

اعتقاد به عاملیت الهی و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت با رویکردی تطبیقی بر دعا از منظر قرآن کریم*

- مهدی همتیان^۱
- مهدی اخلاصی فرداد^۲
- علیرضا مجدآراء^۳

چکیده

از نگاه یک معتقد مذهبی، عاملیت خداوند متعال در تمام ابعاد زندگی وی حضوری پررنگ دارد که تشویق به دعا برای رسیدن به مطلوب و تضمین اجابت آن، نمودی از این حضور به شمار می‌رود. از این‌رو، یکی از مسائل بنیادینی که ذهن دین‌پژوهان را به خود معطوف داشته است، تحلیل رابطه میان قوانین طبیعی به‌عنوان اموری تخلف‌ناپذیر و تأثیرگذاری عواملی مانند دعا به‌عنوان بستر عاملیت الهی، در رفع و دفع بلاهای طبیعی در نظام آفرینش است. در یک نگره، استجاب دعا با قانون علیت، امری ناسازگار و نوعی نقض قوانین حاکم بر طبیعت به شمار

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۴.

۱. دکتری قرآن و علوم، جامعه المصطفی العالمیه، قم (hemmat110@yahoo.com).

۲. سطح ۳ حوزه علمیه قم و دانش‌آموخته فقه و اصول مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، قم، (نویسنده مسئول) (mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com).

۳. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم (alireza.majdara@gmail.com).

می‌رود. در مقابل، برخی بر این باورند که استجاب دعا با قوانین طبیعت تنافی نداشته و در همان مجرا قابل تحلیل است. از همین رهگذر با توجه به جایگاه دعا و تأثیر آن در نظام فکری برآمده از دین، تبیین صحیح استجاب دعا و تصویر رابطه آن با قوانین علیت، امری ضروری است. بر این اساس، هدف از این نوشتار که با روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته است، بررسی چگونگی تأثیر دعا در منظومه قوانین طبیعت به‌عنوان یکی از چالش‌های زندگی مؤمنانه است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که از منظر قرآن کریم، استجاب دعا به‌عنوان نمودی از عاملیت الهی ارزیابی می‌شود؛ همان‌گونه که تحقق پدیده‌ای در اثر دعا و در پرتو تأثیرگذاری اسباب فراطبیعی بر اسباب مادی، خارج از قوانین حاکم بر طبیعت نیست.

واژگان کلیدی: دعا، قوانین طبیعت، عاملیت الهی، علیت، علل طبیعی، علل فراطبیعی، فیزیک کوانتوم.

مقدمه

از نکات نیازمند پژوهش، تحلیل رابطه میان بنده و خداوند متعال در قالب دعا و در گستره جهان هستی است. از آنجایی که نظام حاکم بر طبیعت و آفرینش که برآمده از نظام علی و معلولی است، تحقق هر پدیده‌ای را از رهگذر علل شناخته‌شده آن مورد تجزیه و پذیرش قرار می‌دهد، خروج از این روند طبیعی و توسل به امور ماورایی برای رسیدن به درخواست‌ها و اهداف، مایه ابهام و سؤال شده است؛ چراکه تحقق خواسته بنده و به دیگر سخن، اجابت دعای وی، بیانگر دخالت مؤثر حضرت باری تعالی در روند امور طبیعتی است که بر محور قانون علیت در حال گردش است. از منظر قرآن کریم نیز دعا می‌تواند مستقلاً سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق یابد و همین روند باعث شده که بسیاری از اندیشمندان به تحلیل فرایند اثرگذاری دعا در الگوریتم نظام خلقت همت گمارند که نتایج آن، یا اصالت دادن به عاملیت الهی به‌عنوان خالق هستی و انکار قوانین حاکم بر طبیعت، و یا اصیل دانستن قوانین طبیعت و انکار علل فراطبیعی بوده است. در نهایت، گروهی نیز به پذیرش عاملیت الهی و اثرگذاری دعا در بستر قوانین حاکم بر جهان روی آورده‌اند. از این‌رو

به نظر می‌رسد تحلیل دعا و مسئله تضمینی اجابت دعا از رهاورد قضا و قدر و قوانین طبیعت، امری ضروری است که در صورت عدم مواجهه صحیح، ابهاماتی را در نظام اعتقادی به دنبال خواهد داشت. بنابراین آنچه در این میان شایسته تحقیق است آنکه آیا دعا و تحقق پدیده‌ای در پرتو آن، با قوانین حاکم بر طبیعت سازگار است؟ چگونه کسی می‌تواند با پذیرش قانون علیت، حوادث را به اموری فراطبیعی نسبت دهد؛ در حالی که بر پایه علم، هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً برآیندی از تعامل علی علل طبیعی است؟ نسبت به پیشینه این بحث نیز علاوه بر بحث‌های مطرح شده در کتب کلامی و فلسفی، می‌توان شاهد نوشته‌هایی بود که به‌طور مستقل به واکاوی هندسه معرفتی دعا پرداخته‌اند؛ همچون: «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ» (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵)؛ «بررسی تعارض قانون علیت و اصل عدم قطعیت» (کیانخواه، ۱۳۸۶)؛ «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی)» (ساجدی و زارع، ۱۳۹۳)؛ «معجزه و قانون علیت» (لطیفی و پیریمی، ۱۳۸۸) و در نهایت «رقیب‌انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیری فخر رازی» (نجفی، ۱۳۹۸) در این دسته جای می‌گیرند.

با ارج نهادن به تلاش‌های صورت گرفته، به نظر می‌رسد جامعیت از رهگذر توجه به اندیشه‌های متفاوت و نقد و بررسی آن‌ها با رویکردی قرآنی، از ویژگی‌های نوشتار حاضر به شمار می‌رود. از این رو، هدف این نوشتار که با روش تحلیلی - اسنادی سامان یافته، ارائه پاسخی برای سؤالات مطرح شده از منظر قرآن کریم است که در ادامه بعد از مرور اجمالی واژگان مهم، به جایگاه قانون علیت در نظام خلقت و رابطه دعا با علم خداوند متعال پرداخته و در نهایت دعا و کیفیت فرایند اثرگذاری آن در طبیعت تبیین می‌گردد.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. مفهوم دعا

دعا در لغت به معنای صدا زدن و یاری طلبیدن است (مقری فیومی، ۱۴۱۲: ۱۹۴/۲).

نیز گفته شده دعا کلمه‌ای عربی است که بُن معنایی و موضوع‌له آن به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۲۷۹). در فرهنگ لغت فارسی نیز درباره واژه «دعا» چنین آمده است: خواندن جمله‌های مأثور از پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام در اوقات معین برای طلب آمرزش و برآورده شدن حاجت، درخواست حاجت از خدا، نیایش، مدح و ثنا، تحیت، درود، سلام، تضرع، نفرین (عمید، ۱۳۷۴: ۱/۹۳۵).

در اصطلاح نیز به درخواست توأم با خضوع و تضرع بنده از خداوند معنا شده است (نجفی، بی تا: ۲۰۰/۷). شیخ طوسی می‌نگارد:

«دعا درخواست انجام کاری از مدعو (خوانده‌شده) به صورت جمله امر و نهی یا در قالب جمله خبری (مانند غَفَرَ اللهُ لَكَ) است. فرق دعا با امر این است که در دعا مرتبه مخاطب فراتر از دعاکننده و در امر، فروتر است» (طوسی، بی تا: ۴/۴۲۴).

حقیقت و روح دعا، توجه قلبی انسان به خداوند عالم است و قوت این توجه به میزان معرفت و محبت انسان به خداوند بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰).

۲-۱. رابطه علیت

قانون علیت از لحاظ پیشینه، اولین مسئله فلسفی است که اندیشه بشر را به خود معطوف کرده و او را به کشف معمای هستی واداشته است. برای انسان که دارای استعداد اندیشیدن است، مهم‌ترین عاملی که او را در مجرای تفکر می‌اندازد، ادراک قانون کلی علیت است و بر اثر همین ادراک است که مفهوم «چرا» برای ذهن انسان پیدا می‌شود (مطهری، ۱۳۷۳: ۶/۶۴۴). در اهمیت این قانون همین بس که برخی معتقدند: قانون علیت از قوانین بدیهی بوده و انکار آن، انکار اصل مهمی است که انسان را به وادی شک سوفسطایی گری می‌کشاند؛ پس این قانون پایه همه علوم می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲/۳۲۱). در تعریف رابطه علیت آمده است:

«علیت یک رابطه ویژه و بسیار شدید میان دو چیز است که یکی از آن دو از نظر صدور یا بقا نیازمند به دیگری است، که محتاج و نیازمند به علت را معلول و محتاج‌الیه را علت می‌نامند» (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۶/۲).

این تعریف برآمده از ویژگی علت است؛ زیرا «علت چیزی است که از وجودش وجود دیگر، و از عدمش عدم دیگر حاصل می‌شود» و یا «علت چیزی است که شیء در وجودش به آن نیازمند است و در صورت عدم تحقق علت، تحقق معلول محال است و در صورت تحقق علت، وجود معلول واجب و ضروری است». شایان ذکر است که معلولیت، ذاتی وجود معلول است و مفهوم معلول از تمام وجود و ذات معلول منتزع می‌شود؛ به گونه‌ای که تمام حقیقت وجود معلول در مقابل این مفهوم قرار گرفته و معلول به تمام هویت ذاتش وجود معلولی است. بنابراین علیت و معلولیت، دو مفهوم متغایر با هم بوده و از تمام ذات و حقیقت و وجود علت و معلول انتزاع می‌شود. البته هویت معلولیت هویت مقومه و ربطیه، و هویت علیت هویت مقومه و تمامیت است و این دو هویت به تمام معنا، یکی از آن‌ها علت و دیگری معلول است (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲۳۸/۲). نکته اساسی در این میان آن است که اصل علیت، اصلی ضروری و استثناناپذیر است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۴)؛ چراکه قانون علیت، یک قانون عقلی است و چنین قانونی استثنابردار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۶۱).

۳-۱. اصل سنخیت

اصل سنخیت به این معناست که هر چیزی از هر چیزی حاصل نمی‌آید و هر معلول و موجودی، علت خاص خود را می‌طلبد و چنین نیست که از هر مقدمه‌ای بتوان هر نتیجه‌ای را به دست آورد؛ بلکه سنخیت و تناسب خاصی بین اشیاء حاکم است و باید علتی خاص پدید آید تا معلولی خاص تحقق یابد؛ زیرا میان علت و معلول پیوند وجودی برقرار است؛ بلکه معلول پدیدار و ظهور همان علت است. ملاصدرا در تعریف اصل سنخیت می‌نگارد:

«در هر علت و معلولی خصوصیت مشترک وجود دارد؛ یعنی در علت ویژگی خاصی وجود دارد که برحسب آن ضرورت، معلولی خاص پدید می‌آید و جز آن حاصل نمی‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۲/۲۰۵).

علامه طباطبایی نیز می‌نویسد:

«ضروری است که میان معلول و علت، سنخیت ذاتی وجود دارد که آن سنخیت

موجب اختصاص صدور معلول خاص از علت می‌شود؛ وگرنه هر چیزی می‌تواند علت برای هر چیز باشد و هر چیز معلول هر چیز قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۲۵).

امام خمینی نیز در تبیین معنای سنخیت می‌فرماید:

«مراد این است که نباید علت و معلول از دو حقیقت متباین با یکدیگر باشند؛ مثل اینکه یکی علم و دیگری جهل، علت نور و معلول ظلمت، علت قدرت و معلول عجز، علت وجود و معلول عدم باشد و باید علت علم و معلول هم از سنخ علم، و علت نور و معلول هم نور، و علت کمال و معلول هم کمال، و علت قدرت و معلول هم قدرت باشد» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲/۲۳۸).

۲. گستره عاملیت خالق هستی در نظام طبیعت

منظور از عاملیت الهی آن است که خداوند فاعلیت خود را در جهان انسان و در جهان اجسام چگونه اعمال می‌کند. از این رو، وقتی سخن از فاعلیت خداوند باشد، در واقع موضوع مورد بحث، اصل آفرینش ابتدایی جهان توسط خداوند است؛ اما وقتی بحث بر سر عاملیت خداوند باشد، لازم است بررسی شود که خداوند پس از آفرینش اولیه جهان، چگونه در امور و پدیده‌های این جهانی دخالت می‌کند و به دیگر سخن، چطور عاملیت خود را در این جهان اعمال می‌نماید (برزگر تبریزی و دیباجی، ۱۴۰۰: ۲۱۴). آیات قرآن کریم مؤثر حقیقی در عالم هستی را خداوند متعال معرفی می‌فرماید؛ به طوری که امورات تمامی موجودات به او منتهی می‌شود. از این رو، در تعریف توحید افعالی آمده است:

«هیچ مؤثر مستقلی در عالم، غیر از خدای سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هر یک بر دیگری مترتب است، منحصرأ از آن خداست» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲/۳۷۹).

بنابراین جهان را سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها تشکیل داده که علت کل، خدای سبحان است: ﴿إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود/۵۶). کلمه «دَابَّة» به معنای هر جنبنده و جاننداری است که حرکت و جنبشی بر روی زمین دارد و شامل تمامی حیوانات می‌شود. در تفسیر مجمع البیان آمده است:

«هیچ حیوان جاننداری نیست که روی زمین حرکت و جنبش کند، جز آنکه خدا فرمانروا و مالک آن است که به هرگونه بخواهد، آن را بگرداند و مقهور خویش سازد. گرفتن موی سر یا موی جلوی آن، کنایه از معنای قهر و قدرت است؛ زیرا کسی که موی سر کسی را در دست گیرد، او را مقهور و ذلیل خود ساخته است» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۹/۵).

علامه طباطبایی نیز همین معنا را بیان فرموده است:

«گرفتن سوی جلوی سر، کنایه است از کمال تسلط و نهایت قدرت، و "بر صراط مستقیم بودن خدای تعالی" به معنای این است که او سنتش در میان مخلوقات، یک سنت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند و آن این است که امور را بر یک منوال یعنی بر منوال عدل و حکمت تدبیر کند و چون چنین است، پس او همواره حق را به کرسی می‌نشاند و باطل را هرجا که با حق دربیفتد، رسوا می‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۲/۱۰).

طبیعی است که لازمه پذیرش مالکیت مطلق الهی، آن خواهد بود که اداره هستی نیز به دست خداوند متعال باشد و مدبرات جهان، مجریان حکم او بوده و از خود استقلالی نداشته باشند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۸۰/۵۹). در آیه دیگری آمده است:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (یس / ۸۲-۸۳)؛ چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: "باش"؛ پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود. پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست.

بودن ملکوت هر چیز به دست خدا، کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه «شیء / چیز» را بر آن اطلاق نمود، مختص به خدای تعالی است؛ همچنان که فرموده است: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (زمر / ۶۲). پس مُلک خدا، محیط به هر چیز است و نفوذ امرش و مُمضا بودن حکمش بر هر چیزی ثابت است و چون شاید کسی توهم کند که عموم ملک و نفوذ امر خدا با اختلال بعضی از اسباب و علل در امر او منافات دارد و ممکن است بعضی از علل و اسباب در پاره‌ای مخلوقات اثری بگذارد که خداوند اراده نکرده و یا برخی مخلوقات را از آنچه خداوند اراده کرده، منع کند، از این جهت جمله ﴿بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ را با جمله ﴿وَهُوَ يُحْيِيهِمْ وَلَا يُجَارُّ عَلَيْهِ﴾

تکمیل کرد و این جمله در حقیقت توضیح اختصاص ملک است و می‌فهماند که این اختصاص به تمام معنای کلمه است؛ پس هیچ موجودی هیچ مرحله‌ای از ملک را ندارد و هر موجودی هرچه را مالک است، در طول ملک خداست نه در عرض آن، تا به مالکیت خداوند خلل وارد کند و یا اعتراض کند. پس حکم و ملک تنها از آن اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۰/۱۵). این مالکیت باعث شده که هرگونه تصرفی در انسان برای خداوند متعال، امری مجاز شمرده شود. رهاورد این جواز تصرف نیز آن است که دعاهای انسان را استجابت نماید و حاجتش را برآورده سازد (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۸: ۵۱/۳). از نگاه علامه طباطبایی، مالکیت خداوند متعال حتی بعد از جریان قضا و قدر در عالم و همچنین در اعمال بندگان به اطلاقش باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۱/۲). علامه طباطبایی در جایی دیگر می‌افزاید: امور زندگی متوکلان و متقین جزو کارهای خود خداست، و خدایی که سلسله اسباب را به راه انداخته، العیاذ بالله دستبند به دست خود نزده است و همان‌طور که به اراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده، در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می‌گیرد و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاق خود باقی است و هرچه بخواهد می‌کند، هرچند که راه‌های عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند (ر.ک: همان: ۳۲/۱). از این‌رو، دیدگاه برخی یهودیان که معتقدند بعد از خلقت انسان‌ها و تقدیر احوال ایشان توسط خداوند، امورات انسان قابل تغییر نبوده و نسخ و بدهاء و استجابت دعا در مورد وی بی‌معناست، امری نادرست می‌نماید؛ همان‌گونه که دیدگاه قدریه مبتنی بر عدم دخالت و تصرف خداوند بر اعمال بندگان، نظری باطل است (همان).

بنابراین از منظر قرآن کریم، اگرچه میان موجودات، علیت و معلولیت در جریان است، اما امر تمامی موجودات به خدای تعالی نسبت داده شده است که گویای این امر است که اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تأثیر نیستند؛ بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه، کسی جز خداوند - عز سلطانه - نیست: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^۱ (اعراف/۵۴) و بسیاری از آیات دیگر، که همه دلالت می‌کنند بر اینکه هر

۱. آگاه باش که خلقت و امر همه به دست اوست.

چیزی مملوک محض برای خداست و کسی در ملک عالم، شریک خدا نیست و خداوند می‌تواند هرگونه تصرفی که اراده کند و بخواهد، در آن بنماید (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۶۰/۴) و طبیعی است که در بسیاری از موارد، استجابت دعای انسان توسط باری تعالی مستلزم تصرف در عالم طبیعت و یا به عبارت دیگر، اثرگذاری در عالم طبیعت است.

۳. قانون علیت در نظام خلقت

از قواعد نظام آفرینش، جریان اصل علیت است و از رهگذر این اصل بنیادین، تمام فعل و انفعالات مادی، منحصر به علل طبیعی هستند (ر.ک: لطیفی و پریمی، ۱۳۸۸: ۱۰۱). با توجه به توصیفاتی که در آثار متعدد دیده می‌شود، نظام عالم یک نظام قراردادی نیست؛ یعنی چنین نیست که خداوند مجموعه‌ای از اشیاء و حوادث را بیافریند، درحالی که هیچ رابطه ذاتی و واقعی بین آن‌ها نباشد؛ به اصطلاح فلاسفه: «مرتبه هر موجود در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم ذات آن موجود است» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۲۱/۱).

خداوند در نظام عالم، میان موجودات رابطه سبب و مسببی برقرار نموده است که هر معلولی علت خاص، و هر علتی معلول مخصوص دارد؛ نه یک معلول مشخص ممکن است از هر علتی بدون واسطه صدور یابد و موجود گردد و نه یک علت معین می‌تواند هر معلولی را بی‌واسطه ایجاد کند. در حقیقت، هر موجود و هر شیئی در نظام علت و معلول، جایی مشخص و مقامی معلوم دارد؛ یعنی آن معلول، معلول شیئی معین و علت شیء معین دیگری است و این همان مفهوم دقیق «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» است (همو، ۱۳۷۱: ۳۲۱/۱). قرآن کریم نیز قانون عمومی علیت میان موجودات را تصدیق کرده، که بیانگر آن است که نظام وجود در موجودات مادی، چه با جریان عادی موجود شوند و چه با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی در طرز کار آن علل نیست. به بیان دیگر، هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۸/۱). همان‌گونه که در آیه «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»، خداوند پای اسباب و علل را به میان می‌آورد؛ چون به‌طور عموم فرموده است که برای هر چیزی که تصور کنی، حد و اندازه و مسیری معین کرده است (همو، ۱۳۶۵: ۷۵/۱). لازم به ذکر است هنگامی که از

«علیت» به‌عنوان یک قانون نام برده می‌شود، باید به تغییرناپذیر بودن آن نیز ملتزم بود. از همین رهگذر، قانون آفرینش یک قرارداد و اعتبار نیست؛ زیرا از چگونگی هستی اشیاء انتزاع شده است و به‌همین دلیل، تبدیل و تغییر برای آن محال است. بنابراین تغییراتی که به‌ظاهر در سنت‌های جهان مشاهده می‌شود، معلول تغییر شرایط است و باید هر سنت خاصی در شرایط خاصی جاری باشد و با تغییر شرایط، سنت دیگری جریان یابد. به بیان دیگر، هر سنتی در شرایط خاص خود کلیت دارد و در جهان، جز قانون و سنت‌های لایتغیر وجود ندارد. بشر نه همهٔ قانون‌های جهان را می‌شناسد و نه در برخی موارد، قانون واقعی را از شبه قانون تمییز می‌دهد (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۵۳).

با عنایت به آنچه گذشت، اگرچه مؤثر حقیقی در عالم هستی خداوند متعال بوده و امورات تمامی موجودات به او منتهی می‌شود، اما این عاملیت می‌بایست در نظامی مورد تحلیل واقع شود که قانون علیت از ارکان بنیادین آن به حساب می‌آید. بدین منظور در تجزیه و واکاوی دعا به‌عنوان بستر عاملیت الهی می‌بایست استجابت دعا در چهارچوب و با رویکردی بر قوانین علی و معلولی حاکم بر طبیعت تبیین شود.

۴. رابطه تحقق حاجت دعاکننده با علم خداوند متعال

نکته دیگری که در الگوریتم ظرفیت‌شناسی دعا شایسته تبیین است، رابطه علم خداوند متعال و اثرگذاری دعاست. از منظر قرآن کریم، یکی از صفات حضرت باری تعالی علم اوست که در بسیاری از آیات به آن تصریح شده است. گستره این علم نیز همان‌گونه که از آیه شریفه ﴿وَمَا يَعْرِزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ برمی‌آید، شامل همه جزئیات و ذرات جهان، قبل از وجود و حین وجود و بعد از آن، در کتاب علم خداوند متعال ثبت است و با تغییرات آن‌ها در زمان، علم او دگرگون نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵/۳۸۰). حال با توجه به اینکه خدای سبحان از ازل به جمیع امور آگاهی دارد، عملی شدن یا نشدن مطلب مورد درخواست دعاکننده در قضای الهی مقدر شده است و بر همین اساس، اگر عملی شدن مقرر شده باشد، دعا تأثیری در آن نخواهد داشت؛ چون همان یافت خواهد شد و در صورتی که قضای الهی بر عدم تحقق مطلب درخواستی رقم خورده باشد، دعا در

تحقق آن سودی نخواهد داشت (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۱۷/۶). در بیانی دیگر، این چالش چنین تبیین شده است:

«خداوند از ازل نسبت به آنچه واقع می‌شود و آنچه واقع نمی‌شود، آگاه است و هیچ حادثه‌ای نیست که از علم ازلی خداوند پنهان باشد. از طرفی، علم الهی نه تغییر‌پذیر است و نه خلاف‌پذیر؛ یعنی نه ممکن است عوض شود و صورتی دیگر پیدا کند؛ زیرا تغییر با تمامیت و کمال ذات واجب‌الوجود منافی است، و نه ممکن است آنچه او از ازل می‌داند با آنچه واقع می‌شود، مخالف و مغایر باشد؛ زیرا لازم می‌آید علم او جهل باشد، این نیز با تمامیت و کمال وجود مطلق منافی است. پس به حکم این دو مقدمه: الف- خداوند از همه چیز آگاه است؛ ب- علم الهی نه تغییر‌پذیر است و نه خلاف‌پذیر. منطقاً باید چنین نتیجه گرفت که حوادث و کائنات جبراً و قهراً باید به نحوی واقع شوند که با علم الهی مطابقت داشته باشند؛ خصوصاً اگر این نکته اضافه شود که علم الهی، علم فعلی و ایجابی است؛ یعنی علمی است که معلوم از علم سرچشمه می‌گیرد، نه علم انفعالی که از معلوم ریشه می‌گیرد؛ نظیر علم انسان به حوادث جهان» (مطهری، بی‌تا: ۱۲۴).

در کتاب تفسیر تسنیم نیز چنین آمده است:

«خواسته انسان از راه دعا، از دو حال خارج نیست؛ یا معلوم الوقوع است یا ممتنع الوقوع. اگر معلوم الوقوع باشد، واجب‌الوقوع خواهد بود؛ زیرا تغییر در علم خداوند متعال ممتنع است و خواستن شیء واجب‌الوقوع فایده‌ای ندارد، چون خودش واقع می‌شود. اگر معلوم الوقوع نباشد، ممتنع الوقوع است و خواستن چنین چیزی هم سودی ندارد، زیرا بی‌تردید تحقق نمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۹۷/۲۹).

این نگرش در میان متکلمان اهل سنت نیز رایج است؛ به طوری که قاضی عضدالدین ایجی می‌نگارد:

«آنچه را خدا می‌داند، بندگان انجام نخواهند داد، انجام آن برای آنان محال است؛ زیرا در غیر این صورت، علم او واقع‌نما نخواهد بود و آنچه از اعمال آن‌ها که علم به تحقق آن دارد، انجام آن برای آن‌ها واجب و حتمی بوده و ترک آن محال است و در غیر این صورت، علم خدا به جهل منقلب خواهد بود. بنابراین افعال انسان‌ها پیوسته میان دو حالت دور می‌زند: الف- محال و ممتنع، ب- واجب و حتمی؛ و چیزی که از دایره امتناع و وجوب بیرون نباشد، فعل اختیاری نخواهد بود» (ایجی، ۱۳۲۵: ۱۵۵/۸).

سعدالدین تفتازانی از دیگر اندیشمندان اهل سنت می‌گوید:

«آنچه خداوند از فعل بنده می‌داند، یا علم به وقوع و تحقق آن است، که باید حتماً محقق شود و تخلف‌پذیر نیست، یا علم به عدم تحقق و وقوع آن است، که این نیز ممتنع است واقع شود؛ بنابراین چیزی در حیطه قدرت بنده باقی نمی‌ماند که بخواهد تغییر دهد» (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۲۳۱/۴).

بر این اساس، دعا با توجه به تعیین وقوع یا عدم وقوع آن در نزد علم خدای تعالی، امری بی‌حاصل و بی‌اثر خواهد بود.

اندیشمندان اسلامی در مواجهه با این چالش، به راه‌حلهایی اشاره کرده‌اند. از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، پذیرش همزمان علم پیشین الهی و اختیار انسان، راه حل این مشکل است؛ به این بیان که از ویژگی‌های علم، نما و آینه بودن آن است؛ یعنی علم، معلوم خود را آن‌گونه که هست، مانند آینه حکایت می‌کند، و علم را پیرو معلوم خود می‌داند و تابع و پیرو نمی‌تواند در متبوعش الزام و جبر پدید آورد و این علم تنها جنبه روایتگری و حکایتگری دارد؛ بنابراین سبب جبری بودن فعل نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۳۰). از این رو، کسی که می‌داند فردا خورشید طلوع می‌کند، این علم او سبب طلوع خورشید نیست و تأثیری در طلوع خورشید ندارد. ملاصدرا نیز معتقد است:

«علم و آگاهی خداوند هرچند در سلسله اسباب صدور فعل از انسان قرار دارد، ولی مقتضای علم الهی این است که فعل انسان با قدرت و اختیار او صورت گیرد؛ زیرا قدرت و اختیار آدمی نیز در سلسله اسباب و علل آن فعل قرار دارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۳۹۴/۶).

بنابراین مقدر بودن چیزی، موجب نمی‌شود که بدون سبب و علتی وجود پیدا کند؛ مثلاً اگر مقدر شده باشد که چیزی بسوزد، لازمه‌اش این نیست که با نبودن چیز سوزنده‌ای خودبه‌خود بسوزد؛ بلکه معنایش آن است که اگر آتش با چیز دیگری تماس حاصل کند، خواهد سوزاند. دعا نیز خود یکی از اسباب است و هرگاه کسی برای خواسته‌ای دعا کند، اسباب آن فراهم می‌شود و نتیجه به دست می‌آید. بنابراین، همان‌طور که تقدیر سوختن، معنایش این است که به‌وسیله وجود آتش در شرایط ویژه‌ای

بسوزد، مقدر بودن موضوعی با تأثیر دعا منافات ندارد؛ زیرا معنای مقدر بودن آن این است که به واسطه دعا و اجابت آن وجود یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۶۱/۲). به دیگر سخن، نحوه تعلق گرفتن علم خداوند به صدور هر فعلی از فاعل آن، حسب خصوصیت موجود در آن فعل است. در افعال اختیاری انسان، علم خدا به فعلی تعلق می‌گیرد که مسبوق به قدرت و اختیار آدم است؛ بنابراین علم، مقتضی وجوب فعل انسان خواهد بود. ولی متعلق این وجوب، فعل مسبوق به قدرت و اختیار آدمی است. چون این دو، از جمله علل و اسباب وقوع فعل هستند و واضح است وجوب و ضرورتی که به اختیار بازگردد، منافی اختیار نیست، بلکه مؤکد آن است و انسان با اراده‌اش می‌تواند مسیر حقیقی تحقق اموری را که در علم خداوند مشخص شده‌اند، تغییر دهد (ر.ک: دولت‌آبادی و خادمی، ۱۳۹۷: ۱۳۲).

در نتیجه، توجه به متعلق علم ازلی واجب‌تعالی، راه حل اساسی برای رفع ملازمه جبر و علم پیشین الهی به شمار می‌رود؛ به این معنا که خواست و مشیت الهی در اداره هستی که افعال انسان یکی از اجزای آن است، بر اصل علیت تعلق گرفته و خداوند به‌عنوان سرسلسله علل است. اگرچه این اصل بر جبریت و ضرورت حکم می‌کند، اما همین نظام، اراده و اختیار انسان را به‌عنوان یکی از علل تحقق‌بخش افعال در خود جای داده است. پس درست است که خداوند به جزئیات افعال آدمی علم دارد، اما به اختیاری بودن افعال او نیز آگاه است. پس چون متعلق علم واجب‌تعالی افعال اختیاری است، جبری لازم نمی‌آید (عباس‌زاده و ارجمندمنش، ۱۳۹۶: ۶۲).

۵. استجابت دعا در فرایند قوانین حاکم بر طبیعت

الگوریتم چگونگی امکان استجابت دعا در جهانی با قوانین قاطع، می‌بایست با در نظر گرفتن مقدماتی تحلیل و بررسی شود؛ چراکه نگاهی به راهکارهای ارائه‌شده برای تحلیل تأثیر عاملی همچون دعا، به چگونگی تعامل با مقدمات ذیل برمی‌گردد که مروری بر آن‌ها لازم به نظر می‌رسد:

مقدمه اول: مفروض بودن استجابت و تأثیر دعا: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر/ ۶۰): بدین معنا که برخی رویدادها در عالم به‌نحوی اتفاق می‌افتند که اگر دعا

برای آن‌ها نبود، به‌نحو دیگری رخ می‌دادند. دعا به‌عنوان یک مورد اثرگذار در حوادث عالم و نیز حتی در سرنوشت انسان‌ها تلقی می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۲۴/۹). اینکه با دعا جلوی جریان‌هایی گرفته می‌شود و یا جریان‌هایی اتفاق می‌افتد، یکی از معتقدات اسلامی است تا جایی که گفته می‌شود: «دعا قضا را برمی‌گرداند، هرچند آن قضا محکم شده باشد» (کلینی، بی‌تا: ۳۰۷/۴). شایان ذکر است تأثیری که به‌سبب دعا در روند امور عالم اتفاق می‌افتد، امری صرفاً روانی و در ذهن و روح فرد دعاکننده نیست، بلکه اثر مادی نیز دارد؛ یعنی مثلاً جریانی که قرار بود به‌نحو خاصی اتفاق بیفتد، در پی دعا به‌نحو دیگری رخ می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱: ۴۳۱/۴).

مقدمه دوم: از نگاه قرآن، خداوند همه چیز را به مقدار لازم و با هندسه و نظم آفریده است: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان / ۲)؛ به همراه اندازه و نظمی که مایه زیبایی و حسن موجودات عالم است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده / ۷). بدین معنا که هریک از حقایق هستی در حدّ سعه و جودیش از حسن برخوردار است و همه با هم در یک نظام هماهنگ و هدفمند به سوی مقصدی واحد در حرکت‌اند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) و همان‌طور که در سوره ملک می‌فرماید: «هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ»، کمترین قصور و فطوری در مجموعه آفرینش وجود ندارد. بر همین اساس، شکل‌گیری جهان بر پایه قانونمداری و بر مدار قانون علیت است که از آن با عنوان نظم طبیعی یاد می‌شود که در پرتو آن، وضعیت جهان مشخص و معین است و قوانینی بر جهان حاکم‌اند که تغییرناپذیرند. از نگاه فیلسوفان، دلیل این تغییرناپذیری، دو اصل فلسفی علیت و سنخیت است.

حال با لحاظ آنچه بیان شد، مسئله نیازمند تحلیل آن است که در جهانی با قواعد و انتظامات خدشه‌ناپذیر که آموزش جز در چارچوب قوانین علی و معلولی نمی‌گنجد، چگونه باید اثر امری چون دعا را توجیه کرد؟ هر حادثه‌ای در ظرف مکانی و زمانی ویژه‌ای شکل می‌گیرد که تنها به آن تعلق دارد و در آن ظرف ویژه، حادثه دیگری جز این حادثه رخ نمی‌دهد. علاوه بر آن، قوانین و نظمی که در عالم هست، اجازه بروز هیچ استثنایی را نمی‌دهد و امور جز در این مجرا، در مجرای دیگری پدید نمی‌آیند. باوجود چنین وضعیتی، تأثیر دعا را چگونه باید توجیه کرد؟ آیا چنین نیست که اگر دعا

هم نمی‌شد، روال امور به همان منوال منظم همیشه بود؟ اگر چنین است که جریان‌های عالم، اموری کاملاً مشخص هستند و تحت سیطره قوانین معین رخ می‌دهند، به طوری که هرگز تخطی به چشم نمی‌خورد، دعای ما انسان‌ها در کجای این فرایند قرار می‌گیرد؟ برای سؤالات ذکر شده پاسخ‌هایی بیان گردیده است که در ادامه به طرح و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱-۵. بیان دیدگاه‌ها

۱-۱-۵. استجابت دعا و نقض قوانین طبیعت

از نگاه برخی، قوانین حاکم بر طبیعت از وضع و قرارداد الهی نشئت گرفته‌اند؛ به طوری که ربط و ضرورت علی و معلولی میان آن‌ها جاری نبوده و خداوند متعال به اقتضای حکمت خود می‌تواند وضع و قرارداد خود را نقض کند. بر این اساس، دیدگاه غالب متفکران غربی در اموری هم‌سنخ دعا مانند معجزه، آن است که نظم طبیعی مورد نقض قرار می‌گیرد و استثنایی است که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود. برای مثال، هیوم در تعریف معجزه، به صراحت بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده، می‌نگارد:

«معجزه، تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خداوند یا به وسیله یک عامل نامرئی است» (احمدی، ۱۳۷۸: ۴۴).

هلوی نیز با همین رویکرد در تعریف معجزه می‌گوید:

«معجزه آن است که به منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پابندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد؛ یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی، آن را به حال اول برگرداند» (میمنه، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

همان‌گونه که واضح است، اساس این دیدگاه بر آن مبتنی شده است که سازوکار طبیعت، عاری از هرگونه سببیت و تأثیر و تأثر واقعی بین اجزای آن می‌باشد. به دیگر سخن، نظم مشهود در طبیعت و حوادث متوالی، صرفاً توالی حوادث است که خداوند مستقیماً هر حادثه را می‌آفریند، نه اینکه طبیعت اشیا مؤثر بوده و علیتی در کار باشد

(ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸: ۶۹). اشاعره و اهل حدیث را نیز می‌توان از قائلان به این دیدگاه قلمداد کرد؛ زیرا ایشان به خاطر اعتقاد به توحید افعالی خداوند، قانون علی - معلولی را یک قرارداد بشری می‌دانند که در واقع «عادة الله» است (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۴۱/۸؛ تستری، بی‌تا: ۲۸۶/۱). مقصود آنان از «عادت» این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و بین آن‌ها هیچ گونه رابطهٔ تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد، تا خلافتش با اشکال و محذور مواجه گردد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد و طبق این تعریف، وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم علیه السلام تنها خارق عادت پیشین است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۹۰). از همین رهگذر، برخی معتقدند که بعضی وقایع (مانند استجاب دعا یا شفا یافتن) وجود دارند که اگر خداوند مستقیماً در آن‌ها دخالت نکرده بود، یعنی جلوی نظم همیشگی علت و معلول را نمی‌گرفت یا آن را تغییر نمی‌داد، این وقایع عیناً به این نحوی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند و به بیان دیگر، حوادثی یافت می‌شوند که افعال مستقیم خداوند بوده و ناقض قوانین طبیعی به حساب می‌آیند (ر.ک: پترسون و همکاران، ۱۳۹۰: ۲۸۸-۲۸۷).

بررسی و نقد

ممکن است تصور شود که وقوع معجزه، راهی برای توجیه چگونگی استجاب دعاست. اما اگر رخداد معجزه مستلزم نقض قوانین طبیعی باشد، امر دشوار خواهد بود؛ زیرا با در نظر گرفتن لزوم نقض قوانین طبیعی برای مستجاب شدن دعاها باید گفت: «پس تا به حال دعاها بسیار کمی پاسخ داده شده است». گزارش‌های بسیار اندک و بلکه نادری از نقض ظاهری قوانین طبیعی وجود دارد و این در حالی است که بسیاری از مردم واجد تجربهٔ استجاب دعایشان هستند. همچنین باید در نظر داشت که اکثر دعاهایی که صورت می‌گیرد، قابل دستیابی از طریق رخدادهای معمولی است، که باور به امکان آن‌ها از طریق قوانین طبیعی وجود دارد؛ لذا قائل بودن به دخالت خداوند از طریق معجزه برای برآوردن دعاها، شمار زیادی از دعاها را بیرون می‌نهد (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۴۸). علاوه بر آنکه قرآن کریم نیز خارج شدن از روال طبیعی را

امری نامقبول معرفی می‌نماید. شاهد بر این مطلب نیز آن است که حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه بقره: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾، از خداوند می‌خواهد که روزی را به مؤمنان اهل مکه اختصاص دهد و خداوند متعال در پاسخ حضرت می‌فرماید: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾؛ و به کسی هم که کفر بورزد، چند صباحی روزی می‌دهم....

علامه طباطبایی در توضیح این پاسخ می‌نگارد: «از دعای حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است، مستجاب می‌گردد و خداوند در استجاب دعایش خرق عادت نمی‌کند و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی‌سازد» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۲/۱).

۵-۲. استجاب دعا و عدم قطعیت در پدیده‌ها و فیزیک کوانتوم

یکی دیگر از راه‌های توجیه استجاب دعا و نظام طبیعت، بهره‌وری از علوم جدید است؛ چراکه در این علوم به‌طور قطع نمی‌توان حکم کرد که وضع مفروض، وضع معین بعدی را در پی خواهد داشت (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸: ۳۴). فیزیک کوانتوم از جمله علوم است که در دنیای آن، اشیاء و اعیان فاقد وجود مستقل هستند و موجودیتشان در گرو تعاملی است که بین آن‌ها و مشاهده‌گر برقرار می‌گردد؛ افزون بر اینکه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان عملکرد دقیق یک شیء را در یک لحظه مشخص پیش‌بینی کرد؛ زیرا وقوع هر اتفاقی محتمل است (همان: ۳۸). از این رو، برخی با تکیه بر این فیزیک معتقدند:

«اصلاً برای ما روشن نیست که اشیای مادی، واقعاً چگونه بر یکدیگر اثر می‌گذارند؛ چنان‌که فیزیک کوانتوم بیان می‌کند و ارتباط بین اجزای عناصر را امری روح‌وار و ناشناخته برای ما معرفی می‌کند. آنچه ما درباره ارتباطات بین اجزای عناصر می‌دانیم، ابداً ثابت نمی‌کند که آن‌ها برخلاف آنچه توقع می‌رود، رفتار نکنند» (النور استامپ، به‌نقل از: جراحی و کشفی، ۱۳۹۵: ۵۹).

سرّ توجیه فرایند دعا از منظر فیزیک کوانتوم، آن است که تأثیر واقعی دعا در حالتی می‌تواند باشد که چندوچون امور عالم از قبل رقم نخورده باشد. بنا به نظریات فیزیک

جدید، امکان وقوع بدیل‌های متفاوت و در نتیجه عدم قطعیت در میان اجزای عناصر و به تبع آن رویدادهای کلی‌تر، آن‌قدر هست که بتوان جریان‌های بسیار متفاوتی را انتظار داشت. از این رو، یافته‌های فیزیک جدید دلیلی به دست می‌دهد برای اینکه بتوان از استبعاد بروز حادثه مطلوبی که با دعا درخواست شده، کاست؛ چراکه در واقع، همه حوادثی که ممکن است رخ دهند، احتمالی بوده و اینکه کدام‌یک از آن‌ها در نفس الامر انتخاب شده و به وقوع می‌پیوندد، امری است که دعا می‌تواند بر آن اثرگذار باشد (همان: ۶۲).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد که راهکار استجاب دعا و فرایند آن در قانون طبیعت با استمداد از فیزیک کوانتوم، تلاشی ناتمام است؛ زیرا لاقلاً در برخی از تفاسیر این فیزیک نوظهور، بنیادی‌ترین اصل که همان اصل علیت است، انکار می‌گردد (ر.ک: کیانخواه، ۱۳۸۶: ۱۲۲). از این رو، برخی فیزیکدانان که نتوانستند طرد علیت را بپذیرند، معتقد بودند که عدم قطعیت در کوانتوم، مربوط به جهل فعلی و فکری ماست. این گروه معتقدند که سیستم‌های کوانتومی نیز محکوم به قوانین علی لایتخلف می‌باشند که یک روز بالاخره راز آن‌ها گشوده و معلوم خواهد شد که طبیعت در همه‌جا به صورت یکنواخت از قوانین بسیار دقیقی پیروی می‌کند (همان: ۱۲۵). بنابراین در دیدگاه مذکور نیز تبیینی برای کیفیت استجاب دعا و چگونگی اثرگذاری بر قوانین طبیعت به دست نمی‌آید.

۱-۵-۳. استجاب دعا و تغییرناپذیری نظام طبیعت

در نگاه فیلسوفان اسلامی باید چند مؤلفه به‌طور همسو در برابر استجاب دعا در نظر گرفته شود: عاملیت الهی، قوانین علیت در طبیعت و تحقق استجاب. در این راستا، قبل از بیان تقریرهای مطرح‌شده لازم است که چند نکته تبیین و تحلیل شود و سپس تقریرهای متناسب ارائه گردد.

۱. تبیین جایگاه اصل علیت

بین پذیرفتن اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن

علت به علت‌های شناخته‌شده فرق است. اصل علیت که بدیهی و انکارناپذیر می‌باشد، بیانگر آن است که برخی موجودات عالم هستی، به وجود موجودات دیگر نیازمندند و بدون آن‌ها وجودشان محقق نمی‌گردد. به دیگر سخن، موجود فقیر و معلول ممکن‌الوجود نیازمند موجودی است که از او رفع نیاز کند. این قاعده بدیهی و تشکیک‌ناپذیر است و بر این اساس، هر دانشمندی در هر علمی به دنبال یافتن علت پدیده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵). اشتباهی که در این زمینه صورت گرفته، درباره شناخت علل خاص است؛ یعنی پس از پذیرش این اصل که معلول نمی‌تواند بدون علت باشد، نوبت به تعیین علت‌های خاص برای معلول‌های خاص می‌رسد. شناخت علت خاص هر پدیده، خارج از محدوده کار فلسفه و در حیطه علم است که با تجربه علت‌ها را بشناسد. به دیگر سخن، اصل علیت به‌عنوان یک قانون عقلی می‌گوید: باید در ورای موجوداتی که محدود، مشروط و نیازمند هستند، چیز دیگری باشد که به‌وسیله ارتباط با آن، وجود آن‌ها تحقق یابد؛ اما اینکه ویژگی‌های آن چیز چیست و چه اثری می‌تواند داشته باشد، با قانون علیت اثبات نمی‌شود.

۲. راه‌های شناخت علت‌های یک پدیده

مسئله مهم این است که آیا با تجربه می‌توان علت منحصر پدیده‌ای را شناخت؟ در پاسخ باید گفت که آزمایش و تجربه (علم) نمی‌تواند علت منحصر به فرد اشیا را به بشر بیاموزد. تجربه تنها آنچه را که در حوزه احساس انسان واقع می‌شود، اثبات می‌کند و حق نفی ماورای آن را ندارد. به بیان دیگر، هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توان ملتزم شد که علت طبیعی، همین چیزهایی است که به‌عنوان علل طبیعی شناخته شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۸). بنابراین، این ادعا که علم، مسائلی را که انبیا فرموده‌اند یا تأثیر دعاها را به‌طور مستقل نفی می‌کند، سخنی بی‌اساس است. اساساً تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند محال بودن را اثبات کند. محال بودن مفهومی تجربی نیست، بلکه مفهومی فلسفی است که فقط از راه عقل به اثبات می‌رسد. آنچه از راه تجربه اثبات می‌شود، عدم وقوع است؛ اما محال بودن آن، دور از دسترس تجربه است. پس هر علمی، هر قدر هم که پیشرفت کند، نمی‌تواند مسائلی مانند اعجاز، تأثیر دعا و امثال

آن را نفی کند و بگوید که چنین چیزی محال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۹).
 با توجه به این مقدمه روشن می‌گردد که پذیرش اعجاز یا هر امر خارق عادت، به‌هیچ‌وجه به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثنا در اصل علیت نیست؛ چون این امور مستند به خداوندند و علت مفیضة هستی‌بخش را در خود دارند؛ یعنی فرض پذیرش این امور، فرض پذیرفتن علیت خداست. اما درباره علل طبیعی، اگر معلولی بدون علت طبیعی شناخته‌شده‌ای به وجود آید، آیا این به معنای نقض قانون علیت است؟ همان‌گونه که ملاحظه شد، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته‌شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۸). برای به رسمیت شناختن همزمان عاملیت الهی، قانون علیت و استجابات دعا، دو تقریر مطرح است:

۱-۳-۱-۵. استجابات دعا در فرایند علل طبیعی ناشناخته

اصل علیت در تمام آفرینش حکمفرماست و تمام فعل و انفعالات مادی، منحصر به علل طبیعی هستند. اما باید توجه داشت که علل طبیعی بر دو گونه‌اند؛ برخی شناخته و برخی نیز ناشناخته‌اند. بسیاری از اتفاقاتی که در قالب استجابات دعا رخ می‌نمایند، این قابلیت را دارند که متکی بر جنبه‌های ناشناخته همین طبیعت مادی باشند. بر اساس این تقریر و با به رسمیت شناختن علل ناشناخته، خللی به نظام علّی و معلولی وارد نمی‌شود و در این میان کسی نیز نمی‌تواند ادعا کند که علت هر پدیده‌ای را می‌داند؛ چراکه هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعی شناخته‌نشده وجود دارند که شاید بشر هیچ‌گاه نتواند به تمام این سؤالات پاسخی قطعی دهد. تنها عالم مطلق است که می‌تواند مدعی شود علل تمام پدیده‌ها را می‌شناسد (استیس، ۱۳۶۷: ۱۳). در این راستا، برخی نویسندگان با تکیه بر نگاه بیان‌شده، یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی دانسته، معتقدند که قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این طریق، سعی در توجیه برخی از امور همانند معجزه و کرامت را دارند (ر.ک: رودگر،

۱۳۹۹: ۹۵). برخی آیات (بقره/ ۱۰۲) را نیز می‌توان مؤیدی بر این نگاه دانست که تمامی امور خارق‌العاده، سحر و معجزه، و نیز غیر آن مانند کرامت‌های اولیاء و سایر خصالی که با ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی بوده و از مقتضیاتی ارادی برخوردار است؛ چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به اینکه آن مبدئی که در نفوس انبیاء، اولیاء، رسولان خدا و مؤمنان هست، مبدئی است مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آن‌ها در همه احوال، و آن تصریح این است که می‌فرماید:

«وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ ۚ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ ۗ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ ۗ» (صافات / ۱۷۱-۱۷۳)؛ کلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت یافته، که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد، و به‌درستی که لشکریان ما تنها غالب‌اند.

«كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله / ۲۱)؛ خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم به‌طور مسلم غالبیم....

از اینجا ممکن است نتیجه گرفت که مبدأ موجود در نفوس انبیاء که همواره از طرف خدا نصرت و یاری شده است، امری غیرطبیعی و مافوق عالم طبیعت و ماده است؛ چون اگر مادی بود، مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر مادی قوی‌تری مه‌هور و مغلوب می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸۰/۱). بنابراین می‌توان گفت که استجاب دعا به‌نحوی به قدرت روحی دعاکننده برمی‌گردد و هرچه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود. حکیم صدرای شیرازی در تبیین این قابلیت روحی می‌نویسد:

از اینکه برخی نفوس الهی، دارای چنان قدرتی هستند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت می‌باشند، تعجب مکن؛ نفوسی که همان‌گونه که بدن از آن‌ها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آن‌ها هستند و هر قدر شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰: ۶۱۸).

فخر رازی نیز به این امر تصریح می‌کند:

«انسان دارای دو قوه است: یکی قوه نظری که وقتی به کمال رسید، صور معقولات از عالم مفارق و مجرد بر آن نقش می‌بندد و منشأ غیب‌آگهی او می‌شود. دیگری قوه عملی است که قدرت تصرف و تأثیرگذاری بر اجسام عالم را پیدا می‌کند و افعال غریب و خارق عادت از او صادر می‌شود» (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۱۲۷/۹).

پس آدمی در توجه و ذکر و دعا، به اخلاق ملکوتیان متخلق می‌شود و به اوصاف عقول قادسه متصف می‌گردد که واجد رتبه ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» گشته، و با چنین نفس قدسی، اعتلاء به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده کائنات می‌یابد و خارق عادت و معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند و همه معجزات و کرامات و خوارق عادات، مبتنی بر این اصل می‌باشند. بنابراین استجاب دعا امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست؛ بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الهی است، که بآذن‌الله در ماده کائنات تصرف می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۱۰۲-۱۰۴).

بررسی و نقد

اگرچه راه حل بیان‌شده، در ابعاد خود امری درست و ممکن می‌نماید، اما با توجه به دستور همگانی به دعا و تضمین اجابت آن از سوی خالق هستی: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر / ۶۰)، نمی‌توان از آن به‌عنوان راهکاری در ابعاد گستره بهره برد؛ زیرا همان‌گونه که از تبیین استدلال بیان‌شده به‌وضوح قابل دریافت است، رسیدن به چنین قدرت روحی و سپس تأثیرگذاری بر عوالم طبیعت، تنها برای اوحدی از انسان‌ها قابل دستیابی است.

۱-۵-۳-۲. استجاب دعا در فرایند علل فراطبیعی

با نگاهی به قرآن کریم، این نکته قابل دستیابی است که دعا مستقلاً می‌تواند سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. در قرآن، نمونه‌هایی ذکر شده است که دعا بدون دخالت اسباب ظاهری، سبب تحقق امری شده است؛ از جمله دعای حضرت زکریا عَلَيْهِ السَّلَام: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران / ۳۸) که موجب شد خداوند فرزندی (یحیی عَلَيْهِ السَّلَام) به ایشان در پیری عطا فرماید: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدَقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ». پس این مطلب از نظر قرآن انکارشدنی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۲). یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند، کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه، کجا

اثبات کرده که سنت الهی ایجاب می‌کند که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ بنابراین اثبات معجزه و تأثیر دعاها به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که عموم مردم می‌شناسند. اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مانوس مادی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۷۳-۷۷). هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به منظور آشکار ساختن حقیقتی به طور مستقیم یا به واسطه انبیاء و اولیاء در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به خاطر جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است و یا به این خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است و نه طبیعی. بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به طور مطلق نیست؛ بلکه نهایتاً دال بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵: ۱/۲۶). به تعبیر شهید مطهری، فرق است میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر (مطهری، ۱۴۲۰: ۱/۴۶۱). قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین‌دست را تخصیص بزنند؛ هرچند برای کسانی که با قوانین پایین‌دست طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیرالعقول و خلاف عقل و خرد به نظر آید. بنابراین پذیرش اصل علیت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به دیگر سخن، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، اما باید توجه داشت که علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول محال باشد؛ بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامانوس تحقق می‌یابد، از این قبیل است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳/۳۵۸). در نتیجه، خداوند متعال فیض خود را در راستای نظم بیان شده از دو راه محقق می‌نماید: ۱- با علل و وسائط که مورد عنایت پروردگار است؛ ۲- بی‌وساطت کسی یا چیزی که برخلاف عادت است (نه برخلاف علیت)؛ یعنی خود خداوند که علت تام است و بدون دخالت علت‌های عادی، فیض ویژه‌اش را به مستفیض می‌رساند. اساس علوم عقلی بر همان راه اول استوار است، گرچه راه دوم

در فلسفه و کلام نفی نشده، همچنان که در دعا کاملاً مشهود است. بنابراین صدور یا ظهور همه اشیاء از خداست (همو، ۱۳۷۲: ۳۶۷/۲۲).

بررسی و نقد

طبق تقریر گذشته باید قائل به یک علت فراطبیعی برای برخی از معلول‌های طبیعی بود و چنین چیزی عقلاً باطل است؛ زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، قائل به عللی طبیعی باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول بوده، موجب هرج و مرج شده، نتیجه آن می‌شود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هر چیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

در پاسخ به این اشکال می‌توان چنین گفت که تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی، اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از سازوکارهای درونی آن ارتباطی پیدا کند که چگونگی آن برای ما نامعلوم است، و آن را تحت تصرف خود درآورد، آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بی‌آنکه اصل سنخیت نقض شود (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱۰۹). در این میان، علامه طباطبایی نیز بر این عقیده است که معقول نیست معلولی طبیعی علت طبیعی نداشته باشد؛ لذا اگر درخت خشکی از طریق معجزه سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد؛ چه ما آن علت را بشناسیم و چه نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق^۱ می‌فرماید: امور خارق‌العاده، چه در ناحیه شرور مانند سحر و کهنات، و چه در ناحیه خیرات مانند استجاب دعا و امثال آن، و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیستند و آن اسباب طبیعی

۱. و او را از جایی که گمان ندارد، روزی می‌دهد؛ و هر کس بر خدا توکل کند، کفایت امرش را می‌کند؛ خداوند فرمان خود را به انجام می‌رساند و خدا برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است!

غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنانت از یک طرف، و استجابت دعا و کرامات اولیاء و معجزات انبیاء از طرف دیگر هست، این است که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند؛ ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۷۹-۸۳). نتیجه آنکه سبب قریب امر مادی، مادی است ولو اینکه سبب بعید آن غیرمادی باشد؛ زیرا ممکن نیست که موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید. از این رو، سببیت اسباب معنوی در دفع و رفع بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است. تحلیل ارائه‌شده ناظر به طول‌انگاری، سلطه اسباب معنوی و تأثیر از طریق علل طبیعی به تصویر کشیده شده است (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹: ۵۷). به دیگر سخن، اسباب معنوی بر اسباب مادی حکومت دارند؛ یعنی به‌عنوان عامل قاهر، بر علل مادی سلطه داشته و می‌توانند جریان عالم را عوض کنند؛ اگرچه بر اساس اصل سنخیت، تأثیر اسباب معنوی بر عالم طبیعت از طریق استخدام علل طبیعی می‌باشد (همان: ۶۰). بنابراین با قانون علیت، علیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی انکار نمی‌شود. هیچ علمی نمی‌تواند تأثیر یک امر غیرطبیعی را در پیدایش یک امر طبیعی نفی کند، بلکه حتی چنین تأثیراتی را اثبات نیز می‌نماید.

نتیجه‌گیری

یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان، نیاز ارتباط با خداوند است. خداوند خود دعا کردن را به انسان‌ها آموخته و به آن دعوت کرده است و از طرفی نیز وعده استجابت دعا را به ایشان داده است. آنچه در این میان با چالشی اساسی از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی مواجه شده است، چگونگی تحلیل فرایند استجابت دعا با توجه به فرایند جاری در طبیعت و قوانین علیت است. در این نوشتار از ساحت‌های مختلفی به مسئله پرداخته شد و آراء اندیشمندان متعددی نیز در تحلیل فرایند اثرگذاری دعا در الگوریتم نظام خلقت مورد تبیین قرار گرفت. نتیجه این واکاوی آنکه یکی از اصول و سنت‌های الهی در تدبیر جهان، جریان و اتکای آن بر نظام علیت و سببیت است که بر اساس آن، هرگونه تأثیر و فعل و انفعالی در عالم مادی می‌بایست با علیت و سببیت مادی انجام گیرد. بنابراین نادیده گرفتن و اعتقاد به نقض این اصل بنیادین، دیدگاهی نادرست است.

در این میان، اثرگذاری نهاد دعا نیز قابل تعریف است که در بستر قضا و قدر الهی شکل می‌گیرد. الگوریتم دعا اگرچه با علل طبیعی ناشناخته، همچون نیروی برآمده از قدرت روحی و نفس آدمی قابل تحلیل و توجیه است، اما تکیه بر عوامل فراطبیعی در فرایند تحقق درخواست دعاکننده، امری موجه‌تر می‌نماید. از این‌رو، اسباب معنوی با سلطه و حکومت بر اسباب طبیعی و از طریق استخدام آن‌ها می‌توانند جریان عالم را عوض کنند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۵. استیس، والتر ترنس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش.
۶. ایجی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، شرح المواقف، شرح سیدشرف علی بن محمد جرجانی، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۲۵ ق.
۷. برزگر تبریزی، فائزه، و سیدمحمدعلی دیباجی، «ملاحظات انتقادی بر دیدگاه پوکنگ‌هورن؛ ناپسندگی قواعد فیزیک نامتین‌ها برای تبیین عاملیت الهی»، فصلنامه اندیشه فلسفی، سال اول، شماره ۳، تابستان ۱۴۰۰ ش.
۸. بوذری‌نژاد، یحیی، «تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی»، فصلنامه آینه معرفت، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۲۹)، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۹. پترسون، مایکل تاد، ویلیام هاسکر، بروس رایشناخ، و دیوید بازیجر، عقل و اعتقاد دینی (درآمدی بر فلسفه دین)، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هفتم، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. ترخان، قاسم، «نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، فصلنامه قیسات، سال بیست و پنجم، شماره ۹۶، تابستان ۱۳۹۹ ش.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تصحیح عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. جراحی، ام‌هانی، و عبدالرسول کشفی، «تأثیر دعا بر جهان قانونمند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال چهاردهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ادب فدای مقربان، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. همو، شرح حکمت متعالیه، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. رأفتی، فاطمه، و حسن ابراهیمی، «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان حکمت متعالیه»، جستارهای فلسفی سابق (فلسفه تحلیلی)، سال دهم، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۷. ساجدی، علی محمد، و فاطمه زارع، «تأثیر دعا در نظام آفرینش از منظر سه فیلسوف (ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی)»، فصلنامه اندیشه دینی، سال چهاردهم، شماره ۴ (پیاپی ۵۳)، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تصحیح احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت سبزواری، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۱. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. همو، مجموعه رسائل، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.

۲۳. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. عباس‌زاده، عباس، و سمانه ارجمندمنش، «علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال پانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۵۲)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۶. علامه حلّی، ابو منصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (للخواجه نصیرالدین محمد الطوسی)*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی*، چاپ هفدهم، تهران، سپهر، ۱۳۶۱ ش.
۲۸. کیانخواه، لیلیا، «بررسی تعارض قانون علیت و اصل عدم قطعیت»، *فصلنامه حکمت سینوی*، سال یازدهم، شماره‌های ۳۶-۳۷، بهار و تابستان ۱۳۸۶ ش.
۲۹. لطیفی، رحیم، و علی پریمی، «معجزه و قانون علیت»، *فصلنامه آیین حکمت*، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۳۰. محمدی، مسلم، «حل معمای شرّ در آثار استاد آیت‌الله جوادی آملی»، *فصلنامه اسراء سابق (حکمت اسراء)*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۳)، بهار ۱۳۸۹ ش.
۳۱. مصباح یزدی محمدتقی، *بردگاه دوست (شرح فرازهایی از دعاهای افتتاح، ابوحمزه و مکارم الاخلاق)*، تدوین و نگارش عباس قاسمیان، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، چاپ سیزدهم، قم، صدرا، بی‌تا.
۳۳. همو، *مجموعه آثار (جلد ۱: عدل الهی)*، تهران، صدرا، ۱۳۷۱ ش.
۳۴. مقرئ فیومی، احمد بن محمد بن علی، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، دار الرضی، ۱۴۱۲ ق.
۳۵. میمنه، حیدرعلی، «معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۵)، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۳۶. نجفی، روح‌الله، «رقیب‌انگاری خدا و طبیعت در آراء تفسیری فخر رازی»، *فصلنامه آینه معرفت*، سال نوزدهم، شماره ۵۹، تابستان ۱۳۹۸ ش.
۳۷. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جوهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.