

A Qur'anic Analysis Concerning the Conflict between "Content with Preordainment" and "Prayer for Change of Preordainment" with the Approach of the Ethics of Servitude (in Accordance with Ibn 'Arabī's Theory and the Rival's Theory)

MahdiyehSadat Mostaqimi¹

NasimSadat Mortazavi²

Abstract

The issue of praying to God to change the preordainment (*qaḍā*) and the issue of being content with God's preordainment and predestination may from a certain perspective be considered incompatible and conflicting; because praying to God is either to change the existing conditions and remove difficulties or to reach desired and missing conditions, and this apparently involves dissatisfaction with the existing situation. For this reason, two rival views have been formed among the people of knowledge. The first point of view, which belongs to "Ibn 'Arabī", maintains that absolute submission to divine predestinations and not complaining about calamities before God is a form of rudeness in the manners of servitude, and it contains the slave's secret conflict with God's lordship. In contrast, another rival theory has been proposed which considers refraining from asking for specific needs and avoiding insisting on one's desires as a requirement of pure submission to divine preordainment and considers it more compatible with the ethics of servitude. This article, in a descriptive-analytical way, with the aim of introducing a more comprehensive theory, has identified and expressed the main components and axes of these two theories separately and evaluated each of them in the scales of the Qur'anic verses. One of the findings of the discussion is that paying attention to the levels and types of prayer can reconcile and resolve the conflict between these two theories in some aspects. Another outcome of the discussion is that by comparative analysis of these two theories, it tried to prove with several reasons the superiority of Ibn Arabi's view from the perspective of the ethics of servitude.

Keywords: prayer (*du'ā*), Prophets, Ibn 'Arabī, contentment (*riḍā*), preordainment and predestination (*al-qaḍā wa al-qadar*).

1. (Corresponding Author) Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Qum University.

2. Level 4 Scholar of Comparative Interpretation, Professor of Hawza and University.



تحلیلی قرآنی پیرامون تعارض «رضا به قضا» و «دعا برای تغییر قضا» با رویکرد اخلاق بندگی (در تطابق نظریه ابن عربی و نظریه رقیب)*

مهدیه سادات مستقیمی^۱

نسیم سادات مرتضوی^۲

چکیده:

مسأله دعا به درگاه خدا برای تغییر قضا و مسأله راضی بودن به قضا و قدر الهی از منظری ممکن است ناهمساز و متعارض تلقی شوند؛ زیرا دعا به درگاه خدا یا برای تغییر شرایط موجود و رفع دشواری و بلاست، یا برای رسیدن به شرایط مطلوب و مقفود است و این امر به ظاهر مستلزم نارضایتی از وضع موجود می‌باشد. بدین جهت دو دیدگاه رقیب در میان اهل معرفت شکل گرفته است. دیدگاه نخست که متعلق به «ابن عربی» می‌باشد، معتقد است تسلیم مطلق در برابر مقدرات الهی و عدم شکایت از بلیات به درگاه خدا، نوعی سوء ادب در آداب بندگی است و نزاع پنهان عبد با ربوبیت خدا را در خود نهفته دارد. در نقطه مقابل، نظریه رقیب دیگری مطرح شده که خودداری از طلب حاجات خاص و پرهیز از اصرار بر خواسته‌های خود را مقتضای تسلیم محض در برابر قضای الهی دانسته و آن را با اخلاق بندگی نیز سازگارتر می‌داند. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با هدف معرفی نظریه جامع‌تر، مؤلفه‌ها و محورهای اصلی این دو نظریه را شناسایی و به تفکیک بیان نموده و هر یک از آنها را در سنجه آیات قرآنی ارزیابی نموده است. از یافته‌های بحث این است که توجه به مراتب و اقسام دعا می‌تواند در برخی وجوه میان این دو نظریه جمع نموده و رفع تعارض نماید. از دیگر ثمرات بحث این بوده که با تحلیل تطبیقی این دو نظریه، سعی نموده ارجحیت نظر ابن عربی از منظر اخلاق بندگی را با چند دلیل مدلل نماید.

کلیدواژه‌ها:

دعا، انبیاء، ابن عربی، رضا، قضا و قدر.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۹، تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۸/۲۲.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2023.66334.3742

۱- دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم (نویسنده مسؤول)

۲- دانش پژوه سطح ۴ تفسیر تطبیقی، استاد حوزه و دانشگاه

m.s.mostaghemi@gmail.com

nasim.mortazavi2012@gmail.com

بیان مسأله

در رویکرد اخلاق بندگی، هرم اخلاقی ارزش‌ها ایجاب می‌کند که رضا به قضا و قدر الهی از بالاترین مقامات سلوکی و مهم‌ترین اخلاقیات مربوط به اخلاق بندگی باشد و از طرفی، دعا نمودن برای طلب حوایج در بسیاری از موارد به این معناست که فرد می‌خواهد وضعیت موجود را به وضعیت مطلوب و مفقود خود تغییر دهد و این دو امر به‌ظاهر تعارض دارند. یکی از مهم‌ترین مباحث در اخلاق کاربردی، بحث تعارضات اخلاقی است. تعارض اخلاقی عبارت است از رفتاری که انجامش از جهت اخلاقی زشت، و ترک آن نیز از جهت دیگر نارواست. در این مقام فرد برخوردار از دغدغه اخلاقی، احساس بلا تکلیفی می‌کند. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) در مقاله حاضر، داعی اگر دعا کند، ممکن است به‌مثابه عدم رضایت به قضا تلقی شود و اگر دعا نکند، ممکن است مشمول خطاباتاتی که ترک دعا را نهی می‌کنند، قرار گیرد. از این‌رو این مقاله سعی نموده با بررسی‌های قرآنی و تحلیل‌های اخلاقی، در تطابق نظریه ابن عربی و نظریه رقیب جست‌وجو نماید و با واکاوی ادعیه قرآنی و سیره و تعالیم انبیا و بذل تأملات علمی پژوهشی، به پاسخ پرسش‌های زیر بپردازد:

- تعارض ظاهری میان دو مفهوم ارزشی حسن اخلاقی دعا برای تغییر قضا و حسن رضا به قضای الهی چیست؟

- نظریه ابن عربی درباره دعا کردن برای تغییر قضا چه توصیه‌ای دارد و دلایل آن در سنجه تعالیم و سیره انبیا در قرآن چیست؟

- نظریه رقیب چیست و دلایل آن در سنجه تعالیم و سیره انبیا در قرآن چه می‌باشد؟

- مراتب دعا چیست و چگونه می‌توان با توجه به مراتب دعا، میان این دو نظریه جمع نمود؟

۱. شالوده اجمال کلی نظریه ابن عربی

ابن عربی بر این باور است که اوج اخلاق بندگی در این است که بنده در مقام بندگی، چون خدا به او فرموده برای رفع حاجتش دعا کند، رفع نیازش را از خدا بخواهد؛ هرچند استجابت این دعا مستلزم این باشد که قضا تغییر نکند و دعا نکردن جهت رفع بلا، نوعی مقاومت در برابر قهر الهی و سوء ادب به‌شمار می‌رود. رضا و تسلیم صرف، نزاعی خفی با ربوبیت الهی را در خود نهفته دارد که جز اهل سر، کسی از آن باخبر نیست. او تمام ادب را در شکایت به‌سوی خدا می‌داند. (ابن عربی، بی‌تا: ۱۴۲/۳)



برای تبیین قرآنی این مسأله می‌توان گفت در آیه «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف: ۵۵)، اگر جمله «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» علت برای «ادْعُوا رَبَّكُمْ» باشد، معنا چنین است: آن کس که اهل دعا نیست، از وظیفه خود تعدی و تجاوز کرده است، زیرا ترک دعا از موجود امکانی که تنها صلاحیت بندگی دارد و از خود چیزی ندارد و سراسر وجودش نیاز است، تجاوزی آشکار بر آستان ربوبیت است. چون لازمه عبودیت عبد و رسم عبودیت، دعا کردن است، از این رو خود دعا نیز عبادت است و بر همین اساس فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ». در آیه اخیر، از دعا به «عبادت» تعبیر شده و تناسب میان دلیل و مدلول هنگامی تحقق می‌یابد که دعا، عبادت باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۸۴/۲۹) پس دعا از اوجب واجبات و ترک آن از اشد محرمات است (مظاهری، ۱۳۸۹: ۴۰۸) و آیه «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» گویای این مطلب می‌باشد؛ زیرا در مقام بندگی، امتثال امر دعوت همراه با محبت و شوق، از حسن اخلاقی والایی برخوردار است و بنا بر محوریت اخلاق معنوی و بندگی، رضا به قضای الهی منافاتی با دعا ندارد؛ زیرا گاهی یک خواسته‌ای از مؤمن با مقادیر و عواملی که یکی از آنها دعاست، برآورده می‌شود که هرگاه آن عوامل و آن دعا تحقق یابد، حاجت برآورده می‌شود و اگر یکی از آنها نباشد، مستجاب نمی‌شود. در آموزه‌های قرآنی، عواملی همچون دعا می‌تواند تقدیرات را تغییر دهد که در روایات با عبارت «الدُّعَاءُ يُرْدُّ الْقَضَاءَ وَقَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۰/۲)، بر این مطلب تأکید شده است و از اطلاعات آیات به‌دست می‌آید که قضا اگرچه یک حکم عام تکوینی و عام است، ولی دعا آن را تخصیص می‌زند که مؤید آن، روایت امام رضا (علیه السلام) است: «لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَآزَادَ وَقَدَّرَ وَقَضَى». (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵۰/۱) بنابراین دعا نه تنها منافات با رضا ندارد، بلکه دعا لازمه رضاست (نراقی، ۱۳۹۰: ۲۰۸)؛ همان‌طور که انبیا دعاهای بسیار داشتند، در عین حال در بالاترین مقامات رضا قرار داشتند. (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۴۴) روایت قشیری که «شرط دعا ایستادن بود با قضا به وصف رضا» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۰۴)، روایتگر این معناست.

۲. تبیینی از مؤلفه‌های نظریه ابن عربی (بایستگی دعا برای تغییر قضا)

در نظریه ابن عربی شش نکته مهم وجود دارد:

نکته اول: تفاوت‌گذاری میان رضا به قضا و رضا به مقضی.

نکته دوم: احتساب دعا نکردن برای تغییر مقضی به مثابه مقاومت و منازعه مخفی در

برابر خدا.

نکته سوم: تعیین مقتضیات اخلاق بندگی؛ هم در برابر اصل دعا و هم پس از دعا.
نکته چهارم: عدم تلقی دعا برای تغییر قضا با مقتضیات صبر.
نکته پنجم: توجه به هویت افتقاری دعا و احتساب آن به مثابه نشانه ادب بندگی.
نکته ششم: احتساب دعا به مثابه یکی از علل فعال شدن و تجلی نمودن اسماء ذاتی یا فعلی برای تغییر مقضی.
 در ادامه نکات شش گانه نظریه ابن عربی تبیین شده و در سنجه آیات قرآن مورد ارزیابی قرار می گیرد.

۲-۱. نکته اول: تفاوت گذاری میان مفهوم رضا به قضا و رضا به مقضی

ابن عربی با ابتکار بدیعی که در تبیین مفاهیم نموده، میان رضایت به قضا و رضایت به مقضی تفاوت گذاشته و موفق شده به صورت بدیعی بین انجام دعا برای تغییر قضا و رضا به قضای الهی جمع نماید. در نگره ابن عربی، آنها که دعا را منع کرده اند، منظورشان این است که دعاکننده از قضای الهی راضی نیست؛ چه به خود خدا شکایت برند، چه به غیر او. ابن عربی برای جمع میان حسن دعا و حسن رضا به قضا، پیشنهاد می دهد که میان رضا به قضا و رضا به مقضی تفاوت گذاشته شود؛ به عبارتی باید گفت که رضا بودن به هر مقضی سزاوار نیست، ولی راضی بودن به قضای الهی از آنچه حکم کرده است، درست و سزاوار است. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۳۶۰/۲) پس رضای به قضا به معنای رضای به مقضی نیست، چون بنده باید از قضای خداوند راضی باشد و ممکن است از مقضی راضی باشد یا نباشد؛ چون مقضی به مقتضای عین بنده است.

ارزیابی قرآنی نکته اول

آیه «أَنْتَ مَسْنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (انبیاء: ۸۳) سخن ایوب نبی است که می دانست اگر دعا نکند، به نوعی در برابر قهر خداوند مقاومت کرده است و این نهایت جهل بنده است. او می دانست از آنجایی که هویت بنده مؤمن، همان هویت حق تعالی است، دعا برای رفع این بلا از خود به نوعی دعا برای رفع آن از حضرت حق است. چون خداوند نسبت به بنده اش غیرت دارد و نمی خواهد که بنده اش به غیر او عشق بورزد و مشغول باشد، به او بلا می دهد تا او را از غیر باز داشته و به خود مشغول کند تا تنها به درگاه او شکایت برده و دعا کند. (قیصری، ۱۴۱۶: ۳۰۲/۲) از این رو ایوب نبی به قضای الهی رضایت داشت؛ هر چند مقضی را نزد خدا شکایت برد.



۲-۲. نکته دوم: دعا نکردن برای تغییر قضا به مثابه مقاومت در برابر قهر خدا و سوء ادب ابن عربی قائل است که اگر کسی بر بلا صبر کند و رفع آن را از خداوند طلب نکند، نوعی مقاومت در برابر قهر الهی از خود نشان داده است و شکایت به سوی خدا، اعلی و اتم از صبر است، از این رو برخی اشاره دارند که صبر مقاومت است و این مقاومت، سوء ادب در برابر خداوند متعال می باشد. پس دعا و تضرع برای رفع رنج بهتر از صبر و تحمل درد و مصیبت است؛ زیرا شکیبایی و عدم شکایت به سوی خدا نوعی سوء ادب است و مصداق مقاومت با قهر الهی می باشد و پیامبران علیهم السلام اهل ادب اند؛ اما رضا و تسلیم صرف، نزاعی خفی با ربوبیت الهی را در خود نهفته دارد که جز اهل سر، کسی از آن باخبر نیست. (ابن عربی، بی تا: ۱۴۲/۳) به تعبیر دیگر، ابن عربی معتقد است که در صبر معروف نزد عوام، مقاومت، قهر و غلبه الهی و بی ادبی با خداوند می باشد. (همو، ۱۳۸۳: ۳۳۱/۲)

ارزیابی قرآنی نکته دوم

حالت رضا و تسلیم انفعالی به خود گرفتن و ناله و درخواست نداشتن، پسندیده نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۳۷/۵۷) ترک شکایت به خداوند ممکن است منشأ انتزاع استواری و مقاومت در برابر خداوند تلقی گردد که همین برداشت، مایه نکوهیده شدن چنین حالت است. از این رو مردان الهی که از ملکه عصمت برخوردار و از موهبت نبوت متنعّم و از فضیلت رسالت طرفی بسته بودند، شکایت به خداوند را در برنامه پرافتخار خود داشتند؛ مانند یعقوب و ایوب علیهم السلام. (همان، ۵۱۱/۴۲) ارزیابی این نکته در سنجه دیگر آیات هم صحت آن را نشان می دهد؛ «قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان: ۷۷) و در جای دیگر می فرماید اگر تسبیح یونس نبود، از بطن حوت رها نمی شد؛ «فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ * لَلَبْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (صافات: ۱۴۳-۱۴۴). بنابراین مقام دعا لبّ و مغز و حقیقت عالم است. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۳۱/۱)

۳-۲. نکته سوم: مقتضیات اخلاق بندگی پس از دعا

در تحلیل نظریه ابن عربی باید اذعان کرد که اخلاق بندگی گاهی در مورد اصل دعاست، و گاهی در مورد بعد از دعا که باید مورد دقت قرار گیرد. اخلاق بندگی بعد از دعا، در دعای مستجاب و غیر مستجاب نیز مقتضیاتی دارد. اگر دعا مستجاب شود، بنده

به اقتضای اخلاق بندگی باید هم اصل توفیق دعا را از ناحیه خدا ببیند، و هم استجابت آن را، و اگر دعا مستجاب نشود، باز هم باید حالت شکر و صبر همراه با خوف و رجا وجود داشته باشد؛ چراکه ممکن است این اجابت در آینده به وقوع بپیوندد و در وجود داعی و احوالات و کنش‌ها و منش‌هایش ظاهر گردد. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۳۶۰/۲)

ارزیابی قرآنی نکته سوم

اعطای عطایا به مقتضای آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) از ناحیه تجلی اسم «العاذل» خداوند است؛ زیرا عدل او اقتضا می‌کند که هر چیزی را به جای خود بنشاند، از این رو وقتی انسان دعا می‌کند، زمینه تجلی اسمای الهی را فراهم می‌کند و اسمای الهی در جهان هستی مسبب تمام اسباب و علت تمام علت‌ها می‌باشند. اما اخلاق بندگی مقتضی این است که هنگام دریافت مسئلت خویش، ندای «هذا من فضل ربی» سر دهد و اعطای مسئلت را از ناحیه فضل خدا بداند و خود را مستحق دریافت آن عطیه نبیند. آیات دیگر قرآن هم این نکته را تأیید کرده و نشان می‌دهد که وظیفه انسان پس از دعا این است که اگر دعایش اجابت نشد، آن را به حساب کاستی‌های خود یا حکمت خدا بگذارد و اگر دعایش مستجاب شد، آن را از لطف و فضل خدا بداند؛ «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ». (نساء: ۷۹)

۲-۴. نکته چهارم: عدم منافات دعا برای تغییر قضا با صبر

ابن عربی بر این باور است که خداوند بندگانش را مبتلا نمی‌سازد، مگر اینکه به درگاهش تضرع و زاری کرده و از او، رفع آنچه از بلا بر سرشان آمده، درخواست نمایند. اکابر و بزرگان از رجال، نفوسشان را از شکوه و شکایت به خدا باز نمی‌دارند، اما از آن جهت که خداوند صابران را مدح و ثنا گفته، آنان نفوسشان را از شکوا و شکایت به غیر خدا باز می‌دارند. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۳۳۱/۲)

ارزیابی قرآنی نکته چهارم

سیره انبیا و اولیا در قرآن نشان می‌دهد که ایشان برای رفع سختی‌ها در شرایط مختلف به درگاه خدا دعا می‌کردند و در زمان روی آوردن بلا، شکایت آنان به سوی خدا زیانی به صبر آنان وارد نمی‌کرد، چنان‌که ایوب از خداوند رفع بلا را مسئلت کرد و عرضه داشت: «أَنْتَ مَسْنِي الضَّرُّ»؛ یعنی مصیبت به من اصابت کرده است و به پروردگارش شکایت کرد و او را «ارحم الراحمین» خواند که در این کلمه، اثبات وضع اسباب به جهت



رفع بلا از او نهفته است. از این جهت است که دعای حضرت ایوب ضرری به صبر او وارد نمی‌کند، حال آنکه خداوند با ثبوت شکوای او، او را به صفت صبر موصوف کرد و به همین جهت او را ستود. ملکه صبر به معنای آرامش در برابر کار خدای سبحان و نفی اعراض و عدم اعتراض است و دعا و نیایش مضطربانه و ناله و لابه مضطربانه در ساحت ربوبی پروردگار، هرگز با صبر و سکینه مطلوب اخلاقی منافات ندارد. از اطلاق ادله ترغیب به دعا و ترهیب از ترک نیایش از یک سو، و ستودن ایوب داعی و منادی کشف ضرر از سوی دیگر، معلوم می‌شود نیایش جهت شفای مریض یا گشوده شدن هرگونه گره و رفع هرگونه مکروه نه تنها با صبر منافات ندارد، بلکه همچنان صبغه عبادی و قربی آن محفوظ است. از دیدگاه قرآن نیز لازم است عنایت شود که صبر در برابر جزع و شکایت اعتراضی است، نه در مقابل شکر و سپاسگزاری. از این رو صابر شاکر توانای جمع کردن میان این دو کمال است، چنان‌که می‌تواند صبر را با شکوه و اندوه دل جمع کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۹۶/۵۷) حضرت یعقوب علیه السلام نیز که صاحب صبر جمیل است و صبر او با اشک و آهش در فراق یوسف علیه السلام منافات ندارد، حزنش را با خدای خود در میان می‌گذاشت: «قَالَ إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ». (همان، ۲۴۶/۴۰)

۲-۵. نکته پنجم: هویت فقری دعا به مثابه نشانه‌ای از فقر و ادب بندگی

دعا در نظرگاه ابن عربی، اقتضای منازعه با ربوبیت را نمی‌کند؛ زیرا دعا ذلت و افتقار است، حال آنکه نزاع ریاست و سلطنت است. ابن عربی تمام ادب را در شکایت به سوی خدا می‌داند. (ابن عربی، بی تا: ۱۴۲/۳) از این رو دعا خود جزئی از اجزای علت تامه بوده و در کنار سایر اجزای علل و اسباب پدیده‌ها قرار می‌گیرد. سبب اجابت دعا، کامل شدن اسباب است و آن سبب، همان دعاست. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷) دعای داعی و زاری او از جمله اسباب تحقق درخواست می‌باشد. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۰۳، ۲۱۷) فقر وجودی انسان ذاتی وجود اوست، از این رو انسان باید دائم‌الدعا، دائم‌الطلب و دائم‌الاستغاثه باشد (همان)، به همین دلیل است که نفوس مؤمنین و اولیا و انبیا به هنگام دعا می‌توانند در عالم تأثیر بگذارند. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۱/۶-۴۱)

ارزیابی قرآنی نکته پنجم

چنان‌که در مقام ارزیابی این محور در سنجه آیات مشاهده می‌کنیم، ایوب با آنکه از احوال خود به سوی خود خدا شکایت کرد و مقام شامخ ولایت، وی را از احساس مذلت

و فقر غافل نکرد و به غیر خدا اعتماد نکرد، خداوند دعای او را با بیان «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ» اجابت نمود؛ زیرا دعای او در رفع بلا، ضَرَّ را از او برداشت (ابن عربی، بی تا: ۱۴۲/۳) آیه «أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ» (نمل: ۶۲) و اصالت تعابیر قرآنی و این نحوه تلفیق مفهومی نشان می دهد دعا با اضطرار و فقر پیوند دارد و نشانه و نمادی از نیازمندی است و ابراز نیاز، خود نوعی ادب در ساحت بندگی است.

۲-۶. نکته ششم: تأثیر دعا در فعال شدن تجلی اسمای ذاتی و اسمای فعلی در راستای

تغییر مقضی

ابن عربی همه هستی را متأثر از کارکرد تجلیات اسمایی حق می داند و معتقد است که دعا سبب می شود تجلیات اسمایی فعال شوند. وی عطایا و منح را از جهت مبدأ فاعلی بر دو قسم کلی عطایای ذاتیه و عطایای اسمائیه تقسیم می نماید. (عفیفی، ۱۳۸۰: ۷۰) برای توضیح مطلب باید گفت عطایا به اعتبار نوع سؤالی که نسبت به آنها صورت می پذیرد، می توانند به دو نوع تقسیم شوند: عطایای ذاتی در پی تجلی ذاتی الهی محقق می شوند و منظور این است که عطایای ذاتیه از حضرت اسم جامع و به اعتبار اسم ذات حاصل می شوند. اما عطایای اسمائیه بر اثر تجلی اسمای دیگری است؛ مثلاً رزق لذیذ دنیوی از تجلی اسم رحمان صورت می گیرد. عطای رحمانی به حسب ظهور رحمت محض است و گاهی عطا در اثر تجلی اسم واسع می باشد؛ همانند صحت و سلامت، و گاهی در اثر تجلی اسم وهاب است و مقتضیات خود را دارد، و گاهی در اثر تجلی اسم غفار می باشد. (قیصری، ۱۳۸۲: ۳۷۳/۱) هنگامی که عطایا از دریچه چنین اسمایی محقق می شود، باز هم معطی ذات خداوند است. از آنجایی که ذات او خازن مقتضیات اسمایی است، هنگام دریافت عطایا و منح از جانب تجلی هر یک از اسمای الهی، اخلاق بندگی و عبودیت اقتضائات خاص خود را دارد. ابن عربی از طرفی به اعیان ثابته (همان، ۳۲۰) معتقد است که همان علم پیشین خداوند به اعیان و ماهیات خارجی است (خسروپناه، ۱۳۹۶: ۱۶۴) و هر آنچه را که در دار وجود محقق می شود، مطابق مقتضیات نقشه اسمای الهی و اعیان ثابته می داند؛ زیرا اعیان ثابته مظاهر علمی اسما و صفات و اشیاء خارجی است که در عالم خلق قرار دارند که مظاهر عینی اسما و صفات هستند (همان) و از دیگر سو، رضایت به رضای الهیه را از بالاترین مقامات معنوی تلقی می نماید. (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۲۶)



ارزیابی قرآنی نکته ششم

بنا بر توصیه قرآن که «قُلْ اَدْعُوا اللَّهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمَنَ اَيُّمَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰) خدا را با اسماء حسناى الهى بخوانید، اسمای حسنا منحصرأً برای خداوند و جز او اسم قبیح دارد یا اسم حسن. خدا منزّه از اسم قبیح است و هم مقدس از اسمای حسن و کامل، بلکه او صاحب اسمای اکمل است. (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۰۴/۵۴) با تأملات پژوهشی درمی‌یابیم حاجت مورد نیاز انبیا با اسمای الهیه متناسب با آن در بسیاری موارد گره خورده و خواندن دعا با اسمای حسنا به مثابه دعا برای تجلیات آن اسماست. برای مثال، حضرت شعیب نبی علیه السلام خطاب «خیر الفاتحین» را در دعای گشایش میان خود و قومش به کار برد؛ «رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ» (اعراف: ۸۹). و حضرت موسی علیه السلام دخول در رحمت الهی را با «ارحم الراحمین» قرین می‌سازد؛ «أَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف: ۱۵۱).

۳. شالوده اجمال کلی نظریه رقیب

در مقابل تحلیلی که بیان شد، رویکرد دیگری وجود دارد که سازوارگی ترک دعا با اخلاق بندگی را بیان می‌نماید و به بهانه رضا به قضای الهی، مقضی را هم مطلوب جلوه داده و جایی برای دعا برای تغییر قضا باقی نمی‌ماند و مقتضای رضا به قضا و ترک دعا برای تغییر قضا را با اخلاق بندگی سازگارتر می‌داند. برای تبیین باید گفت: رضا در لغت ضد سخط (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۳۳۴/۴) و در اصطلاح، طیب نفس بدانچه به شخص می‌رسد و از او فوت می‌شود. (حداد، ۱۴۱۶: ۸۹/۱) رضایت عبد نیز بر دو قسم «رضا بالله تعالی» و «رضا عن الله تعالی» تقسیم می‌شود که قسم اول آن همان توحید خداوند متعال می‌باشد که از بحث ما خارج است. قسم دوم همان است که عبد آنچه را از قضای الهی بر او جاری می‌شود، مکروه نداند و بالاترین رتبه آن، سرور قلب و سکینه نفس به قضای الهی است و عبد، خیر و شر و شیرینی و تلخی را از او بداند و راضی باشد که این قسم از رضا، از اجل اخلاق ایمانی است؛ زیرا فرد، روح توکل و حقیقت آن و روح یقین و روح محبت و روح شکر را به جا آورده است. (حداد، ۱۴۱۶: ۸۹/۱؛ جوزیه، ۷۵۱: ۲۱۸/۲) بعضی مقام رضا را بالاتر از تسلیم دانسته‌اند، اما «رضا» خشنودی قلبی از کار خداوند بر اثر محبت عبد به خداست. (غرناطی، ۱۴۰۳: ۶۵/۱؛ نراقی، ۱۴۰۸: ۲۰۳/۳) هرچند از دیدگاهی دیگر، رتبه تسلیم از رضا و توکل برتر است (مصطفوی، ۱۳۷۴:

۱۹۳/۱۳؛ عسکری، ۱۴۱۲: ۲۵۷)؛ زیرا مقام رضا آن است که خواست خداوند با طبع انسان هماهنگ باشد، اما در تسلیم، شخص برای خود طبعی نمی‌شناسد تا موافقت یا مخالفت طبع برای او مطرح باشد. (طوسی، ۱۴۲۰: ۹۲؛ سبزواری، ۱۳۸۹: ۳۵۸؛ خراسانی، ۱۳۹۵: ۲۹۵)

رضا نتیجه «محبّت» و محبّت، ثمره معرفت است. (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۳۷۸) انسان باید بکوشد از قضا و قدر الهی راضی باشد و این مقام، مهم است و مقدور همه نیست. (همان، ۳۷۷) اگر سالک مقام رضا را بگذراند، مرضی خدا خواهد بود. خدای سبحان در پاسخ کلیم خود که درخواست کرد «مرا به رضای خود ره بنما» فرمود: رضای من در رضای تو به قضای من است. (کاشانی، بی‌تا: ۸۹/۸) قرآن رضایت الهی را بالاترین نعمت‌ها می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۱۸/۳)

۴. تبیینی از مؤلفه‌های نظریه رقیب

برای اینکه بتوانیم به بررسی تطبیقی نظریه ابن عربی با نظریه رقیب بپردازیم، باید به نکات نظریه رقیب هم دقت کرده و آنها را در سنجه آیات مورد ارزیابی قرار دهیم.

۴-۱. فنای مشیت بنده در مشیت الهی به مثابه علت دعا نکردن او برای تغییر قضا

یکی از صورت‌هایی که در نظریه رقیب متصور است، این است که مشیت عبد در مشیت الهی فانی شود؛ «قُلُوبُنَا أَوْعِيَةٌ لِمَشِيَّةِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۲۵) و اصلاً مشیّتی جز آنچه واقع شده، ندارد که حال در قالب صبر باشد یا مقاومت، بلکه چنین شخصی قهر را لطف می‌بیند و قهر نمی‌بیند و این مقام فناست و این افراد یا صاحبان مقام فنای ذاتیه هستند، یا فنا در اسماء و صفات؛ چنان‌که فخر رازی و علامه جوادی آملی تبییناتی در این راستا دارند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵۶/۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۶۷۶/۷) از این رو این مورد تخصصاً خارج است و سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد.

ارزیابی قرآنی نکته اول

افرادی بر طبق اطلاق وصف «راضیه» در آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸)، از هر آنچه که حضرت حق انجام می‌دهد، راضی هستند و مشیت آنان در مشیت حق فانی است. این افراد دو گروه‌اند: دسته نخست کسانی هستند که به مقام فنا رسیده‌اند و بعد از فنا، به مقام بقای بعد از فنا نایل شده‌اند که این مقام،



مقام بالاتری است و در این مقام، دوباره دعا می‌کنند که این دعا کردن به اخلاق بندگی نزدیک‌تر است؛ مانند رسول اکرم صلی الله علیه و آله که با وجود اینکه مشیت او در مشیت الهی فانی بوده است، ولی به مقام بقای بعد از فنا دست یافته و دعاهایی از ایشان در این مقام وجود دارد، مانند «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) که حکایتگر این است که به میزان علم وجودی راضی نبودند و مراحل بالاتری از علم را از خدای سبحان خواستار بودند.

دسته دوم کسانی هستند که در مقام فنای ذاتیه باقی می‌مانند و به بقای بعد از فنا نمی‌رسند و از این جهت دعا نمی‌کنند و دعا نکردن آنان خلاف اخلاق بندگی نیست؛ زیرا اینان نیز به دو دلیل دعا نمی‌کنند: دلیل نخست اینکه به خاطر محبتی که به خدای سبحان دارند؛ چون مقضی از او صادر می‌شود و فعل اوست، خوشایندی آنها از مقضی بر ناخوشایندی که از ذات مقضی دارند، غلبه می‌کند و در هر حال، مقضی همچون قضا خوشایند آنان می‌شود، از این رو دعا نمی‌کنند. دلیل دوم اینکه این افراد بر اثر جذب و سکر و غلبه حال و محو شدن در جمال و زیبایی الهی، قدرت دعا را از دست می‌دهند و به این دلیل دعا نمی‌کنند؛ زیرا اختیار و قدرت شرط تکلیف است و چون شرایط تکلیف را از دست داده‌اند، دعا نمی‌کنند و این خلاف اخلاق بندگی نیست؛ مانند حضرت ابراهیم علیه السلام وقتی او را در منجنیق گذاشتند، در اثر جذب و غلبه حال، از دعا لب فرو بست، ولی احوالات ایشان فراز و فرودهایی دارد، همچنان که دعاهای زیادی از ایشان در قرآن به چشم می‌خورد.

۴-۲. **عدم فنای مشیت بنده در مشیت خدا و لب فرو بستن از دعا به داعیه رضا به قضا**
محور دوم در نظریه رقیب، صورت دیگری از لب فرو بستن از دعا را نشان می‌دهد و آن این است که مشیت الهی غیر از مشیت بنده است، ولی نه به داعیه استکبار و نه از روی بی‌همتی، بلکه به این تصور که باید به قضای الهی گردن نهاده، خود را ساکت کند و به صبر در برابر مکروهات مقتضی رضایت دهد و در این حالت، مشیت او در مشیت مطلقه حق فانی نیست و احتمالاً این افراد فانی در ذات و اسماء و صفات نیستند، یا در سفر اول‌اند، یا در سفر دوم و سوم، ولی قطعاً به پایان سفر سوم نرسیده‌اند.

ارزیابی قرآنی نکته دوم

کسی که در رویارویی با دشواری‌ها و مصائب می‌گوید من صبر می‌کنم، از یک نظر پیش اهل معرفت مذموم است. او گردنکشی می‌کند؛ چون اگر خدا به وی دستور داد که

چیزی نخواه و او هم خواسته‌ای نداشت، اطاعت کرده است، و گر نه دندان روی جگر گذاشتن و بدون دستور صبر کردن روا نیست. صبر به این معنا نیست که دعا نکنید. صبر یعنی هرچه را خدا داد، تحمل کنید، از این رو شایسته است انسان هر لحظه از خدا چیزی بخواهد. انسان موظف است مسکنت خود را در همه لحظات شبانه‌روز به خدا عرضه کند؛ اگر عطا کرد، شاکر و چنانچه نداد، صابر، بلکه شاکر باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶۶) ولی صاحبان این مقام به انگیزه رضایتمندی به قضای الهی، از شکایت به بارگاه الهی احتراز نموده‌اند و برخی در این مقام دعا را فاقد اثر می‌دانند و قائل‌اند اگر علم ازلی خدا به حادثه‌ای تعلق گرفت، چه شخص دعا کند یا نه، اثری ندارد، حال آنکه این مطلب در سنجه آیات قرآن مورد تأیید نیست. خداوند فرموده: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ»، ولی این افراد دعا نمی‌کنند و این خلاف اخلاق بندگی است؛ زیرا باید دعا کنند و همراه دعا، صبر نموده و رضایت دهند. همچنین اطلاق آیه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) نشان‌دهنده آن است که خداوند در هر حال دوست دارد او با اسمای حسنی خوانده شود و خواندن او با این اسماء، به مثابه دعا برای تجلیات آن اسماست.

۴-۳. تلقی لب فروستن از دعا به مثابه نشانه اخلاق بندگی

یکی از محورهایی که در نظریه رقیب قابل شناسایی است، این است که تلقی شود مقتضای ادب و تعظیم مولا، سکوت در برابر او و لب فروستن از درخواست حاجت است، از اینرو آن‌گاه که ابراهیم علیه السلام را در منجیق گذاشتند تا به آتش افکنند، جبرائیل به او گفت: «پروردگارت را بخوان و از او نجات خود را بخواه» و حضرت ابراهیم علیه السلام پاسخ داد: «حَسْبِيَ مَنْ سَأَلَهُ عِلْمُهُ بِحَالِي». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۶۸) مراجعه به معنای رضایت، این مسأله را بیشتر تبیین می‌کند. (کاشانی، ۱۳۹۱: ۱۶۵)

ارزیابی قرآنی نکته سوم

ارزیابی این امر نشان می‌دهد که برای این وضعیت دو حالت متصور است و با توجه به مرتبه دعا و مقام داعی، حکم این مسأله متفاوت است و در اینجا باید تأملات بسیار ژرفی داشت که تفاوت این دو حالت معلوم شود (توضیح اجمالی آن در دلیل دوم از ارزیابی قرآنی نکته اول نظریه رقیب گذشت).



گاهی از شدت جذبه، فرد داعی چنان مستغرق تجلیات و جمال حق می‌شود که هیچ چیزی به جز تماشای عشق برایش باقی نمی‌ماند و در این حال، خودبه‌خود در اثر ذکر حق و جذب حق خاموش می‌شود و در آن حالت نمی‌خواهد هیچ چیز، حتی یادآوری حاجتش، او را از ذکر حق باز دارد. مؤید قرآنی آن آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) می‌باشد. در اینجا اگر جذبه حق او را از دعاکردن باز دارد، نمی‌توان گفت امر نامطلوبی رخ داده است، بلکه چه‌بسا افضل از آن به او داده شود؛ «مَنْ شَغَلَهُ ذِكْرِي عَنْ مَسْأَلَتِي أُعْطِيَ أَفْضَلَ مَا أُعْطِيَ السَّائِلِينَ». (محمدی، ۱۳۸۹: ۴/۴۹)

مولوی در این باره می‌گوید:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که زبانشان بسته باشد از دعا
(مولوی، دفتر سوم)

به عبارتی، یک مرتبه از دعا در ساحتی است که زبان حال داعی این است:

گر به تو افتدم نظر چهره به چهره رو به رو

شرح دهم غم تو را نکته به نکته مو به مو

(لاهوری، بخش ۴۱)

ولی یک وقت مرتبه دعا به گونه‌ای است که زبان حال داعی این گونه است:

گفته بودم چو بیایی غم دل با تو بگویم چه بگویم که غم از دل برود چون تو بیایی

(سعدی، غزل ۵۰۹)

۵. دلایلی برای ارجحیت نظریه ابن عربی

برای تحلیل این بحث می‌توان چشم‌اندازهای زیر را مطرح کرد:

۱-۵. اشتغال بر توصیه به دعا به مثابه امتثال امر خدا

با توجه به اینکه خود خداوند به دعا و درخواست حاجت امر فرموده است، امتثال امر خداوند در این زمینه به اخلاق بندگی و عبودیت نیز نزدیک است و حتی اگر فی حد نفسه رضایت و تسلیم در برابر مقدرات و مقتضیات به ادب بندگی سزاوارتر از درخواست حاجت باشد، امتثال امر پروردگار در ابراز نیاز، به اخلاق بندگی و عبودیت سزاوارتر است.

۲-۵. اشتمال بر توصیه به دعا به مثابه ابراز فقر و بندگی به درگاه خدا

در نظریه ابن عربی توصیه به دعا وجود دارد و دعا، نماد بارز و نمود شاخصی از ابراز فقر و نیاز است و در این حالت، گویا انسان مناسبات بندگی را به انجام می‌رساند.

۳-۵. اشتمال بر توصیه به دعا به مثابه بهانه‌ای برای ناز در حالت تقرب و دوستی

به نظر می‌رسد اخلاق بندگی فی حد نفسه، اولاً و بالذات اقتضا کند که انسان در مقابل مشیت الهی سر فرود آورده و آنچه از مقضیات و مقدرات برایش فراهم آمده، بپذیرد و تسلیم محض آنها شود، ولی اگر مولا بخواهد با بنده تحببی داشته باشد، و میدان دیگری برای قدرت‌نمایی خود در مقابل چشم او بگشاید و به بنده امر کرده باشد که هرچه دلت می‌خواهد از من بخواه، در اینجا ساحت رابطه‌ای که میان خدا و بنده به وجود می‌آید، ساحتی است که درباره آن این امر صدق می‌کند که «عند الأحاب تسقط الآداب». در این صورت گویا خداوند به جهت محبتی که به بندگان می‌ورزد، دوست دارد فقط در ساحت اسماء شریفه‌اش نظیر حکیم و علیم و قهار و متعال، بر آنها تجلی نکند، بلکه مشیت الهی آن است که خداوند روزنه‌هایی به وجود بیاورد و او با اسم قریب و مجیب بر آنها رخ نماید. خداوند می‌داند که تجلی دو اسم قریب و مجیب در مرآت وجود بندگان چه می‌کند و برای آنها زمینه رشد و ارشاد را فراهم می‌نماید، از این رو به دعا امر فرموده و از ایشان خواسته است که دست خویش را برای برآورده شدن حاجت خود به درگاه او بالا برند تا او بتواند منصفه دیگری برای خودنمایی برای بنده‌اش ایجاد کند و ساحتی دیگر برای کوشش و کششی در رابطه میان بنده و خدا به وجود آید.

۴-۵. اشتمال این نظریه هم به توصیه داعی به دعا، و هم توصیه به وی برای رضا به

قضا بعد از دعا

نظریه ابن عربی در حقیقت این طور توصیه می‌کند که عبد باید اگر مقضی مطلوبش نبود، برای تغییر آن دعا کند، ولی بعد از دعا، به رضای خدا و قضای بعد از دعا راضی باشد؛ زیرا به نظر می‌رسد این مرتبه از رضایت به قضا مرحله بالاتری است، زیرا وقتی خدا به بنده امر می‌کند که دعا کن تا تو را اجابت کنم و بنده دعا می‌کند، این توقع در بنده ایجاد می‌شود که دعایش مستجاب شود و اگر در این حالت به ظاهر مقضی تغییری نکرد، ولی بنده بعد از دعا باید به قضا راضی باشد و یا دعا را ادامه دهد و مأیوس نشود



و مرتبه بالاتری از بندگی را باید حائز باشد. خداوند ممکن است امری را اولاً و بالذات مشیت کند و آن‌گاه مشیت کند که بنده مشیت خود را با او در میان بگذارد و آن‌گاه او در صورتی که مصلحت و حکمت ثانویه‌اش اقتضا کند، مشیت بنده را محقق نماید و آن‌گاه بنده پس از روا شدن حاجتش و یا قبل از روا شدن حاجتش، خود به نتیجه دعا رضایت دهد و اگر هم حاجتش روا نشد، صبر کند و رضایت دهد و خداوند را قریب و مجیب بیابد. وقتی خداوند به‌عنوان خالق هستی و علیم و حکیم مطلق، مطابق مشیت خود امری را برای بنده‌ای رقم می‌زند و از او می‌خواهد بی‌چون و چرا مشیت او را بپذیرد و گویا در مرآت اسماء جلالیه بر او تجلی می‌نماید، در این صورت هم اگر عبد به رضایتمندی مطلق در برابر او قرار گیرد، باز هم همه‌چیز متناسب اخلاق بندگی است، ولی تجلیات حضرت حق از حضرت الهیه مقتضی آن بوده است که ساحت دعا و استجابت را از مجلای دو اسم قریب و مجیب نیز برای بنده بگشاید. از این جهت، این تحلیل نظریه ابن عربی هم مشتمل توصیه به دعاست، و هم مشتمل توصیه به رضا به قضای الهی؛ یعنی این امر به اخلاق بندگی نزدیک‌تر است که فرد هم دعا کند، و هم به نتیجه دعا رضایت دهد که اگر خداوند مشیت خود را تغییر داد، به آن راضی باشد و اگر به هر دلیلی خداوند قضای حاجت و مسئلت او را نپذیرفت و یا آن را به تعویق انداخت، باز هم کاملاً حالت رضایت و تسلیم خود را حفظ کند.

۵-۵. اشتغال بر توجه به مراتب دعا و عدم توصیه به دعا در برخی موارد

۵-۵-۱. مراتب دعا و دعاکنندگان و وجه جمع میان دو نظریه مبتنی بر این مراتب

۵-۵-۱-۱. مراتب دعاکنندگان برحسب انگیزه دعا

دعا کنندگان از یک منظر به سه گروه تقسیم می‌شوند:

دسته اول: کسانی که در دعای خود عجله کرده و از خداوند چیزی را درخواست می‌کنند که وقت آن نرسیده است؛ مانند دعای حضرت یونس علیه السلام در تعجیل عذاب برای قوم خود؛ «وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ...» (قلم: ۴۸).

دسته دوم: عده‌ای هستند که دعای آنها به انگیزه شتاب‌زدگی نیست، بلکه چون می‌دانند که برخی چیزها را تا نخواهی به تو نمی‌دهند، جانب احتیاط را مراعات کرده و حاجت خود را با دعا از خداوند می‌خواهند؛ مانند دعای حضرت عیسی علیه السلام برای نزول مائده آسمانی: «اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ» (مائده: ۱۱۴).

دسته سوم: کسانی هستند که دعا می‌کنند؛ نه به انگیزه شتاب‌زدگی و نه مراعات احتیاط، بلکه دعای آنان محض امتثال امر خداست؛ مانند دعای حضرت رسول اکرم ﷺ: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، بر اساس این می‌توان وجوهی را در نظر گرفت که بر آن اساس، دعا نکردن ترجیح داشته باشد، ولی وقتی که جریان دعای حضرت یونس علی‌ه السلام را تحلیل می‌کنیم، دعای او نه برای جلب رحمت الهی، بلکه برای جلب نعمت الهی بر دیگران بود، در حالی که مقتضای رحمت الهی این بود که هنوز به این افراد مهلت داده و آنها را از رحمت خود محروم ننماید، ولی یونس علی‌ه السلام داعی کرد که بر آن اساس، رحمت خداوند از ایشان قطع شود. مسلم است که خود ابن عربی که این سه مرتبه را برای دعاکنندگان بیان کرده، توصیه به دعا را در موردی مثل مورد اول بیان نمی‌کند.

۵-۱-۲. مراتب دعا از منظر تصریح یا عدم تصریح به حاجت

ابن عربی معتقد است هر عطیه در برابر سؤالی است، ولی وی دعا را از یک جهت به دو صورت تقسیم می‌نماید:

صورت اول: سؤال آشکار و بیان صریح حاجت به زبان قال: گاهی سؤال‌کننده حاجت خود را بر زبان می‌آورد؛ مانند دعا‌های انبیا که به‌صراحت حاجت‌های خود را بازگو می‌کردند.

صورت دوم: سؤال غیر آشکار و بیان غیر صریح حاجت: گاهی فرد داعی به لفظ چیزی نمی‌گوید، بلکه حالتی به خود می‌گیرد که از حاجت او خبر می‌دهد؛ یعنی درخواست خود را به زبان حال می‌گوید و یا با کنایه و ادب خاصی، حاجت خود را به درگاه خدا مطرح می‌نماید؛ مانند دعای ایوب علی‌ه السلام که فرمود: «أَنْتَ مَسْنِي الصُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (انبیاء: ۸۳).

صورت سوم: دعای کلی برای انزال خیر مطابق زبان استعداد و حال درونی: گاهی انسان اصلاً نمی‌داند که چه می‌خواهد، از این‌رو نه به زبان قال سخن می‌گوید، نه زبان حال، بلکه زبان استعداد است که چیزی را می‌طلبد. خواهش به زبان استعداد در واقع اقتضای ذاتی خواهنده است. (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۲۱۶) به تعبیری، دعا به زبان استعداد قطعاً اثر می‌کند. حضرت موسی علی‌ه السلام که فرمود: «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص: ۲۴)، حال و قال او با زبان استعداد همراه بود. او خودش هم سرگردان بود، و نمی‌دانست چه بخواهد، چون اگر موجودی استعداد دریافت کمال و فیض را داشت و نقص در قبول



قابل نبود، در فاعل یعنی خداوند سبحان، بخل و امساک نیست و او هر موجودی را که به استعدادی مجهز شود، به مقصد می‌رساند، همان گونه که حضرت موسی علیه السلام فرمود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰). درباره این قسم از دعا آمده که «قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» (طه: ۳۶)؛ یعنی هر چه را به لسان استعداد خواستی، به تو داد.

۵-۱-۳. مراتب دعا بر حسب مراتب تقرب داعی

گاهی انسان حال و استعداد مقطعی و گذرا همراه با تقرب شدید پیدا می‌کند و قلبش با خلوص متوجه خدا می‌شود که در این حال دعایش مستجاب است. در این قسم دعای لفظی مطرح نیست، فقط حالت خضوع، درخواست، التجا در حالت قرب شدید و مانند آن پدید می‌آید که شخص چیزی را طبق حالت ویژه‌ای که دارد، از خداوند درخواست می‌کند. هرچند استعداد آن به نصاب تام نرسیده باشد، ولی به جهت آن حالت تقرب خاص، خداوند به او عنایت خاص می‌نماید.

دعا نسبت به داعیان یکسان نیست و نسبت به درجه قربی که هر داعی دارد، مرتبه دعای او متفاوت است. چنان‌که رسول اکرم صلی الله علیه و آله به ابوذر فرمود: اگر انسان جزء ابرار شد، دعای به زبان مقال، به اندازه نمک طعام کافی است؛ «یا أَبَاذَرٍّ! يَكْفِي مِنَ الدَّعَاءِ مَعَ الْبِرِّ مَا يَكْفِي الطَّعَامَ مِنَ الْمِلْحِ» (حرعاملی، بی تا: ۲۷/۷)؛ یعنی بکوش حالی پیدا کنی؛ به گونه‌ای که اگر آه کشیدی، اثر کند و کوشش کن که بر رَقَم استعداد و بر نصاب حال بیفزایی که در این حال، کمی دعا به زبان مقال با افزونی استعداد یا حال جبران می‌شود؛ برخلاف عکس آن که شاید کمی استعداد یا قصور حال با زیادی سؤال ترمیم نشود. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰۵/۹)

۵-۱-۴. مراتب دعا بر حسب دعای به زبان قال و دعای به زبان حال و دعای به زبان استعداد

سائل گاهی صرفاً به زبان قال و گاهی صرفاً به زبان حال و گاهی صرفاً به زبان استعداد دعا می‌کند و گاهی برخی موارد باهم جمع می‌شود و خدا به هریک پاسخ می‌دهد: برخی، مؤمن، صالح و خوش‌رفتارند، اینان در عمل، از خدا خیر می‌طلبند و خداوند نیز همان را عطا می‌کند. بعضی فاسق و تبه‌کارند، با زبان عمل و استعداد کفر تلخ را می‌خواهند و دچار عقوبت می‌شوند. بسیاری از سؤال‌های (دعاهای) زبان که با زبان حال و استعداد نیست، ممکن است برآورده نشود.

توجه به مراتب دعا می‌تواند میان دو نظریه جمع کند و درعین حال، ارجحیت نظریه ابن عربی را هم نشان دهد؛ زیرا خود ابن عربی به مراتب دعا توجه داشته و برخی از آنها را در آثار خود و تفاوتشان را به بهانه‌های مختلف مطرح نموده است.

نتیجه‌گیری

برخی مفاهیم ارزشی ممکن است به‌ظاهر با یکدیگر ناسازگاری‌هایی داشته باشند، ولی اگر همه ابعاد را در نظر گرفته و همه‌جانبه اظهار نظر کنیم، می‌توانیم میان آنها وجه جمع‌هایی را یافته و ناسازگاری ظاهری آنها را رفع نماییم. دو مفهوم دعا برای طلب حاجت و رضایت به قضای الهی از این موارد است. این دو مفهوم ارزشی، یعنی حسن اخلاقی دعا و مفهوم ارزشی لزوم تسلیم در برابر قضای خداوند، در مجموعه نظام معرفتی قرآن دارای تعارض اخلاقی ظاهری می‌باشند و بر این اساس، دو نظریه رقیب در میان اهل معرفت شکل می‌گیرد. دیدگاه نخست متعلق به ابن عربی است که معتقد است عدم شکایت از بلیات، نوعی سوء ادب و نزاعی خفی با ربوبیت را در پی دارد، از این رو باید دعا نمود و به آستان پروردگار شکایت نمود. دیدگاه دوم نظریه رقیب است که رضایت به مشیت الهی و عدم اصرار بر خواسته‌های خود را از والاترین مقامات بندگی می‌داند. در این جستار تحلیل مقایسه‌ای میان این دو نظریه صورت گرفت که ارجحیت نظریه ابن عربی در سنجه اخلاق بندگی با چهار دلیل و تبیین بیان شد.

یکی از نتایج مهم بحث این است که نشان می‌دهد میان آموزه‌های قرآنی هیچ اختلاف و تعارضی وجود ندارد، چنان‌که این مقاله با توجه به مراتب دعا و مراتب اخلاق بندگی، توانسته میان این موارد جمع نماید. از دیگر دستاوردهای این مقاله این بوده که توانسته نشان دهد نظریه ابن عربی در سنجه ارزیابی قرآن بر نظریه رقیب رجحان دارد؛ زیرا اولاً در سنجه ارزیابی قرآن، دعا نوعی امتثال امر خداست و به اخلاق بندگی نزدیک‌تر است. ثانیاً از نظر قرآن، دعا نمادی برای ابراز فقر است و به بندگی نزدیک‌تر است. ثالثاً از نظر قرآن، در دعایی که مورد توصیه ابن عربی است، برای بنده نسبت به خدا نوعی حالت تقرب پیش می‌آید. رابعاً چون نظریه ابن عربی هم به دعا توصیه می‌کند و هم به رضایت به قضای الهی بعد از دعا، و چنین مرحله‌ای از رضایت به قضا بالاتر است، از نظر قرآن به اخلاق بندگی نزدیک‌تر است. به عبارت دیگر، وقتی داعی هم دعا می‌کند و هم به نتیجه دعا رضایت می‌دهد، از دو جهت به اخلاق بندگی ملتزم شده است.



توجه به مراتب دعا و نگاه مجموعه‌ای و همه‌جانبه‌نگر به این دو مفهوم، از نقاط عطف نتایج این مقاله است. توجه به این مراتب و تحلیل مبانی نشان می‌دهد کسی که در اثر جذبه به حالتی برسد که هم قضا و هم مقضی برایش لذت‌بخش و شیرین باشد و از این جهت لبش از دعا فرو ماند، تویخ نمی‌شود. البته باید دانست هر میزان که فرد داعی به مقام انسان کامل نزدیک‌تر شود، اراده او انطباق بیشتری با اراده خداوند دارد و در اراده مدعو فانی خواهد شد. بنابراین دعا نه تنها با والاترین مقامات عبودیت و بندگی منافاتی ندارد، بلکه نماد و نمودی نمایان برای اخلاق بندگی است. بنابراین نظریه ابن عربی در عین توصیه به دعا، مناسباتی را که در نظریه رقیب مهم بوده نیز مورد توجه قرار داده و نظریه شامل و کاملی است و تحلیل نظریه ابن عربی در سنجه آیات نیز همین مطلب را تأیید کرده و سیره و تعالیم انبیا در قرآن هم بر ارجحیت نظریه ابن عربی دلالت دارد؛ چنان‌که حضرت ایوب و حضرت شعیب علیهم‌السلام با داشتن مقام شامخ ولایت، به‌سوی خداوند دعا کرده و شکایت نمودند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۲)، شرح مقدمه فیضی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴. ابن عربی، محی الدین (۱۳۷۵)، رسائل ابن عربی، تهران: انتشارات مولی.
۵. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: نشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۷. ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، تهران: نشر کارنامه.
۸. ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۹. ابن عربی، محی الدین (بی‌تا)، رحمة من الرحمن فی تفسیر اشارات القرآن، قم: انتشارات ذوالقربی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، ادب فنای مقربان، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، ادب توحیدی انبیاء در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، مراحل اخلاق در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹)، سیره رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.

۱۶. جواد آملی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، دانش و روش بندگی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوزیه، ابن قیم (۷۵۱ق)، مدارج السالکین، قاهره: دارالحديث.
۱۸. حداد، احمدبن عبدالعزيز (۱۴۱۶ق)، اخلاق النبی فی القرآن والسنة، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
۱۹. حرعاملی، محمدبن الحسن (بی تا)، وسایل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. خراسانی، علی (۱۳۹۵)، دانشنامه قرآنی اخلاق، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۶)، جستاری در عرفان نظری و عملی، قم: بوستان کتاب.
۲۲. دولت آبادی، مروء، خادمی، عین الله؛ قاسمی طوسی، محمد اسماعیل (۱۳۹۷)، «تأثیر هستی شناسی صدرادر تبیین مسأله دعا»، تأملات فلسفی، سال هشتم، شماره ۲۱، ص ۹۱-۱۱۷
DOI:10.30470/phm.2019.34352
۲۳. دهقان، رحیم (۱۴۰۰)، «استجاب دعا و تغییر اراده الهی، پاسخی بر مبنای اخلاق دینی فضیلت گرا»، فلسفه دین، دوره هجدهم، شماره ۴۷، ص ۲۲۱-۲۴۲
DOI:10.22059/jpht.2021.309038.1005778
۲۴. سبزواری، هادی (۱۲۸۹ق)، شرح منظومه، قم: سنگی.
۲۵. سعدی، ابومحمد (بی تا)، دیوان اشعار، تهران: ققنوس.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۹)، مجموعه رسائل فلسفی (رساله قضا و قدر)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۳۰. طوسی، نصیرالدین (۱۴۲۰ق)، اوصاف الاشراف، بیروت: البلاغ.
۳۱. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، معجم الفروق اللغویة، قم: انتشارات اسلامی.
۳۲. عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص الحکم، شرح و نقد اندیشه ابن عربی، تهران: انتشارات الهام.
۳۳. غرناطی، محمدبن احمد (۱۴۰۳ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۴. فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۹)، درآمدی بر اخلاق حرفه‌ای، تهران: انتشارات سرمد.
۳۶. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۲۶ق)، القاموس المحیط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۷. فیض کاشانی، محسن (۱۳۹۰)، رساله الحقایق (سلوک فیض)، ترجمه رضا خلیلی، تهران: مؤسسه انتشاراتی لاهوت.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۹۱)، رساله قشیریة، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تهران: هرمس.



۳۹. قیصری، داوود (۱۴۱۶ق)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، قم: انوارالهدی.
۴۰. کاشانی، محسن (بی تا)، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، قم: مؤسسه المحبین.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم: دار الحدیث.
۴۲. لاهوری، اقبال (بی تا)، جاوید نامه، بی جا: بی نا.
۴۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۴۴. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۷)، منتخب میزان الحکمه، قم: دارالحدیث.
۴۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۷. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت ارشاد.
۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.
۴۹. مظاهری، حسین (۱۳۸۹)، دراسات فی الاخلاق و شؤون الحکمة العملية، اصفهان: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
۵۰. مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۵)، شرح نقش الفصوص، تهران: خورشید باران.
۵۱. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (بی تا)، مثنوی، دیوان اشعار، تهران: آستان مهر.
۵۲. نراقی، محمد مهدی (۱۴۰۸ق)، جامع السعادات، بیروت: علمی.