

تبیین فعل ارادی انسان (عمل) در پرتو تبیین دعا (تحلیلی از دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره دعا)

روح الله دارایی*، استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب
طوبی کرمانی**، استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

تبیین بینداریم. ملاصدرا ضمن پذیرش چارچوب نظریه ابن سینا و مؤثر دانستن دعا در نظام علی، در برخی جهات با شیخ الرئیس همسخن نیست. تبیین ملاصدرا نشان از آن دارد که تأثیر و دامنه بیشتری برای عمل و فعل ارادی انسان قائل است. او باور به تشکیک وجود، دو نقد را به نظریه ابن سینا وارد کرده است. هر چند ملاصدرا در تبیین دعا به تشکیک و اتحاد عقل و معقول اشاره دارد اما بسط نظریه اتحاد عاقل و معقول برای تبیین دعا، یعنی تبیین رابطه میان اراده، مراد و مرید و به همان وزن، عمل، عامل و معمول نزد علامه طباطبایی صورتبندی شده است. علامه با بسط نظریه ملاصدرا، تبیینی دقیقتر از دعا ارائه کرده، هر چند که این نظریه نیز مصون از نقد صاحب نظران نبوده است.

کلیدواژگان

| | |
|----------------|-----------|
| دعا | فلسفه عمل |
| نیایش | پرستش |
| ابن سینا | نظام علی |
| علامه طباطبایی | ملاصدرا |

(نویسنده مسئول) *Email: roohallahdarai@yahoo.com

**Email: kermani@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۷/۹/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۲۰

چیستی و تبیین فعل ارادی انسان و نیز دامنه اراده وی در جهان هستی، امروزه ذیل موضوع «فلسفه عمل» بررسی میشود. فیلسوفان مسلمان، در این حوزه نیز ابتکارات و راه‌حلهای مؤثری ارائه داده‌اند. در این سنت دعا بعنوان یک فعل ارادی، از دو جهت کلی، در دو علم کلام و فلسفه مورد توجه قرار گرفته است؛ اول رابطه آن با اراده الهی و دوم، رابطه دعا با ضرورت نظام علی. ابن سینا برای نخستین بار، چارچوب مسائل این حوزه را ترسیم کرد و حکمای بعد از وی، از جمله میرداماد، ملاصدرا، سبزواری و علامه طباطبایی، هر یک با ارائه استدلالها و تبیینهایی، در شرح و بسط آن گامهای ارزنده‌ی برداشته‌اند. در این جستار دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی پیرامون موضوع دعا بررسی شده است. با مقایسه این آراء روشن میشود که ابن سینا مسئله دعا را خارج از نظام علی تبیین نکرده است. او معتقد است هر حادثه‌ی در مقام ثبوت، طبیعی یا ارادی است و در مقام اثبات، طبیعی، ارادی یا اتفاقی. بر این اساس، تفاوت «دلیل» و «علت» به تفاوت مقام ثبوت و اثبات است و نباید دلیل و توجیه را متباین از علت یا

مقدمه

«فلسفه عمل» یا «فلسفه کنش»^۱، شاخه‌یی نسبتاً جوان از فلسفه است که به تبیین و چستی عمل انسان مربوط است. هر چند تاریخچه پرسشهای حوزه فلسفه عمل به هند و یونان می‌رسد اما نگرش مستقل به اراده انسانی (عمل) و اختصاص عنوانی به مسائل مرتبط با افعال ارادی انسان، در فلسفه جدید معاصر غرب، در چارچوب فلسفه تحلیلی گنجانده می‌شود و بنظر می‌رسد نتوان سابقه «فلسفه عمل» بمعنای دقیق کلمه که به تمامی ابعاد عمل ارادی می‌پردازد را به بیش از پنجاه سال قبل بازگرداند.^۲ در آثار قدما مسائل «فلسفه عمل» بطور پراکنده ذیل مباحث دیگر طرح شده بود و نباید سخنان ارسطو در کتاب درباره نفس در باب عمل را از نظر دور داشت اما مطالعات منسجم، پایدار و متمرکز بر چستی و هستی «اراده» و «فعل ارادی» در نوشته‌های الیزابت انسکومب^۳، دونالد دیویدسون^۴، الوین گولدمن^۵، دیوید پیرس^۶، جورج فون رایت^۷ دیده می‌شود.

برخی باور دارند که از زمان جنگ جهانی دوم، شاهد توجه دوباره به مسائل فلسفه عمل هستیم.^۸ هرچند ارسطو، توماس آکویناس و جرمی بنتام^۹ آراییی تأثیرگذار در فلسفه عمل دارند اما توجه اخیر به موضوعات فلسفه عمل، به آثاری که بین سه تا شش دهه اخیر منتشر شده، بازمی‌گردد. این آثار ابتدا بر تعریف عمل اختیاری تمرکز داشت اما با گذشت زمان، سرعت دیگر موضوعات و عناوین رانیز در بر گرفت و مسائل فراوانی در باب افعال ارادی انسان مطرح شد. اصولاً، فلسفه عمل مدرن به موضوع اراده آزاد که نزد قدما مطرح بود، نظری خاص داشته است. هدف اصلی فلسفه عمل، عبارتست از تبیین افعال

ارادی و غیر ارادی در زندگی انسان، تا آنکه شرایطی که در آن انسان دست به عمل اختیاری و ارادی می‌زند را توضیح دهد. تفکیک میان حادثه (رویداد)^{۱۰} و عمل، رابطه عمل با باور و میل، تفاوت عمل با حرکات غیر ارادی، نسبت عمل و عامل، عوامل تعیین کننده در نسبت عمل با عامل، و بطور خلاصه، چستی، نحوه هستی و جایگاه عمل در زندگی انسان و جهان هستی، از موضوعات فلسفه عمل مدرن است.

یکی از تقسیمات مشهور در فلسفه عمل مدرن، عبارتست از تقسیم به تحقق‌گروی سخت، تحقق‌گروی ضعیف و تحقق‌گروی نتیجه‌گرا (بالمال). این تقسیم ناظر بر دو پرسش در باب عمل ارادی است. اول، چه چیزی باعث می‌شود رویداد را عمل قلمداد کنیم؟ دوم، عمل چگونه تولید می‌شود؟ پرسش اول را پرسش از «وضعیت»^{۱۱} و پرسش دوم را پرسش از «تحقق»^{۱۲} مینامند. موضوعات وضعیتی عموماً در تلاش برای بسط یک نظریه در باب عمل مورد نظر قرار می‌گیرند اما مسائل تحقق‌ی عمدتاً در خلال بسط نظریه‌یی پیرامون تبیین عمل نمود می‌یابند. بیان هویت، چستی و نحوه هستی عمل

1. The Philosophy of Action

2. Hyman and Steward, *Agency and Action*, preface.

3. Elizabeth Anscombe

4. Donald Davidson

5. Alvin Goldman

6. David Pears

7. Georg Henrik von Wright

8. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, preface.

9. Jeremy Bentham (1748-1832)

10. Event

11. Status Question

12. Production Question

(فعل ارادی انسان)، پاسخی به پرسش از وضعیت است و بحث و گفتگو درباره آثار، مبادی و نحوه ایجاد عمل، پاسخی به پرسش از تحقق.

برخی باور دارند نخستین گام در این حوزه را آلفرد مِله^{۱۳} برداشت، با بیان این مطلب که فلسفه عمل پیرامون دو پرسش سامان می‌یابد: اول آنکه اعمال چیست؟ و دوم آنکه چگونه اعمال تبیین میشوند؟ پرسش نخستین پرسش ماهوی یا وضعیتی است و پرسش دوم در باب «تبیین» است که متفاوت از پرسش تحقق، اما در بسیاری موارد، شبیه به آن است. پرسش از «تحقق» بیشتر بر مقام ثبوت تأکید دارد و پرسش از «تبیین» بیشتر ناظر بر مقام اثبات است.^{۱۴} فلسفه عمل مدتها مشغول این پرسش بود که آیا دلایل میتواند علل هم باشند یا خیر؟^{۱۵} یعنی اختلاف میان پوزیتویستها، ویتگنشتاینها و دیویدسونها که آیا دلیل عامل برای عملش، علت آن عمل هم هست یا خیر؟ و آیا تبیین آن علی است یا عقلانی؟ مشابه این پرسش از منظری دیگر، نزد اندیشمندان اسلامی نیز مطرح است: آیا علت غایی، علت فاعلیت علت فاعلی است یا خیر؟

فلسفه عمل معاصر میان تبیین عقلانی و تبیین علی تمایز قائل شده است. دونالد دیویدسون در مقاله «اعمال، دلایل و علل»^{۱۶} مدعی شد که تبیین عمل بوسیله ارجاع به دلایل، صورتی از تبیین علی است. بعقیده وی دلایل اعمال تا آنجا که علل اعمال هستند، اعمال را تبیین میکنند. این ادعا نقطه مقابل نظریه ویتگنشتاینها بود. ویتگنشتاینها تبیین از طریق ارجاع به علل و قوانین تجربی را میپذیرفتند اما دلایل اعمال را علل آنها نمیدانستند ولذا منکر تبیین علی اعمال بودند. بدیگر سخن، تبیین ناظر بر علت و مقام ثبوت است که قاعده‌مند است اما توجیه ناظر به دلایل

■ ملاصدرا ضمن پذیرش چارچوب نظریه ابن سینا و مؤثر دانستن دعا در نظام علی، در برخی جهات با شیخ رئیس همسخن نیست. تبیین ملاصدرا نشان از آن دارد که تأثیر و دامنه بیشتری برای عمل و فعل ارادی انسان قائل است. او با باور به تشکیک وجود، دو نقد را به نظریه ابن سینا وارد کرده است.

.....
♦
.....
و مقام اثبات است که قانونمدار نیست. دیویدسون تلاش کرد در مقابل ویتگنشتاینها، با تمایز نهادن میان تبیین عقلانی و تبیین علی، دومی را نوعی از اولی معرفی کند. به این ترتیب، تبیین عقلانی اعم از تبیین علی است و تبیین قانونوار ذیل آنها است. او تبیین عقلانی عمل را با ارجاع آن به دلایل عمده عمل (دوگانه باور و میل) بانجام میرساند.

این دیدگاه که «دلایل میتوانند علل هم باشند»، از آن زمان تاکنون وجه غالب فلسفه عمل شده است. بر این اساس میتوان پرسش تبیینی مِله را مشابه پرسش از تحقق در حوزه فلسفه عمل بشمار آورد. این ادعا بدور از واقعیت نیست که پرسش از چیستی و تحقق عمل، در قلب و کانون فلسفه عمل معاصر جای دارند.

13. Alfred Mele

۱۴. در این جستار، «تبیین» در معنای عام بکار گرفته شده است. تفاوت میان تبیین (explanation) و توجیه (justification) و علل (Causes) و دلایل (reasons) از مسائل مهم در فلسفه عمل جدید است و موجب اختلاف نظر اندیشمندان این حوزه شده است.

15. Sneddon, *Action and Responsibility*, p1.8.

16. "Actions, Reasons and Causes"

فیلسوفان اسلامی نیز از موضوع فعل ارادی انسان و نیز تبیین چیستی و هستی عمل غافل نبوده‌اند و بیش از همه ذیل بحث‌های علم النفس، از مباحث و مسائل مربوط به عمل سخن گفته‌اند، هر چند نظریه‌پردازی مستقلی در این باب مطرح نداشته‌اند. حکمت اسلامی ظرفیت ارائه نظریه و تبیینی علی و عقلانی عمل را دارد و در این میان، موضوعات طرح شده پیرامون دعا را نباید از نظر دور داشت. نباید بپنداریم که مسئله دعا تنها مسئله‌ی کلامی بوده بلکه وجه عقلی و فلسفی آن نیز نزد حکمای اسلامی مطرح است، از جمله: جایگاه هستی‌شناسانه اراده انسانی در عالم هستی، تبیین چگونگی تأثیر فعل ارادی انسان، و تعیین دامنه تأثیر اراده انسانی.

بدیگر سخن، مسئله مهم فلسفه عمل معاصر، در فلسفه اسلامی ذیل مسئله دعا، با جرح و تعدیل، مطرح شده است. پس میتوان نتیجه گرفت که یکی از ابداعات حکمای اسلامی، صبغه عقلانی بخشیدن به موضوعات کلامی و دینی بوده که از جمله آنها، ظهور فلسفه عمل ذیل مسئله دعا است. ما بر این باوریم که خوانشی نو از روش و نحوه پاسخگویی اندیشمندان مسلمان به مسئله دعا، ظهوری از فلسفه عمل را رقم میزند و در این جستار خواهان صورتبندی نظری و هدفمند این عقیده هستیم.

جایگاه دعا در فلسفه اسلامی

اندیشمندان مسلمان از منظر گوناگون به مسئله توبه، دعا، شفاعت، توسل و تضرع نگریسته‌اند. در این جستار تمامی این موضوعات را ذیل عنوان «دعا»، بعنوان فعلی که نیت و اراده انسان در آن نقش کلیدی دارد، در نظر میگیریم. دیدگاه اندیشمندان اسلامی پیرامون موضوع دعا از دو جهت کلی قابل بررسی

است: اول، رابطه دعا با اراده، قضا و قدر الهی، دوم، رابطه دعا بعنوان فعلی ارادی با ضرورت نظام علی. بدیگر سخن، دعا پدیده‌ی ارادی است که جهان هستی را تحت تأثیر قرار میدهد و چگونگی این تأثیر آن باید تحلیل و تبیین عقلانی شود.

ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی از مهمترین اندیشمندانی هستند که درباره تأثیر اراده انسان بر جهان هستی، ذیل مسائل مربوط به دعا، ابراز عقیده کرده‌اند. نقطه ثقل دیدگاه این حکما، تأکید بر اثبات فاعلیت ارادی انسان و تبیین نحوه تأثیرگذاری فعل ارادی در عالم هستی است. مهمترین مسائل مطرح در اینباره عبارتند از:

۱. دعا موجب تغییر مبادی اولیه است، حال آنکه مجردات محل حوادث نیستند و تغییر در آنها محال است.

۲. اگر دعا موجب تغییر در مبادی عالی باشد، پس عالی از سافل تأثیر میپذیرد، حال آنکه در نظام علی، علت تحت تأثیر معلول طبیعی خود واقع نمیشود.

۳. اگر دعای اثر است، چرا شریعت آن را تجویز و ترغیب کرده^{۱۷} و اگر مؤثر است، پس قضا، قابل تغییر است و مجردات عقلی از آن متأثر میشوند، حال آنکه چنین نیست؛ یعنی قضای الهی و مجردات غیر قابل تغییر است.

۴. اگر دعا مؤثر باشد لازم است علم خداوند که در قضای الهی ثابت است، جهل شده و تغییر یابد.

۵. اگر موجودات عالی در مورد امور سافل تصمیم گرفتند و اراده آنها به متعلق دعای داعی تعلق گرفت، دیگر بود و نبود دعا تأثیری ندارد، چراکه متعلق اراده

۱۷. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۴۷۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۲۸۶.

علل عالیّه، ضرورتاً تحقق خواهد یافت^۸.

نگاه دوباره به این مسائل نشان میدهد که نکته کلیدی در مسئله دعا، پرسش از «تحقق» و «تبیین» است، یعنی در خلال بررسی دیدگاه حکمای اسلامی در مورد دعا، نظریه ایشان پیرامون نحوه فاعلیت عامل و تأثیرگذاری اراده انسانی بیان میگردد. حکمت متعالیه و حکمت سینوی، ضمن پذیرش آثار روانی، ذهنی و عینی دعا در جهان هستی، در جریان اثبات علت فاعلی بودن دعاگو، دو تبیین متفاوت از نحوه عاملیت او ارائه میکنند. از منظر فلسفه عمل، تفاوت اصلی دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، و بتبع وی نوصدرائیان، در مسئله دعا، در زمینه تأثیر دعا و قضا و قدر الهی و غیره نیست بلکه در زمینه فاعلیت فاعل است و آنها بر اساس هستی‌شناسی و نفس‌شناسی خود، دو تبیین متفاوت از فاعلیت فاعل و عاملیت عامل ارائه میکنند.

ابن سینا و ترسیم چارچوب مسئله دعا در حکمت اسلامی

فهم نظریه کنش حکمای صدرایی جز از طریق غور در آراء ابن سینا امکانپذیر نیست، حتی نقد نظریه او نیز بر اساس چارچوب و نقطه آغازینی که وی در مسئله دعا ترسیم کرده، صورتبندی میشود. ابن سینا در تبیین مسئله دعا به نقش علم در صدور فعل اشاره کرده که نظریه ملاصدرا نیز متأثر از همین عقیده است. خلاصه بیان او اینست: تفکر، اندیشه و تدبیر در حقیقت، زمینه‌ساز حصول نتیجه است، به همان نحو دعا و تضرع نیز زمینه رسیدن به مراد و هدف را هموار میسازند.

ابن سینا مسیر تبیین دعا را با گذر از سه منزل انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ترسیم

میکند و دعا را در چارچوب نظام علیّی بتصویر میکشد. به بیان دیگر، روش عقلی، کلامی و دینی، زمانی میتوانند مسئله دعا را بخوبی تبیین کنند که رابطه آن را با انسان، معرفت و هستی تبیین نمایند و این مهم در پرتو انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی هر نظام فکری صورت میپذیرد.

از نظر بوعلی، متفکر هنگام پژوهش و مطالعه و نیز فراهم آوردن استدلال و صغری و کبری، خود بتنهایی علت فاعلی و ایجاد علم نیست بلکه علم حقیقی مجرد است که از عالم ربوبی افاضه میشود و تفکر و مطالعه تنها علل معده هستند. علل معده تنها زمینه و قابلیت قابل فراهم می‌آورند تا موجود مجرد و عالی در عالم نفسانی، مراد و مطلوب را ایجاد کند. نتیجه آنکه، تأثیر دعا و تضرع بر استجابات، همان تأثیر تفکر و استدلال برای وصول به نتیجه است.

ابن سینا عمل را با تأسی به نظریه علم تبیین میکند؛ آنجا که فاعلیت بالعنایه با تأمل در علم النفس مطرح میشود. بر اساس این نظریه، آنچه عالم است، خود فاعل نیز هست؛ علم او عمل اوست و عمل او علمی است. بدیگر سخن، تفاوت عالم و عامل به اعتبار است و این دو، جهات و حیثاتی از حقیقت واحد هستند. در ادامه سنت اسلامی، دیگر فلاسفه نیز پیروی از ابن سینا، همین رویکرد را برگزیده‌اند^۹.

با توجه به دیدگاه ابن سینا، رابطه دلیل و عمل نیز

۸. ابن سینا، التعليقات، ص ۴۸؛ میرداماد، القیاسات، ص ۴۵۲؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۱۵ و بعد.

۹. «وإضافة عالميته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليته لها بلا تفاوت» (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ج ۱، ص ۲۱۳). به قاعده حیثیات توجه شود: «لو لا اعتبارات لبطلت الحکمة» (همو، ایفاظ النائمین، ص ۳۱).

روشن خواهد شد، بدین ترتیب که دلیل عامل برای عمل، هر چند علتِ عاملیت عامل است اما در مقایسه با عمل، علت معده است.^{۲۰} به بیان دیگر، دلیل و علت (توجیه و تبیین) متباین نیستند بلکه دلیل عامل، علت فاعلیت او و همان علت عمل است، هر چند علت تامه نباشد.

ابن سینا در نظریه خود تلاش کرده هرگونه تأثیر انفعالی را در حریم مجردات راه ندهد و تأثیر دعا، قربانی، توسل، شفاعت و استغاثه را در ناحیه قابلیت قابل توجیه میکند. او بر این باور است که مبادی عالیه بهیچ وجه از سافل متأثر نمیشوند و تغییری در تصمیم آنها پدید نمی‌آید. دعا و استجاب (متعلق دعا) دو پدیده متعاقبند که همگی معلول علل عالیه و فرشتگان هستند و اراده و تصمیم فرشتگان به آن تعلق گرفته است که متعلق دعا را از راه دعا انجام دهند؛ دعا و متعلق دعا هر دو معلول علت دیگری هستند، خواه علت بعید یا علت قریب. دعا فعلی از داعی است که فعل و داعی هر دو معلوم مبادی عالیه است، به علم عنایی، و هر آنچه آنها علم داشته باشند، محقق میشود.

او باور دارد که بموجب نظام علی، شیء بر اساس شرایط و مقدماتش محقق میشود. همانگونه که شفای مریض با دوا و وصول به نتیجه از راه استدلال است، تحقق برخی از امور عینی نیز به تحقق دعا و تضرع تعلق گرفته است:

و هو (الباری) الذی جعل سبب وجود ذلک الشیء الدعاء کما جعل سبب صحه هذا المریض شرب الدواء، و ما لم یشرّب الدواء لم یصح. و کذلک الحال فی الدعاء.^{۲۱}

پس، از نظر ابن سینا نظریه عمل با بازگشت به نظریه علم، در چارچوب نظام علی ترسیم میشود و میتوان با

شناخت دلایل داعی و نوع عالمیت عامل، تبیینی عقلانی از عمل دعا ارائه نمود. به نظر شیخ‌الرئیس دعا باعث تغییر در لوح قدر است، نه قضا.

شیخ اشراق نیز استجاب دعا را خارج از قضا و نظام علی نمیداند و معتقد است در قضای الهی مقدر شده است که دعای داعی، سبب اجابت است: «مقدراً أنّ دعاء شخص یكون سبباً لاجابة فی شیء»^{۲۲}. در شرح این سخن شیخ نیز آورده‌اند که «چون در لوح محفوظ ثبت شده است که دعا و خواهش زید، مثلاً، امر فلانی را، از جمله اجزاء علت تامه وقوع و حدوث آن امر است، پس بعد از وجود جمیع اجزاء علت تامه، ناچار معلوم موجود میشود. و ازین بیان منکشف میشود سرّ امر حق تعالی جمیع عباد را به دعا و مناجات. چه بعضی دعاها از اجزای علت تامه وقوع بعضی امور است»^{۲۳}.

اینکه چرا برخی دعاها علیرغم اینکه انسان با تضرع و خلوص طلب میکند، مستجاب نمیشود، بدین جهت است که تنها خوب بودن نفسی و خلوص داعی کافی نیست بلکه خوب بودن نسبی، یعنی مصلحت کل عالم هستی نیز لازم است. پس حسن نفسی و نسبی شرط استجاب دعا است؛

و إذا لم یستجب الدعاء لذلك الرجل، و إن کان یری الغایة التي یدعو لأجلها نافعة، فالسبب فیه أن الغایة النافعة إنما تكون بحسب نظام

۲۰. بنابر اصل تشکیک، هرچه نفوس از قدرت بیشتری برخوردار شوند، دامنه نیت عامل نسبت به مراد در ظل اراده الهی بیشتر خواهد بود.

۲۱. ابن سینا، التعليقات، ص ۴۷ و ۱۵۲. گفتنی است ابن سینا، ملاصدرا و دیگر حکما به این مهم اشاره کرده‌اند که بعد از تضرع و دعا، حقایقی برای آنها مکشوف شده است.

۲۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۵۲.

۲۳. هروی، انواریه، ص ۲۳۸.

الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل، فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا تصح استجابة دعائه.^{۲۴}

بعبارت دیگر، از نظر بوعلی، افعال ارادی انسان بر پایهٔ مصلحت فردی و مصلحت جهانی تبیین میشوند، لذا عدم استجابت دعا بمعنای نفی نظام علی نیست بلکه مقتضای نظام علی، عدم استجابت برخی از ادعیه است؛

گر دعا جمله مستجاب شدی

هر دمی عالمی خراب شدی

بنظر ابن سینا، همانگونه که تمامیت قابل به آن است که در هنگام بیماری از دارو و مرهم استفاده کند، به همان نحو تأثیر دعا نیز منافاتی با علم الهی و نظام علی ندارد چرا که قضای الهی به آن تعلق گرفته است که با تمامیت داعی و تضرع کننده، طلب داعی برآورده شود. پس دعا نیز جزئی از قضا است و یکی از نهرهای قدر همان نهر دعا و توسل است. نتیجه آنکه، دعا خارج از نظام علی نیست بلکه دعا و تضرع، زمینه و بستر تحقق معلول و مطلوب است به این ترتیب که تمامیت قابلیت قابل به آن است که دعا و تضرع کند.

بوعلی معتقد است افعال طبیعی باید به مبادی عالیه انتساب کند، چرا که طبیعت را ماوراء طبیعت اداره میکند. بنابراین تمامی افعال ارادی نیز باید به ارادهٔ ازلی و مبادی عالیه منتهی شود، چون خود ارادهٔ یک حالت و رخداد نفسانی است که مسبوق به ارادهٔ قبلی نیست بلکه مسبوق به علل و عوامل بیرونی، درونی، عوامل طبیعی و علل ماوراء طبیعی است. پس تمامی حوادث طبیعی، اعم از افعال ارادی و غیر ارادی، به مبادی عالیه مستند هستند. ارادهٔ نفسانی بدون استعانت از ماوراء طبیعت، مبدئیت برای فعل

ندارد. تأثیری که برای دعا، صلهٔ رحم، قربانی، صدقه، نماز، استغاثه و غیره مطرح است، یک سلسله رخدادهای طبیعی و ارادی هستند که مبادی اولیهٔ آنها را در مدبرات الهی باید جستجو کرد. نتیجه آنکه، کل حوادث عالم برابر با نظام علی و معلولی است؛ هر حادثه‌یی در مقام ثبوت یا طبیعی است یا ارادی، و در مقام اثبات، یا طبیعی است، یا ارادی یا اتفاقی.

روش تبیین عمل در نگاه ابن سینا و ملاصدرا

چنانکه گذشت، نظریهٔ ابن سینا در تبیین عمل و بطور خاص تبیین دعا، مبتنی بر بازگشت نظریهٔ عمل به نظریهٔ علم است. علت آنکه حکمای اسلامی در شمارش اقسام فاعلیت، بر علم تأکید داشتند آن بود که از نظر آنها هر فعل ارادی از علم مؤثر نشئت میگیرد، پس با توجه به نقش علم در فعل و نحوهٔ فاعلیت آن، اقسامی برای فاعلیت در نظر گرفته‌اند. این روش در آراء ابن سینا پایه‌گذاری شد، سپس در نظام فکری شیخ اشراق پیگیری شد و شاهد نوآوری‌هایی در نحوهٔ تبیین علم و بتبع آن فاعلیت نفس و فاعلیت الهی هستیم، و نهایتاً ملاصدرا آن را بسط داده و بخش مستقلی برای آن در نظر گرفته است. اقسام فاعلی که در سه مکتب سینوی، اشراق و متعالیه طرح شده‌اند در حقیقت بسطی از روش و چارچوبی واحدند که بر اساس این نظریه که «عالم خود فاعل است و علم او عمل است» شکل گرفته است.

ملاصدرا قاعده‌یی کلی در تبیین و شناخت عمل ارائه کرده — «قوام الفعل بالفاعل»^{۲۵} — و دربارهٔ تبیین

۲۴. ابن سینا، التعليقات، ص ۴۸.

۲۵. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۱۱۱. بنظر میرسد بیان این قاعده متأثر از توجه و تأمل در آیهٔ شریفهٔ «کل يعمل علی شاکلته» (اسراء/ ۸۴) باشد.

و شناخت افعال انسانی میگوید: «لابد للحکیم من تعرف شئونها و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة»^{۲۶}. بموجب این قاعده، شناخت و تبیین عمل به عامل است، پس با شناخت فاعلیت فاعل به شناخت عمل دست یافته‌ایم و این در حالی است که شناخت فاعلیت فاعل منوط به شناخت عالمیت عالم است؛ نتیجه آنکه با شناخت عالمیت به شناخت عمل نائل می‌شویم.

به بیان دیگر، هرچه شناخت دقیقتری از نحوه تأثیر علم در جهان هستی داشته باشیم، بهمان میزان، شناخت دقیقتری از تأثیر داعی خواهیم داشت و بهمین ترتیب، هرچه آگاهی و توجه دعاگو شدیدتر باشد، تأثیر و نفوذ دعا نیز بیشتر خواهد بود. بالاتر آنکه، حکمت دعا عبارتست از طلب معرفت: «استزادة فی المعرفة لرّبه عزّوجل»^{۲۷}. البته روشن است که نفوذ تأثیرگذاری علم هرگز بمعنای غیر اختیاری بودن فعل نیست، چنانکه علامه طباطبایی درباره رابطه علم و اراده مینویسد:

و العلم من مبادئ الاختيار، و مجرد قوة العلم لا يوجب إلا قوة الإرادة كطالب السلامة إذا أيقن بكون مائع ما سمّاً قاتلاً من حينه فإنه يمتنع باختياره من شربه قطعاً.^{۲۸}

سرّ این نکته که ملاصدرا در مباحث و مسائل گوناگون، ابتدا اقسام فاعل را بیان میکند و همچنین نوآوریهای خود را متوقف بر بیان اقسام علت فاعلی کرده و حتی قسم جدیدی از فاعلیت بنام فاعل بالتجلی را معرفی کرده است، در حقیقت به قاعده مذکور باز می‌گردد. به بیان دقیقتر این قاعده، در گام بعدی بمثابه روش ملاصدرا در تبیین مسائل فلسفی، از جمله تبیین افعال و اعمال، قلمداد میشود. بموجب این قاعده، تا عامل را نشناسیم نمیتوانیم عمل عامل

را بشناسیم و شناخت عامل منوط به نحوه تأثیر علم در فاعلیت عامل است.

ابن سینا نیز هر چند از خود آگاهی نفس برای اثبات نفس بهره گرفته^{۲۹} اما تبیین او از عمل بر پایه افعال و آثار نفس و قوا صورت گرفته است. او در معرفی علت فاعلی – در برابر متکلمین که خداوند را فاعل بالقصد میدانستند- فاعل بالعیاه را مطرح کرد و این در حالی بود که در تبیین فاعلیت نفس و خداوند به علم زائد بر ذات و صور مرتسمه متوسل شد.

حکمای اشراق توجه بیشتری به خود فاعل و علم او کردند و با معرفی فاعل بالرضا، علم ذاتی و خود آگاهی خود فاعل را مورد نظر قرار دادند که بر اساس آن، تفاوت علم و فعل، اعتباری و عینیت آنها مصداقی شد. سهروردی مینویسد: «مسئله علم بر من مشکل شده بود و با مطالعه آنچه در کتب در مورد این مسئله نوشته‌اند، چیزی برایم حاصل نمی‌گردید»^{۲۶}. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۴.

۲۷. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۱۰.
۲۸. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۱۶۳؛ حلی، کشف المراد، ص ۳۶۵.

۲۹. «ارجع إلى نفسک و تأمل» (ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ص ۸۰). گفتمی است که خود آگاهی نفس این مهم را به اثبات میرساند که اثبات نفسی غیر جسمانی بدون توجه به آثار نفس، ممکن و حتی متقنتر از توسل به آثار و شئون نفس است، چنانکه ابن سینا آن را بر دیگر دلایل ترجیح داده است: «فهذه الحجّة.... بالقیاس إلى المستبصرین قاطعة» (همو، المباحثات، ص ۵۹). خود آگاهی نفس انسانی، خود دلیلی بر اثبات تغایر فعل و عمل، حادثه و رویداد، و نفس و بدن است. به دیگر سخن، علم حضوری نفس دلیل بر اثبات شئون و آثار و قواست (بفرض صحت) نه آنکه مبتنی بر نظریه قوا باشد: «... فإن كان عقلک و قوة مشاعرک بها تدرک، أ فبوسط تدرک أم بغیر وسط ما أظنک تفتقر فی ذلک حیثیذ إلى وسط. فإنه لا وسط. فبقی أن تدرک ذاتک من غیر افتقار إلى قوة أخرى و إلى وسط فإنه لا وسط...» (همو، الإشارات و التنبیها، ص ۸۱).

تا آنکه شبی از شبها خلسه‌یی مانند خواب برای من اتفاق افتاد. شیخ انسانی متمثل گردید. آن شیخ ارسطاطالیس بود. پس صعوبت این مسئله را بر او عرض نمودم. گفت که به نفس خود رجوع کن که حل آن را خواهی یافت. من کیفیت آن را از او پرسیدم^{۳۰}. منظور شیخ اشراق از «کیفیت» همان مسئله تبیین است، یعنی چگونه با بازگشت به خویشتن، مسئله علم را تبیین کنم. صرفنظر از مناقشات جزئی‌یی که میتوان در برخی از مراحل این مکاشفه داشت و صرفنظر از آنکه آیا چنین مکاشفه‌یی صورت گرفته یا خیر، نفس این روش در تبیین علم و عمل برای این جستار اهمیت دارد. تبیین انسان به انسان، تمامی مراتب و شئونات نفس را در بر میگیرد؛ اعم از علم و عمل. خود انسان مبین خویش است و هویت او هویتی است که تبیین‌پذیر و تبیینگر است.

در نهایت، ملاصدرا با افزودن اصولی چند - نظیر اتحاد عاقل و معقول، تشکیک و وجود رابط - با نظر به خودآگاهی نفس، آن را مثالی از خداوند در نظر آورد که کون جامع و بسیطی است که در مراتب خود انواعی از فاعلیت - شامل بالتجلی، بالرضا، بالعنایه و بالتسخیر - را داراست. ملاصدرا با معرفی قسم جدیدی از فاعل، بنام فاعل بالتجلی، تبیینی از نحوه فاعلیت نفس به برخی از شئوناتش ارائه کرد که در نزد حکمای پیشین مورد غفلت بود، گرچه نگاهی به تاریخچه بحث از اقسام فاعل نشان از آن دارد که در تعیین نحوه فاعلیت فاعل به فعل و آثارش - اعم از فاعل ارادی، غیر ارادی، فاعل انسانی، طبیعی، فاعل مجرد و مادی - در حقیقت تبیینی از نحوه صدور افعال و اعمال نیز مورد تحلیل حکما بوده است. برخی از افعال نفس را نمیتوان بر اساس نظریه قوا تبیین کرد بلکه فاعلیت نفس به آنها در طول نظریه قوا، بلکه

فوق فاعلیت بالرضا و بالعنایه است^{۳۱}. نفس در عین حال که بسیط و واحد است، موجودی مشکک است که در هر مرتبه، بگونه‌یی خاص فاعلیت دارد.

در حکمت متعالیه روش تبیین عمل عبارتست از تبیین عمل به عامل، چراکه نفس و عامل، مثل و شبیه ندارد و وحدتش عددی نیست، پس بهترین راه شناخت انسان، خود انسان است. از آنجا که نزد ملاصدرا شناخت وحدت و وجود مستلزم یکدیگرند^{۳۲}، با شناخت وحدت نفس به این مهم رهنمون میشویم که نفس بدیل و شبیه ندارد و بهترین راه شناخت موجود ببیدیل، خود آن است، یعنی روش شناخت نفس، همان روش برهان صدیقین است؛ به دیگر سخن، «تبیین انسان به انسان».

انسان عالم و فاعل است و از آنجا که ملاصدرا فعل و عمل و انفعال را به فاعل باز میگرداند^{۳۳}، پس شناخت و تبیین عمل به عامل است. از سوی دیگر، نزد ملاصدرا عامل از خودآگاهی^{۳۴} و عشق و شوق بالذات

۳۰. دشتکی، اشراق هیاکل النور، مقدمه مصحح، ص ۲۹.

۳۱. برخی اندیشمندان بر این باورند که «اراده بمعنای تصمیم بر انجام کار، را میتوان فعلی اختیاری دانست، هر چند از قبیل فعل بالقصد و مسبوق به اراده و تصمیم دیگر نیست و شاید بتوان فاعلیت نفس را نسبت به اراده، نوعی فاعلیت بالتجلی بحساب آورد» (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۱).

۳۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ۸۱؛

همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، ص ۸۵-۸۱؛ همو، الحاشیة علی الإلهیات الشفاء، ص ۹۵.

۳۳. ملاصدرا، الحاشیة علی الإلهیات الشفاء، ص ۲۴.

۳۴. بر اساس قاعده معروف حکما که «بالسبب العلم بما هو السبب، علم بما مسبب به وجب»، نفس انسانی حقیقتی است که علت آثار است و با شناخت نفس بعنوان حقیقتی که عین علم و خودآگاهی است، علم به آثار و شئونات نیز امکانپذیر است. همچنین، بر اساس قاعده «کل ما بالعرض یتنهی الی ما بالذات»، تمامی آثار نفس و علم به آثار، به شعور بالذات و ذات نفس باز میگردد. خودآگاهی اگرچه امکان دارد با غفلت همراه باشد

برخوردار است و هنگام صدور هر فعل و اثری، اعم از آگاهانه و نا آگاهانه و مرتبه اعلاء و طبیعی، بتمامه همراه با علم ذاتی و عشق ذاتی است^{۳۵}. نتیجه آنکه تبیین عمل از طریق تبیین عامل خود آگاه است که عاملیتش بالشوق و بالعشق است. میتوان از این روش تبیین عمل به «تبیین صدیقین» یاد کرد.

برای شناخت فعل و اعمال نفس باید فاعلیت نفس در مراتب و شئونش مورد تحلیل قرار گیرد، «اگر هویتی مثل انسان توان تبیین همه اشیا ممکن را دارد، حتماً مبین ساختار هستی خود است»^{۳۶}. بتعبیر ملاصدرا، اگر هویتی علم به خویشتن نداشته باشد چگونه میتواند علم به غیر داشته باشد؟ ملاصدرا بر اساس همین اصل بنیادین، بنیان نظریه قوا نزد شیخ را میلرزانند و در مقابل، نظریه شئونات نفس را بنا مینهد. تبیین انسان به انسان خواهان تبیین انسان و افعال یک مرتبه خاص از انسان و انحصار هویت انسان در جسم و بدن و عالم مادی نیست بلکه انسان را از مبدأ تا معاد راهبری میکند.

ملاصدرا و بسط مسئله دعا در حکمت اسلامی

ملاصدرا مسئله دعا را در چارچوبی که ابن سینا ترسیم کرده، ارائه میکند و جوابهای وی به مسائل، اشتراکات فراوانی با پاسخهای بوعلی دارد اما تبیین وی از این مسائل متفاوت است. ملاصدرا در تبیین مسئله دعا، ثبات و عدم تغییر در علل مجرد را پیش فرض ندارد و این چنین نیست که تغییر در تصمیمگیری فاعل و قدر الهی را تنها در ناحیه قابل، توجیه کند. او مانند ابن سینا، دعا را مؤثر دانسته، به این نحو که در لوح قدر تأثیر میگذارد؛ یعنی دعا موجب تغییر در نفوس فرشتگان قدر است نه قضا، یعنی فرشتگانی است که عهده دار محو و اثبات هستند نه

ملائکه عهده دار لوح محفوظ. بدیگر سخن، تأثیر دعا در علل اولیه و وسطیه متفاوت است. علل متوسطه در حد نفسند و خزانه دار عالم قدر، لذا دعای دعاکننده بر این دست از نفوس که از جمیع جهات عالی نیستند، تأثیرگذار است.

نتیجه آنکه، در نگاه ملاصدرا اجابت دعا از صفات فعلی است، پس تغییر در آن، با علم و اراده ثابت و مطلق الهی منافاتی ندارد. فعل خداوند دارای درجات است؛ برخی از درجات عالی فعل خداوند، عقل و مجرد تام هستند و برخی تجردشان تام نیست و اداره امور عالم را بر عهده دارند که از آنها به کرام الکاتبین یاد میشود. کرام الکاتبین دون مرحله قضا و لوح محفوظ است. به این ترتیب، از نظر ملاصدرا، بداء و دعا و تغییر، از موقف قدر انتزاع میشود.

از نظر ملاصدرا، عالی اگر من جمیع جهات عالی باشد و دانی از جمیع جهات، دانی، عالی از دانی منفعل نمیشود، اما اگر عالی از جهتی عالی و از جهتی دانی باشد، دانی میتواند از جهتی بر عالی تأثیر بگذارد. انسانی که دعایش مستجاب است، تحت ولایت خاصه و ولایت الهی است و از این جهت بر عالی تأثیر میگذارد. در حقیقت، انسان با اعمال خود از جهتی از فرشتگان تعالی یافته و لذا میتواند بر عالی تأثیر گذارد. بنظر ملاصدرا فرشتگانی که مدبران عالم طبیعتند، از عالم طبیعت منفعل میشوند؛ نمونه اعلی آن در انسان کامل است که در ظلّ و سایه اراده الهی

→ اما هیچگاه، حتی در خواب و مستی معدوم نمیگردد (ابن سینا، الإشارات و التنبیها، ص ۸۰؛ فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۰۴؛ رازی، قطب الدین، المحاکمات، ج ۲، ص ۲۹۳).

۳۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۷۹.

۳۶. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۳۷.

است. او بر این باور است که تضرع و دعا خود حلقه‌یی از سلسله علل معده است و جدولی از جداول قضا و قدر. همچنین ملاصدرا همانند ابن سینا، علت عدم استجابت برخی از ادعیه را مصلحت نفسی و مصلحت کلی مترتب بر دعای داعی دانسته است.^{۳۷} نقد ملاصدرا بر نظریه ابن سینا اینست که تنها تغییر را در عالم ماده خلاصه کرده و هرگونه تأثیر انسان بر موجودات سماوی را انکار کرده، در حالیکه فرشتگان، همه مجرد تام نیستند و چنین نیست که هر چه از عالم ماده بالاتر رفت، تغییرپذیر نباشد؛ تنها عقل و مجرد تام غیرقابل تغییر هستند. نقد دوم وی اینست که اعتقاد به قضا و قدر، آنگونه که ابن سینا در توجیه دعا ذکر کرده، تنها بر اساس اعتقاد به تشکیک و اتحاد عاقل و معقول قابل تبیین است؛

...لإنكاره اتحاد العاقل البسيط بجميع

المعقولات و ذهول...^{۳۸}

بدیگر سخن، مسئله قضا و قدری را که ابن سینا طرح کرده، خالی از تبیین است، یعنی این مسئله تبیین نشده است که چگونه قدر بنحو بسیط در عالم قضا موجود است و به قضا بازگشت میکند. ملاصدرا سر این نقص را در آن دانسته‌اند که ابن سینا تشکیک وجود را نپذیرفته و به قاعده بسیط الحقیقه توجه نکرده است و اینکه هر بسیطی نسبت به مرکب مطلق است را مورد نظر نداشته است.

سبزواری با توجه به نقد اول ملاصدرا، تلاش کرده که سخن ابن سینا را توجیه کند. او میگوید ابن سینا بطور مطلق منکر انفعال موجود سماوی نیست بلکه موجود ارضی از آن جهت که ارضی است، بر موجود سماوی اثر نمیگذارد. بنابراین، هر چند نفوس اولیاء الهی از جهت بدن از نفوس سماوی سافل است اما تأثیرگذاری آنها بر نفوس سماوی خالی از اشکال

است، چراکه در پرتو نور الهی، از نفوس سماوی تعالی یافته‌اند.^{۳۹} اما این توجیه سبزواری قابل تأمل است، چراکه سخن ابن سینا ناظر بر عالی و سافل نیست بلکه از نظری تنها عالم کون و فساد قابل تغییر است و مافوق آن مجرد بوده و تغییر و انفعال در آن راه ندارد. همچنین اشکال اول در نهایت به اشکال دوم باز میگردد، یعنی علت آنکه ابن سینا تأثیر در نفوس سماوی را نپذیرفته، آنست که تشکیک و عالم مثال را نپذیرفته است. بر این اساس، توجیه سبزواری در دفاع از ابن سینا و جواب به اشکال اول ملاصدرا نیز صائب نیست. برای آنکه به ناکافی بودن دفاع سبزواری بیشتر توجه داشته باشیم، لازم است به برخی از تفاوت‌های بنیادین دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در زمینه نفس‌شناسی و هستی‌شناسی توجه کنیم.

تبیین عمل بر اساس نظریه قوا و شئونات نفس در نگاه ابن سینا و ملاصدرا

همانگونه که گذشت، ابن سینا و ملاصدرا، نحوه تحقق و تأثیرگذاری دعا و نیایش (عمل دینی) را دو گونه تبیین کرده‌اند و بنظر میرسد توجیه سبزواری در تفاوت این دو تبیین، ناکافی است.

پاسخ به پرسش از «تحقق عمل» نزد ابن سینا و ملاصدرا، در مباحث گوناگون پراکنده است، مثلاً بخشی از آن را در بحث علت و معلول، علت غایی و علت فاعلی، امتناع ترجیح بلامرجح، قوای نفسانی، عقل عملی، اتحاد عاقل و معقول، کیفیات نفسانی، اراده، مبادی فعل ارادی و غیره پاسخ گفته‌اند. در این

۳۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۱۸ - ۴۱۷.

۳۸. همان، ص ۴۲۶ و بعد.

۳۹. سبزواری، تعلیقه بر أسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۱۰.

جستار با توجه به جایگاه علم‌النفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا و بمنظور سهولت امر، عنوانی کلی به دو دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا داده‌ایم؛ به این ترتیب که حکمای مشاء^{۴۰} در تبیین افعال نفسانی به «نظریه قوا» متوسل شدند و ملاصدرا با بسط نظریه قوا، به «نظریه شئونات نفس»^{۴۱} تمسک جسته است. ابن‌سینا با طرح نظریه قوا و رباط خواندن نفس، افعال نفسانی و بطور خاص افعال انسانی را تبیین کرد اما ملاصدرا برای آنکه نظریه قوا را انسجام بخشد و تبیین دقیقتری از افعال انسانی ارائه کند، بر خود لازم دید تا نظریه قوا را از طریق نظریه شئونات نفس، بسط و توسعه دهد^{۴۲}.

اختلاف ابن‌سینا و ملاصدرا درباره نقش نفس در ارتباط با قوا که از آن به «رباط قوا» تعبیر میکردند، ارتباطی نزدیک با مسئله تبیین عمل و نظریه عمل دارد. به بیان دیگر، آنچه اکنون ذیل عنوان تبیین عمل در فلسفه کشش، مورد بحث است، نزد ملاصدرا در علم‌النفس بحث شده است.

دیدگاه ملاصدرا در مورد نفس بر دو نظریه بدیع استوار بود؛ تشکیک وجود و حرکت جوهری. بعقیده او، نفس برخلاف آنچه مشایین گمان میکردند، یک وجود مجرد عقلی نیست که نسبتی با بدن و ماده داشته باشد و در سایه این اضافه مقولی، مفهوم نفس انتزاع شود، بلکه نفس در ابتدای پیدایش وجودی مادی است که با حرکت جوهری و اشتدادی خود، در نهایت به مجرد عقلی میرسد. «جسمانیة الحدوث» بودن نفس در حقیقت تفسیری از نحوه پیدایش و تکامل نفس با توجه به رابطه میان تشکیک و حرکت جوهری نفس بود. این نظریه به ملاصدرا این امکان را داد تا تبیینی جامع‌تر و دقیق‌تر از نفس و آثار نفسانی ارائه کند.

در نگاه ملاصدرا، مشکل نظریه قوا آنست که در تبیین آثار و اعمال نفس، نظریه‌ی ناکافی است. او بر خلاف فخر رازی^{۴۳}، نظریه قوا را مدلل دانسته و دلایل ابن‌سینا را فی‌الجمله میپذیرد اما معتقد است نظریه قوا تنها زمانی از انسجام لازم برخوردار است که قوا را بمنزله مراتب و شئونات نفس معرفی کنیم که تنها در سایه اعتقاد به تشکیک و اصالت وجود امکانپذیر است^{۴۴}. این کاستی باعث میشود تبیین آثار و اعمال نفس نیز ناتمام و ناکافی باشد. توضیح مطلب آنکه، بنظر ملاصدرا، تنها این اعتقاد که قوا اعراضی صادر از جوهری مجرد بنام نفس انسانی باشند که فاقد مراتب است، اجازه نمیدهد تبیینی از آثار و اعمال نفس داشته باشیم. بدیگر سخن، تنها اینکه رابطه علی میان نفس و قوا برقرار است و بهمین وزن، حالات ذهنی (باور و میل) و اعمال رابطه علی دارند، مستلزم آن نیست که به اتحاد و جمع علت و معلول (عامل و عمل) و رباط بودن نفس (عامل) معتقد باشیم. اگر تنها رابطه علی، آنگونه که مشایین تبیین میکردند

۴۰. مسئله برای حکمای مشاء اینگونه مطرح بود که اگر نفس انسانی حقیقتی واحد و بزعم آنان، مجرد است، چگونه میتواند منشأ آثار کثیر و غیر یکنواخت باشد. به دیگر سخن، چگونه میتوان تبیینی از آثار و افعال نفس داشت که نفس منشأ این آثار باشد و در عین حال افعال متغایر و بعضاً متضاد را حول محوری واحد، جمع کرد. هر چند این افعال متغایرند اما بر هم تأثیر میگذارند و بالاتر آنکه موجب تغییر در لوح قدر میشوند.

۴۱. منظور نظریه ابداعی ملاصدرا تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» است؛ «النفس فی وحدتها کل القوی، و فعلها فی فعله قد انطوی» (سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۰).

۴۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۸-۲۶۱؛ همان، ج ۴، ص ۲۳۳.

۴۳. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۳۱ و ۴۰۵.

۴۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۵۳ و بعد؛ همان، ص ۲۶۱ و بعد؛ سبزواری، شرح المنظومة، ج ۵، ص ۱۸۰.

مصحح این پیوند بود، عقل فعال و حقایق دیگر را نیز میتوانستیم رباط قوا و عامل افعال نفوس، معرفی کنیم حال آنکه مشایبان این لوازم را انکار میکردند. همچنین هیچ انسانی به این حکم نمیکند که حوادث پیرامون عامل که سببیتی نسبت به عمل دارند، لزوماً جزئی از عمل هستند.^{۴۵}

ابن سینا بر این باور بود که قوا معلول نفس هستند و همین ارتباط را برای رباط خواندن نفس کافی میدانست اما از نظر ملاصدرا تنها زمانی میتوان نفس را رباط قوا دانست که فعل قوا و اعمال صادر از آنها را حقیقتاً فعل نفس بشمار آوریم و این ممکن نیست مگر آنکه قوا از شئونات خود نفس باشند. آنچه را که ابن سینا قوا مینامید، در نظریه شئونات نفس، از مراتب نفس بشمار آمده و آنچه را که مجرد عقلی قلمداد میکرد، بالاترین مرتبه قلمداد شده، نه آنکه نفس از ابتدا مجرد عقلی باشد.

بر همین اساس، نظریه ابن سینا در تبیین چگونگی تأثیرگذاری دعا بطور خاص، و عمل بطور عام، ناکافی است چراکه این نظریه تبیینی از رابطه میان دعا و دعاکننده ارائه نکرده است. به دیگر سخن، تنها با اعتقاد به رابطه نفس و قوا و اعتقاد به اینکه دعا بمنابۀ علت معده برای تغییر لوح قدر است و دعاگو علت دعا است، نمیتوان نحوه تأثیرگذاری دعای داعی را تبیین کرد. تنها زمانی میتوان رابطه دعا با دعاگو را مشخص کرد که دعا را بر اساس نظریه شئونات نفس، متحد با داعی بدانیم.

علامه طباطبایی و بسط نظریه کنش در حکمت متعالیه

علامه طباطبایی معتقد است در تبیین گذشتگان از دعا و فعل ارادی، مباحث و اصول موضوعه غیر متقن

از ریاضی و طبیعیات، از جمله نظریه افلاک، و هیأت قدیم به دامن فلسفه راه یافته است.^{۴۶} او سپس بر اساس اصول مسلم حکمت متعالیه، نظریه خود را در مورد مسئله دعا بنحوی بیان کرده که بسطی از حکمت متعالیه بشمار می آید؛ به این ترتیب که اصالت با وجود است و مراتب و عوالم وجود در طول یکدیگرند. هر آنچه در عالم طبیعت موجود است در عالم مثال نیز موجود است و به همین ترتیب، در عالم عقل، این عوالم در حقیقت حلقه‌های نظام علی هستند و هر آنچه در مادون است از مافوق گرفته شده است.

اگر از علل وسطیه در تبیین افعال انسانی و افعال الهی سخن بمیان می آید برای سهولت در تعلیم و تعلم است و الا در مسئله توحید افعال اثبات می‌گردد که جز خداوند، همگی مجاری فیض هستند. خداوند علت بعید نیست بلکه نظام علی به نظام تشان باز می‌گردد. این عوالم سه‌گانه نه تنها مطابق هم هستند بلکه ترتب داشته و هر یک معلول مافوق خود است؛ اگر حادثه‌یی در عالم طبیعت رخ دهد چاره‌یی جز تصمیمگیری در عالم مثال و بتبع آن، عالم عقل نیست.

دعا و صدقه و نیایش از نفس داعی نشئت گرفته و اگر به حد تکامل برسد و تضرع آن تام شود، باعث تقرب این نفس میشود چراکه دعا عبادت است.^{۴۷} اگر دعا عبادت است که موجب قرب میشود، پس

۴۵. برای مثال برنت‌انش اشاره میکند که در حین انجام عملی خاص، مثلاً برخاستن برای برداشتن هلو از یخچال، ممکن است ملکولهای هوا در جریان راه رفتن بدن من جابجا شوند و بر من تأثیر بگذارند. این امور را نمیتوان جزئی از عمل من بشمار آورد.
۴۶. طباطبایی، تعلیقه بر أسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۱۰.
۴۷. «قال النبی (ص) الدعاء مخ العبادة ولا یهلک مع الدعاء أحد» (مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۰، ص ۳۰۰).

انسان با دعا متقرب الی الله میشود و از عالم طبیعت برتر شده و با عالم مثال متحد میگردد. بدیگر سخن، با علتِ عالم طبیعت، متحد میشود، در نتیجه داعی، خود علتِ حوادثِ عالم طبیعت میشود (اتحاد عاقل، معقول و عقل فعال). پس چنین نیست که عالی از سافل متأثر شده و منفعل شود و نیز چنین نیست که سافل در عالی تأثیر نهد و نه آنکه دعا خارج از نظام علی باشد.

بنظر علامه آمیختگی دعا با تضرع موجب تعالی یافتن نفس شده و انسان با موجوداتِ عالم مثال متحد میشود، پس در سایهٔ عمل، انسان با عالم سماوی متحد شده و اتحاد عمل، عامل و معمول رخ میدهد. این اتحاد تنها با عالم مثال نیست بلکه نفس با عقول نیز متحد میشود. بنابراین تأثیر دعا چنین است که همانگونه که در مسئلهٔ علم، عقل با معقول و عاقل با عقل فعال متحد میشود، در بعد عقل عملی نیز نفس داعی با موجودی از موجوداتِ عالم مثال متحد میشود و داعی خود علتِ برخی از حوادثِ عالم میگردد؛ آنگاه که انسان مستجاب الدعوه شد، در حقیقت باطن او بعنوان عامل با عالم مثال متحد شده و علتِ حوادثِ عالم طبیعت میشود.^{۴۸}

از مقایسهٔ سه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا و علامه بدست می‌آید که هر سه بر این باورند که «ارادهٔ انسان نیز حادثه‌یی است از حوادثِ عالم و پیدایش آن در اثر علل معینی است»^{۴۹} پس فعل ارادی و حادثه متباین نیستند.^{۵۰} این نظریه با رهیافتهای ویتگنشتاینی و اندیشمندانی که میان توجیه و تبیین و دلیل و علت، تباین و تغایر قائلند، در تقابل است. در نگاه این سه حکیم مسلمان، هر چند میان این امور تمایز هست اما تباین نیست.

ملاصدرا هر چند در تبیین دعا به تشکیک و اتحاد

عقل و معقول اشاره کرده اما بسط نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول در تبیین دعا، یعنی تبیین اتحاد اراده و مراد و مرید، و اتحاد عمل، عامل و معمول را علامه صورتبندی کرده است. او با بسط نظریهٔ ملاصدرا، تبیین دقیقتری از اتحاد دعا و داعی و متعلق دعا ارائه کرده است. ماحصل نظریه علامه اینست که بر اساس اصالت و تشکیک وجود، مراتب و عوالم وجود در طول یکدیگرند. اگر حادثه‌یی در عالم طبیعت رخ دهد، بیقین تصمیم آن در عالم مثال و بتبع آن، عالم عقل گرفته شده است. انسان با دعا و عمل صالح و خلوص نیت و تضرع و شفاعت، متقرب الی الله میشود و از عالم طبیعت برتر شده و با عالم مثال متحد میشود، همانگونه که در بعد نظر عاقل و معقول و عقل فعال متحد میشوند.

بنابراین از نگاه علامه، انسان توان تغییر در عالم درون و بیرون را دارد و این چنین نیست که تنها از عالم مافوق تأثیر بپذیرد بلکه با اعمال و عقاید خود از عالم طبیعت تعالی یافته و خود، علتِ حوادثِ عالم طبیعت میشود و با ارادهٔ خویش سرنوشت خویش را رقم میزند.

البته این امر دربارهٔ همهٔ انسانها صادق نیست یا دستکم شدت و ضعف دارد. بعضی انسانها مظهر مجیب الدعوه و جزو مقربین هستند و نفس آنها با عالم مثال و عالم عقل متحد میشود، اما اینچنین نیست که تمامی دعاکنندگان و دعاها به این مرتبه تعالی یافته باشد. برخی دعاها به حد فاعلیت فاعل میرسد و برخی تنها قابلیت قابل را بیشتر میکنند.

۴۸. طباطبایی، تعلیقه بر أسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۱۰. کرامات اولیاء نیز اینگونه توجیه میشود.

۴۹. همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۷۷.

۵۰. «و الإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، وكل كائن بعد ما



نفوس همگی در یک مرتبه نیستند بلکه بر اساس تشکیک، نفوس انسانی در سیر حرکت جوهری خویش، انواعی از مراتب را طی میکنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فلسفه کنش (عمل) از جمله شاخه‌های نو ظهور فلسفه است که فعل ارادی انسان را مورد تحلیل و تبیین قرار میدهد. حکمای اسلامی به بسیاری از پرسشهای فلسفه عمل در مباحث گوناگون پاسخ داده‌اند که از جمله آنها ذیل مسئله دعا، به تبیین و چستی فعل ارادی انسان و دامنه تأثیرگذاری آن پرداخته‌اند. در این جستار به این مهم دست یافتیم که با خوانشی نو از نوآوریهای ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی در مسئله دعا، میتوانیم به نظریه کنش این حکما دست یابیم.

یکی از مصادیق آشکار تعالی، بالندگی و گذر فلسفه اسلامی از فلسفه ارسطویی و نیز یکی از مصادیق روشن برای اثبات قبض و بسط فلسفه اسلامی، مسئله دعا است. حکمای اسلامی ذیل مسئله دعا نظریات و روشهایی را بیان کرده‌اند که گویای تعالی و استقلال فلسفه اسلامی از فلسفه یونان است و بالاتر آنکه مهد ظهور نظریه‌ی نو در فلسفه عمل خواهد بود، یعنی پرسشهای نو ظهور و مسائل فلسفه مدرن را نیز با پاسخها و رویکردی نو پوشش میدهد. چارچوبی که ابن سینا طرح کرد، در حکمت متعالیه و نوصدرایان حفظ شده اما بسط یافته است؛ اصولاً در حکمت اسلامی، کون و فساد مکاتب و نظریات رخ نمیدهد بلکه با تشکیک و تکامل اندیشه و قبض و بسط آراء مواجهیم.

اندیشمندان که در این جستار آراشان بررسی شد، بر این باورند که هیچیک از افعال ارادی، از

جمله دعای انسان، خالی از تبیینی علی و عقلانی نیست. تمامی حوادث عالم هستی و حتی افعال و حوادث ارادی، در نظام علی پدیدار میشوند، هر چند در مواردی، علل این حوادث بواسطه جهل ما، اتفاقی معرفی میگردد. عدم شناخت علل حوادث، دلیلی بر تباین توجیه و تبیین (دلیل و علت) نیست بلکه بر اساس نظام علی، عدم شناخت علل حوادث، خود علت برای عدم تبیین و عدم شناخت است. به همین ترتیب، دعا نیز در منظومه جهان هستی، یکی از علل وقوع حوادث است و عدم استجاب دعانیز بر اساس نظام علی و مصلحت کلی حاکم بر جهان هستی رخ میدهد.

بنظر میرسد علامه طباطبایی با بسط حکمت متعالیه، یکی از کاملترین و ابداعیترین تبیین از نحوه تأثیر دعا و اتحاد عمل و عامل و معمول را بیان کرده است، هر چند با قبض نظریات حکمت متعالیه و علامه طباطبایی، نقدهایی نیز متوجه آراء علامه هست که به آن اشاره شد.

همچنین با واکاوی روش و رویکرد ابن سینا روشن میشود که بر اساس چارچوبی که وی در مسئله دعا ترسیم کرده و حکمای بعد با تاسی از آن، موجبات بسط آن را فراهم آوردند، در حقیقت تبیین عمل و بطور خاص، دعا، مبتنی بر بازگشت نظریه عمل به

→ لم یکن فله علة، وکل إرادة لنا فلها علة، و علة تلك الإرادة ليست إرادة متسلسلة في ذلك إلى غير النهاية، بل أمور تعرض من خارج، أرضية و سماوية، و الأرضية تنتهي إلى السماوية، و اجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة» (ابن سینا، النجاة، ص ۷۰۶؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۴۰۲ و ۴۲۳ به بعد؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۵۰). گفتنی است که از نظر ملاصدرا اصل علیت سریان مطلق دارد، چنانکه مطلق هستی را به علت و علول تقسیم میکند (ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، ص ۸۹). ضرورت علی نیز ساری و جاری در تمامی مراتب هستی - اعم از افعال ارادی و غیر ارادی - است.

نظريه علم و تبیین عمل به عامل است. تبیین فعل ارادی انسان در چارچوب نظام علی معنادار می شود و میتوان با شناخت دلایل داعی و نوع عالمیت عامل، تبیینی عقلانی از عمل دعا ارائه داد.

منابع

قرآن مجید

ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.

ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، بهمه شرح خواجه نصیر و قطب الدین رازی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.

-----، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

-----، المباحثات، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

-----، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

جوادى آملی، عبدالله، تفسير انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۹.

حلی، حسن بن یوسف، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.

دشتکی، غیاث الدین، اشراق هياكل النور، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.

رازی، قطب الدین، المحاکمات، بهمه متن اشارات و شرح خواجه نصیر، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.

سبزواری، ملاهادی، تعلیقه بر أسفار الأربعة، در: الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

-----، شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹.

سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۸.

-----، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

-----، تعلیقه بر أسفار الأربعة، در: الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

فخررازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.

-----، شرح علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.

-----، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

-----، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

-----، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.

-----، ایقاظ النائمین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

-----، شرح الاصول الکافی، ج ۳، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵.

میرداماد، محمدباقر، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

هروی، نظام الدین احمد، انواریه (شرح حکمة الاشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.

Charles, David, *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, 1984.

Davidson, Donald, "Actions, Reasons and Causes", in *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 2001.

Hyman, John; Steward, Helen (eds.) *Agency and Action*, Cambridge University Press, 2004.

Sneddon, Andrew, *Action and Responsibility*, Springer, 2006.