌نماید.

این پژوهش با توجه به گسترش فقدان عواطف عالی انسانی در جهان پرتنش کنونی که بشریت را به سوی پرتگاه نیستی پیش برده و در نتیجه حیات معنوی وی را مورد تهاجم و تهدید قرار داده است، بر آن است تا به منظور پاسخگویی به این سوال اصلی که «چگونه برخلاف در حاشیه قرار گرفتن نسبت به عقلانیت مسلط بر افراد و جامعه در عصر مدرن و برخلاف پیدایش رقبای جدی، دین و مناسک دینی از جمله دعا و نیایش قادر به تأمین نیاز بشر به معنا هستند؟» صحت فرضیه زیر را مورد کاوش قرار دهد: «ارائه تفسیری مادی از زندگی که گشایش همه مسائل را در علم جستجو

می‌کرد، حیات بشریت مدرن را دچار پوچی و بی‌هدفی نموده که با سازوکارهای تمهیدگر بازگشت به فطرت- به‌ویژه دین و مناسک دینی همچون دعا و نیایش- می‌توان آن را معنا بخشید».

۱. روش تحقیق

پژوهش حاضر بر مبنای هدف از نوع توسعه‌ای-کاربردی، از نظر چگونگی گردآوری داده‌های مورد نیاز، در زمره تحقیق کتابخانه‌ای و بر اساس تحلیل، از نوع کیفی است. به منظور شناسایی ابعاد نیاز بشر امروز به معنویت از نوع دعا و نیایش از رویکرد کیفی تحلیل مضمون و روش فرایند چرخه‌ای تحلیل مشتمل بر مراحل گردآوری داده‌ها، تحلیل احیاگرایانه داده‌ها، سازماندهی و تحلیل اطلاعات و تفسیر و نتیجه‌گیری استفاده شده است (ترک‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶).

۲. پیشینه تحقیق

سلگی و امیری (۱۳۹۸) در کتاب دین و معانی زندگی: بررسی و تحلیل نقش دین در معنابخشی به زندگی» در بحث پیرامون ارتباط میان دین‌داری و معناداری عنوان می‌دارند که انسان معاصر، تشنه عالم معناست. رویکرد جهانیان به مباحث معنوی و متافیزیکی حکایت از تحولی اساسی در تاریخ فکری و فرهنگی بشر دارد. در غرب موج عظیم توجه به ادیان عرفانی که اهمیت را بر حال گذاشته و ایدئولوژی را مضر می‌دانند، حاکی از جستجوی انسان برای معنای زندگی است. البته در روزگار ما به علت فاصله گرفتن از عالم قدس، این مسئله به‌نحو معناداری از مسائل انسان معاصر است که این نوشتار تلاش می‌کند به بحث و بررسی آن پردازد.

بیات (۱۳۹۴) در کتاب دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی آورده است معنای زندگی به معنای ارزش زندگی، امری بسیط نیست و دارای مراتب گوناگونی است و در حقیقت، نظریه‌های فراطبیعت‌گرا وجود خداوند یا جاودانگی را برای سطح عالی‌ای از معنای زندگی لازم می‌دانند، ولی نظریه‌های طبیعت‌گرا ناظر به سطح و مرتبه پایین‌تری

از ارزش‌ها هستند که ارزش‌های موجود در این جهان را برای معنای زندگی کافی می‌دانند؛ بنابراین می‌توان گفت که هر یک از نظریه‌های طبیعت‌گرا و فراطبیعت‌گرا درصددند تا شرایط دستیابی به مرحله خاصی از معناداری را بیان کنند.

نجاتی حسینی (۱۳۹۲) در مقاله «دعا: یک کنش اجتماعی دینی_ مؤثر، مستمر، فراگیر (تحلیل ادبیات دعا پژوهی)» کنش اجتماعی دعاخوانی را در خدمت تقویت باورهای دینی و نیز به عنوان نوعی تجربه دین‌داری نو شونده و روزمره مؤثر در تقویت اخلاق دینی و سرشار از معارف و آگاهی‌های عقیدتی و معنوی، معرفی می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از حیث محتوایی و شئونات ممیزه دعای دینی سه گونه دعا متصور است: الف) دعای ابراهیمی (که وجه بارز آن تجلی تعبد و تدین است)؛ ب) دعای اسلامی (که شأن ممیزه آن ایجاد ارتباط با خداوند است)؛ پ) دعای شیعی و سرآمد آن «دعای اسلامی ابراهیمی» (که خصیصه ممتاز آن تجلی نیاز و عشق، احساس عارفانه، خود آگاهی اجتماعی و ابراز ایدئولوژی است).

حسینی نایینی (۱۳۸۶) در کتاب فلسفه دعا و مقایسه دعا در اسلام و سایر ادیان طی بیست و یک فصل به موضوعاتی از جمله این موارد پرداخته است: دعا و جایگاه آن در جامعه بشری، نیایش در داستان‌های اساطیری، لزوم پاکسازی دعا‌های شیعی از پیرایه‌ها، شرایط اجتماعی استجاب در ارتباط با فلسفه نیایش، شرایط فردی در پذیرفته شدن دعا، زمان و مکان دعا، دعا‌های غیرقابل قبول و محتوای نیایش در مذهب شیعه. نویسنده هدف کتاب را ذیل سه موضوع مرتب کرده است: اثبات فطری بودن دعا، اثبات مقایسه‌ای برجستگی دعای اسلامی و شیعی و پاکسازی دعا‌های منتسب به اسلام و تشیع امامیه.

هر چند هریک از مطالعات پیشین زوایای مختلف موضوع دعا و نیایش را کاویده‌اند، اما بررسی نقش دعا در معنابخشی به حیات بشر کمتر مورد عنایت قرار گرفته که این قلم در راستای تکمیل پژوهش‌های پیشین، این مهم را وجهه همت خود قرار داده است تا بر غنای ادبیات این حوزه، افزوده گردد.

۳. چارچوب نظری

هر چند پژوهش‌هایی در خصوص معنابخشی دین به حیات بشری مبتنی بر آراء متکلمین اسلامی همچون حکمت متعالیه ملاصدرا و یا بر اساس نگرش عرفانی ابن عربی انجام شده است، اما رویکرد فلاسفه غرب به این موضوع کمتر مورد عنایت واقع شده است. جان کاتینگهام^۱ (فیلسوف انگلیسی)، پرسش از معنای زندگی را پرسشی موجه و درست می‌داند و بدین ترتیب، پوچ‌گرایی و معنای جعلی و سوپزکتیو برای زندگی را رد می‌کند. کاتینگهام در نقد آنان که زندگی را ذاتاً بی‌معنا دانسته، معنا را منوط به اراده و میل شخصی می‌کنند، معتقد است انسان هر عقیده‌ای هم داشته باشد، دست کم این تواضع را خواهد داشت که بپذیرد ممکن‌الوجود است... و اینکه عملکردها و تصمیمات انسان نمی‌توانند بدون اتصال به حقیقتی غیرانسانی و مستقل که خود آن را خلق نکرده است، معنابخش زندگی باشند (Cottingham, 2003, p. 16).

روش کاتینگهام در بیان چگونگی معنادار زیستن در دنیای مدرن، از طریق نقد نظریه‌های دیگر است؛ به این صورت که او مطابق نظریه طبیعت‌باوری بیان می‌کند که انسان در وهله نخست می‌تواند با گزینش یکسری اهداف و برنامه‌ها زندگی خود را معنادار سازد؛ بنابراین اولین ویژگی عمل معنادار انتخابی بودن آن است. اما نکته مهم در مورد انتخابی بودن عمل این است که این انتخاب کاملاً آگاهانه باشد؛ به این معنی که فاعلی عاقل با آگاهی از آنچه می‌خواهد انجام دهد و به آنچه می‌خواهد برسد، دست به انتخاب زده باشد. انتخاب ما باید به گونه‌ای باشد که در عین این که خود از آن احساس رضایت می‌کنیم، ما را از تعامل عاطفی و گفتگوی عقلانی با دیگر هم‌نوعانمان محروم نسازد، موجب نشود که ما از دیگر انسان‌ها به عنوان ابزاری صرف در جهت اهداف خودخواهانه خود بهره ببریم؛ بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های مهم معناداری اخلاقی بودن آن است. کاتینگهام معتقد است تمامی ویژگی‌هایی که تا این جا ذکر شد، چه بسا برای معناداری ضروری باشند، اما کافی نیستند، بلکه عامل دیگری نیاز است.

1. John Cottingham

برای این که برنامه یا فعالیتی به زندگی ما معنا ببخشد، باید احساس کنیم که این فعالیت نه تنها بازتاب انتخاب‌های اصیل ما بوده و ارزشمند است، بلکه باید همچنین دورنمای حداقلی از موفقیت را نیز داشته باشد (Cottingham, 2003, p. 66). البته، این موفقیت‌مدار بودن تنها به این دلیل نیست که فرد بتواند فعالیت و هدف خود را با روحیه‌ای مناسب دنبال کند، بلکه فرد در پایان هم می‌خواهد به چیزی دست یابد؛ مثلاً پرتاب دارت بدون تلاش برای کسب امتیاز یا رسیدن به آرامش روحی-روانی و تنها برای گذران وقت عملی معنادار محسوب نمی‌شود؛ بنابراین ویژگی چهارم عمل معنادار، موفقیت‌مداری آن است.

۴. مفهوم‌شناسی معنویت

«معنویت» در لغت مصدری جَعَلی، و از واژه «معنوی» ساخته شده است. معنوی نیز با افزودن یای نسبت به آن، از واژه معنی که خود مصدر میمی بوده و مفاد آن مقصود و مراد است، مشتق گردیده است؛ بنابراین معنوی یعنی منسوب به معنی و در مقابل لفظی است. این کلمه در معانی دیگری از جمله: «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی، و روحانی» نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۵ق). «spirituality» مترادف با واژه «معنویت» در زبان انگلیسی، استعمال می‌شود. این واژه خود از اسم «spiritus» کلمه‌ای لاتین به معنای «نفس و دم» اخذ شده است. «spiritus» نیز از «spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن گرفته شده است. در ترجمه‌های لاتین انجیل عهد جدید «spiritualis» یا شخص معنوی، به کسی گفته می‌شود که زندگی او را روح القدس یا روح خدا نظم می‌بخشد و یا بر آن تأثیر می‌گذارد. واژه انتزاعی «spiritualitas» که همان «spirituality» یا معنویت می‌باشد، دست کم در اوایل قرن پنجم، به همین معنای مأخوذ از انجیل به کار رفته است. اما با شروع قرن دوازدهم، معنویت معنای ضمنی کم و بیش با کارکرد روان‌شناختی به خود گرفت که در مقابل جسمانیت یا مادیت قرار داشت. با این حال، معنای دیگری به سرعت پدیدار شد که بر اساس آن معنویت بر اشخاص یا امکانات مربوط به کلیسا دلالت می‌کرد. در قرن هجدهم و نوزدهم کاربرد این واژه

یعنی «spirituality» رو به افول گذاشت. این واژه تنها در اوایل قرن بیستم، دوباره با تجدید حیاتی که به طور عمده به کمک نویسندگان کاتولیک فرانسوی صورت گرفت، در معنای اصلی دینی یا نیایشی و به تدریج بر امور ویژه و گوناگونی اطلاق گردید.

معنویت به شکل‌های گوناگونی تعریف شده است که عموماً شامل اعتقاد به قدرتی ماورایی در طبیعت و احساس یگانگی با تمام موجودات زنده و نوعی آگاهی در مورد هدف و معنای زندگی است (اخلاقی‌فرد، ۱۳۹۹، ص ۶). برخی روانشناسان معنویت را به عنوان تلاش دائمی بشر برای پاسخ‌دادن به چراهای زندگی تعریف کرده‌اند (Vaughan, 1993, p. 106). عده‌ای معنویت را به عنوان امری که به فرد اجازه تجربه معنای متعالی زندگی را می‌دهد، تعریف کرده (Farrow, 1984, p. 318) و برخی دیگر به عنوان سازه‌ای شامل مفاهیم ایمان و معنا و دمیدن روح در زندگی فرد، جست‌وجوی «امر مقدس» را قابلیت و گرایش می‌دانند که برای هر فرد، فطری و منحصر به فرد است (شهیدی، ۱۳۷۹). این گرایش معنوی، افراد را به سمت معنویت، عشق، معنا، آرامش، امیدواری، تعالی، پیوند، شفقت، خوبی و یکپارچگی سوق می‌دهد.

تلاش‌های نظری برای تعریف معنویت با در نظر گرفتن این گرایش درونی، عموماً تحقق این مهم را بیشتر در دین محتمل می‌بینند. گویی «معنویت» و «دین»، دست‌کم همسایه معنایی یکدیگرند؛ بنابراین هرگاه از معنویت سخنی به میان می‌آید لاجرم پای دین هم به این میدان باز می‌شود. معنویت به شکل‌های گوناگونی تعریف شده است که عموماً شامل اعتقاد به قدرتی ماورایی در طبیعت و احساس یگانگی با تمام موجودات زنده و نوعی آگاهی نسبت به هدف و معنای زندگی است. در معنویت امید، آرامش، شادی و صلح درونی ظهور می‌کند. معنویت، ناظر به درون است. بسیاری از ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول برای حل تعارضات میان انسان‌ها لازم بوده است، ولی الزاماً منجر به صلح درونی نمی‌شود. بسیاری اوقات فرد با دیگران تعارض زیادی ندارد، ولی در درون خود آرامش و شادی درونی ندارد. برای آنکه آرامش، شادی، امید، رضایت باطن و معنایابی زندگی برای وی به وجود بیاید، کافی نیست که در جامعه‌ای زندگی کند که

نه به کسی ظلم و نه کسی به او ظلم کند. شرط دومی هم لازم است، به این صورت که فرد با درون خود هم کشمکش نداشته باشد.

به اعتقاد جریان‌های انتقادی مدرن، واقعیت این است که وضعیت بی‌هویتی و گم‌گشتگی و سایر بحران‌های مدرن در حقیقت به ایجاد کشمکش درونی بشریت امروز دامن می‌زند، چرا که اساس تجدد بر شک بنیادین استوار است؛ شکی که در همه شئون و حوزه‌های زندگی رخنه می‌کند. چنین شکی همیشه انسان مدرن را در معرض خطرات و تهدیدهای پیش‌بینی نشده قرار می‌دهد. گیدنز از جمله جامعه‌شناسان غربی در این رابطه بر این باور است که اینک شک مدرن یکی از وجوه فراگیر عقل نقاد امروزی، به عمق زندگی روزمره و همچنین به ژرفای وجدان فلسفی نفوذ کرده و در جهان اجتماعی معاصر نهادینه شده است، و به همین روی اینک هرگونه دانشی، فرضیه است و در چنین شرایطی احساس امنیت و قطعیت ناشی از سنت، جای خود را به یقین حاصل از دانش عقلانی می‌دهد. اما روشن است که دانش عقلانی از آنجا که آمیخته با شک و تردید است، نمی‌تواند جایگزین مناسبی برای ایجاد احساس امنیت و قطعیت باشد؛ از این رو ارتباط جامع و کامل میان تجدد و شک بنیادین موضوعی است که مایه آشفتگی وجودی افراد بوده است. ماهیت بحران‌گرایی دوره اخیر تجدد از دو لحاظ دارای پیامدهای بی‌قرارکننده است؛ نخست آنکه بر شدت نوعی احساس عدم قطعیت می‌افزاید که شخص هر اندازه خونسرد و بی‌اعتنا را باز مشوش و ناآرام می‌سازد. دوم اینکه همه را به طریقی اجتناب‌ناپذیر در معرض وضعیت‌های بحرانی گوناگون و کم و بیش مهمی قرار می‌دهد که برای هویت شخص هم خطرناک می‌باشد (گیدنز، ۱۳۷۸، صص ۲۵۸-۲۶۰).

انسان بحران‌زده امروز دستخوش کشمکش درونی، بدون تجهیز به نظامی از باورها و اعتقادات نسبت به خود و جهان، به حال خویش رها شده و به درون آشوب‌ها و نابسامانی‌های یک محیط ناب پرتاب می‌شود، و در یک وضعیت حسرت‌بار و فاقد هر نوع جهت‌یابی گرفتار می‌گردد و در نتیجه، احساس گم‌گشتگی همراه با سردی شک‌آمیز و اضطراب و یاس بر او غلبه می‌یابد (گاست، ۱۳۷۶، ص ۱۰۷). در این

ارتباط «کریستوفولش» در مقاله‌ای با عنوان «خودشیفتگی در زمانه ما» به این امر اذعان دارد که «در بیست و پنج سال اخیر احساس بیشتر کسانی که به روان‌پزشک مراجعه می‌کنند که «هستی بی‌سر و سامانشان بیهوده و بی‌هدف است» و مشحون از احساس پوچی و افسردگی‌اند، هر چند که توصیف دقیق این احساس برایشان دشوار است؛ میزان حرمتی که برای خویش قائلند، به طور ناگهانی و زیاد نوسان می‌یابد، و به طور کلی از ادامه زندگی عاجزند ... این بیماران بیشتر خود بیمار انگارند و در باطن احساس پوچی دارند، اما در عین حال در خیالات‌شان خود را قادر به هر کاری تصور می‌کنند و سخت معتقدند که مُحِقّ‌اند از دیگران سوء استفاده کنند تا خواسته‌هایشان برآورده شود» (لش، ۱۳۸۰، ص ۱۱).

بریدن از یک مبدأ الهی و قدسی که سبب سلب معنا و مفهوم غایت و هدف متعالی در رفتارها و انگیزه‌های اخلاقی انسان می‌گردد، بر این کشمکش درونی افزوده است. فقدان غایت و هدف نیز به نوبه خود، یأس و ناامیدی و ناامنی و اضطراب روانی را برای انسان مدرن به ارمغان می‌آورد (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۲۴۱). طبیعی است در فقدان معنویت و دین و اخلاق، هیچ حقیقت و عنصری نیست که بتواند بر کالبد انسان و هستی معنا و روح بدمد؛ بنابراین فقدان معنا و هویت، لازمه چنین بحرانی است، موجب تبدیل هیچ‌انگاری به یک بیماری فراگیر می‌شود. به گفته نیچه، انسان مدرن گرانیگاهی (مرکز ثقلی) که امکان زیستن به آدمی داد را از دست می‌دهد و برای مدتی گم‌گشته می‌شود و ناگهان در ارزش‌گزاری‌های متضاد فرو می‌افتد و در نهایت نمی‌داند به کجا می‌رود؛ یعنی خلاء (نیچه، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

یونگ در توضیح این سرگشتگی چنین معتقد است که انسان مدرن که با بیماری روانی شایعی دست و پنجه نرم می‌کند، بر اساس گرایش‌های درونی خود بیماری‌اش را با متخصصان روان‌درمانی در میان می‌گذارد، غافل از اینکه مشکل وی در حیطه تخصصی این متخصصان قرار ندارد. مشکل این انسان نوعاً تحصیل کرده، بی‌اعتقادی وی است. مشکل این است که او نمی‌تواند زندگی را در ذهن خویش، معنا کند. او بدون پشتوانه محکم اعتقادی در این جهان رها شده است و به همین خاطر سرگشته

است، او به روحانی یا فیلسوف اعتقادی ندارد و پزشک هم نمی‌تواند مشکلش را حل کند (گوستاو یونگ، ۱۳۸۵، ص ۱۴).

«اریک فروم» در تحلیل خود، علت و عامل تضعیف عواطف و احساسات انسان را به حاکمیت منطق ماشین و خصلت بازاری و هویت بازاری انسان مدرن مرتبط می‌داند؛ زیرا خصلت بازاری با بیگانگی و فقدان ارتباط، همراه است. انسان نه می‌تواند عشق بورزد و نه می‌تواند متنفر باشد، زیرا چنین احساس‌هایی قدیمی شده و با خصلت عقلانی وی جور در نمی‌آید. اساساً خصلت بازاری، به خود و دیگران هیچ‌گونه بستگی عمیق ندارد، چیزی هم او را متاثر نمی‌کند. علت این امر تنها به خودخواهی وی بر نمی‌گردد، بلکه علت آن به از دست دادن وابستگی‌های احساسی، حتی در مقابل کسانی که به ایشان از همه نزدیکترند، بر می‌گردد. یعنی به موازات استیلای تفکر صرفاً عقلانی بر وجود انسان، عوالم عاطفی انسان نیز ناپدید می‌شود، چنین شخصی در این حال از عواطف خود نیز مراقبت نمی‌کند و آنها را مورد استفاده قرار نمی‌دهد (فروم، ۱۳۷۰، ص ۲۶۹).

حال در آرمان انسان مدرن، لذت‌گرایی و خودخواهی اصول راهبردی اقتصادی و محرک‌های اساسی انسان تلقی شده و تصاحب و مالکیت و داشتن دارایی مادی، شرط بقای وی می‌باشد. به عبارتی در نگاه اقتصادی، اساساً «بودن» و وجود به «داشتن» تعریف می‌شود؛ در حالی که نه اصل لذت‌طلبی و نه اصل خودخواهی نمی‌تواند حتی خاستگاه کرامت و سعادت دنیوی گردد؛ زیرا به اضطراب و ناامنی و تنهایی انسان مدرن دامن می‌زند. در چنین فضایی، بحران عاطفی و محبت ناشی از کمبود و خلاء عاطفی، موجب دل‌بستگی بشر مدرن به امور و مسائل حقیر می‌شود که گرایش به نگهداری و پرورش حیوانات خانگی به‌ویژه سگ، گربه، میمون و... نمودی از آن است.

۵. پویش بشری برای نیل به حیات معنوی

اندیشمندان بسیاری با گرایش‌های فکری تا حدی متعارض، به پرسش از معنای زندگی اندیشیده و پاسخ‌هایی داده‌اند. عده‌ای مانند سارتر که جهان را فاقد معنا می‌داند، در پی جعل معنا برای زندگی برآمدند و بعضی مانند کرکگور معنای زندگی را با ویژگی‌هایی

مانند فردانیت و ترس آگاهی، که ویژگی‌های انسان اصیل است، پیوند زدند (Kierkegaard, 1980, p. 112). دیوید هیوم معتقد است: «هر چیزی باید خودش معنا داشته باشد» و ویکتور فرانکل با او هم نظر است که عظمت زندگی با عظمت یک لحظه برابری می‌کند. در دیدگاه هیوم، در خود لحظه می‌توان چیز ارزشمندی یافت و اگر چیز معناداری پیدا کنیم، ابدی شدن آنها می‌تواند معنا پیدا کند و تنها جاویدان بودن صرف معناداری نیست. تصور مرگ به ما انگیزه می‌دهد که به زندگی برخیزیم (هیوم، ۱۳۸۰، ص ۴۳). به اعتقاد یالوم، نوع دوستی اولین چیزی است که می‌تواند معنا خلق کند، دوم: فداکاری برای آرمان و موارد بعدی عبارتند از خلاقیت، لذت‌گرایی، خودشکوفایی، از خودبرگذشتن و مورد پایانی، فعالیت معنابخش در چرخه زندگی است (یالوم، ۱۳۷۵، ص ۶۴).

متز، رویکردهای مربوط به معنای زندگی را به رویکردهای «طبیعت‌گرا»، «ناطبیعت‌گرا» و «فراطبیعت‌گرا» تقسیم نمود. در رویکرد طبیعت‌گرایانه ارزش‌های موجود در طبیعت و همین جهان برای معنابخشیدن به زندگی کفایت می‌کند. خود این رویکرد به دو دسته رویکردهای طبیعت‌گرایانه براساس نظریه‌های انفسی و رویکردهای طبیعت‌گرایانه براساس نظریه‌های آفاقی تقسیم می‌شوند. در رویکرد اول، ارزش‌های این جهانی وابسته به نگاه انسان به هستی بوده و در رویکرد دوم ارزش‌های این جهانی، خارج و مستقل از نگاه انسان وجود دارند. نظریه‌های آفاقی نیز خود، به نظریه آفاقی محض و نظریه آفاقی کامل بخش می‌شوند. در نظریه‌های آفاقی محض گفته می‌شود که تنها ارزش‌های بیرونی برای معنادادن به زندگی کافی هستند، اما در نظریه‌های آفاقی کامل گفته می‌شود که علاوه بر نگاه آفاقی باید به نگاه انفسی نیز نظر داشته باشیم.

رویکرد ناطبیعت‌گرا را کسانی پذیرفته‌اند که معتقدند برای معنادادن به زندگی، به ارزش‌های درون‌جهانی و برون‌جهانی احتیاجی نداریم، بلکه به این منظور به یک‌سری مقدمات فلسفی مثل اختیار، هدف‌داری و ... نیاز داریم که فی‌نفسه برای معنادادن به زندگی کافی هستند.

باورمندان به رویکرد فرا طبیعت گرا، ارزش‌های طبیعی را کامل ندانسته و قائل به ضرورت ایمان به خدا یا معاد (جاودانگی) یا هر دو برای معنادادن به زندگی هستند. نقدی که به این رویکرد وارد است این است که برخی توانسته‌اند بدون توسل به این رویکرد به زندگی خود معنا ببخشند.

بر اساس تقسیم‌بندی متمز مشخص می‌گردد، بسیاری در تلاش‌اند معنویت را به گونه‌ای تعریف کنند که آن را از دین‌ورزی شخصی جدا کنند. کشمکش مفهومی میان دو اصطلاح دین و معنویت به عرصه علوم اجتماعی نیز کشیده شده است. از نظر برخی، دین به صورت اصطلاحی درآمده که بر جنبه‌های نهادین سنت ایمانی دلالت می‌کند. سنت ایمانی شامل عقاید و آدابی است که عده‌ای آنها را قبول دارند و به‌جا می‌آورند، اما برخی دیگر، آنها را فاقد بُعد تجربی و درونی می‌بینند. از نظر چنین کسانی، اصطلاح معنویت ترجیح دارد. هرچند بخش زیادی از مصادیق تجربه معنوی ممکن است تجربه دینی هم باشد، تجربه معنوی با تجربه دینی تفاوت دارد. شاید به همین علت است که بعضی از پژوهشگران تجربه معنوی را به معنای تجربه دینی به کار می‌برند (کوری، ۱۳۹۵، ص ۹۸). بعضی از دین‌پژوهان، تعریفی از تجربه دینی نظیر تعریفی که آن را مواجهه با امر الوهی می‌داند، ارائه داده‌اند که با تعریف تجربه معنوی مناسبت بیشتری دارد (تادپترسون، ۱۳۷۶، ص ۳۵). مواجهه با امر الوهی که با باورها و برنامه‌های یک سنت دینی تطابق دارد، در واقع تعریفی از تجربه دینی به دست می‌دهد.

عین‌گرایی از جمله رویکردهایی است که به کفایت تجربه معنوی فارغ از دین در معنابخشی به حیات بشری قایل می‌باشد. برخی از عین‌گراها نظیر لورانس توماس، اخلاق را معنابخش زندگی می‌دانند. به نظر ایشان، اخلاق مستقلاً و بدون ایمان به خدا می‌تواند معنابخش زندگی باشد. صورت ساده این دیدگاه به این ترتیب است که اخلاقی عمل کردن در درجه نخست نشان سلامت عملکرد قوای ذهنی و روحی است که برخوردار از چنین سلامتی خود می‌تواند به زندگی معنا دهد. از سوی دیگر، در اخلاقی عمل کردن، مثل کمک به فردی که آرامش و خشنودی او را سبب می‌گردد، از یک سو این آرامش باعث رضایت خاطر شخص کمک‌کننده می‌شود و از سوی دیگر

مورد تمجید و تحسین دیگران نیز واقع شده که این تأیید و تصدیق، عامل معناداریافتن زندگی می‌گردد.

امر دیگری که از دیدگاه عین‌گراها دارای جاذبه عینی است و در واقع می‌تواند به زندگی معنا دهد، عشق است. به نظر می‌رسد از منظر طبیعت‌گراها منظور از عشق به عنوان معنابخش به زندگی نه عشق الهی، بلکه عشق زمینی، و به‌طور خاص عشق دو جنس مخالف به هم است. این نوع از عشق با ضرورت دادن به زندگی معشوق به این صورت که او احساس می‌کند وجودش برای فرد دیگری مهم است، می‌تواند معنابخش زندگی شود. تولستوی می‌گوید: «نباید در صدد اطفاء کامل نفس حیوانی بود، باید مهربانی کرد؛ زندگی بدون عشق و مهربانی بی‌معناست» (تولستوی، ۱۳۵۱، ص ۸).

یکی دیگر از رویکردهای عین‌گرا، نظریه «اخلاقیت» است که توسط ریچارد تیلور بیان می‌شود. او معتقد است که زندگی فقط تا اندازه‌ای معنا دارد که خلاق باشد. تیلور با بازگشت به آزمون فکری سیزیفوس بیان می‌کند که بهترین تبیین برای فقدان معنا در زندگی این است که حیات پر از تکرار و خالی از نوآوری است. زندگی افراد بی‌معناست؛ چون هیچ چیز اصیل و زیبایی انجام نمی‌دهند؛ بنابراین می‌توان دریافت که هنر شامل: نقاشی، موسیقی، شعر و... و حتی احتمالاً کشف علمی را می‌توان از عواملی دانست که به زندگی ارزش می‌دهند.

همه صورت‌های نظریه‌های عین‌گرا زندگی را به «ظرفی» فرو می‌کاهند که تنها حامل چیزهای معنادار است، بدون اینکه خود این ظرف هیچ ارزش و اهمیتی داشته باشد (Metz, 2007, p. 87). در واقع در واقع از دیدگاه عین‌گراها خود زندگی به مثابه یک کل است که دارای امور معنادار مانند هنر، اخلاق، موسیقی، عشق و... است که این اجزای معنادار، معنابخش به زندگی هستند. به سبیل مقایسه، مانند یک اثر هنری بزرگ که شخصی فقط به خاطر نوع رنگ به کار رفته در آن، بدون توجه به کلیت آن، اثر را ارزشمند بداند.

در مجموع، امروزه بسیاری در غرب تمایل چندانی به کاربرد واژه دین و یا دینی ندارند؛ زیرا برای ارائه مراد خود معنویت و معنوی را مناسب‌تر می‌دانند، چرا که در

کنار اهمیتی که به احساسات معنوی داده می‌شود، این تمایل نیز وجود دارد که معنویت و تجربه معنوی به تجربه دینی محدود نگردد و به چیزی فراتر از دینداری فردی توجه شود. واقعیت داشتن یک موجود یگانه و مطلق تنها وجود خدای برتر را ثابت نمی‌کند، بلکه شاهد آن است که آدمی فراتر از جسم مادی خود می‌باشد. این رویکرد در فضای فرهنگی ما نیز کم یا بیش دیده می‌شود. وقتی گفته می‌شود: «نماز خواندن به صورت خاص ضرورتی ندارد، می‌توان به جای نماز قدری ذکر گفت» و یا «توجه قلبی به خدا مهم‌تر از برنامه‌های دین به حساب می‌آید»، از نمودارشدن تدریجی همین نگاه پرده بر می‌دارد. اینکه دین مساوی با معنویت لحاظ شده و در حد یک نیاز معنوی صرف بدان نگریسته شود و نیاز به معنویت، فقط به مواقع سختی و بحران‌های شدید منحصر گردد و دین فاقد نقش اساسی در زندگی روزمره انسان شناخته شود، از درک سطحی از معارف دینی ناشی می‌شود. این دیدگاه ساده‌نگارانه و کاهش‌گرایانه نسبت به معارف دینی، به تدریج باعث حذف دین از زندگی انسان می‌شود. جوانی که در جستجوی فلسفه زندگی است، اگر احساس کند دین در معنادهی و جهت‌بخشی به زندگی او تأثیر مثبتی ندارد، به تدریج آن را کنار می‌گذارد و چه بسا آن را امری زاید و دست و پاگیر انگاشته، از آن‌گریزان می‌شود (شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰).

۶. کارآمدی دین در معنا بخشی به حیات بشری

در اینکه انسان مجبور است برای تحمل‌بودن و امیدوار زیستن در دنیا، نظم معناداری بر واقعیت تحمیل کند، کمتر شکی وجود ندارد. برخلاف علم‌گرایی - طبیعت‌گرایی سکولار - که جهان را فاقد غایت می‌داند، خداباوری به انسان می‌گوید که همه موجودات هدفی دارند، عالم در نقطه‌ای از زمان آفریده شده است و به شیوه‌ای قانونمند به سوی غایتی مقرر پیش خواهد رفت. بدین‌گونه در خداباوری، انسان دچار تفرق وجودی شده، به یاری تجربه دینی به عنوان یکی از نمادها و نشانه‌هایی که می‌تواند انسان را جمع کند تا به وجود خود هویت ببخشد و معنایی برای هستی بیابد، امکان درک کل عالم را پیدا می‌کند.

برگر در کتاب سایبان مقدس ذهن بی‌خانمان^۱ سرگشتگی انسان را با بی‌خانمان شدن وی در اثر فقدان سایبان مقدس (دین) مرتبط می‌داند. وی معتقد است که انسان‌ها نیاز به جهانی دارند که در آن زندگی کنند، جهانی که معنا و نظم داشته باشد؛ درحالی‌که جهان‌های زیست متعارض شده‌اند. جهان درهم شکسته بدون کلیت و بدون نظم معنایی پابرجاست و اینجاست که نیاز به «معنا» فعال می‌شود. در نبود آن سایبان امن که انسان را از آشوب و بی‌نظمی نجات دهد، نقش و نمود دین، چون سایبانی (یا چتری دامن‌گستر) از نمادها به منظور یک‌پارچه کردن بخش‌های مختلف جامعه و نیز تجربیات مختلف افراد انسانی، دو چندان به چشم می‌آید. به بیان دیگر، دین با ارائه مجموعه پاسخ‌های منطقی به دغدغه‌های انسان از جمله فلسفه حیات، چونان سازوکاری شناختی و هنجاری عمل کرده، نظم طبیعی و اجتماعی موجود را به نظمی کیهانی و مقدس مرتبط می‌سازد و از این طریق احساس «بودن در کاشانه» را در جهان هستی، برای انسان پدید می‌آورد (برگر، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶).

این احساس با امیدواری به یاری خداوند در موقعیت‌های مشکل‌زای زندگی و بهره‌مندی از حمایت‌های اجتماعی و معنوی، می‌تواند به باورمندان کمک کند تا در رویارویی با حوادث تنش‌زای زندگی آسیب کمتری را متحمل شوند. ویلیام جیمز درباره تأثیر مذهب به طور عام و امیدآفرینی آن به طور خاص بر انسان می‌نویسد: «هنگامی که در نبرد زندگی همه امیدها بر باد می‌رود، وقتی که دنیا به آدمی پشت می‌کند، احساسات مذهبی دست به کار شده در اندرون ما چنان شور و هیجانی بر پا می‌سازد که ما را جوان کرده و زندگی درونی ما را که تیره و تار بوده است، دگرگون می‌سازد... به دارالامن مذهب که رسیدیم می‌بینیم که از همه تلاش‌ها و ناراحتی‌ها گذشته در جلوی خود آینده‌ای از سعادت ابدی داشته و شور دل‌انگیز هم آهنگی جهان هستی مدام گوش ما را نوازش می‌دهد» (جیمز، ۱۳۷۶، ص ۲۶).

عدم نگرش فرد متدین از زاویه تنگ منافع آنی و دنیوی و مادی به حوادث، باعث

1. Homeless Mind.

می‌شود هر جا منفعتی از او فوت شود، خدا و دین را مقصر نشمارد؛ چرا که به او وعده بهشت زمینی نداده‌اند تا سعادت خود را تنها در برخورداری‌های غریزی و مادی خلاصه کند و با کمترین مخاطره‌ای در دنیای خود گرفتار هراس و اضطراب و انقلاب روحی شود. برای انسان مؤمن «آنچه پیش آید، خوش آید»؛ زیرا خود و جهان هستی را دارای خدایی می‌داند که مهربان و ارحم‌الرحمین است.

افزون بر این باور به آخرت موجب می‌شود انسان همه تلخ‌ها را شیرین ببیند و با خاطری آسوده آن را بپذیرد، زیرا او را به هدف نهایی‌اش نزدیک می‌کند. او همه آنها را امتحانی از سوی محبوب خود می‌بیند که برای گزینش و انتخاب افراد شایسته نهاده شده‌اند. از این رو این امتحان‌ها برای او بسیار با اهمیت است. هرگز نگاه اعتراض‌آمیز به آن ندارد و سعی در عبور از آن با نهایت دقت و هوشمندی دارد.

«اگر جهان آخرت که جهان جاودانگی است نبود، جهان مقصد نهایی نداشت که واقعاً مقصد باشد نه مرحله و منزل. گردش روزگار چیزی از نوع سرگشتگی بود و به اصطلاح قرآن، خلقت و آفرینش، عبث و باطل و لعب بود. اما پیامبران آمده‌اند که جلو این اشتباه اساسی را بگیرند و ما را به حقیقتی آگاه سازند که ندانستن آن سراسر هستی را در نظر ما پوچ و بی‌معنی می‌کند و اندیشه پوچی را در مغز ما رسوخ می‌دهد... یکی از آثار ایمان و اعتقاد به عالم آخرت این است که ما را از پوچ‌پنداری و پوچ‌بودن نجات می‌بخشد و به ما و اندیشه و هستی ما معنی می‌دهد» (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۳۷).

راز نجات انسان از غرق‌شدن در باتلاق پوچ‌گرایی، گشودن صفحه دیگری از زندگی در برابر اوست؛ زندگی جدیدی که نابودشدنی نباشد. ایمان به معاد، این نتیجه را برای انسان به ارمغان می‌آورد. منکران آخرت، فاقد این جهان‌بینی‌اند و به طور طبیعی به پوچی مبتلا می‌شوند- مگر آن که مانند بسیاری از منکران معاد خود را با لذات دنیا و سرگرمی‌های گوناگون تخدیر کنند و تأمل جدی درباره زندگی نداشته باشند.

در تفسیری که دین از حیات بشر ارائه می‌دهد، مرگ و حیات را دو حقیقت از هم جدا نمی‌داند. انسان پیش از آنکه به آستانه مرگ برسد، باید حیات را بشناسد و از آن بهره‌برداری کند. این شناخت هنگامی صورت می‌گیرد که شخص با فرارفتن از حیات

طبیعی، مفهوم و حقیقت حیات را درک کند. چنین حیاتی، حیات معنادار است؛ حیاتی که انسان را از پراکندگی، تناهی‌های عالم ماده، تکرار و سردرگمی‌ها برهاند و او را به آرامشی وصف‌ناپذیر برساند. انسانی که در حیات معقول زندگی می‌کند، به انسان سوار بر کشتی می‌ماند که آگاه از مسیر، مبدأ و مقصد حرکت است و قادر است هر پرسشی که از لحظه لحظه موقعیت و جایگاهش پرسیده شود، را پاسخ دهد. چنین انسانی هیچ‌گاه خود را یله و رها نخواهد دید (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۲۷۷)؛ بنابراین در نظر وی حیات معنادار، فراتر از جلوه‌های ظاهری و سطحی حیات است.

اگر مرگ به‌عنوان حقیقتی کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با زندگی در نظر گرفته نشود، نه تنها مرگ، زندگی را بی‌معنا نخواهد کرد، بلکه حیات، تنها با مرگ معنا می‌یابد. در نتیجه همانا مرگ، نه تنها به مثابه فنا و نابودی نیست، بلکه بلوغ و پختگی حیات آدمی است؛ گویی بدن در دوران حیات، حالت غنچه‌بودن را سپری می‌کرده و با فرارسیدن مرگ، این غنچه شکوفا خواهد شد (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶). زندگی انسان در این جهان و رفتن از آن بی‌شبهت به وضع جنین در رحم و انتقال آن به دنیا نیست. اگر دنیا را بدون حیات پس از مرگ در نظر بگیریم، زندگی انسان با ابهامات زیادی مواجه می‌شود. به عبارتی زندگی انسان، فاقد معنا و مفهوم می‌شود. قرآن در آیه ۱۱۵ از سوره مؤمنون در این باره می‌فرماید: «آیا گمان کرده‌اید که شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نمی‌گردید؟» در آیه ۳۶ سوره قیامت «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً» نیز این حقیقت را چنین بازگو می‌کند: «آیا انسان گمان می‌کند که بی‌هدف رها می‌شود؟» علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، «سُدی» را به مهمل و رها شده معنا می‌کند. ایشان رها شدن را نیز به این می‌داند که برانگیخته شدن پس از مرگ در کار نباشد و به میان آوردن قدرت حق تعالی بر زنده کردن معاد در ادامه این آیه، به‌خوبی این حقیقت را بیان می‌کند. لازمه برانگیخته نشدن نیز، نبودن تکلیف و پاداش و جزاست (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲۰، ص ۱۱۵).

۷. ساز و کار دعا و نیایش در آئین اسلام در معنابخشی به حیات بشری

برخلاف تعریف معنویت به حالت‌های خاصی از جمله دغدغه‌نهایی، بهت و حیرت

نسبت به عالم هستی، احساس ارتباط با موجود بی‌نهایت، احساس وحدت یافتگی با عالم (از درون یا برون)، احساس جاودانگی، از دست دادن احساس زمان و مکان و...، معنویت بدون اعتراف به وجود خدا معنی پیدا نمی‌کند. دین-به شرحی که گذشت- به عنوان تنها راه امیدبخشی و معنادهی به اعمال و زندگی ما نقش ضروری خود را ایفا می‌کند. اگر ما انسان متدینی باشیم و بپذیریم که خدا موجودی همه‌دان، همه‌توان و سراسر خیر است که بنیانگذار و خالق جهان فیزیکی است و از این خلقت خود هدفی دارد، هرگز دچار احساس بی‌معنایی نمی‌شویم (Metz, 2007, p. 89). خلاصه اینکه با پذیرش دین و خداباوری، نتایج ارزشمندی در عرصه معنایابی حیات حاصل خواهد شد که رسیدن بدان از طریق دیگری آسان نمی‌باشد:

۱- در این صورت ما می‌توانیم به تبیین قانع‌کننده‌ای از خاستگاه جهان دست یابیم. خاستگاه جهان یکی از مواردی است که باعث حیرت انسان شده، او را در مواجهه با پرسش از معنای زندگی قرار می‌دهد. بر اساس دیدگاه ادیان، ما محصول تصادف و شانس یا نتیجه یک انفجار فاقد هویت انسان‌وار نیستیم، بلکه نتیجه طراحی و انتخاب هوشمندانه موجودی آسمانی هستیم که مراقب ماست.

۲- ما با آگاهی از این امر که جهان محسوس بخشی از یک جهان بزرگتر و روحانی است که معنای خود را از آن می‌گیرد و علی‌رغم وجود شرّ در این عالم محسوس، ارتباط سازگارانه ذاتی میان جهان ما و واقعیت متعالی وجود دارد، می‌توانیم به آرامش برسیم. و همچنین با اعتقاد به این که نظام عالم، نظامی اخلاقی بوده، در نهایت خیر بر شرّ غلبه خواهد کرد، تحمل درد و رنج برای ما آسانتر خواهد شد. اینکه ما در مبارزه با بدی‌ها تنها نیستیم، بلکه خدا در این نبردگاه جانب ما را گرفته است و در پایان، عدالتی کیهانی و خیری فراگیر در انتظار همه است که موجب نوعی خوشبینی کیهانی و در نتیجه امید به زندگی می‌شود. این در حالی است که غیرمتدینان که گمان دارند نیروهای شرّ در برابر خیر آن‌قدر زیادند که جنگ با آنها بیهوده است، چاره‌ای جز تسلیم، ناامیدی و پوچی ندارند.

۳- در این صورت پشتوانه‌ای برای اخلاق داریم. ما پاسخی داریم برای این پرسش

که چرا باید اخلاقی باشیم؟ پذیرش وعده عقاب و پاداش الهی باعث می‌شود که ما برای انجام کارهای نیک اخلاقی و احتراز از زشتی‌ها و ضد اخلاق‌ها انگیزه قوی داشته باشیم. ما معتقدیم که خدا ما را دوست دارد و دل‌نگران ماست. درحالی که اندیشه سکولار فاقد این احساس عشق جهانی است و بنابراین بی دلیل نیست که نتوانسته قدیسانی چون عیسی، گاندی، مارتین لوتر و... را در دامن خود پیروراند.

۴- با فرض وجود خدا، نوعی عدالت عالم گیر بر جهان حاکم می‌شود. خوش‌شانسی اخلاقی وجود ندارد، بلکه به هر کس چیزی داده می‌شود که مطابق شایستگی اخلاقی‌اش استحقاق آن را دارد (هپ واکر، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵).

در بین ادیان الهی، آئین اسلام به مایه‌های معنوی انسان جهتی خاص می‌دهد و معنویت را به صورتی ویژه می‌طلبد، تا بر اساس کارکرد دین در ایجاد یک سامانه باورداشت منسجم، به افراد امکان آن را بدهد تا برای زندگی معنا پیدا کنند و به مصیبت‌ها، فشارهای روانی و ازدست‌دادن‌های گریزناپذیری که در چرخه زندگی رخ می‌دهند، معنا ببخشند. یونگ در مقاله‌ای تحت عنوان «انسان نوین در جست و جوی یک روح»، ادعا می‌کند که هیچ‌گاه بیماری نداشته که در مانش مستلزم بازگشت او به مذهب نبوده باشد. مذهب وسیله‌ای مفید برای تأمین بهداشت روانی و راه برون‌رفت از پوچی و سردرگمی در زندگی است. عملکرد معمول مذهب این نیست که از اضطرابمان برهاند، بلکه حمد و تکریم خداوند به ما توانایی را می‌دهد که محدودیت‌ها و وابستگی‌هایمان به ظواهر دنیا و تعلقات دنیوی را کم کنیم (غلامی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱).

تیلور نیز معتقد است رفتارهای مذهبی همچون نماز خواندن، صداقت، اعتقاد به خدا یا خواندن کتاب‌های مذهبی ممکن است از طریق ایجاد امید و تشویق در جهت احراز دیدگاه مثبت به وضع موجود و بیرون کشیدن فرد از بحرانی مأیوس‌کننده که تسلط چندانی هم بر آن ندارد، سبب ایجاد نوعی احساس امنیت و آرامش درونی می‌شود (تیلور، ۱۳۸۸، ص ۷۶)؛ چه آن که دعا، عامل برقراری عوامل ماورای طبیعی است و انسان با مؤثر دانستن این عوامل در امور حیات خویش به آرامش قلبی و اطمینان خاطر دست می‌یابد و این آرامش به نوبه خود سبب «شرح صدر» و ایجاد روابط پویا در اجتماع می‌شود.

از این گذشته، چون معنویت نیازمند شناخت نیازهای انسان است و کسی مانند خالق انسان تمام شناخت نیازهای انسان را ندارد، بنابراین تنها کسی که توان برنامه‌ریزی برای حرکت معنوی انسان را دارد، خدا است (الهی، ۱۳۷۷، ص ۲۴). با توجه به چنین شناخت کاملی از نیاز بشر، شایسته آن که از طریق دعا با یاد کردن عظمت و بزرگی خالق هستی و تفهیم این امر به شعور خویش، مطالبه این نیاز از برآورنده آن خواسته شود. ایجاد شعور، شناخت و فکر نقش سازنده‌ای در حیات آدمی ایفا می‌کند و شاید به همین سبب است که در احادیث بسیاری انسان به تفکر دعوت می‌شود تا آن جا که این امر از برترین عبادات محسوب می‌گردد.

دعا خواندن، خواستن و اظهار حاجت و نیاز از جانب بنده است. انگیزه اصلی دعا عرضه داشتن طلب و درخواست بنده به پیشگاه خداوند متعال است. البته گاهی ممکن است دعا همراه با درخواست و طلب چیزی نباشد اما از آنجایی که بنده در برابر حق تعالی عین فقر و نیاز است، تا آنجا که به عقیده عرفا این نیازمندی و فقر لازم الحقیقه بنده نیست، بلکه عین حقیقت او است (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۴۵۷).

از این رو با خواندن خداوند حتی اگر همراه با اظهار درخواست و نیاز هم نباشد، این فقر و عجز محض بنده متجلی می‌گردد؛ یعنی بنده‌ای که عین فقر و حاجت و نیازمندی است با خواندن معبود خویش می‌خواهد که حق تعالی شأنی از شئون خویش را در او ظهور دهد، اگرچه آن موجود به این حقیقت توجه آگاهانه نداشته و چیزی بر زبان جاری نکرده باشد، بنابراین با اظهار خضوع و فقر از سوی بنده، صفت سمع الهی برای او ظهور می‌یابد و فیض علی الدوام خداوند به قدر ظرفیت و قابلیت بر او جاری می‌گردد (تحریری، ۱۳۸۶، ص ۱۹): «یا أَيُّهَا النَّاسُ ائْتُمُوا الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز ستوده است» (فاطر-۱۵). بنابراین خواندن خاضعانه و خاشعانه بنده، حقیقت دعا است؛ اما این خواندن حتی اگر همراه با بیان حاجت و نیازمندی هم نباشد و حتی اگر به لفظ و زبان نیز جاری نشود، در باطن خود فقر و نیازمندی بنده را متجلی نموده و قابلیت او را برای طلب فیض الهی (البته به اندازه ظرفیت خویش) متحقق می‌سازد؛ همچنین دعا، ذکر

الهی است اما لزوماً لفظی نیست هر چند در آموزه‌های دینی ما ذکرهای مناسبی برای دعا و مناجات با خداوند بیان شده است ولی حقیقت ذکر، امری قلبی و درونی است که با الفاظ و کلمات اظهار می‌شود، اما مخاطب دعا برای دانستن درخواست‌های ما نیازی به الفاظ و کلمات ندارد: «قُلْ إِنْ تُحِبُّوْا مَا فِیْ صُدُوْرِكُمْ أَوْ تُبْذُوْهُ یَعْلَمُهُ اللّٰهُ»؛ «بگو هر چه در دل دارید، چه پنهانش کنید و چه آشکارش سازید، خدا به آن آگاه است» (آل عمران، ۲۹).

از این رو دعا و نیایش از جمله مهم‌ترین مناسک دینی، در بینش اسلامی و شیعی به عنوان یک رسانه دینی در خدمت گفتگوی مستقیم و بی‌واسطه با خداوند تلقی می‌شود (نجاتی حسینی، ۱۳۹۲، ص ۱۷). که در واقع بیان و اظهار عمیق روح است که از مرکز انسانیت و جایی که اشتیاق و آگاهی به ارتباط فرد با منبع این جهان وجود دارد، برمی‌خیزد. دعا از جریان روح انسان سرچشمه گرفته و با سخنانی عمیق به زبان آورده می‌شود و در سیر صعودی بنده در رابطه‌ای مستقیم با خداوند، به صورت نهانی یا آشکار وی را به سوی فضائی ماورای کلمه حرکت می‌دهد (پورطولمی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۲۸).

۸. کارکرد معنا بخش ادعیه اسلامی به حیات بر پایه نظریه کاتینگهام

انسان با عمر محدود خود در راه دستیابی به انبوه نیازهای بی حد و حصرش یا از یاس و سرخوردگی سر می‌آورد و یا به جنون تلاش که محنت‌زا برای خود و دیگران است، مبتلا می‌شود. در این میان، عقل راه سومی پیشنهاد می‌کند؛ انسان با دعا، نیروی ناتوان خود را به مبدا قدرت لایزال پیوند زند و نیروی غیر متناهی الهی را به مدد طلبد تا از رهگذر انبوه نیازها دستخوش خلاء معنوی نشود، نه مأیوس گردد و نه به تلاش جنون‌آمیز واداشته شود، بلکه با اتصال به حقیقتی غیر انسانی و مستقل، در راه اهداف متعالی استقامت نماید و از مشکلات نهراسد (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۴۰).

همان گونه که کاتینگهام اعتقاد داشت عملکردها و تصمیمات انسان نمی‌توانند بدون اتصال به حقیقتی غیر انسانی و مستقل که خود آن را خلق نکرده است، معنا بخش زندگی او باشند، انسان به وسیله دعا به خود قوت قلب می‌دهد که اگر شرایط فعلی من

بد است، اما قدرت الهی آن چنان عظیم است که باعث همت بلندی من می شود و من در پرتو عنایت خداوند قادر به نیل و آینده ای روشن هستم؛ برای نمونه در دعای ۳۱ صحیفه سجادیه آمده است: «خدایا من از آن خاطرات دل و نگاه های چشم و گفتگوهای زبانم که مخالف اراده تو یا بیرون از حد محبت تو باشد، پیش تو چنان توبه می کنم که هر یک از اعضایم - جداگانه - از عقوبت های تو سالم بماند و از قهر و انتقام شدید و دردناک که بیدادگران از آن می هراسند، ایمن گردد؛ همچنین در ادعیه ماه رجب با نام بردن از پیامبران و دعوت مؤمنان به نگرستن در سیره آنان، شان والایی برای امت ایجاد می شود؛ به طوری که دعا کننده به حلقه هایی که بر حق و افتخار آفرین اند (پیامبران) وصل می گردند. این اتصال به سلسله زنجیره حق، نوعی هویت دادن دینی است و جایگاه دعا کننده را روشن می کند که کجا ایستاده و به چه چیزی اتصال دارد و از چه پشتوانه بزرگی برخوردار است. در واقع، دعا کانال ارتباط انسان با موجودی متعالی است و از این حیث عمیقاً بازتابنده شیوه ارتباطات رائج در جوامع انسانی و کنش های متقابل اجتماعی به ویژه در هنگام رویارویی با اعیان می باشد. در دعا، انسان نیاز خود و بی نیازی و قدرت آفریدگار را با هم در دل دارد و بعد از او کمک می طلبد. در آن زمان بنده خود را از زندان خویش رها ساخته با تمام وجود معبود را می خواند. اضطرار، زبان تضرع و صدق را می گشاید و دعا را راستین می کند. از این رو در دعا می توان به صدق رسید و حقیقت نیاز و نیاز حقیقی خود را دریافت؛ حال آنکه در بیرون از دعا ما مغلوب دروغ هستیم و حس بی نیازی و به «غیر از حق» اعتماد داریم (بنایی جهرمی، ۱۳۸۵، ص ۳۴).

زیباترین جلوه گفتگو با خداوند، رسیدن به مقام تجلی ذاتی و وحدت حقیقی است. مرحله ای که انسان نور الهی را حتی در تكثر صفات حق نمی بیند، بلکه وحدت واقعی را می یابد؛ درست همان گونه که امام سجاد علیه السلام در هنگام مناجات با خدا چنین عرضه می داشت: «اللهم اخلصت بانقطاعی الیک؛ خدایا من خودم راه با گسست از هر چه غیر از توست، برای تو خالص گردانیده ام». انقطاع واقعی، همان مقام انتقام از همه چیز غیر از ذات الهی است (ابراهیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۴). مهم ترین کارکرد دعا در این سطح، «شکل

دهی، تقویت و جهت دهی ارتباطات درون فردی در جهت دستیابی به یک احساس و تجربه معنوی» است.

بنابر این اگرچه هر کدام از مضامین ادعیه می‌تواند معنای خاص خود را داشته باشد، با این حال وجود این مضامین مشترک تا اندازه زیادی از مضمون کلیدی که مرجع باقی مضامین است، حکایت دارد. بی‌تردید آن مضمون مشترک، گفت‌وگوی با خداست. گفت‌وگوی با خدا، بدان معنا است که رابطه میان انسان و خدا از سطح رابطه «من - او»، به رابطه «من - تو» تغییر پیدا می‌کند. براین اساس، انسان همواره خدا را در کنار و مخاطب خود می‌داند. ادعیه ماثور از معصومین علیهم‌السلام در کنار سایر متون مقدس دینی در طول چندین قرن بر زبان مؤمنین جاری بوده است و در صادقانه و صمیمی‌ترین لحظات، واسطه مشترکی برای ارتباط با خداوند بوده است؛ برای نمونه، در صحیفه سجاده مضامین اصلی چون ستایش، اعتراف و درخواست ما را گام به گام به سمت ارتباطی صمیمانه با خداوند سوق می‌دهد و این ارتباط صمیمانه بیشتر خود را در قالب اعتراف به شأن خداوند و عشق‌ورزی به نمایش می‌گذارد و شکوه و اعتراض در آن بسیار کمرنگ است.

همان‌گونه که در بخش چارچوب نظری آمد، کاتینگهام اولین ویژگی عمل معنادار را گزینش آگاهانه آن معرفی نمود. در تنگناها که غوغاها فرو می‌نشیند و حجاب‌ها کنار می‌رود، فقر فطری خود را نمایان می‌سازد^۱ و فرد هوشیار شده با پی بردن به فقر شدید خود و نیاز به غنی مطلق، دست به دعا بر می‌دارد (سلمان‌پور، ۱۳۸۴، ص ۲۵). اعتراف انسان به فقر ذاتی و نیازمندبودن در همه ابعاد وجودی به خداوند، نماد تلاش عامدانه انسان برای ارتباط با خدا است. ارتباط انسان و خدا، ارتباطی اختیاری است که بالطبع متضمن گفتگو با خداوند است، می‌تواند پاسخی به فطرت خداجوی انسان باشد و نیاز ذاتی او را در مرتبه فعل اختیاری تأمین کند. این سطح از ارتباطات حاکم بر دعا، مهم‌ترین و مرکزی‌ترین سطح است. در مناجات و راز و نیاز، ذکر خداوند بر دل انسان غلبه بیشتری پیدا

۱. به این امر در آیه ۲۲ از سوره یونس اشاره شده است.

می‌کند و در نتیجه، موجب انس بنده با پروردگار می‌گردد و بنده آگاهانه در عوض از اشتغال به اسباب دنیوی، به خدا مشغول می‌گردد که رضای الهی را در بر دارد و با مناجات، بنده می‌تواند به منزلت پروردگار در قلب خویش پی ببرد (ابن طاووس، ۱۳۸۰، ص ۹۴). اقرار زبانی به فقر که ترجمان تلاش آگاهانه داعی برای اتصال به سرمنشا غناست، در دعاهای متعدد آمده است. در برخی از این ادعیه، فرد از خداوند می‌خواهد که به او کمک کند تا رفتارش اصلاح گردد؛ برای نمونه امام سجاد در دعای بیست و شش صحیفه سجادیه چنین می‌فرماید: «خدایا بر آن دار که بدکردارشان را به نیکی پاداش دهی، و از ستم کارشان به عفو و اغماض درگذرم، و خوشبینی را درباره همه ایشان به کار بندم و دست مهر و شفقت بالای سرشان بکشایم و دیده‌ام را به آیین افت از ایشان فرو پوشم، و سر فروتنی با ایشان سازش و نرمش کنم، و بر مبتلایان‌شان از سر مهر دلسوزی کنم». در قالب این دعا، خوانندگان دعا و مؤمنان می‌آموزند که باید ضمن در نظر گرفتن دیگران، با بدکردارشان به نیکی برخورد کنند، در مواجهه با آنان گذشت و حسن ظن داشته باشند، با فروتنی و مهربانی با آنان برخورد کنند. در این دعا که نماد یکی از کارکردهای پدیده دعا یعنی تقویت هنجارها و ارزش‌های اخلاقی اجتماعی است، به خوبی «اخلاقی بودن معناداری» مورد نظر کاتینگهام، نمود یافته است.

به طور کلی در ادعیه اسلامی تشویق به زندگی اجتماعی، تعامل عاطفی با دیگران از طریق در جمع بودن، باهم زیستن، برای جمع تلاش کردن و... به شکل‌های مختلف مطرح شده است. در روایات سفارش شده که در هنگام دعا تنها به فکر خواسته‌های خود نباشیم، بلکه برای برادران و خواهران دینی و همه کسانی که با ما ارتباط معنوی، خویشاوندی، همسایگی و... دارند، دعا کنیم (امیدی‌فرد، ۱۳۷۹، ص ۵۶). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هر کس چهل نفر را در دعا بر خود مقدم بدارد و برایشان دعا کند، آنگاه خواسته‌اش را از خدا بخواهد، مستجاب می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۰، ص ۳۱۷). آن بزرگوار همچنین می‌فرماید: «هیچگاه چهار نفر باهم اجتماعی نکرده‌اند که برای مطلبی به درگاه خدا دعا کنند، جز اینکه با اجابت آن دعا از هم جدا شده‌اند» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۸۷).

مد نظر داشتن دیگران به هنگام دعا در دعای ۲۶ صحیفه سجادیه نیز این گونه نمود

پیدا کرده است: «مرا به بهترین وجهی در رعایت حقوق همسایگان و دوستانم که به حق ما عارف و با دشمنان ما مخالفند اعانت کن، شان را در اصلاح خودشان برای برپا داشتن سنت و فراگرفتن آداب پسندیده خودت در ارفاق به ضعیف و جبران فقر و عیادت بیمار و راهنمایی هدایت جو و نصیحت مشورت کننده و ... موفق دار».

اهمیت توجه به دیگران طی ادعیه اسلامی تا آنجاست که در جلد دوم اصول کافی، بابی به عنوان باب دعا برای برادران (دینی) در پشت سر آنها آمده است. در تفسیر آیه ۲۶ سوره شوری، جابر از امام باقر علیه السلام روایت کرده که فرمود: «منظور آیه، مؤمنی است که برای برادرش در غیاب او دعا می کند. در اینجا فرشته الهی به او خطاب می کند: به سبب محبت نسبت به او، همانند آنچه برایش خواستی، به تو هم عطا گردیده است» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۰۷، ش ۳)؛ همچنین در روایت‌ها آمده است که دعا برای برادران دینی زودتر مستجاب می شود (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۰۷، ش ۱) و روزی را فراوان می کند (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۰۷، ش ۲). در ادعیه ماه رجب نیز مشاهده می شود که علاوه بر دعا برای خود، دیگران نیز مشمول دعای خیر قرار گرفته اند؛ به گونه ای که در کنار ۶۱ درصد درخواست های فردی، ۳۹ درصد نیز به درخواست های گروهی اختصاص دارد (حاجی حسنی، مهریزی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵).

همان گونه که کاتینگهام برای معناداری رندگی، برخورداری از دورنمای حداقلی از موفقیت در رسیدن به هدفی را ضروری می شمرد، مفهوم کلیدی که به دنبال تضرع و انابه در بسیاری از ادعیه وجود دارد، امید به احسان و عفو خداوند است: «وکان الله عفوا غفورا»؛ خدا همواره خطابخش و آمرزنده است (نساء، ۹). اصولاً در بهترین دعاها، ازدیاد معرفت و نورانیت قلب و پاکی و صفای باطن و حسن عاقبت و توفیق در کارهای خیر و کسب ثواب و تخلق به اخلاق حمیده و انجام وظایف اسلامی و طلب مغفرت و آمرزش و تقرب به درگاه الهی طلبیده می شود (امیدی فرد، ۱۳۷۹، ص ۶۲).

از این گذشته، اسلوب و سبک جملات روایت ها و احادیث منقول از ائمه علیهم السلام خبری است؛ درحالی که دعا سبک انشایی دارد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۶، ص ۳۱). انشاء دارای دو نوع اصلی است: انشای طلبی و انشای غیر طلبی. غیر طلبی آن است که متکلم در طلب

خواسته یا مطلوبی که در وقت انشاء وجود ندارد، نیست، بلکه در صدد ایجاد مفهوم ذهنی مانند اظهار مدح، ستایش و ایجاد رابطه مالکیت است (نصیریان، ۱۳۸۴، ص ۶۳). در برخی دعاها از جمله ادعیه ماه رجب، این زبان و بیان انشای غیر طلبی، به اشکال گوناگون مطرح شده است.

نتیجه‌گیری

پرسش از معنای زندگی از اساسی‌ترین دغدغه‌های انسان معاصر است که در جهان پرتنش کنونی که خشونت و بی‌رحمی و فقدان عواطف عالی انسانی در حال گسترش است، به دنبال پناهگاهی می‌گردد تا در سایه آن آرامش یابد و خود را از این تنهایی و بی‌هدفی که در قرون جدید با آن مواجه شده، رها سازد. بشر دریافته است که حیات صنعتی با همه دستاوردهایش، حیات معنوی وی را مورد تهاجم و تهدید قرار داده است و ایجاد آرامش و روحیه‌ای لطیف و سرشار از معنویات و عواطف و نگرشی پرلطف به جهان هستی، تأثیر به‌سزایی در افکار انسان گذاشته، شرایطی برای نجات روحی وی فراهم می‌آورد؛ از این رو، بازگشت به معنویت و ارتباط با خداوند جاودانه و مطلق و ارزش‌های اصیل بشری را تنها عامل نجات بخش از هیاهو و جنجال‌های ساخته دست خود یافته است که می‌تواند از این عوامل چون سپر و سلاحی علیه استرس و فشارهای روحی و روانی چون اضطراب و سایر مسائل بهره‌جوید؛ بر همین اساس جایگاه دعا و ارتباط با خالق یکتای هستی از طرف اندیشمندان شرق و غرب مورد بازنگری ویژه قرار گرفته است.

دعا سبب طهارت روح انسان نیایشگر می‌شود، ضلالت و گمراهی را به او تذکر می‌دهد و به او یادآور می‌شود که کار او نه واکنش صرف، بلکه عمل و کنشگری از روی معنایابی جهان است؛ پس قدر مسلم آنکه هدف حیات انسان آشکار کردن نیروهای خود بر اساس قوانین طبیعت اوست و با فهمیدن اینکه در اقیانوسی از نادانی غوطه‌ور است و دانش او در مقابل آن اقیانوس بیکران قطره‌ای بیش نیست، برای حفظ حیات خود و نیل به سعادت که زینده او است، لحظه‌ای از اتصال با آن اقیانوس هستی غفلت نورزد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* صحیفه سجادیه

۱. ابراهیمی، مهدی. (۱۳۸۳). جلوه‌های عرفانی دعا در صحیفه سجادیه. فصلنامه اندیشه دینی، (۱۳)، صص ۱-۱۶.
۲. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. بیروت: نشر ادب الحوزه.
۳. ابن طاووس، سیدرضی الدین علی بن موسی. (۱۳۸۰). ادب حضور. قم: انصاری.
۴. اخلاقی فرد، مرتضی. (۱۳۹۹). نقش معنویت و مؤلفه‌های آن در بحران‌های فردی و اجتماعی. روزنامه فرهیختگان. ۲۴ خرداد.
۵. الهی، بهرام. (۱۳۷۷). معنویت یک علم است، مبانی معنویت فطری (مترجم: فرزاد یمینی). تهران: دروی.
۶. امیدی فرد، عبدالله. (۱۳۷۹). نقش دعا در زندگی اجتماعی. تهران: انتشارات میثم تمار.
۷. برگر، پیترو. (۱۳۹۷). سایبان مقدس. عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین. (مترجم: ابوالفضل مرشدی). تهران: نشر ثالث.
۸. بنائی جهرمی، مهدی. (۱۳۸۵). سیلاب سرشک و طوفان بلا: تاملی در دعا و نگاهی به صحیفه سجادیه. خردنامه همشهری، (۶)، صص ۳۳-۳۵.
۹. بیات، محمدرضا. (۱۳۹۴). دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۰. پورطولمی، منیرالسادات؛ کاظم خانی، سلام الله. (۱۳۹۵). دعا و طلب در عرفان نظری. دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان، (۱۴)، صص ۲۵-۳۷.
۱۱. تادیتسون، مایکل. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی (مترجمان: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.

۱۲. ترکزاده، جعفر. (۱۳۸۸). روش پژوهش فرایند چرخه‌ای تحلیل، روشی برای گردآوری، تحلیل و استنتاج از داده‌های کیفی پُربُعد در مسیر توسعه دانش مدیریت اسلامی. روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۵(۶۱)، صص ۱۲۳-۱۴۲.
۱۳. تحریری، محمدباقر. (۱۳۸۶). نجوای عارفانه. تهران: سبحان.
۱۴. تولستوی، لئون. (۱۳۵۱). فلسفه زندگی (مترجم: جلال‌الدین دادگری). تهران: سازمان انتشاراتی اشرفی.
۱۵. تیلور، چارلز. (۱۳۸۸). تنوع دین در روزگار ما (مترجم: مصطفی ملکیان). تهران: نشر شور.
۱۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۱). امام حسین شهید فرهنگ، پیشرو انسانیت. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۷. جیمز، ویلیام. (۱۳۷۶). دین و روان (مترجم: مهدی قائنی، چاپ دوم). قم: دارالفکر.
۱۸. حاجی حسنی، زهرا؛ مهریزی، مهدی. (۱۳۹۱). گزارشی از تحلیل مضامین ادعیه ماه رجب بر اساس مصباح‌المتهدج شیخ طوسی. فصلنامه علوم حدیث، ۱۷(۶۴)، صص ۱۶۰-۱۸۰.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۶). نور علی؛ نور در ذکر و ذاکر و مذکور. قم: تشیع.
۲۰. حسینی نایینی، شمس‌الدین. (۱۳۸۶). فلسفه دعا و مقایسه دعا در اسلام و سایر ادیان. تهران: نشر شاهد.
۲۱. سلگی، مریم؛ امیری، نفیسه. (۱۳۹۸). دین و معانی زندگی: بررسی و تحلیل نقش دین در معنابخشی به زندگی. تهران: اندیشه احسان.
۲۲. سلمان‌پور، محمدجواد. (۱۳۸۴). تحلیل زبان دعا. فصلنامه اندیشه دینی، ۷(۱۵)، صص ۲۱-۴۰.
۲۳. شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۸۵). پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی (چاپ سوم). قم: معارف.
۲۴. شهیدی، شهریار. (۱۳۷۹). روان‌درمانی و معنویت. سخنرانی ماهانه انجمن روان‌شناسی ایران. تهران: فرهنگسرای اندیشه.

۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۲۰). قم: نشر جامعه مدرسین.
۲۶. غلامی، مجاهد؛ خوشناموند، مسعود. (۱۳۹۴). بررسی تأثیر دعا و تلاش در شئونات زندگی. مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت اسلامی، ۷(۱۱)، صص ۱۱۳-۱۳۴.
۲۷. فروم، اریک. (۱۳۷۰). داشتن یا بودن (مترجم: کیومرث خواجه‌ای، چاپ اول). تهران: اسپرک.
۲۸. کوری، پت. (۱۳۹۵). بازگشت به دعا در آستانه هزاره سوم (مترجم: عزیزالله صوفی سیاوش). تهران: انتشارات سوره.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). الکافی (ج ۲). قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۰. گاست، خوزه ارتگای. (۱۳۷۶). انسان و بحران (مترجم: احمد تدین، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. گریفین، دیوید ری. (۱۳۸۱). خدا و دین در جهان پست مدرن (مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ اول). تهران: آفتاب توسعه.
۳۲. گوستاو یونگ، کارل. (۱۳۸۵). انسان مدرن در جستجوی معنا. ماهنامه سیاحت غرب، (۳۸)، صص ۱۱-۱۴.
۳۳. گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۸). تجدد و تشخص (مترجم: ناصر موفقیان، چاپ اول). تهران: نشر نی.
۳۴. لش، کریستوفر. (۱۳۸۰). خودشیفتگی در زمانه ما (مترجم: حسین پاینده). مجله ارغنون، (۱۸)، صص ۱-۲۶.
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (ج ۹۰). بیروت: دار الاحیاء لثراث العربی.
۳۶. مدرس، محمدتقی. (۱۳۷۱). دعا، پرواز روح و راه زندگی. تهران: مطلع فجر.
۳۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). مجموعه آثار (ج ۲). تهران: صدرا.
۳۸. مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۷). شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی. تهران: نشر علمی.
۳۹. نجاتی حسینی، سید محمود. (۱۳۹۲). دعا: یک کنش اجتماعی دینی - مؤثر، مستمر، فراگیر

- (تحلیل ادبیات دعا پژوهی). فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۲(۵)، صص ۳۷-۶۰.
۴۰. نصیریان، یدالله. (۱۳۸۴). علوم بلاغت و اعجاز قرآن. تهران: سمت.
۴۱. نیچه، فریدریش. (۱۳۸۳). اراده قدرت (مترجم: مجید شریف، چاپ سوم). تهران: جامی.
۴۲. هاپ واکر، لوئیس. (۱۳۸۲). دین به زندگی معنا می‌بخشد (مترجم: اعظم پویا). فصلنامه نقدونظر، (۲۹ و ۳۰)، صص ۱۲۵-۱۳۸.
۴۳. هیوم، راسل، فلو، افلاطون، هیک و ال.ن. (۱۳۸۰). مجموعه مقالات مرگ و جاودانگی (مترجم: سیدمحسن رضازاده، ویراستار: مصطفی ملکیان). تهران: نشر سهروردی.
۴۴. یاسپرس، کارل. (۱۳۷۳). آغاز و انجام تاریخ (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ دوم). تهران: خوارزمی.
۴۵. یالوم، اروین. (۱۳۷۵). روایت‌هایی از روان‌درمانی (روان‌شناسی وجودی) (مترجم: مهشید یاسایی، چاپ اول). تهران: نشر آمون.
46. Cottingham, John. (2003). *On the Meaning of Life*. London: Routledge.
47. Farrow, G. (1984). Spirituality and self- awareness. *The Friends Quarterly*, (23), pp. 317- 318.
48. Kierkegaard, Soren. (1980). *Sickness unto death*. Howard V. Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
49. Metz, Thoddeus. (2007). *Meaning of Life*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. From <http://Stanford Encyclopedia of Philosophy>
50. Vaughan, F. (1993). Spiritual in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(2). pp. 105-119.

References

* The Holy Quran

* Safiha Sajadiyeh

1. Akhlaghi Fard, M. (1399 AP). *The role of spirituality and its components in individual and social crises*. Farhikhtegan newspaper. Khordad 24. [In Persian]
2. Banaei Jahromi, M. (1385 AP). Nature flood and calamity storm: a reflection on prayer and a look at Sahifeh Sajjadiyeh. *Hamshahri*, (6), pp. 33-35. [In Persian]
3. Bayat, M. R. (1394 AP). *Religion and the meaning of life in analytical philosophy*. Qom: Publications of the University of Religions and Denominations. [In Persian]
4. Berger, P. (1397 AP). *The sacred Shadnow. Elements of sociological theory of religion*. (Morshedi, A, Trans.). Tehran: Thaleth Publications. [In Persian]
5. Corey, P. (1395 AP). *Return to prayer on the threshold of the third millennium* (Sufi Siavash, A, Trans.). Tehran: Surah Publications. [In Persian]
6. Cottingham, John. (2003). *On the Meaning of Life*. London: Routledge.
7. Ebrahimi, M. (1383 AP). The mystical effects of prayer in the Sahifeh Sajadiyah. *Journal of Religious Thought*, (13), pp. 1-16. [In Persian]
8. Elahi, B. (1377 AP). *Spirituality is a science, the basics of natural spirituality* (Yamini, F, Trans.). Tehran: Darvi. [In Persian]
9. Farrow, G. (1984). Spirituality and self- awareness. *The Friends Quarterly*, (23), pp. 317- 318.
10. Fromm, E. (1370 AP). *To have or to be* (Khajaviha, K, Trans., 1st Ed.). Tehran: Spark. [In Persian]
11. Gast, J. O. (1376 AP). *Man and Crisis* (Tadayon, A, Trans, 1st Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
12. Gholami, M., & Khushnamvand, M. (1394 AP). An Examination of the effect of prayer and effort in life affairs. *Journal of Islamic Education Research*, 7(11), pp. 113-134. [In Persian]

13. Giddens, A. (1378 AP). *Modernity and individuality* (Movafaqian, N, Trans., 1st Ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
14. Griffin, D. R. (1381 AP). *God and religion in the postmodern world* (Ayatollahi, H. R, Trans., 1st Ed.). Tehran: Aftab Tose'eh. [In Persian]
15. Gustav Jung, C. (1385 AP). Modern man in search of meaning. *Siahat Gharb*, (38), pp. 11-14. [In Persian]
16. Haji Hasani, Z., & Mehrizi, M. (1391 AP). A report on the analysis of the themes of Rajab prayers based on Misbah al-Mutahjid Sheikh Tusi. *Journal of Hadith Science*, 17(64), pp. 160-180. [In Persian]
17. Hassanzadeh Amoli, H. (1376 AP). *Nour Ali; Nour in Dikr and Dakir va Madkour*. Qom: Tashayo'. [In Persian]
18. Hop Walker, L. (1382 AP). Religion gives meaning to life (Pouya, A, Trans.). *Journal of Naqd va Nazar*, (29 & 30), pp. 125-138. [In Persian]
19. Hosseini Naeeni, S. (1386 AP). *Philosophy of prayer and comparison of prayer in Islam and other religions*. Tehran: Shahed Publications. [In Persian]
20. Hume, Russell, F., & Plato, H. (1380 AP). *A collection of essays on death and immortality* (Rezazadeh, S. M., Trans.). (Malekian, M, Ed.). Tehran: Sohrevardi Publications. [In Persian]
21. Ibn Manzoor, J. (1405 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Adab al-Hawzah Publications. [In Arabic]
22. Ibn Tavous, S. R. (1380 AP). *Adab Hozour*. Qom: Ansari. [In Persian]
23. Jafari, M. T. (1381 AP). *Imam Hossein, Martyr of Culture, Pioneer of Humanity*. Tehran: Allameh Jafari Editing and Publishing Institute. [In Persian]
24. James, W. (1376 AP). *Religion and soul* (Qaeni, M, Trans., 2nd Ed.). Qom: Dar al-Fekr. [In Persian]
25. Jaspers, K. (1373 AP). *The beginning and completion of history* (Lotfi, M. H, Trans., 2nd Ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian]
26. Kierkegaard, Soren. (1980). *Sickness unto death*. Howard V. Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.

27. Koleyni, M. (1387 AP). *Al-Kafi* (Vol. 2). Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute. [In Persian]
28. Lash, C. (1380 AP). Narcissism in our time (Payandeh, H, Trans.). *Arqanoun Magazine*, (18), pp. 1-26. [In Persian]
29. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar Al-Anwar* (Vol. 90). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
30. Mazaheri, A. (1387 AP). *Sharh Ta'aligheh of Imam Khomeini's on Fosus al-Hikam Ibn Arabi*. Tehran: Scientific Publication. [In Persian]
31. Metz, Thoddeus. (2007). *Meaning of Life*. Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford University. From <http://Stanford Encyclopedia of Philosophy>
32. Modaresi, M. T. (1371 AP). *Prayer, the flight of the soul and the way of life*. Tehran: Matla'e al-Fajr. [In Persian]
33. Motahari, M. (1367 AP). *Collection of works* (Vol.2). Tehran: Sadra. [In Persian]
34. Nasiriyan, Y. (1384 AP). *The sciences of rhetoric and miracles of the Qur'an*. Tehran: Samt. [In Persian]
35. Nejati Hosseini, S. M. (1392 AP). Prayer: a religious social action - effective, continuous, comprehensive (an analysis of the literature of prayer research). *Journal of Social Studies and Research in Iran*, 2(5), pp. 37-60. [In Persian]
36. Nietzsche, F. (1383 AP). *The will of power* (Sharif, M, Trans., 3rd Ed.). Tehran: Jami. [In Persian]
37. Omidifard, A. (1379 AP). *The role of prayer in social life*. Tehran: Meysam Tamar Publications. [In Persian]
38. Portoulami, M., & Kazem Khani, S. (1395 AP). Prayer and demand in theoretical mysticism. *Irfan Research Journal*, (14), pp. 25-37. [In Persian]
39. Salmanpour, M. J. (1384 AP). An Analysis of prayer language. *Journal of Religious Thought*, 7(15), pp. 21-40. [In Persian]
40. Selgi, M., & Amiri, N. (1398 AP). *Religion and the meanings of life: investigation and analysis of the role of religion in giving meaning to life*. Tehran: Andisheh Ehsan. [In Persian]

41. Shahidi, S. (1379 AP). Psychotherapy and spirituality. *Monthly lecture of the Iranian Psychological Association*. Tehran: Farhangsaraye Andisheh. [In Persian]
42. Shakerin, H. R. (1385 AP). *Student questions and answers* (3rd Ed.). Qom: Ma'arif. [In Persian]
43. Tabatabaei, S. M. H. (1360 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* (Vol. 20). Qom: Society of Teachers Publication. [In Persian]
44. Tahriri, M. B. (1386 AP). *Mystic whisper*. Tehran: Sobhan. [In Persian]
45. Taylor, C. (1388 AP). *The diversity of religion in our time* (Malekian, M. Trans.). Tehran: Shoor Publications. [In Persian]
46. Todd Peterson, M. (1376 AP). *Reason and religious belief* (Naraghi, A., & Soltani, E, Trans.). Tehran: Tarhe No. [In Persian]
47. Tolstoy, L. (1351 AP). *Philosophy of life* (Dadgari, J, Trans.). Tehran: Ashrafi publishing organization. [In Persian]
48. Torkzadeh, J. (1388 AP). The research method is the cyclical process of analysis, a method for collecting, analyzing and inferring from multi-dimensional qualitative data in the direction of developing Islamic management knowledge. *Journal of Humanities Methodology*, 15(61), pp. 123-142. [In Persian]
49. Vaughan, F. (1993). Spiritual in psychotherapy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 23(2). pp. 105-119.
50. Yalom, E. (1375 AP). *Narratives of psychotherapy (existential psychology)* (Yasaei, M, Trans., 1st Ed.). Tehran: Amoun Publications. [In Persian]