

## سبب‌سازی و سبب‌سوزی خداوند از دیدگاه مولوی

دکتر مرتضی شجاری

استادیار دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز

### چکیده

ظاهر کلام اشعریان و عارفان درباره فاعلیت حق تعالی و اینکه در هستی مؤثری جز او نیست، بسیار به هم نزدیک است، اما اشعریان به وجود مستقل برای اشیا باور دارند، گرچه تأثیر آنها را نفی می‌کنند، در حالی که عارفان برای اشیا وجودی قائل نیستند، چه رسد به اینکه آنها را تأثیرگذار بدانند. از نظر مولوی، کمال انسان، فانی شدن در حق است، یعنی اینکه انسان با تمام وجود درک کند که همه هستی‌اش و هر آنچه دارد، به تمامی از خداست. در این مقام، تمام تعینات رفع می‌شود، کثرات نابود می‌شوند و انسان فیض را از مبدأ فیاض، بدون هیچ واسطه‌ای، می‌بیند. با وجود این، مولوی نظام عالم را براساس علت می‌داند زیرا هر شیئی از اشیای عالم، اسمی از اسماء الهی است یعنی در عالم جز اسماء الهی، چیزی وجود ندارد تا اثر داشته باشد. به‌عنوان نمونه سوزاندن اثری است که هم می‌توان به آتش نسبت داد و هم به خداوند، در واقع آتش جلوه‌ای از جلوه‌های حق است و به امر حق می‌سوزاند. از نظر مولوی، دیده مردم عادی، سبب‌بین است و این عالم چنین اقتضایی دارد، اما سرایندهٔ مثنوی که خود دیدهٔ سبب‌سوراخ‌کن دارد، برای تعلیم سالکان به تکرار از سبب‌سوزی خداوند سخن گفته است.

**کلیدواژه‌ها:** سبب، کسب، وحدت وجود، فنای افعالی، جبر.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۵/۲۴  
تاریخ پذیرش مقاله: ۸۶/۱۲/۱۳

Email: mortezashajari@gmail.com

## مقدمه

یکی از مسائل مهم در تاریخ تفکر بشر که نتایج علمی بسیاری دارد، مسأله علیت است. فیلسوفان از یونان باستان تاکنون برای شناخت جهان و نظم و نظام آن، از علت و معلول سخن گفته‌اند، همچنان که متفکران دینی نیز با مسائلی - مانند جبر و اختیار، قضا و قدر - رو در رو بودند که آنان را وامی داشت در برابر بحث از علت و معلول موضعی بگیرند. مسائلی چون نوع رابطه خداوند با جهان و محدوده تأثیر او در عالم هستی، باعث می‌شد متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان به اقتضای دیدگاه خاص خویش به تبیین آنها پردازند.

پیروان اسلام - بر مبنای کتاب و سنت - خالق و پروردگار همه چیز را خدا می‌دانند که هیچ چیز از دایره قدرت و اراده او بیرون نیست. از سویی جهان دارای نظم و قانونمندی است که بعضی از آیات قرآن نیز این امر را تأیید می‌کند. هر معلولی علت خاص و معین دارد که تا نباشد، آن معلول وجود نخواهد داشت و نیز هر موجودی اثر و فایده خاص خود را دارد که در موجود دیگری یافت نمی‌شود. در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که اگر جهان قانونمند است، خداوند در آن چگونه عمل می‌کند؟ و اگر خدا تنها مؤثر است، چگونه می‌توان جز او را مؤثر دانست؟

متکلمان معتزلی، با پذیرش نظام علی میان اشیای عالم<sup>(۱)</sup>، خداوند را تنها در حدود عالم مؤثر دانسته و قائل به تفویض شدند<sup>(۲)</sup>. اشاعره تنها مؤثر در هستی را خدا دانسته، نظام علی در عالم را نفی کردند و آن را عادت الهی دانستند و در حقیقت رابطه علت و معلول میان موجودات عالم را نفی کردند. فیلسوفان از علل طولی بحث کرده و 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 نظر دو متفکر بزرگ اشعری - باقلانی و غزالی - بررسی شده، سپس افکار مولوی که هماهنگ با دیدگاه این دو متفکر بیان شده است، توضیح داده می‌شود و در نهایت نظر مولوی درباره سبب‌سوزی و سبب‌سازی خداوند - که بر پایه وحدت وجود و تجلی حق در عالم و کاملاً متفاوت با دیدگاه اشعریان است - تبیین خواهد شد.

### سبب‌سوزی خداوند از دیدگاه اشعریان

متفکر بزرگ اشعری که ضرورت میان علت و معلول را در عالم هستی انکار کرد، ابوبکر باقلانی بود<sup>(۳)</sup>. از نظر وی، خداوند در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجود طبیعی، طبیعت و ذاتی ندارد که بتواند فعل خاصی از او صادر شود. هر فعلی که از هر موجودی صادر می‌شود، فعل خداست و موجودات مسخر خداوند هستند و بنابراین هیچ جسمی از روی ذات خود، فاعل نیست، زیرا مقومات داخلی - آن گونه که فیلسوفان به آن باور دارند - ندارد، پس ضرورتی در فعل اجسام نیست.

فیلسوفان هر جسمی را دارای طبیعتی خاص و ثابت می‌دانند که به ضرورت افعالی از آن صادر می‌شود، به طور مثال 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<sup>(۴)</sup>، جریان عادت الهی را تبیین می‌کند. حس انسان ضرورت و وجوبی میان سبب و مسبب مشاهده نمی‌کند و تنها تلازم آتش با سوزاندن یا شراب با مستی را درک می‌کند که این چیزی جز جریان عادت الهی نیست.

انگیزه باقلانی در انکار ضرورت میان علت و معلول، تبیین قدرت و فاعلیت مطلق خداوند و نیز توجیه معجزات انبیا بود. با باور وجود ضرورت میان علت و

معلول، به معجزات انبیا شک می‌شود، اما با اعتقاد به جریان عادت الهی، تفاوتی در امکان معجزات و قوانین طبیعی نخواهد بود و هر دو تحت فرمان و مشیت الهی است.

امام محمد غزالی، با بهره‌گیری از تصوف، دیدگاه باقلانی را در انکار ضرورت میان اسباب و مسببات تکمیل کرد. وی در *احیاء علوم‌الدین*، «توحید» را جوهر نفیسی می‌داند که دو پوسته دارد. پوسته اول آن، بیان زبانی «لا اله الا الله» است که از منافی نیز صادر می‌شود. پوسته دوم باور 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<sup>(۵)</sup>، یعنی اعتقاد به اینکه در حقیقت، فاعلی جز الله نیست (غزالی ۱۴۲۳، ج ۴: ۳۹۵). از آنجا که توکل مبتنی بر توحید است و اعتقاد به فاعل بودن اجسام و نیز اعتقاد به اختیار داشتن انسان منافی با توکل است، این دو باور باطل است.

غزالی با اشاره به آیه‌ای از قرآن<sup>(۶)</sup> که کشتی‌نشینان، خدا را با اخلاص می‌خوانند، اما چون به خشکی می‌رسند شرک می‌ورزند (و می‌گویند اگر باد نبود نجات نمی‌یافتیم)، و استفاده از یک تمثیل، بطلان اعتقاد اول را توضیح می‌دهد و می‌گوید 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 بر این باور است که قلم سبب نجاتش است. این باور به دلیل جهل بسیار است. قلم، مسخر کاتب است و باید از کاتب تشکر کرد. همچنین تمام حیوانات و جمادات مسخر قدرت الهی هستند. پس مفهوم حقیقی توحید، علت فاعلی بودن اشیا طبیعی را نفی می‌کند. غزالی با استفاده از همین مثال، اعتقاد دوم یعنی فاعل حقیقی بودن انسان را نفی می‌کند. پس 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 و مسخر خداوند - علت حقیقی - است. 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 و عالم غیب و لوح محفوظ و قلم الهی را مشاهده می‌کنند که دائماً علوم را که باعث اراده و فعل می‌شود، در دل انسان می‌نویسد. پس علمی که با اختیار و اراده از انسان صادر می‌شود، برگرفته از علم انسان است که در لوح محفوظ با قلم الهی نگارش یافته است. اگر حجاب برداشته شود، مشخص می‌شود که انسان در عین اختیار مجبور است و به تعبیر دیگر مجبور به اختیار داشتن است<sup>(۷)</sup>. این همان معنایی است که غزالی از اصطلاح مشهور «کسب» در کلام اشعری اراده می‌کند.

نظریه کسب از سوی اشاعره با انگیزه جمع میان قدرت مطلق الهی و اختیار انسان مطرح شده است، به گونه‌ای که قدرت خداوند محدود نشود، یعنی بتوان خدا را خالق افعال انسان دانست و از سویی فعل انسان به انسان نیز منسوب گردد. فرقه جهیمیه<sup>(۸)</sup> به جبرگرایی مطلق گرویدند و بر این باور بودند که تمام افعال و اعمال، فعل و عمل خداست و نسبت دادن اعمال به انسان‌ها مجازی است.<sup>(۹)</sup> از سویی دیگر معتزله بر این باور بودند که فعل انسان باید به قدرت خویش صورت بندد و خداوند در افعال اختیاری انسان هیچ نقشی ندارد. نظریه کسب به منظور ایجاد راهی سوم میان افراط جهیمیه و تفریط معتزله پی‌ریزی شد.<sup>(۱۰)</sup> این اصطلاح از آیه قرآن «لها ما کَسَبَتْ وَ عَلَیْهَا مَا کُنَّ سَبَبَتْ» (بقره ۲: ۲۸۶) اقتباس شده و در تفسیر آن آرای گوناگونی بیان شده است.<sup>(۱۱)</sup>

غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* در تفسیر کسب توضیح می‌دهد که خداوند حرکت در دست انسان و قدرت بر آن حرکت را ایجاد می‌کند. خداوندی که قدرت مطلق دارد، قادر به ایجاد قادر و مقدر همراه هم است و چون اسم خالق تنها بر ایجادکننده به واسطه قدرت اطلاق می‌شود، تنها خداوند خالق است؛ مقدر، به قدرت انسان نیست، گرچه همراه انسان است و نمی‌توان انسان را خالق و مخترع نامید، بلکه اسم مناسب، «کسب» است، هم‌چنان که در قرآن نیز اعمال بندگان به این اسم نامیده شده است.<sup>(۱۲)</sup>

افزون بر این، غزالی، همانند باقلانی رابطه ضروری بین سبب و مسبب را به طور کلی نفی می‌کند و بر این باور است که «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 با جبرگرایی متکلمان اهل ظاهر که آن را جبر عامه<sup>(۱۳)</sup> می‌نامد، به شدت مخالف است و معتقدان به آن را بی‌اعتبار و این باور را مانند خفتن در میان رهنمان می‌داند:

جبر تو خفتن بود در ره مخسب	تا بینی آن در و درگه مخسب
هان مخسب ای جبری بی‌اعتبار	جز به زیر آن درخت میوه‌دار
جبر، خفتن در میان رهنمان	مرغ بی‌هنگام کی یابد امان

(مولوی ۱۳۷۲/۱/۹۴۰-۹۴۲)

جبریان فریب‌کارند 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 چوینشان تنم را خسته کرد
زین سپس من نشنوم آن دمدمه	بانگ دیوانست و غولان آن همه

(همان ۱۰۹۳/۱-۱۰۹۴)

معتقد به جبر، لاجرم خویش را عاجز و ناتوان می‌داند، 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 در گور کرد
------------------------------	----------------------------

(همان ۱۰۶۹/۱)

از سوی دیگر تفویض و اختیاری که معتزله به آن باور دارند، با مبانی عرفانی سازگار نیست، قدرت مطلق خداوند بردرنده اسباب و علل است: «قدرت مطلق سبب‌ها بردرد» (همان ۱۵۴۸/۵)

مولوی، علت و معلول و تأثیر و تأثر در طبیعت را سنت‌های خالق متعال می‌داند که بیشتر در دار اسباب جاری است تا جوینده هر چیز بداند از چه راه باید آن را

بیابد تا نظم جهان بر هم نخورد. انسان عادی گرچه نمی‌تواند از توسل به وسایل و وسایط درگذرد، اما نباید بیندارد که مسبب‌الاسباب، محکوم قانون‌های وضع کرده خود است.

طالبان را زیر این ازرق تُتَّقِ	سستی بنهاد و اسباب و طُرقُ
گاه قدرت خارق سنت شود	بیشتر احوال بر سنت رود
باز کرده خرق عادت معجزه	سنت و عادت نهاده با مزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست	بی سبب گر عز به ما موصول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن میر	ای گرفتار سبب بیرون مپر
قدرت مطلق سبب‌ها بر درد	هرچه خواهد آن مسبب آورد
تا بداند طالبی جُستن مراد	لیک اغلب بر سبب راند نفاذ

(مولوی ۱۳۷۲/۵/۱۵۴۳-۱۵۴۹)

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

این سبب چه بود به تازی گو: رسن	اندر این چه این رسن آمد به فن
گردش چرخه، رسن را علت است	چرخه گردان را ندیدن زلت است
این رسن‌های سبب‌ها در جهان	هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

(همان/۱/۸۴۷-۸۴۹)

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

دیده و دل هست بَیِّنِ اصْبَعَيْنِ	چون قلم در دست کاتب ای حُسَيْنِ
-----------------------------------	---------------------------------

(همان/۳/۲۷۷۷)

مثال دیگر آتشی است که از برخورد سنگ و آهن می‌جهد و 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	توبه بالاتر نگر ای مرد نیک

(همان/۳/۸۴۰ و ۸۴۲)

مولوی در دفتر اول مثنوی در ابیاتی با عنوان «اضافت کردن آدم آن زلت را به خویشان که رَبَّنَا ظَلَمْنَا و اضافت کردن ابلیس گناه خود را به خدا که بِمَا أَغْوَيْتَنِي»،

تقریری زیبا از نظریه کسب ارائه می دهد: آدمی این نکته را با وجدان خویش درک می کند که در افعال خود بی اثر نیست و اگر این گونه باشد نمی توان از کسی پرسید: چرا کردی؟، اما احاطه کامل به فعل خود ندارد، چنان که در سخن گفتن هرگاه متوجه لفظ و ظاهر کلام شود، به معنی توجه ندارد، و اگر به معنی توجه کند، از لفظ غافل می شود.

همان طور که اگر پیش رو را بنگرد، پشت سر را نمی بیند و به عکس. 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 بین	کرد ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل حق اندر میان	پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است	فعل ما آثار خلق ایزدست
ناطق یا حرف بیند یا غرض	کی شود یک دم 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
حق محیط هر دو آمد ای پسر	وا ندارد کارش از کار دگر

(مولوی ۱۴۸۰/۱/۱۳۷۲-۱۴۸۷)

انسان نباید فعل خود را از هر نظر به خداوند نسبت دهد چنان که شیطان در ترک سجده آدم، چنین کرد، یعنی گمراهی خود را به خداوند نسبت داد و نیز نباید فعل را از هر نظر به خود نسبت دهد، چنان که 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 خود را از هر نظر به خود نسبت می دهی؟ آدم گفت ادب نگاه داشتم و عمل خلاف را به خود نسبت دادم.

گفت شیطان که بما اَغْوَيْتَنِي	کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظَلَمْنَا نَفْسَنَا	او ز فعل حق نبید 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      آفریدم در تو آن جرم و مَحَن  
نه که تقدیر و قضای من بُد آن      چون به وقت عذر کردی آن نهان  
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم      گفت من هم پاس آنت داشتم  
(مولوی ۱۳۷۲/۱/۱۴۸۸-۱۴۹۳)

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 بنابراین بر لرزش دست پشیمانی نیست، اما در دومی داعی بر فعل موجود است و بنابراین گاهی باعث پشیمانی می‌شود.<sup>(۱۴)</sup>

دست کان لرزان بود از ارتعاش      و آنک دستی تو بلرزانسی ز جاش  
هر دو جنبش آفریده حق‌شناس      لیک نتوان کرد این با آن قیاس  
زان پشیمانی که لرزانی‌دیش      مرتعش را کی پشیمان دیدیش  
(همان ۱۴۹۷/۱-۱۴۹۹)

ابن عربی نیز همانند مولوی در تعریف کسب و توضیح آن متأثر از اشعریان است<sup>(۱۵)</sup> و این امری طبیعی است زیرا افزون بر مذهب رسمی بودن اشعریت، شباهت بسیاری - در ظاهر - میان اعتقاد عارفان با سخنان اشعریان وجود دارد. هر دو گروه معتقد به «لامؤثر فی الوجود الا الله» هستند که مبدأ آن، تعلیمات توحیدی قرآن است و نیز هر دو منتقد سرسخت معتزله و فیلسوفان مشایی‌اند، اما با در نظر گرفتن مبانی عرفانی - به‌ویژه وحدت وجود و تجلی حق تعالی در عالم - ، تفاوت میان دیدگاه عارفان و اشعریان آشکار خواهد شد.

### وحدت وجود و سبب‌سوزی خداوند

اشعریان به وجود مستقل برای اشیاء باور دارند، گرچه تأثیر آنها را نفی می‌کنند، ولی عارفان برای اشیا وجودی قائل نیستند، چه رسد به اینکه آنها را تأثیرگذار بدانند. آن را که به خود وجود نبود او را زکججا جمال باشد؟  
(عراقی ۱۳۶۳: ۷۰)

سید حیدر آملی که از پیروان عرفان ابن عربی است، پس از اینکه اعتراف می‌کند

ظاهر کلام اشعریان و عارفان درباره فاعلیت حق تعالی و اینکه در هستی مؤثری جز الله نیست، بسیار به هم نزدیک است، اشعریان را از آن نظر که به وجودی غیر از حق تعالی باور دارند، مشرک به شرک خفی می‌داند.<sup>(۱۶)</sup>

مولوی نیز هستی اشیا را عدم می‌داند و بر این باور است که وجود مطلق تنها خداوند است.

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما تو وجود مطلق‌ی فانی‌نما  
(مولوی ۱۳۷۲/۱/۶۰۲)

کسانی که برای غیر خدا وجودی قائل‌اند، احول هستند:

این دویی اوصاف دید احولست ورنه اول آخر اول است  
(همان ۱۹۶/۸۱)

دیده اکمل می‌تواند حقیقت واحد را مشاهده کند:

اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چون که مرد احول بود  
(همان 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  
(همان ۱۵۲۸/۶)

موجودات دو عالم همگی حجاب هستند و جز حق تعالی چیزی موجود نیست:

استخوان و باد روپوش است و بس در دو عالم غیر یزدان نیست کس  
(همان ۱۰۲۳/۶)

وجود واحد حقیقی چون دریا و هستی‌های ظاهری مانند جنبش کف‌ها است.

برای مشرکان و گمراهان، حقیقت، پنهان و کف، آشکار است.

جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب  
(همان ۱۲۷۱/۳)

بحر وحدانست جفت و زوج نیست گوهر و ماهیش غیر موج نیست

ای مُحال و ای مُحال اشراک او دور از آن دریا و موج پاک او

نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ لیک با احول چه گویم؟ هیچ هیچ

(همان ۲۰۳۰-۲۰۳۲/۶)

دیده‌ای سبب‌سوراخ‌کن لازم است تا حجاب‌ها را از بیخ و بن برکند 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 سبب‌سوراخ‌کن	تا حجب را برکنند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه داند جهد و اُکساب و دکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسایط ای پدر

(مولوی ۱۵۵۲/۵/۱۳۷۲-۱۵۵۴)

این دیده مختص کسی است که از مقام حس و عقل فراتر رفته، مانند مغزی که از پوست درآمد، برای بار دوم زاده شود، آن‌گاه پای خود بر فرق علت‌ها نهاده و تنها او را خالق آثار 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

(همان/۳/۳۵۷۴-۳۵۷۶)

این مقام، فناء 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: ۴۳۶-۴۳۷)

مولوی کلمه شهادت - لا اله الا الله - را به معنای نفس هستی‌ها و اثبات وجود خدا می‌داند.

لا اله گفتم و الا الله گفتم	گشت لا الا الله و وحدت شگفت
-----------------------------	-----------------------------

(مولوی ۲۲۶۶/۶/۱۳۷۲)

تنها 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 کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ» (قصص ۲۸: ۸۸)

کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ جَزَّ وَجَهَ او      چون نه‌ای در وجه او هستی مجو  
 هر که اندر وجه ما باشد فنا      کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ نَبُودَ جَزَا  
 زانکه در الأست او از لا گذشت      هر که در الأست او فانی نگشت  
 (مولوی ۳۰۵۴-۳۰۵۲/۱/۱۳۷۲)

بنابراین سالکی که به مقام فناى افعال رسیده، چیزی جز فعلِ حق شهود نمی‌کند. هستی‌ها و نیز هستی خود را در برابر مشیت و قدرت حق آلتی بیش نمی‌بیند که از خود چیزی ندارند. 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 مانی تو زاری می‌کنی  
 ما چو ناییم و نوادر ما ز تُست      ما چو کوهیم و صدا در ما ز تُست  
 ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات      بُرد و مات ما ز تُست ای خوش‌صفت  
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان      تا که ما باشیم با تو در میان  
 (همان ۵۹۸/۱-۶۰۲)

این‌گونه تعبیرها از قدرت و نفوذ مشیت الهی، 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 بنابراین 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  
 (همان ۱۴۶۳-۱۴۶۴/۱)

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 معیت با حق دارد. این معیت در عرفان، مقام «قرب نوافل»<sup>(۱۷)</sup> نامیده شده که حاصل تجلی و ظهور حق در انسان است. انسان، محبوب حق و خداوند گوش و چشم و دست و پای انسان می‌شود که با آن می‌شنود و می‌گوید و می‌گیرد و راه می‌رود.

مطلق آن آواز خود از شه بود  
گفته او را من زبان و چشم تو  
رو که بی یسمع و بی یبصر تویی  
چون شدی من کان لله از وگه  
گرچه از حلقوم عبدالله بود  
من حواس و من رضا و خشم تو  
سر تویی چه جای صاحب سر تویی  
من تو را باشم که کان لله که  
(مولوی ۱۳۷۲/۱/۱۹۳۶-۱۹۳۹)

بنابراین، وقتی انسان از عالم حس و عقل فراتر رود، عاشق شود و به مرتبه عقل  
عقل برسد<sup>(۱۸)</sup>، حق تعالی با اسم جبار بر او تجلی می‌کند و جز حق و قدرت و  
مشیت حق نمی‌بیند:

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

### جلوه‌های متعدد و سبب‌سازی خداوند

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

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد      یکی موی نمی‌گنجد در دایره فردی  
(مولوی ۱۳۵۳/ب/۲۷۴۷)

در این مقام تمام تعینات رفع و کثرات نابود می‌شود و انسان فیض را از مبدأ  
فیاض، بدون هیچ واسطه‌ای، می‌بیند. اما:

استن این عالم ای جان غفلت است      هوشیاری این جهان را آفت است  
(مولوی ۱۳۷۲/۱/۲۰۶۶)

خداوند عالم را آفرید تا گنج نهران را آشکار سازد. بنابراین او می‌خواهد که جهان  
با نظام و اسباب خاص خود وجود داشته باشد زیرا در این صورت است که صفات  
نامحدود الهی متجلی می‌شود. *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

«حق تعالی می‌فریاد که کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ، 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 بس باشد. اگر ذرات عالم همه معرف شوند،

در تعریف او قاصر و عاجز باشند. پس همه خلاق روز و شب اظهار حق می‌کنند، الا بعضی آند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقفاند و بعضی غافلند». (مولوی ۱۳۶۲: ۱۷۶-۱۷۷)

برای این‌که عالم با نظام خاص خود موجود بماند، معرفت حقیقی اشیا باید از دسترس بیشتر انسان‌ها دور نگه داشته شود. اگر همگان به مرتبه فنا برسند و دیده سبب‌سوراخ‌کن 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 نمایم 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 حوایج حیات جسمانی خویش نمی‌تواند از توجه به این عالم غافل بماند. چنان‌که عبارت «کَلْمِیْنِیْ یا حُمَیْرًا»ی پیامبر (ص) بیانگر همین معناست.<sup>(۱۹)</sup> 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 دایم در عالم حس لازم است». (زرین کوب ۱۳۶۶ الف: ۱۰۱)

جهان مظهر اسماء و صفات الهی است. تمام موجودات عالم، جلوه‌های خداوند هستند.

خلق را چون آب دان، صاف و زلال اندر آن تابان صفات ذوالجلال  
علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره چرخ در آب روان  
پادشاهان مظهر شاهی حق فاضلان مرآة آگاهی حق  
(مولوی ۱۳۷۲/۶/۳۱۷۲-۳۱۷۴)

جلوه‌های خداوند کثیرند و میان آنها رابطه علی و معلولی وجود دارد:

این جهان و آن جهان زاید ابد      هر سبب مادر اثر زاید ولد  
چون اثر زاید آن هم شد سبب      تا بزاید او اثرهای عجب  
این سبب‌ها نسل بر نسل است لیک      دیده‌ای باید منور نیک نیک  
(مولوی ۱۰۰۲-۱۰۰۰/۲/۱۳۷۲)

«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 گندم، و از گندم نان، و از نان گوشت و پوست، و هم چنین 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 هم چنین.» (شهیدی ۱۳۷۵، ج ۵: ۲۰۶) پس هر شیئی در عالم هم علت و هم معلول است و تأثیر و تأثر متقابل این دو وجه از حقیقت، مراحل تسلسل و تداوم هستی را فعلیت می‌دهد.<sup>(۲۰)</sup>

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 آت تا تو ببینی تابشتم  
(مولوی ۱۲۹/۱/۱۳۷۲)

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

طبع من دیگر نگشت و عنصرم      تیغِ حقم هم به دستوری بُرم  
(همان ۸۳۰/۱)

اینکه مولوی می‌گوید: سستی بنهاد و اسباب و طرق (همان ۱۵۴۳/۵) و «لیک کار از کار خیزد در جهان» (همان ۷۶/۱)؛ یا «ز هر کاری بلا بد کار زاید» (مولوی

۱۳۵۳/ب۷۱۰۸)، 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، سبب بین است و این عالم چنین اقتضایی دارد. اما سراینده مثنوی که خود دیده سبب‌سوراخ‌کن دارد، برای تعلیم سالکان بارها از سبب‌سوزی خداوند سخن گفته است. هنگامی که مولوی خود را «در کف شیر نر خون‌خواره‌ای»<sup>(۲۱)</sup> می‌بیند، از جوشش عشق است، نه اینکه سخنگوی اشعریان باشد. ابن عربی نیز در مبحث علیت<sup>(۲۳)</sup> نظری شیهه دیدگاه مولوی دارد.<sup>(۲۴)</sup> از نظر ابن عربی، عالم به اعتباری که سایه حق است، واحد و حق است، اما به اعتبار کثرت صورت که ظهور اسماء الهی است، عالم نامیده می‌شود و به این اعتبار مخلوقات یعنی اسماء الهی به یکدیگر نیاز دارند «و مَعْلُومٌ أَنْ لَنَا إِفْتِقَارًا مِنْ بَعْضِنَا لِبَعْضِنَا» (ابن عربی ۱۴۰۰، ج 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 اسماء الهی است» (همان: ۴۶۰-۴۶۱)

عالم یعنی ماسوی الله، در صورت و نه در ذات (زیرا ذات عالم همان ذات حق است) معلول حق است، به تعبیر دیگر عالم سایه خداست و سایه، وجودی غیر از وجود صاحب سایه ندارد. ابن عربی این فقر را «فقر کلی» می‌نامد. اما «فقر نسبی»، علیت در اجزای عالم است، در این عالم بعضی از موجودات سبب بعضی دیگر هستند.<sup>(۲۴)</sup> بنابراین وقتی اشیای عالم به یکدیگر نیازمندند، این نیاز، نیازی است که سببش، خود سبب دیگر دارد و آن سبب در نهایت خود خداست که سبب همه چیز است.

اسماء الهی مختلف‌اند و هر یک اقتضای خاصی دارد. تأثیر و تأثرات در عالم، نمایش ظهور اسماء حق است. گاهی میان اسمائی مانند غفار و منتقم تضاد ایجاد می‌شود، اما اسم اعظم این اسماء متضاد را هماهنگ می‌کند. آتش گاهی تحت غلبه یک اسم می‌سوزاند و گاهی تحت غلبه اسم دیگری نمی‌سوزاند. پس خرق عادت و معجزه نیز زیر پوشش حکمت الهی - نظام سببیت - قرار می‌گیرد (همان: ۶۷). ابن عربی اشعریان



را دارای عقول ضعیف می‌داند که درباره سببیت با حکمت الهی مقابله کرده‌اند: برخی از اهل نظر از دارندگان عقل‌های ضعیف چون بر ایشان به ثبوت رسیده است که خداوند «فعال مایشاء» است، مقابله با حکمت را و مقابله با حالتی را که اشیاء حقیقتاً برآند بر خدا جایز دانسته‌اند. (همان: ۶۷)

## نتیجه

نتیجه می‌گیریم در عرفان - که ابن عربی و مولوی دو سخنگوی آن هستند - هر موجودی از دو راه با حق تعالی ارتباط دارد. یکی راه سبب‌سازی که منوط به جعل وسائل و تسبیب اسباب است و «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأُمُورَ إِلَّا بِسَبَابِهَا» به آن اشاره دارد و دیگر راه سبب‌سوزی و محو تعینات و رفع تکثرات است که «سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَجْرِي فِي مَلَكِهِ إِلَّا مَا يَشَاءُ» و آیه «كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» به آن اشاره دارد و مولوی نیز در کتاب مثنوی از آن به سبب‌سوزی تعبیر کرده است:

از سبب سازیش من سودایم      وز سبب سوزیش سوفسطایم  
وز سبب سازیش سرگردان شدم      وز سبب سوزیش هم حیران شدم  
(آشتیانی، ۱۳۶۰: ۴۸۸) (۲۵)

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 است 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 نموده 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 سویی مظاهر الهی نیز جلوه‌های حق‌اند و از فاعلیت حق بهره‌مندند. (۲۶)

اینکه مولوی قابلیت را نیز شرط فعل حق نمی‌داند (۲۷) و سبب‌های این عالم را پرده و حجاب می‌داند که انبیا در قطع آنها آمده‌اند (۲۸)، بیانگر این است که سبب اصلی، حق تعالی است و تنها عارفان می‌توانند این امر را شهود کنند، اما میان اسیران و سوسه، این بحث تا قیامت ادامه دارد.

هم چنین بحث است تا حشر بشر      در میان جبری و اهلِ قدر  
(مولوی ۱۳۷۲/۵/۳۲۱۴) (۲۹)

پوزبند وسوسه عشق است و بس      ورنه کی وسواس را کشته است کس  
(مولوی ۱۳۷۲/۵/۳۲۳۰)

عشق برد بحث را ای جان و بس      کوز گفت و گو شود فریادرس  
(همان/۵/۳۲۴۰)

## پی نوشت

۱. برای نمونه ر.ک. به: قاضی عبدالجبار، بی تا: ۱۷۱، و نیز بدوی ۱۹۹۷: ۱۸۹ و ۳۰۶.
  ۲. انگیزه معتزله و نیز قدریه از ابراز این قول، دفاع از اختیار انسان و عدل الهی بود. ر.ک. به: بدوی ۱۹۹۷: ۴۴۹.
  ۳. مذهب اشعری گرچه به ابوالحسن اشعری (وفات ۳۲۴ ه. ق) منسوب است، اما گسترش و بقای آن مدیون زحمات و آثار ابوبکر باقلانی (وفات ۴۰۳ ه. ق) است. برای آگاهی بیشتر ر.ک. به: بدوی ۱۹۹۷: ۵۶۹، و نیز صبحی، بی تا: ۸۹-۹۰.
  ۴. باقلانی در کتاب التمهید سه دلیل بر نفی ضرورت میان اسباب و مسببات آورده است. وی علاوه بر انکار طبیعت اجسام، حرکات دوری و دائمی فلک را نیز ضروری نمی داند. (باقلانی ۱۹۵۷: ۵۶-۵۸)
  ۵. عبارت غزالی چنین است: «وَ التَّوْحِيدُ جَوْهَرٌ نَفِيسٌ وَ لَهُ قَشْرَانٌ: أَحَدُهُمَا أُبْعِدَ عَنِ اللَّبِّ مِنَ الْآخِرِ، فَخَصَّصَ النَّاسُ الْأِسْمَ بِالْقَشْرِ وَ بَصْنَعَةِ الْحِرَاسَةِ لِلْقَشْرِ وَ أَهْمَلُوا اللَّبَّ بِالْكُلِّيَّةِ؛ فَالْقَشْرُ الْأَوَّلُ: هُوَ أَنْ تَقُولَ بِلِسَانِكَ: لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ، وَ هَذَا يُسَمَّى تَوْحِيداً مُنَاقِضاً لِلتَّثْلِيثِ الَّذِي صَرَّحَ بِهِ النَّصَّارِيُّ، وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَصْدُرُ مِنَ الْمُنَافِقِ الَّذِي يُخَالِفُ سِرَّهُ جَهْرَهُ. وَ الْقَشْرُ الثَّانِي. أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْقَلْبِ مُخَالَفَةٌ وَ إنْكَاراً لِمَقْهُومِ هَذَا الْقَوْلِ بَلْ يَشْتَمِلُ ظَاهِرُ الْقَلْبِ عَلَى إِعْتِقَادِهِ وَ كَذَلِكَ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ هُوَ تَوْحِيدٌ عَوَامٍ أُلْحِقَ وَ الْمُتَكَلِّمُونَ ... حُرَّاسُ هَذَا الْقَشْرِ عَنِ تَشْوِيشِ الْمُتَبَدِّعَةِ. وَ الثَّلَاثُ: وَ هُوَ اللَّبَّابُ أَنْ يَرَى الْأَمْرَ كُلَّهَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى رُؤْيَةً تَقْطَعُ النَّفَاتَهُ عَنِ الْوَسَائِطِ» (غزالی ۱۴۲۳ ق، ج ۱: ۵۵).
- در جلد چهارم / احیاء علوم الدین (غزالی ۱۴۲۳ ق: ۲۹۳)، برای توحید مرتبه چهارمی نیز بیان شده که لب لب است. «... وَ الرَّابِعَةُ أَنْ لَا يَرَى فِي الْوُجُودِ إِلَّا وَاحِدًا».

۶. فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيَهُم إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»  
(العنكبوت ۲۹: ۶۵).

۷. لَوَانْكَشَفَ الْغَطَاءُ لَعَرَفْتَ أَنَّهُ فِي عَيْنِ الْإِخْتِيَارِ مَجْبُورٌ، فَهُوَ إِذَنْ مَجْبُورٌ عَلَى الْإِخْتِيَارِ.  
(غزالی ۱۴۲۳، ج ۴: ۳۰۳)

۸. پیروان جهم بن صفوان (وفات ۱۲۸ هـ. ق).

۹. بغدادی در الفرق بین الفرق درباره جهم بن صفوان می‌گوید: «قَالَ بِالْإِجْبَارِ وَالْإِضْطِرَّارِ إِلَى الْأَعْمَالِ وَانْكَرَ الْأِسْتِطَاعَاتِ كُلَّهَا... وَ قَالَ لِأَفْعَلٍ وَ لِأَعْمَلٍ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَ إِثْمًا تُنْسَبُ الْأَعْمَالُ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ عَلَى الْمَجَازِ، كَمَا يُقَالُ: زَالَتْ الشَّمْسُ، وَ دَارَتْ الرَّحَى مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَا فَعَالِينَ أَوْ مُسْتَطِيعِينَ لِمَا وَضِعْنَا بِهِ» (بغدادی، بی‌تا: ۲۱۱).

۱۰. ایجی در شرح المواقف می‌گوید: «قول جهم 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». (الایجی، ۱۴۱۹، ج ۶: ۸۹).

۱۱. برای آگاهی از تفسیرهای گوناگون نظریه کسب از سوی متکلمان اشعری، می‌توان به منابع زیر رجوع کرد:

فخرالدین رازی ۱۴۱۱: ۴۵۵؛ الایجی ۱۴۱۹، ج ۸: ۱۶۳؛ تفتازانی ۱۴۲۲، ج ۱: ۳۵۷؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۸۵ تا ۹۰.

۱۲. عبارت غزالی چنین است: «اخْتَرَعَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْحَرَكَةِ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَعْقُولٍ دُونَ أَنْ تَكُونَ الْحَرَكَةُ وَ خَلَقَ مَعَهَا قُدْرَةً أَلَيْهَا، كَانَ هُوَ الْمُسْتَبَدُّ بِالْإِخْتِرَاعِ لِلْقُدْرَةِ وَ الْمَقْدُورِ جَمِيعًا، فَخَرَجَ مِنْ أَنَّهُ مُنْفَرِدٌ بِالْإِخْتِرَاعِ، وَ أَنَّ الْحَرَكَةَ مَوْجُودَةٌ، وَ أَنَّ الْمُتَحَرِّكَ عَلَيْهَا قَادِرٌ، وَ بِسَبَبِ كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَيْهَا فَارَقَ حَالَهُ حَالَهُ أَمْرَتَهُ، فَانْدَفَعَتِ الْإِشْكَالَاتِ كُلَّهَا. وَ حَاصِلُهُ أَنَّ الْقَادِرَ أَلْوَسِعَ الْقُدْرَةَ، وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى اخْتِرَاعِ الْقُدْرَةِ وَ الْمَقْدُورِ مَعًا. وَ لَمَّا كَانَ إِسْمُ الْخَالِقِ وَ الْمُخْتَرِعِ مُطْلَقًا عَلَى مَنْ أَوْجَدَ الشَّيْءَ بِقُدْرَتِهِ، وَ كَانَتْ الْقُدْرَةُ وَ الْمَقْدُورُ جَمِيعًا بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى سُمِّيَ خَالِقًا وَ مُخْتَرِعًا. وَ لَمْ يَكُنْ الْمَقْدُورُ بِقُدْرَةِ الْعَبْدِ، وَ إِنْ كَانَ مَعَهُ، فَلَمْ يُسَمَّ خَالِقًا وَ لَمْ يُخْتَرِعًا، وَ وَجِبَ أَنْ يُطْلَبَ لِهَذَا النَّمَطِ مِنَ النَّسْبَةِ

إِسْمٌ أُخْرٌ مُخَالَفٌ، فَطَلَبَ لَهُ اسْمُ الْكَسْبِ تَيْمُنًا بِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ وَجَدَ إِطْلَاقَ ذَلِكَ عَلَى أَعْمَالِ الْعِبَادِ فِي الْقُرْآنِ، وَ أَمَّا اسْمُ الْفِعْلِ فَتَرَدَّدَ فِي إِطْلَاقِهِ، وَ لَامْشَاحَةً فِي الْأَسَامِي بَعْدَ فَهْمِ الْمَعَانِي» (غزالی ۱۴۲۳: ۹۲).

۱۳. و ربود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست (مولوی ۱۳۷۲/۱/۱۴۶۵)

۱۴. مرحوم فروزانفر می نویسد: «این مثال که مولانا می آورد، همانست که محمدبن عبدالکریم شهرستانی از گفته ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقلانی نقل کرده است» (فروزانفر ۱۳۶۷: ۵۶۴). ابن عربی نیز در توضیح کسب از این مثال استفاده کرده است: «وَ تَبَيَّنَ ذَلِكَ (الكسب) بِالْحَرَكَةِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ، وَ الرَّغْدَةِ الْاِضْطِرَائِيَّةِ ... وَ مَنْ جَعَلَ فِي الْوُجُودِ الْحَادِثِ مَا لَيْسَ بِمُرَادِ اللَّهِ، فَهُوَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ مَطْرُودٌ وَ بَابُ التَّوْحِيدِ فِي وَجْهِهِ مَسْتُودٌ» (ابن عربی ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ۶۷)

۱۵. «الْكَسْبُ تَعَلَّقُ إِرَادَةَ الْمُمَكِّنِ بِفِعْلِ مَا، دُونَ غَيْرِهِ؛ فَيُوجِدُهُ الْإِفْتِدَارُ الْإِلَهِيُّ عِنْدَ هَذَا التَّعَلُّقِ، فَسُمِّيَ ذَلِكَ كَسْبًا لِلْمُمَكِّنِ» (همان، ج ۱: ۷۰)

۱۶. «لَا نَهْمُ (الاشاعرة) فِي هَذَا الْقَوْلِ مَحْجُوبُونَ بِأَنْفُسِهِمْ بَلْ مُشْرِكُونَ بِالشَّرْكِ الْخَفِيِّ لِأَنَّهُمْ بَعْدَ مَا خَلَصُوا مِنْ رَوِيَّةِ الْغَيْرِ الَّذِي هُوَ رَوِيَّةٌ وَجُودِهِمْ وَ وَجُودِ غَيْرِهِمْ الْمَعْبَرُ عَنْهُ بِالشَّرْكِ الْخَفِيِّ وَ مَا وَصَلُوا إِلَى مَقَامِ التَّوْحِيدِ الْوُجُودِيِّ الَّذِي هُوَ مُشَاهِدَةٌ وَجُودِ الْحَقِّ بِلَا إِعْتِبَارِ وَجُودِ غَيْرِهِ مَعَهُ» (آملی ۱۳۶۸: ۱۴۸)

۱۷. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدُهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ وَ رِجْلُهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ» (السيوطي ۱۳۷۳ ق، ج ۱: ۷۰).

۱۸. غیر این معقول‌ها معقول‌ها یابی اندر عشق با فر و بها  
 غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب سماست  
 که بیدین عقل آوری ارزاق را زان اگر مفرش کنی أطباق را  
 چون بیازی عقل در عشق صمد عشر امثالست دهد یا هفتصد  
 (مولوی ۱۳۷۲/۵/۳۲۳۳-۳۲۳۶)

۱۹. مصطفی آمد که سازد همدمی کلّینسی یا خمیّرا کلّمی (همان/۱/۱۹۷۲)

«کَلِمِينِي يَا حُمَيْرًا» حدیثی است مشهور از پیامبر(ص). برای آگاهی بیشتر ر.ک به: فروزانفر ۱۳۶۷: ۸۱۱.

۲۰. ر.ک به: نیکلسون ۱۳۷۴، دفتر دوم: ۷۰۴ و نیز انقروی ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۴۹-۳۵۰. انقروی می‌گوید: «کار و کردار انجام‌یافته برای رؤیت نتایج کردار، سبب حشر و انتشار، و حشر و نشر یافتن، سبب سوال، و حساب، سبب ثواب و عقاب، و ثواب که نعم بی‌نهایت است، ابدالابد سبب تنعم وجودِ عاملِ خیر می‌گردد: (انقروی ۱۳۷۴: ۳۵۰)

۲۱. جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای در کف شیر نر خون‌خواره‌ای (مولوی ۱۳۷۲/۶/۵۷۷)

۲۲. در این مقاله، علت و سبب - به تسامح - به یک معنی به‌کار رفته است، اما ابن‌عربی میان آنها تفاوت قائل است و آن را با مثالی توضیح می‌دهد: در مثال بیماری و دواء و شفاء: دواء سبب و شفاء علت است. بنابراین علت مسبب‌السبب است. عبارت ابن‌عربی چنین است: «فَالْعَلَّةُ إِثْبَاتُ السَّبَبِ وَالْحَقُّ عَيْنُ السَّبَبِ... وَهُوَ مُسَبَّبُ الْأَسْبَابِ فَخَلَقَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ، وَ مَا جَعَلَ الشِّفَاءَ إِلَّا لَهُ خَاصَّةٌ. فَالشِّفَاءُ عَلَّةٌ لِزَالَةِ الْمَرَضِ وَ مَا كُلُّ عَلَّةٍ شِفَاءٌ فَكُلُّ مُسَبَّبٍ سَبَبٌ وَ مَا كُلُّ سَبَبٍ مُسَبَّبٌ» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۰).

۲۳. در اینکه مولوی از مکتب ابن‌عربی تأثیر پذیرفته باشد، و حدّ این اثرپذیری چه مقدار است، اختلاف نظر وجود دارد. زرین‌کوب می‌نویسد: «ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص‌الحکم و مروج طریقه ابن‌عربی در قونیه... نمی‌توانست مولانا را از آثار ابن‌عربی و لامحاله از زبده آراء و عقاید او در فصوص و فتوحات مکیه بی‌اطلاع گذاشته باشد» (زرین‌کوب ۱۳۶۶ ب، ج ۱: ۴۸۱) و نیز «در برخی موارد اقوال مولانا با کدام شیخ شباهت‌هایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می‌کند که بیش از حد توارد به‌نظر می‌آید» (همان: ۴۸۶)

۲۴. ر.ک به: ابن‌عربی ۱۴۰۰، ج ۲: ۱۱۶، و نیز قیصری ۱۳۷۵: ص ۷۰۶-۷۰۸.

۲۵. این دو بیت تنها در مثنوی نسخه رمضانیه (چاپ کلاله‌ی خاور: ۱۳) و شرح محمدتقی جعفری (۱۳۶۵، ج ۱: ۲۵۲) که مطابق با نسخه رمضانیه نگارش یافته، موجود است. در تصحیح نیکلسون یک بیت به این صورت آمده است:

از سبب سوزش من سودايم در خيالالتش چو سوفسطايم  
(مولوی ۱۳۷۲/۱/۵۴۸)

۲۶. رک به: ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۷۰، ۴۹۰، ۴۹۶ و ج ۳: ۲۱۱ و ۲۱۸.

۲۷. قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی به هستی نامدی  
(مولوی ۱۳۷۲/۵/۱۵۴۲)

۲۸. انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند  
(مولوی ۱۳۷۲/۳/۲۵۱۷)

## کتابنامه

- آشتیانی، آقا میرزاهدی. ۱۳۶۰. *اساس التوحید*. تهران: مولی.
- آملی، سیدحیدر. ۱۳۶۸. *جامع الاسرار و منبع الانوار*. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی. ۱۴۲۰ ق. *الفتوحات المکیه*. تحقیق احمد شمس الدین بیروت: دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ . بی تا. *الفتوحات المکیه*. بیروت: دارصادر.
- \_\_\_\_\_ . ۱۴۰۰ ق. *فصوص الحکم*. به کوشش ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتب العربی.
- انقروی، رسوخ الدین اسماعیل. ۱۳۷۴. *شرح کبیر بر مثنوی معنوی مولوی*. ترجمه عصمت ستارزاده. تهران: زرین.
- الایچی، القاضی عضدالدین. ۱۴۱۹. *شرح المواقف*. به کوشش محمود عمرالسیاطی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الباقلانی، 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.
- بدوی، عبدالرحمن. ۱۹۹۷. *مذاهب الاسلامیین*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- البغدادی، عبدالقاهر بن طاهر. بی تا. *الفرق بین الفرق*. بیروت: دارالمعرفه.
- التفتازانی، سعدالدین. ۱۴۲۲. *شرح المقاصد*. به کوشش ابراهیم شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، محمدتقی. ۱۳۶۵. *از دریا به دریا (کشف الابیات مثنوی)*. تهران: وزارت ارشاد.

- س ۳- ش ۹- زمستان ۸۶ \_\_\_\_\_ سبب‌سازی و سبب‌سوزی خداوند از دیدگاه مولوی / ۱۰۷
- رازی، فخرالدین. ۱۴۱۱. کتاب المحصل. به کوشش حسین اتای. قاهره: مکتبه دارالتراث.  
زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۶ الف. بحر در کوزه. تهران: علمی.  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۶ ب. سرنی. تهران: علمی.  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۶۴. فرار از مدرسه. تهران: امیرکبیر.
- السیوطی، جلال‌الدین. ۱۳۷۳ ق. الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر. مصر.  
شهیدی، سیدجعفر. ۱۳۷۵. شرح مثنوی. ج ۵. تهران: امیرکبیر.  
صبحی، احمد محمود. بی‌تا. فی علم الکلام. ج ۲. بیروت: دارالنهضة العربیة.  
عراقی، فخرالدین. ۱۳۶۳. لمعات. به کوشش محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.  
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. ۱۴۲۳. احیاء علوم الدین. به کوشش محمد خیر طعمه  
حلبی. بیروت: داراحیاء تراث العربی.  
\_\_\_\_\_ . ۱۹۶۲. الاقتصاد فی الاعتقاد. تحقیق ابراهیم جوبوقجی و حسین آتای.  
جامعه انقره.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۶۷. شرح مثنوی شریف. چ ۴. تهران: زوار.  
قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبادالجبار. بی‌تا. شرح الاصول الخمسه. تحقیق  
عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبه وهبه.  
کاشانی، عزالدین محمود بن علی. ۱۳۶۷. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. به تصحیح  
جلال‌الدین همایی. تهران: هما.  
مولوی. ۱۳۵۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۲. تهران:  
امیرکبیر.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۶۲. فیه مافیہ. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. تهران: امیرکبیر.  
\_\_\_\_\_ . ۱۳۷۲. مثنوی معنوی. به کوشش ر.ا. نیکلسون. تهران: امیرکبیر.  
نیکلسون، رینولد الین. ۱۳۷۴. شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی.  
تهران: علمی و فرهنگی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی