

تأثیر دعا در استخراج گزاره‌های معرفتی (بررسی موردی: هستی‌شناسی و خداشناسی)

انسبه عسگری¹
یوسف فرشادنیا²

چکیده

هدف: هدف از انجام این پژوهش، استخراج گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی ادعیه و مقایسه آن با مبانی فلسفی، از جمله نظریه صدور بود. **روش:** پژوهش اسنادی کتابخانه‌ای حاضر، محتوای بیش از 20 دعا را تحلیل کیفی کرده است. **یافته‌ها:** گزاره‌های کلیدی مستخرج از ادعیه عبارتند از: 1. خدای مُبدئ و مُعید، 2. خدای مُبدع، 3. خداوند ازلی، مخلوقات حادث زمان‌مند و مکان‌مند و 4. عدم سنخیت خالق و مخلوق. در مقام مقایسه، در دعا خداوند به عنوان مُبدئ (آغازدهنده)، ولی در نظریه صدور به عنوان مبدء (آغاز) و مصدر معرفی شده است. همچنین خداوند مُبدع در ادعیه، بدون الگو و مایه و بر اساس اراده و فاعلیت امری (خلق لامن شیء) موجودات را ابداع کرده است؛ در حالی که در نظریه صدور، خداوند به عنوان مبدء و مقیض، بر اساس حتمیت و نه بالاراده، تنها افاضه فیض کرده است. در ادعیه، خداوند، ازلی و موجودات، حادث زمان‌مند و مکان‌مند معرفی شده‌اند؛ اما در نظریه فیض، بر اساس عین ربط بودن معلول به علت، ازلیت به عالم سریان داده شده است. همچنین، اساس نظریه صدور که بر سنخیت مبتنی شده، در ادعیه رد شده است. **نتیجه‌گیری:** مبانی هستی‌شناسی و خداشناسی مستخرج از ادعیه، در تقابل با مبانی فلسفی، به ویژه نظریه صدور واقع شده‌اند.

واژگان کلیدی: معارف دعا، هستی‌شناسی، خداشناسی، مُبدئ، مُعید، خلق و امر، نظریه صدور (فیض).

♦ دریافت مقاله: 00/03/19؛ تصویب نهایی: 00/07/10.

1. دکترای تفسیر تطبیقی؛ استادیار دانشگاه حضرت معصومه(س).

2. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم حدیث - تفسیر اثری دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / نشانی: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم / شماره:

Email: farshadnia.yusuf@gmail.com / 06136524283

الف) مقدمه

متون روایی با گونه‌های مختلفی همچون: دعا، خطبه، نامه، مناظره و... نقل شده‌اند. در این میان، ادعیه به سبب بسیاری از معارف عالی و بلند که در دل خود جای داده‌اند، اهمیت ویژه‌ای دارند؛ زیرا ائمه هدی (ع) در حال دعا با ذات حق مواجه و با او به راز و نیاز مشغول بوده‌اند. لذا آنچه در دل می‌داشتند، بر زبان می‌آوردند و آنگونه که خدا را می‌شناختند، با او سخن می‌گفتند و او را حمد و ثنا و توصیف می‌کردند. اما در دیگر گونه‌های نقل، مخاطبان اغلب مردم عادی بودند و امکان بیان تمام معارف نبود؛ بلکه متناسب با فهم آنان به بیان حقایق می‌پرداختند (صباح، 1382: 79-80). مترجم انگلیسی صحیفه سجادیه نیز بدین تفاوت اشاره کرده است. وی ادعیه صحیفه را نمایش بُعدی درونی از اسلام دانسته که یافتن شبیه آن در دیگر متون اولیه اسلامی بسیار دشوار است (چیتیک، 1385: 851). بر این اساس، اگر به متون ادعیه، صرف نظر از نگرش طلب و درخواست نگریسته شود، معارف عمیقی در محورهای مختلف، از جمله در هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناختی و... قابل تأمل است که این ظرفیت عظیم در بسیاری از علوم انسانی، معرفتی و اعتقادی، مغفول مانده است؛ چنانکه امام خمینی (ره) بدین نکته هشدار داده‌اند که نگذارید شما را از ظرفیتهای معرفتی ادعیه جدا کنند (امام خمینی، 1409: 189). از طرفی، یکی از دغدغه‌های جامعه شیعی، تولید و تدوین علوم انسانی اسلامی است. اگر از دو منبع راهبردی آیات و روایات، به نحو گسترده و صحیح در تولید و تدوین علوم انسانی و معرفتی استفاده شود، دچار نقص محتوا نخواهیم بود. نوشتار حاضر با هدف نشان دادن مغفول ماندن ظرفیت متون دینی در قالبهای گوناگون از قبیل دعا، خطبه و...، به عنوان یکی از موانع استخراج گزاره‌های معرفتی دینی، در نظر دارد گونه «دعا» را به صورت موردی مطالعه کند و به استخراج گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی آن بپردازد و در این راستا به سؤالات ذیل پاسخ دهد:

1. در متون روایی که در قالب دعا بیان شده، گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی با چه کلیدواژه‌هایی بیان شده‌اند؟
2. گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی مستخرج از ادعیه چه تفاوتی از نظر مبنا با گزاره‌های فلسفی از جمله نظریه صدور دارند؟

ب) روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع پژوهشهای کیفی و به روش تحلیل محتوا سامان یافته و برای رسیدن به پاسخ سؤالات، متن بیش از 20 دعا از کتب ادعیه مختلف در جدول تحلیل محتوا گردآوری شد. در جدول، مقابل هر عبارت از یک دعا که مرتبط با مقوله هستی‌شناسی و خداشناسی است، منبع دعا، مؤلفه و زیرمؤلفه

135 ❖ انسبیه عسگری و یوسف فرشادنیا

و در نهایت، واژگان کلیدی برای بررسی و مقایسه با مبانی فلسفی، به ویژه نظریه صدور درج شده است. برای مثال، واژه کلیدی «مُبدئ» مستخرج از ادعیه در مقابل واژه کلیدی «مبدء» در نظریه صدور است. در نهایت، لوازم هر گزاره در دو مکتب، ارزیابی و مقایسه شده است. در ذیل، نمایی از جدول تحلیل محتوا قابل مشاهده است.

ردیف	عبارات	منبع دعا	مؤلفه	زیرمؤلفه	واژگان کلیدی
1	يَا مُبْدِئُ كُلِّ شَيْءٍ وَ مُعِيدُهُ	جوشن کبیر/ فراز 9 (قمی، 1384:167)	افعال خداوند	ابداع اعاده	مُبدئ مُعید

ج) پیشینه تحقیق

درباره استخراج مقولات معرفتی از ادعیه، پژوهشهای گسترده‌ای انجام شده است. جوادی آملی به امکان استخراج مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی از ادعیه صحیفه سجادیه اشاره کرده است (جوادی آملی، 1425: 21-30). مهریزی و حاجی حسنی (1391) مضامین ادعیه ماه رجب را بر اساس مصباح المتهجد شیخ طوسی تحلیل کرده و نتیجه گرفته‌اند پرتکرارترین مفاهیم مندرج در ادعیه ماه رجب، مفاهیم اعتقادی‌اند. رضوی در کتابی شش جلدی به استخراج علوم انسانی از صحیفه سجادیه پرداخته و با طرح این سؤال مهم که «صحیفه سجادیه منشور جهانی دعاست یا منشور جهانی علم؟»، به ظرفیت بالای این منبع نورانی برای استخراج علوم انسانی تأکید کرده است (رضوی، 1392، ج 1: 27). حبیب‌پور و اخوان مقدم در مقاله‌ای با تحلیل محتوای دعای عرفه، محورهای مهم و پرکاربرد آن را استخراج کرده‌اند و در نهایت، خداشناسی را پرکاربردترین و مهم‌ترین محور دانسته‌اند (حبیب‌پور و اخوان مقدم، 1396: 99). کریمی و عبدالله‌زاده (1397) طی مطالعه‌ای، مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی را در ادعیه معرفی کرده‌اند که شامل مواردی همچون: مسئولیت، تربیت‌پذیری انسان، کثرت و اختلاف انسانها و حالات و ... می‌باشد. فتاحی‌زاده و مطیعان نجار (1397) به تحلیل محتوای دعای 26 صحیفه سجادیه و بیان درصد فراوانی مقوله‌های مطرح‌شده در این دعا، از قبیل خداشناسی، انسان‌شناسی، راهنماشناسی و غیره پرداخته‌اند.

وجه امتیاز پژوهش حاضر با سایر مطالعات انجام‌شده، عبارت است از: تمرکز بر مقوله هستی‌شناسی و خداشناسی از دریچه ادعیه مختلف و بررسی و مقایسه گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی استخراج‌شده از ادعیه با مبانی فلسفی، از جمله نظریه صدور که نظریه‌ای مهم در تفسیر خلقت و بیان رابطه خالق و مخلوق است.

د) معناشناسی دعا

واژه دعا و هم‌خانواده‌های آن، همچون: دِعْوَه، ادْعَا، دَعَى (فرزندخوانده) و...، همگی بر نوعی مطالبه دلالت دارند (فراهیدی، 1409، ج 2: 221-222). چه در معنای دعا، بر ندا با صدای بلند تأکید شده باشد (عسکری، 1412: 534) و چه مطلق خواستن مد نظر باشد؛ به هر رو، دعا از نظر لغت، گرد مفاهیم یکنواختی از درخواست و اجابت می‌چرخد (قرشی بنایی، 1371، ج 2: 344). در قرآن کریم نیز مشتقات این واژه در معانی لغوی مذکور استفاده شده است (اعراف: 5؛ فصلت: 31؛ احزاب: 5). ولی آنچه در شریعت اسلامی از این واژه مصطلح شده، مفهومی در ارتباط با خداوند متعال است؛ معنای استغاثه و طلب از خداوند (راغب، 1412: 315) در امور مادی و معنوی (مانده: 114؛ حمد: 6؛ آل عمران: 193). برخی سه وجه را در خصوص معنای اصطلاحی دعا ذکر کرده‌اند: توحید و ثنای الهی، طلب مغفرت الهی (طلب و درخواست با رویکرد اخروی) و طلب و درخواست مسائل دنیوی (ابن منظور، 1414، ج 14: 257)؛ که معنای اخیر - وجوه سه‌گانه - در تحقیق حاضر مد نظر بوده است.

ه) مقایسه گزاره‌های هستی‌شناسی و خداشناسی در ادعیه و فلسفه

خداشناسی و هستی‌شناسی از بنیادی‌ترین دغدغه‌های فکری تاریخ بشرند. در متون فلسفی اسلامی و غیر اسلامی، برای تبیین رابطه خدا و جهان، اعم از نحوه خلق و نسبت خلق و خالق، تلاشهای فراوانی انجام شده است. ارسطو ایجاد همه موجودات یا تکوین به معنای مطلق آفرینش را در هیچ موجودی ممکن نمی‌داند: «ماده اولیه به عنوان وجود بالقوه، ذاتاً نابود نمی‌شود؛ بلکه به ضرورت، بیرون از حوزه کون و فساد قرار دارد؛ زیرا اگر ماده به وجود می‌آمد، می‌باید چیزی به عنوان موضوع نخستین موجود باشد تا ماده از آن به وجود آید و آن موضوع نخستین بایستی در ماده باقی می‌ماند. اما این طبیعت خاص خود ماده است و بالنتیجه ماده بایستی موجود می‌بود پیش از آنکه موجود شود؛ زیرا من ماده را نخستین موضوعی می‌دانم که هر شیء مطلقاً از آن به وجود می‌آید و خود موضوع در شئی که به وجود آمده است باقی می‌ماند» (ارسطو، 1385: 54). از نظر ارسطو، محال است که هر چیزی تکوین یابد، مگر اینکه یک خلأ فراتر از ماده ممکن باشد؛ لذا در اندیشه او، آفرینش جهان و تکوین مطلق آن به طور کلی محال است. اما در ادیان توحیدی، موجودات گذشته از فقر ذاتی خود، از هر نظر مسبوق به نیستی‌اند و هستی آنها ایجاد و آفریده می‌شود (خلق لا من شیء) و چنین خلقتی وابسته به اراده خداست که با کلمه تکوینی «کن»، موجودات «فیکون» می‌شوند. (برنجانکار، 1374: 137)

در بررسی‌های انجام شده در ادعیه، آموزه‌های بسیاری در باب خدا و هستی دیده می‌شود. در این آموزه‌ها، برخی واژگان و تعبیر، بسامد بالاتری دارند؛ واژگانی از قبیل مُبْدِئ (آغازدهنده به موجودات)، مُبْدِع (آفرینش بدون سابقه و الگو، بی‌مایه و مثال)، خلق و امر و... به همین سبب، برای مسئله تحقیق حاضر

137 انسیبه عسگری و یوسف فرشادنییا

که مقایسهٔ مبنایی است، کارآمد می‌باشند. مقایسه با این پرسش شکل می‌گیرد که: مفاهیم کلیدی پرسامد ادعیه با اصطلاحات فلسفی دیگر چه تفاوتی دارند؟ در صورت وجود تفاوت معنایی، آیا برای مثال، لوازم آموزهٔ خدای مُبدئ و آغازدهنده به پدیده‌ها با خدای مبدء و آغاز پدیده‌ها (در نظریهٔ صدور) یکسان است؟ آنچه به عنوان گزاره‌ها و واژگان کلیدی استخراج شده از ادعیه در مقولهٔ هستی‌شناسی و خداشناسی مورد بررسی و مقایسه با فلسفه قرار می‌گیرند، عبارتند از: 1. خدای مُبدئ و مُعید، 2. خدای مُبدع، 3. خداوند ازلی و موجودات حادث و 4. عدم سنخیت خالق و مخلوق.

1. خدای مُبدئ و مُعید

برخی مکاتب فلسفی اسلامی و غیر اسلامی، خداوند را مبدء و معاد هستی معرفی می‌کنند (ر.ک: فلوپین، 1413: 341؛ ابن سینا، 1363: 75؛ طباطبایی، 1389، ج 2: 78). حال آنکه در ادعیه، خداوند به عنوان آغازدهنده (مُبدئ) و بازگرداننده (مُعید) اشیا و آفریده‌ها معرفی می‌شود (ر.ک: کفعمی، 1418: 216؛ مجلسی، 1423: 441؛ قمی، 1384: 167). چه تفاوتی بین این دو نوع معرفی وجود دارد؟ «مبدء»، اسم ظرف، مشتق از بده و جمع آن، مبادی است و به معنی علت به کار می‌رود؛ خواه علت مادی، خواه صوری، خواه غایی. مبدء هر چیزی، آغاز و ماده آن است؛ آغاز و ماده‌ای که این شیء از آن به وجود آمده است. بنابر این، هستهٔ خرما مبدء نخل است و حروف، مبادی کلام است... مقصود از مبدء اول در فلسفهٔ فارابی و ابن سینا، خداست (صلیبا، 1407: 569-568). از این تعریف معلوم شد که در مبدء بودن، ترکیب و تجزیه، صدور و زایش و همچنین ضرورت سنخیت بین مبدء و شیء مطرح است. اما ریشهٔ «مُبدئ» به «بدا» برمی‌گردد؛ به طوری که معنای فعلی آغازکننده را داشته (ابن فارس، 1389، ج 4: 181) و برخی اهل لغت، ریشهٔ آن را به معنای انجام فعلی پیش از کارهای پیشین دانسته‌اند (فراهدی، 1409، ج 8: 84). زبیدی دو واژه «المُبدئ» و «المُعید» را صفت برای حق تعالی دانسته است (زبیدی، بی‌تا، ج 5: 142). در مسئلهٔ «مُبدئ» بودن، بر خلاف «مبدء»، لوازمی چون: ترکیب، صدور، زایش و ... قابل طرح نیست؛ زیرا در مُبدئ، چیزی که مسبوق به عدم است، ایجاد می‌شود. در نهایت، خداوند، آغازکننده و پایان‌دهندهٔ آفرینش و سبب مبدء و نهایت است و سنخیت بین «مُبدئ» و شیء ابداع شده ضرورت ندارد؛ زیرا قرار نیست از ذات «مُبدئ» چیزی صادر شود، اما در «مبدء» همواره مصدر، صدور و صادر مورد نیاز است.

اما به راستی این تنها یک نزاع لغوی است یا تقابل دو رویکرد و آموزه در هستی‌شناسی و خداشناسی؟ آنچه در تاریخ فکر بشری و به خصوص ذهن فیلسوفان اسلامی و غیر اسلامی در خصوص آفرینش تا به امروز جولان می‌کند، نسبت خدا با خلق و به ویژه مادهٔ اولیهٔ عالم است. در اهمیت اصل خلقت، امام صادق (ع) فرمودند: «سوگند به خدا! اگر می‌دانستند اصل خلقت چگونه بوده، هیچ دو کسی با هم اختلاف نمی‌کردند» (مجلسی، 1403، ج 2: 132). این اختلاف نظر، ریشهٔ تاریخی دارد. فیلسوفانی از قبیل پارمندیس با فرض

138 ♦ تأثیر دعا در استخراج گزاره‌های معرفتی

«مبدء» داشتن، این سؤال را طرح می‌کردند: اشیا یا از لاشیء آفریده شده‌اند، که محال است؛ چون لاشیء، عدم محض است و از عدم، چیزی به وجود نمی‌آید و اگر آن چیز از شیء دیگر به وجود آمده باشد، که تحصیل حاصل است و چیزی بدون سابقه به وجود نیامده است. پس خلق از عدم محال است (کاپلستون، 1391، ج 1: 61 و 63). در چنین نگاهی، «مبدء» و مصدر بودن خداوند برای صدور اشیا از آن، ضرورت می‌یابد. اما چرا در ادعیه، واژگانی در خصوص «مبدء» بودن خداوند وجود ندارد؟ و بالعکس، آنچه به وفور یافت و به آن تأکید می‌شود، «مُبدئ» و «مُعید» بودن خداوند است (ر.ک: مجلسی، 1423: 418؛ ابن طاووس، 1409، ج 1: 37 و 369). در فراز نهم دعای جوش کبیر، منقول از پیامبر (ص) آمده است: «يَا مُبْدِئُ كُلِّ شَيْءٍ وَ مُعِيدُهُ» (فی، 1384: 167). همچنین در دعای مجیر، منقول از پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌خوانیم: «سُبْحَانَكَ يَا مُبْدِئُ تَعَالَيْتَ يَا مُعِيدُ أَجْرِنَا مِنَ النَّارِ يَا مُجِيرُ» (همان: 136). این اصل مهم هستی‌شناسی و خداشناسی (خدای مُبدئ و آغازدهنده به خلق و نه مبدء و مصدر مخلوقات و پدیده‌ها) در ادعیه به اندازه‌ای مهم است که با تحلیل آن می‌توان برخی نظریه‌های تفسیر خلقت، از جمله نظریه صدور (فیض) را مورد نقد جدی قرار داد.

خاستگاه نظریه فیض به اندیشه فلوپین بازمی‌گردد. وی معتقد بود واحد محض، علت همه اشیا و مبدء موجودات است و بلکه همه موجودات در او بوده و حال آنکه او در هیچ یک از اشیا نیست (فلوپین، 1378: 279). فلوپین، صدور و فیضان موجودات از واحد محض را که در ترجمه عربی ائولوجیا با عبارت «و ذلک أن الأشیاء کلها إنما انبجست منه» (همان) بیان شده، تبیین می‌کند. بر اساس این اندیشه، احد که در بالاترین نقطه هستی و به تعبیر وی، فراتر از آن قرار دارد، در اثر شدت کمال و پری، لبریز می‌شود و در اثر این فیضان، موجودات کثیر در سیری منظم پا به عرصه هستی می‌گذارند. بر اساس این نظریه، نظام هستی و موجودات امکانی، پیش از آفرینش، در ذات خداوند به وجود احدی و جمعی و بسیط تحقق داشته و سپس از ذات خداوند به نحو اقتضا صدور یافته‌اند. در این نظریه، خداوند به عنوان علت تامه (و نه فاعل جهان) مورد تأکید قرار می‌گیرد. این نظریه با اعمال تغییراتی از سوی فیلسوفان و عارفان اسلامی پذیرفته شده است (ر.ک: فارابی، 1392: 3؛ ابن سینا، 1404: 100؛ ابن عربی، بی‌تا، ج 2: 391-390؛ مصلح، 1389: 219)؛ چنانکه برخی فارابی را مدون اصلی نظریه فیض در فلسفه اسلامی معرفی کرده‌اند (رحمیان، 1381: 104).

از جمله تغییرات اعمال شده در نظریه فیض، همانا ورود نظریه عقول ده‌گانه توسط فارابی و ابن سینا برای توجیه نحوه صدور کثرت از واحد محض است. در صورتی که بپذیریم نظریه صدور یا فیض را فلوپین بدون تبیین دقیق نحوه صدور کثرت از واحد محض ارائه کرده است؛ فیلسوفان اسلامی، به ویژه حکمای مشاء و اشراق، با استفاده از قاعده سنخیت، به قاعده الواحد راه یافته‌اند و از این دریچه، صادر نخست را ثابت می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، 1386، ج 10: 72).

اما برای پاسخ به سؤال چگونگی آفرینش پدیده‌ها، لازم است دو فاعلیت خداوند که عبارتند از: الف) فاعلیت خلقی؛ من شیء و ب) فاعلیت امری؛ لا من شیء (ر.ک: برنجکار و نصریان اهور، 1396: 167) تبیین شوند. اگر

آفرینش چیزی از چیز دیگری مطرح باشد، همانند آفرینش انسان «ز» آب که در قرآن بیان شده است: «وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان: 54)، چنین فعلیتی «فَاعِلِيَّتِي مِنْ شَيْءٍ» یا همان خلق (صنع من شئی) است. در تعریف خلق گفته‌اند: «یعنی پدید آوردن چیزی از چیزی بر اساس قانون علت و معلول و مطابق با قانون طبیعت، در زمان و مکان» (رضوی، 1387: 22). در جریان و همسو با خلق، امر یا «فَاعِلِيَّتِي لَا مِنْ شَيْءٍ» قرار دارد. در این نوع فاعلیت، نیازی به «ز» (شئی دیگر = ماده اولیه) برای آفرینش وجود ندارد؛ زیرا در این نوع فاعلیت، خداوند بر اساس اراده، دست به ایجاد، انشا و ابداع می‌زند و مفهوم فعل ابداعی، مسبوق نبودن به ماده و زمان (جرجانی، بی تا: 3) است؛ چنانکه قرآن به دو گونه فاعلیت در کنار هم اشاره می‌فرماید: «...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...» (اعراف: 54). همچنین در جای دیگر آمده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: 82). این مسئله تنها به این آیه محدود نمی‌شود و در سور دیگر قرآن نیز مطرح شده است (ر.ک: مریم: 35؛ غافر: 68). در ادعیه نیز به «خلق» و «امر» خداوند اشاره شده است. در دعایی از حضرت حجت (عجل الله) آمده است: «بِاسْمِكَ الَّذِي إِذَا دُعِيَتْ بِهِ أَجَبْتَ يَا مَنْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (ابن طاووس، 1411: 69). این دو فاعلیت همان اصلی است که یهود با عنوان «بد الله مغلوله» منکر آن شده‌اند. در این راستا، گروهی از محققان تلاش کرده‌اند چستی و چرایی بسته بودن دست خدا در اندیشه یهود را روشن کنند. قرآن در این باره می‌فرماید: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: 64)؛ یهود از بسته بودن یک دست خدا خبر می‌دهند. قرآن در پاسخ، از دو دست خدا، آن هم گشوده خبر می‌دهد و آنان را مورد نقد جدی قرار می‌دهد. این محققان ضمن تبیین دو فاعلیت خلقی و امری (به مثابه دو دست خدا)، به ویژگی‌های فاعلیت امری می‌پردازند و می‌نویسند: «در امر (فاعلیت امری)، خبری از لفظ «ز» نیست. چیزی که با کار امری به وجود می‌آید، یک «بداع» است؛ فلذا از چیز دیگر به وجود نمی‌آید، بلکه تنها با فرمان «باش» آن چیز «باشنده» می‌شود» (ملکنهای صفت و همکاران، 1397: 1، ج 1: 130-131).

با اندکی دقت، به همسویی فاعلیت امری خداوند با «مُبدئ» و «مُعید» بودن او که در ادعیه بدان تصریح شده است، خواهیم رسید. خدایی می‌تواند آغازدهنده به موجودات باشد (مُبدئ) که دو فاعلیت خلقی و امری را دارا باشد که در جریان هم‌اند؛ «خلق من شئی» و «خلق لا من شئی». از طرفی، اراده از صفات فعل الهی است و در روایات معصومین (ع) نیز بر اینکه اراده از صفات فعل است، تصریح و تأکید شده است (ربانی گلپایگانی، 1392: 27). بنابر این، امر خدا عین اراده خداست؛ اراده که کرد، «باش نگفته»، «باشنده» می‌شود؛ یعنی حتی نیازی به فرمان «باش» هم نیست، گرچه در مواردی نیز «باش» را صادر می‌کند. (رضوی، 1387: 23)

امام رضا (ع) در پاسخ به سؤالات عمران صابی در خصوص توحید و آموزه‌های اعتقادی و نسبت بین ابداع، اراده و مشیئت فرمودند: «... واعلم ان الابداع والمشيئه والاراده معناها واحد...» (صديق، 1404، ج 2: 154).

1. نویسنده دوم و مسئول نوشتار حاضر، عضو تیم نویسندگان کتاب «چستی و چرایی بسته بودن دست خدا در اندیشه یهود» می‌باشد.

140 ♦ تأثیر دعا در استخراج گزاره‌های معرفتی

آن حضرت همچنین در فرازی از این گفتگو، ابداع و مشیئت و ارادهٔ خداوند را یکی دانسته‌اند؛ هر چند هر کدام از آنها با یک عنوان یاد می‌شوند. این روایت، مهر تأییدی بر همسویی «مُبدئ» و «معید» بودن خداوند با فاعلیت امری (کن فیکون) است. در صورت پذیرش فاعلیت امری خداوند و اینکه خداوند مُبدئ اشیاست و نه مبدء آنها، محلی برای طرح برخی نظریه‌ها، از جمله صدور باقی نخواهد ماند؛ زیرا بر اساس نظریهٔ صدور (فیض)، همهٔ موجودات از ذات خداوند به نحو اقتضا، صدور و تراوش یافته‌اند؛ چنانچه فارابی پیرامون صدور می‌نویسد: «هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته و هي مقتضى ذاته، فهي غير منافية له» (فارابی، 1392: 3). همچنین ابن سینا در خصوص فیض می‌نویسد: روند صدور تنها دربارهٔ خدا و عقول به کار می‌رود؛ زیرا صدور موجودات از خداوند بر نحوهٔ حتمیت است نه به دنبال ارادهٔ پیرو غرض و نیز صدور فعل از او همیشگی است بدون مانع و ایجاد خستگی؛ لذا بهتر است فعل خداوند «فیض» نامیده شود. (ابن سینا، 1404: 100)

آنچه به عنوان سخن آخر این بخش گفتنی است اینکه؛ در دعا، خدا مُبدئ موجودات و آغازدهنده به آنهاست؛ اما در نظریهٔ صدور، خدا مبدء و خود آغاز موجودات است و موجودات از ذات حضرت حق صادر و تراوش می‌شوند. در نظریهٔ صدور، اراده، صفت ذات خداوند است؛ اما بر اساس متون ادعیه و امر الهی، اراده، صفت فعل خداوند است و هر گاه اراده کند، چیزی وجود می‌یابد، بر خلاف صدور دائمی و بر نحو حتمیت موجودات در نظریهٔ فیض.

2. خدای مُبدع

خدایی که دارای فاعلیت خلقی و امری و همچنین مُبدئ و آغازدهنده به موجودات و مخلوقات است، همان خدای مُبدعی است که بی‌مایه و سابقه و الگو می‌آفریند. ابداع یعنی آفرینش بدون سابقه و الگو و در برخی موارد بدون مایه و شیء دیگری (الابداع ... إنه إبداع شیء لا عن شیء) (جهامی، بی‌تا: 1). در دعای یسئیر¹ می‌خوانیم: «و ابتدعت کل شیء» (ابن طاووس، 1411: 124)؛ که به آفرینش بدون سابقه و الگو و بدیع‌گونه اشاره شده است. همچنین در دعای وداع ماه مبارک رمضان که ابن طاووس مصدر آن را ذکر نکرده؛ آمده است: «خَلَقَ خَلْقَهُ مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ وَ لَا مِثَالٍ بَلَا تَعَبٍ وَ لَا نَصَبٍ وَ لَا تَعْلِيمٍ... وَ خَلَقَ بَلَا مِثَالٍ عِلْمُهُ بِخَلْقِهِ قَبْلَ أَنْ يَكُونَهُمْ كَعَلْمِهِ بِهِمْ بَعْدَ تَكْوِينِهِ لَهُمْ» (همو، 1409، ج 1: 256). آفرینش مخلوقات توسط خداوند، بدون مایه و الگو و مثال و نمونه‌ای و همچنین بدون هیچ صرف نیرویی و آموزشی انجام شده است. در دعای اول صحیفهٔ سجاده به آفرینش بدیع و اختراع‌گونه اشاره شده است: «ابتدع بقدرته الخلق ابتداءً و اخترعهم علی مشیئته اختراعاً» (31: 1389). در فاعلیت امری، مسئلهٔ ایجاد انشاء مطرح است و نه آفرینش چیزی از چیز دیگر (خَلَقَ خَلْقَهُ مِنْ غَيْرِ أَصْلٍ) و از این نظر، با ابداع و آفرینش بی‌الگو و مثال همسویی دارد. در قرآن می‌خوانیم:

1. دعای یسئیر، تعلیم پیامبر (ص) به امام علی (ع) است. (ابن طاووس، 1411: 124)

«بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَكَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: 101). در این آیه، واژه «بَدِيع» معنای فاعلی (مُبدِع)؛ یعنی کسی که آفریدن او جدید و بدون سابقه و نمونه پیشین است (ابن منظور، 1414، ج 8: 6). در ادعیه شبهای مبارک قدر آمده است: «يَا رَحْمَانُ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ يَا بَدِيءُ يَا بَدِيْعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا اللّٰهَ» (ابن طاووس، 1409، ج 1: 208). همچنین در دعای سَمَات؛ منقول از امام باقر (ع) می‌خوانیم: «يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ، يَا بَدِيْعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (قمی، 1384: 122). ابن فهد حلی در کتاب عده الداعی و نجاح الساعی که در زمینه دعا نگاشته شده، در خصوص واژه بدیع می‌نویسد: «البديع هو الذي فطر الخلق مبتدعاً لها لا على مثال سابق» (حلی، 1407: 320)؛ که واژه البدیع را به معنی کسی که مخلوقات را بدون هیچ الگو و مثال پیشین و به طور بدیع آفریده است؛ چنانچه حضرت زهرا (س) فرمودند: «اَبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَ أَنْشَأَهَا بِلَا اخْتِدَاءٍ أَمْثَلَهَا» (مجلسی، 1403، ج 29: 221)

در ادعیه، بداعت خلق گاهی در کنار واژگانی از قبیل حیّ قیوم، مُحیی و مُمیت و ضمن اشاره به فاعلیت امری خداوند آمده است. در فرازی از دعای ام‌داود، از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ يَا حَيَّ حَيِّنَ لَا حَيَّ يَا حَيُّ يَا مُحْيِيَّ الْمَوْتِي يَا حَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيْعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... وَ أَنْتَ مَا تَشَاءُ مِنْ أَمْرٍ يَكُونُ وَ أَنْتَ عَلَيَّ مَا تَشَاءُ قَدِيرٌ» (قمی، 1384: 242). واژه ابداع علاوه بر ادعیه معصومین (ع)، از زبان پیامبران الهی نیز بیان شده است. برای مثال، حضرت یوسف (ع) در چاه چنین دعا می‌کرد: «إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنْ لَكَ الْحَمْدُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ بَدِيْعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابن طاووس، 1411: 307)؛ که نشان از اهمیت گزاره‌ها و واژگانی است که به صفت بداعت خداوند اشاره دارند. این مسئله همچنین با توحید و یکتایی خداوند ارتباط وثیق دارد که مؤید آن، فرازی از دعای عرفه امام حسین (ع) است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا فَيَكُونُ مَوْزُونًا وَ كَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي مُلْكِهِ فَيُضَادَّةٌ فَيَمَا اِبْتَدَعَ...» (قمی، 1384: 418). حضرت در این دعا، مسئله ابداع و آفرینش بی‌مثل و الگو را با عدم شریک داشتن و یکتایی خداوند پیوند زده است. اما نکته قابل تأمل آن است که لازمه بداعت در خلق، همانا وجود خدای (مُبدِئ) و (مُعید) و دارای فاعلیت امری است و نه خدایی که در نظریه صدور با عنوان خدای «مبدء» شناخته می‌شود؛ زیرا در نظریه صدور، دیگر خداوند فاعل بالاراده (بالمشیه) نخواهد بود؛ بدین علت که صدور موجودات از خداوند بر نحوه حتمیت است، نه به دنبال اراده. چنانکه ابن سینا معتقد بود: «الفيض إنما يستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعه لعرض بل لذاته، و كان صدورها عنه دائماً بلا منع و لا كلفه تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يسمي فيض» (ابن سینا، 1404: 100). در چنین آموزه‌ای (فیض)، بداعت مخلوقات که مستلزم اراده خداوند، فاعلیت امری و همچنین عدم ضرورت تناسب و سنخیت خالق و مخلوق است، تحقق‌پذیر نیست.

3. خداوند ازلی و مخلوقات حادث (زمان‌مند و مکان‌مند)

خداوند به عنوان خالق پدیده‌ها و مُجیبی و مُمیت مخلوقات، ازلی است و نسبت او با مخلوقات، همان نسب آغازدهنده به آنها (مُبدئ) است. در دعای عهد از امام صادق (ع) می‌خوانیم: «يَا حَيُّ قَبْلَ كُلِّ حَيٍّ، وَ يَا حَيُّ بَعْدَ كُلِّ حَيٍّ، وَ يَا حَيُّ حِينَ لَأَحْيَى، يَا مُجِيبَ الْمَوْتَى، وَ مُمِيتَ الْأَحْيَاءِ، يَا حَيُّ لَأِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» (کنفی عاملی، 1405: 551)؛ خداوند و فرمانروایی او ازلی است؛ زنده و دائم به ذات. خداوندی که به سبب ازلی بودنش، قبل از هر شیء زنده و موجود دیگری و همچنین بعد از هر شیء و موجود زنده دیگری است؛ زیرا خود خالق پدیده‌ها و زمان است و فراتر از آنها برقرار است. آسمانها و زمین با توجه به اینکه مخلوقات اویند، چه در آغاز و چه در ادامه و عملکرد، تحت اراده و قدرت اویند و خارج از دایره قدرت او نمی‌توانند باشند. آغازگر و پایانگر هر شیء، خداوند است. همچنین در دعای کمیل امام علی (ع) می‌خوانیم: «يَا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ وَ يَا آخِرَ الْآخِرِينَ» (قمی، 1384: 102)؛ که به ازلیت حضرت حق اشاره دارد. در دعای عشرات، منقول از امام حسین (ع) آمده است: «سُبْحَانَ الْقَائِمِ الدَّائِمِ، سُبْحَانَ الدَّائِمِ الْقَائِمِ» (کنفی عاملی، 1405: 87)؛ که دو صفت دائم و قائم، قرین هم و با دو بار تکرار بیان شده‌اند.

خداوند خالق زمان و مکان است؛ به گونه‌ای که طرح سؤالاتی در خصوص اینکه خداوند کجاست و از چه زمانی بوده است، خطاست. در متن دعایی از زبان امام علی (ع) آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَانَ قَبْلَ كَانِ» (ابن طابوس، 1415: 187). خداوند زمان و مکان را به عنوان یک پدیده و مخلوق به وجود آورد. پدیده‌ها مخلوقات خداوندند و یک زمانی توسط او به وجود آمده‌اند. بنابر این، ازلی نیستند، بلکه حادث‌اند. یکی از بارزترین پدیده‌ها در جهان، «ماده» است. بنابر این، ماده «پدیده» است؛ به این معنا که وجود نداشته، بلکه به وجود آمده است. از طرفی، زمان نیز به عنوان یک پدیده و واقعیت مطرح است. در تعریف زمان گفته شده است: «جریان عمومی تغییرات جهان» (رضوی، 1372: 18). زمان از این نظر، پدیده و واقعیتی است که بر اساس پدیده بودن، حادث است. مکان نیز به عنوان یک پدیده، حادث است؛ چنانکه پرسشگری از امام رضا (ع) پرسید: او چگونه و کجاست؟ حضرت فرمودند: «و یلک إن الذی ذهبت إلیه غلطٌ هو أین الاین و کان و لا أین، و هو کَیْفَ الْکَیْفِ وَ کان و لا کَیْفَ، فلا یعرف بکَیْفِیةٍ و لا بآینونیةٍ و لا بحاسه و لا یقاس بشیء» (مجلسی، 1403، ج 3: 36). در واقع؛ حضرت با انتقاد جدی، اصل سؤال را غلط دانسته و خداوند را کسی که پدید آورده مکان را آن زمانی که مکانی وجود نداشت، معرفی کردند. بنابر این، خداوند فراتر از مکان و زمان است؛ چنانچه در دعای اول صحیفه سجادیه می‌خوانیم: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بَلَاءُ أَوَّلِ كَانَتْ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بَلَاءُ آخِرِ يَكُونُ بَعْدَهُ»؛ سپاس خداوند را که نخستین موجود است که پیش از او هیچ نبود و آخرین موجود است و پس از او هیچ نباشد. (1389: 31)

خداوند از نظر زمان، به سبب اینکه خود خالق پدیده زمان است و پیش و پس از هر موجود و مخلوقی وجود دارد، مانند موجودات، زمان‌مند و حادث نیست. ازلیت خداوند و حادث بودن مخلوقات، همسو با

خدای مُبدئ و مُعید است و نتایج و لوازم این اصل با نظریهٔ صدور در تقابل است. در نظریهٔ صدور و بر اساس نظام فیضان، عالم، قدیم زمانی است؛ زیرا عقیده بر این است که آفرینش در زمان خاص با ذات خداوند سازگار نیست (زمانی، 1386: 64). از طرفی، صادر (معلول) عین ربط به علت است (طباطبایی، 1389، ج 2: 30). در مبده بودن، فیاضیت عین ذات است. به تعبیری دیگر؛ دهندگی ملازم با ذات و نه زائد بر ذات است؛ چنانچه ملاصدرا معتقد است: «إِنَّ وجود المعلول فی نفسه هو بعینه وجوده لفاعله و هو بعینه صدور عنه بلا اختلاف حیثیه عنه...» (صدرالمتألهین، بی تا، ج 6: 319). آنچه مسجّل است، در نظریهٔ فیض، موجود مفاض عین فیض است (رحمیان، 1381: 169) و در چنین دیدگاهی، عالم نمی تواند حادث زمان مند و مکان مند باشد. حال آنکه در ادعیه، خداوند ازلی است و ماسوی الله، حادث زمان مند و مکان مند می باشند.

4. عدم سنخیت بین خالق و مخلوق

سنخیت به معنای اشتراک در حقیقت است. آنچه در فلسفه مطرح است، سنخیت علت وجودبخش با معلول است؛ به طوری که علت وجودبخش باید کامل تر از معلول خود باشد. به تعبیر دقیق تر؛ علت وجودبخش باید عین آن کمال وجودی ای را که به معلول خود می دهد، در مرتبه ای بالاتر داشته باشد (عبودیت و مصباح، 1389: 80) و اساس قاعدهٔ «لواحد لا یصدر...» چیزی جز لزوم سنخیت میان علت و معلول نیست؛ یعنی فیلسوفان به سبب لزوم تناسب و سنخیت میان علت و معلول، قائل به این قاعده شده اند (بیری، 1384: 255). اما مفهوم کامل تر در مسئلهٔ سنخیت چیست؟

بیان مطلب اینکه؛ B را از A کامل تر می نامیم، اگر و تنها اگر B علاوه بر آنکه واجد عین کمال A است، کمال بیشتری داشته باشد. بر مبنای چنین تعریفی، اگر B صرفاً واجد نوع کمال A به صورت شدیدتر و بیشتر باشد، آن را کامل تر نمی داند. برای مثال، گرچه نور یک لامپ 100 وات از نور لامپ 60 وات بیشتر است، مطابق اصطلاح کامل تر، نور اولی از نور دومی کامل تر نیست (عبودیت و مصباح، 1389: 139). به تعبیری دیگر؛ خداوند به عنوان موجودی بسیط الحقیقه و اقتضای ذاتی اش واجد همهٔ کمالات و مراتب وجود است (جوادی آملی، 1385: 220). اما آیا می توان از مفهوم سنخیت و نسبت علت و معلول و همچنین مفهوم کامل تر، نسبت کل و جزء بودن علت و معلول را دریافت؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، مسئلهٔ ترکیب و تجزیه برای باری تعالی قابل طرح است که بر خلاف آموزه های هستی شناسی و خداشناسی ادعیه است. علامه حسن زاده در مطلبی با عنوان تعین اطلاقی و احاطی واجب نوشته است: «... تعین بر دو وجه متصور است؛ یا بر سبیل تقابل و یا بر سبیل احاطه، که از آن تعبیر به احاطهٔ شمولی نیز می کند... وجه دوم که بر سبیل احاطه است، چنان است که صفتی برای این متمیز ثابت است و برای متمیز دیگر ثابت نیست؛ چون تمیز کلی از آن حیث که کل است، نسبت به اجزایش، و تمیز عام از آن حیث که عام است، نسبت به جزئیاتش...» (حسن زاده آملی، 1379: 64)

به نظر می‌رسد فیلسوفان ضمن التزام به سنخیت علت و معلول، به تباین یکطرفه یا به تعبیر علامه حسن‌زاده، احاطه شمول معتقدند؛ به طوری که تفاوت مرتبه حضرت حق با مخلوقات می‌تواند تباینی را مطرح کند و از این نظر با مبانی مستخرج از ادعیه سازگاری داشته باشد. اما مسلم است در گزاره‌های مستخرج از ادعیه پیرامون رابطه خدا و مخلوق، «بینونت دوسویه» و عدم سنخیت خالق و مخلوق برقرار است. در دعایی منسوب به پیامبر اکرم (ص) آمده است: «وَأَيُّ شَيْءٍ لَمْ يَخْلُقْهُ اللَّهُ وَ أَلَمْ يَخْلُقْهُ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (ابن طاووس، 1411: 86)؛ که در این فراز از دعا، عدم سنخیت خدا با هیچ چیزی دیگر، در کنار فاعلیت خلقی و امری خداوند آمده است. مؤید عدم سنخیت خدا و مخلوقات، در روایتی از امام صادق (ع) چنین بیان شده است: «لَا يَلْقَى بِالذِّي هُوَ خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُبَانِيًا لِكُلِّ شَيْءٍ مُتَعَالِيًا عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى» (مجلسی، 1403: ج 3: 148)؛ خالق، همه چیز را نمی‌سزد مگر اینکه مخالف با همه چیز و متعالی از وجود همه اشیا باشد. بینونت خدا با مخلوقاتش به گونه‌های دیگری نیز در متون دعایی وجود دارد. در دعای معروف ماه مبارک رمضان که منقول از دو تن از امامان معصوم (ع)، امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) است، می‌خوانیم: «أَنْتَ الرَّبُّ الْعَظِيمُ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (قمی، 1384: 282). این عبارت از دعا به صراحت به تباین خداوند با همه اشیا اشاره می‌کند. حضرت علی (ع) نیز در توصیف باری تعالی می‌فرماید: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءٌ كَمِثْلِهِ» (صدوق، 1398: 32)؛ که بینونت الله و ماسوی الله را متذکر می‌شود. بینونت خالق و مخلوق در این روایت از امام صادق (ع) نیز قابل تأمل است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ مِنْهُ وَ كَلَّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (کلینی، 1387: ج 1: 203). دو نکته مهم در این روایت وجود دارد؛ اول اینکه، خداوند از مخلوقاتش خالی است و دوم اینکه، مخلوقات خداوند خالی از خداوندند؛ که صراحت در «بینونت دوسویه» قابل مشاهده است.

در ادعیه علاوه بر تصریح به عدم سنخیت بین خالق و مخلوق، صفاتی از خداوند مطرح شده است که به خداوند انحصار دارد؛ اما با اندکی دقت، این ویژگی‌ها از ماسوای خداوند سلب شده و عدم سنخیت بین خالق و مخلوق را ثابت می‌کند. در دعای مشلول منقول از امام علی (ع) می‌خوانیم: «يَا وَاحِدٌ يَا أَحَدٌ يَا صَمَدٌ يَا مَنْ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ لَا وَكَلَةٌ» (مجلسی، 1423: 338). خداوند بر خلاف مخلوقاتش از مسئله ولادت و لوازم آن (همتا، فرزند، همسر و...) مبرا است و این امر برای خداوند به صورت عدم و ملکه نیز مطرح نیست، بلکه موضوعاً منتفی است. چنانچه در دعای افتتاح منقول از نواب امام عصر (عج) آمده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَ لَا وَكَلًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَ كِبْرَةٌ تَكْبِيرًا» (قمی، 1384: 286)؛ که هرگونه ولادت و صدور را از خداوند دور می‌کند. قابل تأمل آن است که در برخی ادعیه، سنخیت بین خالق و مخلوق به صراحت رد و در بعضی دیگر، با ذکر مصادیقی، این سنخیت و مشابهت به بوته نقد و بطلان کشانده شده است.

(و) بحث و نتیجه‌گیری

با استخراج گزاره‌های معرفتی هستی‌شناسی و خداشناسی از ادعیه و مقایسه آنها با گزاره‌های فلسفی، به ویژه نظریه صدور (فیض)، نتایجی ذیل حاصل شد:

در دعا، خداوند به عنوان مُبدئ (آغازدهنده) و در نظریه صدور، به عنوان مبدء (آغاز) و مصدر شناخته می‌شود.

در نظریه فیض، موجودات از ذات حضرت حق صادر و تراوش می‌شوند و اراده، صفت ذات خداوند است؛ در حالی که بر اساس فاعلیت امری و خدای مُبدئ ادعیه، اراده صفت فعل خداوند است و هر گاه اراده کند، چیزی وجود می‌یابد؛ بر خلاف صدور دائمی و بر نحو حتمیت موجودات در نظریه فیض. از طرفی، خداوند مُبدع در ادعیه، بدون الگو و مایه و بر اساس اراده و فاعلیت امری موجودات را ابداع می‌کند؛ اما در صدور، خداوند به عنوان مبدء و مفیض، بر اساس حتمیت و نه بالاراده، تنها افاضه فیض می‌کند.

خداوند در ادعیه ازلی و بر خلاف آن موجودات حادث زمان‌مند و مکان‌مند تبیین می‌شود؛ اما بر اساس عین ربط بودن معلول به علت در نظریه فیض، ازلیت به عالم سریان می‌کند.

عدم سنخیت خالق و مخلوق، یکی دیگر از مبانی هستی‌شناسی و خداشناسی ادعیه است که هرگونه سنخیتی را که اساس نظریه صدور است، نشانه می‌گیرد؛ زیرا در چنین دیدگاهی، مخلوقات عین ربط به مبدء و مصدر نیستند و بر مبنای خلق لا من شیء ابداع و انشاء می‌شوند؛ در حالی که در نظریه صدور، معلول عین ربط به علت و لازمه آن، سنخیت علت و معلول است.

منابع

- قرآن کریم.
- صحیفه سجاده. ترجمه و شرح میرزا ابوالحسن شعرانی (1389). قم: اشکذر، چ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1404 ق). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (1363). *المبدء و المعاد*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن طاووس، سید رضی‌الدین (1409 ق). *اقبال الاعمال*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن طاووس، سید رضی‌الدین (1415 ق). *الذروع الواقیه*. قم: آل‌البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- ابن طاووس، سید رضی‌الدین (1411 ق). *مهج الدعوات*. قم: دار الذخائر.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا). *الفتوحات المکیه*. بیروت: دار التراث العربیه.
- ابن فارس، ابوالحسین أحمد (1389 ق). *معجم مقاییس اللغة*. مصر: مکتبه و مطبعه الحلبي.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (1414 ق). *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- ارسطو (1385). *سماح طبیعی*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- امام خمینی، روح‌الله (1409 ق). *تفسیر سوره حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- برنجکار، رضا (1374). «خدا و جهان در اندیشه ارسطو». *اندیشه کیهان*، ش 59: 153-136.
- برنجکار، رضا و مهدی نصر تیان اهور (1396). *قواعد کلامی (توحید)*. قم: دارالحديث.
- جوادی آملی، عبدالله (1425 ق). «التوحيد و الموحد في الصحیفه السجاده». *الأبعاد الإنسانیة و الحضاریة فی الصحیفه السجاده*. دمشق: المستشاریه الثقافیة للجمهوریه الإسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله (1385). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (1386). *رحیق مختوم*. قم: اسراء.
- جهامی، جیرار (بی تا). *موسوعه مصطلحات الفلسفه*. لبنان: ناشرون.
- چیتیک، ویلیام (1385). «مقدمه‌ای بر صحیفه سجاده». ترجمه وحید صفری. *علوم حدیث*، ش 41.
- حبیب‌پور، زهرا و زهره اخوان مقدم (1396). «تحلیل محتوای دعای عرفه منسوب به امام حسین». *پژوهشنامه معارف حسینی*، دوره دوم، ش 8: 116-99.
- حسن‌زاده آملی، حسن (1379). *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*. قم: تشیع.
- حلی (ابن فهد)، احمد (1407 ق). *عده الداعی و نجاح الساعی*. بیروت: دار الکتب العربی.
- راغب اصفهانی، حسین (1412 ق). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دار القلم، الدار الشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی (1392). «فاعلیت خداوند در معجزات». *کلام اسلامی*، سال بیست و دوم، ش 87: 42-19.
- رحیمیان، سعید (1381). *فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدر المتألهین*. قم: بوستان کتاب.
- رضوی، مرتضی (1392). «انسان و علوم انسانی در صحیفه سجاده». *بینش نو*:

- رضوی، مرتضی (1372). «جهان و انسان». بيش نو:
- <https://binesheno.com/Files/books.php>
- رضوی، مرتضی (1387). «دو دست خدا». بيش نو: <https://binesheno.com/>
- زبیدی، مرتضی (بی تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
- زمانی، مهدی (1386). «صدور و خلقت». بیک نور، ش 20: 56-65.
- صدرالمآلهین (بی تا). الحکمه المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه. قم: مصطفوی، چ دوم.
- صدوق، محمدبن علی (1398). التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صدوق، محمدبن علی (1404 ق.). عیون اخبار الرضا(ع). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- صلیبا، جمیل (1407 ق.). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: حکمت.
- طباطبایی، سید محمدحسین (1389). نهایه الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (1389). خداشناسی فلسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- عسگری، حسن بن عبدالله (1412 ق.). الفروق اللغویه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛ جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- فارابی، محمد بن محمد (1392). التعليقات. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (1409 ق.). العین. تحقیق مهدی مخزومی. قم: دار الجمهره.
- فلوطین (1413 ق.). اثولوجیا. قم: بیدار.
- فلوطین (1378). اثولوجیا. ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات؛ ترجمه فارسی حسن ملکشاهی. تهران: سروش.
- قرشی بنایی، سید علی اکبر (1371). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ششم.
- قمی، شیخ عباس (1384). کلیات مفاتیح الجنان. ترجمه الهی قمشاهی. قم: آرموس، چ سوم.
- کاپلستون، فردریک چارلز (1391). تاریخ فلسفه. ترجمه ابراهیم مددجو. تهران: علمی و فرهنگی، چ چهارم.
- کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی (1418 ق.). البلد الامین و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی (1405 ق.). المصباح؛ جنة الأمان الواقیه و جنة الإیمان الباقیه. قم: دار الرضی، چ دوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (1387). الکافی. به اهتمام محمدحسین الدرایتی. قم: دارالحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (1403 ق.). بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الاطهار. بیروت: موسسه الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر (1423 ق.). زاد المعاد-مفاتیح الجنان. بیروت: المؤسسة الاعلی للمطبوعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1382). در درگاه دوست. تحقیق و نگارش عباس قاسمیان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ چهارم.

- مصلح، جواد (1389). *ترجمه و شرح الشواهد الربوبیه ملاصدرا*. تهران: سروش، چ پنجم.
- ملکشاهی صفت، مصطفی و همکاران (1397). *کنکاشی در چیستی و چرایی بسته بودن دست خدا در اندیشهٔ یهود*، جلد 1. اهواز: پژوهندگان راه دانش.
- یشری، یحیی (1384). «*نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت*». *نقد و نظر*، سال دهم، ش 38: 251-263.
- **The Holy Quran.**
- **Sahifa Sajjadih.** Ali Ibn Al-Hussein (peace be upon her) (2010). Translated and explained by Mirza Abolhassan Sha'rani, fourth edition, Qom: Ashkzar Pub.
- Aboudiat, Abdol Rasoul & Mojtaba Mesbah (2010). **Philosophical Theology.** Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Aristotle (2006). **Natural hearing.** Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Tarhe No.
- Askari, Hasan ibn Abdullah (1991). **AL-Foroogh AL-Loghavih.** Qom: Islamic Publishing Foundation; Qom Seminary Teachers Association.
- Berenjkar, Reza (1995). “**God and the world in Aristotle's thought**”. *Andisheh Kayhan*, No. 59: 136-153.
- Berenjkar, Reza & Mehdi Nosratian Ahvar (2017). **Theological Rules (Monotheism: Tohid).** Qom: Dar al-Hadith Pub.
- Chittick, William (2006). “**Introduction to Sahifa Sajjadih**”. Translated by Vahid Safari. *Hadith Sciences*, No. 41.
- Copleston, Frederick Charles (2012). **A History of Philosophy.** Translated by Ebrahim Madadjo. Fourth Edition, Tehran: Scientific and Cultural Pub.
- Farabi, Abu Nasr (2013). **AL-Taalighat.** Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.
- Fattahizadeh, Fathieh & Saeedeh Matieian Najjar (2018). “**Analysis of the content of the prayer of 26 Sahifa Sajjadih**”. *Siraj Munir*, Vol. 9, No. 32: 37-61.
- Habibpour, Zahra & Zohreh Akhavan Moghadam (2017). “**Analysis of the content of the prayer of Arafa Related to Imam Hossein**”. *Journal of Hosseini Education*, Vol. 2, No. 8: 99-116.
- Haji Hassani, Zahra & Mehdi Mehrizi (2012). “**A report on the analysis of the themes of the prayers of the month of Rajab based on the mesbah Al-Motehajjed of Sheikh Tusi**”. *Hadith Sciences*, Seventeenth year, Second issue: 160-180.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (2000). **Unity in the view of Aref and Hakim.** Qom: Shiite Pub.
- Helli (Ibn Fahd), Ahmad Ibn Muhammad (1986), **A'da al-Da'i.** Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Arabi (No date). **Al-Futuhat Al-Makkiyah.** Beirut: Dar-Ehya Al-Torath Al-Arabiya.
- Ibn Fares, Ahmad (1969). **Dictionary of Comparative Language,** Egypt: Library and Press Al-Halabi.

- Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram (1993). **Language of the Arabs**. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1984). **Al-Taaliqat**. Beirut: Maktab al alam al Islami Pub.
- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1984). **The Beginning and the Resurrection**. Tehran: Institute of Islamic Studies.
- Ibn Tawus, Sayyed Radi al Din (1994). **Al-Durwa Al-Waqiyyah**. Qom: Al-Bayt Foundation, peace be upon them, for the revival of inheritance.
- Ibn Tawus, Sayyed Radi al Din (1988). **Iqbal al-A'mal**. Tehran: Dar Al-Kotob Al-Islamiyyeh.
- Ibn Tawus, Sayyed Radi al Din (1990). **Muhaj al-Daawat**. Qom: Dar al-Zakhair.
- Imam Khomeini, Ruhollah (1988). **Interpretation of Surat al Hamd**. Tehran: The Institute for Organizing and Publishing the Works of Imam Khomeini.
- Jahami, Gerard (No date). **Encyclopedia of Philosophy Terms**. Lebanon: Nasheroon Pub.
- Javadi Amoli, Abdullah (2004). **“Monotheism and Monotheist in Sahifeh Al-Sajjadiyyeh”**. *A Collection of Essays: Human and Civilizational Aspects in Sahifeh al Sajjadiyyeh*. Damascus: Cultural Counsellate of I.R.I.
- Javadi Amoli, Abdullah (2006). **Monotheism in the Quran**. Qom: Esra Pub.
- Javadi Amoli, Abdullah (2007). **Rahiq Makhtoum**. Qom: Esra Pub.
- Jorjani, Ali Ibn Mohammad (No date). **AL-Taarifat**. Tehran: Nasser Khosrow.
- Kafami Ameli, Ibrahim Ibn Ali (1997). **Al-Balad Al-Amin**. Beirut: Al-A'lami Foundation for Pub.
- Kafami Ameli, Ibrahim Ibn Ali (1984). **Al-Misbah**. second edition, Qom: Dar al-Radhi.
- Karimi, Mahmoud & Ali Abdullahzadeh (2018). **“The capacity of Ahl al-Bayt prayers in the anthropological foundations of the humanities”**. *Epistemological Studies of Islamic University*, Twenty-second year, No. 3: 447-470.
- Klini, Mohammad Ibn Yaqub (2008). **Al-Kafi**. With effort Mohammad Hussein Al-Daraiti. Qom: Dar al-Hadith.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1982). **Bihar Al-Anwar**. Beirut: Al-Wafa Institute.
- Majlisi, Mohammad Baqir (2002). **Zad Al-Maad- Mafatih Al-Janan**. Beirut: Al-A'lami Institute for Press.
- Malekshahi Sefat, Mostafa & et al. (2018). **An Exploration of What and Why God's Hand is Closed in Jewish Thought**, Vol. 1. Ahvaz: pajoohandegan Rahe Danesh.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2003). **DAR Dargah Doost**. Research and writing by Abbas Ghasemian. Fourth Edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

- Mosleh, Javad (2010). **Translation and Explanation of Mulla Sadra's Al-Shavahed-Al Robobiyeh**. Fifth Edition, Tehran: Soroush Pub.
- Plotinus (1999). **Theologia**. Arabic translation of Ibn Na'meh Homsî from Plotinus' works, Persian translation by Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush Pub.
- Plotinus (1992). **Theologia**. Qom: Bidar pub.
- Qarashi Banaei, Seyed Ali Akbar (1992). **Dictionary of Quran (Ghamoos Al-Quran)**. Sixth edition. Tehran: Islamic Library.
- Qomi, Sheikh Abbas (2005). **General Keys of Keys of Al-Janân**. Translated by Mehdi Elahi Ghomshei. Third Edition, Qom: Armus pub.
- Rabbani Golpayegani, Ali (2013). **“God's activity in miracles”**. *Islamic theology*, year 22, No. 87: 19-42.
- Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Muhammad (1991). **Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran**. Beirut: Dar Al-Shamiya.
- Rahimian, Saeed (2002). **Grace and existencial ayency; from plotions to Sadrol-Mote allehin**. Qom: Book Garden Institute.
- Razavi, Morteza (2013). **“Human and Humanities in Sahifa Sajjadih”**. *Binesh No*: <https://binesheno.com/>
- Razavi, Morteza (1993). **“The World and Human”**. *Binesh No*: <https://binesheno.com/Files/books.php>.
- Razavi, Morteza (2008). **“Two Hands of God”**. *Binesh No*: <https://binesheno.com/>
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad Ibn Ibrahim (No Date). **Al-Hekmat Al Muta'alyeh fi-l-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a (The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect)**. Qom: Mostafavi.
- Saliba, Jamil (1986). **Philosophical dictionary**. Translated by Manouchehr Sanei Dorra Bedi. Tehran: Hikmat publications.
- Sheikh Saduq; Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi (2019). **Al-Tawhid**. Qom: Qom Seminary Teachers Association Pub.
- Sheikh Saduq; Muhammad ibn Ali ibn Babawiyah Qomi (1983). **Ayoun Akhbar al-Reza (AS)**. Beirut: Al-A'lami Institute for Press.
- Tabatabai, Mohammad Hossein (2010). **The End of Wisdom**. Translation and description by Ali Shirvani. Qom: Book Garden (Boostan Ketab).
- Yathribi, Yahya (2005). **“Cash on the base on the Al-Vahed & sangkhat origin”**. *Critique and Opinion*, Tenth Year, No. 38: 251-263.
- Zamani, Mehdi (2007). **“Procession and Creation”**. *Peyk Noor*, No. 20: 56-65.
- Zubaidi, Morteza (No Date). **Taj Al-Aroos (Dictionary)**. Beirut: Dar al-Fikr.

