

مولوی و مسأله سبب

سید صدرالدین طاهری موسوی*

چکیده

رابطه علیّت یا سببیت یکی از مسائلی است که نفی و اثبات آن، آثار فلسفی و علمی شگرف دارد و نیز از جهت کلامی و تأثیر خاص آن در امر دیانت دارای نقش اساسی است. به علاوه، دیدگاه‌های ارباب تفکر در مورد بدیهی یا نظری بودن آن و در صورت دوم، چگونگی اثبات آن، متفاوت است. از این جهت است که در همه آثار فلسفی غربی و شرقی و متقدم و متأخر، فصل یا فصول مستقلی به بحث علیّت اختصاص یافته است و در آثار کلامی نیز، هرچند علیّت از مسائل اصلی علم کلام نیست، به مناسبت مباحث دیگری از قبیل قدرت و اراده و فعل الهی و جبر و تفویض در اعمال بشری به طور جانبی از علیّت بحث می‌شود. فلاسفه اسلامی معمولاً علیّت را بر اساس عقل می‌پذیرند و اشاعره، که مهم‌ترین فرقه کلامی اهل سنت هستند، مشهور به ردّ علیّت می‌باشند، و البته این انتساب نیاز به تحقیق مجدد دارد.

مولوی، شاعر گرانمایه و عارف عالی‌قدر اسلامی، از نظر کلامی اشعری است و تحقیق درباره نظر او پیرامون علیّت - و به تعبیر او، سببیت - خود شمه‌ای از تحقیق پیرامون نظر اشاعره است. در این مقاله، پس از بیان مقدماتی که خلاصه آن را ملاحظه کردیم درباره نظر مولوی در باب سببیت بر اساس متون پاره‌ای از اشعار وی، تحقیق شده و ارزیابی بسیار کوتاهی نیز صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: علیّت، سببیت، مولوی، فلاسفه، اشاعره، سنخیت و ضرورت.

بدهت و اثره

«سببیت» طبق اصطلاح متداول نزد عرفاء و «علتیت» طبق اصطلاح معمول نزد فلاسفه، از جمله مفاهیمی است که به تقریب برای عموم شناخته شده است، و اگر بدیهی اولی نباشد، دست کم بدیهی ثانوی^۱ است. نشانه زبانی این مدعا این است که علاوه بر این دو واژه و مشتقات مستقیم آنها، واژه‌های وابسته به آنها از قبیل چرا، زیرا، به چه دلیل، برای اینکه، چون که، و امثال اینها نیز به فراوانی در نوشته‌ها و گفته‌های روزمره و متداول به کار می‌روند، بی آنکه کسی در معنای آنها شک کند و دچار تردید شود. البته، در فلسفه و سایر قلمروهای علمی مربوط، واژه‌های سبب و علت تعریف می‌شوند، و چه بسا تصدیق به وجود رابطه‌ای با عنوان سببیت و علتیت نیز نیازمند به دلیل شمرده شود ولی بدهت عرفی مفاهیم تصویری و روابط تصدیقی مربوط به این دو واژه اصلی، یعنی «سبب» و «علت»، در جای خود محفوظ است.

سبب یا علت؟

در همین آغاز بحث باید معلوم کنیم کدام یک از این دو واژه منظور است؟ آیا این دو با هم فرق دارند؟ ما کدام یک را برای پیشبرد بحث انتخاب می‌کنیم؟ در پاسخ باید گفت: طبق گزارش برخی از فرهنگ‌های فلسفی، «علت و سبب در فلسفه غالباً به معنای یکدیگرند» (سجادی، ۱۳۶۱، واژه سبب)، و اگر چنین باشد، تقسیمات و احکام آن دو نیز یکسان خواهد بود. اما، در برخی دیگر از فرهنگ‌های فلسفی، با تفاوتی میان این دو روبه‌رو می‌شویم؛ بدین صورت که: «سبب در لغت به معنای ریسمان است و به معنای هر چیز است که بتوان توسط آن به مقصود رسید» (جمیل صلیبا، ۱۳۶۶، واژه سبب). روشن است که سبب به این معنا اخص از علت است، و وسیله‌ای را می‌نماید که فاعل با شعور، از روی عمد و آگاهی، آن را برای رسیدن به مقصودی استخدام می‌کند. «وسيله» لزوماً طریقت دارد در حالی که علت اعم است. به علاوه علت ممکن است کار خود را، بدون استخدام، توسط عامل با شعور انجام دهد.

بنابراین، برای ما، در یک بحث فلسفی فرق نمی‌کند کدام واژه را به کار ببریم، ولی در این مقاله می‌کوشیم تا بیشتر از واژه سبب استفاده کنیم، زیرا مولوی، به عنوان

یک عارف، گویا به عمد آن را به کار برده است. دلیل این گزینش از جانب او را، در ادامه بحث ملاحظه خواهیم کرد.

اقسام سبب

مردم عادی دو گونه سبب را به خوبی می‌شناسند و آن را در محاوره به کار می‌برند. می‌گویند: «این جریان از کجا ناشی می‌شود؟». این، سبب فاعلی است؛ و «چرا باید درس بخوانم؟»، این، سبب غائی است. امّا، فلاسفه به دو قسم دیگر از سبب نیز توجّه دارند و آنها را علّت‌های مادّی و صوری می‌نامند. سببی که می‌خواهیم دیدگاه مولوی درباره آن را تحقیق کنیم «سبب فاعلی» است.

شان مسأله

اهمّیت مسأله نیاز به تفصیل و اثبات ندارد. در یک کلام، اگر جهان هستی نظامی و سیستمی داشته باشد و به طریقی صلاحیت آن را داشته باشد که نام یک «مجموعه» غیر پراکنده بر آن نهند، جز در پرتو سببیت میسر نخواهد بود؛ اعمّ از آنکه دامنه این سببیت تا ساحت قدس مسبّب الاسباب گسترش یابد یا با بینش الحادی بدان نگرسته شود.

سابقه مسأله

سابقه مسأله سبب، به تقریب، همه تاریخ تفکر مکتوب انسان‌ها را فرا می‌گیرد و، بدون شک، پیش از آن نیز مورد توجّه بوده است. ارسطو چهار علّت فاعلی، غایی، مادّی و صوری را تنظیم و تعریف کرد و روابط آنها را معلوم داشت، امّا، خود اعتراف نمود که در این مورد فقط جمع آورنده و تقریرکننده مطالب پراکنده پیشینیان بوده است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۱). از آن به بعد بحث علّت و سبب پیوسته جای خود را در تفکر فلسفی محفوظ داشت و به مرتبه‌ای از اهمّیت رسید که برخی، فلسفه را «دانش علل» نامیدند و برخی بر «علل نخستین» و «علّة العلل»، به خصوص تکیه کردند (همان، ص ۸). و بالأخره، ابن سینا هنگام معرّفی فلسفه، خود را ناگزیر یافت که تذکر دهد موضوع این

دانش نه تنها علّة العلل و علل نخستین نیست، بلکه اصل علیّت نیز با یتی همچون یک مسأله در این دانش مطرح و مورد بحث و اثبات قرار گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳، الهیات شفا، مقاله ۱، فصل ۱). فلاسفه اسلامی عموماً بحث درباره اصل علیّت را مغتنم شمردند و کوشیدند تا آن را با دلیل عقلی و بدون تمسک به تجربه ثابت کنند (علامه طباطبایی، بدایة الحکمة، ص ۴۴ و ۶۸)؛ و فلاسفه تجربی متأخر بر این نکته پای فشرده که اثبات این اصل میسر نیست، و متکلمان شرقی و غربی در این مورد به راه‌های گوناگون رفتند. امّا، همه گروه‌های نامبرده، در اینکه بحث مذکور شایستگی و ضرورت طرح و اتخاذ موضوع دارد. هم‌داستان بوده و هستند.

زوایای بینش

فیلسوف و متکلم و عارف، هر سه به مسأله سبب پرداخته‌اند، ولی زوایای بینش آنان فرق می‌کند. فیلسوف، بی طرف بحث می‌کند. متکلم از آنجا که پیش‌تر وجود خداوند، صفات ذات و صفات فعل او را، به هر صورت و هرچند به اجمال، پذیرفته، مسأله را در ارتباط میان خداوند و عالم بررسی می‌کند. برای متکلم علیّت مسأله‌ای نیست که به خودی خود نیاز به بحث داشته باشد، زیرا علیّت از جمله عوارض ذاتی وجود بما هو وجود و مندرج در امور عامه فلسفی است، و متکلم کاری با عوارض ذاتی وجود بما هو وجود ندارد. امّا، از آنجا که او عالم را فعل خداوند می‌داند به ناچار چگونگی صدور این فعل و شرایط آن را مطالعه می‌کند. برای متکلم، از هر فرقه و با هر مرام و مسلکی و وابسته به هر دینی باشد، صفاتی مثل قدرت و اراده خداوند اهمیت دارد و در این بحث نیز، متکلم بر خود فرض می‌داند رابطه سببیت میان خدا و عالم را به گونه‌ای تصویر کند که به تمامیت قدرت و اطلاق اراده خداوند لطمه وارد نشود. امّا، متکلمان از این جهت مثل هم نیستند. برخی، مثل معتزله اسلامی، تا آنجا که بشود جانب علیّت را رها نمی‌کنند، ولی برخی دیگر، مثل اشاعره، در جانب‌داری از قدرت و اراده الهی تا مرز انکار علیّت یا نزدیک به آن پیش می‌روند. بحث از این مطلب و ارائه شواهد آن در این مقاله نمی‌گنجد.^۲ در غرب مسیحی نیز همین‌گونه بینش‌های افراطی در برخی از متکلمان مسیحی، مثل مالبرانش، اکام و بوناونتورا دیده می‌شود (زیلین،

۱۴۰۲، صص ۶۲-۶۵ و ۸۵)، در حالی که، برخی دیگر مثل توماس و پیروان او کم و بیش همانند معتزله می‌اندیشند.

عارف نیز، چنان‌که گفتیم، به «سبب» توجه دارد، ولی زاویهٔ بینش او محدودتر از دو گروه سابق است. او مسأله را بیشتر در ارتباط با انسان و تقرب علمی و عملی او به خداوند می‌نگرد، و نگران آن است که عطف توجه به سبب، انسان موحد را از مسبب-الاسباب دور کند و توحید افعالی او لطمه ببیند. اینکه عارفان، و از جمله مولوی، معمولاً به جای «علت» از واژه «سبب» استفاده می‌کنند، شاید به همین ملاحظه باشد که خواسته‌اند پیوسته نسبت به طریقت آن هشدار دهند و طالب را از استغراق در آن بازدارند. طبق این دیدگاه، هیچ سببی هرگز نمی‌تواند مطلوب بالذات باشد. ماهیت سبب، از دیدگاه عارف هرچه باشد، نقطه نظر او در بحث از سبب، سلوکی و تربیتی است.

سبب از دیدگاه مولوی

مولوی یک عارف مسلمان سنی مذهب و اشعری مسلک است. اشاعره به طور کلی منسوب به انکار علیت هستند. این نسبت هم شیوع افواهی دارد و هم در آثار فلاسفه اسلامی آمده است. اولی نیاز به مدرک ندارد، ولی باور فلاسفه مشهور متقدم و متأخر اسلامی در این باب را می‌توانیم در گفته‌های ابن سینا و خواجه طوسی (ابن سینا، و خواجه طوسی، ج ۳، صص ۱۳۱-۱۳۹)، صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ج ۶، صص ۳۲۰-۳۲۲)، سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، صص ۲۹۶-۲۹۷)، علامه طباطبایی و استاد مطهری (علامه طباطبایی، استاد مطهری، ۱۳۳۵، ج ۳، صص ۱۵۷-۱۵۸) ملاحظه کنیم. با این همه حق تحقیق این است که به این نسبت‌ها به دیده تردید بنگریم، زیرا، تا آنجا که نگارنده ملاحظه کرده، همگی بدون مدرک و عاری از مستند هستند؛ هر چند این عدم استناد با درستی مطلق یا نسبی مدعا منافات ندارد و ممکن است یک اشکال روشی باشد. در این مورد، در ادامه مقاله به نتایج روشن‌تری خواهیم رسید. روش صحیح در این مورد این است که متن گفته‌های بزرگان اشاعره ملاحظه و حدود دلالت آنها سنجیده شود. این کار البته نیاز به تفصیل زیاد دارد، زیرا اولاً بزرگان اشاعره یکی دو تن نیستند. ثانیاً نظریات

آنان از همه جهت یکسان نیست. ثالثاً - و از همه مهم تر - اینکه علیّت از مسائل رسمی علم کلام نیست و چه بسا لازم است نظریات ایشان از خلال اظهاراتی که در برخی دیگر از مسائل، بر مبنای قبول یا ردّ علیّت، آورده اند جستجو و استنباط شود. این رسیدگی ها، البته، مندرج در موضوع این مقاله نیست و جایگاه دیگری دارد.^۳ اما، سعی می کنیم دیدگاه مولوی را با ملاحظه شماری از نمونه های قابل دسترسی در مثنوی شریف به دست آوریم، و پس از جمع بندی نتایج این بررسی، ارزیابی مختصری نیز داشته باشیم.

— نمونه اول:

جهد یا توکل؟

اصل داستان معروف است و بچه های مدرسه و - حتی - مهد کودک نیز وقتی عنوان «خرگوش باهوش» را می شنوند، یادشان می آید که قضیه چیست. اما، استفاده ای که مولوی از این داستان می کند به همان نسبت، حتی برای بزرگسالان، ناشناخته است: جمعی از حیوانات در پیشه ای زندگی می کنند که شیری هم در میان آنهاست. شیر وقت و بی وقت به حیوانات کوچک تر حمله می برد و برای تأمین غذای خود، امنیت آنها را برهم می زند. سرانجام، حیوانات کوچک تر پس از تبادل نظر با یکدیگر، به شیر پیشنهاد می کنند دیگر به آنها حمله نکند و آسایش آنها را برهم نزند، و به عوض، هر روز یکی از آنها، برحسب یک قرعه داخلی، داوطلبانه نزد شیر برود و شکار او بشود:

طایفه نخجیر در وادی خوش بودشان از شیر، دائم گش مکش
 بس که آن شیر از کمین می درر بود آن چّرا بر جمله ناخوش گشته بود
 حيله کردند آمدند ایشان به شیر کز وظیفه ما تو داریم سیر
 بعد از این اندر پی صیدی میا تا نگردد تلخ بر ما این گیا

این پیشنهاد، گفتگوهای را میان شیر و حیوانات دیگر در پی آورد که مولوی آن را همچون صحنه ای از تردّد میان «جهد» و «توکل» تصویر کرده است. «جهد» نماینده اعتماد به سبب و اعتبار بخشیدن به علّت و کوشش برای برپاداشتن و تعقیب سببی برای نیل به مسببی است. اما، «توکل» در اینجا معنای متعارف و پسندیده خود را ندارد، بلکه

نماینده حالتی است که بهتر است آن را «وادادگی» یا تن دادن به اتفاق، و انتظار نتیجه بدون ترتیب مقدمات بنامیم. هم چنین، «شیر» نماینده تفکری است که به علیّت و جهد در راه به کار گرفتن سبب پای بند است و «حیوانات دیگر» نمایندگان تفکری هستند که سبب را بی اعتبار دانسته و همه امور را بی واسطه به خداوند منسوب ساخته و ناشی از اراده‌های مستقیم و موردی او می‌دانند. دو طرف برای پیشبرد نظر خود بحث و استدلال می‌کنند، و اینک نوبت شیر است که پیشنهاد حیوانات کوچک تر را ارزیابی کند:

گفت آری گر وفا بینم نه مکر مکرها بس دیده‌ام از زید و بکر
گوش من «لایلدغ المؤمن»^۴ شنید قول پیغمبر به جان و دل گزید
حیوانات گفتند:

جمله گفتند ای حکیم با خبر «الحذر دع لیس یغنی عن قدر»^۵
در حذر شوریدن شور و شر است رو توکل کن، توکل بهتر است
مرده باید بود پیش حکم حق تا نیاید زخم از ربّ الفلق
پاسخ شیر:

گفت آری گر توکل رهبر است این سبب هم سنت پیغمبر است
گفت پیغمبر به آواز بلند با توکل زانوی اُشتر بیند^۶
رمز «الکاسب حبیب الله» شنو از توکل در سبب غافل مشو
گفتگو به درازا می‌کشد و سرانجام شیر قانع می‌شود و در عمل توافق می‌کند که دست از «جهد» و کوشش بردارد و در برابر خواست حیوانات کوچک تر طریق «توکل» و تسلیم در پیش گیرد، و این طریقه مدّتی دوام می‌یابد.

چاره جویی حیوانات کوچک تر جهت مهار شیر خود نوعی «جهد» بود و در حدّ خود نتیجه بخشید، اما، تن دادن آنان به سرنوشت خود خواسته و ذلت بار قربانی دادن هر روزه، گویی به تدریج حیوانات کوچک تر را نیز به ورطه انفعال و ترک جهد و تسلیم به قضا و اتفاق کشانید تا سرانجام «جهد» تازه خرگوش کوچکی که قرعه مرگ به نامش افتاده بود مؤثر شد، شیر به چاه هلاکت درافتاد و حیوانات کوچک تر آسوده شدند.

تذکر دو نکته ذیل شاهد فوق

۱. تا اینجا نتیجه این بود که جهد، به معنای کوشش در به کار گرفتن اسباب جهت نیل به مسببات، برتر از توکل، به معنای وادادگی، است؛ اما، مطلب بدین جا پایان نگرفته و هنوز مقصود ادا نشده است، و بلکه اکتفا به این مقدار زیان بخش است. از این جهت، در ادامه داستان می‌خوانیم که حیوانات جشن می‌گیرند و چنان در ستایش خرگوش مبالغه می‌کنند که گویی او خود منشأ مستقل این «جهد» نجات بخش بوده است. اما، خرگوش باهوش هشدار می‌دهد که سرخ اصلی در دست خداوند است و هرچه بوده و هست و تأثیری در فکر یا عملی داشته از اوست:

گفت تأیید خدا بُد ای مهان ورنه خرگوشی که باشد در جهان
 قوتم بخشید و دل را نور داد نور دل مردست و پا را زور داد
 از بر حق می‌رسد تفصیل‌ها باز هم از حق رسد تبدیل‌ها
 وی، سپس، دوستان خود را پند می‌دهد و، در ضمن، به قدرتی که برتر از نظام علیت نیز می‌تواند کار کند توجه می‌دهد:

هین به ملک نوبتی شادی مکن ای تو بسته نوبت آزادی مکن
 آنکه ملکش برتر از نوبت تنند برتر از هفت انجمنش نوبت زنده
 برتر از نوبت ملوک باقی‌اند دور دائم روح‌ها با ساقی‌اند
 این گفتگو به نوبه خود مروج تفکر مبتنی بر نفی سبب است.

۲. از آنجا که هدف عارف از بحث سبب، چنان که گفته شد، تربیتی است، مولوی در پایان این داستان - و داستان‌های دیگری که در ضمن آن به مناسبت آورده - حدیث معروف «جهاد اکبر» را که از پیامبر (ص) منقول است به یاد می‌آورد:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصم زو بتر در اندرون
 کشتن این، کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخره خرگوش نیست
 چون که وا گشتم ز پیکار برون روی آوردم به پیکار درون
 «قد رجعنا من جهاد الأصغر» یم با نبی اندر جهاد اکبریم

مولوی در ضمن قطعه بالا دو بیت با فاصله اندک آورده که به تقریب صریح در

پذیرش علیت است:

دوزخ است این نفس و دوزخ ازدهاست

کو به دریاها نگردهد کم و کاست

چون که جزو دوزخ است این نفس ما

طبع کل دارد همیشه جزوها

بیت اخیر واقعیت علیت کل برای جزء را بیان می کند و قابل طرح در قالب قیاس

منطقی است. (مولوی، دفتر اول، برگزیده از ابیات ۹۰۰ یا ۹۰۵ تا ۱۳۸۵ یا ۱۳۹۰ - بر حسب اختلاف

نسخه‌ها - گولپینارلی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۱۹۴-۲۱۲).

— نمونه دوم:

عزل سبب

یکی از ویژگی های قاعده کلی عقلی، استثناپذیر نبودن آن است. همگان جریان معمولی اسباب و مسببات را هر روز و شب می نگرند و گاهی نیز کسانی در مواردی اندک با جریانی روبه رو می شوند که در ظاهر گویای قطع سبب از سببیت است و به اصطلاح، «خرق نظام» به حساب می آید. معجزات پیامبران الهی یکی از این گونه موارد است که البته، رویداد آن اندک است، ولی به هر حال قابل پرسش است که وقتی معجزه ای توسط پیامبری - یا کرامتی توسط وارسته ای - اتفاق می افتد، در واقع چه چیزی روی می دهد؟ آیا نظام علیت به هم می خورد و سبب از سببیت خود عزل می گردد یا مطلب به گونه دیگری است؟ کسانی که پای بند علیت هستند می توانند بگویند سببیتی و رای شیوه معمول در کار می آید و تأثیر خود را بروز می دهد و بدین ترتیب، سبب مخفی بر سبب ظاهر حکومت می کند. امّا، مولوی، پس از اشاره به موردی از اعجاز پیامبر اسلام، گویی پاسخ اول یعنی عزل سبب را انتخاب می کند. داستان از اسارت کاروانی از عرب در یک وادی تفتیده و سوزان، در چنگال تشنگی آغاز می شود:

خسک شد از قحط بارانشان قَرَب	اندر آن وادی گروهی از عرب
کاروانی مرگ خود بر خوانده	در میان آن بیابان مانده
مصطفی پیدا شده از بهر عون	ناگهانی آن مغیث هر دو کون

رحمش آمد گفت هین زوتر روید
سوی کُتبان آمدند آن طالبان
بنده‌ای می‌شد سیه با اشتری
کش‌کشانش آوردند آن طرف
چون کشیدندش به پیش آن عزیز
جمله را زان مشک او سیراب کرد
این کسی دیده است کز یک راویه
این کسی دیده است کز یک مشک آب
سپس، مولوی این واقعه شگفت را این طور توجیه می‌کند:

مشک خود روپوش بود و موج فضل
آب از جوشش همی گردد هوا
بلکه بی‌علت و بیرون زین حکم
تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل
چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی
ربّ می‌گوید برو سوی سبب
گفت زین پس من ترا بینم همه
می‌رسید از امر او از بحر اصل
و آن هوا گردد ز سردی آب‌ها
آب رویانید تکوین از عدم
در سبب از جهل بر چفسیده‌ای
سوی این روپوش‌ها زان مایلی
رَبّنا و رَبّناها می‌کنی
چون ز صنعم یاد کردی ای عجب
ننگرم سوی سبب وان دمدمه
(مولوی، دفتر سوم، منتخبی از ابیات ۳۱۳۰ یا ۳۱۳۱ تا ۳۱۵۷ یا ۳۱۵۸ - برحسب اختلاف نسخه‌ها

- همان، ج ۲، ص ۳۰۸-۳۰۹).

— نمونه سوم:

عطای حق

در دفتر پنجم مثنوی فصلی گشوده شده که برخی از شارحان در عنوانش نوشته‌اند: «عطای حق و قدرت، موقوف قابلیت نیست...». در ابیات مختصری که ذیل این عنوان آمده، مولوی یک بحث مهم و مشکل کلامی را به لباس شیرین نظم درآورده و نظر خود را ذیل آن بیان کرده است. مشکل این است که آیا در آفرینش جهان ماده

هیچ گونه زمینه قبلی، که بتوان نام آن را قابلیت نهاد، وجود داشته یا آنکه خالق هستی رقم خلقت را بر عدم محض زده است؟

وضعیت جاری جهان ماده به ما می گوید همه جعلها مرکبند و جریان هستی مادی یک سیرورت است، یعنی پیوسته این طور است که چیزی از چیزی پدید می آید. این پیدایش طی روند حرکت از قوه به فعل صورت می گیرد و همواره در گرو قابلیت است که زمینه تحقق خلق جدید است. حال، اگر به قهقرا برگردیم با چه وضعی روبه رو می شویم؟ آیا به نقطه آغازین می رسیم یا نمی رسیم؟ اگر نمی رسیم، پس خلقت یعنی چه؟ و اگر می رسیم، می رسیم آن نقطه آغازین که بر حسب ذات خود مندرج در عالم ماده است، چگونه بدون زمینه قبلی به وجود آمده است؟

مطلب به راستی مشکل است. حکمای مشاء فرضیه هیولای نخستین را پیش کشیده اند و آن را نیز ادعای دانسته اند تا روند علیت مادی را سامان بخشند. اما، مولوی شرط قابلیت را برداشته، فعل حق در قلمرو ماده را بدون زمینه قبلی و ناقص و ناقض روند علیت طبیعی شمرده است. وی، ضمن طرح پاره ای از معجزات انبیای الهی، برای خلقت عالم ماده و معجزات مذکور یک راه حل مشترک عرضه کرده، و می گوید:

چاره آن دل عطای مُبدلیست	داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لب و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شود	همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا	کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست	نیست ها را قابلیت از کجاست؟
قابلی گر شرط فعل حق بُدی	هیچ معدومی به هستی نامدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرق	طالبان را زیر این ازرق تُتُق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با ضره	باز کرده خرق عادت معجزه
بی سبب گر عزّ به ما موصول نیست	قدرت از عزل سبب معزول نیست
ای گرفتار سبب بیرون مَیر	لیک عزل آن مسبّب ظنّ مَیر
هر چه خواهد آن مسبب آورد	قدرت مطلق سببها بردرد

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طالبی جستن مُراد
 چون سبب نبود چه ره جوید مرید پس سبب در راه می‌باید بدید
 این سبب‌ها بر نظرها پرده هاست که نه هر دیدار، صنعش را سزاست
 دیده‌ای باید سبب سوراخ کن تا حُجُب را بر کند از بیخ و بن
 تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اسباب و دکان
 از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست ز اسباب و وسائط ای پدر
 جز خیالی منعقد بر شاهراه تا بماند دور غفلت چندگاه
 (مولوی، دفتر پنجم، ابیات ۱۵۳۷ تا ۱۵۵۵، همان، ج ۳، ص ۱۹۸-۱۹۹)

نتیجه

در این نوشته کوتاه، فرصت نبود تا همه شواهد مربوط به سبب را که در آثار مولوی هست مطالعه کنیم. اما، سه نمونه‌ای که آوردیم، برحسب اتفاق، ترتیب منطقی قابل ملاحظه‌ای بین آنها بود: در نمونه نخست، برتری جهد بر توکل یا، به تعبیر دیگر، برتری به کار گرفتن سبب بر وادادگی و تن به قضا دادن، فی‌الجمله، به ثبوت رسید. در نمونه دوم، تذکر داده شد که اعتماد مطلق به سبب به معنای غفلت از قدرت سبب‌ساز نخستین است که سر رشته همه سبب‌ها در دست اوست. اما، در نمونه سوم، حرف آخر، یا گفته شد که مسبب‌الاسباب هرگاه اراده کند سبب عزل می‌کند و یا فعل او از ذات خود در بند قاعده سببیت، اعم از فاعلی، مادی، صوری و غائی نیست و در گرو اراده اوست. بنابراین، از مجموع گفته‌هایی که طی سه نمونه گویا از کتاب مثنوی ملاحظه کردیم این‌گونه برآمد که:

۱. مولوی بر حسب ظاهر، در جریان معمولی امور، منکر وجود رابطه سببیت میان موجودات نیست، و یکی از لوازم عمده آن، یعنی لزوم سنخیت میان سبب و مسبب را به طور معمول قبول دارد؛ یعنی نمی‌پذیرد که هر چیزی از هر چیزی پدید آید و هر چیزی پدیدآورنده هر چیزی باشد، و توجه دارد که در غیر این صورت مجموعه پدیدارها حاصل تعاقب‌های تصادفی هستند.

۲. لازمه دیگر سببیت، از دیدگاه فلاسفه، معترف به علیت، ضرورت پیدایش

معلول در ظرف تحقّق علت است. امّا، به نظر می‌رسد مولوی به این لازمه گردن نمی‌نهد، یا تا آنجا گردن می‌نهد که پای اراده الهی یا مسبب‌الاسباب به میان نیامده است.

ارزیابی مختصر

قابل پرسش است که: آیا معقول است که شخصی اصل رابطه سببیت را بپذیرد، امّا ضرورت پیدایش مسبب در ظرف تحقّق سبب را نپذیرد؟ آیا در آن صورت آنچه می‌ماند سببیت است یا تصادف؟ برخی از اساتید معاصر به صراحت دوّمی را گفته و بر آن به طور جدی و قاطع استدلال کرده‌اند. (طباطبائی، مطهری، ۱۳۳۵، پاورقی، ج ۳، ص ۷۷). امّا، باز هم این پرسش روی می‌نماید که: با فرض قبول خداوند و قدرت تامّه و اراده مطلق و قیدناپذیر او، از سوی هر دو طرف بحث، کدام یک متعیّن است، پای بندی نسبت به سببیت و ضرورت یا تسلیم در برابر اراده مطلقه و مرزناپذیر الهی؟

قضاوت در این باره به راستی مشکل و جمع میان آن دو مشکل تر است، چه مورد از قبیل ماندن میان دو تناقض است: سببی که ضرورت نیاورد سبب نیست و خدایی هم که فاقد اراده و قدرت تام و مطلق باشد خدا نیست. ارتکاب کدام یک از دو تناقض آسان تر و کم هزینه تر است؟ نگارنده ترجیح می‌دهد پاسخ را از خواننده درخواست کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقصود از بدیهی ثانوی قضیه‌ای است که امکان اثبات توسط دلیل داشته باشد، ولی نیاز به اثبات آن نباشد؛ و بدیهی اولی قضیه‌ای است که مورد تصدیق همگان است، امّا، بدیهی تر از آن قضیه‌ای نیست تا برای اثبات، مورد استفاده قرار گیرد. فلاسفه اسلامی اصل عدم تناقض را بدیهی اولی می‌دانند، ولی اصل علیّت را ضمن آنکه بدیهی می‌شمارند برای اثبات آن نیز استدلال می‌کنند؛ بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان بدیهی ثانوی است.
۲. و ۳. نگارنده در کتابی موسوم به، علیّت از دیدگاه اشاعره و هیوم، در این باره به تحقیق پرداخته و به تفصیل گزارش کرده است.
۴. فروزانفر، بدیع الزّمان، احادیث منثوی، ص ۹: اشاره به حدیث ذیل: «لا یلدغ المؤمن من حُجر واحد مرّتين»، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۲۷؛ و سیوطی، جامع صغیر، ج ۲، ص ۲۰۴، با حذف «واحد».
۵. همان، ص ۱۰: اشاره است بدین روایت: «لن ینتفع حذر من قدر ولكنّ الدّعاء ینفع ممّا نزل و ممّا لم نزل. فعلیکم بالدّعاء عبادالله»، جامع صغیر، ج ۲، ص ۱۲۷؛ و از کلمات امیرالمؤمنین است: «تذکر قبل الورد

- الصدر والحذر لا یعنی من القدر و الصبر من أسباب الظفر»، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۷۰.
۶. همان، مقتبس از مضمون حدیث: «اعقلها و توکل»، جامع صغیر، ج ۱، ص ۴۶؛ احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۹۹ و رساله قشیریه، ص ۷۶.
۷. شرح منثوی، ج ۲، ص ۳۱۱؛ «دلش سوخت گفت هی، چند نفر برخیزید و فوراً به پای آن توده‌های شن بروید»، کُتبان: توده شن.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله و طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، دفتر نشر کتاب، تهران، ۱۳۷۹، ه. ش.
۲. —، الهیات شفا، چاپ مصر، تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، افست تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۳. ارسطو، متافزیک، ترجمه خراسانی، شرف‌الدین، نشر گفتار، تهران، ۱۳۶۶.
۴. ژیلین، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، مترجم: احمد احمدی، حکمت، تهران، ۱۴۰۲ ه. ق.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی، اللالی المنتظمه (شرح منظومه منطق) - تعلیقات حسن زاده آملی - نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ ه. ش.
۶. سجّادی، سیدجعفر، فرهنگ علوم عقلی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.
۷. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الأسفار الأربعة العقلیة فی الحکمة المتعالیة، ج ۶ (از ۹ جلد) مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
۸. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، مترجم: منوچهر صانعی درّه‌بیدی، حکمت، تهران، ۱۳۶۶ ه. ش.
۹. طاهری، سید صدرالدین، علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۵، چاپ دوم.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی و توضیحات: مطهری، مرتضی، ج ۳ (از ۵ جلد)، آخوندی، تهران، ۱۳۳۵ ه. ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بداية الحکمة، کتابفروشی طباطبایی، قم، بی تا.
۱۲. فروزانفر، بدیع الزمان، احادیث منثوی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۱ ه. ش.
۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد، منثوی شریف - شرح عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه و توضیح: توفیق هسبحانی، ج ۱ و ۲ (از سه جلد)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱ ه. ش.