

توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری

مرتضی شجاری*

چکیده:

توحید افعالی یکی از مراتب توحید (مهم‌ترین اصل ادیان آسمانی) است. اشاعره با انکار نظام علی در عالم و ارجاع آن به عادت الاهی، تنها فاعل در عالم را خداوند می‌دانند. مولوی که در هستی جز وحدت و عشق نمی‌بیند و فعل و ذات عاشق را فانی در معشوق می‌داند، بیان می‌کند که تجلی کامل اسما و صفات حق، نظام سببیت در عالم را ضروری می‌کند. علیتی که مولوی در هستی مشاهده می‌کند، غیر از علیت مصطلح در فلسفه مشائی است و لذا منافاتی با فاعلیت مطلق خداوند ندارد. ملاصدرا با مبانی خاص فلسفه خویش، استدلالی قوی بر قول مولوی در این بحث اقامه کرده است.

واژگان کلیدی: سبب، تجلی حق، وحدت وجود، فاعلیت حق، مظاهر الاهی.

* دکترای فلسفه اسلامی و استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز.

تاریخ تأیید: ۸۸/۲/۶

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۲۰

طرح مسأله

در بسیاری از مباحث اعتقادی، ظاهر سخن عارفان و از جمله مولوی، شبیه به آرا و عقاید کلامی اشاعره است؛ اما با دقت در مبانی اصلی عرفان و به خصوص مبنای وحدت وجود، مشخص خواهد شد که در واقع بین کلام عارفان و آرای اشاعره، تفاوت بسیاری وجود دارد. نمونه‌ای از این مباحث، «توحید افعالی» است. مسأله اصلی این مقاله، بررسی تفاوت دیدگاه مولوی و اشاعره در افعالی است که از «ماسوی‌الله» و به خصوص انسان صادر می‌شود. حال چه تفاوتی بین سخن اشاعره و مولوی در این بحث وجود دارد؟

توحید مهم‌ترین اصل دین مقدس اسلام است و پیامبر اسلام (ص) دعوت خود را با ندای توحید آغاز کرد: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» یکی از مراتب توحید، توحید افعالی است؛ یعنی درک اینکه در عالم هستی، مؤثری جز الله نیست و فاعل حقیقی و تنها مؤثر در عالم خداوند است (لامؤثر فی الوجود الا الله)؛ بنابر آیات قرآن، خالق، رب و مدبر همه چیز خداست و هیچ چیز از دایره قدرت و اراده‌اش بیرون نیست. از طرفی عالم دارای نظام و قانونمندی است و ظواهر قرآن نیز این امر را تأیید می‌کند. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که اگر جهان قانونمند است، خداوند چگونه در آن عمل می‌کند؟ اگر او تنها مؤثر است، چگونه می‌توان غیر او را مؤثر دانست؟ به دیگر سخن، اینکه جایگاه اصل علیت کجاست؟

عده‌ای از مسلمانان (جهمیه) معتقد به جبر محض شدند؛ متکلمان معتزلی هم با قبول نظام علی میان اشیای عالم، خداوند را تنها در حدود عالم مؤثر دانسته، قائل به تفویض شدند. (معتزلی، بی تا: ۱۷۱؛ بدوی، ۱۹۹۷: ۱۸۹۰ و ۳۰۶) اشاعره نیز کوشیدند راهی میان این دو بیابند؛ لذا آنها تنها مؤثر در هستی را خدا دانستند و در مورد افعال انسان نیز نظریه «کسب» را بیان نمودند و نظام علی در عالم را بر عادت خداوند حمل کردند، در حقیقت آنها رابطه علت و معلول میان موجودات عالم را نفی کردند. فیلسوفان از علل طولی بحث کرده، خداوند را علة‌العلل دانستند؛ اما

عارفان از وحدت وجود و کثرت تجلی حق سخن گفتند و «لامؤثر فی الوجود إلا الله» را با مبانی خاص خویش تبیین کردند.

در این مقاله، ابتدا به دیدگاه دو متفکر بزرگ اشعری، یعنی باقلانی و غزالی اشاره می‌گردد و سپس مستنداتی از مولوی که شبیه قول اکثر اشاعره در این بحث است، بیان می‌شود. در ادامه، قول مولوی بر اساس مبانی عرفانی تبیین و تفاوت آن با قول اشعریان بررسی می‌شود. حسن ختام مقاله نیز تبیین استدلال ملاصدرا بر مختار خویش در این بحث است که از دیدگاه نگارنده، استدلالی بر قول مولوی در توحید افعالی است.

توحید افعالی از دیدگاه اشعریان

متفکر بزرگ اشعری که ضرورت میان علت و معلول را در عالم هستی انکار کرد، ابوبکر باقلانی بود.^۱ از نظر وی، خداوند در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجود طبیعی دارای طبیعت و ذاتی نیست که بتواند فعل خاصی از او صادر شود. هر فعلی که از هر موجودی صادر می‌شود، فعل خداست و موجودات مسخر خداوند هستند و لذا هیچ جسمی از روی ذات خود، فاعل نیست؛ چون مقومات داخلی - آن‌گونه که فیلسوفان معتقدند - ندارد؛ پس ضرورتی در فعل اجسام نیست. فیلسوفان هر جسمی را دارای طبیعتی خاص و ثابت می‌دانند که ضرورتاً افعالی از آن صادر می‌شود؛ مثلاً طبیعت آتش، سوزاندن و طبیعت شراب، مست‌کنندگی است. مشاهدات حسی نیز این نوع ارتباط میان اسباب و مسببات را تأیید می‌کند. باقلانی با رد قول فیلسوفان،^۲ جریان عادت الاهی را این‌طور تبیین می‌کند که حس انسان،

۱. مذهب اشعری گرچه به ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) منسوب است، گسترش و بقای آن مدیون زحمات و آثار ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق) است. (ر. ک: همان: ۵۶۹؛ صبحی، بی تا: ۲/ ۸۹ و ۹۰)

۲. باقلانی در کتاب التمهید سه دلیل بر نفی ضرورت میان اسباب و مسببات آورده است. وی علاوه بر

ضرورت و وجوبی میان سبب و مسبب مشاهده نمی‌کند و فقط تلازم آتش با سوزاندن یا شراب با مستی را درک می‌کند که این چیزی جز جریان عادت الاهی نیست. انگیزه باقلانی در انکار ضرورت میان علت و معلول، تبیین قدرت و فاعلیت مطلق خداوند و نیز توجیه معجزات انبیا بود. از نظر وی، با اعتقاد به وجود ضرورت میان علت و معلول، معجزات انبیا مورد شک واقع می‌شود؛ اما با اعتقاد به جریان عادت الاهی، تفاوتی در امکان معجزات و قوانین طبیعی نخواهد بود و هر دو تحت فرمان و مشیت الاهی می‌باشد.

ابوحامد غزالی نیز با بهره‌گیری از تصوف، دیدگاه باقلانی را در انکار ضرورت میان اسباب و مسببات تکمیل کرد. وی در *احیاء علوم الدین* «توحید» را جوهر نفیسی می‌داند که دو پوسته دارد. پوسته اول آن، بیان زبانی «لا إله إلا الله» است که از منافق نیز صادر می‌شود. پوسته دوم، اعتقاد قلبی به این قول است که توحید عوامانه است؛ اما مغز آن، اعتقاد به این است که تمام امور از خداست و واسطه‌ها هیچ نقشی ندارند؛^۱ یعنی اعتقاد به اینکه در حقیقت، فاعلی جز الله نیست. (غزالی، ۱۴۲۳: ۴/۳۹۵) از آنجا که توکل مبتنی بر توحید است و اعتقاد به فاعل بودن اجسام و نیز

انکار طبیعت اجسام، حرکات دوری و دائمی فلک را نیز ضروری نمی‌داند. (۱۹۵۷: ۵۶-۵۸)

۱. عبارت غزالی چنین است: «والتوحید جوهر نفیس وله قشران: احدهما أبعد عن اللب من الآخر، فخصص الناس الاسم بالقشر و بصنعه الحراسه للقشر و أهملو اللب بالکلیه؛ فالقشر الاول: هو أن تقول بلسانک: لا إله إلا الله، و هذا یسمى توحیداً منافضاً للتثلیث الذی صرح به النصارى، و لکنه قد یصدر من المنافق الذی یخالف سره جهره. و القشر الثانی: أن لا یكون فی القلب مخالفه و انکار لمفهوم هذا القول، بل یشتمل ظاهر القلب علی اعتقاده و كذلك التصدیق به وهو توحید عوام الخلق و المتکلمون ... حراس هذا القشر عن تشویش المبتدع. و الثالث: و هو اللباب أن یری الأمور کلها من الله تعالی رؤیه تقطع التفاته عن الوسائط.» (۱۴۲۳: ۱/۵۵)

در جلد چهارم *احیاء علوم الدین* (ص ۲۹۳) برای توحید، مرتبه چهارمی نیز بیان شده که لب لب است: «... والرابعه أن لا یری فی الوجود إلا واحداً.»

اعتقاد به اختیار داشتن انسان، منافی با توکل است، این دو اعتقاد باطل است. غزالی با اشاره به آیه‌ای از قرآن^۱ که کشتی‌نشینان خدا را با اخلاص می‌خواند اما چون به خشکی می‌رسند، شرک می‌ورزند (و می‌گویند اگر باد نبود، نجات نمی‌یافتیم) و استفاده از یک تمثیل، بطلان اعتقاد اول را چنین توضیح می‌دهد: مشرکی که سبب نجات خود را وزیدن باد می‌داند، شبیه اسیر دربندی است که با قلم و کاغذ، نامه‌ای به پادشاه می‌نویسد و تقاضای عفو می‌کند و معتقد می‌شود که سبب نجاتش قلم است. این اعتقاد از سر نهایت جهل است. قلم، مسخر کاتب است و باید از کاتب تشکر کرد. همچنین تمام حیوانات و جمادات، مسخر قدرت الاهی هستند. پس مفهوم حقیقی توحید، علت فاعلی بودن اشیای طبیعی را نفی می‌کند. غزالی با استفاده از همین مثال، اعتقاد دوم یعنی فاعل حقیقی بودن انسان را رد می‌کند. بعد از قبول اینکه قلم مسخر است و فاعل نیست، می‌توان با نور بصیرت شهود کرد که کاتب نیز مسخر و مضطر است. کاتب، علت ظاهری است که مسخر خداوند (علت حقیقی) می‌باشد. کسانی که اسیر حس و عالم شهادت هستند، از قلم به دست کاتب و سپس به قلب و اراده و علم کاتب پی می‌برند و آن را علت می‌دانند؛ اما عارفان از عالم شهادت در گذشته، عالم غیب، لوح محفوظ و قلم الاهی را مشاهده می‌کنند که دائماً علومی را که باعث اراده و فعل می‌شود، در دل انسان می‌نویسد. پس عملی که با اختیار و اراده از انسان صادر می‌شود، منبعث از علم انسان است که در لوح محفوظ با قلم الاهی نگارش یافته است و اگر حجاب برداشته شود، مشخص می‌شود که انسان در عین اختیار مجبور است و به تعبیر دیگر، مجبور به اختیار داشتن است.^۲ این همان معنایی است که غزالی از اصطلاح مشهور

۱. «فأذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجيهم إلى البر إذا هم يشركون.» (العنكبوت / ۶۵)

۲. «لوانكشف الغطاء لعرفت أنه في عين الاختيار مجبور، فهو اذن مجبور على الاختيار.» (غزالی، همان: ۳۰۳/۴)

«کسب» در کلام اشعری اراده می‌کند.

نظریه کسب از سوی اشاعره و به‌انگیزه جمع میان قدرت مطلق الاهی و اختیار انسان مطرح گشته است، به‌گونه‌ای که قدرت خداوند محدود نشود؛ یعنی بتوان خدا را خالق افعال انسان دانست و از طرفی فعل انسان به انسان نیز منسوب گردد. فرقه جهیمه^۱ به جبرگرایی مطلق گرویدند و معتقد بودند تمام افعال و اعمال، فعل و عمل خداست و نسبت دادن اعمال به انسان‌ها مجازی است.^۲ از طرف دیگر، معتزله معتقد بودند فعل انسان باید به قدرت خویش صورت بندد و خداوند در افعال اختیاری انسان هیچ نقشی ندارد.

نظریه کسب به‌منظور ایجاد راه سومی میان افراط جهیمه و تفریط معتزله پی‌ریزی شد.^۳ این اصطلاح از آیه قرآن «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت.» (بقره/ ۲۸۶) اقتباس شده و در تفسیر آن آرای مختلفی بیان شده است. (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱: ۴۵۵؛ ایجی، ۱۴۱۹: ۸/ ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۲۲: ۱/ ۳۵۷)

غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* در تفسیر کسب چنین توضیح می‌دهد که خداوند حرکت در دست انسان و قدرت بر آن را ایجاد می‌کند. خداوندی که قدرت مطلق دارد، قادر بر ایجاد قادر و مقدر همراه با هم است و چون اسم خالق، تنها بر

۱. پیروان جهیم بن صفوان (م ۱۲۸ق).

۲. بغدادی در الفرق بین الفرق درباره جهیم بن صفوان می‌گوید: «قال بالاجبار و الاضطرار الی الاعمال و انکر الاستطاعات کلها... و قال لافعل و لاعمل لأحد غیر الله تعالی وانما تنسب الاعمال الی المخلوقین علی المجاز، كما یقال: زالت الشمس و دارت الریحی من غیر أن یكونا فعالین او مستطیعین لما وضعتا به.» (بی تا: ۲۱۱)

۳. ایجی در شرح *المواقف* می‌گوید: «قول جهیم غلو در جبر است، نه مکتب حق که همان واسطه بین جبر و تفویض است... همچنین با قول به کسب، اشکالی که از تعارض قدرت خدا و قدرت عبد پیش می‌آید، حل می‌شود.» (۱۴۱۹: ۶/ ۸۹)

ایجادکننده به واسطه قدرت اطلاق می‌شود، تنها خداوند خالق است؛ مقدر به قدرت انسان نیست؛ گرچه همراه انسان است و لذا انسان نمی‌تواند خالق و مخترع نامیده شود. اسم مناسب «کسب» است؛ چنانکه در قرآن نیز اعمال بندگان به این اسم نامیده شده است.^۱

علاوه بر این، غزالی همانند باقلانی، رابطه ضروری بین سبب و مسبب را به‌طور کلی نفی می‌کند و معتقد است:

استمرار عادت در توالی چیزها این اندیشه را در خاطر می‌نشانند که چیزها همواره بر عادت گذشته جریان دارند و از آن تخلف نمی‌کنند؛ نهایت آنکه توالی آنها ضرورت نیست و خرق و نقض آنها مانعی ندارد. (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۱۸)

مولوی در مثنوی ابیات بسیاری دارد که شبیه قول باقلانی و غزالی در این مبحث است. وی با جبرگرایی متکلمان اهل ظاهر که آن را جبر عامه^۲ می‌نامد، به

۱. عبارت غزالی چنین است: «اختراع الله تعالى للحركة في يد العبد معقول دون أن تكون الحركة و خلق معها قدرة اليها، كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع و أن الحركة موجودة و أن المتحرك عليها قادر و بسبب كونه قادراً عليها فارق حاله حالة امرته، فاندفعت الاشكالات كلها. و حاصله أن القادر الواسع القدرة و هو قادر على اختراع القدرة و المقدور معاً. و كما كان اسم الخالق و المخترع مطلقاً على من أوجد الشيء بقدرته و كانت القدرة و المقدر جميعاً بقدرة الله تعالى سمي خالقاً و مخترعاً. و لم يكن المقدور بقدرة العبد و إن كان معه؛ فلم يسم خالقاً و لا مخترعاً و وجب أن يطلب لهذا النمط من السنية اسم آخر مخالف، فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى، فانه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن و أما اسم الفعل فتردد في اطلاقه و لا مشاحة في الأسماء بعد فهم المعاني.» (۱۹۶۲: ۹۲)

۲. ور بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خود کامه نیست (۱د/ ۱۴۶۵)

شدت مخالف است و معتقدان به آن را بی‌اعتبار و این اعتقاد را مانند خفتن در میان رهنان می‌داند.

جبر تو خفتن بود در ره مَحْسَب تا ببینی آن در و درگه محسب
هان محسب ای جبری بی‌اعتبار جز به زیر آن درخت میوه‌دار
جبر، خفتن در میان رهنان مرغ بی‌هنگام کی یابد امان
(۱۳۵۳: د/ب ۹۴۰-۹۴۲)

جبریان فریکارند و دلایل آنان همچون شمشیر چوبین، سست و لرزان است و نباید به سخن آنان که بانگ شیطانی است گوش فرا داد:

مکرهای جبریانم بسته کرد تیغ چوبینشان تنم را خسته کرد
زین سپس من نشنوم آن دمدمه بانگ دیوانست و غولان آن همه
(همان: ۱۰۹۳ و ۱۰۹۴)

معتقد به جبر، لاجرم خویش را عاجز و ناتوان می‌داند و این بیماری روحی او را رنجور می‌سازد و در نهایت حکم مردگان را پیدا می‌کند.

هر که جبر آورد، خود رنجور کرد تا همان رنجوریش درگور کرد
از طرف دیگر، تفویض و اختیاری که معتزله معتقدند، با مبانی عرفانی سازگار نیست و قدرت مطلق خداوند دربر دارنده اسباب و علل است «قدرت مطلق، سببها بر درد.» (۵/ب ۱۵۴۸)

مولوی علت و معلول و تأثیر و تأثر در طبیعت را سنت‌های خالق متعال می‌داند که غالباً در دار اسباب جاری است تا جوینده هر چیز بداند از چه راه باید آن را بیابد تا نظم جهان برهم نخورد. انسان عادی گرچه نمی‌تواند از توسل به وسائل و وسائط درگذرد، نباید نپندارد که مسبب‌الاسباب، محکوم قانون‌های وضع کرده خود است.

سنتی بنهاد و اسباب و طرق طالبان را زیر این ازرق
بیشتر احوال بر سنت رود گاه قدرت، خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه باز کرده خرق عادت معجزه

بی سبب گر عز به ما موصول نیست قدرت از عزل سبب معزول نیست
 ای گرفتار سبب، بیرون مپر لیک عزل آن مسبب ظن مبر
 هر چه خواهد آن مسبب آورد قدرت مطلق سببها بر درد
 لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بدانی طالبی جستن مراد
 (۱۵۴۳-۱۵۴۹/۵)

مثال‌هایی که مولوی در نفی اسباب بیان می‌کند، یادآور مثال‌های غزالی است. در موردی نیز از معنای لغوی سبب (طناب، رسن) استفاده می‌کند.

این سبب چه بود به تازی گو: رسن اندر این چه این رسن آمد بفن
 گردش چرخه، رسن را علت است چرخه گردان را ندیدن زلت است
 این رسن‌های سببها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان
 (۸۴۷-۸۴۹/۱)

و در موردی دیگر، دل انسان را که در دست حق است، به قلمی که در دست کاتب است، تشبیه می‌کند:

دیده و دل هست بین اصبعین چون قلم در دست کاتب این حسین
 (۲۷۷۷/۳)

مثال دیگر نیز آتشی است که از برخورد سنگ و آهن می‌جهد که علت آن چیزی جز اراده خداوند نیست.

سنگ بر آهن زنی آتش جهد هم به امر حق قدم بیرون نهد
 سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
 (۸۴۰ و ۸۴۲/۳)

مولوی در دفتر اول مثنوی ضمن ابیاتی تحت عنوان «اضافت کردن آدم آن زلت را به خویشتن که ربنا ظلمنا و اضافت کردن ابلیس گناه خود را به خدا که بما اغویتنی» تقریری زیبا از نظریه کسب ارائه می‌دهد: آدمی این نکته را بالوجدان درک می‌کند که در افعال خود بی‌اثر نیست و الا نمی‌توان از کسی سؤال کرد: چرا



کردی؟ اما احاطه کامل به فعل خود ندارد؛ چنانکه در سخن گفتن هر گاه متوجه لفظ و ظاهر کلام گردد، به معنا توجه ندارد و اگر به معنا توجه کند، از لفظ غافل می‌شود. همان‌طور که اگر پیش رو را بنگرد، پشت سر را نمی‌بیند و بالعکس. پس چون علم تفصیلی برایش نیست، او را خالق فعل نتوان گفت؛ بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الهی است.

کرد ما و کرد حق هر دو ببین	کرد ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزد است
ناطق یا حرف بیند یا غرض	کی شود یکدم محیط دو عرض
گر به معنی رفت شد، غافل ز حرف	پیش و پس یکدم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان	تو پس خود کی بینی این بدان
چون محیط حرف و معنی نیست	چون بود جان خالق این هر دوان
حق محیط هر دو آمد ای پسر	وا ندارد کارش از کار دگر

(۱/ ۱۴۸۰-۱۴۸۷)

انسان نباید فعل خود را از هر جهت به خداوند نسبت دهد؛ چنانکه شیطان در ترک سجده آدم چنین کرد و گمراهی خود را به خداوند نسبت داد و نیز نباید فعل را از هر جهت به خود نسبت دهد؛ چنانکه حضرت آدم وقتی از شجره ممنوعه خورد و در معرض عتاب الهی قرار گرفت، گفت ما به خود ستم کردیم. خداوند فرمود: مگر نه اینکه تو آن کار را به تقدیر و قضای من کردی و من سبب محنت تو شدم، پس چرا فعل را از هر جهت به خود نسبت می‌دهی؟ آدم گفت: ادب نگاه داشتم و عمل خلاف را به خود نسبت دادم.

گفت شیطان که بما اغویتنی	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا	او ز فعل حق نبند غافل چو ما
در گنه او از ادب پنهانش کرد	ز آن گنه بر خود زدن او بر بخورد

بعد توبه گفتش ای آدم نه من
 نه که تقدیر و قضای من بد آن
 آفریدم در تو آن جرم و محن
 چون به وقت عذر کردی آن نهان
 گفت من هم پاس آنت داشتم
 گفت من نگذاشتم
 (۱/ ۱۴۸۸-۱۴۹۳)

سپس مولوی برای توضیح معنای کسب از مثالی بهره می‌گیرد: حرکت دست لرزان و حرکت دستی که انسان به حرکت درمی‌آورد، هر دو آفریده حق است؛ اما در اولی انگیزه‌ای برای فعل موجود نیست و لذا بر لرزش دست پشیمانی نیست؛ اما در دومی، داعی بر فعل موجود است و لذا گاهی باعث پشیمانی می‌شود.^۱

دست کان لرزان بود از ارتعاش
 وانک دستی تو بلرزان ز جاش
 هر دو جنبش آفریده حق شناس
 لیک نتوان کرد این با آن قیاس
 زان پشیمانی که لرزانیدیش
 مرتعش را کی پشیمان دیدیش
 (۱/ ۱۴۹۷ و ۱۴۹۸)

ابن عربی نیز همانند مولوی در تعریف کسب و توضیح آن متأثر از اشعریان است^۲ و این امری طبیعی است؛ زیرا علاوه بر مذهب رسمی بودن اشعریت، در ظاهر شباهت بسیاری میان اعتقاد عارفان با سخنان اشعریان وجود دارد. هر دو گروه معتقد به «لاموثر فی الوجود الا الله» هستند که مبدأ آن تعلیمات توحیدی قرآن است و نیز هر دو منتقد سرسخت معتزله و فیلسوفان مشائی هستند؛ اما با در نظر گرفتن مبانی عرفانی-به

۱. مرحوم فروزانفر می‌نویسد: «این مثال که مولانا می‌آورد، همان است که محمدبن عبدالکریم شهرستانی از گفته ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقلانی نقل کرده است.» (۱۳۶۱: ۵۶۴) ابن عربی نیز در توضیح کسب از این مثال استفاده کرده است: «و تبیین ذلک (الکسب) بالحرکه الاختیاریه، و الرعه الاضطرایه... و من جعل فی الوجود الحادث ما لیس بمراد الله، فهو من المعرفه مطرود، باب التوحید فی وجهه مسدود» (۱۴۲۰: ۱/ ۶۷)

۲. «الکسب تعلق اراده الممكن بفعل ما، دون غیره؛ فیوجد الاقتدار الالهی عند هذا التعلق، فسمی ذلک کسباً للمکن» (همان: ۱/ ۷۰)

خصوص وحدت وجود و تجلی حق تعالی در عالم - تفاوت میان دیدگاه عارفان و اشعریان آشکار خواهد شد.

دیدگاه عارفان در فاعلیت حق تعالی

اشعریان معتقد به وجود مستقل برای اشیا هستند، گرچه تأثیر آنها را نفی می‌کنند؛ ولی عارفان برای اشیا وجودی قائل نیستند، چه رسد به تأثیر آنها. آن را که به خود وجود نبود او را ز کجا جمال باشد؟ (عراقی، ۱۳۶۳: ۷۰)

سیدحیدر آملی که از پیروان عرفان ابن عربی است، پس از اینکه اعتراف می‌کند ظاهر کلام اشعریان و عارفان در باب فاعلیت حق تعالی و اینکه در هستی مؤثری جز الله نیست، بسیار به هم نزدیک است، اشعریان را از آن جهت که معتقد به وجودی غیر از حق تعالی هستند، مشرک به شرک خفی می‌داند.^۱ مولوی هستی اشیا را عدم می‌داند و معتقد است وجود مطلق فقط خداوند است. ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق فانی نما (۶۰۲/۱)

کسانی که برای غیر خدا وجودی قائل‌اند، احول هستند: این دوئی اوصاف دید احول است ورنه اول آخر، آخر اول است (۸۱۹/۶)

دیده اکمل می‌تواند حقیقت واحد را مشاهده کند: اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چون که مرد احول بود

۱. «لانهم (الاشاعره) فی هذا القول محجوبون بانفسهم بل مشرکون بالشرك الخفی لانهم بعد ماخلصوا من رویه الغیر الذی هو رویه وجودهم و وجود غیرهم المعبر عنه بالشرك الخفی؛ و ما وصلوا الی مقام التوحید الوجودی الذی هو مشاهده وجود الحق بلا اعتبار وجود غیره معه.» (آملی، ۱۳۶۸: ۱۴۸)

(۱۷۰۹ / ۵)

مثنوی مولوی دکان وحدت است که غیر آن حقیقت واحد را بت می‌داند:
مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

(۱۵۲۸ / ۶)

موجودات دو عالم همگی حجاب هستند و غیر از حق تعالی چیزی موجود نیست:
استخوان و باد روپوش است و بس در دو عالم غیر یزدان نیست کس

(۱۰۲۳ / ۶)

وجود واحد حقیقی، همچون دریا و هستی‌های ظاهری مانند جنبش کف‌هاست.
حقیقت برای مشرکان و گمراهان پنهان و کف هم آشکار است.

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب

(۱۲۷۱ / ۳)

بحر وحدانست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال و ای محال اشراک او دور از آن دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ‌پیچ لیک با احول چه گویم هیچ‌هیچ

(۲۰۳۰-۲۰۳۲ / ۶)

دیده‌ای سبب سوراخ کن لازم است تا حجاب‌ها را از بیخ و بن برکنند و مشاهده
کند که جز خدا موجودی نیست تا غیر از او مؤثری باشد. اسباب و وسایط همه
می‌سوزند و هر خیر و شری از اوست.

دیده‌ای باید، سبب سوراخ کن تا حجب را برکنند از بیخ و بن

تا مسبب بیند اندر لامکان هرزه داند جهد و اکساب و دکان

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط ای پدر

(۱۵۵۲-۱۵۵۴ / ۵)

این دیده، مختص کسی است که از مقام حس و عقل فراتر رفته باشد و مانند
مغزی که از پوست درآمد، برای بار دوم زاده شود؛ آنگاه پای خود بر فرق علت‌ها

می‌نهد و خالق آثار را فقط او می‌داند:

در حقیقت خالق آثار اوست
لیک جز علت نبیند اهل پوست
مغز کو از پوست‌ها آواره نیست
از طیب و علت او را چاره نیست
چون دوم بار آدمی زاده بزاد
پای خود بر فرق علت‌ها نهاد
(۳/ ۳۵۷۴ - ۳۵۷۶)

این مقام، فنای افعال است که:

نتیجه تجلی افعال الهی است و صاحب این فنا چنان مستغرق بحر افعال الهی
شود که نه خود را و نه غیر را از مکونات هیچ فعل و ارادت و اختیار نبیند و
اثبات نکند الا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه. (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۳۶)

مولوی کلمه شهادت (لا اله الا الله) را به معنای نفی هستی‌ها و اثبات وجود
خدا می‌داند.

لا اله گفت و الا الله گفت
گشت لا اله الا الله و وحدت شکفت
(۱۶/ ۲۲۶۶)

فقط کسی که به مرتبه فنا رسیده باشد، حقیقت این کلمه را درک می‌کند.
کلمه شهادت حاکی از آن است که هیچ چیزی جز وجود حق، واقعی نیست. هر
آنچه می‌بینیم و موجودش می‌پنداریم، خدایی وهمی است: «لا اله الا هو، کُلّ شیءٍ
هالکٌ اِلَّا وَجْهَهُ.» (قصص / ۸۸)

کل شیء هالک جز وجه او
چون نه‌ای در وجه او هستی مجو
هر که اندر وجه ما باشد فنا
کل شی هالک نبود جزا
زانکه در الاست او از لا گذشت
هر که در الاست او فانی نگشت
(۱/ ۳۰۵۲ - ۳۰۵۴)

بنابراین سالکی که به مقام فنای افعال رسیده است، چیزی جز فعل حق شهود

نمی‌کند. هستی‌ها و نیز هستی خود را در برابر مشیت و قدرت حق، آلتی بیش نمی‌بیند که از خود چیزی ندارند و قول و فعل و احوال آنان از حق است. مولوی با تشبیهاتی زیبا، عدم بودن ممکنات و افعال آنها را بیان می‌کند:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ز تست ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات برد و مات ما ز تست ای خوش صفات
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
 (۱/ ۵۹۸ - ۶۰۱)

این‌گونه تعبیرات از قدرت و نفوذ مشیت الاهی، موهم جبر است؛ اما مولوی توضیح می‌دهد که این جبر عامه نیست؛ بلکه اثر معیت با حق است. جبر عامه متنوع بر ثنویت و بیگانگی است؛ اما عارف جز وحدت و عشق نمی‌بیند. عشق موجب می‌شود که عاشق، فعل و ذات خود را فانی در معشوق ببیند و لذا خودخواهی و ناخشنودی که لازمه جبر است، برای عاشق وجود ندارد:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد وانکه عاشق نیست، حبس جبر کرد
 این معیت با حق است، این جبر نیست این تجلی مه است، این ابر نیست
 (۱/ ۱۴۶۳ و ۱۴۶۴)

در عشق، عاشق و معشوق یکی می‌شوند «اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود بودی نبود تا عاشق تواند بود.» (عراقی، ۱۳۶۳: ۵۵) به تعبیر دیگر، عارف، با حق معیت دارد که این معیت در عرفان مقام «قرب نوافل»^۱ نامیده شده که حاصل تجلی و ظهور حق در انسان است. انسان محبوب حق می‌گردد و خداوند گوش و چشم و دست و پای انسان می‌شود که با آن می‌شنود و می‌گوید و می‌گیرد

۱. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و ویده الذي يبطش به ورجله الذي يمشي به.»

و راه می‌رود:

مطلق آن آواز خود از شه بود
گفته او را من زبان و چشم تو
رو که بی‌یسمع و بی‌بصر توئی
چون شدی من کان لله از وله
گرچه از حلقوم عبدالله بود
من حواس و من رضا و خشم تو
سر توئی چه جای صاحب سر توئی
من ترا باشم که کان الله له
(۱/ ۱۹۳۶-۱۹۳۹)

بنابراین وقتی آدمی از عالم حس و عقل فراتر رود، عاشق شود و به مرتبه عقل
عقل برسد^۱ و حق تعالی با اسم جبار بر او تجلی می‌کند و آنگاه جز حق و قدرت و
مشیت حق نمی‌بیند.

این نه جبر، این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است
(۱/ ۶۱۷)

جلوه‌های متعدد و سبب‌سازی خداوند

کمال انسان، فانی شدن در حق تعالی است؛ یعنی با تمام وجود درک کند که همه
هستی‌اش و هر آنچه دارد، مطلقاً از خداست.

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد یکی موی نمی‌گنجد در دایره فردی
(۱۳۵۳ / ۲۷۴۷۰)

در این مقام، تمام تعینات رفع شده، کثرات نابود می‌شوند و انسان فیض را از
مبدأ فیاض بدون هیچ واسطه‌ای می‌بیند؛ اما

۱. غیر این معقول‌ها معقول‌ها
غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست
که بدین عقل آوری رزاق را
چون بی‌سازی عقل در عشق صمد
یابوی اندر عشق با فر و بها
که بدان تدبیر اسباب سماست
زان اگر مفرش کنی اطباق را
عشر امثالست دهد یا هفتصد
(۵/ ۳۲۳۳-۳۲۳۶)

رتال جامع علوم انسانی

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است
(۱/ ۲۰۶۶)

خداوند عالم را آفرید تا گنج نهران را آشکار سازد. لذا او می‌خواهد جهان با نظام و اسباب خاص خود وجود داشته باشد؛ زیرا در این صورت است که صفات نامحدود الاهی متجلی می‌شود.

حق تعالی می‌فرماید که کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف. یعنی جمله عالم را آفریدم و غرض از آن همه اظهار ما بود؛ گاهی به لطف گاهی به قهر. این، آن چنان پادشاه نیست که ملک او را یک معرف پس باشد. اگر ذرات عالم همه معرف شوند، در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همه خلایق روز و شب اظهار حق می‌کنند، الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقف‌اند و بعضی غافلند.» (موسوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶ و ۱۷۷)

برای اینکه عالم با نظام خاص خود موجود بماند، باید معرفت حقیقی اشیا از دسترس بیشتر انسان‌ها دور نگه داشته شود. اگر همگان به مرتبه فنا برسند و دیده سبب سوراخ کن بیابند، این عالم ویران خواهد شد و تجلی حق، ناقص خواهد ماند. بنابراین انسان‌ها باید مطابق با نظام سببیت در این عالم فعالیت کنند:

اکنون عالم به غفلت قائم است که اگر غفلت نباشد، این عالم نماند. شوق خدا و یاد آخرت و سکر و وجد معمار آن عالم است. اگر همه آن رو نماید، به کلی به آن عالم رویم و اینجا نمانیم و حق تعالی می‌خواهد که اینجا باشیم تا دو عالم باشد. پس دو کدخدا را نصب کرد؛ یکی غفلت و یکی بیداری تا هر دو خانه معمور ماند. (همان: ۱۰۹)

حتی انسان کامل نیز مادام که در این دنیا است، به اقتضای لوازم و حوائج حیات جسمانی خویش نمی‌تواند از توجه به این عالم غافل بماند. چنانکه عبارت «کلمینی

یا حمیرا» از پیامبر(ص) بیانگر همین معناست.^۱ به تعبیر مرحوم زرین کوب:

شواغل هر روزینه حیات حسی هم برای انصراف سالک از حصر توجه به عالم
غیب به همان اندازه ضرورت دارد که اشتغال به عالم غیب برای انصراف از
استغراق دائم در عالم حس لازم است. (۱۳۶۶ الف: ۱۰۱)

جهان مظهر اسما و صفات الاهی است و تمام موجودات عالم، جلوه‌های
خداوند هستند.

اندر آن تابان صفات ذوالجلال	خلق را چون آب دان، صاف و زلال
چون ستاره چرخ در آب روان	علمشان و عدلشان و لطفشان
فاضلان مرآه آگاهی حق	پادشاهان مظهر شاهی حق

(۳۱۷۲-۳۱۷۴ / ۶)

جلوه‌های خداوند فراوان هستند و میان آنها رابطه‌ی علی و معلولی وجود دارد:

هر سبب مادر اثر زاید ولد	این جهان و آن جهان زاید ابد
تا بزاید او اثرهای عجب	چون اثر زاید آن هم شد سبب
دیده‌ای باید منور نیک‌نیک	این سبب‌ها نسل بر نسل است لیک

(۱۰۰۰-۱۰۰۲ / ۲)

چون نیک بنگری حاصل دو جهان، پیدایش یک سلسله علت و معلول‌هاست؛ هر
علتی معلولی پدید می‌آورد و هر معلولی خود علت معلولی دیگر می‌شود. تخم
در زمین نابود می‌گردد و از آن کشت پدید می‌شود. از کشت، دانه و از دانه،

۱. مصطفی آمد که سازد همدمی
کلمینی یا حمیری
(۱۹۷۲ / ۱)

«کلمینی یا حمیرا» حدیثی مشهور از پیامبر(ص) است.

گندم و از گندم، نان و از نان، گوشت و پوست و همچنین دیگر چیزها. پس هر علت نسبت به معلول چون مادر است نسبت به فرزند و آن فرزند نسبت به معلولی دیگر که پدید می‌آورد چون مادر است نسبت بدو و همچنین. (شهیدی، ۱۳۷۵: ۲۰۶/۵)

پس هر شیئی در عالم، هم علت و هم معلول است و تأثیر و تأثر متقابل این دو وجه از حقیقت، مراحل تسلسل و مداوم هستی را فعلیت می‌دهد.

بنابراین مولوی - برخلاف اشاعره - نظام عالم را براساس علیت می‌داند. اقتضای طبع آتش، سوزانیدن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند، می‌سوزاند. گفت آتش من همانم آتشم اندر آ تا تو ببینی تابشم (۸۲۹/۱)

اما این علیت با آنچه معتزله و فیلسوفان مشائی می‌گویند، متفاوت است؛ زیرا هر شیئی از اشیای عالم، اسمی از اسمای الاهی است؛ یعنی در عالم جز اسمای الاهی، چیزی وجود ندارد تا اثر داشته باشد. سوزاندن اثری است که هم می‌توان به آتش نسبت داد و هم به خداوند و در واقع آتش جلوه‌ای از جلوه‌های حق است و به امر حق می‌سوزاند.

طبع من دیگر نگشت و عنصرم تیغ خصم هم بدستوری برم (۸۳۰/۱)

اینکه مولوی می‌گوید: «سنتی بنهاد و اسباب و طرق.» (۱۵۴۳/۵) و «لیک کار از کار خیزد در جهان.» (۷۶/۱)؛ یا «ز هر کاری بلا بد کار زاید.» (۷۱۰۸/۱۳۵۳) مقصود این است که در این عالم خدا به وسیله سبب، کارها را انجام می‌دهد. این سخنان با عقیده اشعریان که سبب را انکار می‌کنند، بسیار متفاوت است. از نظر مولوی، دیده مردم عادی، سبب‌بین است و این عالم چنین اقتضائی دارد؛ اما سراینده مثنوی که خود دیده سبب سوراخ‌کن دارد، برای تعلیم سالکان به دفعات از

سبب‌سوزی خداوند سخن گفته است. هنگامی که مولوی خود را «در کف شیر نر خون‌خواره‌ای»^۱ می‌بیند، از جوشش عشق است، نه اینکه سخنگوی اشعریان باشد. ابن عربی نیز در مبحث علیت^۲ نظری شبیه دیدگاه مولوی دارد.^۳ از نظر ابن عربی، عالم به‌اعتباری که سایه حق است، واحد و حق است؛ اما به‌اعتبار کثرت صورت که ظهور اسمای الاهی است، عالم نامیده می‌شود و به این اعتبار، مخلوقات (اسمای الاهی) به یکدیگر نیاز دارند «و معلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا» (۱۴۰۰: ۱/ ۱۰۶) «نیاز عالم به اسباب بلاشک نیازی ذاتی است و بزرگ‌ترین سبب‌ها سببیت حق است و سببیت حق که عالم نیازمند آن است، سببیت اسمای الاهی است.» (همان: ۱/ ۴۶۰) عالم و ماسوی الله، در صورت و نه در ذات - زیرا ذات عالم همان ذات حق است - معلول حق است. به‌تعبیر دیگر، عالم سایه خداست و سایه، وجودی غیر از وجود صاحب سایه ندارد. ابن عربی این فقر را «فقر کلی» می‌نامد؛ اما «فقر

۱. جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نر خون‌خواره‌ای

(۵۷۷/۶)

۲. در این مقاله، علت و سبب تسامحاً به یک معنا به‌کار رفته‌اند؛ اما ابن عربی میان آنها تفاوت قائل است و آن را با مثالی توضیح می‌دهد: در مثال بیماری و دارو و شفاء، دارو سبب و شفا علت است. بنابراین علت مسبب‌السبب است. عبارت ابن عربی چنین است: «فالعلة اثبات السبب و الحق عين السبب... و هو مسبب الاسباب فخلق الداء و الدواء، و ما جعل الشفاء الا له خاصة. فالشفاء عله لازاله المرض و ما كل علة شفاء فكل مسبب سبب و ما كل سبب مسبب.» (بی‌تا: ۲/ ۴۹۰)

۳. در اینکه مولوی از مکتب ابن عربی تأثیر پذیرفته باشد و حدّ این اثرپذیری چه مقدار است، اختلاف‌نظر وجود دارد. مرحوم دکتر زرین‌کوب می‌نویسد: «ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص الحکم و مروج طریقه ابن عربی در قونیه... نمی‌توانست مولانا را از آثار ابن عربی و لامحاله از زبده آرا و عقاید او در فصوص و فتوحات مکیه بی‌اطلاع گذاشته باشد.» (۱۳۶۶: ۱/ ۴۸۱) و نیز «در برخی موارد، اقوال مولانا با کلام شیخ، شباهت‌هایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می‌کند که بیش از حد توارد به نظر می‌آید.» (همان: ۴۸۶)

نسبی «علیت در اجزای عالم است. در این عالم بعضی از موجودات، سبب بعضی دیگر هستند. (همان: ۱۱۶/۲؛ قیصری: ۱۳۷۵: ۷۰۶)

بنابراین وقتی اشیای عالم به یکدیگر نیازمندند، این نیازی است که سببش خود، سبب دیگری دارد و در نهایت خود خداست که سبب همه چیز است. اسمای الاهی مختلف هستند و هر یک اقتضای خاصی دارند. تأثیر و تأثرات در عالم، نمایش ظهور اسمای حق است. گاهی میان اسمائی مانند غفار و منتقم، تضاد ایجاد می‌شود؛ اما اسم اعظم، این اسمای متضاد را هماهنگ می‌کند. گاهی آتش تحت غلبه یک اسم می‌سوزاند و گاهی تحت غلبه اسم دیگری نمی‌سوزاند. پس خرق عادت و معجزه نیز زیر پوشش حکمت الاهی و نظام سببیت قرار می‌گیرد. (همان: ۶۷) ابن‌عربی، اشعریان را دارای عقول ضعیف می‌داند که در مورد سببیت با حکمت الاهی مقابله کرده‌اند:

برخی از اهل نظر از دارندگان عقل‌های ضعیف، چون برایشان به ثبوت رسیده است که خداوند «فعال مایشاء» است، مقابله با حکمت و حالتی را که اشیا حقیقتاً برآیند، بر خدا جایز دانسته‌اند.» (همان)

استدلال ملاصدرا بر قول عارفان در توحید افعالی

ملاصدرا با مبانی خاص فلسفه خویش می‌کوشد اندیشه‌های مولوی و ابن‌عربی در توحید افعالی را با برهان به اثبات برساند. وی در *سفار* (۱۴۱۰: ۶/۳۶۹-۳۷۴) با انتقاد از دیدگاه‌های معتزله، اشاعره و حکما، طریقه عارفان (راسخان در علم) را به اثبات می‌رساند.

مبانی حکمت متعالیه که ملاصدرا برای اثبات توحید افعالی از آنها استفاده کرده است را می‌توان چنین فهرست کرد:

۱. اصالت وجود

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بر مبنای اصالت ماهیت، هر یک از موجودات مستقل هستند و اگر اثر را به آنها نسبت دهیم، در مقابل حق تعالی به نحو مستقل عمل خواهند کرد و این چیزی جز شرک نیست. بنابراین لازمه توحید افعالی، اصالت وجود است.

۲. تشکیک وجود

براساس قول به تباین وجودها که منسوب به فیلسوفان مشائی است نیز شرک لازم می‌آید؛ زیرا وجودها حقایق متباینی هستند که هر یک دارای طبیعت و اثر خاصی هستند و این امر با توحید افعالی منافات دارد؛ اما بر مبنای وحدت تشکیکی، وجود حقیقت واحد مشکک است که دارای مراتب شدت و ضعف می‌باشد. بالاترین مرتبه واجب‌الوجود است و مراتب دیگر، کمالات و آثار او هستند؛ اما از آنجا که وحدت تشکیکی وجود، کثرت را نیز برای وجودها حقیقی می‌داند و لازمه آن شرک خفی است، ملاصدرا در بحث علت و معلول، ممکنات را عین ربط به واجب می‌داند و از آن برای اثبات توحید افعالی بهره می‌برد.

۳. حقیقت معلول

وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود. وجود رابط (فی غیره) مانند معنای حرفی، هیچ استقلال ندارد و قائم به غیر و عین ربط است و دارای ماهیت نمی‌باشد. ملاصدرا وجود تمام ممکنات نسبت به حق تعالی را رابط می‌داند. (۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۹) بر مبنای اصالت ماهیت یا اصالت وجود و تباین آنها، موجودات امکانی در مقایسه با واجب تعالی، مانند عوارض و صور مادی - که به موضوع و محل تکیه می‌کنند - وجودهای رابطی هستند، با این تفاوت که اعراض و صور به موضوع و محل، قیام حلولی دارند؛ اما ممکنات که معلول حق تعالی هستند، از قیام صدوری برخوردارند؛ اما در فلسفه ملاصدرا، فقر و نیاز در ذات ممکنات است و ممکنات عین نیاز و فقرند؛ نه اینکه شیئی دارای فقر و نیازمند به غیر باشند: «ان الممكن لایمکن تحلیل وجوده الی وجود ونسبه الی الباری، بل هو منتسب بنفسه لابنسبه زائده،

مرتبط بذاته لابریط زائد» (همان: ۳۳۰)

ملاصدرا معلول را نحوه‌ای خاص از تعینات علت و مرتبه‌ای معین از تجلیات آن می‌داند. (همان: ۳۶۳ / ۲) زیرا علیت و معلولیت در وجود است و وجود معلول، عین ربط به علت است. به تعبیر دیگر، ملاصدرا تحت تأثیر ابن عربی، علیت را نه به آن معنایی که در فلسفه مشائی است؛ بلکه به معنای تجلی و ظهور به کار می‌برد. در فلسفه اصالت وجود ملاصدرا، ماهیت اعتباری است و لذا جعل به آن تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی نه علت واقع می‌شود و نه معلول. از طرفی وقتی وجودهای محدود، عین ربط به علت حقیقی و جلوه‌ای از جلوه‌های او هستند، تمام موجودات، تجلی صفات او می‌باشند. (همان: ۲۹۲)

۴. وحدت شخصی وجود:

ملاصدرا در تکمیل بحث علیت، برهانی عرشی اقامه می‌کند: موجود و وجود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است. حقیقت معلول نیز قائم به علت است؛ زیرا معلولیت، عین ذات معلول است. مثلاً، معلولیت برای ذات معلول مانند حیوان ناطق برای انسان می‌باشد. پس معلول هیچ استقلال‌ی ندارد و همه حقیقت آن قائم و وابسته به علت است:

اضافه و قیام ذاتی معلول به علت. معلول را در زمره اوصاف و شؤن علت درمی‌آورد؛ وصف و شأنی که جدای از ذات علت نبوده و مقتضای ذات آن می‌باشد و بدین ترتیب، کل جهان وصف و شأن الاهی می‌شود. و رابطه وصف با موصوف، رابطه تولیدی نیست؛ چون اگر تولیدی باشد، وصف متولد، بر پای خود قیام خواهد داشت و حال آنکه وصف به پای خود قیامی ندارد. اگر رابطه عالم با مبدأ خود، رابطه تولیدی باشد، عالم نیز سهمی از هستی خواهد داشت و اگر رابطه مزبور وصفی باشد، وصف برای خود سهمی از هستی نمی‌تواند داشته باشد و بدین ترتیب آنچه در خارج واقعیت دارد، یک واحد شخصی خواهد بود که دارای

شوون، تجلیات، نعوت، و اوصاف کثیر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۹۶)

۵. بسیط الحقیقه کل الاشياء

ملاصدرا در پایان بحث از علیت - بعد از اثبات وحدت شخصی وجود - به اثبات قاعده بسیط الحقیقه می پردازد؛ قاعده ای که در عرفان نظری، مقام تفصیل در اجمال نامیده می شود. در این قاعده بیان می شود که خداوند تمام کمالات را داراست؛ زیرا خارج از واجب تعالی چیزی نیست تا کمالی داشته باشد. (۱۴۱۰: ۲/ ۳۶۸)

ملاصدرا با استفاده از مبانی فوق، کشف و شهود عارفان در توحید افعالی که بعد از ریاضت ها و خلوت های بسیار یافته اند را به زیور برهان می آراید:

هم چنانکه در هستی شأنی جز شأن حق تعالی نیست، فعلی جز فعل او نیز تحقق ندارد. نه به این معنا که فعل زید از زید صادر نشود؛ بلکه به این معنا که فعل زید با اینکه حقیقتاً و نه مجازاً فعل زید است، حقیقتاً فعل حق تعالی است. حکمی جز حکم حق و حول و قوه ای جز حول و قوه حق وجود ندارد. پس حق تعالی در عین عظمت و علو، در مرتبه اشیا و فاعل فعل آنهاست؛ هم چنانکه در نهایت تجرد و تقدسی که دارد، زمین و آسمان از او خالی نیست «و هو معکم اینما کنتم.» (همان: ۶/ ۳۷۴)

بنابراین انسان، فاعل افعال خویش است و در عین حال فعلش یکی از افعال حق تعالی است؛ به گونه ای که سزاوار احدیت ذات حق و بدون هیچ انفعال، نقص، تشبیه و مخلوط شدن با اجسام و زشتی های آنهاست.

ملاصدرا میان دو مقام تنزیه و تشبیه تمایز می گذارد؛ تنزیه راجع به مقام احدیت است؛ مقام واحد قهاری که اشیا مستهلک در آنند و در آن، احدی غیر از حق تعالی تحقق ندارد؛ اما تشبیه به مقامات کثرت و معلولیت باز می گردد. تمام خوبی ها به وجه احدی حق تعالی برمی گردد؛ زیرا شأن او افاضه وجود است و وجود،

خیر محض است؛ اما بدی‌ها و ماهیات، مجعول نیستند؛ مثلاً ماهیت و عین ثابت سگ و کافر نجس هستند؛ اما از جهت وجود پاکند؛ به دلیل اینکه وجودها وقتی از منبع جود و نور دور می‌شوند. با اعدام و ظلمت‌ها اختلاط می‌یابند. (همان: ۳۷۵)

در آیه «قل کل من عند الله» (نساء/ ۷۸) همه افعال به خداوند نسبت داده شده و در آیه بعدی «ما اصابک من سیئه فمّن نفسک» سیئات از انسان دانسته شده است. ظاهر این دو آیه کریمه متناقض است و ملاصدرا سبب حیرت مردم در این مسأله را ناتوانی در ادراک علیت می‌داند.

مردم در این مسأله یا حیران و یا جاهلند، کسی که از این درد دشوار لغزنده‌ای که جز مخلصین از آن گریز ندارند، به سلامت بگذرد، به توحیدی می‌رسد که نه با رؤیت اسباب منافات دارد و نه رؤیت اسباب با آن منافی است. (همان: ۳۵۵ / ۲)

وی با تأثیرپذیری از عرفان نظری می‌گوید:

هر موجودی وجه خاصی به رب‌الاریاب و مسبب‌الاسباب دارد و تأثیری که از اسباب در این عالم مشاهده می‌شود، به واسطه اسمای حسنی‌الاهی است که اسباب در این عالم، مظاهر آن اسما هستند. بنابراین اختلاف موجودات و اسباب در این عالم به اختلاف اسمای الاهی بازمی‌گردد؛ اما شرور و نقص‌ها به خصوصیات قابل‌ها و استعداد موجودات بازمی‌گردد. (همان)

نتیجه

در عرفان ابن‌عربی و مولوی و حکمت متعالیه ملاصدرا هر موجودی از دو طریق با حق تعالی ارتباط دارد؛ یکی طریق سبب‌سازی که منوط به جعل وسائط و اسباب است و «ابی‌الله ان یجری الامور الا باسبابها» به آن اشاره دارد و دیگر طریق، سبب‌سوزی و محو تعینات و رفع تکثرات است که «سبحان الذی لا یجری فی ملکه

الا ما يشاء» و آیه «کل من عندالله» به آن اشاره دارد و مولوی معنوی نیز در کتاب مثنوی از آن به سبب‌سوزی تعبیر فرموده:

از سبب‌سازیش من سودائیم و از سبب‌سوزیش سوفسطائیم
 وز سبب‌سازیش سرگردان شدم وز سبب‌سوزیش هم حیران شدم^۱
 بنابراین هر که به اسباب تکیه کند و به آنها استقلال دهد و فاعلیت حق را در
 ورای آنها مشاهده نکند، راه افراط پیموده و مشرک شده و هر که اسباب را معدوم
 انگارد، راه تفریط پیموده و نسبت به واضع اسباب نادان شده است. موضع اعتدال
 آن است که انسان، اسباب را به عنوان مظهر حق تأیید کند و حق را از ورای
 آنها فاعل بداند. این موضع صحیح است؛ زیرا ایجاد و تأثیر، فرع بر وجود است و
 غیر حق وجودی ندارد. از طرفی مظاهر الاهی نیز جلوه‌های حق و بهره‌مند از
 فاعلیت حق هستند.

اینکه مولوی قابلیت را نیز شرط فعل حق نمی‌داند و سبب‌های این عالم را
 حجاب‌هایی می‌داند که انبیا برای قطع آنها آمده‌اند، بیانگر این است که سبب اصلی،
 حق تعالی است و تنها عارفان می‌توانند این امر را شهود کنند؛ اما این بحث میان
 اسیران و سوسه تا قیامت ادامه دارد.

هم‌چنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قدر
 پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را کشته است کس
 عشق برد بحث را ای جان و بس کو زگفت و گو شود فریادرس

۱. این دو بیت تنها در مثنوی نسخه رمضانی (چاپ کلاله خاور: ۱۳) و شرح محمدتقی جعفری (۱/ ۲۵۲) که مطابق با نسخه رمضانی نگارش یافته موجود است. در تصحیح نیکلسون نیز یک بیت به این صورت آمده است:
 از سبب‌سوزیش من سودائیم در خیالاتش چو سوفسطائیم
 (۱/ ۵۴۸)

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۰، اساس التوحید، تهران، مولی.
۲. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن عربی، محی‌الدین محمدبن علی، ۱۴۲۰، الفتوحات المکیه، ۹ج، تحقیق احد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴. _____، بی تا، الفتوحات المکیه، ۴ ج، بیروت، دارصادر.
۵. _____، ۱۴۰۰، فصوص الحکم، ۲ ج، به کوشش ابوالعلاء عقیقی، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. الایجی، القاضی عضدالدین عبدالرحمن، ۱۴۱۹، شرح المواقف، ۸ج، به کوشش محمود عمر الرسیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. الباقلائی، القاضی ابوبکر محمد بن الطیب محمد، ۱۹۵۷، التمهید فی الرد علی المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله، به کوشش محمود خضیری و محمد عدالهادی ابوریده، بغداد، جامعه الحکمه.
۸. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۹۷، مناهب الاسلامیین، بیروت، دارالعلم للملایین.
۹. البغدادی، عبدالقاهرین طاهر، بی تا، الفرق بین الفرق، بیروت، دارالمعرفه.
۱۰. التفتازانی، سعدالدین، ۱۴۲۲، شرح المقاصد، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، ریحیق مختوم، قم، اسراء.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۱۱، کتاب المحصل، به کوشش حسین اتای، قاهره، مکتبه دارالتراث.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۶ الف، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی.
۱۴. _____، ۱۳۶۶، سرنی، ۲ج، تهران، انتشارات علمی.

۱۵. _____، ۱۳۶۴، فرار از مدرسه، تهران، امیر کبیر.
۱۶. شهیدی، سید جعفر، ۱۳۷۵، شرح مثنوی، ج ۵، جزء اول از دفتر دوم، تهران، امیر کبیر.
۱۷. صبحی، احمد محمود، بی تا، فی علم الکلام، ج ۲، (الاشاعره)، بیروت، دارالنهضة العربیة.
۱۸. عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۳، لمعات، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، مولی.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ۱۴۲۳، احیاء علوم الدین، ۴ مجلد، به کوشش محمد خیر طعمه حلبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____، ۱۹۶۲، الاقتصاد فی الاعتقاد، تحقیق ابراهیم جو بوقجی و حسین آتای، جامعه انقره.
۲۱. عبدالجبار معتزلی، عبدالجبار بن احمد بن عبادالجبار، بی تا، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
۲۲. کاشانی، عزالدین محمود بن علی، ۱۳۶۷، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، نشر هما.
۲۳. کاکائی، قاسم، ۱۳۷۴، خدا محور در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش، تهران، حکمت.
۲۴. صدرالدین شیرازی محمد، ۱۴۱۰، اسفار (الحکمه المتعالیه)، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۵. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۵۳، کلیات شمس یا دیوان کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
۲۶. _____، ۱۳۶۲، فیه مافیة، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، امیر کبیر.
۲۷. _____، ۱۳۷۲، مثنوی معنوی، به کوشش ر. آ. نیکلسون، تهران، امیر کبیر.