

علل معنوی و کیفیت سازگاری آن با قانون علیت

تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۵/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۵

محمد عرب صالحی*

چکیده

علل معنوی یا غیبی و مصادیق واقعی آن، سازکار تأثیر آن، کیفیت تعامل آنها با علل مادی و چگونگی تبیین آن مطابق با اصل ضروری علیت، همچنین کیفیت سازگاری آن با قواعد فلسفی که در باب علیت است، از مسائلی است که اخیراً با همه‌گیری بیماری واگیردار کووید ۱۹ دوباره مورد بحث محافل مختلف علمی و حتی ژورنالیستی واقع گردیده است. در این مقاله به برخی حیثیت‌های علل غیبی پرداخته می‌شود. دو سؤال اصلی که این مقاله در پی پاسخ به آن است، عبارت است از: یکم- تعریف علل غیبی و مشخصات آن چیست؟ دوم- علل غیبی چگونه با «قاعده فلسفی الواحد» که دو سویه دارد و «قاعده فلسفی لزوم سنخیت بین علت و معلول» سازگارند؟ از نگاه این مقاله علل غیبی آن دسته علل هستند که قابل تبیین مادی و تجربی حسی نیستند و عقل بشر از تبیین کیفیت تأثیر آنها ناتوان است. این علل هم می‌توانند در طول علل طبیعی باشند، هم در عرض آن و هم ناقض آن و هم مؤثر بالاستقلال. همچنین در این مقاله اثبات خواهد شد جریان علل و اسباب معنوی نیز مثل علل مادی در چرخه اصل ضروری علیت گنجدیده و در تنافی با آن نیست. علل غیبی با برگرداندن آنها و هم آنچه به عنوان علل طبیعی شناخته می‌شود، به علل اعدادی و علیت تشائی هیچ منافاتی با سه قاعده فلسفی فوق نخواهند داشت.

واژگان کلیدی: علل غیبی، سنخیت، علیت، قاعده الواحد، علل اعدادی.

مقدمه

پس از شیوع بیماری کووید ۱۹ و به دنبال آن تعطیلی موقت مراکز مذهبی، مساجد، حسینیه‌ها، عتبات مقدسه و حتی مسجدالحرام و مسجدالنبی تعلیق موقت بسیاری از مراسم جمعی دینی مثل نماز جماعت‌ها، دعا‌های جمعی و... شبهات زیادی مجدداً ذهن بسیاری را به خود مشغول کرد؛ مثل اینکه پس این همه از تأثیر این امور در زندگی مادی گفته می‌شد چه شد؟ چرا هیچ دخالت غیبی در این مشکل نمی‌بینیم و... کار به جایی رسید که اساس تأثیر علل غیبی زیر سؤال رفت و انکار شد؛ به نحوی که آنها را با خرافه و خیالات مساوی دانستند. بسیاری گفتند دین در این دنیای انسان هیچ دخالتی ندارد و حتی خود خدا هم در این صحنه‌ها غایب است و در امور دنیوی او دخالت نمی‌کند و رفع و فتح امور را به خود انسان و انباده است (ر.ک: سروش، ۱۳۹۸، مصاحبه). مقاله حاضر تنها به پاسخ گوشه‌ای از این شبهات پرداخته و در پی اثبات این است که اولاً علل غیبی وجود دارند؛ ثانیاً وجود آنها منافاتی با تأثیر علل طبیعی ندارد.

دخالت نیروهای غیبی در سرنوشت بشر و آثار مثبت یا منفی آن در زندگی فردی و اجتماعی از اموری است که می‌توان ادعا کرد اعتقاد به آن در نهان و نهاد آدمی سرشته است؛ گرچه در بسیاری موارد، همو مصادیق حقیقی غیب را با موهومات خیالی به هم می‌آمیزد و دل در گرو اموری می‌بندد که واقعیتی جز سراب ندارد.

از نظر جهان‌بینی الهی «جهان یک واحد زنده و با شعور است؛ اعمال و افعال بشر، حساب و عکس‌العمل دارد؛ خوب و بد در مقیاس جهان بی تفاوت نیست، اعمال خوب و بد بشر مواجه می‌شود با عکس‌العمل‌هایی از جهان که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد هم اثر گذاشته و به او می‌رسد» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۷۸).

یک انسان موحد به پیروی از قرآن، دنیای حوادث را دارای تار و پود و پیچ و خم‌هایی بیشتر و پیچیده‌تر می‌داند. به نظر او «جهان طوری ساخته شده که اگر او راه حق و حقیقت و فداکاری را طی کند، دستگاه جهان به حمایت از او بر می‌خیزد و او را از پشتیبانی خود بهره‌مند می‌سازد. صدها هزار برابر نیرویی که او در راه هدف مقدس

خود صرف می‌کند، نیروی ذخیره در جهان هست که در چنین شرایطی به یاری او بکار می‌افتد» (همو، ۱۳۶۷، ص ۷۰) و بالعکس اگر راه شقاوت در پیش گرفت و نیروی حیات و زندگی خود را در آن مسیر نهاد، هزاران برابر آن از نیروهای غیبی و جنود الهی موجود در همین عالم طبیعی او را در چنبره قدرت خود احاطه کرده، همان اعمال او چون تار عنکبوت بالای جان او و وابستگان او می‌گردد. حکومت سنن الهی در همین جهان نیز به گونه‌ای است که فرار از آن امکان‌پذیر نیست. به گفته ابن‌سینا امور غریبه‌ای که در عالم طبیعت رخ می‌دهد، از یکی از سه منشأ سرچشمه می‌گیرد: یا خواص اجسام عنصری است یا یک قدرت آسمانی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۴۱۷). صدرالمتألهین می‌نویسد: اصول و ریشه معجزات و کرامات کمالات سه‌گانه‌ای است که یا مربوط به قوای عاقله است یا کمال قوه مصوره است و یا حاصل قدرتی در نفس انسانی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۸۰).

اما «عده‌ای نان خدا می‌خورند و سنگ طبیعت به سینه می‌زنند... مذهب اصالت طبیعت یا دهری‌گری سابقه کهنی در فرهنگ بشری دارد که اوج آن را در ماتریالیسم و پوزیتیویسم قرن نوزدهم و بیستم می‌یابیم» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۵، ص ۶۷). از نگاه مادیون و طبیعت‌گرایان عوامل مؤثر در اجل، روزی، سلامتی، سعادت و خوشبختی، قحطی، بلاها و امراض و... منحصراً عوامل مادی‌اند و همه چیز را باید در همین طبیعت و اسباب مادی جست‌وجو کرد.

از دیگر سو گروهی همه خرافات و باطیل و بافته‌های اذهان متحجر خود را به عنوان علل غیبی به خورد عوام مردم داده و آن را از خوارق عادت شمرده‌اند و این خود، بدبینی‌هایی را در اعتقاد به علل واقعی غیبی ایجاد کرده و اذهان بسیاری از جوانان مسلمان امروزی را از واقعیت‌ها رمانده است. یکی از رسالت‌های مهم انبیا و پس از آنها علمای راستین، گسستن همین غل و زنجیرها از دست و پای اذهان و عقول بشری بوده است. در خصوص علل غیبی از منظر آیات و روایات کتاب‌هایی نوشته شده است؛ اما در موضوع مقاله تنها در کتاب **غیب و زندگی** اثری از نویسنده مقاله، این بحث مطرح شده و مقاله حاضر نیز براینده مباحث مختلف همان کتاب با اضافات و تکمیل آن است.

اما به طور مستقل نوشته‌ای در این موضوع مشاهده نشد. البته لابلای تفاسیر و کتب به این بحث به صورت اجمال پرداخته شده که در متن مقاله به آن استناد داده شده است.

۱. تعریف علل معنوی و غیبی و تبیین شاخصه‌های آن

الف) مراد از علت و سبب

مراد از علت در این مقاله حسب اقتضای تنوع علل غیبی، مطلق تأثیرگذارنده و دخیل در یک امر دیگر است؛ آنچه امر دیگری به نحوی بر او متوقف است. توضیح اینکه برای علت به جهات مختلف، انقسامات مختلفی هست؛ گاهی تامه است و گاهی ناقصه. علت تامه آن است که مشتمل بر جمیع اموری است که معلول در وجود خود متوقف بر آن است؛ به طوری که از وجود آن، وجود معلول بالضروره لازم آید. علت ناقصه آن است که مشتمل بر بعض اموری است که معلول متوقف بر آن است؛ لذا از وجودش وجود معلول لازم نیاید؛ ولی از عدمش عدم معلول لازم می‌آید.

به اعتبار دیگر علت یا قریب است یا بعید. علت قریب یا مباشر آن است که بین او و معلولش هیچ علت و امر دیگری واسطه نیست و علت بعید آن است که بین او و معلولش واسطه هست؛ مثل اینکه علت علت باشد.

از سوی دیگر تقسیم می‌شود به علت داخلی یا علل قوام و علت خارجی یا علل وجود. مراد از علل قوام همان ماده و صورت است که یکی قوه شیء است و دیگری فعلیت شیء و مراد از علل وجود، علت فاعلی و علت غایی است: آنچه معلول از او صادر می‌شود و آنچه معلول به جهت آن صادر شده است. سرانجام اینکه علت گاهی علت حقیقیه است و گاهی علت معده. علت حقیقی همان افاضه‌کننده و فاعل معلول است و علت معده آن است که ماده را برای قبول افاضه وجود از جانب فاعل آماده می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۱۵۸-۱۵۷).

آنچه در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، قسم خاصی از اقسام فوق نیست؛ هر آنچه

از امور و علل معنوی که به هر نحوی در پدیده‌های مادی و زندگی دنیوی مؤثر می‌افتد، همه موارد مد نظر است و از آنجایی که بحث در علل معنوی است، شاید در بسیاری موارد نحوه تأثیر آن و مقدار و محدوده تأثیر هرگز در دسترس اذهان بشری نباشد. مهم اثبات اموری است و رای تجربیات بشری که در زندگی دنیوی او مؤثر است.

ب) علل و اسباب معنوی

مراد از سبب معنوی، همان گونه که شهید مطهری نیز همین عنوان را برای این دسته علل انتخاب کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۷۷)، آن دسته اسباب و تأثیرگذارندهایی است که قابل تبیین به تجربه حسی نیستند، از حواس ظاهری ما پنهان و غیب‌اند، نمی‌توان آنها را در آزمایشگاه علوم طبیعی به اثبات رساند و نوعاً تبیین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی نیز بر نمی‌دارند؛ در عین حال تأثیرات آنها قابل تجربه و انکارناپذیر است. کیفیت تأثیر آن بر عقول بشری مخفی است. «سنجه‌ها و سازوکارهایی هستند» (خرم‌شاهی، ۱۳۶۵، ص ۶۷) که «به چنگ حس و عقل و علم نمی‌افتند و روابط علی- معلولی متعارف بر آن تطبیق نمی‌کند و هیچ فلسفه و فیلسوفی نیز تا کنون ادعا نکرده که قدرت تبیین این رازها و کیفیت تأثیر آن را دارد» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴۳۲).

ج) «تأثیر» علل معنوی

تأثیر علل معنوی در پدیده‌های مادی به انحای مختلفی متصور است. گاهی علل طبیعی و مادی در طول این علل قرار می‌گیرند؛ به این معنا که علت معنوی *علّه‌العلّه* است و گرداننده اصلی و مؤثر اصلی است و علل طبیعی ابزار کار و واسطه فعل اویند؛ چنان که می‌توان ادعا کرد اکثر موارد تأثیر علل معنوی از این قبیل است؛ لکن گاهی علت معنوی در عرض علت مادی قرار می‌گیرد؛ به این نحو که علت مادی وجود دارد و در همان ظرف علت معنوی هم کاربرد دارد و می‌تواند مؤثر افتد یا با اینکه علت مادی وجود دارد، علت معنوی آن را از کار می‌اندازد و یا اینکه علت مادی در آن مورد

موجود نیست و این علت معنوی است که خود مستقلاً در این ظرف مؤثر می‌افتد. شقّ سوم تأثیر به این نحو است که اثر منحصر به علت معنوی است و چنین تأثیر مادی و طبیعی از هیچ علت مادی و طبیعی امکان‌پذیر نیست و تنها و تنها علت معنوی است که می‌تواند چنین تأثیر مادی را بروز دهد؛ مثلاً مطابق آیات و روایات، بسیاری از گناهان کمبود نعم الهی را در پی خواهند داشت (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۷۱/ صبحی صالح، ۱۴۱۴، صص ۱۹۹ و ۲۵۷)؛ اما نه به نحو مستقیم و بلاواسطه، بلکه به واسطه ابزار طبیعی که موجب کمبود نعمت خواهد شد. وقتی باران کمتر بارید فراورده‌های کشاورزی رو به نقص می‌رود و امراض بر اثر رشد میکروب‌ها فزونی می‌یابد؛ اما خوردن تربت امام حسین به قصد شفا در موارد خاصی (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۸، صص ۳۱۳ و ۴۱۰) مستقلاً و در عرض علل طولی و چه بسا با وجود آنها مؤثر می‌افتد یا با وجود آتش، اثر سوختن به واسطه دخالت علت معنوی از او سلب می‌گردد و همچنان‌که علل مادی گاه یکدیگر را خنثی و از تأثیر دیگری جلوگیری می‌کنند، علل معنوی نیز گاهی تأثیرات یکدیگر را خنثی نموده، گاه نیز مزاحم تأثیر علل مادی می‌گردند و بعضاً نیز به کمک یکدیگر شتافته، با همدیگر تأثیر می‌گذارند.

د) پدیده‌های مادی

آن دسته اموری که مربوط به زندگی دنیوی انسان است، اعم از حیات فردی و اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، صعود و سقوط، ازدیاد و نقص در اموال یا اولاد و یا مقامات دنیوی در عنوان «پدیده‌های مادی» مورد بحث قابل طرح است؛ لذا مراد پدیده مادی در قبال مجرد نیست، بلکه مراد پدیده‌های دنیوی در مقابل زندگی اخروی است؛ به این معنا که اعمال و اعتقادات انسان صرف نظر از تأثیراتی که در آخرت دامنگیر او می‌کند و صرف نظر از اینکه اصلاً آخرتی وجود داشته باشد یا نه، تأثیری در زندگی مادی او در همین دنیا هم می‌گذارد.

۲. بسامد علل غیبی در قرآن و روایات

موارد بیان تأثیر علل غیبی در زندگی دنیوی انسان در آیات و روایات به قدری فراوان است که راهی برای انکار آن وجود ندارد و شمارش آن از حوصله یک مقاله بیرون است. در ذیل به عنوان شاهد چند مورد کلی از قرآن و روایات ذکر می‌گردد. در مصادیق این موارد هم روایات به وفور هست. ایمان و تقوا عامل رونق اقتصادی و رفاه همه مردم جهان (اعراف: ۹۶)، خروج از شداید، رزق و روزی از راه‌های غیرمنتظره (طلاق: ۳-۴)، محبت و دوستی مردم (مریم: ۹۶) و عامل نزول نصرت الهی در جنگ‌ها (انفال: ۶۵-۶۶) است. عصیان و گناه منشأ بلا یا و مصایب و فساد در زمین (روم: ۴۱/ شوری: ۳۰)، محرومیت از رزق (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۷۱)، امراض و بلا یا (همان)، کمبود باران و موجب ترس و اضطراب (همان، ص ۳۷۳)، سلطه «از خدا بی‌خبران» (همان، ص ۳۷۸)، حزن و اندوه (همان، ج ۴، ص ۱۷۹)، نقص ثمرات و حبس برکات (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۱۹۹)، سلب نعمت‌ها (همان، ص ۲۵۷)، گرانی و رکود اقتصادی می‌گردد (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۶۸). گناه جدید بلا یا جدید می‌آورد (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۷۸)، توبه و استغفار عامل فراوانی نعمت‌های مادی (هود: ۵۲/ نوح: ۱۰-۱۲)، نجات از خشکسالی، فقر و بی‌فرزندی است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۱۹۹). دعا کلید گشایش (غافر: ۱۰)، سلاحی برای نجات از دشمن و نزول رزق فراوان و برگرداندن قضای الهی (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۱۵)، دافع پیشامدهای ناگوار (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۱۰۹۷) و شفای دردها ست (همان، ج ۳، ص ۱۰۹۷). تسبیح خدا موجب نجات از شداید است (صافات: ۱۴۳-۱۴۴/ شیخ مفید، ۱۴۰۲، ص ۲۵)، شکر موجب ازدیاد نعمت‌ها و کفران موجب نابودی نعمت‌ها (ابراهیم: ۷/ نحل: ۱۱۲، حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، صص ۵۴۰ و ۵۵۳/ تمیمی آمدی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰۸ و ج ۲، صص ۵۴ و ۱۱۴)، تأثیر عمل والدین در زندگی فرزندان (نساء: ۹/ کهف: ۸۲/ فیض، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۸۴)، سنت غیبی مقابله به مثل در دنیا که مصادیق فراوانی برای آن در روایات آمده است (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷، ج ۲، صص ۲۴۰، ۱۹۴ و ۲۳۸/ طالقانی، ۱۳۳۶، ج ۱، صص ۲۹-۳۰ و ۴۹/ حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۴، صص ۱۴۴ و ۲۳۶ و ج ۱۲، ص ۲۳۹/ کلینی، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۹)، ازدواج عامل

استغنا و نجات از فقر (نور: ۳۲، حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳/ عروسی حویزی، ج ۳، ص ۵۹۵)، حجت الهی عامل بقای زمین و اهل آن (کلینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۵۳/ مجلسی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۹۷)، عامل نزول برکات، کشف ضرر و هم و بلا (قندوزی، ۱۴۱۳، ص ۴۷۷/ صدوق، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۵)، توسل به ارواح اولیای الهی عامل شفای از مرض، جلب روزی و رفع حوائج است (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۰، صص ۲۹۵، ۳۳۳، ۴۲۶ و ۴۳۶/ ری شهری، ۱۴۱۷، ص ۴۱۹) و عمل به فروع دین مانع از هلاکت جمعی است (کلینی، [بی تا]، ج ۴، ص ۱۸۷). صله رحم موجب طول عمر (همان، ج ۳، ص ۲۴۴)، رشد جمعیت خانواده و حفظ نعمت‌ها (تمیمی آمدی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۴) و افزایش روزی است (کلینی، [بی تا]، ج ۳، ص ۲۲۴) و

۳. قواعد فلسفی اصل علیت

در این بخش ضمن پرداختن به «اصل علیت» و سه قاعده فلسفی یعنی «قاعده الواحد» که خود دو شق دارد و ذیلاً مطرح گردیده و «قاعده سنخیت بین علت و معلول»، این بحث پیگیری می شود که جریان علل و اسباب معنوی نیز در چرخه اصل ضروری علیت گنجدیده و در تنافی با آن نیست. در این راستا برخی نظریات و راهکارهای مختلف در باب علل معنوی بررسی خواهد شد:

الف) اصل علیت ضروری

علیت و معلولیت عبارت است از رابطه‌ای وجودی بین دو واقعیت که یکی وابسته و محتاج به دیگری است و با نبودن واقعیت علت، واقعیت معلول محال خواهد بود. نوع فیلسوفان علیت را امری وجودی و ضروری می دانند و در حدیث شریف نیز آمده است: «أبی الله أن یجری الأمور إلا بأسبابها فجعل لكل شیء سبباً و لكل سبب شرحاً و جعل لكل شرح علماً و جعل لكل علم باباً ناطقاً: خداوند امتناع دارد که امور عالم جریان پیدا کند، مگر از طریق علل و اسباب خود، پس او برای هر چیزی سببی و برای هر سببی حکمتی و برای هر حکمتی دانشی و برای هر دانشی باب گویایی قرار داده است» (فیض، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۸۶). علامه در این باره می گوید:

پیداست که علوم تجربی و حس از اثبات چنین رابطه‌ای بین اشیا عاجزند. مفهوم علمی علت و معلول، نوعی رابطه و پیوستگی وجودی حوادث زمانی را می‌رساند که متوالیاً یکدیگر را تعقیب می‌کنند و در متن زمان پشت سر یکدیگر قرار می‌گیرند؛ در حالی که از نظر یک فیلسوف اموری که در علم تجربی علت نامیده می‌شود، یک سری معدّات‌اند و به عبارت دیگر مجرا و زمینه می‌باشند نه ایجادکننده و آفریننده (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۰).

این فلسفه است که مدعی است چنین رابطه ضروری را در عالم ممکنات کشف کرده است. هیچ پدیده‌ای بدون علت نیست؛ اتفاق و تصادف، شانسی و بخت از نظر عقل ممتنع است و هیچ ممکنی نمی‌تواند خود، علت خود باشد. براهین مختلف فلسفی از قبیل برهان امکان ذاتی، فقر ذاتی و فقر وجودی ممکنات به همراه براهین ابطال دور و تسلسل بر این معنا اقامه شده است و نظر کسانی چون هیوم و بسیاری دیگر از فلاسفه غربی که علیت را صرفاً از قبیل تداعی معانی و توالی و تقارن دو پدیده به طور همزمان بدون رابطه وجودی بین آن دو پنداشته‌اند، امری نادرست و پنداری باطل است. قبول وجود کثرات و پدیده‌های مختلف امکانی در عالم مستلزم پذیرش معلولیت و وجود ضروری علت برای آنها خواهد بود؛ علتی که خود امر واقعی و وجودی است و هم به معلول واقعیت و موجودیت می‌بخشد.

حس مدرک جزئیات است و نه تنها اصل علیت که هیچ امر کلی و ضروری به چنگ حس و تجربه در نمی‌آید. عقل است که ضرورت و کلیت را درک می‌کند. حس فقط عوارض اشیا را کشف می‌کند؛ دیدنی‌ها را می‌بیند؛ شنیدنی‌ها را می‌شنود؛ اشیا قابل لمس را لمس می‌کند؛ بویدنی‌ها را می‌بوید و... در حالی که ضرورت و کلیت و علیت نه دیدنی است، نه شنیدنی، نه بویدنی و...

قرآن کریم نیز مسئله علیت و تأثیر اشیا بر یکدیگر را تأیید کرده است و غیر از آیات فراوانی که وجود همه چیز را به *عَلَّه‌الْعَلَل* و واجب تعالی نسبت می‌دهد، در بسیاری موارد علیت میانی ممکنات و حتی علل طبیعی را می‌پذیرد؛ در بسیاری موارد کارها را به فرشته‌ها و پیامبران خود استناد می‌دهد و در مقام شمارش آیات خود برای

بندگان، مثلاً می‌فرماید: «خداوند باران را فرستاد و به این وسیله برای شما گیاهان را رویانید» (نمل: ۶۰/ فاطر: ۲۷)، «من خور شید و ماه و ستارگان و ابر و باران و همه آنچه در آسمان و زمین است، مسخر شما گردانیدم» (لقمان: ۲۰)، «بادها را فرستادیم تا مایه باروری گیاهان و درختان گردند» (حجر: ۲۲)، «آب را مایه حیات هر موجود زنده‌ای قرار دادیم» (انبیا: ۳۰) و

ب) قاعده سنخیت علت و معلول

گرچه هیچ پدیده‌ای بدون علت موجود نمی‌شود، تردیدی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید و هر علتی هم نمی‌تواند برای هر معلولی، علت باشد، بلکه علیت رابطه خاصی است میان موجودات خاص و معین؛ مناسبتی خاص بین دو شیء است که بین هر کدام با شیء ثالثی برقرار نیست و نمی‌تواند باشد. هر علتی، معلولی می‌طلبد که هم سنخ او بوده، تناسبی با او داشته باشد. از این مطلب به قاعده «سنخیت علت و معلول» یاد می‌شود. برهان بر این قاعده از سه طریق ممکن است:

۱. محال است امری که فاقد کمالی از کمالات است، نوع آن کمال را به دیگری اعطا کند؛ فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد. هر علتی آنچه را که دارد، اعطا می‌کند نه آنچه را که ندارد؛ پس بالضروره باید نوعی همگونی و هم سنخی بین علت و معلول موجود باشد. اگر علتی معلولی داشت، محال است از همان حیث و جهت، سنخ دیگری از معلولات داشته باشد، علت هر تعداد معلول هم که بتواند داشته باشد، باید همه از سنخ خود او باشند؛ چنان که اگر معلولی از علت خاصی صادر شد، محال است نوع این معلول از نوع دیگری از علل غیر از نوع آن علت خاص صادر شود.

۲. معلول تجلی و ظهور و آینه تمام‌نمای علت است؛ پرتو و نوری است که عین ربط به علت* و شعاع وجودی علت است؛ آن‌گاه چگونه می‌تواند غیر علت خود را نشان دهد و به غیر او رهنمون گردد؟ اگر معلول هم‌سنخ با علت نباشد، هرگز او را نمی‌نمایاند و آینه او نیست.

* این مسئله در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است.

۳. معلول و علت با هم متحدند و فرق آن دو به حیثیات است. برای تقریب به ذهن، کشیدن یک نخ پلاستیکی به عنوان علت، با کشیده شدن آن نخ به عنوان معلول، به یک وجود خارجی موجودند؛ دو وجود نیستند؛ منتها از یک حیث، بر او، علت اطلاق می شود و از حیث دیگر معلول؛ درک این نکته با تمیزدادن بین علل بعیده و قریبه میسرتر است. اگر ما علت مباشر را به درستی شناختیم، تصدیق خواهیم کرد که معلول هم وجودی غیر از وجود علت مباشر ندارد. اگر شخصی سنگی را پرت می کند، پرت کردن سنگ به عنوان علت قریب و مباشر با پرت شدن سنگ به عنوان معلول، در خارج یکی است؛ منتها از آن حیث که شخصی در حال پرت کردن سنگ است، مفهوم علت و از این حیث که این سنگ در حال پرت شدن است، مفهوم معلول انتزاع می شود؛ در نتیجه محال است علت و معلول از دو سنخ باشند و با هم تناسب و همگونی نداشته باشند.

بنابراین اگر در مواردی مشاهده شد که امر واحدی از دو علت مختلف بالنوع صادر می شود، مثل حرارت که هم از خورشید تولید می شود و هم از ملاقات شیء با آتش و هم از اصطکاک دو شیء با همدیگر و هم از غضب کردن انسان، در چنین مواردی باید اذعان کنیم که علت واقعی یا حداقل علت مباشر را نشناخته ایم؛ باید در تمام این موارد به دنبال وجه مشترک و علتی باشیم که همو در واقع مولد و موجد حرارت است.

لذا ست که بسیاری بر آن اند «قاعده سنخیت علت و معلول از قضایای ارتکازی و قریب به بداهت است که با ساده ترین تجربه های درونی و بیرونی ثابت می گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۶ و ۱۴۰۵، ص ۲۴۳).

ج) قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا عن الواحد»

طبق قاعده اول، امر واحد بسیطی که در ذاتش جهت ترکیبی نیست، فقط می تواند یک معلول بسیط که در ذات او هم جهت ترکیبی نباشد مگر جهت معلولیت، داشته باشد؛ زیرا علیت چنین علتی به اقتضای ذات است. چون جهتی غیر از ذات ندارد، هویت وجودی او همان ذات او است و فرض این است که ذات او بسیط است و امر

واحد بسیط فقط اقتضای امر واحد بسیط را دارد؛ زیرا بین علت و معلول سنخیت لازم است. از جهت دیگر اگر از چنین واحد بسیطی معلولات مختلف و کثیر بالنوع صادر شود، بلاشک حیثیت صدور هر کدام از علت غیر از حیثیت صدور دیگری است، و الا کثرتی حاصل نمی شد. در نتیجه در ذات علت هم حیثیات مختلف پیدا می شود و این با بساطت ذات نمی سازد.

قاعده اول در فلسفه به طور مستوفی بحث شده و مرحوم صدرالمتألهین نیز در کتاب *اسفار* (ج ۲، ص ۲۰۴) به بعد به این مسئله پرداخته است و قاعده مورد پذیرش نوع فلاسفه واقع گردیده است. اما قاعده دوم یعنی امتناع صدور معلول واحد از علل کثیره مورد بحث و نزاع واقع شده است. در معلول واحد بالمشخص همه پذیرفته اند که صدورش از علل کثیره محال است؛ زیرا تأثیر بالا استقلال و همزمان هر دو که بدیهی البطلان است؛ چون استقلال، تقاضای کثرت دارد و واحد بالمشخص تقاضای وحدت و تأثیر ترتیبی و بالتوالی هم محال است؛ چون نسبت به دومی تحصیل حاصل است. اما در صدور معلول واحد بالنوع به این معنا که افراد یک نوع از معلول، هر کدام از علت خاص صادر شوند که در نوع با سایر علل افراد دیگر متفاوت است، هم مرحوم صدرالمتألهین، (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۱) و هم مرحوم علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۱۶۶) آن را جایز بلکه واقع دانسته اند و به مثل نور و حرارت مثال زده اند که از اسباب مختلف بالنوع حاصل می شوند؛ به همان نحو که در مسئله حرارت گذشت.

لکن به نظر می رسد فرقی بین دو قاعده نیست؛ زیرا مقتضای قاعده سنخیت بین علت و معلول چنین است و به نظر می رسد در این مورد از این اصل غفلت شده است. اگر در مورد دو مثال بالا پذیرفتیم که علل کثیره بالنوع تولید حرارت می کنند یا تولید نور می کنند و حرارت یا نور در تمام موارد از افراد یک نوع اند، این به درستی نقض قاعده سنخیت است؛ لذاست که در چنین موارد و امثله ای به نظر می رسد یا علت واقعی مخفی مانده یا بین علت مباشر با علل بعیده خلط شده است، و الا اگر حرکت و اصطکاک و شعاع خورشید و ملاقات با آتش و غضب هر کدام بما هو هو علت برای

حرارت باشد، قاعده سنخیت اقتضا می‌کند که حرارت با تک تک این موارد سنخیت داشته باشد؛ در حالی که بین خود این موارد سنخیتی نیست و هر کدام از نوعی مختلف از دیگری است و محال است امر واحد بالنوع با انواع مختلفه سنخیت داشته باشد، مگر آنکه در این موارد حرارت را کثیر بالنوع بدانیم یا اینکه در بین این انواع جهت مشترکی یافت شود که هم او علت تولید و ایجاد حرارت باشد که این دو صورت مثبت ادعای آقایان نیست. افزون بر این مطلب آنچه را علمای جدید تجربی ادعا کرده‌اند که حرارت از چیزی تولید نمی‌شود بلکه همواره در اتم‌ها موجود است و بر اثر فعل و انفعالات خاص این حرارت آزاد می‌شود و در مورد مثال فاعلیت ایجاد در بین نیست.

شایان ذکر است بعضی از شاگردان بزرگوار مرحوم علامه نیز در این بحث به نظر ایشان در قاعده دوم ایراد گرفته و قایل اند فرقی در عمومیت بین دو قاعده نیست (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، صص ۶۶ و ۷۳ و ۱۴۰۵، ص ۲۴۵/ طباطبایی، ۱۳۷۷، تعلیقه ج ۳، ص ۲۲۲). اقوال در این مسئله مفصلاً در تعلیقه بر نهاییه الحکمه آمده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۴۵ به بعد).

۴. تقریر اشکال در خصوص تأثیر علل معنوی در زندگی مادی

با توجه به اصل علیت و قواعدی که مورد بحث قرار گرفت، این اشکال مطرح می‌شود که علل و اسباب معنوی کثیری در پدیده‌های مادی و طبیعی این جهان تأثیر می‌گذارند و این موارد یا ناقض اصل علیت اند یا قاعده الواحد را نقض می‌کنند و یا ناقض قانون سنخیت بین علت و معلول. توضیح اینکه نوع آنچه در روایات و آیات در مورد تأثیر علل غیبی وارد شده، در مورد معلولات و حوادث طبیعی ای است که ادعا شده متأثر از یک سری علل نهانی و معنوی بوده و در پی آنها می‌آیند و این در حالی است که گفته شده حوادث طبیعی تماماً علل طبیعی هم دارند و هیچ پدیده مادی نداریم که توجیه مادی بر ندارد؛ به خصوص اینکه پیشرفت‌های محیرالعقول علوم تجربی هر روز پرده از رازی نو از اسرار عالم طبیعت برداشته و گوشه‌ای از مجهولات را با علل و عوامل طبیعی تبیین می‌کند و علم جدید و تجدّد راهی برای استناد امور به علل غیبی

باقی نگذاشته است؛ مدعا این بود که پاره‌ای از حوادث طبیعی بدون علت طبیعی موجود می‌شوند و این بالصراحه نقض قانون علیت است؛ چون پدیده مادی علت مادی می‌طلبد و پیدایش آن بدون چنین علتی نقض اصل علیت است و اگر بپذیریم که علل دیگری که مادی نیستند و از سنخ علل معنوی‌اند، موجب این حوادث و پدیده‌ها هستند، لازمه‌اش صدور واحد از کثیر است که در نتیجه قاعده لزوم سنخیت بین علت و معلول نیز نقض می‌گردد.

اگر کار و تلاش و به‌خدمت‌گرفتن عوامل طبیعی راه کسب روزی است و ازدیاد مال را به دنبال دارد، عبادت و تقوا چه سنخیتی با رزق و روزی دارد؟ اگر داروهای طبیعی سبب رفع امراض می‌گردد، قرآن و دعا و حمد و آیه الکرسی و... با رفع امراض طبیعی چه هم‌کیشی‌ای دارد؟ گیاهان بر اثر ریزش باران و تابیدن آفتاب می‌رویند، اقامه احکام الهی چه تأثیری در رویش و ثمردهی گیاهان و اشجار دارد؟ ضرر به فیزیکی یا دیگر عوامل فیزیکی موجب شکستن اشیا می‌گردد، نگاه‌کردن و چشم‌چگونه می‌تواند چنین تأثیری داشته باشد و... به عبارت دیگر تمام حوادث مادی، خاص یا عام مثل سیل‌ها و زلزله‌ها و امراض و آگیردار و جنگ‌ها و قحطی‌ها و خشکسالی‌ها و در مقابل، صلح و صفا و فراوانی و ازدیاد اموال و فرزندان همه و همه علل مادی دارند که هر کجا آن علل محقق شوند، معلولات هم محقق خواهند شد، چه مردم صالح باشند چه تبه‌کار و اگر این علل موجود نباشند، آن معلولات هم محال است محقق شوند، چه مردم شایسته و نیکوکار باشند یا نالایق و بدکار.

۵. پاسخ به اشکال

در این زمینه راه حل‌های مختلفی داده شده که برخی به پاک‌کردن صورت مسئله شبیه‌تر است تا پاسخ؛ برخی هم رو به توجیه و تبیین مادی این علل آورده و برخی هم با حفظ غیبی بودن آن به تبیین مسئله پرداخته‌اند (ر.ک: عرب صالحی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵-۲۰۳). در ادامه تنها به دو راه حل از گروه سوم پرداخته شده است.

الف) نظریه علیت قراردادی و نقد آن

نظریه علیت قراردادی که در واقع انکار ضرورت علی در غیر خداوند است، ریشه‌اش در نظرات علمای اشعری بوده، تبیین آن به همراه ادله و پاسخ از نقدها در کلمات غزالی در کتاب *تهافت الفلا سغه و تفتازانی* در کتاب *شرح المقاصد* آمده است (ر.ک: غزالی، [بی تا]، ص ۲۳۹-۲۵۱ / تفتازانی، ۱۴۰۹، صص ۱۰۶ و ۱۳۶). آنها البته علیت خداوند را می‌پذیرند (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۴۱). این نظر مورد قبول بسیاری از علما و متکلمان اسلامی سنی و بعضاً شیعی (ر.ک: شریعتی، ۱۳۴۹، ص ۲۲۴) واقع شده است. مطابق این عقیده، تمام آنچه ما به عنوان علل و اسباب مادی و معنوی می‌شناسیم، یک سلسله امور قراردادی است که در اختیار خداوند است؛ بسان قراردادهای اجتماعی که از سان‌ها با یکدیگر امضا می‌کنند و هرگاه خواستند آنها را به هم می‌زنند و قرارداد جدیدی جایگزین آن می‌کنند. تمام قوانین حاکم بر جهان طبیعت هم از قبیل چنین قراردادهایی است و در بین ممکنات امری به نام علت نداریم؛ بنا و قرار خداوند بر این است که آتش بسوزاند، آب سیراب کند، اشیای سنگین به طرف پایین سقوط کند، شب و روز پی‌درپی بیایند، خورشید طلوع و غروب کند و نور بدهد، با داروی خاصی، بیماری خاصی برطرف گردد و...؛ اما این تا زمانی است که مشیت خدا بر آن قرار خود پابرجا باشد؛ به محض اینکه مشیت او عوض گردد، قراردادها هم به هم می‌خورد، آتش نمی‌سوزاند، خورشید گرم نمی‌دهد، آب سیراب نمی‌کند، اشیای به پایین سقوط نمی‌کنند. اگر شما سراغ علوم هم بروید، به جز توالی قضایا و حوادث چیز دیگری را نشان نمی‌دهند.

قوانین طبیعی نه کلی‌اند و نه ضروری، و اصولاً کار علم تجربی کشف چنین قوانینی نیست؛ بنابراین اصلاً قانون علیتی در جهان وجود ندارد، چه برسد به ضرورت و کلیت آن تا در نتیجه در مورد علل و اسباب معنوی دچار تناقض شویم و در مسئله سنخیت علت و معلول درمانده شویم؛ نه علت طبیعی وجود خارجی دارد نه علت معنوی؛ آنچه هست قراردادهای خداوندی است که گاهی بر این است که آتش بسوزاند و اگر هم بخواهد آتش نمی‌سوزاند. این انسان است که یکی را علت طبیعی

و دیگری را علت معنوی می‌نامد؛ در حالی که در واقع هیچ کدام صحّت ندارد و تنها علتی که در جهان وجود دارد و همه چیز در اختیار اوست و وجود و صفات وجود و افعال همه چیز مستند به او است، خداوند متعال است. او فعلاً قرار را بر این گذاشته که جسم، سنگین باشد، آب بر اثر حرارت جوش آمده، تبخیر گردد و بر اثر سرما یخ ببندد، انسان با خوردن غذا سیر گردد، گیاه در رشد خود محتاج آب و آفتاب باشد و... و بنای طبیعت را هم بر همین قراردادها نهاده و برای حفظ نظام زندگی بشری، تا امکانش باشد این قراردادها را به هم نمی‌زند؛ اما اگر لازم هم باشد، می‌تواند به راحتی در آنها دست ببرد و آنها را عوض کند و به نوعی دیگر تجدید قرارداد نماید (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۸۰-۳۸۱).

این گروه از نظر قرآنی هم به آیاتی استدلال می‌کنند؛ از جمله اینکه «خداوند بر همه چیز قادر است» و آیه ۶۴ سوره مائده، «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ عَلَتْ أَيْدِيَهُمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ...: یهود می‌گفتند دست خدا بسته است، دست‌هایشان بسته باد و به خاطر این سخن مورد لعن خدا واقع شوند، بلکه هر دو دست او گشاده است...». بنابراین اگر بگوییم در عالم قوانین طبیعی یا غیر طبیعی به نحو ضروری و قطعی وجود دارد، قدرت خدا را محدود کرده‌ایم؛ زیرا در واقع خدا را مجبور کرده‌ایم از این قوانین پیروی کند.

همچنین آنچه از معجزات به انبیا اسناد داده شده است، آنان خود همه را به خدا اسناد می‌دهند. در باب معجزات عیسی مسیح قرآن فرموده است: «... فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ... أُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ: کالبد گلی به اذن و قدرت خدا پرنده می‌شود، کور مادرزاد و پیس را به قدرت خدا شفا می‌دهم، مرده را به اذن خدا زنده می‌کنم» (آل عمران: ۴۸-۴۹).

درباره تأثیر سحر ساحران در جدایی بین زن و شوهر می‌فرماید: «وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ: ساحران نمی‌توانند بدون اذن خدا ضرری به کسی برسانند» (بقره: ۱۰۲). به موسی فرمود: چیست آنچه در دست توست؟ موسی گفت: عصایی چوبی است که بر آن تکیه می‌زنم و برای گوسفندان برگ درخت فرو می‌ریزم. خداوند فرمود: آن را

بیفکن تا بدانی که چیست که ناگهان اژدهایی سهمناک گردید (طه: ۱۷-۲۰). او می‌خواست به موسی بفهماند که این عصای چوبی هر آنچه او بخواهد می‌شود نه آنچه خودش هست.

به پیامبر اکرم فرمود: «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى: دست و بازو و تیر و کمان تو علت پرتاب تیر نیست، این ماییم که تیراندازی می‌کنیم» (انفال: ۱۷).

در این زمینه آیات فراوان دیگری هم هست که می‌تواند مستمسک این دیدگاه واقع شود. شاهد دیگری که بر مدعای خود می‌آورند استثنائات و تخلفاتی است که در مورد قوانین طبیعی بروز می‌کند؛ در حالی که اگر واقعاً رابطه علی و معلولی بین دو پدیده برقرار باشد، این قانون، کلی و ضروری و تخلف‌ناپذیر است؛ مثلاً قانون انبساط و انقباض ماده که از قوانین مهم علم طبیعی است، در پاره‌ای مواد صادق نیست؛ آب بر اثر سرما منبسط می‌شود و لذا یخ روی آب قرار می‌گیرد چون منبسط شده و وزن حجمی آن سبک‌تر از آب می‌گردد و به همین جهت است ترکیدن سنگ‌ها بر اثر سرما و شکستن ظروف شیشه‌ای پر آب اگر یخ ببندد، یا مواد پلاستیکی بر اثر سرما منبسط می‌شوند و بر اثر گرما منقبض می‌گردند و... بسیار دیده شده بر اثر یک حادثه طبیعی، محاسبات دانشمندان تجربی و قوانین طبیعی آنان، به یک‌باره و ناگهانی درهم می‌ریزد و همه یافته‌های آنان پنبه می‌شود و دوباره در صدد بر می‌آیند طرحی نو دراندازند و فرضیه‌ای نو بیافند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۳۸۱-۳۸۳).

نقد

چنانچه این نظر مورد پذیرش واقع شود، آن اشکال اساسی که در باب علل معنوی مطرح شده بود، به راحتی مرتفع می‌گردد؛ زیرا وقتی علیتی در بین اشیا مطرح نبود، سؤال کردن از کیفیت تأثیر علل معنوی موضوعیتی نخواهد داشت؛ تأثیر و تأثیری در بین ممکنات، نسبت به یکدیگر وجود ندارد، بلکه قرار خداوند بر این است اگر شیئی کنار آتش قرار گرفت بسوزد، نه آنکه این آتش باشد که آن را می‌سوزاند؛ همچنان که در زمینه علل معنوی هم، قرار و مدار خداوند بر آن است که هرگاه قطع رحم از سوی کسی

واقع شد، خداوند هم نقص روزی و عمر را بر او وارد کند نه اینکه واقعاً قطع رحم باعث چنین امری شده باشد؛ چه بسا زمانی خدای متعال قضیه را بر عکس کند، یعنی عمر کسی را که قطع رحم می‌کند، درازتر نماید.

لکن این نظریه نیز با وجود نکات مثبتی که در خود دارد و چه بسا موافق برخی ظواهر قرآن هم باشد، باز مخدوش است و به خاطر اشکالاتی که دچار آن است، نمی‌تواند پذیرفته شود:

۱. این دیدگاه به طور ناخودآگاه به قانون علیت و معلولیت اذعان و اقرار کرده است؛ زیرا در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند چنین قراردادهایی کرده و تا بتواند آن را به هم نمی‌زند، پاسخ می‌دهند به خاطر مصلحت حفظ نظام جامعه؛ پس معلوم می‌شود وجود این قراردادها یک نحو مؤثریت و مسببیت دارد؛ یعنی مصلحت حفظ نظام معیشت مردم متأثر از دوام و بقای قراردادهای خداوندی است؛ در حالی که نظر بر آن بود که خداوند می‌تواند هر هدفی که دارد، به آن برسد، ولو واسطه‌ای در بین نباشد و اصلاً وجود واسطه در فعل خدا بی‌معناست (ر.ک: همو، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷-۱۲۹). باید خداوند بتواند بدون بقا و دوام قرارداد علی و معلولی هم مصلحت نظم را حفظ کند.

۲. علیت قراردادی و اینکه عادت الهی بر این نحو توالی دو شیء قرار گرفته و اشیا هیچ تأثیری از ذات خود ندارند، آیات قرآن آن را بر نمی‌تابد و در بحث اصل علیت نیز آیاتی که دلالت بر تأثیر اشیا بر یکدیگر داشت و بالصریح پذیرش قانون علیت از طرف قرآن را اعلام می‌داشت، گذشت، افزون بر اشکالات عدیده‌ای که در علم کلام به مبنای اشاعره وارد شده و اصل و ریشه این نظریه دچار ایرادات کلامی و توالی فاسده کثیری است که طالب آن می‌تواند به کتب کلامی مراجعه کند؛ برای نمونه جناب ابن‌رشد در کتاب **تهافت التهافت** این دیدگاه را به نقد کشیده است (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ص ۲۸۹-۳۰۳).

۳. اینکه وجود قوانین ضروری در عالم موجب محدودیت قدرت خداوند می‌گردد، مخدوش است؛ زیرا فرق است بین اینکه چیزی بر خدا واجب و ضروری باشد و اینکه امری از سوی او ضروری و واجب گردد و به تعبیر فلسفی بین «یجب علیه» و «یجب

عنه» فرق است. آنچه قدرت خدا را محدود می‌کند، آن است که امری بر خدا واجب باشد و او ملزم به رعایت آن باشد؛ اما اگر امری وجود و ضرورتش را از خود او گرفت، آن شیء در وجود و صفات خود از جمله وجوب وجودش، معلول علت خود است و بدیهی است معلول که به مرتبه یا مراتب متأخر از علت است، هرگز نمی‌تواند بر علت خود تأثیر نهد. او خود، سوزاندن را به ذات آتش عنایت کرده، شوری را به نمک داده، چربی را به روغن و... حال اگر از حیث طبیعی این ضروری شمرده شود و ذاتیات شیء را نتوان از او جدا کرد، آیا این ضرورت خدا را محدود کرده است یا بالعکس قدرت فائقه او را می‌رساند که اشیا را چنان خلق کرده که تا زمانی که آن ماهیت را داشته باشند، صفات ذات آنها غیر قابل تفکیک از آنهاست؟ آتش تا آتش باشد می‌سوزاند و واقعاً هم آتش است که می‌سوزاند....

۴. طبق این نظریه آیاتی از قرآن که سنن الهی را قابل تغییر و تحویل نمی‌داند، قابل توجیه و تبیین نیست؛ یعنی در معنای این آیات می‌مانند و مجبورند وجود سنن و قوانین لایتنجیری را بپذیرند.

۵. آیاتی از قرآن که مستمسک این نظریه بود، همه قابل توجیه هست؛ زیرا آنچه آیات در صدد نفی آن بوده، تأثیر بالاستقلال اشیاست؛ هیچ امری در عالم ممکنات تأثیر بالاستقلال ندارد؛ همه و همه وابسته به علل و ذات واجب تعالی است و لذا عیسی می‌فرمود: من شفا می‌دهم، من زنده می‌کنم، ولی این شفا دادن و زنده کردن مرده به اذن خداست نه بالاستقلال. همه ممکنات در سلسله طولیه علت و معلول به یک علت منتهی می‌شوند و قدرت و نیروی اوست که کل این سلسله را پابرجا نگه داشته است و این هرگز به معنای بی‌تأثیری وسایط نیست؛ همه اشیا واقعاً مؤثر و متأثر از یکدیگرند و واقعاً علت‌اند برای پدیده‌های بعد از خود؛ لکن علیت خود را از غیر گرفته‌اند.

۶. اما حکایت تخلفات و استثنائاتی که در قوانین ضروری علمی پیش می‌آید، از باب آن است که قوانین علمی هرگز ضرورت و کلیت را برای ما به بار نمی‌آورند؛ تنها قوانین ریاضی و منطقی و فلسفی است که ضرورت و کلیت دارند. اگر قاعده‌ای علمی پس از مدتی از اعتبار می‌افتد، این نشانه پایان قرارداد خداوند نیست، بلکه نشانه آن

است که علم در خصوص مورد، هنوز علت واقعی را پیدا نکرده است؛ همچنان که اگر در مورد قاعده‌ای حتی یک استثنای واقعی پیدا شد، کاشف از آن است که قانون علمی از اتقان کامل برخوردار نبوده است نه اینکه کاشف از نقص قانون علیت باشد.

ب) نظریه علل طولی و تقدم رتبی علل معنوی بر علل مادی

این نظر بر آن است که با قبول اصل علیت تامه و قانون ضرورت علت و معلول و با پذیرش وجود علل معنوی و مادی در عالم ممکنات و عالم طبیعت، به اشکالات مطرح شده پاسخ دهد. پیروان این نظر بر این اعتقادند که علل و اسباب طبیعی صرفاً یک امور قراردادی نیستند؛ فقط توالی و ترادف دو شیء نیست، بلکه واقعاً اشیا صاحب تأثیراتی هستند که مستند به خود آنهاست، گرچه مستقل در تأثیر نباشند. در عالم طبیعت قوانین ضروری بین اشیای طبیعی حاکم است، ولو بشر نتواند سر آن قوانین را کشف کند؛ نه علیت طبیعی قابل انکار است نه علیت ماورای طبیعی؛ نه تأثیرگذاری و تأثیرپذیری اشیای مادی از یکدیگر را می‌توان انکار کرد و نه دخالت نیروهای مافوق طبیعت و خارق عادت را در عالم ماده. قرآن و روایات نیز - همان طور که گذشت - هر دو را تصدیق می‌کند. تجربه و شهود حسّی نیز مؤید این امر است. جهان مجموعه‌ای از علل و معالیل مادی و معنوی است که پی‌درپی در حال فعل و انفعال است. با توجه به این مبانی، تبیین علل معنوی مؤثر در عالم طبیعت، به شرح ذیل صورت می‌پذیرد:

۱) نظر علامه طباطبایی (ره) و نقد آن

بسیاری از علل معنوی مورد بحث در طول علل مادی اند نه در عرض آن؛ به این معنا که از طریق علل مادی عمل می‌کنند؛ آنان را به خدمت می‌گیرند، نه اینکه خود مستقلاً و مستقیماً موجب آثاری گردند که در آیات و روایات آمده بود. اسباب معنوی علیه‌العله‌اند؛ علت با واسطه‌اند نه علت قریب و مباشر. با این بیان اشکال نقض قاعده سنخیت علت و معلول و نقض قاعده الواحد مرتفع می‌گردد. علامه طباطبایی در این باره فرموده‌اند: اشکال از عدم تصور شیوه کار علل معنوی و سوء فهم از تعبیر قرآن نشئت گرفته است. اینکه الهیون می‌گویند اعمال انسانی مطلقاً حوادثی در همین دنیا

به دنبال دارند، نمی خواهند علل طبیعیّه را ابطال کنند و نمی خواهند علل معنوی را در عرض علل مادی شریک العله قرار دهند و نمی خواهند قانون کلی علیّت و معلولیت را نقض کنند و قایل به صدفه و جزاف شوند؛ بلکه مراد آنها اثبات علتی است در طول علت دیگر و عاملی معنوی، فوق عوامل مادی. آنها تأثیر را به هر دو نوع علل اسناد می دهند؛ منتها به ترتیب؛ نظیر اینکه کتابت را به قلم، به دست انسان و به خود انسان اسناد می دهند و هیچ تعارض و تنافی هم بین آنها نیست و توارد علل کثیر بر معلول واحد هم نیست؛ زیرا علیّت آنها طولی و به ترتیب است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ص ۱۸۳-۱۸۴).

نقد

به نظر می رسد این راه حل تا اینجا مشکل نوع علل معنوی را که آثارشان از طریق علل طبیعی و قوانین مادی حاکم بر طبیعت جاری می شد، برطرف نمود و اکثر علل معنوی نیز از همین قسم محسوب می شوند؛ لکن مخفی نماند که بسیاری از علل معنوی در عرض علل مادی اند، خود از علل مابشری اند؛ یا کار علل مادی را بالمباشره انجام می دهند یا علل مادی را از تأثیر می اندازند و در این موارد باید چاره ای اندیشید. بیان مرحوم علامه وافی به این جهت نیست. اصولاً بسیاری از علل غیبی به معنای کنارگذاشتن علل طبیعی است؛ برای نمونه کسی که با جلوه ای از جلوات اسم اعظم الهی اتحاد وجودی پیدا کند، می تواند طی الارض کند و طی الارض یا همان درهم پیچیده شده فاصله مکانی برای انسان و صفرشدن بعد مکانی برای او کاملاً بر خلاف قوانین و علل مادی است. مطابق روایات اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف (= تجلی) است و تنها یک حرف آن نزد آصف بود. آصف آن یک حرف را گرفت و زمین میان او و تخت بلقیس را در هم نوردید تا او تخت را به دست گرفت، سپس زمین به حالت اول بازگشت و این عمل در کمتر از یک چشم به هم زدن انجام شد (کلینی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۳۴) و عیسی با داشتن دو حرف از اسم اعظم مرده را زنده می کند و امراض لاعلاج را شفا می دهد و از غیب خبر می دهد و موسی با داشتن چهار حرف معجزاتی چون

عصا و ید بیضا و شکافتن رود نیل و ده‌ها معجزه دیگر می‌نمایاند و /براهیم با رسیدن به هشت جلوه از اسم اعظم الهی بزرگ‌ترین بت‌شکن تاریخ لقب می‌گیرد و آتش بر او گلستان می‌گردد.

پیامبر اسلام و ائمه بر تمام تجلیات اسم اعظم، جز یکی، احاطه دارند و... (ر.ک: همان). نوع معجزات انبیا در علل طولی جای نمی‌گیرند و در عرض علل طبیعی و مادی کارسازی می‌کنند، بلکه کاری می‌کنند که از علل طبیعی بر نمی‌آید.

۲) نظر استاد شهید مطهری (ره) و نقد آن

در جهان فرق است بین نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر؛ مثلاً علم طب و پزشکی قوانینی دارد و یک پزشک تا وقتی که بخواهد از قوانین بدنی و مادی استفاده کند، چاره‌ای ندارد مگر اینکه در حیطه همین قوانین حرکت کند؛ در عین حال پاره‌ای قوانین روحی و روانی هم در انسان کشف شده است که گاهی یک حالت روانی روی بدن اثر می‌گذارد و مرض جسمانی را مداوا می‌کند؛ درست همان کاری که داروی طبیعی می‌کند. مسلماً در اینجا آن قانون پزشکی نقض نشده است، بلکه یک عامل روانی که غیرپزشکی است، ولی یک نوع حکومت و تسلطی بر قوانین بدنی و جسمی دارد، با دراختیار گرفتن نیروهای بدنی توانست آن نیرویی را که به صورت مرض فعالیت می‌کرد، جلوی آن را بگیرد. قوانین ماورای طبیعی و علل معنوی حاکم بر این جهان نیز چنین است؛ امکان اینکه «جهان» واقعاً به صورت یک موجود زنده به‌هم‌پیوسته باشد، قابل انکار نیست. این جهان واحد یک سری قوانین طبیعی دارد و یک سلسله قوانین معنوی که قوانین طبیعی عالم را در اختیار خود دارند و به‌موقع در آنها تأثیر کرده و آنها را به کار گرفته یا از کار می‌اندازند؛ مثلاً آن کسی که معجزه می‌کند، در واقع با اتصال به روح کلی عالم، قوانین این عالم را در اختیار می‌گیرد و در آنها تصرف می‌کند، نه اینکه آنها را نقض کند. گرچه کارش بر خلاف جریان عادی عالم است، بر خلاف قانون نیست؛ چون نفس معجزه یکی دیگر از قوانین عالم است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۳۲-۱۳۶).

توضیح اینکه بسیاری از قوانین طبیعی برای انسان ناشناخته‌اند. آن دسته قوانین طبیعی را هم که تا به حال بشر به آن پی برده، پس از مدتی یا مبتلابه استثنا شده یا در بعض موارد کلاً از اعتبار ساقط می‌شود و این خود نشانه آن است که علل طبیعی نیز به آسانی به چنگ آدمیان نمی‌افتد؛ بنابراین نمی‌توان به مجرد مشاهده مخالفت علل معنوی با آنچه ما آن را قانون طبیعی می‌دانیم، آن را انکار کنیم؛ چه بسا آن علت معنوی مخالف فهم ما از قانون مادی باشد نه مخالف آنچه در واقع قانون طبیعی است و ما به آن دست نیافته‌ایم. امروز فیزیک جدید یا فیزیک کوانتوم بسیاری از قواعد فیزیک نیوتنی را به هم ریخته است، بلکه در صدد است که اصل علیت و معلولیتی را که تمام قوانین و فرضیه‌های تجربی بر آن استوار است، انکار کند. «می‌گویند خروج یک الکترون خاص از درون اتم علتی ندارد و چون علت را نیافته‌اند، گفته‌اند در اینجا قانون علیت نقض شده است» (ر.ک: مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۲۹). این به خاطر آن است که هیچ قانون علمی‌ای نه ضرورت را اثبات می‌کند و نه کلیت را؛ زیرا تجربه و استقرا و حس که پایه علوم تجربی است، یقین‌آور نبوده و مفید ضرورت نیست؛ در حالی که در این مورد، نیافتن علت هرگز به معنای نبود علت نیست. دانشمندان نتوانسته‌اند علت آن را پیدا کنند و یقین کرده‌اند که نمی‌تواند علت داشته باشد.

از سوی دیگر نحوه تأثیر و مقدار تأثیر بسیاری از علل معنوی نیز بر کسی روشن نیست؛ قضاوت در مورد هر کدام بدون ملاحظه دیگری باطل است. در عالم قوانین طبیعی و مادی لایتغیر هست؛ اما باید بدانیم که در کنار آنها قوانین ماورای طبیعی لایتغیر هم هست. نسبت این دو دسته از علل چیست؟ آیا تأثیر هر کدام مطلق و مستقل از دیگری است یا اینکه تحول و تغییر هر کدام در حیطه‌ای است که دیگری تأثیر نمی‌کند؟ آنچه از آیات قرآن و احادیث اصطیاد می‌شد، این بود که علل معنوی بر علل مادی احاطه دارند و نحوه تأثیر علل مادی مشروط به همراهی علل معنوی است؛ به عبارت دیگر نیروهای غیبی و خارج از حیطه قدرت طبیعی انسان و سایر طبیعیات، اطلاق علیت طبیعی را مقید کرده‌اند. تا اینجا بیان دیگری بود از آنچه استاد شهید نیز فرموده بودند.

به نظر می‌رسد نظر استاد مطهری در واقع بیانی دیگر و روشن‌تر از همان نظر علامه طباطبایی بود. سخن ایشان پذیرش اصل وجود علل معنوی و حکومت آنها بر علل مادی است؛ ولی این نظر اشکال قاعده‌الواحد و مسئله سنخیت علت و معلول را حل نمی‌کند. همین‌طور سخن گفتن از ناشناخته بودن علل مادی رافع اشکال نیست.

ج) علیت اعدادی

به نظر می‌رسد در آنجا که علل طولی اشکال را برطرف نمی‌کنند و علل غیبی در عرض علل مادی کارساز هستند، علت معنوی و غیبی یا علت اعدادی است یا علت مادی و یا هر دو؛ حال که بیشتر علل طبیعی واقعی برای ما ناشناخته‌اند و کیفیت و مقدار تأثیر علل معنوی نیز بر ما پوشیده است، از کجا که بسیاری از علل مادی در حد علل اعدادی نباشند؟ همین‌طور چه بسا پاره‌ای از علل معنوی نیز در حد علل اعدادی کارگر افتند. آیا نمی‌توان ادعا کرد که بسیاری از این امور علل اعدادی‌اند؟

عارفان سخنی از این بالاتر دارند؛ در نظر آنها همه علل غیر از خدا علل اعدادی‌اند: «بر اساس توحید افعالی و دید اداق و به مفاد "لا مؤثر فی الوجود إلا الله" علت حقیقی و فاعل ایجاد، تنها خداوند سبحان است و جز خداوند سبحان همه ماسوی علت اعدادی‌اند و بر این مبنا فرقی بین موجودات مجرد و مادی نیست؛ یعنی علل طبیعی و علل فراطبیعی که بر مبنای مشهور، علت کافی تامه هستند، همگی علل اعدادی می‌باشند» (جوادی آملی، ج ۲، ص ۱۹). علامه طباطبایی هم در بحث از توحید ربوبی همین نظر را دارند (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص ۲۷۹-۲۸۱). بنا بر نگاه عرفانی، بحث کلاً صورت جدیدی به خود می‌گیرد که اینجا در صدد بسط و تبیین کامل آن نیستیم.

همان‌طور که خوردن داروی طبیعی زمینه را برای شفای مریض مساعد می‌کند، خوردن تربت مقدس حائر حسینی نیز قابلیت شفا را ایجاد می‌کند و در علل اعدادی ادنی سنخیت کفایت می‌کند. برای تبیین بهتر این نگاه بررسی پاره‌ای مسائل طبیعی می‌تواند راهگشا باشد؛ برای مثال بشر در دوران قدیم فکر می‌کرد برای اینکه یک فرزند متولد شود، شرایط و علل مختلفی باید با هم جمع شود تا این حادثه روی دهد. وجود

پدر را یک شرط می دانست، مادر و رحم مادر را شرط دیگر می پنداشت، عمل لقاح را هم شرط سوم تا اصل نطفه انسان بتواند منعقد شود. بعد معلوم شد که عمل لقاح شرط واقعی نیست، ممکن است نطفه را در خارج بگیرند و به رحم برسانند. مباشرت و جماع نقشی در انعقاد نطفه ندارد. پس از مدّت زمانی طولانی معلوم شد که وجود رحم زن هم شرط نیست، بلکه اگر محیطی با آن شرایط و کیفیات و وعّا آماده کنند و غذای مخصوصی به آن برسانند، باز نطفه قابلیت رشد دارد و چه بسا در آینده علم پیشرفت بیشتری کرده و این مقدار باقیمانده از شرایط را هم الغا کند و برای آنها جایگزین بسازد. از اینجا بر می آید که این امور همگی علل اعدادی برای انعقاد نطفه و تبدیل آن به انسان بوده است. در زمینه پیشرفت های علمی کشاورزی و پرورش گیاهان و کشف ژن های متفاوت رشد و هوش و صفات خلقی و خلقی نیز به مثل همان کلام جاری و ساری است. در این زمینه آیاتی از قرآن کریم می تواند راهگشا باشد. در سوره مبارکه واقعه چنین می خوانیم:

«أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ: آیا از نطفه ای که در رحم می ریزید، آگاهید؟ آیا شما او را آفرینش می دهید یا ما آفریدگاریم». «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطًا مَّا فَطَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ: آیا هیچ درباره آنچه کشت می کنید، اندیشیده اید؟ آیا شما آن را می رویانید یا ما می رویانیم؟ اگر می خواستیم آن را چون کاه کوبیده می کردیم و آن گاه انگشتت تعجب به دهان می گرفتید». «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ: آیا به آبی که می نوشید، اندیشیده اید؟ آیا شما آن را از ابر نازل کرده اید یا ما نازل می کنیم». «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ: آیا درباره آتشی که می افروزید، فکر کرده اید؟ آیا شما درخت آن را نشو و نما داده اید یا ما خالق آنیم».

در این آیات القای منی در رحم که علت اعدادی است، به انسان اسناد داده شده؛ ولی فعل آفرینش و خلقت به خداوند؛ حرث که به معنای کندن و شخم زدن زمین است، به انسان و زراعت که به معنای رویاندن است، به خداوند اسناد داده شده است؛ لذا در روایتی از پیامبر اکرم آمده که فرمودند: «لا یقولن أحدکم زرع و لیل حرث:

کسی از شما نگوید زرع کردم، بلکه بگوید حرث کردم» (عروسی الحویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۲۴).

همین طور وجود ابر از علل اعدادی نزول باران است؛ چنان که روشن کردن آتش علت اعدادی بروز حرارتی است که خداوند اصلش را در بطون چوب قرار داده است؛ چه بسا القای منی در رحم بشود، ولی انعقاد نطفه یا فرزندى محقق نگردد؛ دانه ای کشت شود، ولی چیزی نروید؛ ابری بیاید، ولی بارانی نبارد. معلوم می شود علت فاعلی و ایجادی در همه این موارد یک امر غیبی و نهان از عقل و حس ماست. همچنین آیات و روایاتی که دارو و درمان را علل اعدادی و شفا را از خدا می داند و یکی از اسماء خداوند را نیز «شفادهنده» می داند، مؤید مطلب است. قرآن کریم از قول ابراهیم می فرماید: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ: و هرگاه بیمار شوم، هم اوست که مرا شفا می دهد» (شعراء: ۸۰). در علل اعدادی چون رابطه وجودی با معلولات برقرار نیست، نه قاعده «سنخیت» نقض شده و نه قاعده «الواحد». به عبارت دیگر بسیاری از آنچه در آیات و روایات علت شمرده شده، درواقع نسبت به آنچه در همین آیات و روایات معلول خوانده شده، علت ایجادی و فاعلی ندارند، بلکه زمینه را برای تأثیر علل ایجادی تمهید می کنند؛ رابطه ایجادی در بین نیست تا سنخیت لازم باشد؛ صدوری نیست تا قاعده الواحد جاری شود. همین سخن در بسیاری از علل طبیعی هم جاری و ساری است؛ چنان که مفاد آیاتی از قرآن هم که قبلاً ذکر شد، همین بود.

نتیجه گیری

برایند مباحث تفصیلی مقاله به شرح ذیل قابل ارائه است:

۱. علل معنوی و غیبی قابل تبیین مادی و تجربی حسی نبوده و سازکار تأثیرات آنها از این طریق قابل تبیین نیست.
۲. بسامد آیات و روایات در تأثیر علل غیبی در زندگی دنیوی به قدری از فراوانی برخوردار است که راهی برای انکار آن باقی نمی گذارد.

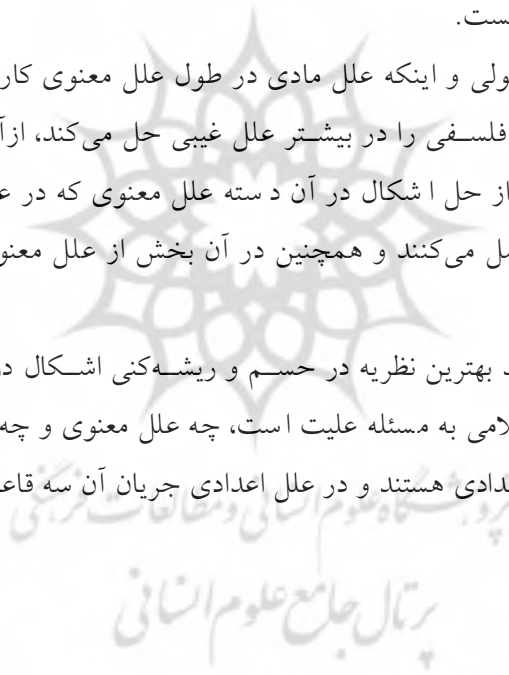
۳. مطابق بسامد آیات و روایات علل معنوی هم می‌تواند در رتبه قبل از علل معنوی کارساز باشند و هم در عرض آن و هم بعضاً تأثیراتی دارند که از هیچ علت مادی بر نمی‌آید.

۴. قاعده الواحد دو جهت دارد و به نظر می‌رسد هر جهت آن که پذیرفته نشود، ناقض قاعده سنخیت بین علت و معلول است.

۵. نظریه علیت قراردادی در غیر خداوند که منسوب به اشاعره است گرچه اشکال نقض سه قاعده فلسفی توسط علل غیبی را از ماده می‌خشکاند، نفس نظریه گرچه علمی است و مطابق با برخی آیات قرآن، به دلایل متعدد که در متن مقاله آمده، قابل پذیرش نیست.

۶. قول به علل طولی و اینکه علل مادی در طول علل معنوی کارسازند، گرچه اشکال نقض قواعد فلسفی را در بیشتر علل غیبی حل می‌کند، از آنجاکه همه علل غیبی طولی نیستند، از حل اشکال در آن دسته علل معنوی که در عرض علل مادی و مستقل از آن عمل می‌کنند و همچنین در آن بخش از علل معنوی که تنها مؤثر هستند، ناتوان است.

۷. به نظر می‌رسد بهترین نظریه در حسم و ریشه‌کنی اشکال در غیر علل طولی همان نگاه عارفان اسلامی به مسئله علیت است، چه علل معنوی و چه علل مادی و آن اینکه این علل نوعاً اعدادی هستند و در علل اعدادی جریان آن سه قاعده لازم نیست.



منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه؛ صبحی صالح؛ ج ۱، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۱. ابن بابویه القمی (صدوق)، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ طهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
 ۲. ابن رشد، محمد؛ تهافت التهافت؛ ج ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۹۹۳م.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
 ۴. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
 ۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
 ۶. جرجانی، سیدشریف؛ شرح المواقف؛ قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۵ق.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۶.
 ۸. حرّ عاملی، محمد بن الحسن؛ وسایل الشیعہ؛ ط ۶، طهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.
 ۹. خرمشاهی، بهاءالدین؛ جهان غیب و غیب جهان؛ ج ۱، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.
 ۱۰. ری شهری، محمد؛ الحج فی السنّه، ط ۱، طهران: المشعر، ۱۴۱۷ق.
 ۱۱. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
 ۱۲. _____؛ «خدا به هر دردی نمی خورد»، ۲۸ اسفند ۱۳۹۸، موجود در: zeitoons.com
 ۱۳. شریعتی، محمدتقی؛ وحی و نبوت؛ تهران: حسینیه ارشاد، ۱۳۴۹.
 ۱۴. صدرالمتألهین، محمد؛ الاسفار الاربعه؛ تهران: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۹.

۱۵. — تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، قم: نشر بیدار، ۱۳۶۶.
۱۶. طالقانی، سید محی الدین؛ آثار الاعمال؛ چاپ اتحاد، ۱۳۳۶.
۱۷. طباطبائی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۱۸. — المیزان فی تفسیر القرآن؛ ۲۰ جلدی، ط ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۹. — نهایه الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۹م.
۲۱. عرب صالحی، محمد؛ غیب و زندگی؛ ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۴.
۲۲. العروسی الحویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ ۵ جلدی، ۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۳. غزالی، محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ ط ۴، قاهره، دار المعارف، [بی تا].
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ الصافی فی تفسیر القرآن؛ ج ۶، طهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۲ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمدحسن بن شاهمرتضی؛ الوافی؛ ۲۶ جلدی، ج ۱، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی اصفهان، ۱۴۰۶ق.
۲۶. القندوزی الحنفی، حافظ سلیمان بن ابراهیم؛ ینایع الموده؛ ط ۱، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۱ش / ۱۴۱۳ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ترجمه سیدجواد مصطفوی؛ تهران: انتشارات علمیه اسلامی، [بی تا].
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۲، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۹. — مرآه العقول؛ ج ۳، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.

۳۱. —؛ تعلیقه علی نهاییه الحکمه؛ چ ۱، قم: مؤسسه فی طریق الحق، ۱۴۰۵ق.
۳۲. —؛ معارف قرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۳۳. مطهری، مرتضی؛ امدادهای غیبی؛ چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۴. —؛ انسان و سرنوشت؛ چ ۷، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
۳۵. —؛ نبوت؛ چ ۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۳۶. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، چ ۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
۳۷. شیخ مفید، محمد بن نعمان؛ الاختصاص؛ بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۳۸. موسوی جزایری ناجی، سیدهاشم؛ آثار الاعمال الصالحه فی دار الدنيا؛ قم: مطبعه سیدالشهداء، ۱۳۷۱.

