

تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی)

فاطمه زارع**

علی محمد ساجدی*

چکیده

دعا و نیایش وسیله‌ی اظهار عجز و نیاز بنده به خالق و زیباترین جلوه‌ی سرسپردگی و عبودیت در آستان قدس ربوبی است. ابعاد معنوی دعا متفکران را از تحلیل و بررسی‌های نظری بی‌نیاز نساخته است؛ بلکه در خصوص رابطه‌ی آن با قضا و قدر الهی، نظام علی و معلولی، علم و اراده‌ی خدا و این‌که آیا تأثیر دعا سبب انفعال در ذات خدا می‌گردد یا نه، فیلسوفان اسلامی را به تأمل فراخوانده است. در این جستار، از نگاه سه فیلسوف نام‌برده در عنوان مقاله، به نکات ذیل دست یافتیم: اولاً دعا خود بخشی از قضا و قدر الهی در نظام اسباب و مسببات بوده، به منزله‌ی وسائط و اسبابی است که سبب وصول داعی به مقصد می‌گردد. ثانیاً فعل انسان با همه‌ی ویژگی‌هایش، از جمله اختیاری بودنش، معلوم و مراد حق تعالی بوده، نقش آفرینی عوامل معنوی در تعیین سرنوشت بشر در همین راستا ارزیابی می‌گردد. ثالثاً لازمه‌ی پذیرش دعای بنده انفعال در ذات و علم معبود نیست؛ زیرا به اعتقاد ابن سینا، مؤثر حقیقی در امر دعا، اعم از حال تضرع و نیاز بنده و نیز آثار آن، تنها همان مبدأ نخستین است. دعا معلول ذات حق تعالی است و عالی از دانی منفع‌نمی‌شود؛ اما به اعتقاد ملاصدرا، این نفوس سماوی هستند که از احوال زمینیان تأثیر پذیرفته و دچار انفعال می‌گردند، نه ذات یا اراده‌ی حق تعالی. سرانجام، به اعتقاد علامه طباطبایی، علم خدای تعالی به موجودات و رویدادهای جهان، مطابق وجود نفس الامری آن‌هاست و علم خداوند علم فعلی است که منشأ صدور موجودات است. از آن‌جا که علم خداوند با ذات او یکی است، دعا مستلزم انفعال در ذات و علم حق تعالی نیست.

واژه‌های کلیدی: ۱. دعا، ۲. ابن سینا، ۳. ملاصدرا، ۴. علامه طباطبایی، ۵. قضا و قدر، ۶. علم الهی، ۷. اراده‌ی الهی.

۱. مقدمه

دعا از جمله مفاهیم عمیق، عالی و ریشه‌دار در فرهنگ اسلام و سایر ادیان توحیدی و نوعی از رفتار دینی است که هرکس متناسب با سطح معرفت و آگاهی خود در برابر خداوند متعال انجام می‌دهد. انسان مؤمن در تلاش است که با پروردگار خویش ارتباط برقرار نموده، با از او بخواهد تا آرام و رنج‌های او را مداوا و عیوب و نقایصش را مرتفع سازد. در بیانات اولیای معصوم (ع) ما نیز به گره‌گشایی دعا اشاره شده است: «یا من تحلّ به عقد المکاره» (۲، ص: ۶۴). دعا به‌مثابه‌ی عامل مؤثر در نظام هستی به شمار می‌آید و به معنای امکان دگرگونی تقدیر و تغییر سرنوشت است. به‌رغم اهمیت دعا در میان آموزه‌های دینی، به دلیل فهم نادرست از آن، همواره ابهاماتی قرین این مفهوم بوده است، تا جایی که برخی از نحله‌های فلسفی و کلامی به انکار آن پرداخته‌اند. وجود بعضی از قضایای بدیهی و مبرهن فلسفی، مانند قانون علیت و نیز برخی اصول موضوعه‌ی الاهیاتی، مثل قضا و قدر و علم و اراده‌ی حق تعالی، در بادی نظر، ناسازگار با دعا تلقی شده‌اند. در این راستا، فلاسفه‌ی مسلمان تلاش‌هایی را در جهت ابهام‌زدایی از تأثیرگذاری دعا در نظام هستی انجام داده و کوشیده‌اند زوایای پنهان آن را روشن نموده، نشان دهند که دعا تعارضی با رهیافت‌های فلسفی و کلامی (عمدتاً کلام شیعه) ندارد. این پژوهش بر آن است تا ابهامات موجود در این بحث را - که غالباً مربوط به نحوه‌ی تأثیرگذاری دعا در نظام هستی است - از دیدگاه سه متفکر مسلمان، ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی، بررسی نماید. اجمالاً باید گفت که از نظر حکما، دعا در نظام هستی اثربخش است و مهم‌ترین تأثیر دعا و راز و نیاز رسیدن به اهداف متعالی و مقاصد بلند است. به عبارت دیگر، هنگامی که نفس انسانی به سوی پروردگار خود روی آورده، از لذات حیوانی و خواسته‌های مادی، شهوانی و زودگذر صرف‌نظر می‌کند، از کالبد جسم خاکی و ظلمانی که حائل بین انسان و عالم قدسی است فاصله می‌گیرد و به مراتبی دست می‌یابد که درهای رحمت الاهی به سوی او گشوده شده و مشمول الطاف وی می‌گردد. در این حالت است که انسان در سایه‌ی تهذیب نفس و دوری و پیراستگی از آلودگی‌های جسمانی و لذات مادی و حسی، از جانب پروردگارش به مقاماتی دست می‌یابد که می‌تواند منشأ دخل و تصرف و دگرگونی‌ها و تحولات شگفت‌انگیزی باشد که با معیارهای علوم حسی و ظاهری تبیین و توجیه‌پذیر نیست؛ مثلاً می‌تواند مریضی را شفا دهد یا اشرار را مریض کند و یا عنصری را به عنصر دیگر تبدیل نماید (۱۷، صص: ۲۰۸-۲۰۹).

حکما برای دعا ثمرات دیگری نیز قائل‌اند؛ از جمله به دست آوردن احساس فروتنی و انکسار، اعتراف به عجز و نیازمندی در مقابل خداوند، بهبود بخشیدن به رابطه‌ی بندگی و

همچنین اقرار به این که در مقابل عظمت خالق، در پرده‌ی نقص امکانی فرومانده و به وادی فقر، احتیاج و تهی‌دستی در غلطیده است (۱۷، ص: ۲۰۸).

۲. مبانی ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسأله‌ی تأثیرگذاری

دعا در نظام آفرینش

۱.۲. ذومراتب‌بودن عالم هستی (مراتب طولی)

از منظر ابن‌سینا، وجود از مبدأ نخستین آغاز می‌شود و پس از واجب تعالی، فرشتگان الاهی قرار دارند که روحانی و مجرد بوده، عقول نامیده می‌شوند. پس از مرتبه‌ی فرشتگان، موجودات روحانی دیگری وجود دارد به نام نفوس که توانایی فاعلیت دارند. سپس مراتب اجرام و کرات آسمانی است قرار گرفته‌اند تا آن که نوبت به پیدایش ماده می‌رسد. ماده‌ی اولیه در مرحله‌ی نخست، صورت عناصر و سپس اندک‌اندک، صورت‌های کامل‌تر را می‌پذیرد. بنابراین نخستین پدیده‌ی مادی از حیث مرتبه، پست‌تر و ناقص‌تر از پدیده‌های بعدی خواهد بود. بدین ترتیب، پایین‌ترین مرتبه‌ی هستی همان ماده است، سپس عناصر، بعد، مرکبات جماد، سپس جوهرهای نامی و پس از آن‌ها مرتبه‌ی حیوانات قرار دارد که برترین حیوان انسان است و برترین انسان کسی است که نفس او به صورت عقل بالفعل تکامل یافته، اخلاقی را که سرچشمه‌ی فضایل عملی است، به دست آورده باشد. برترین فرد این گروه، کسی است که استعداد رسیدن به مرتبه‌ی نبوت را به دست می‌آورد (۶، ص: ۳۳۶؛ ۸، صص: ۳۶۵-۳۶۶). از نظر ملاصدرا، وجود حقیقتی واحد و مشکک و دارای مراتب است. او برای اشیاء، قائل به وجود طبیعی، مثالی، عقلی و الاهی است که بر اساس علیت و معلولیت، میان آن‌ها تقدم و تأخر وجود دارد (۱۲، ج: ۶، ص: ۲۶۲). بنابراین از دیدگاه ایشان، در دار هستی، چهار عالم تحقق دارد که عبارت‌اند از: عالم الوهیت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت (۱۲، ج: ۷، صص: ۲۵۵-۲۵۶). این عوالم بر اساس شدت وجود ترتب یافته، میانشان تطابق وجود دارد. بیان او در این باره چنین است:

«الله تعالی ما خلق شیئا فی عالم الصورة إلا و له نظیر فی عالم المعنی و ما خلق شیئا فی عالم المعنی و هو «عالم المثال» إلا و له حقیقه فی عالم الحق و هو غیب الغیب، إذ العوالم متطابقه، الأدنى مثال الأعلى و الأعلى حقیقه الأدنى و هكذا إلى حقیقه الحقائق. جمیع ما فی هذا العالم أمثله و قوالب لما فی عالم الآخرة و ما فی الآخرة هی مثل و أشباه للحقائق و الأعیان الثابته، التی هی مظاهر أسماء الله تعالی» (۱۴، ص: ۱۶۶)

صدرا المتألهین بر اساس مراتب طولی وجود، تأثیرگذاری دعا را در نظام هستی تبیین می‌کند. از نظر علامه طباطبایی نظام جهان آفرینش نظام طولی است که به حسب مرتبه،

علیت و معلولیت و ظاهریت و مظهریت، میان آن‌ها تقدم و تأخر وجود دارد (۲۳، ص: ۱۵۷) از دیدگاه ایشان، در دار هستی، چهار عالم کلی تحقق دارد که به تناسب وجود، تحقق یافته‌اند و هریک بر طبق دیگری می‌باشد:

اول، عالم اسما و صفات که عالم لاهوت نامیده می‌شود؛

دوم، عالم مجرد تام که عالم عقل و روح و جبروت نام دارد؛

سوم، عالم مثال که به آن عالم خیال و مثل معلقه و برزخ و ملکوت گویند؛

چهارم، عالم طبیعت که به آن عالم ناسوت گویند (۲۳، ص: ۱۵۸؛ ۲۴، صص: ۱۹۱-۱۹۵). ناگفته نماند که تأثیرگذاری دعا از دیدگاه ایشان با توجه به همین مراتب طولی وجود درباره‌ی انسان و افعال او تعیین پیدا می‌کند.

۲.۲. تأثیر نفوس انسانی

از جمله عوامل مؤثر در استجاب دعا از منظر ابن‌سینا، قدرت تأثیرگذاری نفس داعی و زائر، در ذات خویش و هم در بیرون ذات است، چندان که در پی توجه تام و کامل به قدس جبروت، تابش انوار حقیقت بر قلب او به وی صفای باطن بخشیده، در جانش نور و ضیاء پدید می‌آورد. چه، نفس انسان خوپذیر است و هرکس با ملکوتیان هم‌نوا شود، به خوی و خصلت آنان درآید و سعادت ابدی را نصیب خود گرداند و خود از جمله موجودات مفارق گردد. پیداست که وصول بدین مقام به واسطه‌ی افعال ارادی میسر است، اعم از افعال فکری و بدنی. انسان در پرتوی توجه و تفکر و ذکر و دعا، نه تنها به اخلاق ملکوتیان متخلق و به اوصاف عقول قدسیان متصف می‌گردد که واجد رتبه‌ی ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» شده، با چنین نفس قدسی به ملکوت اعتلا می‌یابد و بر تصرف در ماده‌ی کائنات اقتدار می‌یابد. در این حال، خارق عادت و معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند. همه‌ی معجزات و کرامات و خوارق عادات مبتنی بر این اصل قویم‌اند. لذا ابن‌سینا در آخر مقاله‌ی چهارم کتاب *نفس شفا* در باب این اصل، کلامی کامل در غایت اتقان و احکام دارد. او می‌گوید: چه بسیار که نفس، چنان که در بدن خود تأثیر می‌کند، در بدن دیگری تأثیر نماید؛ مانند تأثیر شور چشم و وهم کاری؛ بلکه هرگاه نفس قوی و شریف شبیه به مبادی باشد عنصر این عالم او را اطاعت کند و از وی منفعل شود و آنچه در نفس تصور شده است در این عنصر موجود می‌گردد. چنین نفسی می‌تواند بیماران را شفا دهد و اشراق را بیمارگرداند و طبایعی را ویران نموده، برخی را استوار کند و عناصر به اطاعت او استحاله شوند و.. و به ارادت وی باران فرود آید و فراوانی روی نماید. باید گفت که همه‌ی این امور به حسب واجب عقلی رخ می‌نماید؛ یعنی به اقتضای حکم محکم برهان است (۵، ص: ۱۷۷). به همین مضمون در فصل بیست و پنجم نمط دهم *اشارات* که در اسرار آیات است،

چنین اظهار می‌دارد: «شاید تو را از عارفان اخباری برخلاف عادت رسد که بنابراین به تکذیب آن‌ها مبادرت کنی، چنان‌که گویند: عارفی برای مردم باران خواست و باران آمد یا برایشان شفا خواست و شفا یافتند، یا بر آنان نفرین کرد و زمین آنان را فروبرد و یا به زمین‌لرزه گرفتار شدند و یا به وجه دیگر هلاک شدند. یا آنان را دعا کرد و وبا و مرگ و سیل و طوفان از آنان دفع شد یا درنده رامشان شد و یا پرنده از آن‌ها نرمید و مانند این‌ها که نباید در راه ممتنع صرف اخذ شود. پس توقف کن و شتاب مکن که امثال این امور را در اسرار طبیعت اسبابی است» (۷، ص: ۴۸۶).

در شرح سخن ابن‌سینا می‌توان از گفته‌ی علامه حسن‌زاده آملی بهره جست که: «نفوس مجتمع متحد را اثر یک نفس کلی‌الاهی قوی دانسته و بر اساس آن معتقد است که از فضیلت‌های نماز جماعت و حلقه‌ی ذکر و دعا چنین است که حلقه‌ی انسان‌های با صفات نیک سبب نزول برکات الاهی خواهند بود. انسان‌های گردآمده در صلوات و ذکر و دعا به منزله‌ی انسانی کامل و یا ظلّ و مثال اویند که محل و مجتمع نزول برکات می‌باشند و از آن‌جا که صور علمی علل عالیه مبادی صور موجودات مادون خود - به اذن الله تعالی - می‌باشند، لذا تأثیر دعا و نفرین و ظهور معجزات و خوارق عادات و منامات همه مستند به علل و اسباب واجب خود بوده و رابطه‌ای (وجودی) مابین این نحو آثار و عللشان برقرار است» (۱۱، ص: ۱۴).

پس از جمله مبانی ابن‌سینا در معرفت النفس وی چنین است که استجاب دعا امری خلاف سیرت و سنت الاهی نیست؛ بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الاهی است که به اذن الله در ماده‌ی کائنات تصرف می‌کند.

اما ملاصدرا نیز در آثار مختلفی که از او به جای مانده بر این تأثیر در امر دعا صحه نهاده، نفس ناطقه‌ی بشری را، با داشتن شرایط و عوامل استجاب دعا، در نظام عالم تأثیرگذار دانسته است. از ظاهر کلام او این‌گونه به دست می‌آید که او نفس ناطقه‌ی بشری را با داشتن شرایطی، از جمله عوامل استجاب دعا دانسته است. توضیح آن‌که ملاصدرا نفس انسانی را از سنخ ملکوت می‌داند که دارای مقام وحدت جمعیه است، به طوری که تمام مراتب وجود در او جمع گردیده است. لذا نفس را در مرتبه‌ی ذات، هم عاقل، هم متخیل، هم حساس و هم محرک می‌داند (۱۵، ص: ۳۳۷). او برای هر یک از این مراتب وجودی، کمالی نیز قائل است؛ کمال تعقل را در انسان، اتصال او به ملاً اعلی و مشاهده‌ی ملائکه‌ی مقربین، کمال قوه‌ی مصوره را رساندن انسان به مرتبه‌ی مشاهده‌ی اشباح و صور مثالیه و دریافت امر غیبی و اخبار جزئی و همچنین اطلاع بر حوادث گذشته و آینده و

کمال قوه‌ی حساسه را شدت تأثیر آن در مواد جسمانیه دانسته است.

به اعتقاد صدر المتألهین، کمتر انسانی است که در او کلیه‌ی قوای سه‌گانه‌ی نامبرده جمع گردیده باشد و اگر هم انسانی باشد که به مقام جامعیت در این مراتب سه‌گانه رسد، دارای رتبه‌ی خلافت الاهی و مستحق ریاست بر خلق خواهد بود. او این شخص را که رسول و مبعوث از طرف خداست، واجد خصایص سه‌گانه‌ی نیز می‌داند که یکی از آن خصلت‌ها این است که از قوه و قدرت بسیار مؤثری در ذات نفس از ناحیه‌ی جزو عملی و قوای تحریکیه برخوردار است که به واسطه‌ی آن، قادر بر انجام امر خارق العاده می‌باشد؛ به عنوان مثال، کلیه‌ی دعاها و ندهای صاحب این مقام با یک اراده‌ی قوی مورد اجابت قرار می‌گیرد و صدا و ندای او در ملک و ملکوت شنیده می‌شود (بدین معنا که تمام قوای ملکی و ملکوتی در انجام امر و فرمان وی و اجابت دعای وی آماده و مستعدند) و لذا در لحظه‌ای، کلیه‌ی مریضان را شفا و تشنگان را سیراب می‌سازد (چنان‌که در احادیث آمده است پیامبر اکرم انگشتان خویش را سرازیر می‌کرد و از سرانگشتان آن حضرت آب جاری می‌گردید و تشنگان از آب سیراب می‌شدند).

مسلم است که نفس انسانی هنگامی که در کلیه‌ی مقامات قوی گردید، به‌خصوص در جهت جزو عملی و قوه‌ی تحریکی، به نفوس فلکیه شباهت یافت. چنین نفسی در هیولای عناصر اثر می‌گذارد؛ مشابه تأثیر نفوس فلکی (۱۵، صص: ۴۷۰-۴۷۳). در مقام مقایسه باید گفت چنان‌که پیداست، هر دو معتقد به اعتلای نفس قدسی به عالم ملکوت در پرتوی دعا و قرب به حق تعالی می‌باشند؛ با این تفاوت که رویکرد صدرا در این مبحث عمدتاً انسان کامل است و او را مصداق اتم خلیفه‌اللهی دانسته که در کلیه‌ی مقامات، در قوت، بر قله‌ی کمال دست یافته و با اتصال به ملا‌اعلی، در نظام جهان تأثیرگذار خواهد بود. بر خلاف شیخ‌الرئیس که مصداق او را در عارف کامل واصل جست‌وجو می‌کند. علامه طباطبایی نیز بر تأثیر نفوس ناطقه تأکید می‌ورزد و بر این عقیده است: از آن‌جا که عوالم کلی وجود سه تاست (عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل)، رابطه‌ی میان این عوالم رابطه‌ی علت و معلول است؛ یعنی عالم ماده و پدیده‌های آن معلول علم مثال و عالم مثال معلول عالم عقل است. نفوس مؤمنان و اولیا و انبیا هنگام دعا و درخواست جدی از خدا، آمادگی این را می‌یابند که با عوالم بالاتر وجود، مانند عالم مثال یا عالم عقل که نقش علی را در برابر پدیده‌های عالم ماده دارند، اتحاد یابند و ارتباط برقرار کنند و از این راه، در پدیده‌های مادی مطابق با آنچه می‌طلبند، تأثیر بگذارند و دخل و تصرفاتی انجام دهند (۲۵، ج: ۶، صص: ۲۱ - ۴۱۰؛ ج: ۲، ص: ۳۷).

شاید بتوان مقصود علامه را به این صورت توضیح داد که چون نفس انسان همانند عالم

کبیر دارای مراتب عقلی و مثالی و مادی است، این آمادگی را دارد که با استمداد و استعانت از خداوند و تضرع و ابتهال به درگاه او و انقطاع از تعلقات، خود را با عالم مثال و عالم عقل متحد و مرتبط سازد و از برکت این اتحاد و ارتباط از افق بالا در عالم ماده دخل و تصرفاتی انجام دهد.

علامه طباطبایی (ره) بر آن است که نظام عالم طبیعت نظامی یکپارچه و به هم پیوسته و هماهنگ است؛ به گونه‌ای که تمام اجزای آن با نظم خاصی هم‌نوازی و هم‌نوایی دارند. همین امر نشان‌دهنده وجود نوعی وحدت در کل عالم طبیعت است. دقیقاً می‌توان کل عالم طبیعت را به بدن انسان تشبیه کرد: بدن انسان هر چند دارای اجزای مختلف است و هر یک از آن‌ها وظیفه و کارکرد خاص خود را دارد، میان آن‌ها یکپارچگی و اتصال و وحدت خاصی حاکم است. به دلیل همین امر، اختلال و فساد در یکی از اعضا بقیه‌ی اعضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ تا آن‌جا که آن‌ها را وامی‌دارد تا حد امکان، برای اصلاح آن عضو بکوشند و اگر توان انجام چنین کاری را نداشته باشند، خود نیز دچار اختلال می‌گردند یا طبیعت مزاج انسان فاسد می‌شود. باید دانست که هر چند قوانین و مقررات جاری در نظام اجتماعی انسان‌ها اعتباری و قراردادی است، بر حقایق تکوینی نیز تکیه دارد. طبیعت انسان با فطرت الاهی خود مقتضی سعادت و غایتی است. همین فطرت است که انسان را به سوی آداب و احکام و مقرراتی که دین حق نامیده می‌شود، هدایت نموده، واسطه در رساندن او به سعادت و غایت می‌باشد. بنابراین دین حق با نظام هستی ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا دین با طبیعت انسان مرتبط است و طبیعت انسان به‌عنوان یک پدیده، با دیگر اجزای عالم ارتباط دارد. بر همین اساس می‌توان گفت اختلال در سنت دینی با شیوع ظلم و گناه در میان مردم، باعث اختلال در نظام تکوین می‌گردد. طبیعی است که در چنین مواردی، جهان هستی و علل و عوامل دست‌اندرکار آن به مقاومت برخاسته، به علاج آن پردازند. اگر به این امر توفیق یابند، کار به اصلاح می‌رسد، و گرنه به نابودی یا دست‌کم به عقوبت آن برمی‌خیزند. با توجه به این‌که علل و عوامل این عالم خود از عالم مثال و عالم عقل نشأت می‌گیرند، می‌توان همه‌ی امور را به عوالم بالا و ماورای طبیعت مستند نمود (۲۵، ج: ۶، صص: ۲۰-۴۱۱؛ ج: ۱۱، صص: ۴۲۷-۴۲۸).

تحلیل: چنان‌که مشاهده شد، عنصر مشترک در نگاه فلسفی و انسان‌شناختی هر سه فیلسوف تأثیر نفس مصفا و اعتلایافته در پرتوی نور الاهی (با استمداد از دعا) در جهان است و این معنا با مراجعه به متون دینی و از جمله ادعیه و مناجات مأثور از ائمه‌ی هدی نیز حاصل می‌گردد. چنان‌که امام علی (ع) در مناجات شعبانیه‌ی خود، از درگاه خدا طلب می‌کند که: «خداوندا، مرا انقطاع کامل به سوی خودت عطا فرما و دیده‌های دل ما را به

نوری که به آن نور تو را مشاهده کند، روشن ساز تا آن که دیده‌ی بصیرت ما حجاب‌های نور را بردرد و به نور عظمت واصل گردد و جان‌های ما به مقام قدس عزت پیوند خورد» (۲۶)، ص: ۳۲۷). پیداست که اگر نفس انسان به مقام قدس عزت پروردگار پیوند خورد، تمام جوارح او خدایی شده، در عالم، به اذن و اراده‌ی خدا و در طول اراده‌ی او تأثیرگذار خواهد شد. همچنین عارفان مسلمان توسل به اسماء الله، از روی تضرع و التجا و به عبارت دیگر، واسطه قرار دادن حقیقت اسمای الاهی را محور اصلی اجابت دعا دانسته‌اند.

۳.۲. تأثیر نفوس سماوی

یکی دیگر از مبانی ابن‌سینا در خصوص تأثیرگذاری دعا تأثیر به مدد نفوس فلکی است. وی در تبیین تأثیر نفوس فلکی، ابتدا مراتب وجود را بیان می‌کند. سپس به تبیین این مطلب می‌پردازد که پدیده‌های این جهان در نتیجه‌ی برخورد‌های قوای فعال و منفعل زمینی با قوای فعال آسمانی به وجود می‌آیند؛ اما قوای زمینی بر اثر دو چیز صاحب پدیده‌های خود می‌شوند: یکی بر اثر قوای فعال آن‌ها، اعم از طبیعی و ارادی و دیگری بر اثر قوای انفعالی آن‌ها، چه طبیعی و چه نفسانی. و اما قوای آسمانی آثار خود را در اجسام خویش بر چهار گونه پدید می‌آورند: ۱. مستقیماً به‌وسیله خودشان، بی هیچ‌گونه دخالتی از سوی پدیده‌های زمینی؛ ۲. از سوی طبیعت اجسام و قوای جسمانی خودشان برحسب اشکال و اوضاعشان نسبت به قوای زمینی و مناسبات موجود میان آن‌ها؛ ۳. از سوی طبیعت‌های نفسانی خودشان؛ ۴. با گونه‌ای شرکت و دخالت پدیده‌ها و احوالات زمینی (۴) ص: ۴۳۶).

ابن‌سینا از این‌جا، زمینه‌ی توجیه تأثیر دعا و اعمال بشر را در ایجاد حوادث جهان فراهم می‌سازد. او بیان می‌کند: «برای تو در حقیقت روشن شده که نفوس اجرام سماوی در معانی جزئی می‌توانند به صورت ادراک غیرعقلی محض به‌گونه‌ای تصرف داشته باشند. همچنین نفوس مذکور می‌توانند به ادراک حوادث جزئی دست یابند. چنین ادراکی بر پایه‌ی علم به تقارن علل فاعلی و علل مادی آن حوادث، از آن رو امکان پذیر می‌شود که علل معینی هستند و معلول و نتیجه‌ی معینی را به دنبال دارند. به‌علاوه، علل و عوامل یادشده سرانجام، به علل و عوامل طبیعی و ارادی می‌انجامند (علل و عوامل ارادی موجب و قطعی، نه عوامل ارادی سست و غیرحتمی و غیرقطعی) و به علل و عوامل قسری نیز نمی‌انجامند... در نتیجه دارای علل و اسبابی خواهند بود که فراهم می‌آیند و باعث پیدایش آن‌ها می‌شوند» (۸، ص: ۳۶۸).

از نگاه وی، برای برخورد و تصادم این علل و عوامل نظامی وجود دارد که بر پایه‌ی حرکت افلاک و اجرام آسمانی است. پس هرگاه علل و عوامل نخستین و چگونگی پیدایش

حوادث بعدی از آن‌ها روشن شود، بالضرورة وجود حوادث بعدی نیز آشکار خواهد شد. بنابراین درمی‌یابیم که نفوس آسمانی و موجودات برتر از آن‌ها، به جزئیات علم دارند. البته علم موجوداتی که بالاتر از نفوس‌اند، کلی و علم نفوس به صورت جزئی خواهد بود. مضافاً بر این‌که از دیدگاه او پدیده‌های ممکن، نه از سوی علل و اسباب زمینی و نه از سوی یک مسبب طبیعی آسمانی؛ بلکه در نتیجه‌ی نوع خاصی از تأثیرشان بر نفوس آسمانی پدید می‌آیند؛ یعنی حوادث این جهان به اعتبار تأثیر احوال پدیده‌های زمینی، از یک سبب نفسانی آسمانی پدید می‌آیند و این در حقیقت تأثیر نیست؛ یعنی چنین نیست که پدیده‌های زمینی بر نفوس آسمانی تأثیر گذارند؛ بلکه تأثیر درواقع، به مبادی وجود پدیده‌ها مربوط است و این مبادی همان نفوس آسمانی است.

بنابراین ابن‌سینا نفوس آسمانی را با مشارکت احوال زمینی در امر دعا مؤثر می‌داند؛ اما تأثیر این نفوس را یک تأثیر حقیقی قلمداد نمی‌کند. او می‌گوید: وجود همه‌ی این‌ها، چه تضرع و چه آثار نفوس آسمانی، از سوی مبادی برتر افاضه می‌شود و نتیجه‌ی حقیقی تصورات نفوس آسمانی نیست؛ بلکه مبدأ نخستین از هستی همه‌ی این‌ها آگاه است و پیدایش پدیده‌ها از او، با وساطت پدیده‌ها برای یکدیگر آغاز می‌گردد و علم او به پدیده‌ها نیز بدین گونه تعلق می‌گیرد (۸، صص: ۳۶۹-۳۷۲؛ ۴، ص: ۴۳۹).

سپس ابن‌سینا نتیجه می‌گیرد که به همین دلیل، دعاها و قربانی‌ها، به‌ویژه در طلب باران و امور دیگر سودمند است (۸، صص: ۳۶۹-۳۷۲؛ ۴، ص: ۴۳۹).

و اما ملاصدرا ضمن این‌که اجرام علوی را دارای نفوس ناطقه می‌داند، آن‌ها را منشأ افاضه‌ی خیر و برکات بر زمینیان نیز دانسته است. به اعتقاد وی، تأثیر افاضات و عنایات الاهی نخست در عرش اعظم، یعنی فلک اطلس که به‌منزله‌ی قلب عالم است، ظاهر می‌گردد و سپس از ناحیه‌ی فلک اطلس، به بقیه‌ی افلاک و به واسطه‌ی سایر افلاک بر کره‌ی خاکی نازل می‌گردد.

ملاصدرا بر آن است که اگر در اجرام سماوی برتری نسبت به سایر اجرام نبود، هیچ‌گاه بر زبان اکثر اقوام و ملل عالم جمله‌ی «ان الله علی السماء» جاری نبود، دست‌ها به هنگام دعا به سوی آسمان بلند نمی‌شد و همچنین آیه‌ی شریفه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» (طه/ ۵) در قرآن کریم نازل نمی‌گشت (۱۵، ص: ۳۵۱).

صدرالمتألهین بعد از این‌که اتفاقاتی را که در زمین به وقوع می‌پیوندد، با عالم بالا و افلاک مرتبط دانسته و به عبارت دیگر، نفوس عالم افلاک را در حوادث عالم ناسوت مؤثر می‌داند، آثاری را که از عالم ملکوت و قوای مأموران الاهی بر ما و عالم طبیعت نازل می‌شود، به‌طور کلی وابسته به دو عامل می‌داند:

۱. قوای فعال فلکی طبیعی و ارادی؛

۲. قوای انفعالیه‌ی طبیعی و ارادی زمینی.

به اعتقاد صدرالم‌تألهین، تأثیر اجرام سماوی در امور جزئی و خیالی با ادراک علل قبلی انجام می‌پذیرد و آنچه به این جزئیات و ادراک آن‌ها مربوط شود، مبادی و اوضاع جزئی و حرکات شخصی است که همان علت وجود جزئیات و تحقق یافتن موجودات امکانی است. ملاصدرا علت وجود همه‌ی حوادث، خواه فلکی یا ارضی را به امر طبیعی یا نفسانی منتهی می‌داند. از نظر او، اراده‌های پدیدآمده و موجودات طبیعی علل و اسبابی دارند که هرگاه بینشان هماهنگی فراهم شد، هستی‌یافتن آن‌ها حتمیت می‌یابد. ملاصدرا وجود این اراده‌ها را به علل و انگیزه‌های خارج از وجود اراده‌کننده مربوط می‌داند و معتقد است که این انگیزه‌ها در مرحله‌ی نخست، به امور سماوی استناد داشته و از آن‌ها برمی‌خیزند و سپس علل زمینی نقش خود را ایفا می‌کنند (۱۷، ص: ۲۱۰).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که از نظر ملاصدرا، نفوس فلکی در حوادث و اتفاقات عالم نقش تأثیرگذاری ایفا می‌کنند. او چنین قدرت تأثیرگذاری را برای نفوس فلکی در امر استجاب دعا نیز قائل می‌باشد. از این رو می‌گوید:

«جوهر نفسانی در عالم آسمان‌ها وجود دارد که اثرپذیر است و در زمین به واسطه‌ی گرم کردن سرد و سرد کردن گرم و به حرکت درآوردن ساکن و ساکن کردن متحرک و تبدیل عنصری به عنصر دیگر و یاری‌شدنش از بالا و کمکش از جانب پرتوی جواهر عقلی اثرگذار است. این جواهر عقل فعال محض نیست تا آن‌که چیزی در آن‌ها اثر نگذارد و منفعل محض نیز نیست تا آن‌که در چیزی، اگرچه با یاری مافوق خود باشد، اثر نگذارد؛ بلکه در آنچه پایین‌تر از آن‌هاست، به وجهی فاعل و از آنچه پایین‌تر از آن‌هاست، منفعل می‌باشند. پس بعید نیست که از دعاهای گرفتاران و فریادخواهی فریادخواهان اثرپذیر گشته و دعاهایشان را به فرمان الاهی اجابت کرده و حاجاتشان را برآورده سازند» (۱۲، ج: ۶، ص: ۴۰۲).

بنابراین ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا نفوس فلکی و انسانی را در عالم نقش‌آفرین تلقی نموده، در امر دعا یاری‌رساننده و واسطه‌ی فیض الاهی به دعاکننده برمی‌شمارند. علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار قائل است سخنان ابن‌سینا و ملاصدرا مبتنی بر بعضی از اصول فلسفی و بعضی از اصول موضوعه‌ای است که جزو مسائل طبیعی و ریاضی است و نباید بحث را با اصول موضوعه‌ای که بطلاش آشکار شده است، تبیین کرد (۲۵، ج: ۶، ص: ۴۱۰). به نظر می‌رسد تئوری نفوس فلکی و طبقه‌ی افلاک در منظومه‌ی فلسفی ملاصدرا نیز چندان جایگاهی نداشته باشد؛ جز این‌که ایشان در نظر بدوی خود بر ممشای قوم تکیه

نموده؛ اما در نظر نهایی خود، چندان وقعی به آن ننهاده است؛ زیرا با توجه به نظریه‌ی وی در خصوص وجود رابط و مستقل و تأویل جهان مخلوق و حیثیت وجودی معلول که حیثیتی جز ربط و تعلق به علتش ندارد، به‌ویژه با تفسیر وی از معلول به تشآن علت، دیگر جایی برای واسطه‌هایی نظیر عالم افلاک و نفوس فلکی باقی نمانده و تمامی عالم (ما سوی الله) شأن، تجلی و مظهر اسما و صفات باری تعالی خواهند بود.

۳. رابطه‌ی دعا با قضا و قدر و نظام علی و معلولی از دیدگاه ابن‌سینا و

ملاصدرا و علامه طباطبایی (دعا از قوانین نظام‌مند عالم است)

یکی از چالش‌های مطرح در امر دعا این است که چگونه می‌توانیم رابطه‌ی دعا را با قضا و قدر و نظام علی و معلولی تبیین نماییم. این اشکال همواره مطرح است که اگر همه‌ی امور بر اساس نظام علی و معلولی و قضا و قدر الهی تعیین گردیده، در این صورت، دعا چه نقشی می‌تواند در عالم ایفا کند؟

ابن‌سینا دعا را یکی از قوانین نظام‌مند عالم و یکی از عوامل مؤثر در نظام هستی و از مصادیق قضای الهی تفسیر می‌کند که در حصول فعل مورد نظر بسیار مؤثر می‌باشد؛ چنان‌که در این رابطه بیان می‌کند: سبب اجابت دعا کامل‌شدن اسباب است باهم برای حکمت الهی و آن این‌که سبب دعای شخصی در آنچه دعا می‌کند و سبب وجود آن چیز با هم، از جانب باری تعالی کامل گردد. اگر گفته شود آیا وجود آن چیز بدون دعا و موافقتش با دعا جایز است، گوییم خیر؛ زیرا علت آن دو یکی است و آن باری تعالی می‌باشد و اوست که سبب وجود آن چیز را دعا قرار داد؛ چنان‌که سبب صحت بیماری را نوشیدن دارو قرار داده و تا دارو را ننوشد، سلامت را باز نمی‌یابد. حال در دعا نیز این‌گونه است و موافقت این چیز با آن به واسطه‌ی حکمتی است که با هم، برحسب آنچه قضا و تقدیر شده است، توافق پیدا کردند. پس دعا لازم است و توقع اجابت هم لازم؛ زیرا انگیزه‌ی ما برای دعا سببش از آن‌جاست و دعای ما سبب اجابت می‌گردد و موافقت دعا، برای پدیدآمدن و حدوث امری است که برایش دعا می‌شود و هر دو معلول یک علت‌اند و بسا که یکی از آن دو به واسطه‌ی دیگری می‌باشد (۳، ص: ۴۷) و اگر دعای فرد اجابت نشود، اگرچه می‌داند غایتی که برایش دعا می‌کند، سودمنداست، علت این است که غایت سودمند بر اساس نظام کل است، نه بر اساس مراد فرد (همان، ص: ۴۸).

یعنی این‌که از منظر شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، دعا خود جزئی از اجزای علت تامه بوده و در کنار سایر اجزای علل و اسباب پدیده‌ها و رخدادها قرار می‌گیرد. ملاصدرا نیز به این اشکال اشراف داشته و در بیان محل مناقشه می‌گوید: «آنچه با دعا

و طلب و سؤال و الحاح برای رسیدن به متعلق دعا قصد می‌شود، اگر از اموری است که قلم قضای ازلی به وجودش جاری گشته و لوح قدر به تصویر ثبوتش مرتسم شده است، چه نیازی به طلب و سؤال در آن است و اگر قضا به آن جاری نشده و لوح قدر به آن مرتسم نشده است، درحالی که حصول مدعی و رسیدن به مطلوب ممتنع است، دعا برای چیست و فایده طلب در چیست؟!» (۱۲، ج: ۶، ص: ۴۰۳).

صدرالمتألهین پس از طرح این اشکال، درصدد پاسخ‌گویی به آن برمی‌آید و می‌کوشد تا دعا را نه به منزله‌ی یک امر نامرئی که جایگاه آن در نظام آفرینش، از دیده‌ها پنهان است، بلکه به عنوان یکی از قوانین نظام‌مند عالم که قانون‌مندی نظام آفرینش را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد، می‌تواند تفسیر نماید. از این‌رو، وی دعای دعاکننده و زاری و فروتنی او را از جمله اسباب تحقق درخواست معرفی می‌نماید و حصول و تحقق امور و همچنین تحقق اسباب را هر دو، به قضای الاهی منسوب می‌کند. وی قائل است به این‌که:

«طلب و دعا هم چیزی است که قلم قضای الاهی بدان رفته و لوح پیشین بر آن نقش‌پذیر گشته است، از آن حیث که آن دو از علت‌ها و شرایط حصول مطلوب مقضی مقدرند. بنابراین دعاها و ذکرها جدول و نه‌ری از نه‌ری‌های دریا‌های قضا و آبراه‌های از آبراه‌های نه‌ری‌های قدرند» (۱۲، صص: ۴۰۳-۴۰۴؛ ۱۰، صص: ۲۱۷-۲۱۸) و درباره‌ی رابطه‌ی دعا با نظام علی و معلولی بیان می‌کند: همان‌طور که نظام جهان یک نظام علی و معلولی است که در صدر آن مسبب‌الاسبابی قرار دارد که تمام وسائط و معدنات به او منتهی می‌شود، دعا نیز در این سلسله، از جمله اسبابی است که سبب وصول داعی به مقصودش می‌گردد. از این‌رو، از نظر صدرالمتألهین، دعا نه‌تنها امری خارج از نظام هستی و قوانین حاکم بر آن نیست؛ بلکه یکی از عوامل مؤثر در نظام هستی قلمداد می‌شود. به همین دلیل است که می‌گوید: «وقتی استناد همه‌ی موجودات به اراده و عنایت خداوند و ارتباط اجزا به همدیگر و ترتب مسببات بر اسباب روشن شد، از جمله اسباب و علل وجود دعاکننده و دعایش است؛ همان‌گونه که از اسباب حصول فعل وجود زید و علم و قدرت و اراده و اختیارش است. همچنین دعا و طلب از خدا و الحاح و تضرع از زمره اسباب برآوردن حاجت و حصول مراد و مطلوب به اذن خدا و ملکوتش است. دعا چه‌بسا باب ملکوت را کوبیده و به اسماع ملکوتیان می‌رسد (۱۲، ج: ۶، ص: ۴۰۲؛ ۱۷، صص: ۲۰۶-۲۰۷) و حق تعالی می‌فرماید «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر/ ۶۰). بنابراین اگر دعا امری بی‌فایده بود، خداوند متعال امر به دعا و استجابت نمی‌کرد. پس روشن می‌شود که وجود دعا و دعاکننده از جمله علل و عوامل استجابت دعا است (۱۷، ص: ۲۰۷).

علامه طباطبایی نیز به اشکالی که یهودیان و دیگران بر مسأله‌ی دعا وارد کرده‌اند،

پاسخ گفته است. اشکال چنین است که آن حاجتی که با دعا در طلبش برمی‌آیند یا از قلم قضا گذشته یا نگذشته است. اگر گذشته که خودش به خودی خود موجود می‌شود و حاجتی به دعا ندارد و اگر نگذشته، هرچه هم دعا کنیم، فایده‌ای دربر ندارد. پس در هیچ‌یک از دو فرض مذکور دعا فایده‌بخش نخواهد بود.

علامه طباطبایی در مقام پاسخ‌گویی به اشکال فوق بر آن است که آری، پدیدآمدن حاجت از قلم قضا گذشته است؛ لیکن این گذشتن قلم قضا باعث نمی‌شود که ما از اسباب وجود آن بی‌نیاز باشیم و دعا یکی از همان اسباب و علل است که با آن، یکی از اسباب وجود پدیده محقق می‌شود (۲۰، ج: ۲، ص: ۵۸). بنابراین دعا خود از قدر است؛ چنان‌که روایات دیگری به این معنا دلالت دارند؛ از آن جمله از رسول خدا(ص) روایت شده: «لا یرد القضاء الاّ الدعاء» قضا را رد نمی‌کند، مگر دعا و از امام صادق(ع) روایت شده: «الدعاء یرد القضاء بعد ما ابرم ابراما»: دعا قضا را بعد از آن که تا حدی حتمی شده، رد می‌کند.

اما درباره‌ی رابطه‌ی دعا با نظام علیت و قانون حاکم بر طبیعت معتقد است که اگرچه توجه تام به خداوند در دعا به معنای الغای وساطت اسباب و درخواست حاجت از غیر مجرای طبیعی نیست، نباید برای اسباب مادی سببیت و تأثیرگذاری مستقل قائل بود؛ زیرا این اسباب سببیتشان محدود به مقداری است که خداوند برایشان مقدر فرموده و این اسباب تنها طریقت و وساطت در ایصال دارند و جریان امور از مسیر اسباب، قدرت مطلقه و نامتناهی خداوند را مقید نمی‌کند. خداوند قادر علی الاطلاق است؛ اما خصوصیت افعال و حوادث اقتضا می‌کند که متوقف و مترتب بر شرایط و اسباب طبیعی باشد (۲۰، ج: ۲، ص: ۵۶-۵۷) و بنابر نظر علامه طباطبایی، این اعتقاد که مسببات از اسباب خود تخلف نمی‌کنند، هرچند که اسباب در حقیقت سبب واقعی نباشند و تأثیر واقعی از آن خدای مسبب الاسباب باشد و اسباب تنها جنبه‌ی وساطت داشته باشند، توهمی است که علم به مقام خدای سبحان آن را نمی‌پذیرد؛ چون با سلطنت تامه‌ی الاهی منافات دارد. بنابراین خدای متعال با به‌کارانداختن نظام اسباب و مسببات قدرتش محدود نشده و همچنان قدرتش مطلقه است و می‌تواند واسطه‌ها را از وساطت بیندازد و اثر را بدون فلان واسطه ایجاد کند و همچنین در مورد هر سبب دیگری، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاق خود باقی است و هرچه بخواهد، می‌کند؛ هرچند که راه‌های عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند (۲۰، ص: ۶۰)؛ چنان‌که این دلالت را اطلاق آیات زیر نیز دارد: «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي، فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره/۱۸۶): و چون بندگان من سراغ مرا از تو می‌گیرند، من نزدیکم. دعای دعاکننده را در صورتی که مرا بخواند، اجابت می‌کنم (هرچند که اسباب ظاهری مانع از اجابت باشد)؛ «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر/۶۰):

مرا بخوانید تا دعایتان را مستجاب کنم (هرچند که اسباب ظاهری اقتضای آن نداشته باشد)؛ «أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ» (زمر/۳۶): آیا خدا کافی برای بنده خود نیست؟ (چرا، هست و حوائج و سؤالات او را کفایت می‌کند، هرچند که اسباب ظاهری مخالف آن باشند) (۲۰، ج ۱، ص: ۱۲۰). بنابراین قانون علیت و معلولیت و به عبارتی دیگر وساطت اسباب میان خدای سبحان و میان مسببات حق است و گریزی از آن نیست؛ اما این قانون باعث نمی‌شود که ما حدوث حوادث را منحصر در صورتی بدانیم که اسبابش مهیا باشد؛ بلکه بحث عقلی و نظری و همچنین کتاب و سنت در عین این که اصل واسطگی اسباب را اثبات می‌کند، انحصار آن‌ها را انکار می‌کند (۲۰، ج ۲، صص: ۶۱-۶۲) و او در مورد خوارق عادت مانند دعا و معجزات، معتقد است خداوند متعال آن‌ها را از مسیر اسباب محقق می‌کند، هرچند علم ما به آن اسباب احاطه ندارد، با این توضیح که خدای متعال برای حوادث عادی و غیرعادی مسیری را معین کرده و آن حادثه را با سایر حوادث مربوط و متصل ساخته، در مورد خوارق عادت آن اتصالات و ارتباطات را طوری به کار می‌بندد که باعث پیدایش حادثه‌ی مرادش شود؛ هرچند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آن‌ها نداشته باشد. برای این که اتصالات و ارتباط‌های نام‌برده ملک موجودات نیست تا هر جا آن‌ها اجازه دادند، منقاد و رام شوند و هر جا اجازه ندادند، یاغی گردند؛ بلکه مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و مطیع و منقاد اویند.

بنابراین خدای تعالی بین تمامی موجودات اتصال‌ها و ارتباط‌هایی برقرار کرده و هر کاری بخواهد، می‌تواند انجام دهد و این نفی علیت و سببیت میان اشیا نیست؛ بلکه اثبات آن است؛ اما زمام این علل همه به دست خداست و هر جا و به هر نحو که بخواهد، به حرکتش درمی‌آورد. پس میان موجودات، علیت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آن‌ها برقرار است؛ اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و به حسب عادت درمی‌یابیم؛ بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است.

دلیل روشن این معنا این است که می‌بینیم فرضیات علمی موجود قاصر از آن‌اند که تمامی حوادث وجود را تعلیل کنند. بنابراین اموری مانند استجاب دعا مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند؛ بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده‌ی خدا هستند (۲۰، ج ۱، ص: ۱۲۱؛ ۲۱، ج ۳، صص: ۱۹۸-۱۹۹). بدین ترتیب، روشن شد که هیچ‌یک از سه فیلسوف ما دعا را نه تنها با دستگاه قضا و قدر الاهی و نظام علی و معلولی در تعارض نمی‌دانند، بلکه از منظر آنان، دعا در طول آن‌ها

قرار گرفته و در عداد اموری قرار می‌گیرد که سبب دارد؛ اما سبب غیرعادی و ماوراء طبیعی. ملاصدرا و علامه بر خلاف شیخ‌الرئیس بر این معنا تأکید و تصریح داشتند. ابن‌سینا نیز ضمن اذعان به سببیت دعا در نظام اسباب و مسببات الهی، آن را در چارچوب نظام احسن خلقت ارزیابی نموده، آن را قطعه‌ای از قطعات و اجزای نظام کل به حساب می‌آورد که در این صورت نیز در امتداد قضا و قدر الهی تفسیر می‌شود. بنابراین در خصوص مسأله‌ی فوق، به جز تفاوت تعبیر، چندان تفاوت محسوس میان این سه متفکر به چشم نمی‌خورد.

۴. دعا و عدم انفعال در ذات و علم و اراده‌ی الهی، از دیدگاه ابن‌سینا

و ملاصدرا و علامه طباطبایی

یکی از مسائل سؤال‌برانگیز در امر دعا این است که دعا چگونه با عدم انفعال در ذات و اراده‌ی الهی قابل توجیه است. ابن‌سینا دعا را نه باعث انفعال در ذات و اراده‌ی الهی می‌داند و نه انفعال در مرتبه‌ی نفوس آسمانی؛ زیرا قائل است عالی از دانی منفعل نمی‌شود، چنان‌که او در تعلیقات بیان می‌کند: گاهی پنداشته می‌شود که آسمانی‌ها از زمینی‌ها انفعال می‌پذیرند. این بدان جهت است که ما آن‌ها را می‌خوانیم و آن‌ها ما را اجابت می‌کنند. ما معلول آن‌ها و آن‌ها علت ما هستند و مسلماً معلول در علت اثر نمی‌گذارد. بنابراین سبب دعا نیز از آن‌جاست؛ چون آن‌ها ما را بر دعا برمی‌انگیزانند و هر دو معلول یک علت هستند (۳، ص: ۴۸).

همچنین او دعا را باعث انفعال در ذات و علم و اراده‌ی الهی نمی‌داند؛ زیرا دعا معلول ذات حق تعالی است و او قائل است اگرچه نفوس آسمانی با مشارکت احوال زمینی در امر دعا مؤثر است، وجود همه‌ی این‌ها (دعا و تضرع و آثار نفوس آسمانی) از سوی مبادی برتر افاضه می‌شود و مؤثر حقیقی در امر دعا مبدأ نخستین است و او بدان گونه که شایسته‌ی اوست، از هستی همه‌ی آن‌ها آگاه است و پیدایش پدیده‌ها از او با وساطت پدیده‌ها برای یکدیگر آغاز می‌شود و علم او به پدیده‌ها نیز بدین گونه تعلق می‌گیرد (۳، ص: ۱۵۲؛ ۸، ص: ۳۷۲).

اما ملاصدرا دعا را مستلزم تغییر در ذات یا اراده‌ی الهی نمی‌داند؛ بلکه به اعتقاد او، این نفوس سماوی هستند که از احوال برخی از زمینیان تأثیر پذیرفته و دچار انفعال می‌گردند.

وی در توضیح این مسأله، نخست از دو اصل مقدماتی کمک می‌گیرد و سپس به واسطه‌ی این دو اصل، به یک نتیجه‌ی جامع دست می‌یابد:

اصل اول: ملاصدرا با قائل شدن مراتبی برای الوهیت، معتقد است که خداوند در طبقات

ملکوت آسمان‌ها، بندگانی ملکوتی دارد که مرتبه‌ی آن‌ها مرتبه‌ی نفوس نامیده می‌شود. این‌ها مرتبه‌شان پایین‌تر از سابقان می‌باشد، اما افعالشان طاعت حق بوده و هرچه انجام می‌دهند، به فرمان او انجام می‌دهند. اینان خداوند را در هیچ‌یک از افعال، اراده، خواطر و خواست دل سرپیچی نمی‌کنند. به اعتقاد وی، هرکس چنین باشد، فعلش فعل حق و گفتارش گفتار صدق است؛ زیرا که در نفسش، هیچ خواستی که با خواست حق تعالی مخالفت داشته باشد، وجود ندارد، بلکه اراده‌اش در اراده‌ی حق تعالی فانی است. ملاصدرا مثل طاعت آن‌ها را در برابر حق تعالی، مثل طاعت حواس در برابر نفس دانسته که هر وقت اراده‌ی کار محسوسی را می‌کند، قوه‌ی احساس‌کننده آنچه دفعتاً قصد کرده است، اطاعت می‌کند، با این‌که این حواس در عالمی دیگر، غیر از عالم جواهر عقلی ما قرار دارند.

از این‌رو از نظر ملاصدرا، طاعت عالم ملکوت نیز به همین نحو است؛ چون آنان به ذات خودشان مطیع فرمان الهی‌اند و با گوش‌های باطنی‌شان، وحی او را می‌شنوند و با دل‌های نورانی‌شان، بزرگی او را درک می‌کنند و در مشاهده‌ی جمال و جلال او سرگشته‌اند و توان سرپیچی او را ندارند و درواقع، اینان مصداق آیه‌ی «و لایعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون» (تحریم/۶) می‌باشند و همچنین بندگان تکریم‌شده‌ی الهی‌اند که حرکات و سکنات و تدبیرات و تصوراتشان همگی به حق و از حق است (۱۲، ج ۶، ص: ۳۹۶؛ ۱۶، ج ۴، ص: ۱۸۹)؛

اصل دوم: دومین اصلی که ملاصدرا در توضیح این امر از آن کمک می‌گیرد این است که چنان‌که چیزی در قابل، از جهت اسباب قابلیت و مبادی خارجی و اوضاع جسمانی حادث می‌شود (مانند گرما که در جسم قابل، از برخورد گرم‌کننده‌ی خارجی حادث می‌شود)، گاهی امر حادث ناشی از سبب فاعلی و امر علوی و مبدأ باطنی است (مانند گرمای بدن انسان که از جانب نفسش هنگام تصور امری ترسناک یا برانگیخته‌شدن اراده یا غضب حادث می‌گردد). به اعتقاد ملاصدرا، چنین حالتی در جهان واقع، که انسان کبیر نامیده می‌شود، نیز در قیاس با نفس تدبیرکننده‌اش وجود دارد؛ یعنی امور نادره‌ای که از نفوس مدبره در این عالم جریان می‌یابد، نه بر مجرای طبیعی و از جهت اسباب طبیعی، بلکه بر خلاف آن‌ها و با اسباب دیگری واقع می‌شوند (۱۲، ج ۶، ص: ۳۹۶؛ ۱۶، ج ۴، ص: ۱۸۹)؛ در واقع، از نظر ملاصدرا، حوادث عالم طبیعت و پدیده‌های مادی نیاز به علل فاعلی نیز دارند که این علل فاعلی گاهی مبادی خارجی و اسباب طبیعی هستند و گاهی مبادی مجرد و اسباب غیرطبیعی.

صدرالمتألهین بعد از بیان این دو اصل، به این نتیجه دست می‌یابد که هر نوشته‌ای که در الواح آسمانی و صفحات قدری است، نوشته‌ی حق تعالی است. این الواح آسمانی و

صفحات قدری، یعنی قلوب فرشتگان و نفوس مدبرات علوی «فَالْمَدْبَّرَاتِ أُمْرًا» (نازعات/۵)، تمامشان کتاب محو و اثبات‌اند؛ چنان که حق تعالی به آن اشاره کرده: «يُمَحُّو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/۳۹) و جایز است نقش‌هایی که در سینه و قلوب اینان، یعنی طبایع و نفوسشان نقش گردیده است، زایل و تبدیل شوند؛ زیرا مرتبه‌ی آن‌ها ابا از این امر ندارد و درواقع، آنچه در آن تغییر و تبدل محال است، فقط ذات الاهی و صفات حقیقی او و عالم امر و قضای پیشین وی و علم ازلی‌اش می‌باشد. ملاصدرا معتقد است از این الواح قدری و قلم‌های نویسنده و نقش‌کننده، صور آن‌ها می‌باشد که خداوند خودش را به تردد توصیف کرده و فرموده است: «ما ترددت فی شیء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن»؛ یعنی در هیچ امری که خود فاعلش بودم، تردد و دودلی نکردم، آن‌چنان که در گرفتن روح بنده‌ی مؤمنم تردد کردم. از نظر ملاصدرا، فرشته‌ای که نقش این صورت‌ها و نوشته‌های قدری الاهی بر آن گماشته شده، فرشته‌ی ارجمندی است که خداوند درباره‌شان فرموده است: «کراما کاتبین» (انفطار/۱۱).

خداوند بر این فرشتگان به گونه‌ای که شایسته‌ی عنایت او و میرا از تغییر و حدوث است، املا می‌کند و اگر چنین نبود، باید تمام امور حتمی و مقضی و فیض الاهی محدود بر شمار مشخص باشد و هیچ حادث و کائنی پدید نیاید و همچنین راه‌های هدایت نیز بر رهنوردان از منازل زیرین به مراتب برین بسته شده باشد (۱۲، ج ۶، ص: ۳۹۷؛ ۱۶، ج ۴، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

اما علامه طباطبایی در توجیه مطلب فوق بر آن است که برای امور و حوادث، دو وجود پیش‌بینی می‌شود: یک وجود به حسب اقتضای اسباب ناقص از قبیل شرط یا علت یا مانعی است که قابل تخلف است و یک وجود دیگری بر حسب اقتضای اسباب و علل تامه‌ی آن، که این وجود بر خلاف وجود اول، وجودی است ثابت و غیرمشروط و غیرمتخلف (۲۰، ج ۱۱، ص: ۵۲۲؛ ۲۱، ج ۳، صص: ۸۴-۸۵). علم خدای تعالی به موجودات و رویدادهای جهان، مطابق وجود نفس الامری آن‌هاست. پس یک بار علم خدای متعال به اشیاء، مربوط به با علل تامه‌ی آن‌هاست و پیداست که در این گونه علمی، بداء و دعا تأثیرگذار نیست؛ ولی گاهی علم خدا به اشیا از جهت مقتضیات آن‌هاست که تأثیرشان موقوف بر وجود شرایط و فقدان موانع است و این گونه علم ممکن است در صورت فقد شرطی یا وجود مانعی خلاف آنچه انتظار بروز و ظهورش بود، پدیدار گردد (۲۱، ج ۳، ص: ۸۵). از نگاه علامه طباطبایی، نزاع در ثبوت بداء و دعا و نفی آن نزاعی لفظی است؛ زیرا کسانی که منکر آن‌اند، چنین استدلال می‌کنند که قول به بداء و دعا مستلزم تغییر علم خداست و این ناشی از عدم درک صحیح از علم باری تعالی است؛ زیرا آنان این علم را انفعالی می‌دانستند، درحالی که علم

خداوند که عین ذات اوست، علم فعلی است که منشأ صدور معلوم است (۲۰، ج ۱۱، ص: ۵۲۳). بنابراین با توجه به این که دعا و بداء مستلزم تغییر در علم خداوند نبوده و از سوی دیگر از منظر علامه، علم با ذات یکی است، طبعاً این هر دو مستلزم تغییر در ذات نیز نخواهد بود.

۴. تطبیق و تحلیل و نقد ملاصدرا بر ابن سینا

ابن سینا، که قبل از ملاصدرا به بحث دعا توجه کرده است، دعا را نه تنها باعث انفعال در ذات و اراده‌ی الهی نمی‌داند، بلکه انفعال در مرتبه‌ی نفوس سماوی را نیز نمی‌پذیرد (۳، ص: ۴۷). این در حالی است که ملاصدرا برخلاف ابن سینا، عدم انفعال را تنها در ذات حق تعالی می‌پذیرد و به همین دلیل، بر ابن سینا خرده می‌گیرد که عدم انفعال عالی از دانی در همه‌ی موارد، قابل پذیرش نیست؛ بلکه تنها در مورد موجود عالی که از همه‌ی جهات عالی است، صدق می‌کند. از این رو از نظر وی، فرشتگانی که در حد و مرتبه‌ی عقل هستند و جزو موجودات تامه محسوب می‌شوند، هیچ‌گونه انفعالی را نمی‌پذیرند، اما فرشتگانی که در مرتبه‌ی نفوس سماوی می‌باشند، پذیرای تغییر و تأثیر می‌باشند.

به اعتقاد ملاصدرا، اموری مانند نزول باران که از انبیا و اولیا حکایت شده، از چیزهایی است که به واسطه‌ی آن‌ها، عقل به جزم و یقین می‌رسد که در طبقه‌ای از مبادی آسمانی و گروهی از فرشتگان الهی، اراده‌ی حادث و انفعال از برخی از موجودات زمینی و در پی آن، شنیدن دعاهای آن‌ها و توجه به استجابت دعاهایشان وجود دارد (۱۲، ص: ۴۱۱)؛ چنان که آیات قرآن دلالت صریح و غیر قابل تأویلی به این امر دارد: «ان اصنع الفلک باعیننا و وحيناً» (هود/۳۷)؛ [خطاب به حضرت نوح:] کشتی را در حضور ما و مطابق رأی ما بساز (مقصود از اعیننا همان نفوس سماوی و مقصود از وحيناً تصورات آن‌ها می‌باشد).

«لاتخافا ائنی معکما اسمع و اری» (طه/۴۶)؛ [خطاب به حضرت موسی و هارون:] نترسید؛ من با شما هستم (همه چیز را) می‌شنوم و می‌بینم (مقصود از «اسمع و اری» علم الهی به جزئیات در مقام نفوس فلکی می‌باشد).

همچنین به پیامبر (ص) فرمود: «فاذا قرأناه فاتبع قرأه ثم ان علینا بیانہ» (قیامت/۱۷-۱۸)؛ چون آن را بخوانیم، قرائت آن را تبعیت کن. توضیح آن برعهده‌ی ماست (۱۲، ج ۶، ص: ۴۱۱). دوم این که ابن سینا قائل نیست به این که موجودات این عالم با حقایق و ماهیاتشان در عالمی بالاتر از این عالم موجودند؛ یعنی وجود صوری مجرد از مواد و نقایص و امکانات و شرور و اعدام و ظلمات ماده را که چونان اصل و حقیقت موجودات مادی شمرده شدند، نمی‌پذیرد (قائل به مثل افلاطونی نیست)؛ بلکه قائلان به این صور مفارق را، مانند افلاطون و سقراط و آنان که پیش از این دو بودند، انکار می‌کند. پس او باید در این مقام، مطلب را

بررسی و تحقیق کند و راز را در ارتباط این امور، که به واسطه‌ی آنچه در عالم قدر است، موجود می‌گردد، و مطابقت این‌ها و محاذاتشان با آن عالم بدانند و همین‌طور قیاس در ارتباط آنچه در عالم قدر است، نسبت به آنچه در عالم قضای بسیط است. همچنین محاذاتش با آن و اتحادش در آن که مطلقاً برایش میسر نشده است؛ چون که وی اتحاد عاقل بسیط با تمام معقولاتش را انکار می‌کند. وی در حقیقت، از این نکته غافل است که بسیط حقیقی لازم است تمام اشیاء باشد و چیزی از او، نه در زمین و نه در آسمان پنهان نباشد. از این‌روی، از دیدگاه ابن‌سینا علم باری تعالی به اشیاء عبارت از اعراض و رسومی متکثر است که به ذات او قائم‌اند و از این امر عذر آورده که این علوم، اگرچه اعراض قائم به اویند، ذاتش از آن‌ها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدان‌ها استکمال می‌یابد؛ چون آن‌ها لوازمی هستند که وجودشان از وجود ذات متأخر است؛ بلکه کمال و مجد و بزرگی او در این است که آن‌ها از وی صادر می‌گردند، نه در این که این‌ها را برای خود پدید می‌آورد (۱۲، ج ۶، ص: ۴۱۲).

بنابراین ملاصدرا از یک سوی، نحوه‌ی تبیین ابن‌سینا را در خصوص نفی انفعال در مبادی عالیّه بر نمی‌تابد؛ هرچند نگاه هر دو فیلسوف در باب نفی انفعال در ذات باری نگاهی است مشترک و منطبق بر مبانی فلسفی هر دو؛ اما از سوی دیگر، در نظام فلسفی ملاصدرا، اصولی تأسیسی همچون قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» و اصل اتحاد عاقل و معقول و عقیده به مثل افلاطونی با تفسیر ویژه‌ی او که بر رکن رکن اصالت وجود استوار شده است، وجود دارد که موجب می‌گردد در نوع نگاه او و رویکرد وی به رابطه‌ی خدا با جهان و نیز رابطه‌ی انسان با خدا و جهان اثرگذار باشد. در این راستاست که وی تغییر نفوس فلکی را بر اثر دعا‌های خالص بندگان نیک الاهی امری ممکن تلقی نموده و سخن شیخ را در این زمینه منکر می‌شود.

۵. رابطه‌ی دعا با اراده‌ی الاهی از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا و

علامه طباطبایی

پرسش فلسفی دیگر در عرصه دعا رابطه‌ی دعا با اراده‌ی باری تعالی است. به این صورت که آیا اراده‌ی حق تعالی شامل همه‌ی پدیده‌های هستی (اعم از افعال تکوینی و اختیاری) می‌شود؟ اگر چنین است، پس لازمه‌ی عمومیت اراده‌ی خداوند چنین خواهد بود که همه‌ی کارها مُراد خداوند باشد و آنچه متعلق اراده‌ی خداوند قرار می‌گیرد، به طور قطع واقع خواهد شد؛ اما آیا این قطعیت با دعا و درخواست بنده از خدای متعال منافات دارد؟ به عبارت دیگر، آیا با توجه به اراده‌ی مطلقه‌ی خداوند، جای این پرسش باقی می‌ماند که دعا در نظام

جهان و تدبیر امور چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟

از دیدگاه ابن‌سینا، هر فاعلی حقیقتاً علت فاعلی افعال خود است؛ اما با حفظ فاعلیت علل فاعلی برای افعالشان، از راه قاعده‌ی «علّة العلة علّة» فاعل همه‌ی این فواعل را حق تعالی می‌داند (۴، ص: ۸۳). بنابراین افعال اختیاری انسان در آن واحد، هم به حق تعالی و هم به فاعلش منسوب است و در آن واحد، از هر دو صادر می‌شود؛ زیرا خداوند انسان را آفرید و او را مرید و مختار قرار داد و اراده کرد که انسان با اراده و اختیار خود، افعال اختیاری را انجام دهد. لذا دعا منافاتی با اراده‌ی باری تعالی ندارد؛ زیرا احاطه‌ی حق تعالی بر انسان و افعال او مقید به قید اختیاری است و انسان با اختیار خود، سبب تغییراتی در سرنوشت خود می‌شود (۳، صص: ۴۵ - ۴۶) و بنابر تفسیر ملاصدرا از وجود، موجودات جهان هستی با همه‌ی تفاوتی که از نظر وجودی و مراتب آن با یکدیگر دارند، حقایق و درجات و مراتبشان در ذات احدیت جمع است. البته روشن است که آن حقیقت متعالی واحد، در غایت بساطت و احدیت است؛ باین‌حال نور او در سراسر موجودات هستی پراکنده شده و همه مقهور نور محیط و قاهر او هستند. صدرا همه‌ی حوادث و پدیده‌ها و نیز افعال انسانی را از جهتی به خداوند متعال نسبت داده، اراده‌ی حق را اراده‌ی مطلق و بالذات می‌داند؛ اراده‌ای که همه‌ی اشیای عالم را فراگرفته و هیچ ذره‌ای در عالم از سیطره‌ی اراده‌ی او خارج نیست و در توضیح آن می‌گوید: «همان‌گونه که شأنی نیست مگر آن که شأن اوست، همچنین فعلی نیست، جز آن که آن فعل فعل خداوند است و حکمی نیست، جز از آن الله تبارک و تعالی. هر توانی توان او و هر قوه‌ای قوه‌ی اوست با حفظ علو و عظمت خود. همان‌گونه که او با تمام تجرد و تقدسش، از همه‌ی اکوان، آسمان و زمین و هیچ موجودی از او خالی نیست» (۱۲، ج ۶، ص: ۳۷۳).

از این‌جا به دست می‌آید که نسبت فعل و ایجاد آن به خداوند و به انسان هر دو صحیح است؛ همانند وجود انسان؛ چنان‌که وجود انسان بعینه، امر متحققی درواقع و عینیت خارجی است و شأنی از شؤون حق تعالی است. همچنین حق تعالی فاعل حقیقی و نه مجازی افعالی است که از او صادر می‌شود (۱۲، ج ۶، ص: ۳۷۳؛ ۱۸، ص: ۲۷۵).

بنابراین با توجه به آرای ملاصدرا درباره‌ی رابطه‌ی فاعلیت حق تعالی با افعال اختیاری انسان، چنین نتیجه می‌شود که چون انسان و افعال او تحت سیطره‌ی قدرت و علم و مشیت حق تعالی بوده، منتسب به او هستند، هیچ‌گونه منافاتی میان اراده‌ی خدا و دعا وجود ندارد؛ زیرا از یک سو، دعا خود در طول اراده‌ی او قرار گرفته و از سوی دیگر، احاطه‌ی حق تعالی بر انسان و افعال انسان مقید به قید اختیار و اراده‌ی آدمی است و انسان می‌تواند با خواست خویش، بر سرنوشت خود حاکم باشد و عالم علوی را تکان دهد و سبب تغییراتی

در آن شود.

اما علامه طباطبایی همین معنا را از رهگذر تقسیم وجود به رابط و مستقل دیده اظهار می‌دارد: «از آن جهت که وجود معلول عین ربط به وجود علت و وابسته به آن می‌باشد و هیچ استقلالی از آن ندارد، وجودهای امکانی هرچه باشند، عین ربط به وجود علت واجب بالذات بوده، استقلالی از او ندارند؛ بلکه محاط به او می‌باشند، بدین معنا که هستی آنها بیرون از هستی واجب تعالی نیست. پس در عالم هستی، تنها یک ذات مستقل وجود دارد؛ ذاتی که به همه‌ی وجودهای رابط قوام می‌دهد. بنابراین ذوات ممکنات با همه‌ی صفات و افعالشان افعال آن ذات یگانه می‌باشد. در نتیجه واجب تعالی فاعل نزدیک هر فعل و فاعل آن فعل است و فعل انسان هم نسبتی با واجب تعالی دارد؛ یعنی واجب تعالی به آن وجود می‌بخشد و نسبتی با انسان دارد، بدین سان که انسان فاعل مسخر آن فعل است، یعنی فاعلی است که در عین این که علت فعل است، خودش معلول نیز می‌باشد» (۱۹، ص: ۳۰۱) و اراده‌ی مطلقه‌ی خدا با دعا هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا اراده‌ی خداوند به این تعلق می‌گیرد که انسان با اختیار و خواست خودش، افعال خاصی را انجام دهد؛ نه آن که اراده‌ی او به فعل به طور مطلق و بدون تقید به اختیار تعلق گرفته باشد و انسان می‌تواند با اراده‌ی خود، بر سرنوشت خویش مؤثر باشد (۱۹، صص: ۳۰۱ - ۳۰۳؛ ۲۲، ص: ۱۲۷؛ ۲۹، ص: ۱۱۸).

در تطبیق این سه ادعا می‌توان گفت عنصر مشترک در هر سه دیدگاه از این قرار است که دعای بنده فعل اختیاری اوست و اجابت از سوی پروردگار، فعل خدا. از آن جا که خداوند اراده کرده است که انسان با اختیار خود، به انجام کارها بپردازد، اراده‌ی او تعلق می‌گیرد به فعل آدمی؛ چنان که در واقع هست (اختیاری است) و نه به چیزی دیگر. پس منافاتی میان این دو نیست. البته همان طور که ملاحظه شد، تعبیر آنها متفاوت بود.

۶. رابطه‌ی دعا با علم الاهی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا و

علامه طباطبایی

ابن سینا تمثیل نظام هستی و به وجود آوردن شگفتی‌های طبیعت از ازل تا ابد در علم حق تعالی را به علم عنایی خداوند ربط می‌دهد؛ علمی که سابق بر هستی‌های خارجی است و موجب افاضه‌ی هستی و نظام مرتب عالم شده است. از دید ابن سینا علم عنایی علم فعلی است (۷، ص: ۳۲۷)، لذا در پاسخ به این پرسش که اگر افعال انسان بدان سبب ضروری باشد که در علم خداوند تمثیل یافته، چگونه دعا می‌تواند تأثیرگذار باشد، پاسخ می‌دهد که علم خداوند مسبوق به اراده و اختیار انسان است. همچنین در پاسخ به سؤال دومی از این قرار که اگر انسان محکوم به تقدیر است، عذاب برای چیست، می‌گوید: عذاب برای نفس به

دلیل خطاهایش است (۷، ص: ۴۰۸). پیداست که نتیجه‌ی سخن نمایانگر این است که انسان با اراده‌ی خود می‌تواند سرنوشت خویش را رقم بزند.

از منظر ملاصدرا، علم عنایی عبارت است از صورت علمی که علت وجوددهنده به معلوم (فعل) است (۱۳، ص: ۴۰۷). مطابق با این تعریف، علم الاهی علمی فعلی است؛ یعنی علمی که در آن، معلوم از علم سرچشمه گرفته و سبب و علت وجود خارجی موجودات می‌شود. از این رو، اشکال ناسازگاری دعا با علم فعلی حق بدین صورت مطرح می‌شود که اگر علم عنایی خداوند متعال علت همه‌ی حوادث جهان و از جمله افعال اختیاری آدمی است، چگونه دعا می‌تواند در این جهان تأثیر کند؟

صدرالمتألهین در پاسخ به اشکال فوق اظهار می‌دارد: «نحوه‌ی تعلق علم الاهی به صدور هر فعلی از فاعل آن، به حسب خصوصیات موجود در آن فعل است (۱۳، ص: ۴۰۸) و در افعال اختیاری انسان، علم الاهی به فعلی که مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است، تعلق گرفته است. از این رو این علم مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود، اما متعلق این وجوب فعل مسبوق به قدرت و اختیار انسان است؛ زیرا این دو از جمله علل و اسباب وقوع فعل‌اند و روشن است که وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نبوده؛ بلکه مؤکد آن است (۱۲، ص: ۳۸۵؛ ۱۷، صص: ۱۹۸-۱۹۹). انسان می‌تواند با اراده‌ی خود، مسیر حقیقی تحقق اموری که در علم خداوند مشخص شده‌اند، تغییر دهد.

«عن ابی‌عبدالله (ع): أن لله علمین: علم مکنون مخزون لا یعلمه إلا هو من ذلک یکون البدا و علم علمه ملائکته و رسله و أنبیاءه فنحن نعلمه و عن ابی‌جعفر (ع) أنه قال: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم یطلع علیه أحد من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علمه ملائکته و رسله فإنه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم عنده مخزون یقدم منه ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یثبت منه ما یشاء» (۲۷، ج ۱، ص: ۲۶۳؛ ۱۲، ص: ۳۹۹). از منظر علامه طباطبایی، علم عنایی عبارت از «صورت علمی که علت وجوددهنده به معلوم (همان فعل) است» می‌باشد و چون علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء، که عین ذات اوست، علت وجود اشیاء با همه‌ی ویژگی‌هایی می‌باشد که علم واجب به آن تعلق گرفته، واجب تعالی عنایت به مخلوقات خود داشته و علم او علم فعلی است (۱۹، ص: ۲۹۲). همچنین علامه در پاسخ به این پرسش که اگر علم عنایی خداوند متعال علت همه‌ی حوادث جهان و از جمله افعال اختیاری آدمی است، چگونه دعا می‌تواند در این جهان تأثیر کند، بر آن است که فعل انسان با همه‌ی ویژگی‌هایش، معلوم واجب تعالی است و از جمله ویژگی‌های آن چنین است که با اختیار از انسان سر می‌زند. بنا به این، علم خدا به عملی از انسان، اختیار را از انسان سلب ننموده و جبر پیش نمی‌آورد؛ هرچند که معلوم او از علمش

تخلف‌پذیر نباشد (۲۰، ج ۱۱، ص: ۲۷؛ ۱۹، ص: ۳۰۵). تطبیق آرا در این موضع بسیار شبیه به مبحث اراده‌ی الهی است و ما را از نکته‌ای اضافی بی‌نیاز می‌کند.

در نهایت، در باب براهین اقامه‌شده از سوی این سه متفکر، می‌توان چنین اظهار نمود که انسان می‌تواند بر اساس اراده‌ی خویش، چیزی را که مقتضای علل و عوامل ظاهری است، به صورت شگفت‌انگیز و غیرمنتظره‌ای تغییر دهد؛ یعنی می‌تواند در برابر جریان علل و عوامل طبیعی، با اراده‌ی پولادین خویش مقاومت کند و اگر این حقیقت به نکته‌ی دیگری ضمیمه شود، مسأله‌ی «دعا»، همچون مسأله‌ی «بداء»، روشنی بیشتری می‌یابد و آن نقش علل و عوامل معنوی در جهان هستی است. از نظر جهان‌بینی الهی، علل و عوامل مؤثر در سعادت، شقاوت، سلامت، بیماری، روزی، فقر، غنا، موت، حیات و... تنها مادی نیست؛ بلکه علل و عوامل دیگری که عوامل روحی و معنوی نامیده می‌شود نیز همدوش عوامل مادی و بلکه فائق بر آن‌ها در این امور، نقش آفرین‌اند. بر اساس این دیدگاه، ممکن است علل و عوامل ظاهری و مادی به قوه‌ی قریب به فعل، چیزی را اقتضا کنند و همگان با مشاهده‌ی آن عوامل، پدیده‌ی خاصی را انتظار داشته باشند، اما با ورود یکی از آن عوامل معنوی، چیز دیگری که در نگاه مردم غیرمنتظره است، به وقوع بپیوندد. لذا در اسلام، دعا، صدقه، نیکی و... از عوامل مؤثر در جهان هستی است (۲۸، صص: ۸۶-۹۴).

۷. وجوه اشتراک و افتراق و لوازم آرای هر سه فیلسوف (در مقام

مقایسه)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان بیان کرد که ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی نحوه‌ی تأثیرگذاری دعا را در نظام هستی بررسی کرده و نشان داده‌اند که دعا هیچ منافاتی با نگرش‌های فلسفی و کلامی در باب نظام علی و معلولی، قضا و قدر و علم و اراده‌ی الهی ندارد، چنان‌که در خصوص رابطه‌ی دعا با نظام علی و معلولی و قضا و قدر، هر سه متفکر قائل‌اند به این‌که دعا یکی از قوانین نظام‌مند عالم و یکی از عوامل مؤثر در نظام هستی است.

۷.۱. وجوه اشتراک

۷.۱.۱. از جمله مبانی فلسفی مشترک بین هر سه اندیشمند فوق، عقیده به مراتب طولی وجود و طبقات عالم هستی است. لذا هر سه نفر در اثبات تأثیرگذاری دعا در عالم، به ذکر این حقیقت (ذومراتب بودن عالم هستی) از باب تمهید مقدمات پرداخته‌اند.

۷.۱.۲. نظریه‌ی این‌که نظام جهان نظام علی و معلولی بوده و برپایه‌ی اسباب و مسببات استوار است، از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا، دعا نیز در این نظام، یکی از حلقه‌های

سلسله اسباب و مسببات است که در تحقق پدیده‌های عالم تکوین نقش مؤثری را ایفا می‌کند. همچنین علامه طباطبایی توجه تام به خداوند را در دعا به معنای الغای وساطت اسباب و درخواست حاجت از غیر مجرای طبیعی نمی‌داند؛ بلکه او در مورد خوارق عادت، مانند دعا معتقد است که خداوند متعال آن‌ها را از مسیر اسباب محقق می‌کند، هرچند علم ما به آن اسباب احاطه نداشته باشد. خدای متعال برای حوادث عادی و غیرعادی، مسیری را معین کرده و آن حادثه را با سایر حوادث مربوط و متصل ساخته است. در مورد خوارق عادت، آن اتصالات و ارتباطات را به‌گونه‌ای رقم می‌زند که باعث پیدایش حادثه‌ی مرادش شود، هرچند که اسباب عادی هیچ ارتباطی با آن‌ها نداشته باشد. برای این‌که اتصالات و ارتباط‌های نام‌برده میان موجودات، مانند خود موجودات، ملک خدای تعالی و منقاد اویند، دعا مستلزم نفی علیت و سببیت میان اشیاء نیست، بلکه مستلزم اثبات آن می‌باشد. در نتیجه می‌توان گفت که از جمله وجوه اشتراک آرای هر سه فیلسوف ما درباره‌ی دعا و نظام اسباب و مسببات، قرارگرفتن دعای دعاکننده در ردیف چنین نظامی است، نه بدین معنا که دعا نقش معدّات را برعهده داشته باشد و صرفاً زمینه‌ساز وقایع در عالم آفرینش باشد، بلکه فراتر از معدّات، دعا خود از اجزای علت تامه‌ی معلولات شمرده می‌شود. به‌علاوه، هر سه اندیشمند در ماورایی‌بودن علیت دعا با یکدیگر هم‌عقیده‌اند.

۳.۱.۷. از دیگر وجوه مشترک آرای آنان این است که قلم قضا و قدر به امور جهان (با همه‌ی علت‌ها و شرایطش) تعلق می‌گیرد و دعا از این مقوله مستثنا نبوده، لوح پیشین برای آن نقش‌پذیر گشته است؛ زیرا دعای دعاکننده از جمله اسباب برای تحقق امور است و حصول و تحقق امور و تحقق اسباب، همگی، در متن قضای الهی استقرار یافته‌اند و این حقیقت نه به نفی نظام علی و معلولی می‌انجامد و نه با قضا و قدر الهی منافاتی دارد؛ بلکه موجب تثبیت آن است.

۴.۱.۷. همچنین از دیدگاه هر سه فیلسوف، دعا با علم و اراده‌ی الهی تعارضی ندارد؛ زیرا اختیار انسان مسبوق به علم و اراده‌ی خداوند است و انسان می‌تواند با اختیار خویش، سبب تغییراتی در سرنوشت خود شود.

علاوه بر این، همگی دعا (و از جمله بداء) را نیز مستلزم تغییر در ذات و اراده‌ی خداوند ندانسته، در توجیه این مسأله که چگونه عالم سفلی می‌تواند در عالم علوی اثر بگذارد و علم و اراده‌ی او را تغییر دهد، ملاصدرا می‌گوید: اگر عالم علوی را منحصر در عالم مجردات و مفارقات محض و عقول بدانیم، راهی برای توجیه آن وجود ندارد؛ زیرا آن عالم مصون از تغییر و تحول بوده، محفوظ از تأثیرپذیری از عالم پایین است؛ اما باید گفت که در عالم بالا، افزون بر عقول مجرد، نفوس جزئی نیز وجود دارند، مانند نفوس افلاک و اجرام سماوی.

همچنین این نفوس دارای علوم جزئی‌اند و می‌توانند تحت تأثیر پدیده‌های زمینی قرار گرفته، اراده‌ی آن‌ها دستخوش دگرگونی شود، چنان‌که در مورد استجاب دعا و طلب باران یا نزول رحمت‌ها و عذاب‌ها به دلیل عملکرد انسان‌ها، چنین چیزی مشاهده می‌شود. ابن‌سینا اگرچه دعا را مستلزم تغییر در ذات و اراده‌ی خدا و نفوس سماوی نمی‌داند، زیرا عالی از سافل منفعل نمی‌شود، آن را معلول همان مفارقات و علل نوری می‌داند. اما ملاصدرا به ابن‌سینا انتقاد می‌کند که آنچه انفعال در آن محال است، عالم مفارقات است که در همه‌ی جهات عالی است، برخلاف نفوس جزئی سماوی. همچنین علامه طباطبایی دعا را مستلزم تغییر در ذات و علم و اراده‌ی الهی نمی‌داند، چراکه برای امور و حوادث، دو وجود پیش‌بینی می‌شود: یک وجود به حسب اقتضای اسباب ناقص، از قبیل شرط یا علت یا مانعی است که قابل تخلف است و یک وجود دیگر بر حسب اقتضای اسباب و علل تامه‌ی آن، که این وجود بر خلاف وجود اول، وجودی است ثابت و غیرمشروط و غیرمتخلف و علم خدای تعالی به موجودات و رویدادهای جهان مطابق وجود نفس الامری آن‌هاست. پس گاهی علم خدای متعال به اشیاء در رابطه با علل تامه‌ی آن‌هاست. پیداست که در این‌گونه علمی، دعا تأثیرگذار نیست؛ ولی گاهی علم خدا به اشیاء از جهت مقتضیات آن‌هاست که تأثیرشان موقوف بر وجود شرایط و فقدان موانع است و باید گفت که چنین علمی ممکن است در صورت فقدان شرطی یا موجودبودن مانعی، بر خلاف آنچه انتظار بروز و ظهورش بود، پدیدار گردد.

بنابراین از نگاه علامه طباطبایی، نزاع در نفی و ثبوت تأثیر دعا نزاعی لفظی است؛ زیرا کسانی که منکر آن‌اند، چنین استدلال می‌کنند که قول به تأثیر دعا مستلزم تغییر علم خداست و این ناشی از عدم درک صحیح از علم باری تعالی است که آن را علم انفعالی می‌دانستند، در حالی که علم خداوند که عین ذات اوست، علم فعلی و منشأ صدور معلوم است. بنابراین در خصوص مطالب فوق نیز میان آن‌ها اتفاق آرا وجود دارد.

۲.۷. وجوه افتراق

۲.۷.۱. نظر به این‌که تأثیر نفوس فلکی و نفوس انسانی در سلسله‌مراتب تأثیرگذاری دعا در عالم، از جمله مبانی نظری ابن‌سینا و ملاصدرا می‌باشد، آن‌ها این دو را از عوامل استجاب دعا برشمرده‌اند، با این تفاوت که در مورد نفس انسانی، ابن‌سینا معتقد است که در پرتوی ذکر و دعا، انسان به اخلاق ملکوتیان متخلق و به اوصاف عقول قدسیان متصف گشته، واجد مرتبه‌ی ولایت تکوینی و صاحب‌مقام «کُن» می‌شود و با چنین نفس قدسی است که اعتلای به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده‌ی کائنات پیدا می‌نماید و در نتیجه خارق عادت از او بروز و ظهور می‌یابد. همچنین تفاوت دیگر در مبانی نظری ابن‌سینا و

ملاصدرا در نحوه‌ی نگاه آن‌ها به نفوس فلکی است، با این شرح که ابن‌سینا نفوس فلکی را با مشارکت احوال زمینی در امر دعا مؤثر می‌داند، اما تأثیر این نفوس را یک تأثیر حقیقی قلمداد نمی‌کند. او می‌گوید وجود همه‌ی این‌ها، چه تضرع و چه آثار نفوس آسمانی، از سوی مبادی برتر افزوده شده و نتیجه‌ی حقیقی تصورات نفوس آسمانی نیست؛ بلکه مبدأ نخستین از هستی همه‌ی این موجودات آگاه است و پیدایش مخلوقات از او با وساطت پدیده‌ها برای یکدیگر آغاز می‌گردد؛ اما بر مبنای فکری و فلسفی ملاصدرا، نفوس فلکی در حوادث عالم ناسوت تأثیرگذار می‌باشند و این قدرت تأثیرگذاری، در امر استجاب دعا نیز ثابت و مقرر می‌باشد. همچنین بر اساس نفس‌شناسی ملاصدرا، وی قائل است که تمام مراتب وجود در نفس انسان جمع گردیده است. لذا نفس را در مرتبه‌ی ذات، هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم محرک می‌داند. او برای هر یک از این مراتب وجودی، کمالی نیز قائل است و بر آن است که اگر انسانی باشد که به مقام جامعیت در این مراتب سه‌گانه رسیده باشد، چنین انسانی دارای مرتبه‌ی خلافت الاهی خواهد بود و دارای ویژگی‌هایی است، از جمله این که از قوه و قدرت بسیار مؤثری در ذات نفس از ناحیه‌ی جزء عملی و قوای تحریکیه برخوردار گشته، به واسطه‌ی آن، قادر بر انجام امر خارق‌العاده می‌شود.

اما علامه طباطبایی سخنان این دو فیلسوف را مبتنی بر اصول موضوعه‌ای می‌داند که بطلانش آشکار شده است. لذا مبانی آن دو را نپذیرفته، اساساً معتقد است که بحث از نفوس فلکی، بالذات، یک بحث فلسفی شمرده نمی‌شود. همچنین معتقد است که چون نفس انسانی همانند عالم کبیر، دارای مراتب عقلی و مثالی و مادی است، این آمادگی را دارد که با دعا و استمداد از خداوند، با عالم مثال و عالم عقل متحد و مرتبط گشته، از برکت این اتحاد و ارتباط، از افق بالا در عالم ماده دخل و تصرف کند؛ لیکن چنان که بیان شد، وی همچون سایرین، بر تأثیر نفوس انسانی تأکید می‌ورزد، هر چند که در تبیین مسأله، با دو فیلسوف پیش‌گفته، تفاوت‌هایی در ادبیات فلسفی او موجود باشد.

۸. نتیجه‌گیری

با نظر به مطالب فوق، می‌توان گفت که در اندیشه‌ی ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی، تبیین و تفسیر فلسفی کلامی دعا متأثر از اصول و مبانی اندیشه‌های فلسفی و کلامی آنان است؛ اصولی همچون «اصل علیت» و «قضا و قدر» و «علم و اراده‌ی الاهی» از جمله اصولی هستند که هر سه متفکر، کوشیده‌اند با استمداد از آن‌ها، با رویکردی عقلانی به مسأله‌ی دعا، تأثیرگذاری دعا را در نظام عالم هستی تبیین نموده، برای پرسش‌ها و چالش‌های فلسفی مطرح در این وادی، پاسخی درخور بیابند. بنابراین از منظر این سه

تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف ۱۰۱

متفکر، دعا نه تنها هیچ منافاتی با نظام علی و معلولی و قضا و قدر نداشته، بلکه مؤید آنها نیز می‌باشد؛ زیرا ابن‌سینا و ملاصدرا دعا را یکی از حلقه‌های سلسله اسباب می‌دانند که در تحقق پدیده‌ها و مسببات عالم تکوین نقش مؤثری ایفا می‌کند و علامه طباطبایی امور خارق‌العاده را مانند دعا، به اسباب طبیعی غیرعادی اسناد می‌دهد؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست، اما مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در نهایت، مستند به اذن و اراده‌ی خدا است. همچنین اثربخشی دعا نیز هیچ منافاتی با علم و اراده‌ی حق تعالی ندارد، زیرا اولاً افعال انسان مقید به قید اختیار بوده، با همین ویژگی، معلوم و مراد پروردگار است و ثانیاً نقش آفرینی عوامل معنوی همچون دعا، در سرنوشت بشر، در نظام طولی آفرینش، در چارچوب فعل اختیاری وی تعریف می‌گردد.

یادداشت‌ها

۱. الاهی هب لی کمال الانقطاع الیک و اتر ابصار قلوبنا به ضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصارالقلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک (۲۶، ص: ۳۲۷).
۲. چنان‌که در مورد حضرت ابراهیم و نجات او از آتش گسترده‌ی نمرودیان اتفاق افتاد، خداوند که با اراده و مشیت خود آتش را سوزان قرار داده بود، در داستان حضرت ابراهیم، این اثر را از آتش می‌گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. صحیفه سجادیه، ترجمه‌ی حسین انصاریان، تهران: انتشارات پیام آزادی.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۴. _____، (۱۴۰۴)، *الالهیات الشفا*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵. _____، (۱۴۰۴)، *النفس الشفا*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۶. _____، (۱۴۰۰)، *رسائل*، قم: انتشارات بیدار.
۷. _____، (۱۳۹۰)، *الاشارات والتنبيهات*، دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش.
۸. _____، (۱۳۸۵)، *الالهیات النجات*، ترجمه و شرح دکتر یحیی یثربی، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۹. ابن خلکان، (۱۲۸۴ق)، *تاریخ ابن خلکان*، چاپ سنگی.

۱۰۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، حکمت عبادات، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۰)، *سراسر تجابت دعا*، قم: الف لام میم.
۱۲. صدرالدین، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۶ و ۷، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۱۳. _____، (۱۳۸۰)، *تفسیر القرآن الکریم*، سوره ی یس، ج ۵، قم: بیدار.
۱۴. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، آیه الكرسي و آیه نور، ج: ۴، قم: بیدار.
۱۵. _____، (۱۳۸۹)، *الشواهد الربوبیه*، جواد مصلح، تهران: انتشارات سروش.
۱۶. _____، (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، ج ۱ و ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. _____، (۱۳۰۲)، *مجموعه الرسائل التسعه*، «رساله قضا و قدر»، تهران.
۱۸. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۰۴ ق)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. _____، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ج ۱، ۲، و ۱۱، ترجمه‌ی سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. _____، (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، ج ۲ و ۳، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۲۲. _____، (۱۳۶۲)، *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۳. _____، (۱۳۸۷)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، به کوشش سیدهدادی خسروشاهی، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۲۴. _____، (۱۳۸۶)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی به قلم مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
۲۵. _____، (۱۹۸۱)، *تعلیق بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۶، بیروت: دار الاحیاء التراث.
۲۶. قمی، عباس، (بی تا)، *مفاتیح الجنان*، قم: نشر روح.
۲۷. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۳۸۱)، *اصول کافی*، ج ۱، محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات اسلامی.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *انسان و سرنوشت*، تهران: صدرا.
۲۹. _____، (۱۳۷۱)، *عدل الاهی*، تهران: صدرا.