

A Re-reading of the Concept of the Answering of Prayer (Istijābat Du‘ā’), With a Close Examination of Ḥakīm Sabzawārī’s Views

Muḥammad Javad Jafarizadeh^{1✉}, Amir Rastin Toroghi², and Vahideh Fakhar Noghani³

1. Corresponding Author, Ph.D. Student in Transcendent Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mjjz.ir@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: arastin@um.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: fakhar@um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received
14 September 2025
Received in revised form
14 October 2025
Accepted
15 October 2025
Available online
22 December 2025

Keywords:

Prayer (du‘ā’),
answering of prayer
(istijābat),
answered prayer (du‘ā’-i
mustajāb),
Transcendent Theosophy
(Hikmat-i
Muta‘āliyah),
Ḥakīm Sabzawārī

ABSTRACT

One of the most challenging concepts in the domain of religious beliefs is the "concept of the answering of prayer" (istijābat-i du‘ā’). Most religious believers understand answered prayer exclusively as the fulfillment of their request, equating non-fulfillment with non-answering. However, numerous rational and transmitted evidences indicate that the concept is broader than this common understanding. This research, employing a descriptive-analytical method and focusing on the views of Mullā Ḥādī Sabzawārī, presents a systematic theosophical explanation (tabīn-i ḥikmī-yi nizāmmand) of the "answering of prayer." Close examination of Ḥakīm Sabzawārī’s views yields three explanations: answering as the fulfillment of the servant’s request (ḥāsil shudan-i khwāstah-yi bandah); answering as the very success (tawfiq) to pray (nafs-i tawfiq-i du‘ā’); and answering as the transformation of the prayer into a higher good (tabdīl-i du‘ā’ bi khayr-i bartar). In the first, most common interpretation, "non-answering of prayer" becomes meaningful; according to the second and third, prayer is always answered. This distinctive reading, consistent with transmitted proofs, has valuable consequences: resolution of apparent contradictions in religious texts, effectiveness of all prayers, intrinsic desirability of prayer, re-examination of "importunate prayer" (du‘ā’-i lahn), and prayer as existential wayfaring (sulūk-i wujūdī). This research clearly reveals the conformity of theosophical principles with revealed teachings, highlights the importance of rational foundations for explaining religious doctrines, and deepens understanding of the philosophy of acts of worship (falsafah-yi ‘ibādāt) in Transcendent Theosophy.

Cite this article: Jafari-Zadeh, M., Rastin Toroghi, A., & Fakhar Noghani, V. (2025). A Re-reading of the Concept of the Answering of Prayer (Istijābat Du‘ā’) (With a Close Examination of Ḥakīm Sabzawārī’s Views). *Theology Journal*, 12(2), 277-298. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.22077.2036>.



© Author(s) retain the copyright. Publisher: Al-Mustafa International University.
DOI: 10.22034/pke.2025.22077.2036

1. Introduction

Prayer (du‘ā’) has always held an important place in the religious beliefs of the faithful as one of the most significant religious rituals. One of the most challenging concepts in this domain is the "concept of the answering of prayer" (istijābat-i du‘ā’). In the conventional understanding, the "answering of prayer" means the concrete realization of the request for which the supplicant has prayed. The majority of religious believers, when this does not occur, consider their prayer "unanswered." The apparent meaning of verses such as "Call upon Me, I will answer you" (ud‘ūnī astajib lakum, Q. 40:60) and "I answer the call of the supplicant when he calls upon Me" (ujibu da‘wat al-dā‘i idhā da‘ān, Q. 2:186)—coupled with the absolute nature of these verses and the certainty of divine promises—intensifies the aforementioned challenge, and an apparent contradiction seems to exist between these universal promises and "cases of non-answering."

Among those who have offered valuable content on this issue is the sage Mullā Hādī Sabzawārī (1212–1289 AH / 1797–1872 CE). Within his works, unique and valuable discussions on the "answering of prayer" are found that are well suited to resolve the aforementioned contradiction and to provide a comprehensive theosophical formulation (taqrīr-i ḥikmī) of the concept of the answering of prayer.

In light of the above, the present article seeks to present a classified compilation of the scattered views of Ḥakīm Sabzawārī on this issue and to offer a systematic, rationally sound (‘aql-pasand), and transmitted-sound (naql-pasand) explanation of the "concept of the answering of prayer."

2. Methodology

The present research was organized using a descriptive-analytical method (rawish-i tawṣīfī-taḥlīlī) and employing library-based sources. Three interpretations (tafsīr) of the concept of the answering of prayer were extracted from the scattered works of Ḥakīm Sabzawārī, systematically classified and formulated, and then the consequences and achievements of this reading were explained.

The research is qualitative and theoretical, drawing on primary sources including Sabzawārī's philosophical and mystical writings, as well as Qur’ānic verses and ḥadīth traditions relevant to prayer and its answering.

3. Findings

The research findings indicate that through a close examination of the scattered views of Ḥakīm Sabzawārī, three theosophical interpretations (tafsīr-i ḥikmī) of the "concept of the answering of prayer" can be explicated:

Answering in the sense of the fulfillment of the servant's request;

Answering in the sense of the very success (tawfiq) to pray;

Answering in the sense of the transformation of the prayer into a higher good.

3.1. First Interpretation: Fulfillment of the Supplicant's Request

The most obvious and tangible interpretation of the answering of prayer is the "realization of the content of the prayer" and the fulfillment of the servant's request. In common parlance, the answering of prayer means the realization of the supplicant's desire, such that what he prayed for occurs for him by virtue of the prayer. "Non-answering" means that the supplicant's request is not granted by God in accordance with his petition. It is on the basis of this interpretation that "non-answering of prayer" becomes meaningful, and the traditions (*riwāyāt*) concerning the conditions for the answering of prayer pertain to this interpretation.

3.2. Second Interpretation: The Very Success to Pray

Drawing on mystical and philosophical foundations, Ḥakīm Sabzawārī expands the concept of "answering" and posits a kind of general answering (*istijābat-i āmm*) for every prayer, meaning that the very success to pray (apart from the fulfillment of the prayer's content) is itself a type of answering. He presents three formulations for this type of answering:

a) The timelessness of answering: God Almighty is the "Answerer" (*mujīb*). One who is truly deserving of the attribute "Answerer" is one whose response is not deferred to the future; the right of response is that it be immediate. Thus, there is no time interval between the servant's prayer and its answering—the time of prayer is the time of answering. However, "answering of prayer" is distinct from "granting of the request" (*ijābat-i ḥājat*). The very act of prayer itself entails a type of answering, not in the sense of fulfilling the servant's request, but rather the light and grace that shines upon the human heart and grants him success to call upon God. Therefore, when the servant prays, God has already answered him by bestowing the success to pray. The servant's prayer is the manifestation, expression, and interpretation of that divine success. Hence, the very success to pray and the servant's very utterance of "Allāh" is a sign of God's response. The mystics (*ahl-i ʿirfān*) refer to this general answering as "answering by response" (*ijābat-i labīkī*).

b) Prayer through divine power and might: That remembrance (*dhikr*), that invocation, and that prayer occurred through divine power and might (*ḥawl wa quwwah-yi ilāhī*). Thus, the servant's prayer is by divine power and a sign of God's prior gracious regard. This formulation is based on the unity of divine action (*tawḥīd-i afʿālī*), according to which every action in the universe occurs through divine power and might.

c) The very capacity for prayer is from God: Generosity and beneficence are from God absolutely and by way of pure grace (*tafaḍḍul*) and favor (*imtinān*), without any prior deserving. God is the "Initiator of blessings before any deserving" (*mubtadiʾ bi al-niʿam qabla istiḥqāqihā*). Thus, even the

capacity to pray and the aptitude to request from God are themselves among God's prior gifts.

The conclusion is that the very success to pray (apart from the fulfillment of the prayer's content) is itself a sign of divine success and God's gracious regard for the servant. On the basis of this interpretation, prayer is always answered.

3.3. Third Interpretation: Transformation of Prayer into a Higher Good

The third interpretation of answering is the transformation of prayer into the better (*tabdīl-i du'ā' bih aḥsan*). Ḥakīm Sabzawārī states: If you ask God for physical health but God does not see it as your benefit and your request is not granted, do not be sad, for your prayer has been transformed into a better benefit. According to the principle of the "union of the knower and the known" (*ittiḥād-i 'ālim wa ma'lūm*), in every prayer, "inner soundness" (*ṣiḥḥat-i bāṭinī*) is obtained for the human being, because the soul is like a "simple substance" (*māddih-yi sādih*) that becomes characterized by any form to which it attends. This is higher than any desired thing—that the divine names and attributes become the very form of the human soul. Thus, prayer is a type of substantial motion (*ḥarakah-i jawharī*) and existential intensification (*iṣṭidād-i wujūdī*). In every prayer, depending on the intensity of the supplicant's connection and attention to God Almighty, an existential elevation and transcendence occurs for the soul. By turning toward the source of light, the human inner self becomes illuminated, and the heart takes on the form of the beautiful names of God. Therefore, even if the servant's request is not granted, a blessing greater than what he sought is bestowed upon him.

4. Conclusion

The most important results and achievements of this research are as follows:

1. Resolution of apparent contradiction in transmitted texts: The aforementioned re-reading of the concept of the "answering of prayer," in addition to being fully consistent with revealed teachings, resolves the apparent contradiction in transmitted texts. Those verses and traditions that absolutely promise answering in exchange for the servant's prayer are interpreted according to the second and third meanings. Those traditions that set forth various conditions for answering and consider only some prayers as answered are interpreted according to the first meaning of answering.

2. The absolute efficacy of all prayers: One of the most important achievements of this re-reading is that absolutely no prayer is without effect, and a type of answering is always inherent in every prayer. For, as a result of prayer: either the servant's request is granted (the first meaning of answering); or the success to remember and invoke God is bestowed upon the human being, which itself entails many other blessings (the second meaning of

answering); or the prayer is stored up and transformed into another good and blessing (the third meaning of answering).

3. The intrinsic desirability of prayer: The aforementioned reading leads to the intrinsic desirability (maṭlūbīyat-i dhātī) of prayer. It is not the case that prayer is merely a means to the servant's desired end and is devoid of value in itself. Rather, prayer has intrinsic desirability. Ḥakīm Sabzawārī explicitly states that prayer and remembrance have "absolute desirability" (maṭlūbīyat-i muṭlaq), and needs and requests are desirable only insofar as they are means of remembrance.

Finally, this article reveals the importance and rare capacity of the philosophical views of Mullā Hādī Sabzawārī in addressing religious issues and provides a better understanding of the philosophy of acts of worship (falsafah-yi ‘ibādāt) in Transcendent Theosophy.

Declarations

Authors’ Contributions: The contributions of the authors are as follows:

- First author (50%): Content preparation and development, text writing.
- Second author (25%): Analysis and interpretation of data and results; review, direction, and control of results; revision, review, and finalization of the article.
- Third author (25%): Analysis and interpretation of data and results; review, direction, and control of results; revision, review, and finalization of the article.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: No acknowledgments to any individual or institution are expressed.

Ethical Considerations: Adherence to ethical principles in research: The authors have observed all ethical principles in conducting and publishing this scientific research, and this has been confirmed by all of them.

Funding: The present article was conducted without financial support.

Conflict of Interest: According to the authors' declaration, this article has no conflict of interest.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: During the preparation of this work, the authors did not use artificial intelligence.



بازخوانی مفهوم استجابت دعا، با مذاقه در آرای حکیم سبزواری

محمدجواد جعفری زاده^۱، امیر راستین طرقي^۲، و وحیده فخار نوغانی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: mjjz.ir@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: arastin@um.ac.ir

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: fakhar@um.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ کلیدواژه‌ها: دعا، استجابت، دعای مستجاب، حکمت متعالیه، حکیم سبزواری	یکی از چالش برانگیزترین مفاهیم در حوزه باورهای دینی، «مفهوم استجابت دعا» می‌باشد. عموم دین‌باوران، استجابت دعا را منحصرأ به معنای تحقق مطلوب مورد نظر خود دانسته و برآورده نشدن خواسته خود را به منزله عدم استجابت دعا تلقی می‌کنند؛ این در حالی است که شواهد عقلی و نقلی متعددی حاکی از آن است که مفهوم دعای مستجاب، گسترده‌تر از این تصور رایج می‌باشد. پژوهش حاضر با شیوه توصیفی تحلیلی و با محوریت آرای ملاهادی سبزواری به واکاوی این مسئله می‌پردازد تا تبیین حکمی نظام‌مندی از «مفهوم استجابت دعا» ارائه دهد. با مذاقه در آرای حکیم سبزواری این نتیجه حاصل می‌شود که استجابت دعا به سه نحو قابل تبیین است: «استجابت به معنای حاصل شدن خواسته پنده، استجابت به معنای نفس توفیق دعا، و استجابت به معنای تبدیل دعا به خیر برتر». در تفسیر اول -که متداول‌ترین تبیین است- «عدم استجابت دعا» معنا پیدا می‌کند، درحالی‌که بر اساس تفسیر دوم و سوم دعا همواره مستجاب است. این خوانش ویژه از استجابت دعا علاوه بر سازگاری با دلایل نقلی، پیامدهای ارزشمندی را در پی دارد: «رفع تعارض ظاهری در متون دینی، اثربخش بودن همه دعاها، مطلوبیت ذاتی دعا، بازنگری در مفهوم دعای لحن، و دعا به مثابه سلوک وجودی». این پژوهش، علاوه بر آنکه «تطابق مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» را به روشنی آشکار می‌کند، اهمیت توجه به مبانی عقلی برای تبیین آموزه‌های دینی را نیز بیش از پیش نمایان ساخته و همچنین درک عمیق‌تری از فلسفه عبادات در حکمت متعالیه به دست می‌دهد.
استناد: جعفری زاده، محمدجواد؛ راستین طرقي، امیر؛ فخار نوغانی، وحیده. (۱۴۰۴). بازخوانی مفهوم استجابت دعا، با مذاقه در آرای حکیم سبزواری. پژوهشنامه کلام، ۲(۲)، ۲۹۸-۲۷۷. https://doi.org/10.22034/pke.2025.22077.2036	



مقدمه

دعا به عنوان یکی از مهم ترین مناسک دینی، همواره جایگاه مهمی در باورهای اعتقادی دینداران داشته است. یکی از چالش برانگیزترین مفاهیم در این حوزه، «مفهوم استجابت دعا» می باشد. در نگاه متعارف، «استجابت دعا» به معنای تحقق عینی خواسته ای است که داعی برای تحقق آن دست به دعا برداشته است، و عموم متدینان در صورت عدم وقوع این امر، دعای خود را «اجابت نشده» تلقی می کنند. ظاهر آیاتی همچون «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰) و «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶) - به ضمیمه مطلق بودن این آیات و قطعی بودن وعده های الهی - بر چالش یادشده می افزاید و به نظر می رسد تناقضی ظاهری میان این وعده های عمومی و موارد عدم استجابت وجود دارد.

از جمله افرادی که در این مسئله محتوای ارزشمندی عرضه نموده است، حکیم مالاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۳۱۲ ق) می باشد. وی به عنوان بزرگترین شارح مبانی ملاصدرا و یکی از برجسته ترین چهره های حکمت متعالیه در لابه لای آثار خود به تبیین مبانی حکمی دعا پرداخته است. در میان این آرای پراکنده، مباحث ناب و ارزنده ای در زمینه «استجابت دعا» به چشم می خورد که به شایستگی می تواند تعارض یادشده را حل کرده و تقریری حکمی مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه در مفهوم استجابت دعا به دست دهد. با عنایت به سخنان یادشده، نوشتار حاضر درصدد این مطلوب است که یک نگاشت طبقه بندی شده از میان آرای پراکنده حکیم سبزواری در این مسئله ارائه دهد و تبیینی نظام مند و عقل پسند (و نیز نقل پسند) در «مفهوم شناسی استجابت دعا» عرضه کند.

از این رهگذر، علاوه بر پاسخ به چالش دین باوران و حل تعارض ظاهری مذکور در متون دینی، و علاوه بر ارائه یک تقریر حکمی منسجم از استجابت دعا، همچنین تطابق عقل و نقل و سازگاری آموزه های وحیانی با مبانی حکمت متعالیه (که بزرگان این شاخه از فلسفه اسلامی بر آن مصرّد) بیش از پیش آشکار می شود. همچنین با توجه به وجود چالش ها و دیدگاه های متعدد در مفهوم استجابت دعا در فلسفه دین، این پژوهش بر ظرفیت های غنی الهیات اسلامی در پاسخگویی به چالش های مطرح شده در الهیات دعا تأکید می ورزد و مبانی نظری ارزنده ای برای پژوهش های آتی در این عرصه فراهم می آورد.

پیشینه پژوهش

بررسی عقلی آموزه های مربوط به استجابت دعا یا دعای مؤثر، تاکنون در پژوهش هایی سابقه داشته است که به برخی از این تحقیقات اشاره می شود:

- ◀ اعتقاد به علیت الهی در استجابت دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه طباطبایی (اخلاصی فرداد، ۱۴۰۲، صص. ۵-۲۴).
- ◀ تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف: ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی (ساجدی و زارع، ۱۳۹۳، صص. ۷۵-۱۰۲).

◀ اجابت دعا در اندیشه ابن سینا (جمشیدی مهر، ۱۴۰۰، صص. ۸۲-۹۶).

◀ بررسی چالش معرفت‌شناختی استجابت دعا از منظر دیویسون و چوی (راستین طرقي و فخار نوغانی، ۱۴۰۱، صص. ۲۰۳-۲۳۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود در بحث استجابت دعا دو رویکرد در مقالات پیشین وجود دارد:

الف) رویکرد محتوایی: بررسی یک مسئله خاص در زمینه استجابت دعا (در مقاله اول و دوم و سوم به چگونگی تأثیر دعا در هستی، و در مقاله چهارم به مقوله معرفت‌شناختی استجابت دعا).

ب) رویکرد شخص‌محور: بررسی آرای یک شخص خاص (که در هرکدام از مقالات یادشده فیلسوفان خاصی مد نظر بوده‌اند).

پژوهش حاضر در هر دو رویکرد دارای نوآوری است:

از جنبه اول، پژوهش حاضر درصدد ارائه یک نظریه منسجم در «مفهوم‌شناسی استجابت دعا» است تا تقریری حکمی از معنای استجابت دعا به‌دست دهد که قادر باشد چالش و تعارض یادشده در بیان مسئله را حل نماید. برای به نیل به این هدف، سه تفسیر برای استجابت دعا عرضه می‌شود که چنین محتوایی تاکنون در پژوهش‌های پیشین سابقه نداشته است.

از جنبه دوم نیز این نوشتار، نخستین تحقیق متمرکز بر خوانش نظام‌مند آرای حکیم سبزواری در این باب است و تاکنون هیچ پژوهش مستقلی در تبیین آرای این حکیم بزرگ در باب دعا نگاشته نشده است. بنابراین نوشتار حاضر برای نخستین بار، الگوی نظری جامعی در تقریر «مفهوم استجابت دعا» با محوریت اندیشه‌های ملاهادی سبزواری عرضه می‌نماید.

اکنون به غرض اصلی مقاله یعنی مفهوم‌شناسی حکمی استجابت دعا با مذاقه در آرای حکیم سبزواری می‌پردازیم.

تبیین اول از استجابت دعا: تحقق خواسته عبد

آشکارترین و ملموس‌ترین تفسیر از استجابت دعا همان «حصول مضمون دعا» و تحقق خواسته بنده است. همان‌طور که گفته شد، در عرف عام، منظور از استجابت، تحقق مطلوب داعی است به‌گونه‌ای که آنچه برای حصول آن دست به دعا برداشته، به‌سبب دعا برایش حاصل شود؛ و منظور از «عدم استجابت» این است که مطلوب داعی مطابق با تقاضای وی از سوی خداوند برآورده نشود.

یکی از مسئله‌های بنیادین در این حیطه، تبیین «علت عدم استجابت دعا» می‌باشد. حکیم سبزواری در آثار مختلف خود با بهره‌مندی از یک جهان‌بینی جامع فلسفی و عرفانی، محتوای ارزشمندی در تبیین چگونگی استجابت و چرایی مستجاب نشدن برخی دعاها عرضه می‌کند. با مذاقه در دیدگاه‌های سبزواری و طبقه‌بندی آرای پراکنده وی، «دلایل عدم استجابت دعا» به شرح زیر بیان می‌شود:

۱. عدم حضور قلب هنگام دعا: اگر فرد تنها با زبان دعا کند، اما قلبش غافل و از توجه به خداوند دور باشد، این نوع دعا، مستجاب نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۲). گویا تا زمانی که قلب به خدا رو نکند دعایی انجام نشده است.

۲. تعارض با نظام کلان هستی: برخی خواسته‌ها با نظام کلی جهان که بر اساس حکمت الهی آفریده شده در تعارض است، مانند اینکه در زمستان، گرمایی در حد فصل تابستان را درخواست کند (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).
۳. درخواست امر محال: گاهی انسان چیزی را می‌طلبد که محال است، اما فهم او به درک آن محالیت نمی‌رسد (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).

۴. مضر بودن خواسته: گاهی تحقق خواسته بنده باعث ضرر یا هلاکت او می‌شود (مانند درخواست «اکسیر» یا درخواست «گنج» توسط کسی که توانایی حفظ آن را ندارد) (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۲؛ ۱۳۷۶، ص. ۳۳۷).
۵. مصلحت نبودن خواسته: تحقق برخی دعاها به مصلحت بنده نیست و خداوندی که از پدر و مادر به بنده مهربان است از این جهت خواسته عبد را برآورده نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳).

۶. تعارض با استدعای دیگر موجودات: نظام هستی، عرصه تعادل قوا و استعدادهای مختلف است، ممکن است خواسته یک انسان با استعداد و حق وجودی موجود دیگری در تعارض باشد. مثلاً، اگر آهو (برخلاف طلب درونی اش) به چنگال شیر می‌افتد از باب استدعا و تصادم اسباب هستی است و این لازمه عالم کون و فساد است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۸).

۷. ناهمخوانی دعای زبانی با دعای حالی یا استعدادی: این دلیل، یکی از مهم‌ترین تبیین‌های سبزواری است و بایسته است به تبیین مفصل آن پرداخته شود. حکیم سبزواری دعا را به سه سطح متمایز تقسیم می‌کند و فهم چرایی عدم استجابت برخی دعاها، مستلزم درک تعامل و گاه تعارض این سه سطح است:

«دعای لسان القال (دعای زبانی): این سطح، همان درخواست‌های صریح و شفاهی است. مانند زمانی که فرد به زبان می‌گوید: «اللهم ارزقنی توفیق الطاعة و بعد المعصية».

«دعای لسان الحال (دعای حالی): این سطح، بیانگر وضعیت درونی و ملکات نفسانی فرد است که مقتضای عادات، ملکات، اعمال و حالات وجودی فرد است. ملاهادی سبزواری به‌صورت مشخص به این مثال اشاره می‌کند که ممکن است فردی به زبان، طلب طاعت کند، درحالی که همه ارکان وجودش، جوارحش، ملکات راسخه‌اش، و اخلاق ذلیله‌اش همگی فریاد می‌زنند و می‌گویند: خدایا، ما را با معصیت ذلیل کن. این «دعای حالی» در تعارض کامل با «دعای قال» شخص است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳).

«دعای لسان الاستعداد (دعای استعدادی و فطری): این سطح، به عین ثابت و اقتضای ذاتی و فطری هر موجود اشاره دارد. این دعا، اگرچه خاموش است و حتی شاید خود شخص از آن غافل، اما همواره در بطنان ذات شخص حاضر است. مثلاً، شخص در مقام ظاهری خواهان بقا در دنیا است (اللهم أبقنی فی الدنیا) اما غافل است که کل هستی در سیر به‌سوی خداوند است و او نیز با ظاهر و باطن متوجه رب خود است، لذا به حکم این دعای استعدادی - یا أيها الإنسان إنک کادحٌ إلی ربک کدحاً

فَمَلَأَ قِيَه (انشقاق: ۶) - طلب بقای در دنیا هرگز مستجاب نخواهد شد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۳).
و یا مثال ملموس‌تر اینکه فردی طالب حبّ خداوند است و پیوسته با زبانِ «اللهم ارزقنی حبّک» محبت الهی را طلب می‌کند، اما اساساً وجودش استعداد و قابلیت درک عشق الهی را ندارد.

با توجه به تقسیم‌بندی یادشده، دعای زبانی می‌تواند صادق یا کاذب باشد، دعای حالی نشان‌دهنده وضعیت اکتسابی نفس است، و دعای استعدادی همان عین ثابت و استعداد و قابلیت فطری انسان است. حال اگر دعای زبان قال با دعای زبان حال یا استعدادی تعارض و ناسازگاری داشته باشد، داعی در طلب خود صادق نبوده و لذا دعای او مستجاب نخواهد شد. مانند کسی که در سطح زبانی طالب محبت الهی است اما دارای ملکات رذیله است (که این به معنای ناسازگاری دعای قال با دعای حال است) و یا استعداد ذاتی و قابلیت پذیرش عشق الهی را ندارد (که به معنای ناسازگاری دعای قال با دعای استعداد می‌باشد). از این رو داعی که تنها در مرتبه «دعای زبانی» باشد صرفاً «لغو لسان» و «خیال خام» است و بسیاری از دعاها به دلیل «تعارض مرتبه زبان با مرتبه حال یا استعداد» به استجابت (به معنای حصول خواسته عبد) ختم نمی‌شوند (سبزواری، ۱۳۷۲، صص. ۱۱۲-۱۱۳؛ ۱۳۷۶، ص. ۳۳۹).

تبیین دوم از استجابت دعا: نفس توفیق دعا

حکیم سبزواری معتقد است نفس دعا کردن صرف‌نظر از حصول خواسته بنده، خود «نوعی استجابت» محسوب می‌شود. ایشان با نظر به مبانی فلسفی و عرفانی سه تقریر برای این نوع استجابت بیان می‌کند:

۱. حق متعال «مجیب» است و کسی حقیقتاً مستحق صفت «مجیب» است که جوابش موکول به آینده نشود و حق جواب آن است که فعلی باشد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۹۴). پس بین دعای بنده و اجابت زمانی نیست و زمان دعا همان زمان اجابت است: «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» (بقره: ۱۸۶)، اما «اجابت دعا» غیر از «اجابت حاجت» است؛ یعنی نفس عمل دعا خود نوعی استجابت را در پی دارد، اما نه استجابت به معنای حصول خواسته بنده، بلکه همان نور و فیضی که در قلب انسان می‌تابد و به وی توفیق می‌دهد تا خدا را بخواند و به یادش باشد. بنابراین وقتی عید دعا می‌کند، در واقع خدا پیش‌تر با بخشیدن توفیق دعا، به عبد پاسخ داده است و دعای بنده، نمایش و تجلی و ترجمان آن توفیق و آن پاسخ اولیه خداوند است؛ لذا همان نفس توفیق دعا و همان الله گفتن بنده، نشانه لبیک خداست (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۷۶۱) و اهل عرفان از این استجابت عام به «اجابت لبیکی» تعبیر می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۸۰)؛ بر این اساس همین که بنده به فکر دعا افتاده و زبان به درخواست گشوده، نشان‌دهنده استجابتی است که پیش‌تر از سوی خداوند در قالب «توفیق دعا» به او رسیده است:

ای شاه دو عالم بنگر سوی گدا	برداشته‌ام دو دست از بهر دعا
ورنه تو کجا و من بی‌رتبه کجا	دادی به من إذن ذکر نامت از لطف
(سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۶۱۸)	

۲. آن یاد و آن ذکر و آن دعا به «حول و قوه الهی» بوده است، پس قبل از دعای بنده، خداوند به او نظر کرده و این را اراده کرده که عبد ذاکرش باشد. پس دعای بنده به قدرت الهی و نشانه نظر لطف خداوند بوده و این نوعی استجاب است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۲۹۴). این تبیین مبتنی بر «توحید افعالی» است که هر فعلی در عالم به حول و قوه الهی انجام می‌شود.

۳. قابلیت دعا نیز از جانب خداست، زیرا جود و احسان الهی به صورت مطلق و از روی تفضل محض و امتنان اوست، بدون آنکه هیچ سؤال یا استحقاقی از پیش وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، خداوند «مبتداً بالنعم قبل استحقاقها» است؛ یعنی پیش از هرگونه استحقاقی، او نعمت‌ها را آغاز می‌کند:

داد حق را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست

حکیم سبزواری این مفهوم را با استدلال فلسفی «تقدم فعل بر قوه» تبیین می‌کند، بدین بیان که تا زمانی که فیض الهی در خارج به چیزی نرسد آن چیز هیچ قوه‌ای نخواهد داشت؛ بنابراین، قابلیت‌ها اگرچه برای اشیا ذاتی هستند، اما ظهور آن‌ها تنها به نور سرچشمه فعلیت‌ها (خداوند) ممکن است (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۲۲۸). بنا بر این تقریر، حتی قابلیت دعا کردن و استعداد درخواست از خداوند، خود از مواهب پیشین الهی است و همین توانایی دعا کردن را نیز به انسان عطا کرده است.

بنابراین، حکیم سبزواری با نظر به مبانی عرفانی و فلسفی، مفهوم «استجاب» را توسعه می‌دهد و نوعی استجاب عام برای هر دعایی قائل می‌شود، بدین معنا که نفس توفیق دعا (صرف نظر از حصول مضمون دعا) خود نشانه نظر لطف خداوند به بنده بوده (با سه تقریر یادشده)، و بر اساس این تفسیر دعا همواره مستجاب است.^۱

تبیین سوم از استجاب دعا: تبدیل دعا به خیر برتر

سومین تفسیر از استجاب، «تبدیل دعا به احسن» است. حکیم سبزواری می‌گوید: اگر از خدا طلب صحت جسمانی کردی اما خداوند مصلحت تو را در آن ندید و حاجت تو اعطاء نشد غمگین نباش، چرا که دعای تو تبدیل به فایده بهتری شده است؛ به این بیان که بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» در هر دعایی برای انسان «صحت باطنی» حاصل می‌شود، زیرا نفس همچون «ماده‌ای ساده» است که به هر صورتی که بدان توجه کند متصف می‌شود و این از هر مطلوبی بالاتر است که «اسماء و صفات الهی» صورت نفس انسان شوند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳).

تفصیل استدلال حکیم سبزواری بدین تقریر است که نفس ناطقه انسان همچون ماده‌ای برای قبول صور عقلیه است؛ و ماده بدون صورت هیچ قوامی ندارد؛ بنابراین قوام نفس به صورتی است که بدان متصف شده است؛ و بر اساس قاعده «اتحاد عالم و معلوم» نفس به هرچه رو آورد به صورت آن شود. نتیجه مقدمات یاد

۱. گویا هدف از دعا در دو ساحت خلاصه می‌شود: وجهی از آن به تحقق خواسته‌های بنده توسط خداوند مربوط می‌شود (تفسیر اول استجاب)؛ و وجهی از آن به تحقق اهداف خداوند در وجود بنده (تفسیر دوم استجاب)، بدین صورت که خداوند با اعطای توفیق ذکر و دعا به او، اسباب تعالی و رشدش را فراهم سازد: «أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ، فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ» (بقره: ۱۸۶).

شده این است که در هر دعایی، دعاکننده از آن جهت که رو به خدا می‌کند و او را یاد می‌کند، عین مذکور می‌شود و قلب او صورت اسماء حسنی و صفات علیای الهی می‌گردد. و این مطلوب که در هر دعا حاصل می‌شود از هر مطلوبی که داعی به دنبال آن است برتر است، چرا که اتصاف نفس به صور اسماء الهی از اتصاف نفس به صور حاجات او (مال و فرزند و مرکب و...) برتر و والاتر است (سبزواری، ۱۴۳۲ق، صص. ۳۴۹-۳۵۰). بنابراین بر اساس مبانی حکمت متعالیه، دعا نوعی حرکت جوهری و اشتداد وجودی است و در هر دعایی، بسته به شدت اتصال و توجه داعی به خداوند متعال، ارتقاء و تعالی وجودی برای نفس حاصل می‌شود و با اقبال به منبع نور، باطن انسان نورانی شده و قلب انسان، صورت اسماء حسنی الهی می‌گردد. پس حتی اگر خواسته عبد اعطاء نشد، برکتی عظیم‌تر از مطلوب او بدو اعطاء می‌شود، یعنی دعای او (که وسیله کسب حاجات او بود) تبدیل به خیر برتری، یعنی اصلاح جوهر نفس (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳) و صحت باطنی، می‌گردد؛ و این خود نوعی استجاب تلقی می‌شود (بلکه در ادامه مشخص می‌شود که به تصریح متون دینی، عین استجاب است).

دستاوردها و پیامدهای این خوانش

پس از اینکه سه تفسیر از استجاب دعا تبیین شد، با مذاقه در این بازخوانی، دستاوردها و پیامدهای ارزشمندی استنباط می‌شود که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. رفع تعارض بدوی در ادله نقلی

یکی از مهم‌ترین پیامدهای این بازخوانی از مفهوم «استجاب دعا»، رفع تعارض بدوی در ادله نقلی و نیز «تحفظ بر ظاهر آیات و روایات» است (که این خود امتیازی برای این خوانش محسوب می‌شود؛ زیرا ظاهر بسیاری از متون نقلی بر «استجاب مطلق هر دعایی» دلالت دارد، و دست‌برد داشتن از ظاهر نیازمند دلیل است، و تا جایی که ممکن است باید به ظاهر اخذ نمود و اراده خلاف ظاهر در صورتی که ظاهر، محملی عقل‌پسند دارد مردود است). در پرتو خوانش یادشده از حکیم سبزواری این مهم حاصل می‌شود.

توضیح آنکه: در آیات فراوانی از قرآن کریم در ازای دعا کردن، وعده استجاب داده شده است. این وعده استجاب گاهی به دلالت مطابقی (بقره: ۱۸۶؛ غافر: ۶۰) و گاهی به دلالت التزام (نساء: ۳۲) است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ص. ۱۳۹)، و ازسوی دیگر خداوند «لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹) است و هرگز خلف وعده نمی‌کند؛ پس به نص آیات قرآن کریم طبق وعده قطعی الهی در هر دعایی «به‌نحو مطلق» همواره نوعی از اجابت نهفته است.

نیز خداوند متعال در ادعیه با اوصافی ستوده شده، همچون: «يَا مَنْ هُوَ لِمَنْ دَعَاهُ مُجِيبٌ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۵۶): «يَا مَنْ لَا يَرُدُّ سَائِلُهُ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۸۱): «لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنْكَ حَاضِرٌ وَ جَوَابٌ عَتِيدٌ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۹۵) و... که ظاهر این فقرات بر اجابت هر دعایی به‌صورت مطلق دلالت دارد.

اما در مقابل، روایات فراوانی وجود دارد که استجابت دعا را به شرایط زمانی و مکانی و شخصی فراوانی مقید می‌کند، و در ظاهر و عرف عام نیز استجابت مطلق دعا امری دور از ذهن است و واضح است که در بسیاری از دعاها خواسته عبد اعطاء نمی‌شود.

از این رو بازخوانی یادشده در مفهوم «استجابت دعا» وجه جمع بسیار مناسبی در مقام رفع تعارض میان آموزه‌های نقلی مذکور است و با این بازخوانی، تعارض و تخالف ظاهری میان روایات نیز از بین رفته و ضمن تحفظ بر ظاهر، توافق حاصل می‌شود: آن دسته از آیات و روایاتی که به صورت مطلق استجابت را در ازای دعا بنده وعده داده، بر معنای دوم و سوم حمل شده و آن دسته از روایاتی که شروط مختلفی برای استجابت مطرح کرده و تنها برخی از دعاها را مستجاب می‌داند بر استجابت به معنای اول حمل می‌شود.

۲. سازگاری با آیات و روایات

از آنجاکه حکیمان حکمت متعالیه بر «توافق و سازگاری مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۳۰۳) تصریح دارند، باید بتوان این سه تفسیر از استجابت دعا را با ادله نقلی تطبیق داد و سازگاری بین این دو حوزه را تبیین نمود تا «مفهوم‌شناسی یادشده» عقل‌پسند و نقل‌پسند واقع افتد. ادعای ما این است که هر سه تفسیر مذکور، سازگاری و توافق کاملی با آموزه‌های وحیانی دارد:

الف) انطباق تفسیر اول استجابت با متون نقلی: روایات فراوانی که بر «شرایط استجابت دعا» دلالت دارند ناظر به این معنا از استجابت می‌باشند، نیز وجوهی که حکیم سبزواری در «علت عدم استجابت دعا» بیان نمود نیز کاملاً منطبق بر آموزه‌های وحیانی است، به عنوان نمونه در بسیاری از روایات عدم استجابت دعا به عدم توافق با مصلحت و حکمت الهی معلل شده است: «إِنَّ كَرَمَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا يَنْقُضُ حِكْمَتَهُ، فَلِذَلِكَ لَا يَقَعُ الْإِجَابَةُ فِي كُلِّ دَعْوَةٍ» (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۲۲۶) یعنی «کرم خدای سبحان، حکمتش را نقض نمی‌کند؛ از این روست که هر دعایی مستجاب نمی‌شود». و یا در روایات فراوانی به ضرورت حضور قلب در روایات اشاره شده است، مانند: «إِعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَجِيبُ دُعَاءَ مَنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۰، ص. ۳۲۱): «بدانید که خداوند دعایی را که از قلبی غافل و بی حضور باشد استجابت نمی‌کند». و از آنجاکه «عدم استجابت دعا» تنها به این تفسیر قابل فرض است، در واقع تمام احادیثی که عدم استجابت را معلل به دلیلی می‌کنند و شرایط مختلفی برای استجابت ذکر می‌کنند با همین تفسیر تطابق دارند.

ب) انطباق تفسیر دوم استجابت با متون نقلی: در متون نقلی بسیار به این آموزه اشاره شده که دعا کردن به اذن و خواست و توفیق الهی می‌باشد، و این معنا با تفسیر دوم حکیم سبزواری هم‌خوانی دارد: در دعای افتتاح آمده: «اللَّهُمَّ أَذْنْتُ لِي فِي دُعَائِكَ وَ مَسْأَلَتِكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۴۹): «خدایا تو در خواندنت و در درخواست از حضرتت به من اجازه دادی. «كَانَ مِنْ شَأْنِكَ مَا أَذْنْتُ لِي بِهِ مِنْ مَسْأَلَتِكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۸۶): «خداوند! این از شأن و اراده تو بود، آنچه که به درخواستت به من اجازه دادی. «أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۲۵۷): «خدایا، تو مرا به سوی خود راهنمایی کردی و مرا به درگاه خود دعوت کردی. «أَنْتَ الدَّاكِرُ قَبْلَ الدَّاكِرِينَ وَأَنْتَ الْبَادِي بِالْإِحْسَانِ قَبْلَ تَوَجُّهِ الْعَابِدِينَ وَأَنْتَ الْجَوَادُّ بِالْعَطَاءِ قَبْلَ

طَلَبِ الطَّالِبِينَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۳۵۸): خداوند تویی که پیش از ذکر ذاکران آنان را در یاد خود آوری، و تویی آغازکننده احسان پیش از آنکه عبادت کنندگان توجهی نمایند، و تویی بخشنده به عطایا پیش از درخواست طلب کنندگان. این فراز نیز با سخنان یادشده از حکیم سبزواری سازگاری دارد، با این توضیح که قبل از اینکه داعی خدا را یاد کند و دست به دعا بردارد، قابلیت و توفیق ذکر از جانب خدا به بنده عطا شده است؛ پس در حقیقت هر وقت آدمی یاد پروردگار می افتد و دست به دعا برمی دارد، نشان آن است که خداوند او را یاد کرده است و به او قابلیت و توفیق ذکر و دعا داده است. امام حسین (ع) در دعای عرفه یکی از اسماء الهی را اسم «مُوفِّقٌ» به کسر فاء (اسم فاعل) به معنای «توفیق دهنده» معرفی می کند: «وَهُوَ الْمُوفِّقُ مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْهُمْ بِمَعُونَتِهِ وَرَحْمَتِهِ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۳۵۱)؛ که مؤید این معناست که هرگونه توفیقی برای انسان (از جمله توفیق دعا کردن) از جانب خداوند است.

ج) انطباق تفسیر سوم استجابت با متون نقلی: «تبدیل دعا به احسن» با تبیینی که حکیم سبزواری بیان نمود، با آموزه وحیانی بسیار سازگار است: در روایات صراحته ذکر شده که «لَا تَدْعُونِي بِشَيْءٍ إِلَّا اسْتَجَبْتُ لَكَ عَلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ: إِمَّا أَنْ أَعْجَلَ لَكَ مَا تَسْأَلُنِي، وَإِمَّا أَنْ أَدْخِرَ لَكَ فِي الْآخِرَةِ مَا هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ أَدْفَعَ عَنْكَ مِنَ الْبَلَاءِ مِثْلَ ذَلِكَ» (زید بن علی (ع)، ۱۹۶۶، ص. ۴۲۰). یعنی هیچ گاه دست به دعا برنمی داری مگر اینکه دعا به سه صورت برایست به استجابت می رسد: یا خواسته تو اعطاء می شود، یا برایست در آخرت به نحو برتری ذخیره می شود، و یا به اندازه دعا (یعنی به اندازه شدت وجودی دعا) بلایی از تو دفع می گردد.

بر اساس روایت یادشده، اگر حاجت بنده اعطاء نشود، دعا به دو وجه دیگر اثر می کند: یا «ذخیره اخروی» و یا «دفع بلا». و هر دو وجه با تبیین حکیم سبزواری مبتنی بر «صحت باطنی نفس» منطبق است:

وجه اول: چرا دعا ذخیره اخروی می شود؟ زیرا «صحت باطنی نفس» یک سرمایه وجودی برای نفس است که در عالم خود (عالم باطن = عالم آخرت) ظهور و بروز می یابد. پس حتی اگر حاجت بنده اعطاء نشود، آن صحت باطنی و تعالی و ارتقای وجودی نفس که به وسیله دعا و توجه به خداوند حاصل شده، در قیامت خود را به صورت «درجات بهشت»، «نورانیت» یا «قرب بیشتر» نشان می دهد.

وجه دوم: چرا بلا دفع می شود؟ چون «صحت جوهر نفس» باعث می شود «علت جذب بلا» از بین برود. بسیاری از بلاها و مصیبت ها به تصریح آیات و روایات فراوانی، نتیجه «گناهان» و «حجاب های نفسانی» هستند. لذا با دعا کردن «اصلاح جوهر نفس» صورت گرفته و نفس «صحت باطنی» می یابد و عوامل جذب بلا از بین می روند: «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ» (قمی، ۱۴۱۵ق، ص. ۱۱۶).

بنابراین، این اصطلاح حکیم سبزواری (=صحت باطنی نفس)، برای مصادیق یادشده در روایات، به مثابه وجه تعلیل و فلسفه عقلی خواهد بود.

تعبیر روایت نیز بسیار شایان توجه است: «لَا تَدْعُونِي بِشَيْءٍ إِلَّا اسْتَجَبْتُ لَكَ عَلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ» (زید بن علی (ع)، ۱۹۶۶م، ص. ۴۲۰)؛ حدیث صراحته می گوید به یکی از سه نحو مذکور، دعایت را به «استجابت» می رسانم، یعنی «عدم تحقق خواسته بنده» و «تبدیل دعا به شیء دیگر» نیز صراحته «استجابت» نامیده شده است و مؤید متنی بر توسعه در «مفهوم استجابت» می باشد.

حدیثی از امام علی (ع) که می‌فرمایند: «چه بسا در دعا چیزی خواستی اما به تو داده نشده؛ ولی بهتر از آن به تو اعطاء شده است» نیز مؤیدی برای تبدیل دعا به احسن تلقی می‌شود (آمدی، ۱۴۱۰ق، ص. ۳۸۶). روایات دیگری نیز در این مضمون وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۲۵۳). خلاصه آنکه، این بازخوانی از مفهوم استجاب دعا با نقل نیز هماهنگی و سازگاری فراوانی دارد. مؤیدات نقلی فراوان دیگری نیز در تأیید هر سه تفسیر از استجاب وجود دارد که جهت اختصار از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

۳. مطلوبیت ذاتی دعا

از دیگر دستاوردهای این خوانش، «مطلوبیت ذاتی دعا» می‌باشد. یعنی دعا صرف‌نظر از حصول خواسته عبد، فی‌نفسه دارای مطلوبیت است، بلکه نفس دعا کردن از حصول خواسته بالاتر و ارج‌مندتر است. این مطلوبیت از چند جهت قابل‌تقریر است:

(۱) دعا موجب تذکر انسان (سبزواری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱۵) و از مصادیق یاد خدا است و همین توفیق یاد خدا برکات فراوانی در پی دارد «لَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ» (عنکبوت: ۴۵). به تعبیر حکیم سبزواری، در هر دعایی «توسعه‌ارزاق عقلیه و صحت روحانیه به سبب ذکر خدا» حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹) و این خود بر مطلوبیت دعا (صرف‌نظر از حصول خواسته) دلالت دارد.

(۲) «از هرچه خواهد، سخن دوست خوش‌تر است و مکالمه با او مطلوب‌تر» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹)؛ یعنی نفس نشستن با خدا و با او مناجات نمودن دارای مطلوبیت است.

(۳) همان‌طور که گفته شد، بر اساس «قاعده اتحاد عالم و معلوم» بر اثر دعا، انسان متوجه حق متعال شده و نفس او با صفات و اسماء الهی متحد می‌شود و چه سعادت از این بالاتر که اسماء الهی صورت ذات انسان شوند (سبزواری، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۴۰۳؛ ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۲۳۵).

(۴) به تصریح حکیم سبزواری، مهم‌ترین و شامخ‌ترین مطلب در هر دعا «توجه و تقرب به حق» است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۳۹)، لذا در هر دعا این مطلب شامخ شاخصه اصلی است و مطلوب و خواسته عبد یک مزیت جزئی در کنار این شاخصه اصلی محسوب می‌شود. حکیم سبزواری تمثیلی در این زمینه بیان می‌کند: مقصود اصلی از درس خواندن طفل، معرفت خداوند است، اما به او می‌گویند درس بخوان و هر وقت درس بخوانی به تو گردو و کشمش می‌دهیم. اعطاء خواسته عبد در حکم این گردو و کشمش است، اما مقصود اصلی از دعا نه آن مطلوب جزئی، بلکه توجه و تقرب به خداوند متعال است (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۳۴۰) و اگر دعا برای خواسته جزئی عبد مستجاب نشود، باز هم آن ذکر و توجه، در نفس او اثر کرده و او را به خدا نزدیک‌تر ساخته است.

پس این‌گونه نیست که دعا تنها طریقت به مطلوب عبد داشته باشد و فی‌نفسه خالی از ارزش باشد، بلکه دعا مطلوبیت بالذات دارد و از آن جهت که موجب توجه به خداوند است مطلوب شارع بوده و حصول خواسته عبد یک فایده جزئی از دعا تلقی می‌شود.

لذا حکیم سبزواری تصریح می‌کند که دعا و ذکر «مطلوبیت مطلق» دارند و حاجات و مسائل تنها از این جهت که وسائل ذکر محسوب می‌شوند مطلوب‌اند (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۵۰). پس مطلوبیت ذاتی برای دعاست و مطلوبیت حاجات، تبعی و ثانوی است.

۴. اثربخش بودن همه دعاها

از دیگر دستاوردهای این بازخوانی، این رهاورد است که مطلقاً هیچ دعایی در عالم گم نمی‌شود و هیچ دعایی بی‌تأثیر نیست، بلکه در اثر دعا یا خواسته عبد اعطاء می‌شود (معنای اول استجابت)؛ یا توفیق ذکر و یاد خدا نصیب انسان می‌شود که خود برکات فراوان دیگر در پی دارد (معنای دوم استجابت). یا دعا ذخیره می‌شود و به خیر و برکت دیگری تبدیل می‌شود (معنای سوم استجابت). پس هر دعایی دارای اثری است و برکت و عوایدی از آن به انسان فایض می‌شود.

۵. بازنگری در مفهوم دعای ملحون

در آموزه‌های نقلی تأکید شده است که باید دعا با الفاظ و اعراب صحیح خوانده شود و دعای ملحون (غلط) به درگاه خدا ارتقا نمی‌یابد (حلی، ۱۴۰۷ق، ص. ۲۳)؛ بنابراین، اصطلاح «دعای ملحون» به دعایی اطلاق می‌شود که الفاظ و عبارات آن به‌درستی ادا نشود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۶۶).

حکیم سبزواری با نظر به مبانی یادشده به این رهاورد بلند آگاهی می‌دهد که دعای «ملحون» تنها به خطای در تلفظ یا اعراب کلمات محدود نمی‌شود، بلکه به معنای «عدم تخلق و تحقق به مضمون دعا» یا «تخلق به صفات متضاد با مضمون دعا» می‌باشد. به عبارت دیگر، وقتی دعاکننده‌ای به زبان، چیزی را طلب می‌کند اما در عمل و حال درونی، خلاف آن را می‌خواهد یا انجام می‌دهد، دعایش «ملحون» است و به درگاه خدا ارتقا نمی‌یابد. مثلاً اگر کسی در دعا می‌گوید «یا علیم، اُرزُقنی علماً نافعاً» اما در عمل شرایط کسب علم را فراهم نمی‌کند، تفکر و تدبر نمی‌کند، شهوات را رها نمی‌سازد و با اهل علم همنشینی نمی‌کند، چنین شخصی تنها با زبانش دعا کرده، اما با تمام وجودش در حال انکار و فرار از علم است. بنابراین، دعای او «ملحون» است و خودش «مغبون» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص. ۷۵۴).

این بازنگری و توسعه در مفهوم دعای ملحون با روایات نیز هماهنگی کاملی دارد، همانند روایت امام رضا (ع) که فرمودند: «هر کس از خدا توفیقی بخواهد اما در پی آن تلاش نکند، خود را مسخره کرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷۵، ص. ۳۵۶). و همانند حدیث «مَنْ دَعَا بِغَيْرِ لَحْنٍ أَجَابَهُ» (احسائی، ۱۳۶۲، ج. ۴، ص. ۱۱۶) «هر که خدا را بدون لحن بخواند خداوند دعایش را مستجاب می‌کند»؛ بر اساس این توسعه‌دادن در مفهوم دعای ملحون، روایت بدین معنا تفسیر می‌شود که هر کس دعایی کند که زبان و حال و استعدادش با آن مطابق باشد قطعاً دعایش مستجاب است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۶). در پرتو این خوانش است که این آموزه‌های نقلی چنین تقریر والایی می‌یابند.

۶. دعا به مثابه نوعی سلوک وجودی

همان طور که بر اساس مبانی پیشین واضح شد، دعای زبانی صرف بدون هم‌نوایی با حالات و ملکات و افعال انسان (و به تعبیر دیگر عدم تطابق زبان قال و زبان حال) به عدم استجاب دعا (به معنای اول) منجر می‌شود. بر اساس این تبیین، واضح می‌شود که علت عدم استجاب بسیاری از دعاها از «نفاق درونی انسان» ناشی می‌شود؛ زمانی که زبان انسان چیزی را می‌طلبد ولی تمامی وجودش از عادات و اعمال گرفته تا ملکات نفسانی چیزی دیگر را فریاد می‌زند، مطلوب داعی حاصل نخواهد شد و در واقع شرط اساسی اجابت دعا، هماهنگی و هم‌صدایی و هم‌نوایی بین سطح زبانی و حالی است:

هرکه لسان قال او، وفق زبان حال او
حاجت خود ادا کند، حاجت او روا کند
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۰)

از این رو، دعا نوعی سلوک وجودی است، یعنی دعا باید از سطح الفاظ فراتر رود و به فرآیندی برای خودشناسی و هماهنگی با حالت درونی تبدیل شود و این همان تحول وجودی است که انسان را از سطح ظاهری (لفظ) به باطن (حالات و ملکات و افعال) رهنمون می‌سازد. تا زمانی که انسان خود را در تمامی ابعاد وجودی آماده و «مستعد» دریافت آن فیض نکند، دعای زبانی او تأثیری نخواهد داشت و در حقیقت داعی که تنها در جنبه لفظ باشد اصلاً استدعا نیست (سبزواری، ۱۳۷۴، ج. ۳، ص. ۳۹۹).

همچنین، همان طور که (در بحث مطلوبیت ذاتی دعا) بیان شد، حکیم سبزواری معتقد است غرض اصلی از دعا توجه و تقرب به خداوند متعال است؛ از این رو ایشان به این نکته بلند تذکر می‌دهد که انسان باید هنگام دعا به حق متعال توجه نماید و دعا را وسیله و مقدمه‌ای برای یاد خداوند قرار دهد، نه اینکه خدا را مقدمه و وسیله قضای حاجت خود بداند (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ص. ۳۵۰).

و نیز بر اساس تفسیر سوم آشکار شد که دعا سبب می‌شود اسماء الهی صورت نفس انسان شوند که این نوعی حرکت جوهری و اصلاح نفس و ارتقای وجودی و تعالی نفس است.

این آموزه‌های بلند، پیوند عمیق بین دعا، سلوک عملی و خودسازی را در نظام فکری ملاهادی سبزواری آشکار می‌کند و لذا در این خوانش به دعا به مثابه تحولی درونی و ارتقاء و سلوک وجودی نظر می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، با مذاقه در آرای پراکنده حکیم سبزواری و طبقه‌بندی این دیدگاه‌ها، در مجموع سه تفسیر حکمی در «مفهوم‌شناسی استجاب دعا» بیان شد: «استجاب به معنای حاصل شدن خواسته بنده، استجاب به معنای نفس توفیق دعا، و استجاب به معنای تبدیل دعا به خیر برتر».

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این بازخوانی، این رهاورد است که «مطلقاً هیچ داعی بدون تأثیر نیست» و همواره نوعی از استجاب در هر داعی نهفته است، چرا که در اثر دعا یا خواسته عبد اعطاء می‌شود (معنای اول استجاب)؛ یا توفیق ذکر و یاد خدا نصیب انسان می‌شود که خود برکات فراوان دیگر در پی دارد (معنای

دوم استجابت)، یا دعا ذخیره می‌شود و به خیر و برکت دیگری تبدیل می‌شود (معنای سوم استجابت). و از آنجایی که سه تفسیر یادشده در عرض هم نیستند، یک دعا می‌تواند به هر سه وجه یادشده به استجابت برسد، و گاهی نیز در صورت حاصل نشدن خواسته عبد به دو وجه اخیر مستجاب باشد. پس هیچ دعایی در عالم گم نمی‌شود و همواره برکتی از دعا به عبد فائز می‌شود.

از دیگر دستاوردهای این پژوهش، تقریر «هفت وجه» در «علت عدم استجابت دعاها» (به معنای اول) است. همچنین خوانش یادشده، علاوه بر نظر به دعا به عنوان مطلوب ذاتی و به مثابه یک سلوک وجودی، نیز تعارض بدوی در آیات و روایات را رفع کرده و با آموزه‌های نقلی هماهنگی و سازگاری فراوانی دارد و به شایستگی کوششی بارز در جهت تبیین ادعای حکیمان حکمت متعالیه در «تطابق عقل و نقل، و سازگاری مبانی حکمی با آموزه‌های وحیانی» محسوب می‌شود.

همچنین این نوشتار، اهمیت و ظرفیت کم‌نظیر آرای فلسفی ملاهادی سبزواری در مواجهه با مسائل دینی را آشکار نموده و فهم بهتری از فلسفه عبادات در حکمت متعالیه به دست می‌دهد و نیز ظرفیت‌های فلسفه اسلامی در تبیین نظام‌مند مفاهیم دینی را بیش از پیش نمایان می‌سازد، و از این رهگذر، درک ما را از عمق مواجهه حکمت متعالیه با دعا نه تنها به عنوان یک عبادت بلکه به مثابه یک کنش فلسفی، دگرگون می‌نماید.



منابع

- قرآن کریم.
- آمدی، عبدالواحد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتاب الإسلامی.
- احسائی، ابن ابی جمهور محمد بن زین الدین. (۱۳۶۲). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سیدالشهداء.
- اخلاصی فرداد، مهدی. (۱۴۰۲). اعتقاد به علّیت الهی در استجابات دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه طباطبائی، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۱ (۲۰).
- جمشیدی مهر، فردین. (۱۴۰۰). اجابت دعا در اندیشه ابن سینا. دعاپژوهی، ۱ (۱).
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور. قم: الف لام میم.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۱). دیوان اشعار. قم: الف لام میم.
- حلی، ابن فهد احمد بن محمد. (۱۴۰۷). عدة الداعی و نجاح الساعی. بیروت: دار الکتاب العربی.
- راستین طرقي، امیر و فخار نوغانی، وحیده. (۱۴۰۱). بررسی چالش معرفت شناختی استجابات دعا از منظر دیوبسون و چوی. جستارهای فلسفه دین، ۱۱ (۲).
- زید بن علی (ع). (۱۹۶۶). مسند الإمام زید المنسوب إلى زید بن علی بن الحسین علیهما السلام. بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاة.
- ساجدی، علی محمد و زارع، فاطمه. (۱۳۹۳). تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف: ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبائی. اندیشه دینی، ۱۴ (۵۳).
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی (تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری. تهران: اسوه.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۴۳۲). شرح دعاء الصباح. قم: مؤسسه المصطفی للتحقیق و النشر.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
- قمی، عباس. (۱۴۱۵). مفاتیح الجنان (تحقیق علی آل کوثر). قم: مجمع إحياء الثقافة الإسلامية.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)*
- Amidī, 'Abd al-Wāhid. (1989/1990 [1410 AH]). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim [The Exalted Aphorisms and Pearls of Speech]*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Aḥsā'ī, Ibn Abī Jumhūr Muḥammad b. Zayn al-Dīn. (1983 [1362 SH]). *'Awālī al-La'ālī al-'Azīzīyah fī al-Aḥādīth al-Dīnīyah [The High and Precious Pearls on Religious Traditions]*. Qom: Mu'assasah-yi Sayyid al-Shuhadā'.

- Ikhlaṣī Fardād, Maḥdī. (2023 [1402 SH]). “‘I’tiqād bih ‘Illīyat-i Ilāhī dar Istijābat-i Du‘ā’ wa ‘Adam Tanāfi-yi Ān bā Qawānīn-i Ḥākim bar Ṭabī‘at az Manzar-i ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī” [Belief in Divine Causality in the Answering of Prayer and Its Non-Contradiction with the Laws Governing Nature from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī]. *Pazhūhishnāmah-yi Hikmat wa Falsafah-yi Islāmī [Journal of Islamic Wisdom and Philosophy]*, 11(20).
- Jamshīdī-mehr, Fardīn. (2021 [1400 SH]). “Ijābat-i Du‘ā’ dar Andīshih-yi Ibn Sīnā” [The Answering of Prayer in Avicenna’s Thought]. *Du‘āpazhūhī [Prayer Studies]*, 1(1).
- Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009 [1388 SH]). *Tasnīm [The Highest Spring]*. Qom: Markaz-i Nashr-i Asrā’.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2006 [1385 SH]). *Mamad al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam [The Aid to Resolutions in Commenting on the Bezels of Wisdom]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2008 [1387 SH]). *Nūr ‘Alā Nūr fī Dhikr wa Dhākir wa Madhkūr [Light Upon Light on Remembrance, the Remembrancer, and the Remembered]*. Qom: Alif Lām Mīm.
- Ḥasan’zādih Āmulī, Ḥasan. (2012 [1391 SH]). *Dīvān-i Ash‘ār [Collection of Poems]*. Qom: Alif Lām Mīm.
- Hillī, Ibn Fahd Aḥmad b. Muḥammad. (1986/1987 [1407 AH]). *Uddat al-Dā‘ī wa Najāḥ al-Sā‘ī [The Provision of the Suppliant and the Success of the Seeker]*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Rāstin Tūrūghī, Amīr & Fakhkhār Nūghānī, Vaḥīdih. (2022 [1401 SH]). “Barrīsī-yi Chālīsh-i Ma‘rifatshinākhtī-yi Istijābat-i Du‘ā’ az Manzar-i Dāvidsun wa Chūy” [An Examination of the Epistemological Challenge of the Answering of Prayer from the Perspective of Davison and Choy]. *Justārḥā-yi Falsafah-yi Dīn [Inquiries in Philosophy of Religion]*, 11(2).
- Zayd b. ‘Alī (‘alayhi al-salām). (1966 CE). *Musnad al-Imām Zayd al-Mansūb ilā Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn (‘alayhimā al-salām) [The Musnad of Imam Zayd Attributed to Zayd b. ‘Alī b. al-Ḥusayn]*. Beirut: Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāh.
- Sājīdī, ‘Alī Muḥammad & Zārī, Fāṭimah. (2014 [1393 SH]). “Ta’thīr-i Du‘ā’ dar Nizām-i Āfarīnīsh az Manzar-i Sih Fīlsūf: Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā wa ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī” [The Effect of Prayer on the System of Creation from the Perspective of Three Philosophers: Avicenna, Mullā Ṣadrā, and ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī]. *Andīshih-yi Dīnī [Religious Thought]*, 14(53).
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. (1989/1990 [1368 SH]). *Ta’līqah ‘alā al-Hikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyah al-Arba‘ah [Marginalia on the Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. (1993 [1372 SH]). *Sharḥ al-Asmā’ al-Ḥusnā [Commentary on the Most Beautiful Names]*. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Tehran.
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. (1995 [1374 SH]). *Sharḥ-i Maṣnavī [Commentary on the Maṣnavī]*. Tehran: Vizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī, Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt.
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. (1997 [1376 SH]). *Rasā’il-i Ḥakīm Sabzawārī [The Epistles of Ḥakīm Sabzawārī]*. Tehran: Uswah.
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. (2004 [1383 SH]). *Asrār al-Hikam [The Secrets of Wisdom]*. Edited by Karīm Fayzī. Qom: Maṭbū‘āt-i Dīnī.

- Sabzawārī, Hādī b. Mahdī. (2010/2011 [1432 AH]). *Sharḥ Du 'ā' al-Ṣabāḥ [Commentary on the Morning Prayer]*. Qom: Mu'assasat al-Muṣṭafā lil-Taḥqīq wa al-Nashr.
- Ṣadr al-Mutā'allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1989/1990 [1368 SH]). *al-Ḥikmah al-Muta'aliyah fī al-Asfār al-'Aqlīyah al-Arba'ah [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Qummī, 'Abbās. (1994/1995 [1415 AH]). *Maḥfātīḥ al-Jinān [The Keys to the Gardens of Paradise]*. Edited by 'Alī Āl Kawṣar. Qom: Majma' Iḥyā' al-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb. (1986/1987 [1407 AH]). *al-Kāfī [The Sufficient Book]*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982/1983 [1403 AH]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār [Seas of Lights: The Compendium of Pearls of the Traditions of the Pure Imams]*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی