

بازشناسی انواع دعا و کارکرد آن در رویارویی با شرور با تأکید بر آرای ابن عربی

محمدجواد پاشایی*

محمود صیدی**

چکیده

مسئله شر و چگونگی رویارویی با آن از بنیادی‌ترین اندیشه‌هایی بوده که در طول تاریخ، همواره خاطر بشر را به خود مشغول داشته است. در بین ادیان آسمانی، دعا یکی از ابزارهای کارگشا در رویارویی با شرور معرفی شده است. کژتابی متدینان در فهم این آموزه و گمان نادرستشان در گره‌گشایی همه دعاها از همه گرفتاری‌ها، ضرورت این پژوهش را بیش از پیش روشن می‌سازد. لذا پرسش اصلی این نوشتار آن است که بر پایه اندیشه‌های ابن عربی، گونه‌های دعا کدام‌اند و چگونه می‌توان با آن‌ها بر صدمات روحی و جسمی ناشی از شرور و بیماری‌ها فائق آمد یا از آن در حین گرفتاری‌ها به‌مثابه نردبانی برای تعالی روحی بهره جست؟ این پژوهش در روی آوردی توصیفی تحلیلی به آرای ابن عربی، به این نتایج دست یافت: ۱. ابن عربی انواع سؤال و دعا را به سه قسم لفظی و حالی و استعدادی تقسیم می‌کند؛ ۲. ابن عربی سؤال لفظی را به استعجالی و احتمالی و امتتالی تفصیل می‌دهد؛ ۳. از منظر عرفانی، انسان کامل یا از هر گونه سؤالی دست می‌شوید یا فقط از روی امتثال سؤال می‌کند؛ ۴. فقط با سؤال احتمالی و امتتالی می‌توان آسیب‌های ناشی از بدی‌ها و بیماری‌ها را به حداقل رساند. از کارکردهای دیگر گونه‌بندی دعا، کاهش نومی‌ها و فزونی امیدها و به دنبالش کاستن رنج‌آلام و نامالیمی‌هاست.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، دعا، سؤال، شر، عطا، عین ثابت.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد، نویسنده مسئول / mjpashaei@shahed.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد / m.saidiy@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۸

۱. مقدمه

شاید مسئله شرور را در طول تاریخ بشری بتوان بحث برانگیزترین اندیشه‌ای دانست که ذهن و خاطر هر انسانی را به چالش کشانده است. اینکه هر ساله حوادث طبیعی زیان‌آوری بسیاری را به کام مرگ می‌فرستد، اینکه هزاران انسان بی‌خانمان، بیمار و گرسنه در رنجی جانکاه فرومی‌افتند، اینکه عده‌ای در ستم‌هایی نابخشودنی به هم‌نوعان خود شکم‌ها دریده و سرها بریده‌اند، اینکه یکی از فرط آسایش ملول شده و دیگری از فقر و پریشان‌حالی درمانده، همه و همه بر اهمیت حل مسئله شر به‌رغم وجود صفاتی در خداوند چون خیرخواهی و قدرت و علم می‌افزاید؛ به‌ویژه اینکه در ادیان ابراهیمی همه این صفات را باید در حد اعلی و مطلقش پذیرفت و باور داشت. به‌راستی اگر خداوند از این مصائب آگاه است و خیرخواهانه به مخلوقش عشق می‌ورزد، نمی‌تواند مانع پیشامد چنین ناملایمی‌هایی شود؟ جمع صفات سه‌گانه پیش‌گفته با مسئله شر چگونه است؟ اینان پرسش‌هایی است که دست‌کم از زمان اپیکور (۲۷۰-۳۴۱ ق.م) مطرح بوده و به گفته دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) همچنان بدون پاسخ مانده است (hume, 1991: 157). عمق ابهام این مسئله برای برخی، آنچنان کفرآمیز بوده که از آن به پناهگاه الحاد و مهم‌ترین دلیل بر ضد وجود خدا یاد شده است (kung, 1997: 431). جالب اینجاست که حتی برخی وجود خدای ادیان ابراهیمی را با وجود شر در تناقضی منطقی به تعارض کشانده‌اند (see: Mackie, 1987:18). با این‌همه پیروان این ادیان تلاش کرده‌اند تا در بیانی منطقی به تمام چالش‌های موجود پاسخ دهند و تمام‌قامت از خدای عالم قادر خیرخواه مطلق خالق شر به دفاع پردازند. عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، تلازم با عالم طبیعت، تلازم با اختیار انسان و... برخی از این پاسخ‌هاست (در این باره نک: پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۰۴؛ فارابی، ۱۴۱۳ق: ۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۱۶؛ همو، ۱۳۸۳: ج ۳، ۳۱۳؛ ابن‌میمون، بی‌تا: ۴۹۴؛ حلی، بی‌تا: ۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ۱۰۲ و ج ۱۳، ۱۸۷؛ میرداماد، ۱۳۵۶: ۴۶۷؛ کاپلستون، ۱۳۶۸: ج ۱، ۴۴۷؛ بار بور، ۱۳۶۲: ۴۸؛ پلانتینگا، ۱۳۷۴: ۱۹۹). اما یکی از واقعیات کم‌توجهی

که از ظرفیت آن می‌توان در مواجهه با شرور بهره‌ فراوانی گرفت، آموزه‌ دعاست. بر این مسئله در منابع دینی و اسلامی چنان خیمه زده شده که گاه چنین پنداشته می‌شود هر دعایی اجابت شده و مطلوبش به انجام می‌رسد. این انگاشته در برخی مواقع آنچنان خطرناک و آزاردهنده است که ممکن است یأس و ناامیدی از رحمت الهی را که بزرگ‌ترین گناه کبیره است، نتیجه دهد. به دیگر سخن، کژتابی‌های متدینان در فهم این آموزه دینی و پندار باطلشان در گره‌گشایی همه‌ دعاها از همه‌ گرفتاری‌ها و رنج‌ها، اهمیت و ضرورت این پژوهش را بیش از پیش بر مخاطبان روشن می‌سازد؛ به‌ویژه اینکه در همه‌گیری اخیر بیماری کووید ۱۹، ضرورت پاسخ به این مسئله، و ابطال این پندار، بیش از هر زمان دیگری عیان شده است.

هرچند در شرایط و موانع و الزامات استجاب دعا از نگاه دینی و گاه فلسفی، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته، تحلیل مسئله از نگاه عرفا و به‌ویژه بزرگ‌ترین عارف اسلامی، محیی‌الدین ابن عربی می‌تواند کمک شایانی به مرزهای دانش داشته باشد. نگارنده با تأکید بر جدایی‌ناپذیری سه‌گانه «برهان و عرفان و قرآن»، خوانش عرفا را از این مسئله، به‌دلیل ژرفای فهم از متون دینی، صائب‌تر دانسته و تلاش نموده تا با تحلیل دقیق دعا و انواع آن از نگاه ابن عربی، از ظرفیت سرشار دعا در مواجهه با مسئله شر و کاهش صدمات ناشی از آن پرده بردارد. از این‌رو پرسش اصلی پژوهش آن است که گونه‌های دعا کدام‌اند و چگونه می‌توان با آن‌ها بر صدمات روحی و جسمی ناشی از شرور و بیماری‌ها فائق آمد یا از آن در حین گرفتاری‌ها به‌مثابه نردبانی برای تکامل و تعالی روحی بهره جست؟ نگارنده با روش توصیفی تحلیلی تلاش کرده با توصیف و تحلیل آرای ابن عربی، به پرسش‌های اصلی این نوشتار پاسخی کامل دهد؛ چه اینکه به‌دلیل عرفانی بودن موضوع پژوهش، روی آورد نوشتار نیز عرفانی بوده و تحلیل‌ها تا حد امکان از مدار عرفانی خارج نشده، یا دست‌کم از نتایج این رویکرد در پاسخ به پرسش‌های پژوهش، بهره برده شده است. پیش از تبیین دقیق مسئله، ابتدا به چهارچوب مفهومی پژوهش و سپس به منزلت دعا در سنت دینی و نیز تحلیل دعا و

انواع آن از نگاه ابن عربی پرداخته و در پایان، به حل چالش چگونگی مواجهه با شرور با نظر به این مبانی همت گماشته شده است.

۱-۱. پیشینه پژوهش

بنا بر جست‌وجوی انجام‌گرفته در بانک‌های اطلاعاتی، به دو دلیل تاکنون تحقیقی علمی که ناظر به پرسش پژوهش حاضر باشد، انجام نگرفته است: ۱. به سبب مقایسه‌ای بودن پژوهش‌های صورت‌گرفته، به صورت تفصیلی بر گونه‌های دعا از نگاه ابن عربی تأکید نشده؛ ۲. به کارکردهای این گونه‌بندی در حین گرفتاری‌ها و ناملایمی‌ها اشاره‌ای نشده است. اساساً از امتیازات این پژوهش نسبت به دیگر پژوهش‌ها، تبیین و بررسی کارکردهای دعا با توجه به انواع آن در مشکلات و گرفتاری‌هاست؛ به‌ویژه اینکه از اسفندماه ۱۳۹۸ به دلیل همه‌گیری بیماری کووید، یکی از شبهات بنیادی معرفتی مطرح، چرایی بی‌تأثیری دعا و توسلات مؤمنان بر دفع و ریشه‌کنی این بیماری است؛ بنابراین تحقیقاتی که درباره موضوع حاضر انجام شده، یا بر گونه‌های دعا از نگاه ابن عربی اشاره نکرده و یا اگر اشاره‌ای داشته، به تفصیل مقاله حاضر نبوده و نیز در هیچ‌کدام بر چگونگی کارکرد دعا با عنایت به این تقسیمات، اشاره و تأکید نرفته است. به نمونه‌هایی از آن‌ها بنگرید:

مریم محمودی و مهدیه ولی محمدآبادی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «دعا از نگاه ابن عربی و مولانا»، در فضایی مقایسه‌ای، بدون تفصیل گونه‌های دعا از نگاه ابن عربی، به تطبیق نظرات این دو اندیشمند پرداخته‌اند. نگارندگان مهم‌ترین یافته این پژوهش را، وجود ردپای اغلب عقاید ابن عربی در اندیشه‌های مولوی می‌دانند.

علی ارشد ریاحی و فاطمه زارع (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «مسئله دعا در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا»، از مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله دعا سخن می‌گویند. نگارندگان بر آن‌اند که از ویژگی‌های دیدگاه ابن عربی، مطرح ساختن بحث عطایای الهی و معانی اجابت از منظر عرفانی است که در آثار ملاصدرا نیامده و از ویژگی‌های دیدگاه صدرا هم تأثیر دعا بر قضا و قدر و نظام علی معلولی می‌باشد که

ابن عربی بدان اشاره‌ای نداشته است.

همان‌گونه که اشاره شد، در مقاله اخیر، ضمن تفصیل نیافتن گونه‌های دعا از منظر ابن عربی، از مهم‌ترین دستاورد پژوهش حاضر، یعنی کارکردهای دعا در رویارویی با شرور، سخنی به میان نیامده است.

۲. چهارچوب مفهومی

پیش از تحلیل و پاسخ به پرسش پژوهش، توضیح خلاصه‌وار برخی مفاهیم کلیدی پژوهش، به‌طور خلاصه ضروری می‌نماید.

سؤال: این واژه در لغت از اصل طلب می‌آید که مطلوب آن می‌تواند اعم از خبر و مال و علم و عطا و... باشد (مصطفوی، ۱۳۷۴: ج ۵، ۷). بر این اساس، از طلب و درخواستی که نسبت به عطا صورت می‌گیرد، سؤال یاد می‌شود. در عرفان، این طلب و سؤال می‌تواند به انحای مختلف لفظی و وجودی سامان یابد.

عطا: این واژه که در لغت به معنای نعمت و هبه به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۵، ۷۰)، در عرف عرفان نیز بر همان نعمت و فیضی اطلاق می‌شود که هم صدورش از خدا واجب بوده و هم مایه امتنان بر خلق است (العجم، ۱۹۹۹م: ۶۴۳). فیض وجودی خداوند و عطایای او پایا و فناپذیر بوده و به تعبیر ابن عربی، اساساً عطای خداوند از جود و بخشش نمی‌کاهد (ابن عربی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ۸۹؛ همو، بی‌تا: ج ۴، ۲۳۹). آنچنان که خواهد آمد، تقسیم عطا به عطایای ذاتی و اسمی، کلی‌ترین تقسیمی است که ابن عربی در آثارش بدان اشاره کرده است.*

عین ثابت: اعیان ثابت، صور و مظاهر اسمای الهی‌اند؛ بدین معنا که هر اسمی برای خود مظهري خاص دارد و در شکل مظهري پیدا می‌شود. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط به آن اسم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۶۳). اسم در اصطلاح عرفان، عبارت از ذات به اضافه یک صفت خاص است. حقیقت اسم از نظر عرفانی، همانا افزوده شدن یک صفت به ذات و ایجاد یک تعین خاص است. برای مثال اسم رحمان در واقع بر ذات به اضافه صفت رحمت دلالت دارد. با این تحلیل، در واقع

بحث اسماء هنگامی مطرح می‌شود که از مقام ذاتِ عاری از هر اعتبار یا وصف نزول کند و در مقام تعینات خاص قرار گیرد (همان: ۳۰۸-۳۰۹). اعیان ثابتة را سِرِّ قَدَرِ هم می‌خوانند. مراد از قَدَر، همان نقشه کلی است که در این عالم با در نظر داشتن تمامی اسباب و شرایطی چون زمان و مکان و علت و آثار و... برای چیزی یا کسی رخ می‌دهد. سِرِّ این قدر و هندسه و اندازه، همانا اعیان ثابتة و اقتضائات آن است؛ زیرا آنچه در این عالم رخ می‌دهد، بنا بر اقتضائاتی است که در اعیان ثابتة به‌طور ازلی ثابت بوده است. بنابراین قدر، اموری است که بر اشیای خارجی بنا بر اقتضای عین ثابتشان می‌گذرد. از همین رو اگر کسی به مرحله شهود اعیان ثابتة برسد، بر همه آنچه بر اشیای می‌گذرد و خواهد گذشت، واقف می‌شود (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۸۱۵).

۳. منزلت دعا در منابع دینی

بر پایه آنچه از متون دینی اعم از آیات و روایات استفاده می‌شود، دعا نه از عبادات که برترین قسم عبادت به شمار رفته است. در آیه ۶۰ سوره غافر چنین می‌خوانیم: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ و پروردگارتان چنین می‌گوید: بخوانید مرا تا که شما را استجابت کنم. همانا کسانی که در عبادتم کبر و نخوت کنند، با ذلت وارد دوزخ خواهند شد. بی‌تردید اطلاق استجابتی که در آیه آمده، از معارف انبوهی خبر می‌دهد که در این نوشتار به گوشه‌ای از آن پرداخته می‌شود. همچنین در آیه ۲۵ سوره فرقان آمده است: ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ بگو اگر دعا و نیایشتان نبود، هیچ اعتنایی به شما نمی‌شد. از امام باقر(ع) در تفسیر این دو آیه چنین نقل شده که برترین عبادت، دعاست. نیز از آن حضرت سؤال شد که زیاد قرآن خواندن بهتر است یا زیاد دعا کردن؟ حضرتش در پاسخ فرمودند: دعا خواندن، آیا نمی‌دانی که خداوند می‌فرماید: ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُكُمْ رَبِّي...﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۳، ۲۹۹). همچنین در جوامع روایی ما از دعا به‌عنوان مخ و مغز و نمونه اعلاای عبادت یاد شده است (عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۷، ۲۸)؛ چه اینکه در باب چگونگی استجابت، امام زین‌العابدین(ع) به سه نکته مهم اشاره کرده‌اند: «المؤمن من دُعائه على ثلاث: إما أن يُدخِرَ له، و إما أن يُعَجِّلَ له، و إما أن يُدْفَعَ عنه بلاءٌ يُريدُ أن يُصِيبَهُ» (ابن شعبه، ۱۳۶۳:

ج ۱، ۲۸۰)؛ مؤمن کسی است که دعای او از یکی از این سه اثر خارج نیست: یا برایش ذخیره می‌شود یا در دنیا برآورده می‌شود یا بلای مقدری را از او می‌کند.

۴. گونه‌های دعا از نگاه ابن عربی

ابن عربی در تحلیلی عمیق از مسئله دعا انواعی از آن را به بحث می‌گذارد که ملاحظه آن، انقلابی شگرف در هندسه فکری هر انسان باورمندی به خدا ایجاد می‌کند. وی در این باره، گفت‌وگویش را از انواع عطایای الهی می‌آغازد. عطای الهی یا همان فیض وجودی حق را می‌توان از دو منظر مورد مطالعه قرار داد: فاعلی و قابل. اعتبار عطا از منظر فاعلی اقتضا می‌کند که از چگونگی «صدور» چنین فیضی سخن گفته شود و قابلی آنی است که از نحوه «قبول» این فیض پرده برمی‌دارد.

۴-۱. عطا از منظر فاعلی

ابن عربی در نگاهی کلی، عطای الهی را از حیث صدور، به دو قسم ذاتی و اسمائی تقسیم می‌کند: «أن العطايا و المنح الظاهرة فی الكون علی أیدی العباد و علی غیر أیدیهم علی قسمین: منها ما یكون عطایا ذاتیة و عطایا اسمائیة» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۵۸).

عطای ذاتی به آن عطایی اطلاق می‌شود که مبدئش ذات حضرت حق بوده و در جریان این فیض‌رسانی، هیچ صفت و اسمی از خداوند مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد. به دیگر سخن، اگرچه حصول چنین عطایی بدون تعیین اسمی و وصفی الهی امکان نداشته و اساساً گریزی از تجلی خداوند بر خلق به همراه تعیینی از تعیناتش نیست، در عین حال عارف در این تجلی، اسماء و صفات الهی را مورد نظر و اعتبارش قرار نمی‌دهد. دلیل این ادعا را باید در استحاله اکتناه ذاتی حق دانست که بدون حجاب اسماء و صفات، بر کسی یا چیزی تجلی نمی‌یابد.

اما عطای اسمائی به عطا و فیضی گفته می‌شود که مبدأ آن صفتی از صفات الهی است و چنین فیضی با یکی از اسمای او تعیین و تجلی می‌یابد؛ مثل اینکه حضرت حق از روی صفت انتقامش، مجرمی را مجازات می‌کند و به خاطر صفت رحمتش کسی را پاداش می‌دهد.

در تفاوت میان این دو عطا، نظر به این نکته ضروری است که در عطای ذاتی، اگر از حق تعالی فیضی صادر شود، این فیض بدون حد و قید بوده و تنها پذیرنده فیض (یعنی متهب) است که از ورای حجاب ذاتش و با حدود ذاتی اش، این هبه را دریافت می کند. به عکس عطای اسمائی، که از همان ابتدا فیض از مبدأ فیض به شکلی خاص و متعین دریافت می شود. از همین روست که در این تجلی، اسم انتقام غیر از اسم رحمت ظهور می یابد. بنا به گفته قیصری، عطایای ذاتی احدی النعت بوده و از ناحیه فاعل تمیز و تعینی ندارند و همین که به قوابل، یعنی اسما و صفات و مظاهرش می رسند، تکرر می یابند. بیان دیگر این تفاوت چنین است که منشأ عطای اسمائی، اسما جزئی الهی اند و مبدأ عطای ذاتی، اسما ذاتی حضرت حق (اسما ذاتی مانند الله و رحمان و رب و...)؛ «و المراد بالعطایا الذاتية ما یکون مبدؤه الذات من غیر اعتبار صفة من الصفات معها، و إن کان لا یحصل ذلک إلا بواسطة الأسماء و الصفات، ... و بالأسمائية ما یکون مبدؤه صفة من الصفات من تعینها و امتیازها عن الذات» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۱۴).

۲-۴. عطا از منظر قابلی

ابن عربی در رهیافتی دیگر به عطای الهی، آن را از منظر قابلی نیز مورد مطالعه قرار داده است. از آنجا که هیچ عطایی بدون سؤال ممکن نبوده و خدای حکیم، اجل از آن است که بدون اقتضا و طلب شیء، عطای فیضی کند، ضروری است که در این فراز به انواع این سؤالها اشاره شود.

از نگاه ابن عربی و در یک تقسیم کلی، می توان سؤال و تقاضا را به سؤال لفظی و غیرلفظی بخش بندی کرد.

۱-۲-۴. سؤال لفظی

سؤال لفظی آن سؤالی است که عبد در آن حاجت و نیازش را با لفظ و زبان ابراز می دارد و غیرلفظی همانی است که بدون تلفظ به لفظی درخواست می شود.

همچنین در تقسیمی دیگر می توان سؤال لفظی را به دو قسم معین و غیرمعین گسترش داد.

در سؤال لفظی معین، سائل، شیء و نیازی خاص را مورد تقاضا قرار می‌دهد؛ آنچنان که بنده از مولایش طلب علم و یقین می‌کند و در سؤال لفظی غیرمعین، بدون اشاره به حاجتی خاص، تمام آنچه را به مصلحت اوست، سؤال می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۱۶). فرازهایی از دعای ماه رجب در مسئلت همه خیرها و دفع تمام شرور، اشاره به همین قسم غیرمعین دارد: «اعطنی بمسئلتی ایاک جمیع خیر الدنیا و الآخرة و اصرف عنی بمسئلتی ایاک جمیع شر الدنیا و الآخرة...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۵، ۳۹۰).

۲-۲-۴. انواع سؤال غیرلفظی

سؤال غیرلفظی که بدون تلفظ به لفظی صورت می‌بندد، خود به دو قسم حالی و استعدادی تقسیم می‌شود. سؤال غیرلفظی حالی، طلبی است که از حال ظاهری سائل حکایت کرده و گاه نیز دلالتش از سؤال لفظی قوی‌تر است. برای نمونه، ایستادن مرغی گرسنه در کنار طعامی چرب و شیرین، از عمق حال نیاز و سؤال مرغ حکایت می‌کند و یا قرار گرفتن فقیری نزد انسان ثروتمند در طلب‌های دنیوی، نمونه‌ای دیگر از سؤال حالی است: «القسم الثانی و هو السؤال بلسان الحال و الاستعداد، و الأول کقیام الفقیر بین یدی الغنی لطلب الدنیا، و سؤال الحيوان ما یحتاج إلیه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰). از ویژگی‌های سؤال حالی آن است که افزون بر علم سائل به نیاز خود، دیگران هم از این طلب آگاهی می‌یابند و به ندرت پیش می‌آید که سائل از حال خود بی‌خبر باشد.

اما مهم‌ترین قسم سؤال غیرلفظی که از آن به سؤال استعداد یاد می‌شود، آن سؤالی است که استعداد وجودی سائل، تقاضای فیض و عطایی داشته باشد. نکته مهم در سؤال استعدادی چنان است که نه سائل از استعداد خود باخبر است و نه دیگران از این طلب: «و الاستعداد من العبد لا یشعر به صاحبه و یشعر بالحال لأنه یعلم الباعث و هو الحال. فالاستعداد أخفی سؤال» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۶۰).

این سؤال که تنها خدای سبحان و اولیای مآذون او بدان علم دارند، همان اقتضایی است که اعیان ثابته تقاضای اظهار خارجی آن می‌کنند. از این بالاتر و عالی‌ترین مصداق سؤال استعدادی، سؤال اسماء حسناى الهی است که در صقع ربوبی برای

کمالاتشان از خداوند مظهري می طلبند. اصولاً این سؤال از سؤال حالی، پنهانی تر و رازآلودتر است. ابن عربی در عظمت این سؤال بر آن است که اگر سؤال استعدادی شیئی نباشد، هیچ موجودی به منصبه وجود نخواهد رسید؛ زیرا حق حکیم، غنی تر از آن است که بدون اقتضای شیئی به آن عطای فیض داشته باشد: «و السؤال بلسان الاستعداد، كسؤال الأسماء الالهية ظهور کمالاتها و سؤال الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجية. و لو لا ذلك السؤال، ما كان يوجد موجود قط، لأن ذاته تعالى غنية عن العالمين» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

نکته

اساساً در سؤال لفظی است که می توان به صورت مطلق و غیرمعین، طلب فیض کرد؛ عکس سؤال حالی و استعدادی که حال و استعداد سائل تنها عطای معین و مخصوصی را طلب می کند. هرچند با نگاهی دقیق باید گفت که در سؤال لفظی نیز اگر عطای مطلق و غیرمعینی طلب می شود، فقط در حد زبان بوده و امکان تحقق خارجی اش وجود ندارد؛ زیرا در عالم ماده، یعنی عالم تراحمات، احوال اکوان با یکدیگر تعارض داشته و اساساً ممکن نیست انسان با احوالات محدود و متعارضش، فراتر از اقتضائات تراحمی عالم طبیعت را تقاضا کند. حاصل آنکه اساساً هر سؤالی ذاتاً و واقعاً معین و مقید بوده، اما سائل لفظی چون از اقتضائات ذاتی اش بی خبر است، گاه دست به خواسته های مطلق می زند (همان: ۴۲۱).

۴-۲-۳. تقسیمی دیگر در سؤال لفظی

ابن عربی در تحلیلی متفاوت از سؤال لفظی، آن را به سه قسم دیگر تقسیم می کند که یک قسم آن در واقع، سؤال نخواهد بود. این سه نوع سؤال را از نگاه او می توان به سه گانه استعجالی، احتمالی (امکانی) و امتثالی عنوان داد.

«و هم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم، و صنف يعلمون من استعدادهم ما يقبلونه. هذا اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف. و من هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال و لا للإمكان، و إنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى:

ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۵۹).

الف. سؤال استعجالی

در این قسم از سؤال لفظی، سائل به دلیل جهلش به تقدیر عالم از یک سو و شتاب زدگی و استعجال او از دیگر سو، طلب و سؤال خود را پیش از رسیدن زمانش تقاضا می کند.

ب. سؤال احتمالی یا امکانی

از آنجا که برخی به نحو اجمالی می دانند که خداوند بعضی از طلبها را تنها پس از تلفظ به آن مورد اجابت قرار می دهد، بر همین پایه، سؤال و طلبشان را از روی احتمال و احتیاط ادا می کنند. به دیگر سخن، آنها سؤال و طلب می کنند؛ چراکه احتمال می دهند سؤالشان از آن نوعی باشد که فقط با تلفظ به اجابت می رسد. هرچند ممکن است بعضی دیگر از طلبها چنین شرطی نداشته باشند.

«و الصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثم أموراً عند الله قد سبق العلم بأنهم لا تُنال إلا بعد السؤال فيقول: فلعل ما نسأله فيه سبحانه يكون من هذا القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الامكان» (همانجا).

نکته مهمی که در این قسم باید نظر داشت، ناآگاهی چنین سائلی از اقتضائات جزئی عین ثابتش در علم الهی است. به تعبیر ابن عربی، اساساً چنین علمی از غامض ترین علومی است که هرکس را توان احاطه بر آن نیست؛ چراکه لازم دارد او به تمام آنچه در علم الهی و کتب علمی اوست، چون لوح محفوظ و کتاب مبین و نفس کلیه وقوف یابد (همانجا). گفتنی است که نهایت مقام این دسته که البته خود اهل حضور و مراقبه اند، آن است که به شکلی کلی، به اقتضائات عین ثابتشان علم پیدا می کنند. هرچند به صورت جزئی نمی دانند که در فلان وقت و ساعت و حالت چه تقدیری برایشان رقم خورده است؛ زیرا حضورشان مستمر نبوده و ظهور بندگی و عبودیتشان دوام ندارد. شایان ذکر است که پیروان این دسته نیز ذومراتب بوده و مرتبه اعلای این صنف، آنانی هستند که افزون بر اقتضائات عین ثابت خود، به عین ثابت

دیگران و احوالات آن‌ها نیز علم دارند و امکان تکمیل و تربیت نفوس برایشان فراهم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۱۹).

ج. سؤال امتثالی

اما رازآلودترین قسم از اقسام سؤال، آن سؤالی است که نه از روی شتاب صورت می‌بندد و نه احتمال. این سائلان کسانی هستند که وجهه عبودیتشان به حد اعلی رسیده و ذره و لحظه‌ای خود را از محضر الهی غایب نمی‌بینند. بر همین اساس و به سبب حضور پیوسته‌شان که با آن اقتضائات کلی و جزئی عین ثابت خود را می‌دانند، سؤالشان امتثالی بوده و از روی اجابت امر الهی یعنی «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» قیام به سؤال می‌کنند. به سخنی دیگر، پیروان این دسته، چون به تمام اقتضائات جزئی و کلی عین خود علم دارند، طلب نمودن آنچه را برایشان حاصل است، بی‌معنا دانسته و به نحوی تحصیل حاصل برمی‌شمارند. درست مثل انسان گرسنه‌ای که از خداوند در حین گرسنگی‌اش طلب گرسنگی کند: «و إنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۶۰).

بله این دسته اگر سؤال و طلبی دارند، نه برای تحصیل مطلوبشان که فقط از روی لیبک گفتن به امر قطعی الهی است. با این توضیح روشن است که سؤال چنین انسانی سؤالی واقعی نبوده و در این طلب هیچ مطلوبی (نه معین و نه غیرمعین) مورد طلب و نظرش قرار نمی‌گیرد (همان‌جا). این مقام را باید رهاورد سفر سوم سالک از بین اسفار اربعه دانست که به موجب آن انسان کامل از حق با حق به خلق رو می‌کند. اصولاً در چنین سفری مقام خلافت (نه ولایت) سهم و حظ انسان می‌شود.

اجابت در سؤال لفظی

از آنجا که اصلی‌ترین کارکرد دعا در مواجهه با شر، به اجابت دعا و شرایط آن بازگشت می‌کند، ضروری است که از اجابت انواع سؤالات و چگونگی آن از نگاه ابن عربی نیز سخن بگوییم.

نکته اولی که باید در نظر داشت، معانی اجابت است. اساساً اجابت در عرف عرفان

به دو معنای کلی به کار می‌رود. گاهی اجابت گفته می‌شود و مراد از آن انجام و اظهار مطلوبی خاص (مسئول‌عنه) در خارج است که لاجرم ممکن است با تعجیل و تأخیر نیز همراه باشد: «فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة أي، حصول المسئول في الحال» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

اما گاه مراد از اجابت، لبیک یا شنیدن دعا و ترتیب اثر کلی به سؤال سائل است: «... الاجابة التي هي لبیک من الله» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۶۰). این معنای از اجابت که با هیچ تأخیری همراه نیست، کلید فهم بسیاری از نقل‌های وارد در متون دینی ماست. متون دینی ما ملامال از معارفی است که بر اساس آن هیچ سؤال و دعایی را مردود الاجابه نمی‌داند؛ زیرا یا توأم با انجام فوری است یا در وقتی دیگر برایش ذخیره می‌گردد یا سیئه‌ای از او محو می‌شود و حسنه‌ای بر وی افزون:

«قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَدْعُو اللَّهَ بِدُعَاءٍ لَيْسَ فِيهِ قَطِيعَةٌ رَحِمَ وَلَا إِثْمٌ إِلَّا أَعْطَاهُ اللَّهُ إِحْدَى خِصَالِ ثَلَاثٍ إِمَّا أَنْ يُعَجَّلَ فِي الْإِجَابَةِ وَإِمَّا أَنْ يُدْخِرَ لَهُ فِي الْآخِرَةِ بِأَحْسَنَ مِنْهُ وَإِمَّا أَنْ يُصْرَفَ عَنْهُ مِنَ السُّوءِ مِثْلَ مَا طَلَبَهُ» (نوری، ۱۳۶۸: ج ۵، ۱۶۷).

نکته دیگر در چگونگی اجابت سؤالات لفظی است. بر پایه مبانی عرفانی ابن عربی و در قاعده‌ای کلی، اگر سؤالی مطابق استعداد سائلی باشد، آن سؤال به یقین به اجابت می‌رسد و در مقابل اگر سؤالی موافق با اقتضائات عین ثابتش نباشد، حکمت الهی مانع اجابت چنین طلبی می‌شود. چنان‌که پرسیده شود که چرا اگر طلبی موافق اقتضای سائل است، گاهی با تأخیر به اجابت می‌رسد و در وقت دعا و طلب بدان ترتیب اثر داده نمی‌شود؟ پاسخ این است که بر اساس یک قاعده کلی دیگر عرفانی، اگر وقت سؤال با وقت ظهور مطلوب (مسئول‌عنه) یکی باشد، خداوند از روی صفت سریع الاجابة بودنش، طلب هر طالبی را به اجابت می‌رساند. از همین جا دانسته می‌شود که اگر طلب سائلی موافق استعدادش بود و با اقتضای عین ثابتش مخالفتی نداشت و بازهم تأخیری در اجابت صورت گرفت، لابد وقت ظهور مطلوبش فرا نرسیده و باید

منتظر بود تا چنین زمانی سر برسد. به دیگر سخن، از آنجا که هر استعدادی زمان ظهور خاص خود را در خارج اقتضا می‌کند، مثل اینکه پیامبر ختمی مرتبت باید در چهارده قرن پیش بزید و نگارنده و مخاطبان این سطور در زمان حاضر؛ لذا ممکن است زمان طلب سائلی با زمان ظهور اقتضای مطلوب، گاه هماهنگ و گاه ناهماهنگ باشد. نتیجه این ناهماهنگی، همان تأخیر در اجابت است.

حاصل آنکه اگر زمان سؤالی پس از موافقت با اقتضائات عین ثابت سائل، با وقت ظهور مطلوبش (مسئول‌عنه) موافقت داشت، اجابت به معنای انجام هم صورت می‌گیرد. اما اگر به‌رغم موافقت با استعداد سائل، وقت ظهور مطلوب با وقت دعا یکی نباشد، (متأخر از یکدیگر باشند) اجابتش هم به تأخیر می‌افتد. هرچند در همه این حالات (چه در فرض موافقت با استعداد، چه در فرض عدم موافقت با استعداد یا همان عین ثابت، چه در موافقت وقت سؤال با وقت ظهور مطلوب و چه در غیر زمان آن، همه و همه) اجابت به معنای دوم یعنی لیبیک گفتن تحقق خواهد یافت. ابن عربی این اجابت را همان لیبیک و توجهی می‌داند که خداوند به بنده‌اش ارزانی می‌دارد و در سطحی بالاتر قیصری این معنای اجابت را حتی پیشتر از دعایی می‌داند که به قلب عبد افکنده می‌شود: «جاء فی الحدیث الصحیح: "إن العبد إذا دعا ربه، یقول الله: لیبیک یا عبدی." فی الحال من غیر تأخر عن وقت الدعاء. و معنی «لیبیک» من الله لیس إلا إجابة المسئول فی الحال، لكن ظهوره موقوف إلى الوقت المقدر له. بل الحق تعالی ما یلقى فی قلب العبد الدعاء و الطلب إلا للإجابة» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۲۰).

۳-۴. انسان کامل و سؤال

پیش از آنکه به چگونگی دعا و سؤال در انسان کامل بپردازیم، توجه به نکاتی ضروری است.

ابن عربی در یک نگاه کلی، عالمان به سرّ قدر را به دو قسم تقسیم می‌کند؛ دسته اول کسانی هستند که به سرّ قدر اشیاء به نحوی اجمالی علم دارند و دسته دوم در رتبه‌ای برتر و اشرف، آنانی هستند که با علم تفصیلی از سرّ قدر آگاه‌اند. پایین‌تر از این

دو دسته، کسانی هستند که از احوال و احکام عین ثابت خود مطلع اند بدون اینکه خود عین ثابت را شهود کنند. به عبارتی، این دسته پایین تر کسانی هستند که از اثر پی به مؤثرش می‌برند؛ برخلاف دو دسته اول که به نحو لمّی از عین ثابت به احوال و اقتضائات عین ثابت نقب می‌زنند. به هر روی، دسته دوم از اهل کشف که به تفصیل از سرّ قدر عالم آگاه‌اند، یا چنین‌اند که به شکل «اعلام» به این اسرار واقف می‌شوند یا اینکه با «ارائه» و شهود عین ثابت، به چنین مهمی دست می‌یابند. شیوه «وقوف اعلامی» چنان است که حق سبحان، خود متولی القای اقتضائات عین ثابت در روح و قلب عارف می‌شود و او بدون رنج کشف به این مقام نائل می‌آید. اما آنانی که با ارائه و کشف اعیان ثابته از سرّ قدر آگاه می‌شوند، یا به همه اعیان و احوالات آن‌ها احاطه می‌یابند، مانند اهل الله که به همه اقتضائات اکوان تا روز قیامت آگاه‌اند، یا در رتبه‌ای پایین تر و متوسط که مظهر اسم عظیم‌اند، به نسبت عظمت اسم خود از احوال دیگران مطلع می‌شوند. و در نهایت کسانی که فقط مظهر اسمی جزئی از اسماء الهی‌اند، از اقتضائات اسم جزئی حاکم بر خود آگاهی می‌یابند (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ۶۰ و ۶۱).

بر پایه این مقدمات، ابن عربی بر این باور است که چون انسان کامل با حفظ ترتیب مراتبی که یاد شد، به عین ثابت خود و دیگران و اقتضائات جزئی و کلی آن علم دارد، چنین علمی مانع آن می‌شود که مطلوبی را به خاطر خودِ مطلوب از حضرت حق طلب کند. به تعبیر قیصری، این دسته که گاهی به مقام بقای بعد الفنا نیز راه یافته‌اند، از هرگونه سؤالی دست شسته و بیش از آنکه دعا و سؤالی کنند، به تطهیر قلوب و قطع تعلقات خود می‌پردازند:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا که دهانشان بسته باشد در دعا

(مولوی، ۱۳۸۰: دفتر سوم)

آنان اگر سؤالی هم داشته باشند، فقط از روی امثال بوده و با قصد تحصیل مطلوب، زبان از هر سؤالی می‌بندند. تحصیل مطلوبی که قضای الهی به آن تعلق گرفته و او نیز از این قضا آگاه است. گویاست که چنین سؤالی به قصد تحصیل مطلوب

بی معنا بوده و هر انسان عاقلی از آن منزّه است. عارف در مقام فنا، با دستیابی به «حق الیقین» چنین می یابد که در سراسر عالم وجودی جز وجود حق نیست و حتی افعال و صفات و ذات خویش را نیز محو چنین موجودی می بیند. چهره برتر و اعلای این مقام در صحف عرفانی که به مقام «بقای بعد الفنا» شهرت یافته، همان رهاورد سفر سوم سالک از بین اسفار چهارگانه است که حقانی شدن وجود عارف و حقانی شدن نگاه او را به دنبال دارد؛ آن سان که در عین دیدن کثرات، در همه موجودات، ذات و صفات و افعال حق را مشاهده می کند.

۵. دعا و چگونگی مواجهه با شرور

چنان که اشاره شد، دعا یکی از ابزارهایی است که به انسان مؤمن در مواجهه با شرور و ناملایمی ها مدد می رساند. با نظر به مبانی پیش گفته و تقسیم انواع سؤال به لفظی و غیرلفظی و تقسیم سؤال لفظی به سه قسم استعجالی و احتمالی و امثالی، نظر داشت نکات زیر در چگونگی کاربست دعا برای مواجهه با مسئله شر ضروری است:

۱-۵. در مواجهه منطقی و عالمانه با مسئله شر، هرگز نباید و نمی توان از کارکردهای ویژه دعا غفلت ورزید؛ اما باید دقت داشت که از میان انواع سؤال، با سؤال لفظی استعجالی نیز نمی توان از آن طرفی بست. سائلی که به دلیل جهلش به تقدیر عالم از یک سو و شتابزدگی و ناشکیبایی اش از دیگر سو، سؤال خویش را پیش از رسیدن زمانش تقاضا می کند، نه تنها به مقصودش از دعا دست نمی یابد که گاهی به ناامیدی خود از رحمت الهی و گاه تقویت حس طمع و آزمندی خود نیز دامن می زند. پرسش اساسی اینجاست طلب عجولانه ای که روشن نیست با اقتضائات وجودی سائل تناسب و توازن دارد (اقتضایی که در ادبیات عرفی ما از آن به ظرفیت یاد می شود) و حتی در فرض تناسب نیز ممکن است حین ظهور اقتضایش با حین طلبش یکی نباشد، چگونه می تواند به انسان در چیرگی بر آلامش یاری رساند؟ اساساً انسان ها با طلب از تنها موجود کامل مطلق، می خواهند به آرامشی دست یابند که دست کم با همین آرامش برآمده، توان خود را در برابر سختی ها و آلام فزونی دهند و اگر چنین دعاها

شتاب زده و گاه بدون منطقی جز پرورش حس آز و طمع و نومیدی و یأس، رهاورد دیگری ندارد، چگونه می‌تواند در برابر شرور بنیان‌کن کارآمد باشد؟

۲-۵. در نگاهی دقیق و برآمده از منابع دینی ما، تنها دعایی می‌تواند حرکت‌آفرین، کارآمد و تعالی‌بخش باشد که اولاً از طبیعت عجولانه انسان نشئت نگرفته باشد و ثانیاً از عمق امید و روشن‌بینی و وسعت نظر او پدیدار شده باشد. بر همین اساس فقط دعایی را می‌توان مورد تأیید عقل و منابع دینی دانست که با نگاه احتمالی یا امثالی صورت بسته باشد. البته که سؤال امثالی سهم و حظ هرکسی نشده و همگان را توان رسیدن به این مقام نیست، اما دست‌کم باید با سؤال احتمالی، به ظرفیت‌های دعا در مواجهه با شرور و تفوق بر آن فعلیت بخشید. در سؤال احتمالی چنان‌که گذشت، سائل به‌نحو اجمالی می‌داند که خداوند پاره‌ای از طلب‌ها را پس از تلفظ آن به اجابت می‌رساند. چنین سائلی نه‌تنها از دعا در رسیدن به حاجتش مدد می‌گیرد بلکه به‌سبب این نگاه واقع‌بینانه خود، امید و آرامشی کسب می‌کند که با آن می‌تواند از شدت سختی شرور و مصائبش کم کند. نکته‌ی حائز اهمیت در سؤال احتمالی اینکه چون سائل احتمال می‌دهد رسیدن به مطلوبش، در طلب یا تلفظ به طلبش نهفته باشد، نه این سؤال او را به اصرار و الحاح فراوان وامی‌دارد و نه با عدم تحصیل مطلوب از رحمت الهی ناامید می‌شود؛ زیرا او از سرّ القدر و راز تقدیر عالم به‌اجمال آگاه بوده و ملتفت است که هر عینی اقتضائات خود را دارد و اساساً با سؤال و تقاضا نمی‌توان این اقتضائات را تغییر داد.

۳-۵. با نظر به معانی اجابت در نگاه ابن عربی که خود برآمده از سنت دینی اسلامی است، به‌نحو دقیق‌تری می‌توان از کارکردهای دعا در مواجهه با مسئله شر سخن گفت. اگر اجابت را به‌معنای مطلق لبیک و توجه خداوند به سائل بدانیم و اینکه حتی قیام به سؤال و دعا نیز پیش‌تر، توفیقی است که حضرت حق نصیب دعاکننده می‌کند، خود کمترین رهاوردی است که باید برای دعا در نظر گرفت. اینکه انسان از بین این همه موجودات ذی‌شعور و بی‌شعور، لایق آن شده تا مورد توجه و عنایت کامل‌ترین و

مقتدرترین موجود هستی قرار بگیرد، فرصتی است مغنم که سهم و حظ هرکسی نشده و سائل باید چنین توفیقی را ارج و قدر نهد.

اما با نظر به معنای دوم اجابت که همان انجام و تحقق مطلوب (مسئول‌عنه) باشد، به‌نحوی دیگر می‌توان به حل مسئله کمک کرد. توجه به استعداد و اقتضای سائل از یک سو و نفس عنایت به این نکته که هیچ عطایی بدون سؤال نیست، از سوی دوم و اینکه تعیین‌کننده‌ترین قسم سؤال، سؤال وجودی یا همان اقتضای استعدادی سائل است که بر سایر اقسام سؤال سایه می‌افکند، از سوی سوم، نتایج شگفت‌انگیزی به جا خواهد گذاشت. اگر سائلی بداند که نباید فراتر از اقتضای وجودی و تقاضای عین ثابتش، طلب کند و پای بکوبد، کمترین فایده‌اش جلوگیری از پدیداری روحیه یأس و نومیدی است. به‌ویژه اینکه احتمال نبود ظرفیت نیز کافی است تا سائل با عدم تحصیل مطلوبش، از رحمت و الطاف خداوندی نومید نگردد. از سوی دیگر با توسعه در مصادیق معنای دوم اجابت که به موجب آن ممکن است انجام و تحقق مطلوبی گاه با تأخیر یا تبدیل یا جایگزینی همراه شود، بارقه و امید دیگری در دل سائل فکنده می‌شود تا سؤالش را هرز و هدر نداند و همچنان بتواند با این امید و نشاط، رنج آلامش را فروبکاهد. ایمان و باور به اینکه در فرض موافقت با استعداد، هیچ سؤالی به در بسته نمی‌خورد و در نهایت با کمی تأخیر، عینش یا بهتر از آن نصیص می‌شود بی‌صبرانه هر سائلی را به دعا برمی‌انگیزاند. همچنین علم به اینکه این تأخیر گاه ممکن است به حیات پس از مرگ سائل نیز امتداد یابد و در عیش ابدی برایش جبران شود، هرچند کمی بر وسعت این تأخیر می‌افزاید و شکیبایی فراوانی می‌طلبد، تمام نکته‌اش در باورمندی به این نوید است که در صورت تحقق، برکات و عواید غیرقابل وصفی بر جای خواهد گذاشت. همچنان که در بخشی از متون دینی ما بر این بعد از دعا و اجابت، تأکید فراوانی شده است.

۴. یادآوری این نکته بجاست که تأکید متون دینی ما بر دعا و منزلت آن از یک سو و محال بودن اجابت و عطای بدون سؤال از دیگر سو، تعارضی با هم نداشته و به

روشنی توجه به معانی اجابت، به‌ویژه معنای اولش، در حل این تعارض بدوی کمک می‌رساند. چنانچه نظر شود که مهم‌ترین معنای اجابت، لیبک و توجه وصف‌ناپذیر خداوند به سائل است، حل این منافرت، آسان‌تر خواهد بود. اهمیت معنای اول اجابت از این سوست که کمال انسان در فروریختن کوه منیت و به تعبیر عرفا جبل انانیت اوست. تا زمانی که انسان وجه عبودیتش ظاهر نشود و تذللش در برابر تنها موجود کامل هستی فاش نگردد و فرعون نفسش فرونشکند، به سعادت برینش دست نخواهد یافت. (این مسئله را به‌آسانی می‌توان با ادله عقلی مبرهن ساخت). اساساً دعا از مهم‌ترین ابزار و لوازمی به شمار می‌رود که به اظهار این تذلل و جبهه‌سایبی کمک می‌رساند. وجه این را که دعا مغز و مخ عبادت است، باید در همین نکته نهفته دانست.

۶. نتیجه‌گیری

عطای الهی یا همان فیض وجودی حق را می‌توان از دو منظر مورد مطالعه قرار داد: فاعلی و قابلی. اعتبار عطا از منظر فاعلی اقتضا می‌کند که از چگونگی «صدور» چنین فیضی سخن گفته شود و قابلی آنی است از نحوه «قبول» این فیض پرده برمی‌دارد. در عطای ذاتی، اگر از حق تعالی فیضی صادر شود، این فیض بدون حد و قید بوده و تنها پذیرنده فیض است که از ورای حجاب ذاتش این هبه را دریافت می‌کند. به‌عکس عطای اسمائی، که از همان ابتدا فیض از مبدأ فیض به شکلی خاص و متعیّن ظهور می‌کند. از نگاه ابن عربی و در یک تقسیم کلی، می‌توان سؤال و تقاضا را به سؤال لفظی و غیرلفظی بخش‌بندی کرد. وی سؤال لفظی را به سه قسم استعجالی، احتمالی و امتثالی می‌افزاید که فقط با سؤال احتمالی و امتثالی می‌توان صدمات ناشی از شرور و بیماری‌ها را به حداقل رساند. همچنین با نظر به معانی دوگانه اجابت، اگر اجابت را به معنای مطلق لیبک و توجه خداوند به سائل بدانیم، این خود کمترین رهاوردی است که باید برای دعا در نظر گرفت. با نظر به معنای دوم اجابت، یعنی انجام و تحقق مطلوب (مسئول‌عنه)، چنانچه سائلی بداند که نباید فراتر از اقتضای وجودی و تقاضای عین ثابتش، طلب کند و پای بکوبد، کمترین فایده‌اش جلوگیری از نومیدی است؛ چه

اینکه با توسعه در مصادیق معنای دوم اجابت که به موجب آن ممکن است انجام و تحقق مطلوبی گاه با تأخیر یا تبدیل یا جایگزینی همراه شود، بارقه و امید دیگری در دل سائل فکنده می‌شود تا سؤالش را هرز و هدر نداند و همچنان بتواند با این امید و نشاط، رنج آلام و ناملایمی‌هایش را فروبکاهد.

پی‌نوشت‌ها

* از منظر ابن عربی، طرح بحث سؤال و گونه‌های دعا، پس از آنی است که او منشأ هر عطایی را با سؤال می‌داند؛ اعم از لفظی یا غیرلفظی. به دیگر سخن، در تبیین مسئله سؤال در فرهنگ عرفانی، از آنجا که هر سؤالی از سائل به دنبال نیل او به عطا یا عطایایی بوده، و از سویی هم مسئول، بدون سؤال سائل، دست به اعطایی نمی‌زند، ابن عربی در آثار خود پیش از پرداختن به بحث سؤال و دعا، از عطا و انواع آن می‌آغازد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ش)، *الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسی*، قم، نشر البلاغه.
۳. _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۴. ابن شعبه حرانی (۱۳۶۳)، *تحف العقول فیما جاء من الحكم و المواعظ من آل الرسول*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. _____ (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
۷. _____ (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چ ۳، بیروت: دار صادر.
۹. ابن میمون، موسی (بی‌تا)، *دلالت الحائرین*، تحقیق حسین آتای، آنکارا: مکتبه الثقافة الدینیة.
۱۰. بار بور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۱۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۲. پلانینگا، آلوین (۱۳۷۴)، *خدا جهان‌های ممکن و مسئله شر در کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: صراط.
۱۳. الحلی، حسن بن یوسف (بی تا)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. ریاحی، علی ارشد و زارع، فاطمه (۱۳۹۲)، «مسئله دعا در اندیشه ابن عربی و ملاصدرا»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، شماره ۲۵، ص ۱-۲۴.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۵، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. عاملی، حر (۱۴۱۴ق)، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: آل‌البت (ع).
۱۷. العجم، رفیق (۱۹۹۹م)، *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*، بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق)، *الاعمال الفلسفیه (کتاب التعليقات)*، مقدمه و تحقیق از جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۱۹. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات سروش و علمی و فرهنگی.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، تصحیح جمعی از محققان، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. محمودی، مریم و ولی محمدآبادی، مهدیه (۱۳۹۵)، «دعا از دیدگاه ابن عربی و مولانا»، *عرفان اسلامی*، شماره ۵۰، ص ۱۴۷-۱۶۳.
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چ ۲، تهران: انتشارات میلاد.
۲۵. میرداماد، محمدباقر (۱۳۵۶)، *القبسات*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۲۶. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۳۶۸)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البت (ع).
۲۷. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سید عطاء انزلی، چ ۲، قم:

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

28. Hume, D. (1991), *Dialogues concerning natural religion*, London & New York: routledge.
29. Kung, H. (1977), *On being a Christian*, trans. By Edward quin, London: Collins.
30. Mackie, j.l. (1987), *Evil and omnipotence in: urban & Walton (eds), the power of god*, NewYork: oxford university press.

