

رابطه دعا با اصل علیت

شریفه فهیمی^۱

چکیده

پژوهش حاضر، رابطه دعا با اصل علیت را بررسی می‌کند. هدف از مسئله این است که تبیینی فلسفی-کلامی از دعا صورت گیرد و تا حدودی ابهامات مربوط به شیوه تأثیرگذاری دعا در نظام هستی رفع و فرهنگ دعا که آموزه‌ای دینی است شفاف‌سازی شود؛ زیرا در میان حکما، نخستین بار ابن سینا به طور جدی و مدون برای تبیین دعا و شیوه تأثیرگذاری آن در نظام هستی تلاش کرد. پژوهش حاضر از منابع دست اول کتابخانه‌ای استفاده کرده است و با روشی تبیینی-تحلیلی، مسئله دعا و اصل علیت را بررسی می‌کند. با تبیین رابطه دعا با اصل علیت این نتیجه حاصل شد که دعا با اصل علیت منافات ندارد، بلکه خود، علتی فراطبیعی در سلسله علت‌ها و معلول‌هاست که نقش مقتضی یا جزء علت را در تحقق پدیده‌ها ایفا می‌کند. بنابراین، دعا از بعد عقلی نیز قابل پذیرش است.

واژگان کلیدی: دعا و نظام تکوین، اجابت، استجاب، علیت، نظام تکوین.

۱. مقدمه

دعا یکی از عالی‌ترین مضامین دینی است که در میان پیروان ادیان، مقبولیتی ویژه دارد. دعا آثار شگرف، فراوان و غیرقابل انکاری در زندگی انسان دارد. دعا در شریعت اسلام، نیرویی غیبی و عامل تأثیرگذار در تدبیر امور بوده و به آن تأکید فراوان شده است. دعا اهمیت و جایگاه ویژه‌ای در زندگی دارد به طوری که از آن به کلید نجات و رستگاری و مغز عبادات یاد شده است. با وجود

۱. دانش‌پژوه مقطع دکتری فلسفه و عرفان از افغانستان، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، جامعه‌المصطفی ﷺ العالمیه، قم، ایران.

اهمیت و نقش دعا در میان آموزه‌های دینی این مسئله از نظر چگونگی تأثیرگذاری و جایگاه آن در نظام علی و معلولی با ابهاماتی همراه بوده است. به این صورت که اگر اصل علیت، اصلی کلی و ضروری است چگونه می‌توان تأثیر دعا را پذیرفت. آیا دعا کردن بدین معناست که پدیده‌ای خارج از نظام علی و معلولی (بدون علت) تحقق یابد یا اینکه این پدیده فقط در اثر دعا (یک علت) و بدون اسباب عادی تحقق پیدا کند. اگر دعا علت است، چه نوع علتی است. آیا بین دعا و نتیجه آن، سنخیت علی و معلولی برقرار است. برای حل و رفع این ابهام‌ها ضرورت دارد که این موضوع بررسی و تبیین شود. هدف اصلی پژوهش حاضر رفع این ابهام‌ها برای ایجاد درکی صحیح و قابل فهم پیرامون دعا و رابطه آن با اصل علیت است تا موجب تصحیح فرهنگ دعا در جامعه شود.

نوشتار حاضر برای روشن شدن میزان و چگونگی اثرگذاری دعا یعنی، آموزه‌ای دینی و باوری عملی در زندگی انسان، رابطه دعا با اصل علیت و جایگاه آن در نظام علی و معلولی را بررسی می‌کند. برای روشن شدن بحث ابتدا به مفهوم‌شناسی واژه‌های دعا، اجابت و علیت پرداخته و سپس علیت دعا و رابطه علت و معلول در آن باتوجه به احکام علی و معلولی (ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت) بررسی و سبب استجاب دعا براساس اصل علیت تبیین می‌شود. در بین اندیشمندان شیعه، چه متکلمان و چه حکما، آثار تحقیقی درباره دعا وجود دارد که در این آثار، مباحث گوناگونی پیرامون دعا مطرح شده است. در میان حکما، نخستین بار ابن سینا به طور جدی و مدون برای تبیین دعا و رفع ابهامات در شیوه تأثیرگذاری آن در نظام هستی تلاش کرده است. پس از وی، فیلسوفان دیگری مانند میرداماد، ملاصدرای شیرازی، ملاهادی سبزواری و حکیم جلوه در بخشی از آثار خود به تبیین فلسفی دعا پرداخته‌اند. در میان آثار معاصر نیز آثاری در قالب پایان نامه و مقاله علمی وجود دارد که به تبیین فلسفی دعا و جایگاه آن در نظام عالم می‌پردازد، اما اثر تحقیقی با نام رابطه دعا با اصل علیت به طور مستقل در شکل کتاب و رساله به چشم نمی‌خورد. برخی از آثار مرتبط با این موضوع عبارتند از: تبیین فلسفی دعا در تفکر ابوعلی سینا (عابدی، ۱۳۸۸)، تبیین فلسفی-کلامی دعا از دیدگاه ملاصدرای (عابدی و توازیانی، ۱۳۸۹)،

بررسی و نقد دیدگاه و نسان برومر در باب تعارض دعا و نظام عالم با تکیه بر آرای علامه طباطبایی (نبوی میبیدی و کوچنایی، ۱۳۹۰).

پژوهشگران در موارد مذکور با رویکردی فلسفی همراه با اصطلاحات خاص فلسفی، مسئله دعا از دیدگاه شخصیتی خاص را بررسی کرده‌اند. هدف آنها تبیین دیدگاه اشخاص مورد نظر در این مورد است، اما پژوهش حاضر با رویکردی کلامی، در راستای وظیفه تبیین و دفاع کلام از آموزه‌ها و باورهای دینی درصدد تبیین رابطه دعا با اصل علیت با بیانی ساده، گویا و به دور از شخص محوری است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و اطلاعات و داده‌های آن براساس منابع موجود در کتابخانه‌ها، بانک‌های نرم‌افزاری، سایت‌های پژوهشی و مقالات اینترنتی جمع‌آوری شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. دعا در لغت و اصطلاح

دعا از ریشه دَعَوَ در لغت به معنای خواندن، حاجت خواستن و استمداد است. (قرشی، ۱۳۶۷) واژه دعا و دیگر مشتقات آن در قرآن مجید در سیزده معنا به کار رفته که از جمله آنها خواندن، دعا کردن، خواستن از خداوند، ندا دادن، صدا زدن، دعوت کردن به چیزی یا به سوی کسی، استغاثه و یاری خواستن، عبادت کردن و... است (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ۱۰۵۴/۱). دعا در اصطلاح عبارت است از: سخنی انشایی، همراه با خضوع و فروتنی که بر طلب و درخواست دلالت می‌کند (تهانوی، ۱۹۹۶). ابن فهد حلی در تعریف اصطلاحی دعا می‌نویسد: «دعا بدین معناست که فرد پست و پایین از فرد برتر و بالاتر با حالت خضوع و سرافکندگی چیزی را طلب کند» (أصفی، ۱۴۱۸، ص ۹).

۲-۲. اجابت در لغت و اصطلاح

اجابت از ریشه جوب در لغت به معنای بازگشت کلام (ابن منظور، ۱۴۱۴) و پاسخ دادن به درخواست است که درخواست هم برای درخواست گفت‌وگو و هم برای درخواست بخشش چیزی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹). مجیب کسی است که دعا و درخواست را با پذیرش

و بخشش پاسخ می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴؛ طریحی، ۱۴۱۶). در اصطلاح نیز به معنای پاسخ و توجه خداوند به دعای انسان (برازش، ۱۳۹۰، ص ۳۲) بیان شده که براساس این تعریف، هیچ دعایی خالی از اجابت نیست. واژه استجابت نیز به معنای اجابت و مترادف با آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴). مشتقات این دو واژه در قرآن کریم هم در معنای لغوی و هم در معنای اصطلاحی آنها به کار رفته‌اند.

۲-۳. علیت در لغت و اصطلاح

علیت مصدر جعلی علّ به معنای علت بودن (دهخدا، ۱۳۷۳، واژه علیت) است و علت در لغت به معنای بیماری و سبب است (ابن منظور، ۱۴۱۴). کاربرد این واژه در فلسفه و سایر علوم به این دلیل است که بیماری سبب ضعف بنیه جسمی می‌شود. این سببیت در ابتدا فقط شامل بعد منفی (ایذایی) می‌شد و بعد عرف، آن را توسعه داد و در نتیجه به هر چیزی که سبب تحقق چیز دیگری شود [یا تأثیری بر آن بگذارد] علت می‌گویند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ۲/۷۷). علت در اصطلاح فلاسفه تعاریف مشابهی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

ابن سینا: «و المبدأ یقال لكل ما یکون قد استتم له وجود فی نفسه، أما عن ذاته، و أما عن غیره، ثم یحصل عنه وجود شیء آخر و یتقوم؛ هر چیزی که وجود فی نفسه اش یا از طرف ذاتش تمام شده باشد یا از طرف غیر، سپس شیء دیگر از او حاصل شده و متقوم به او باشد، مبدأ است». (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۱۸؛ خادمی، ۱۳۸۰، ص ۳۰)

فخر رازی: «العلّة ما یحتاج الیه شیء فی حقیقة وجوده؛ علت، چیزی است که چیزی دیگر در حقیقت وجود خود به آن محتاج باشد». (رازی، ۱۴۱۱، ۱/۴۵۸؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۵۸)

خواجه نصیرالدین طوسی: «کل شیء یدر عنه أمر إما بالاستقلال او الانضمام فإنه علة لذلك الأمر و الأمر معلول له؛ هر چیزی که امری از آن صادر می‌شود یا به طور مستقل و یا به انضمام چیزی، علت آن امر است و آن امر، معلول اوست». (حلی، ۱۴۱۶، ص ۱۱۴)

صدر المتألهين: «العلّة لها مفهومان: احدهما هو الشیء الّذی یحصل من وجوده شیء آخر و من عدمه عدم شیء آخر و ثانيهما هو ما یتوقّف علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و لایجب بوجوده؛ علت دو مفهوم دارد: یکی آن است که از وجودش، وجود شیء دیگر و از عدمش، عدم شیء دیگر حاصل آید و دیگر آنچه وجود شیء دیگر بر آن متوقف است و به عدم آن، ممتنع می شود، ولی به وجود آن، معلول واجب نمی شود». (شیرازی، ۱۴۲۸، ۱۰۷/۲؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۳)

این تعاریف یا علت را ایجاب دهنده معلول می داند و یا چیزی که معلول، محتاج آن و متوقف بر آن است که در هر صورت، همان منشأ، وجود بودن علت را می رساند، اما علت، منحصر به علل وجودی نیست و انواعی از علل غیر وجودی نیز در تحقق معلول دخالت دارند.

۳. اقسام علت

۳-۱. علت تامه و ناقصه

علت از دو حال خارج نیست: یا وجودش برای تحقق معلول، کفایت می کند و وجود معلول، متوقف بر چیز دیگری جز آن نیست یا به عبارت دیگر با فرض وجود آن، وجود معلول، ضروری است که آن را علت تامه می نامند یا آنکه وجود علت به تنهایی برای وجود معلول کفایت نمی کند هر چند برای تحقق معلول لازم است و در این صورت آن را علت ناقصه می گویند. (شیرازی، ۱۴۲۸، ۱۰۸/۲؛ طباطبایی، بی تا، ص ۱۵۷) یکی از نتایج این مطلب این است که تنها در صورت وجود علت تامه، وجود معلول تحقق می یابد.

۳-۲. مقتضی و شرط

گاهی پیدایش معلول از علت، متوقف بر وجود حالت و کیفیت خاصی است. در این صورت، علت را مقتضی یا سبب و حالت و کیفیت لازم را شرط می نامند. چیزی که موجب پیدایش حالت مزبور می شود نیز شرط نامیده می شود. شروط به دو دسته تقسیم می شوند:

- شرط فاعلیت فاعل: چیزی که فاعل بدون آن نمی‌تواند کار خود را انجام دهد و مکمل فاعلیت اوست مانند تأثیر علم در افعال اختیاری انسان.

- شرط قابلیت قابل: چیزی که باید در ماده و معلول تحقق یابد تا قابل دریافت کمال جدیدی از فاعل شود مانند اینکه جنین باید واجد شرایط خاصی شود تا روح در آن دمیده شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۹/۲؛ خادمی، ۱۳۸۰، ص ۴۱)

مقتضی و شرط، دو قسم خاص از علت ناقصه هستند و نمی‌توان آنها را تقسیم مستقلی تلقی کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲۱/۲)

۳-۳. علت بسیط و مرکب

علت بسیط، علتی است که فاقد اجزا باشد مانند مجرد تام (خدای متعال و جوهرهای عقلی) و علت مرکب، علتی است که دارای اجزاست مانند علت‌های مادی که اجزای مختلفی دارند. (طباطبایی، بی تا، ص ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۸/۲) این تقسیم به تقسیم موجود به موجود بسیط و موجود مرکب بازمی‌گردد (شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹). می‌توان گفت که علل بسیط، علت‌های فراطبیعی یا ماورای طبیعی هستند که به دلیل خارج بودن از حوزه طبیعی به وسیله علوم طبیعی و فیزیکی، قابل شناخت و اثبات و ابطال نیستند. علل مرکب، علت‌های طبیعی هستند که به وسیله حس و تجربه و علوم طبیعی قابل کشف و شناخت هستند، البته به دلیل استقرایی و تجربی بودن، استثنای پذیر و قابل نقض بوده و می‌توان موارد استثنای آن را خارج از استقرا و تجربه دانست (پایگاه طهور، بی تا).

۳-۴. علت داخلی و خارجی

علت داخلی، علتی است که با معلول، متحد می‌شود و در وجود آن باقی می‌ماند. از این رو علل داخلی، قوام یا ماهوی نامیده می‌شوند. علت‌های مادی که زمینه پیدایش معلول و صورتی که سبب فعلیت معلول (جسم مرکب از ماده و صورت) می‌شوند، علت‌های داخلی معلول هستند. در طبیعیات، به علت فاعلی که محرک ماده از حالی یا صورتی به حالی یا صورتی دیگر است و در

الهیات که وجود معلول را افاضه می‌کند و علت غایی که معلول به دلیل آن ایجاد می‌شود و وجود آنها خارج از وجود معلول است علل خارجی یا وجودی می‌گویند. (شیرازی، ۱۴۲۸، ۱۰۸/۲؛ طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲۰/۲؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰)

۳-۵. علت انحصاری و جانشین پذیر

هرگاه معلول فقط از يك علت خاص به وجود آید آن علت را واحد یا منحصره می‌گویند. اگر معلول از چند علت با قابلیت جایگزینی هریک از علت‌ها به وجود آید؛ یعنی هرکدام از آنها به صورت جداگانه، علت معلول باشند علت را جانشین پذیر یا کثیر می‌نامند. برای مثال، حرارت، گاهی در اثر جریان الکتریکی در سیم برق، گاهی در اثر حرکت و گاهی هم در اثر فعل و انفعالات شیمیایی پدید می‌آید.

۳-۶. علت قریب و بعید

علت قریب یا بی‌واسطه، علتی است که به طور مستقیم در معلولش اثر می‌گذارد و میان علت و معلول واسطه‌ای نیست مانند تأثیر انسان در حرکت دست خود. بنابراین، علت بعید یا باواسطه، علتی است که غیرمستقیم در معلولش اثر می‌گذارد و میان علت و معلول، يك یا چند واسطه قرار داد مانند تأثیر انسان در حرکت قلم و در نوشته‌اش و نیز بر معنایی که در ذهن خواننده پدید می‌آید. (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱۸/۲)

۳-۷. علت حقیقی و اعدادی

علت حقیقی، علتی است که وجود معلول، وابستگی حقیقی به آن دارد به گونه‌ای که جدایی معلول از آن محال است مانند علیت نفس برای اراده و صورت‌های ذهنی که نمی‌توانند جدایی از نفس، تحقق یابند و یا باقی بمانند. علت اعدادی یا مُعَدَّ، علتی است که در فراهم کردن زمینه پیدایش معلول، مؤثر است، ولی وجود معلول، وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد. نامیده شدن معدات به علت، مجازی است؛ زیرا علت حقیقی نیستند و تنها نقش نزدیک‌کنندگی و زمینه‌سازی دارند که ماده را به افاضه وجود فاعل به آن نزدیک می‌کنند مانند سپری شدن

لحظه‌های زمان برای نزدیک کردن ماده به آنچه قرار است در آن پدید آید. (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۵۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۲/۲۰؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۱) این دو نوع علت را با نام علت وجوددهنده و تغییردهنده یا علت ایجابی و غیرایجابی هم می‌توان معرفی کرد.

۴. رابطه دعا با اصل علیت

باتوجه به مفاد اصل علیت باید ورای معلول، چیز دیگری به نام علت باشد که به وسیله ارتباط با آن، وجود معلول تحقق یابد. قانون علیت، قانونی عقلی، مقدم بر تجربه و مستقل از آن است که در همه جا و همه چیز، جاری است. اما نمی‌توان علت هر معلولی یا ویژگی‌ها و اثرهای هر علتی را به وسیله قانون علیت ثابت کرد. شناخت علت‌ها و معلول‌های خاص یا طبیعی هر پدیده مادی از قانون علیت به دست نمی‌آید، بلکه کار علوم تجربی است. در امور ماورای طبیعی نیز علت‌ها و معلول‌های خاص نه از قانون علیت، بلکه با بررسی عقلی شناخته می‌شوند. برای مثال، دانشمندی در آزمایشگاه با تغییر شرایط درصدد کشف علل پدیده‌ای است، ناگهان پدیده جدیدی رخ می‌دهد مانند اینکه نوری می‌جهد، صدایی می‌آید یا پدیده مادی دیگری اتفاق می‌افتد. به مجرد دیدن یا شنیدن، از وجود آن پدیده مطلع می‌شود و می‌فهمد که آن پدیده، بی‌علت نیست. او این مطلب را براساس قانون عقلی علیت می‌فهمد و به تجربه هم نیازی نیست، اما اینکه علت پیدایش این پدیده چیست، عقل به خودی خود نمی‌تواند آن را مشخص کند. اگر چنین بود هیچ‌گاه به تجربه نیاز نبود و عقل به تنهایی کافی بود که بگوید علت پیدایش فلان پدیده چیست، پس شناخت علت‌های مادی کار تجربه و علم است نه عقل.

براین اساس نمی‌توان با عدم شناخت علت پدیده‌ای، حکم به استثنایذیری قانون علیت کرد؛ زیرا قانون علیت به دلیل کلیت و قطعیت، قابل نقض نیست. شناخته نشدن علت پدیده‌ای به دلیل ناقص بودن تجربه است. مسئله مهم دیگر این است که با تجربه نمی‌توان علت منحصر پدیده‌ای را شناخت؛ یعنی اگر در شرایط خاصی به تجربه پرداخته و معلوم شود که پیدایش یک چیز در گرو چیز دیگری است و رابطه بین آن دو مشخص شود؛ برای مثال اگر با تجربه مشخص

شود که هرگاه الف باشد ب نیز تحقق می‌یابد و هرگاه الف نباشد ب نیز نخواهد بود، اما تجربه نمی‌تواند ثابت کند که ب غیر از راه الف از هیچ راه دیگری تحقق پیدا نمی‌کند. تجربه، تنها آنچه را که درحوزه احساس و تجربه‌ای خاص واقع می‌شود، اثبات می‌کند و حق نفی غیر آن را ندارد. بدین ترتیب حق ندارد علت یا علت‌های مادی دیگر غیر از آنچه به تجربه درآمده یا علت‌های فرامادی را نفی کند.

تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند محال بودن را هم ثابت کند. محال بودن، مفهومی تجربی نیست، بلکه مفهومی فلسفی است که فقط از راه عقل ثابت می‌شود. آنچه از راه تجربه، ثابت یا شناخته می‌شود عدم وقوع است، اما حکم به محال بودن آن دور از دسترس تجربه است. حکم به امکان یا وجوب چیزی هم همین‌گونه است. تجربه تنها وقوع یک چیز قابل تجربه را درمی‌یابد. ممکن یا واجب بودن آن چیز هم حکمی عقلی است، پس هرچه علم تجربی پیشرفت کند، نمی‌تواند مسائلی مانند تأثیر دعا و امثال آن را نفی کند و بگوید که چنین چیزی محال است، حتی نمی‌تواند به ممکن یا واجب بودن آن هم حکم کند. همان‌گونه که گفته شد رأی به وجود یا عدم وجود عاملی مانند دعا درحد و اندازه تجربه نیست. باتوجه به مطالب بالا نمی‌توان ادعا کرد که علت پیدایش يك معلول، منحصر به علت‌های شناخته شده، است و راه دیگری برای پیدایش آن وجود ندارد؛ زیرا ممکن است در مواردی که حادثه‌ای و به‌ویژه امر خارق‌العاده‌ای محقق شود عللی غیر از آنهایی که انسان به آنها آگاهی دارد وجود داشته باشد.

با قانون علیت و با علوم تجربی، علیت امور غیرطبیعی برای امور طبیعی انکار نمی‌شود. هیچ علمی نمی‌تواند تأثیر يك امر غیرطبیعی در پیدایش يك امر طبیعی را نفی کند، بلکه برعکس ممکن است چنین تأثیرهایی را ثابت کند. برای مثال کسانی که متحمل ریاضت شده و نیروی نفسانی قوی پیدا کرده‌اند، می‌توانند در برخی پدیده‌های مادی تصرف کنند و کارهایی انجام دهند که به‌وسیله اسباب طبیعی میسر نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۶) نکته مهمتر اینکه علل طبیعی، علت‌های حقیقی نیستند و سببیت خود را از خود نداشته و مستقل در تأثیر نیستند؛ زیرا مؤثر حقیقی کسی جز خدای متعال نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/۱۲۳). این علل

نسبت به اراده و افعال خداوند وساطت منحصر ندارند؛ یعنی خداوند قادر است یک چیز را از راه واسطه‌های فراوانی به وجود آورد. بنابراین، امور خارق‌العاده مانند استجاب دعا مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب غیرعادی هستند؛ یعنی اسبابی که برای عموم، قابل لمس نیست و آن اسباب نیز همراه با سبب حقیقی هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲۸/۱). بنابراین، روشن می‌شود که تأثیر دعا و هر امر خارق‌عادتی به هیچ‌وجه به معنای انکار اصل علیت یا استثناپذیری آن نیست؛ زیرا این امور، مستند به خداوند یعنی، علت مفیضه هستی بخش است و او دعا را سببی برای تحقق برخی امور قرار داده است. فرض پذیرش این امور، فرض پذیرفتن اصل علیت و علت خداست. تأثیر دعا به معنای نفی علت نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که شناخته شده‌اند. یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند کاری از غیر مجرای عادی آن انجام گیرد، می‌شود و علم یا فلسفه هرگز نمی‌تواند ثابت کند که هر پدیده طبیعی باید فقط از علل طبیعی عادی به وجود آید (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷). تأثیر فعالیت‌های معنوی و حالت‌های روانی بر جسم و بهبود مشکل یا بیماری، مصداق و تأیید وجود عوامل و علت‌های غیرمادی و غیرمحسوس و توجیه کلامی-فلسفی تأثیر دعا است.

۵. نوع علیت دعا

در تأثیر دعا باید به اقتضایی بودن آن توجه داشت. میان مقتضی و علت تامه تفاوت وجود دارد. علت تامه، موجب تحقق و ضرورت وجود معلول است که شامل مجموعه‌ای از مقدمات، مقتضی، شرط و عدم مانع است و هر یک از این امور، جزو علت هستند، اما مقتضی یکی از علت‌های خارجی یا وجودی است که در کنار اجتماع عوامل دیگر به صورت ضرورت درمی‌آید. تأثیر علت تامه بر معلول، حتمی و ضروری است و به هیچ‌وجه تخلف‌بردار نیست درحالی که مقتضی یا جزء علت در صورت فقدان موانع می‌تواند اثر کند. برای مثال اگر گفته می‌شود: «آتش سبب سوختن چوب است» به شیوه مقتضی است؛ یعنی تا دیگر شرایط پدیدار نشوند و موانع برطرف نشوند عمل سوختن صورت نخواهد گرفت. بنابراین، اگر کسی چوب تر را در آتش اندازد و چوب

نسوزد نباید در آن گزاره تردید کند. باید جست و جو کند آیا آن گزاره، مشروط به شرایطی نیز هست یا نه. آیا مانعی برای تأثیر آتش در چوب وجود دارد یا خیر. آن گاه خواهد دید این گزاره با داشتن ارزش صدق، مشروط به شرایطی چون وجود اکسیژن و عدم موانعی چون رطوبت در چوب و تناسب میزان حرارت آتش با مقدار مقاومت چوب است، البته اگر همه شرایط بالا و هر شرط مفروض دیگری پدید آمد؛ یعنی علت تامه محقق شد به طور حتم، چوب آتش خواهد گرفت و تخلف آن به معنای کذب گزاره فوق است. (پرتال نور، بی تا)

همه عوامل در جهان مادی به تنهایی جنبه اقتضایی دارند. امور معنوی مانند دعا نیز نقش مقتضی یا جزء علت را ایفا می کنند. براساس تقسیمات علت، علت مقتضی، یکی از اقسام علل ناقصه است و علت ناقصه بودن چیزی به معنای اعدادی و بعید بودن آن نیز است. بنابراین، دعا علتی ناقصه، مُعَدِّ و بعید در پدید آمدن چیزی است. دعا چون عاملی معنوی است علتی بسیط و فراطبیعی است، اما لازمه تأثیر آن در معلول مادی و به دلیل دخالت علت های مادی، مرکب بودن علت تامه آن معلول است؛ زیرا تأثیر دعا در معلول از راه فراهم آمدن علت های مادی چه به طور عادی و چه به طور غیر عادی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱/۱۲۸) است که دعا نقش جزئی از علت خارجی یا وجودی آن را ایفا می کند. دعا در تحقق پدیده ای، علت انحصاری نیست، بلکه جانشین پذیر است؛ زیرا معلول آن می تواند با فراهم شدن شرایط آن به طور عادی و یا به صورت غیر عادی از راه علت های دیگری غیر از دعا مانند معجزه، بدا، کرامت و... به جود آید.

۶. معنای اقتضایی بودن دعا و رابطه آن با معلول

مقصود از « وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ » (غافر: ۶۰) و دیگر آیات و روایاتی که آثار خاصی برای دعا ذکر کرده اند، حتمی بودن اقتضای استجاب دعاست نه علیت تامه آن. اقتضای استجاب دعا به این معناست که دعا به تنهایی علت برای استجاب نیست. از نظر فلسفی برای اینکه این اقتضا به علیت تبدیل شود و خواسته انسان در خارج محقق شود باید عوامل دیگری برای تحقق آن جمع شوند. علیت و

ضرورت وجود چیزی در خارج در گرو این است که همه علت‌های اقتضایی باهم جمع شوند و وجود آن چیز در خارج به صورت ضرورت درآید وگرنه با تحقق برخی از عوامل و اقتضائات، ضروری و حتمی نخواهد بود (پایگاه پرسمان دانشجویی، بی‌تا). تأثیر دعا به صورت جزء علت و مقتضی است و همراه با دیگر شرایط عمل می‌کند، اما با دقت در ادامه آیه بالا روشن می‌شود علاوه بر اینکه دعا جنبه مقدمی و مقتضی برای رسیدن به مقصود و حاجت است به صورت ذی‌المقدمی نیز محسوب می‌شود: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰). با این نگاه، دعا هم طلب است و هم مطلوب (چه مستجاب شود و چه نشود، مطلوب است)، هم وسیله است و هم غایت، هم مقدمه است و هم نتیجه و هدف (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴). فلسفه و هدف اولی دعا، خود دعا کردن و زنده نگه داشتن حالت دعاست و اگر کسی توفیق دعا کردن پیدا کرد باید مطمئن باشد که مورد عنایت خدا قرار گرفته و درحقیقت، خواسته اصلی او که مناجات، سخن گفتن و ارتباط با خدا بوده به دست آمده است، اما دریافت خواسته موردنظر، هدفی در مرتبه دوم است (سایت اسلام کوئست، بی‌تا).

اینکه شرایط دعا به طور دقیق چیست، سهم هر یک چه اندازه است، آیا تأثیر دعا و هر شرط دیگر در همه موارد یکسان است یا ممکن است دعا در موردی نقش اصلی‌تر ایفا کند، شیوه تأثیر دعا چگونه است، آیا دعا، دیگر ابزارها را در اثرگذاری تقویت می‌کند یا خود به طور مستقیم اثر می‌گذارد، اینها و ده‌ها سؤال دیگر، مسائلی است که با وجود پاسخ‌هایی برای آنها فکر بشر هنوز نمی‌تواند به طور دقیق به آنها پاسخ گوید. یکی از خدمات بزرگ انبیا آگاه ساختن انسان از وجود این عامل است؛ زیرا عقل به تنهایی نمی‌تواند چنین عواملی را بشناسد. از برخی روایات می‌توان بعضی از شرایط و موانع تأثیر دعا و بخشی از حکمت‌های عدم اجابت دعا را به اجمال به دست آورد، اما همه شرایط و حکمت‌ها برای انسان معلوم نبوده و علم تجربی هم نمی‌تواند در این زمینه انسان را یاری دهد (سایت اسلام کوئست، بی‌تا؛ پرتال نور، بی‌تا). یکی از اشکالات کسانی که می‌پندارند با دعا کردن باید خواسته‌شان محقق شود و در صورت محقق نشدن، ناامید شده و مشکل روحی پیدا می‌کنند در این است که برای دعا علیت تام قائل هستند و توجه ندارند که هر

پدیده و حادثه‌ای معلول عوامل فراوانی است که تا اجتماع نکنند، محقق نمی‌شود (پایگاه پرسمان دانشجویی، بی‌تا). همچنین جایگاه ذی‌المقدمی و مطلوبیت فی‌نفسه دعا را در نظر نمی‌گیرند.

۷. تأثیر دعا و اصل سنخیت

ممکن است این سؤال به ذهن انسان خطور کند که آیا بین علت و معلول در فرآیند تأثیر دعا که گاهی خارق‌العاده است سنخیت وجود دارد یا نه. در پاسخ این سؤال می‌توان گفت که تأثیر دعا علتی فراطبیعی دارد و شیوه تأثیرگذاری آن به این صورت است که چون عوالم وجود، رابطه طولی با یکدیگر دارند، عوالم بالاتر از ماده (ماورای طبیعت) بر طبیعت احاطه دارند به طوری که سلسله علت‌ها به عقل اول می‌رسد که درحقیقت، سبب اصلی در تأثیر دعاست و به‌اذن خداوند بر آن تأثیر می‌گذارد. (شیرازی، ۱۴۲۸، ۳۴۳/۶) برای مثال در خشک‌سالی که نماز باران خوانده می‌شود و برای نزول باران دعا می‌شود خداوند به ملائکه‌ای که مسئول ابرها هستند، دستور می‌دهد که ابرها را آورده و باران ببارد. علت ماورای طبیعت از نظر عقل و نقل هیچ مشکلی ندارد اگرچه این عقل، تحلیل طبیعی ندارند (پایگاه طهور، بی‌تا).

باتوجه به اصالت وجود و تشکیک در آن (طباطبایی، بی‌تا، ص ۹) میان عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت، سنخیت وجود دارد. عالم ماورای طبیعت نسبت به طبیعت و یا هر عالمی نسبت به عالم مادون خود، سنخیت دارد و سنخیت آن به این دلیل است که جهان طبیعت، رقیق شده و ضعیف شده و سایه ملکوت است و ملکوت نیز سایه و تصویر عالم جبروت است. این سنخیت مانند سنخیت سایه و صاحب سایه، سنخیت دریا و موج و سنخیت خورشید و نور خورشید است. بین جسم انسان و نفس او نیز چنین سنخیتی هست با اینکه نفس، موجود ملکوتی و ماورای طبیعی است با جسم اتحاد برقرار می‌کند. باوجود سنخیت بین عالم طبیعت و ماورای آن، این دو عالم با یکدیگر هم‌تا نیستند، بلکه در طول همدیگر هستند؛ یکی تام است و دیگری ناقص. عالم طبیعت نسبت به ماورای طبیعت مانند حلقه انگشتی در یک بیابان وسیع

است. طبیعت، ویژگی‌ها و ابعادی دارد که عوالم دیگر، محیط بر آن و فاقد این ابعاد و اندازه‌ها هستند. بنابراین، موجودی که بعد دارد نسبت به موجودی که بعد ندارد، نمی‌تواند نقصی را تشکیل دهد؛ زیرا منظور از وجود کمال معلول در علت این است که علت، مرتبه کامل‌تر و عالی‌تری از وجود معلول را داشته باشد به گونه‌ای که وجود معلول، پرتوی از آن محسوب شود نه اینکه حدود وجود معلول در علت محفوظ باشد و علت، ماهیت معلول را هم داشته باشد. لازمه کامل‌تر بودن مرتبه وجود علت از معلول، عدم وحدت ماهوی آنهاست و هیچ‌گاه از دو موجودی که تشکیک خاصی دارند و یکی از آنها از مراتب وجود دیگر و شعاعی از آن است، نمی‌توان ماهیت واحدی را انتزاع کرد؛ زیرا معنای اینکه دو وجود، ماهیت واحدی داشته باشند این است که حدود وجودی آنها بر یکدیگر منطبق شود و چنین چیزی در مورد دو مرتبه وجود که یکی کامل‌تر از دیگری و محدودیت و نقایص کمتری دارد، امکان ندارد، ولی نداشتن ماهیت معلول و حدود وجود آن به معنای نداشتن کمال وجودی آن نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۶۷/۲).

آنچه در مورد علت هستی‌بخش لازم است، داشتن کمالات وجودی معلول به صورت کامل‌تر و عالی‌تر است نه واجد بودن نقص‌ها و محدودیت‌های آن. مفهوم جسم و لوازم آن مانند مکانی و زمانی بودن، حرکت و تغییرپذیری و... لازمه نقص‌ها و محدودیت‌های موجودات مادی است نه لازمه کمالات آنها. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۶۸/۲) بنابراین، گاهی چیزی در طبیعت به وسیله تأثیر دعا و علل ماورای طبیعی پدید می‌آید که با آنکه امری خارق‌العاده محسوب می‌شود علل و اسباب ویژه‌ای دارد که نزد انسان، ناشناخته است (پایگاه طهور، بی‌تا) و باین وجود بین معلول و علت، سنخیت وجود دارد.

۸. سبب استجاب دعا براساس اصل علیت

براساس دیدگاه حکما سبب استجاب دعا، هماهنگی دعا با سایر اسباب تحقق چیزی و به دلیل حکمت الهی است به گونه‌ای که سبب دعای شخصی در متعلق دعایش و سبب وجود آن چیز،

باهم از ناحیه خداوند متعال هماهنگ شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ۳۴۱/۶) بنابراین، وقتی نیایش دعاکننده با سایر اجزای علل، موافق باشد آن چیز یافت می‌شود و اگر با آنها هماهنگ نباشد، یافت نمی‌شود؛ زیرا در تحقق معلول باید تمام اجزای علت تامه حاصل شود. در این زمینه از یک سو مواد لازم و از سوی دیگر، کیفیت ترکیب آنها باید با پیدایش همه شرایط و رفع همه موانع همراه شود و چون دعا یکی از اجزای علل است، نه بدون آن، مقصود حاصل می‌شود و نه به صرف وجود آن و بدون تحقق سایر اجزای علل. نمونه این موضوع، تأثیر بعضی از اجزای داروی ترکیبی که سهم تعیین‌کننده‌ای در درمان بیمار دارد، است که اگر همه مواد لازم پدید نیاید و ترکیب علمی و فنی آن صورت نپذیرد درمان حاصل نمی‌شود؛ یعنی بدون آن جزء معین و باصرف وجود آن، درمان حاصل نمی‌شود (باقریان موحد، ۱۳۷۸، ۳۹۲/۱). به نقل از جوادی آملی).

همان‌طور که تأثیر جزء مهم داروی ترکیبی، برابر نظام علی و معلولی است و براساس نظم تکوینی مسبب‌الاسباب صورت می‌گیرد، تأثیر دعا و سهم تعیین‌کننده آن نیز از این نمونه است، البته گاهی ارتباط دعا با خواسته‌ای که انجام می‌شود از سنخ علت و معلول نیست، بلکه از قبیل معلول‌های علت واحدند که همراهی معلولی دارند و هر دو از یک علت به وجود می‌آیند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ۳۴۱/۶؛ باقریان موحد، ۱۳۷۸، ۲۹۳/۱) بنابراین، دعا کردن و توقع اجابت داشتن، لازم است و اگر گاهی اجابت نشد، معلوم می‌شود هماهنگی کامل بین اجزای علل، حاصل نشده است. هماهنگی نیز با در نظر گرفتن مصلحت همه نظام هستی است نه مصلحت دعاکننده، هر چند مفسده دیگران را به همراه داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ۳۴۱/۶؛ باقریان موحد، ۱۳۷۸، ۲۹۳/۱). جالب‌تر اینکه اگر دعا در راستای هدف تکوین و تشریح باشد، بیشترین هماهنگی را با نظام هستی خواهد داشت که در این صورت، شکل یک حاجت طبیعی به خود می‌گیرد و دستگاه خلقت به حکم تعادل و توازنی که دارد او را یاری و کمک می‌کند و سبب می‌شود تا دعا زودتر اجابت شود (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

نفس تزکیه شده نیز می‌تواند در استجابات دعا تأثیرگذار باشد؛ زیرا همان‌طور که روح در بدن مؤثر بوده و بدن نیز از نفس متأثر است نفس تزکیه شده هنگام دعا، مشمول فیض ویژه می‌شود که می‌تواند با آن در عنصری از عناصر طبیعت یا در بدنی از بدن‌های انسانی، بلکه در نفسی از نفوس جامعه بشری اثر بگذارد. (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۴۲) چنین تأثیری برای دعا درحالی که با نظام علی و معلولی هماهنگ است مستلزم تأثیر موجود پایین مرتبه در موجود بالمرتبه و موجب تأثیرپذیری مبدأ بالاتر از دعا نیست؛ زیرا علم ازلی، همواره متبوع است نه تابع و اراده سرمدی، همواره تأثیرگذار است نه تأثیرپذیر و نفوس بندگان مانند همه موجودات امکانی، تأثیرپذیر هستند نه تأثیرگذار، هرچند نسبت به حوزه اختیار خود تأثیرگذار هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ۳۴۲/۶؛ باقریان موحد، ۱۳۷۸، ۲۹۳/۱).

۹. نتیجه‌گیری

باتوجه به تأثیر دعا و بررسی اصل علت روشن می‌شود که تأثیرگذاری دعا به معنای نفی علت در تحقق پدیده‌ها نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که شناخته شده‌اند. باتوجه به اقسام علت، عوامل و علت‌های معنوی مانند دعا علتی ناقصه، مُعَدِّ، بعید، بسیط و فراطبیعی در پدید آمدن چیزی است، اما لازمه تأثیر آن در معلول مادی به دلیل دخالت علت‌های مادی در تحقق معلول، مرکب بودن علت تامه آن است و دعا نقش جزئی از علت خارجی و وجودی آن را ایفا می‌کند. اقتضای استجابات دعا به معنای کافی نبودن آن برای تحقق خواسته انسان است و برای اینکه این اقتضا به علت تبدیل شود باید عوامل دیگر نیز برای تحقق آن جمع شوند. همچنین دعا در تحقق پدیده‌ای، علت جانشین‌پذیر است؛ زیرا معلول آن می‌تواند با فراهم شدن شرایط طبیعی و عادی و یا غیر عادی از راه علت‌های دیگری غیر از دعا مانند معجزه، بدا، کرامت و... به وجود آید.

دعا، علت دارای اقتضا نیز لحاظ شده است. در نتیجه، خود دعا مطلوب و غایت و هدف است. فلسفه و هدف اولی دعا، خود دعا کردن و ارتباط با خداست که دعاکننده مورد عنایت خدا

قرار می‌گیرد، اما دریافت خواسته مورد نظر، هدفی در مرتبه دوم است. به دلیل احاطه عوالم ماورای طبیعت بر آن، تأثیر دعا علتی فراطبیعی دارد و عقل اول، سبب اصلی در تأثیر دعاست که به‌اذن خداوند بر آن تأثیر می‌گذارد و میان عالم طبیعت و ماورای آن سنخیت وجود دارد؛ زیرا هر عالمی نسبت به عالم مادون خود، سنخیت دارد و سنخیت آن به‌این دلیل است که جهان طبیعت، رقیق شده و ضعیف شده و سایه ملکوت است و ملکوت نیز سایه و تصویر عالم جبروت است. سبب استجاب دعا، هماهنگی دعا با سایر اسباب تحقق چیزی و به دلیل حکمت الهی است. نفس تزکیه شده نیز می‌تواند در استجاب دعا تأثیرگذار باشد که تأثیر آن با نظام علی و معلولی هماهنگ بوده و مستلزم تأثیر موجود پایین مرتبه در موجود بالمرتبه نیست؛ زیرا علم ازلی، همواره متبوع است نه تابع و اراده سرمدی، همواره تأثیرگذار است نه تأثیرپذیر. تأثیرگذاری نفوس مانند همه موجودات امکانی در طول علیت خداوند است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

- * قرآن کریم (۱۳۸۸). مترجم: فولادوند، محمدمهدی. اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاه من الفرق فی بحر الضلالت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
 ۴. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۵. آصفی، مهدی (۱۴۱۸). آیین بندگی و نیایش (ترجمه دعا عند اهل البیت). قم: دفتر بررسی و تدوین روش‌های درسی.
 ۶. باقریان موحد، رضا (۱۳۷۸). نیایش از دیدگاه اندیشمندان. تهران: مؤسسه فرهنگی دین پژوهی بشرا.
 ۷. برازش، علی‌رضا (۱۳۹۰). دعا از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی. تهران: انقلاب اسلامی.
 ۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد. قم: الشریف الرضی.
 ۹. تهنوی، محمد علی (۱۹۹۶). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه لبنان.
 ۱۰. حسینی شاهرودی، مرتضی (بی‌تا). رابطه معجزه و قانون علیت. پایگاه طهور، www.tahour.net.
 ۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۶). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. محقق: حسن‌زاده آملی، حسن. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۱۲. خادمی، عین‌الله (۱۳۸۰). علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا. قم: بوستان کتاب.
 ۱۳. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). دانش نامه قرآن و قرآن پژوهی. تهران: دوستان.
 ۱۴. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
 ۱۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
 ۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار المعرفه.
 ۱۷. سجادی، جعفر (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: طلیعه النور.
 ۱۹. شیروانی، علی (۱۳۸۶). کلیات فلسفه. قم: دار الفکر.
 ۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 ۲۱. طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). نهاییه الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۲۲. طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
 ۲۳. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵). اصل علیت در فلسفه و کلام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۲۴. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۶۷). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
 ۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). بر درگاه دوست (شرح فرازهایی از دعای ابو حمزه ثمالی، افتتاح و مکارم الاخلاق). محقق و نگارش: قاسمیان، عباس. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
 ۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
 ۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). بیست گفتار. قم: انتشارات صدرا.
28. www.islamquest.net. (n.d)
 29. www.noorportal.net. (n.d)
 30. www.porseman.org. (n.d)