



Research article

Research of Literary Texts in Iraqi Career
Vol. 2, Issue 2, Summer 2021, pp. 1-19

Cause and effect in Rumi's Masnavi

Bahram Afzali *

Ph. D Candidate in Persian Language and Literature, Shahid Madani University of
Azerbaijan and Lecturer at Farhangian Universities in Urmia, Iran

Hedar Gholizadeh

Academic rank: Associate Professor, Department of Persian Language and Literature,
Shahid Madani University of Azerbaijan, Iran

Received: 02/ 04/ 2021

Acceptance: 27/07/ 2021

Abstract

The discussion of the law of causality is one of the oldest human issues, causality is a kind of relationship between cause and effect. Aristotle has divided the cause into four causes. One of them is the causal cause, which whenever the sages and theologians talk about the cause in the discussion of the law of causality, they mean the causal cause. In Masnavi, Rumi has used cause and effect instead of cause and cause instead of effect. Rumi sometimes uses the term effect instead of effect and the term tradition instead of habit. The Ash'arites reject the law of causality and believe in Aadatollah instead. Some have considered Rumi a Ash'arite and therefore called him a denier of the principle of causality, while Rumi does not deny the law of causality; Rather, while he calls the world the world of causes, he considers the set of apparent and hidden causes in the possession of the causal cause, which acts as it wishes. Rumi considers the Qur'an, the prophets, special servants, and Shams as possessing causes that have the power to destroy causes. At times, he considers himself a sophist and sometimes to some extent approaches the Shiite thought "Amr Bayn Al-Amrin" and sometimes to the Mu'tazilite method; Of course, not explicitly and simply in the discussion of the law of causation, Rumi does not simply fit into these boundaries. Several reasons have been stated that show Rumi's belief in the law of causation.

Keywords: Cause, effect, causality, Rumi's Masnavi.

*Corresponding Author Email:

Bahramafzali45@gmail.com



پژوهشنامه متون ادبی دوره عراقی
سال دوم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰ هـ ش، صص ۱۹-۱

سبب و مسبب در مثنوی مولوی

بهرام افزلی*

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان و مدرس دانشگاه‌های فرهنگیان ارومیه، ایران.

حیدر قلی زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۸

چکیده

بحث از قانون علیت از کهن‌ترین مباحث بشری است. علیت نوعی رابطه بین علت و معلول است. ارسطو علت را به علل اربعه تقسیم‌بندی کرده است. یکی از این علل چهارگانه علت فاعلی است که هرگاه حکما و متکلمان در بحث قانون علیت، از علت سخن به میان می‌آورند، منظورشان علت فاعلی است. مولانا در مثنوی مانند سایر متکلمان به جای علت، از سبب و مسبب و به جای معلول از مسبب استفاده کرده است. مولوی گاهی به جای معلول، اصطلاح اثر و به جای عادت، اصطلاح سنت را به کار می‌برد. اشاعره، قانون علیت را نفی می‌کنند و به جای آن به عاده‌الله معتقدند. بعضی مولوی را اشعری مشرب دانسته‌اند و بر همین اساس او را منکر اصل سببیت نامیده‌اند؛ در حالی که مولانا قانون علیت را نفی نمی‌کند، بلکه ضمن اینکه جهان را دنیای اسباب و علل می‌نامد، مجموعه علل و اسباب ظاهری و پنهانی را در ید تصرف مسبب‌الاسباب می‌داند که هر طور بخواهد عمل می‌کند. مولانا، قرآن، انبیاء، بندگان خاص و شمس را متصرف در اسباب و علل می‌داند که قدرت خرق اسباب را دارند. مولانا عقاید خود را با چاشنی عرفان درمی‌آمیزد. زمانی خود را چون سوسفطایی می‌شمارد و گاهی تا حدودی به تفکر شیعی «امر بین الامرین» و گاهی به روش معتزلی نزدیک می‌شود؛ البته نه صراحتاً و صرفاً در بحث قانون سببیت، مولانا به سادگی در این مرزبندی‌ها نمی‌گنجد. در پایان این نوشتار، با بررسی ابیات مرتبط با موضوع علیت در مثنوی، دلایل متعددی بیان شده که نشانگر اعتقاد مولانا به قانون سببیت است.

واژه‌های کلیدی: سبب، مسبب، عاده‌الله، علیت، مثنوی مولوی، علت و معلول.

۱. مقدمه

اندیشه‌ورزان اعم از دانشمندان، فلاسفه و متکلمان از دیرباز درباره قانون علیت به اظهار نظر، بحث و مجادله پرداخته‌اند. گروهی با رد این قانون، منکر هرگونه رابطه‌ای بین علت و معلول هستند. برخی دیگر به وجود این قانون در عالم هستی باور دارند و عده‌ای وجود این رابطه را جز عادت ذهنی، چیزی نمی‌دانند.

۱-۱. پرسش و هدف پژوهش

روش فکری مولوی، آبخور کدامیک از مشرب‌های فکری اسلامی و کلامی است؟ آیا مولوی در این زمینه هم‌داستان با تفکرات اشعری‌گری است؟ آیا در باب اعتقاد به قانون علیت، دیدگاه‌های او حاوی آمیزه‌ای از مسلک‌های کلامی مختلف بوده است؟ آیا مولانا به اصل سبب و مسبب باور دارد یا مانند اشاعره و هیوم منکر وجود این اصل است؟ پاسخ به این سوالات و پرسش‌هایی نظیر اینها، هدف اصلی از این نوشتار بوده است.

۱-۲. علیت

بحث از مسأله علیت از قدیم‌ترین مسائل فکری انسان و کهن‌ترین مسأله فلسفه، مسأله علت و معلول بوده که با پرسش‌های «این از آن» است؟ آغاز شده است. در تعریف علیت نوشته‌اند: «علیت نوعی رابطه است میان دو شیء که یکی را علت و دیگری را معلول می‌خوانیم» (مطهری، بی تا: ۱۳۰). بیشتر فلاسفه، قانون علیت را ساری و جاری در همه امور عالم می‌دانند؛ «قانون علیت استثناء‌بردار نبوده، در هر قلمروی اعم از ذهن و خارج جریان دارد» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۶). مرتضی مطهری در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علت را وجوددهنده به معلول تعریف کرده است (طباطبایی، بی تا: ۴۴۲). «معلول هر شیئی است که فعلیت وجود آن ناشی از وجود غیر باشد و وجود آن غیر ناشی از او نباشد» (مدرس موسوی بهبهانی، ۱۳۶۵: ۳۹).

ارسطو علت را چهار قسم می‌داند: «مادی، صوری، فاعلی و غائی، بر حسب مثال مشهوری که آن هم از ارسطو شهرت یافته، در مورد یک تخت‌خواب چوبی، چوب علت مادی، شکل تخت‌خواب علت صوری، نجار علت فاعلی و بهره‌گیری عملی از تخت‌خواب علت غائی آن محسوب می‌شود» (طاهری، ۱۳۷۶: ۴).

«علت فاعلی، علتی است که اعطای وجود به شیء کند و شیء به سبب آن به وجود آید» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). منظور از علت یا سبب یا مسبب، علت فاعلی است، هم‌چنان که در بحث اصل علیت یا قانون علیت، منظور فلاسفه و متکلمان «در اثبات یا نفی علت فاعلی است و هرگاه لفظ علت اطلاق شود، منظور از آن، علت فاعلی است» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۵۸).

۱-۳. علیت از دیدگاه اشاعره

یکی از مسائلی که اشاعره مطرح ساخته‌اند، نفی مبدأ سببیت است. اشاعره اعتقاد دارند که انسان‌ها به تعاقب اشیاء عالم به شیوه معینی عادت کرده‌اند «و حال آنکه اگر خدا بخواهد، این تعاقب و توالی را به

شیوه دیگری قرار می‌دهد. پس ماده در ماده اثر نمی‌کند و هرگونه تحویل یا تحوّل بنا بر مشیت خدا و اراده او جریان می‌یابد» (حلی، ۱۳۷۳: ۹۴). اشاعره هرگونه علاقه میان علت و معلول را انکار کرده و معتقدند، «سبب حقیقی برای هرچه که حادث می‌گردد نه نظام مقرر و نه قوانین طبیعی است، بلکه سبب حقیقی خدای تعالی است» (همان). البته برخی نظر متفاوتی دارند: «نباید اشاعره را در عداد مخالفان مطلق اصل علیت قرار داد» آن‌ها منکر علیت به معنای «تأثیر و تأثر اشیاء» هستند، آن‌ها علت واقعی تمام رویدادهای طبیعی را واجب‌الوجود می‌دانند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۱۵۰).

«در کلام اشعری، چیزی به نام علیت پذیرفته نیست و خداوند، حاکم بر کائنات است و آنچه را که ما «قانون» و «علیت» نام گذاری می‌کنیم، اشاعره، آن را «عاده‌الله» می‌خوانند. مثلاً قانون سوختن یا قانون جاذبه. اشعری معتقد است که چنین قوانینی در جهان وجود ندارد و این «عاده‌الله» است که آتش بسوزاند، ولی هر وقت لازم شد این عادت خود را تغییر می‌دهد و در آن صورت دیگر آتش سوزندگی ندارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳: ۱۶۴).

امام محمد غزالی اشعری مسلک، برای ردّ اصل سببیت در کتاب *تهافت الفلاسفه* مثال‌های متعددی می‌زند که نمونه ذیل یکی از آنهاست: «آن کس که در خانه خویش کتابی گذاشته، باید جایز بشمارد که تا بازگشت او، به صورت غلامی ساده‌روی درآید که عاقل و متصرف باشد، یا به حیوانی منقلب گردد» (غزالی، ۱۳۶۳: ۲۴۰).

مطابق نظریه «عادت»، متکلمان اشعری معتقدند «خداوند قادر مطلق، گردونه عالم طبیعت را طوری می‌چرخاند که اشیای خارجی در حالت سابق خود باقی مانده و انقلاب و تحولی خلاف انتظار از آن‌ها سر نزنند» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۳۵)، اما هرگاه اراده خداوند بر آن قرار بگیرد، ممکن است این عادت خود را بشکند. آن‌ها قانون علیت را زیر سؤال می‌برند.

دیوید هیوم معتقد است:

«قانون علت و معلول چنان که بعضی‌ها خیال کرده‌اند از احکام اولیه نیست؛ زیرا اگر بخواهیم از اصل منشاء این قانون بحث نمایم، هرگز از آثار حسی دلیلی برای اثبات آن پیدا نخواهیم کرد. این قانون علت و معلول با این قدرت و تسلط که بر افکار بشری دارد، هیچ پشتیبانی جز عادت بر آن تصور نمی‌شود. انسان عادت کرده است موقعی که حادثه‌ای را پس از حادثه‌ای می‌بیند، ارتباطی میان آن‌ها ایجاد نموده و آن را به اسم علیت قبول می‌کند و قبول می‌کند که اولی علت دومی است» (جعفری، بی تا: ۱۹).

بین این دیدگاه هیوم و عقیده اشاعره شباهت زیادی وجود دارد. آنچه را که هیوم، «عادت» (Custom) می‌نامد، اشاعره قرن‌ها قبل از او «عاده‌الله» نام نهاده‌اند.

«متکلمان اشاعره می‌دانستند که با انکار هرگونه مرابطه علی، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و امکان هر نوع تغییر و تحول غیرمنتظره در طبیعت وجود دارد» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۳۴)؛ لذا برای چاره‌جویی نظریه «عادت» را اختراع کردند و به نوعی باور داشتند که کار خداوند نیازمند علت نیست. زرین کوب باور دارد که «کار حق مقید و موقوف به اسباب و علت نیست و در عالم هرچه هست و هرچه تکون می‌یابد حکم و تقدیر اوست» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۵۸۰).

از جمله منکران قانون علیّت، کسانی هستند که منکر تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگرند. دیدگاه محمدحسن قدردان قراملکی چنین است: «اشاعره هسته مرکزی مخالفان اصل علیّت در میان مسلمانان بودند. البته آن‌ها مخالف مطلق علیّت نیستند، بلکه آن‌ها مخالف تأثیر اجسام و طبایع در یکدیگر هستند» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۳۳).

مرتضی مطهری «اصل کلی علیّت را از دو قانون دیگر فرعی که آن‌ها را به نام سنخیت و قانون جبر علی و معلولی» (طباطبایی، بی تا: ۴۹۶) می نامند، مجزاً می داند. قانون «سنخیت به این معناست که هر رویدادی علت هر رویدادی نمی شود و هر رویدادی در پی هر رویدادی نمی آید، بلکه بین علت و معلول باید سنخیت و تناسبی باشد» (طاهری، ۱۳۷۶: ۲۹۳). «مثال بارز آن در علل عرفی همان است که در زبان‌ها متداول شده است که می گویند: گندم از گندم بروید، جو ز جو؛ یا می گویند: از کوزه همان برون ترواد که در اوست» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۷۴-۷۵) و اما قانون جبر علی و معلولی یا ضرورت، به باور مرتضی مطهری «یعنی اینکه علت ضرورت دهنده به معلول است و هر معلولی به وجود آمدنش و مختصات وجودیش همه ضروری و قطعی و غیر قابل اجتناب است» (طباطبایی، بی تا: ۴۴۰).

۲. علیّت از دیدگاه مولوی

۲-۱. علیّت و اصطلاحات کاربردی مولانا

مولانا که شعرش مشحون از مباحث حکمت و کلام است، در جای جای مثنوی از دریچه عرفان و نگرش ویژه خود به این موضوع یا به تعبیر خود «تسبیب» نگریسته است:

شاه با خود گفت شادی را سبب آنچه غم بود از تسبیب رب
(۳۰۹۴/۴)

مولوی در سراسر مثنوی در ۲۷۵ بیت، از واژه‌های سبب، مسبب، مسبب، اسباب، تسبیب، علت، معلول، عادت و ترکیبات آن‌ها استفاده کرده است.^۱

صاحب تعریفات سبب را به سبب تام و غیر تام تقسیم بندی کرده است و می نویسد: «سبب تام، سببی است که مسبب تنها با وجود او موجود می شود و سبب غیر تام، سببی است که وجود مسبب، متوقف بر آن است؛ اما تنها مسبب، به وجود او موجود نخواهد شد (جرجانی، ۱۳۷۷: ذیل السبب ۸۷). مولوی در مثنوی، سبب و مسبب را در معنی علت و مسبب را در معنی معلول به کار می گیرد.

«چون علت تا حدودی عمومی تر از مفهوم سبب است، لذا جلال الدین اغلب سبب را انتخاب کرده است، زیرا علت به معنای بیماری و خلاف اعتدال نیز گفته می شود، به اضافه اینکه اجزائی از علت را هم بدون اینکه همه اجزاء علت بوده باشد، علت گفته می شود. به عبارت دیگر، علت ناقص را هم علت میگویند، در صورتی که معمولاً سبب در موارد علت تام و کامل به کار می رود؛ لذا به کاربردن سبب مناسب تر بوده است» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۲).

سبب نسبت به علت معنی دقیق تر و کامل تری دارد، در علیّت، علت و معلول، از هم جدا و مستقل اند، اما در سبب جدایی نیست. در سبب کشیدگی و امتداد هست، ولی در علت نیست. در سبب وحدت و یکپارچگی هست، اما در عین حال دو سر دارد. علت، اصطلاح فلسفی است، ولی سبب، عرفانی است.

مولوی تنها یک بار کلمه معلول را در مثنوی (۳/ ۱۳۴۲) به کار برده است. مولوی گاهی از اصطلاح «اثر» در معنی معلول یا مترادف با آن استفاده کرده است:

بحث عقل و حسّ اثر دان یا سبب بحثِ جانی با عَجَب یا بُوَالعَجَب
(۱۵۰۶/۱)

ور اثر نبود سبب هم مُظهِر است همچو خویشی کز محبتِ مُخبر است
چونک نورالله در آید در مشام مر اثر را یا سبب نبوی غلام
(۲۶۳۵-۲۶۳۶/۱)

در بیت اخیر، امتداد و کشیدگی که در اصطلاح سبب وجود دارد، قابل دریافت است.

این سببها آن اثرها را نماند کس نداند چونش جای آن نشاند
(۳۴۶۴/۳)

در حقیقت خالقِ آثارِ اوست لیک جز علتِ نیند اهل پوست
(۳۵۷۴/۳)

جذبِ یزدان با اثرها و سبب صد سخن گوید نهران بی حرف و لب
(۱۰۷۱/۶)

نه سببها و اثرها مغز و پوست چون بجویی جملگی آثارِ اوست
(۱۳۱۷/۶)

صاحب تعریفات، اثر را نتیجه‌ای که از چیزی به دست آمده تعریف کرده است (جرجانی، ۱۳۷۷: ذیل الأثر ۴). اثر و مؤثر از اصطلاحات حکماست که مولوی برای آن، سنگ و آهن را به‌عنوان سبب (مؤثر) و شرر را به‌عنوان اثر، مثال می‌آورد:

هر سبب بالاتر آمد از اثر سنگ و آهن فایق آمد بر شرر
(۱۹۶۱/۲)

در بیت دیگری فرزند را به‌عنوان اثر، و مادر را به‌عنوان سبب (مؤثر)، دانسته است.

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
(۱۰۰۰-۱۰۰۱/۲)

مولوی در بیتی ترکیب «رسن‌های سبب‌ها» را به شکل اضافه تشبیهی به کار می‌گیرد و در آن به طریق هنرمندانه‌ای ایهام ترجمه ایجاد می‌کند، زیرا یکی از معانی سبب، در زبان عربی، طناب است و با رسن فارسی مناسبت دارد:

سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک	تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش	بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش؟
و آن سبب‌ها کانیا را رهبر است	آن سبب‌ها زین سبب‌ها برتر است
این سبب را آن سبب عامل کند	باز گاهی بی‌بر و عاطل کند
این سبب را محرم آمد عقل‌ها	و آن سبب‌ها راست محرم انیا
این سبب چه بود به تازی گو: رسن	اندرین چه، این رسن آمد به فن
گردش چرخه رسن را علت است	چرخه‌گردان را ندیدن، زلت است
این رسن‌های سبب‌ها در جهان	هان و هان، زین چرخ سرگردان مدان

(۱/ ۸۴۲-۸۴۹)

۲-۲. جبر و اختیار و علیت

اگر به فرض، جبر و اختیار را به ترتیب شاخصی برای اعتقاد به اشعری‌گری و اعتزال قرار دهیم، «مولانا از منظر کلامی، براهینی سخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۲). مولانا آنگاه که طریق اختیار را برمی‌گزیند، به تفکر معتزله نزدیک می‌شود و آنجا که علل و اسباب را نفی می‌کند، به مشرب اشاعره نزدیک می‌جوید. البته مولانا از منظر عرفانی و صوفیانه از جبر دفاع می‌کند (همان). کریم زمانی، باور دارد که «زبدۀ نظر مولانا در مبحث جبر و اختیار برزخی است میان جبر مطلق» و اختیار مطلق (همان). ضمن اینکه با توجه به وجود اختلاف آراء در باب ارتباط نفی یا اثبات علل و اسباب با جبر، انتساب اعتقاد به اشعری‌گری یا اعتزال و به تبع آن جبر یا اختیار به مولانا کاملاً متزلزل می‌شود. محمد فولادی، ضمن بیان اینکه مولانا نمطی نو در طرح معتقدات کلامی در انداخته و آن را با چاشنی عرفان در آمیخته، این شیوه را «شیوۀ مولوی» نامیده است و باور دارد که دیدگاه مولانا در بسیاری از موارد به دیدگاه «أمرٌ بینَ الأمرین» شیعه نزدیک می‌شود (۱۳۸۵). در بحث ردّ یا اثبات قانون سببیت، تا حدودی جلال‌الدین همین وضعیت را داراست.

۲-۳. معجزه و علیت

وقوع هر اتفاقی بر خلاف روال عادی و طبیعی، برای آدمی، پرسش‌برانگیز و مایه شگفتی است و به همین دلیل انسان به دنبال کشف سبب و علت آن خلاف عادت می‌گردد:

کز چنان رویی چنین قهر ای عجب هر کسی مشغول گشته در سبب
من سبب را ننگرم کآن حادث است ز آنک حادثی را باعث است

(۲/ ۲۶۳۹)

در باب فاعل معجزه سه دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول، معجزه را فعل خدا و دیدگاه دوم، آن را فعل پیامبران و دیدگاه سوم برخی معجزات را معلول و متأثر از نفوس پیامبران و برخی دیگر را فعل مباشر خدا می‌داند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۹).

«اشاعره نظریه عادت را در تمام عالم طبیعت ساری و جاری می‌دانند، مگر معجزه‌های انبیای عظام که معتقدند، عادت خداوند به نحو دیگری به طبیعت تعلق گرفته است. از این جهت است که بر معجزه، وصف خارق‌العاده اطلاق شده است» (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۳۵)

یعنی در باب معجزه، اراده خداوند به نوعی دیگر عمل کرده است. در این باره علی‌اصغر حلبی عقیده دارد: «از جمله دخالت یافتن اراده الهی در تعاقب حوادث، ظهور معجزات است؛ زیرا معجزه امری خارق عادت است» (حلبی، ۱۳۷۳: ۹۵) مولوی از زبان خداوند این گونه بیان می‌کند:

عادت خود را بگردانم بوقت این غبار از پیش، بنشانم بوقت
(۱۶۲۷/۲)

موضوع «عادت» همان موضوع «سنت» یا قوانین الهی است. مولوی گاهی به جای اصطلاح «عادت» یا همان «عاده الله» از واژه «سنت» استفاده می‌کند یا سنت را مترادف با عادت به کار می‌برد:

سنتی بنهاد و اسباب طرق طالبان را زیر این ازرق تبتی
بیشتر احوال بر سنت رود گاه قدرت، خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مژه باز کرده خرق عادت معجزه
(۱۵۴۳-۱۵۴۵/۵)

مولوی گاهی از سبب‌سوزی‌های خداوند سخت در حیران است و خود را چون سופسطایی می‌داند، سופسطایی «حتی حاصل ادراک خود را هم منکر می‌شود» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۴۴۶). این گونه تعبیر، بیان اغراق‌آمیز اوست. سبب‌سوزی؛ یعنی همان اجرای سنت الهی، مطابق اراده خود او، نه اراده و تصور ما؛ پس سبب‌ها و علل، خود اسیر فاعلیت خدا هستند:

از سبب‌سوزیش من سوداییم در خیالاتش چو سوسفطاییم
(۵۴۸/۱)

بعضی معجزه را که برهم‌زننده رابطه علت و معلول است و با قانون علیت منافات دارد، نفی می‌کنند. به باور عبدالحسین زرین کوب، مولوی ردّ و جحد منکران معجزه را «ناشی از اعتماد بیش از حد آن‌ها بر اسباب نشان می‌دهد که چون در عالم اسباب مقید مانده‌اند کار انبیا را در آنچه به قطع اسباب تعلق دارد، نمی‌توانند ادراک و تصدیق نمایند» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۶۵۷).

برخی هم اعتقاد به معجزه را مستلزم باورنداشتن به قانون علیت نمی‌دانند، بلکه خداوند را به عنوان مسبب‌الاسباب که مافوق همه علت‌هاست و می‌تواند هر لحظه اراده کند در سبب‌های ظاهری و پنهانی دخل و تصرف کند، قلمداد می‌کنند. «در حقیقت معجزه نقض قوانین علیت و سایر جریانات طبیعت،

بدون علت نیست، نهایت امر این است که علت بروز معجزه مافوق این علل و معلولات روی پرده طبیعت است» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۹). به باور مولوی، به جز خداوند که مسبب الاسباب است، قرآن (۳/ ۲۵۲۰ و ۲۵۲۵)، انبیا (۲/ ۱۸۴۳-۱۸۴۴ و ۵/ ۱۵۴۰-۱۵۴۱) و بندگانی خاص (۵/ ۱۶۹۹-۱۷۰۲) قدرت تصرف در امور و رفض اسباب و علل را دارند. مولوی، شمس را به صورت نمادین که تعبیری از پیر و مراد است و اشاره‌ای به شمس تبریزی دارد، متصرف در اسباب و علل می‌داند:

باز گردد شمس می‌گردم عجب هم ز قر شمس باشد این سبب
شمس باشد بر سببها مطلع هم از و حبل سببها منقطع
(۲/ ۱۱۱۰-۱۱۱۱)

«در واقع قدرت بر خرق سببها و نفوذ در ماوراء عالم حس مرتبه‌ای است که هر کس جانش از «حکم طبایع» بیرون نیست، بدان راه ندارد» (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۵۸۰).

دیدگاه مولانا، در باب معجزه چون دیدگاه او درباره جبر و اختیار، در نوسان است. گاهی نظر او به دیدگاه اول و زمانی به دیدگاه دوم یا سوم نزدیک است و حتی آنجا که معتقد است به جز انبیا، قرآن و بندگانی خاص، قدرت تصرف در امور و رفض اسباب و علل را دارند، دیدگاه ویژه خود را ارائه می‌دهد.

۲-۴. حجاب اسباب

مولانا معتقد است که خداوند به علل و اسباب ظاهری نیازمند نیست و علل و اسباب، حجاب و پوششی بیش نیست (۴/ ۳۶۰۱). او بیان می‌دارد که افراد بصیر هیچ‌گاه اسیر علل و اسباب ظاهری که فقط نادانان را اسیر خود می‌کند، نمی‌شوند (۵/ ۱۷۰۸) او اسباب را حجاب و پرده می‌داند (۵/ ۱۵۵۱-۱۵۵۳) و باور دارد که هم توجه انسان‌ها به علل و اسباب، چشم‌های آن‌ها را (۶/ ۲۸۸۹) و هم علل و اسباب ظاهری چشم انسان‌ها را بسته است و دیدن اسباب را مایه چشم‌بندی خلق می‌داند (۶/ ۲۳۱۳) مولانا در داستانی بیان می‌دارد که پزشکان، چنان اسیر علل و اسباب ظاهری شده بودند که تدبیر خداوند را نمی‌دیدند (۶/ ۳۶۷۹) او اعتقاد دارد که توجه آدمی به علل و اسباب او را از دیدن و درک حقیقت باز می‌دارد.

۲-۵. علت، فاعل بالتجلی و تجلی

صدرالمتألهین در جلد دوم *سفر*، ابتدا فاعل را به شش بخش تقسیم می‌کند: فاعل بالطبع، بالقسر، بالجبر، بالقصد، بالعنایه و بالرضا (حکاک، ۱۳۹۱: ۱۱۰). به جز این‌ها از دو فاعل بالتجلی و بالتسخیر هم در معارف اسلامی بحث شده است. مهدی الهی قمشه‌ای، در بحث علت و معلولیت، فاعل نهمی هم به این فاعل‌های هشتگانه افزوده و آن را فاعل بالعشق نام نهاده و بیان می‌کند که فاعل از عشق به ذات خود، محبت به هیأت ذات خود پیدا کند و آن محبت، سبب ایجاد گردد و خداوند را به عنوان فاعل اول، از نوع فاعل بالعشق می‌داند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۲: ۵۸). او معتقد است که در انسان، تمام اقسام فواعل نه‌گانه موجود است و انسان بر نه قسم فاعلیت، فاعل است (همان: ۵۹).

حکمای مشائی مثل ابن سینا، خدا را فاعل بالعنایه، حکمای اشراقی، خدا را فاعل بالرّضا و حکیم ملاصدرا و پیروان او خدا را فاعل بالتّجلی می‌دانند. فاعل بالتّجلی، از اصطلاحات کاربردی ملاصدرا نیست؛ بلکه «شارحان فلسفه صدرا اصطلاح فاعل بالتّجلی را در خصوص نظریه او وضع کرده‌اند» (حکاک، ۱۳۹۱: ۱۱۴) تا مبین تفاوت‌های بین نظر او و ابن سینا باشد. «اصطلاح فاعل بالتّجلی به معنایی دیگر در کتاب‌های صدرا هست؛ بدین معنی که فعل حق ظهور و تجلی اوست» (حکاک، ۱۳۹۱، ۱۲۳). ملاصدرا در کتاب مشاعر از نظریه فاعل بالتّجلی نام می‌برد و آن را به صوفیه نسبت می‌دهد. او در بحث علّت و معلول از جلد دوم اسفار این نظریه را بدون آنکه از فاعل بالتّجلی نام ببرد، می‌پذیرد و معتقد است آنچه در عالم وجود به نظر می‌آید، صرفاً از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در حقیقت عین ذات اوست. ملاصدرا در کتاب مفاتیح‌الغیب اعتقاد خود را به فاعلیت بالتّجلی خدا ظاهر می‌کند و باور دارد که فعل خدا، عبارت است از تجلی صفات او در مجالی‌اش و ظهور اسمای او در مظاهرش (همان). در فاعل بالتّجلی، معلول همان متجلی و علّت همان فاعل است. طبق نظریه وحدت شخصی که به نام‌های «وحدت وجود»، «وحدت شخصی وجود» و «وحدت وجود و موجود» موسوم است، جز حق تعالی، وجودی نیست و اشیاء، ظهورات و جلوه‌های او هستند و این قول محققان عرفا و قائلین به وحدت وجود و مختار نهایی صدرالمتألهین در مباحث علیت اسفار است (آل کاشف‌الغطاء، ۱۳۷۳: مقدمه مترجم). طبق قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» بالاترین و شایسته‌ترین وجود، خداست که جامع همه کمالات مراتب وجودی مادون خود، به نحو بساطت و وحدت است (همان، متن ترجمه)؛ یعنی بسیط و عاری از ترکیب بوده و در برگیرنده تمام کثرات است و توحید کامل، همین ارجاع کثرت به وحدت و ارجاع وحدت به کثرت است (همان). ملاصدرا با همین قاعده فلسفی و همچنین از طریق علّت و معلول به اثبات نظریه وحدت شخصی وجود پرداخته و معتقد است، معلول قبل از وجود خارجی، باید در مرتبه وجود علّت به وجودی اعلا و اتمّ باشد تا به همین مناسبت از علّت صادر شود. معالیل امکانی به نحو وحدت در وجود حق، موجودند و حق به وحدتش، متجلی در حقایق امکانی است (رنجبر، ۱۳۸۷: ۳۴). تجلی در اصطلاح صوفیه و عرفا عبارت از ظهور شمس حقیقت، در آیات و مظاهر هستی است. جهان‌بینی مولانا، جهان‌بینی تجلی است؛ زیرا آنان ظهور عالم هستی را نتیجه تجلی خداوند می‌دانند. عرفا و حکمای متأله، خدا را «فاعل بالتّجلی» می‌دانند. چنان‌که می‌گویند دلالت مخلوقات بر حضرت حق، دلالت معمولی و از نوع دلالت معلول بر علّت نیست، بلکه دلالت مخلوقات جنبه «آینه‌ای» دارد؛ یعنی مخلوقات، عین ظهور ذات حق تعالی هستند (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۹).

چون مراد و حکم یزدان غفور بود در قدمت تجلی و ظهور
بی ز صدی ضدّ را نتوان نمود و آن شه بی‌مثل را صدی نبود
پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهی را آینه‌ای

جمعی از عرفا معتقدند که هدف خداوند از خلقت موجودات ظهور و تجلی خود در جهان ممکنات بوده و تجلی ذات الهی جهان را به وجود آورده است. (مرتضوی، ۱۳۶۵: ۳۵۵) چنان که مولوی این گونه می‌اندیشد.

۲-۶. عقیده مولانا درباره علل و اسباب

مولوی اذعان می‌کند «درست است که سنت الهی بر قاعده علل و اسباب استوار شده و اغلب امور و بیشتر احوال بر همین سنت جاری است، اما قدرت الهی مافوق همه علل و اسباب است» (همایی، ۱۳۶۰: ۲۷۴). عدم توجه بنده، به قدرت الهی و اعتماد بیش از حد به علل و اسباب ظاهری او را از اصل توحید دور می‌سازد؛ زیرا «بین توحید واقعی و اعتماد بر سبب، نسبت معکوس برقرار است و واقعیت خالص و بی‌شائبه توحید هنگامی تحقق می‌یابد که اعتماد موحد بر سبب به کمترین درجه برسد و متقابلاً به نسبتی که موحد بر سبب تکیه می‌کند از توحید فاصله می‌گیرد» (طاهری، ۱۳۷۶: ۱۵۶). البته «مولانا وقتی که در افق مبین توحید می‌ایستد و فعال مایشاء بودن خداوند را در همه اجزاء هستی می‌بیند، بدین معنی نیست که به کلی علل و اسباب را نفی کند و اراده آدمی را نادیده گیرد» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۸۳) و برای همین است که او اعتقاد دارد، باید علل طبیعی را از نظر علمی «جزء شروط و معدّات شمرد و ذات مسبب‌الاسباب را علت تامه دانست» (همایی، ۱۳۶۰: ۵۴۳) و حتی «در امور طبیعی حسی نیز مولوی معتقد است که علت اصلی همان اراده و مشیت ذات قیوم الهی است» (همان).

مولوی باور دارد که «نظام عالم منوط به اسباب و مسببات است و سنت الهی همین است که عالم وجود، تحت ضابطه علل و اسباب منظم شده باشد، نه هرج و مرج» (همایی، ۱۳۶۰: ۲۷۴). مولوی «جز این نباید و نمی‌تواند فکر کند و معتقد باشد که سلسله حوادث و رشته وجود و عدم این جهان، جمله به هم بسته و دست آخر به قدرت و مشیت مطلقه یزدانی پیوسته است» (همان: ۵۵۵). آنچه را که به حسب ظاهر، اسباب و علل اشیاء می‌پنداریم، مولوی «پرده و حجاب اسباب و علل تامه واقعی پنهانی که در ید قدرت و مشیت خداوند مسبب‌الاسباب است» (همان: ۵۴۱) می‌نامد.

با توجه به بیت:

چار طبع و علتِ اُولیِ یَمِ در تَصَرّفِ دایما من باقیم

(۱۶۲۵/۲)

جلال‌الدین به کاربردن کلمه علت را درباره خدا صحیح نمی‌داند. مولانا نمی‌پذیرد که مشیت خداوند با واسطه و از طریق زنجیره‌های علل و معالیل در عالم هستی عمل می‌کند (زمانی، ۱۳۷۷: ۴۱۳). علت و معلول در جهان ممکنات قابل معناست؛ زیرا ممکن‌الوجود آن است که وجود او، نه از مقتضای ذات او باشد، بلکه از جهت موجودیت، محتاج به غیر که علت آن است، باشد و ممکن از جهت امکانیت و حدوث محتاج به علت است (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۷)؛ درحالی که علت و معلول، در واجب‌الوجود بی‌معنی است و گرنه به تسلسل می‌انجامد که باطل است و «اگر فعل خداوندی معلل به غیر باشد، او محتاج باشد؛ از این رو، حکما گفته‌اند که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است» (زمانی، ۱۳۷۶: ۵۳۰).

نه غلط گفتم که بُد قهرِ خدا علتی را پیش آوردن چرا
 کارِ بی‌علت، مُبراً از عِللِ مُستمرّ و مُستقرّست از ازل
 در کمال صُنْعِ پاکِ مُستَحَثِّ علتِ حادث چه گنجد یا حَدَث؟

(۱۹۲۸/۵ - ۱۹۳۰)

طبق مشرب اهل تجلی، امکان سنخیت و مماثلت، در غیر حق، وجود دارد (زمانی، ۱۳۷۵: ۸۱)؛ بنابراین مولانا باور دارد که نباید خداوند را مانند علت، هم‌سنخ معلول دانست:

تو ننگنجی در کنارِ فکرتی نی به معلولی قرین چون علتی

(۱۳۴۲/۳)

علتِ اولی نباشد دینِ او علتِ جزوی ندارد کین او

(۳۵۷۷/۳)

اسم مشتق است و اوصافِ قدیم نه مثالِ علتِ اولی سقیم

(۲۱۹/۴)

علت و معلول مستلزم زمان و مکان است. زمان چیزی نیست که بر خداوند تأثیری داشته باشد، از طرف دیگر، خداوند لامکان است در «احدیت» او که یگانگی محض بوده و به تعبیری، ذات خداوندی است و همچنین در «واحدیت» او که اشاره به صفات الهی است، زمان و مکان راه ندارد و مسبب و فاعل بودنش بی‌زمان و بی‌مکان است و دفعی (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ):

آنک بی‌تعلیم بُد ناطقِ خداست که صفاتِ او زِ علت‌ها جُداست

(۳۰۴۱/۴)

به نظر خواجه نصیرالدین طوسی، اتصاف ذات خداوند به علّیت در حق او نقص است و او علّیت را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده است، قرار می‌دهد (حلبی، ۱۳۷۳ الف: ۴۴۴). «و از این تغییرات ادوار و ازمنه و لوازم ایشان، هیچ تغییری در حریم عزّت آن حضرت راه نمی‌یابد و دائماً و سرمداً بر همان یک حال است» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۰۶)؛ بنابراین در «کثرت» است که زمان و مکان مفهوم می‌یابد و حیطة اصلی علت و معلول در این «کثرت» است. به نظر مولانا، خداوند، بی‌علت و بی‌واسطه عمل می‌کند. مهر و لطف خداوندی، بی‌نیاز از علت است و دهش و بخشش را از صفات وهابان و فتیان می‌داند؛ چون علت، به عالم کثرت تعلق دارد، نه عالم وحدت؛ لذا رحمت و خلقت او تابع قانون علّیت نیست:

باز اندر چشم و دل او گریه یافت رحمتی بی‌علتی در وی بتافت

قطره می‌بارید و حیران گشته بود قطره بی‌علت از دریای جود

(۲۵۵۹/۱ - ۲۵۶۰)

کارِ من بی‌علت است و مستقیم هست تقدیرم نه علت، ای سقیم

(۱۶۲۶/۲)

محض مهر و داوری و رحمتند همچو حق بی‌علت و بی‌رشوتند

(۱۹۳۶/۲)

بلکه بی‌علت، و بیرون زین حکم آب رُویند تکوین از عدم

(۳۱۵۲/۳)

می‌دهد حق هستیش بی‌علتی می‌سپارد باز بی‌علت فتی

که فتوت دادنِ بی‌علت است پاک‌بازی خارج هر ملت است

(۱۹۷۱-۱۹۷۲/۶)

مولانا سازندهٔ واقعی سبب‌ها را خداوند می‌داند (۱۵۴۷-۱۵۴۸) و هیچ اسباب و وسایطی را برای خیر و شر دخیل نمی‌داند (۱۵۵۴/۵)؛ یعنی همان خلق دفعی. مولوی باور دارد که «سبب اصلی واقعی و علت تامهٔ هر امری که در عالم کون و فساد حادث می‌شود، اراده و مشیت ازلی خداوند است» (همایی، ۱۳۶۰: ۵۴۳). این دیدگاه به نوعی سبب‌های ظاهری را نادیده می‌انگارد. مطابق این نظریات گاهی او را در زمرهٔ اشاعره قرار داده‌اند، چنان‌که بعضی مانند مرتضی مطهری، باور دارند که «مولانا محمد رومی صاحب کتاب مثنوی نیز به‌نوبهٔ خود اشعری‌مذهب است، ولی عرفان عمیق او به همهٔ مسائل رنگ دیگری داده است» (مطهری، بی‌تا: ۱۷۱). به نظر می‌رسد، مولوی را نتوان در این چهارچوب‌ها گنجانند. مولوی باور دارد که توجه به سبب، انسان را از مسبب غافل می‌کند:

مرکب همت سوی اسباب راند از مُسبب لاجرم محروم ماند

آنک بپند او مُسبب را عیان کی نهد دل بر سبب‌های جهان

(۳۷۸۶-۳۷۸۷/۲)

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای در سبب از جهل بر چفسیده‌ای

با سبب‌ها، از مُسبب غافلای سوی این روپوش‌ها، ز آن مایلی

چون سبب‌ها رفت، بر سر می‌زنی ربتا و ربتاها می‌کنی

رَبّ می‌گوید: برو سوی سبب چون ز صنم یاد کردی؟ ای عجب

گفت: زین پس من ترا بینم همه ننگرم سوی سبب، و آن دمدمه

(۳۱۵۳-۳۱۵۷/۳)

۲-۷. مولانا و انکار علیت

«برخی او را از مخالفان علیت به شمار آورده‌اند» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۶) و برای اثبات نظر خود به ابیاتی از مثنوی استناد جسته‌اند:

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب، مر بحر را بشکافتند بی زراعت، چاش گندم یافتند
(۲۵۱۸-۲۵۱۷/۳)

جمله قرآن هست در قطع سبب عزّ درویش و هلاک بولهب
(۲۵۲۰/۳)

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت والسلام
(۲۵۲۵/۳)

البته کریم زمانی اعتقاد دارد که از این ابیات نمی‌توان مخالفت مولانا را با اصل علیت و سببیت استنباط کرد و حتی این ابیات بیانگر عقیده مولانا به اصل سببیت است (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۶). جلال‌الدین همایی ابراز می‌کند، مقصود مولوی این نیست که انبیا منکر عالم اسباب و مسببات بوده و علل و اسباب حسّی و طبیعی را یاوه و بیهوده می‌شمرده‌اند؛ زیرا در این صورت این عقیده، با اصل دعوت و تبلیغ بشر منافات خواهد داشت (همایی، ۱۳۶۰: ۵۵۵). مرتضی مطهری یک‌بار همه حکما و متکلمان را معتقد به اصل علیت می‌داند و می‌نویسد: «اینکه هر پدیده‌ای معلول و نیازمند به علت است، مورد اتفاق فلاسفه و متکلمین است» (مطهری، بی‌تا: ۱۳۱) و بار دیگر دو گروه را از این اعتقاد مستثنی می‌کند: «اگر از دسته عرفا که طرفدار وحدت وجودند و از عده معدودی که تصور علیت و معلولیت برای آن‌ها به صورت امری محال و ممتنع جلوه کرده بگذریم، سایر مکاتب همه طرفدار قانون علیت هستند» (طباطبایی، بی‌تا: ۴۹۷). طبق این نظر، عارفان طرفدار وحدت وجود از منکران اصل علیت شمرده می‌شوند. نتیجه این دیدگاه می‌تواند یکی از دلایلی باشد که مولانا قانون علیت را نفی می‌کند؛ یعنی اگر بپنداریم که «مولانا از حیث مشرب، وحدت وجودی است» (زمانی، ۱۳۸۶: ۶۳)؛ پس با توجه به دیدگاه مرتضی مطهری او منکر قانون علیت باید باشد، در صورتی که چنین حکم قطعی، در مورد مولانا نادرست است. اگر چه اثبات اصل علیت یا قوانین سنخیت و ضرورت مرتبط با آن، به سادگی امکان‌پذیر نیست، اما انکار آن هم، کار راحتی نیست؛ زیرا «قوام عالم هستی و نظام اجتماعی همه موجودات اعم از انسان و غیرانسان مبتنی بر اسباب و مسببات است» (همایی، ۱۳۶۰: ۵۵۴). دلیل اصلی امکان‌ناپذیر بودن اثبات اصل علیت، برهان‌ناپذیری آن است.

۲-۸. مولانا و اثبات علیت

«یکی از موضوعات بحث‌انگیز مثنوی این است که آیا مولانا به نظام علیت و سببیت در جهان هستی باور دارد یا خیر؟» (زمانی، ۱۳۸۶: ۳۶). مولوی «قانون سببیت و علیت را به هیچ وجه منکر نیست» (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۳). محمدتقی جعفری ابراز می‌کند که در بعضی از ابیات از جمله:

این سببها، نسل بر نسل است، لیک دیده‌ای باید مَور نیک نیک
(۱۰۰۲/۲)

مولوی دامنه قانون مذکور را حتی به جهان ابدی هم کشانیده است. (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰۳) مولوی آنچه درباره علل و اسباب گفته است به معنی انکار سبب و علت نیست، بلکه «منظورش این است که علاوه بر علل و اسباب صوری ظاهری یک دسته اسباب دیگر هم داریم که از نظرها پنهان است و نباید از اسباب غافل باشیم» (همایی، ۱۳۶۰: ۵۵۵). موارد ذیل برای اثبات اینکه مولانا به نظام علت و سببیت در جهان هستی باور دارد و به هیچ وجه نمی‌تواند قانون سببیت و علت را منکر باشد، ذکر می‌شود:

۱-۸-۲. از میان مولوی پژوهان و مولوی‌شناسان، نظیر جلال‌الدین همایی، محمدتقی جعفری، عبدالحسین زرین کوب و کریم زمانی، هیچ کدام اذعان نکرده‌اند که مولانا قانون علت یا سببیت را نفی کرده است.
۲-۸-۲. به کاربردن ترکیباتی نظیر، اسباب کین (۱/ ۵۴۶)، در اسباب (۱/ ۱۶۸۵)، اسباب شادی (۱/ ۱۷۰۴)، پوسیده سبب (۱/ ۲۸۱۰)، اسباب غم (۱/ ۳۰۹۵)، پنهانی سبب (۱/ ۳۵۷۴)، سبب‌های جهان (۲/ ۳۷۸۶)، این سببها (۳/ ۳۴۶۵)، سبب سوراخ کن (۵/ ۱۵۵۲)، اسباب سما (۵/ ۳۲۳۴)، اسباب جهان (۵/ ۳۴۲۴)، سبب سوزی خداوند (۱/ ۵۴۸)، آن سببها (۱/ ۸۴۴ و ۸۴۶)، رسن‌های سببها (۱/ ۸۴۹)، سازنده سبب (۳/ ۴۸۰۵)، اسباب طُرق (۵/ ۱۵۴۳)، عالم اسباب (۵/ ۲۳۸۳)، باور مولانا را به وجود سبب و اسباب در نظام آفرینش به اثبات می‌رساند.

۳-۸-۲. یکی از مواردی که نشانگر اعتقاد مولانا به نظام علت و سببیت در جهان هستی است، تعبیر «قاطع الاسباب» است:

قاطع الاسباب و لشکرهای مرگ همچو دی آید بقطع شاخ و برگ
(۳۶۰۴/۶)

تا کسی به علل و اسباب باور نداشته باشد، از «قطع» آن سخن به میان نمی‌آورد؛ یعنی لازمه قطع اسباب، وجود اسباب و اعتقاد به آن است. «قطع سبب» و «رفض اسباب» از همین سنخ است، «خرق اسباب» هم این گونه است:

خشک بر میخ طبیعت چون قدید بستۀ اسباب جاننش لایزید
و آن فضای خرق اسباب و علل هست آرض الله ای صدر اجل
(۲۳۸۱-۲۳۸۰/۴)

۴-۸-۲. برخلاف نظر افرادی که ارتباطی بین اعتقاد به معجزه و اعتقاد به علت نمی‌یابند، یکی از دلایلی که اعتقاد مولانا را به نظام علت و سببیت، اثبات می‌کند، باور او به وجود معجزات است. معجزه، زمانی روی می‌دهد که «نوعی خروج از قاعده و نظم طبیعت واقع شده» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۱) باشد. «اگر نظم و ضابطه‌ای در کارها نباشد، هیچ واقعه‌ای هم معجزه نیست» (همان، ۴۷). اعتقاد مولانا به وجود معجزات، با توجه به ابیاتی در باب معجزه، قابل دریافت است. نفی کننده نظام علت، باید رد کننده معجزه نیز باشد.

دیوید هیوم این نکته را دریافته بود؛ زیرا او با عدم تصدیق اصل علیت به عنوان یک ضرورت عقلی، در نفی معجزه اصرار داشته است. وقتی مولانا اعتقاد خود را به معجزه بیان می‌دارد، لازمه‌اش آن است که او به نظام علی و معلولی و رابطه سبب و مسبب باور دارد؛ پس، پیش شرط اعتقاد به معجزه، پذیرش نظام علیت است و می‌توان گفت: هر کس به معجزه معتقد باشد، لزوماً معتقد به قانون علیت است.

۲-۸-۵. در اصطلاح اهل طریقت جست‌وجو کردن از مراد و مقصود حقیقی، طلب نام دارد (زمانی، ۱۳۸۶: ۵۲۸). از دیدگاه مولانا «طلب» لطیفه‌ای است که در مهیاسازی سبب، لازم است و رسیدن انسان به هر چیزی اعم از اهداف، رزق و روزی و امثال آن، منوط به طلب است:

أَدْخُلُوا الْآيَاتِ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَطْلُبُوا الْأَغْرَاضَ فِي اسْبَابِهَا
(۱۶۲۸/۱)

أَطْلُبُوا الْأَرْزَاقَ فِي اسْبَابِهَا أَدْخُلُوا الْأَوْطَانَ مِنْ أَبْوَابِهَا
(۱۴۶۶/۳)

عالم اسباب و چیزی بی‌سبب می‌نیاید پس مهم باشد طلب
(۲۳۸۳/۵)

در اینجا است که مولانا جهان را دنیای علل و اسباب دانسته است و طلب را امر مهمی برای وصال به هر چیزی می‌داند.

۲-۸-۶. در تعدادی از ابیات، اعتقاد مولانا به نظام علت و معلول و لزوم توجه به سبب و باور او به وجود سبب، قابل دریافت است و مولانا معتقد است هر دگرگونی و تحوّل به‌ناچار زائیده علل و اسباب است (۲۸۱۸/۲). او هر دشمنی و عداوتی را مبتنی بر علت و سببی (۲/۲۲۸) و بهبودی بیمار را به سبب درمان پزشکی و روشنی چراغ را به سبب وجود فتیله آن می‌داند (۲/۱۸۴۵) و اعتقاد دارد اعمال ناپسند انسان، سبب تنزل مقام وی می‌شود (۲/۲۸۲۰). او باور دارد که هر حادثی، معلول علت‌هایی است (۴/۱۶۶۹). مولانا بیان می‌کند که اگر چه سربلندی و عزت انسان‌ها، بدون علل و اسباب به آن‌ها نمی‌رسد، اما قدرت خداوند از کنار گذاشتن علل و اسباب ناتوان نیست (۵/۱۵۴۶). او معتقد است خداوند اغلب، کارها را با علل و اسباب اجرا می‌کند تا هر جوینده‌ای بداند که راه رسیدن به مطلوب، یافتن علل و اسباب آن است؛ زیرا اگر علل و اسباب در کار نباشد، جوینده برای رسیدن به مطلوب، چه راهی را باید طی کند؟ پس اینجا است که لزوم علل و اسباب پدیدار می‌شود (۵/۱۵۴۹-۱۵۵۰). مولانا بیان می‌کند که نتایج اعمال انسان از علل و اسباب به وجود می‌آید (۵/۳۸۹۸).

۲-۸-۷. هشدار و تأکید مولانا به انسان‌ها که بر اسباب ظاهری نباید تکیه کنند، خود دلیل آن است که او معتقد است، علل و اسبابی، هر چند ظاهری، در این جهان وجود دارد. او بیان می‌کند، چه لزومی دارد که به علل و اسباب توجه کنیم؟ (۳/۲۵۱۵) مولانا علل و اسباب را ظاهری و مثل پوسته در برابر مغز می‌داند (۳/

۳۵۷۵) و معتقد است که به جهت توجه به علل و اسباب و مشغول شدن به آن‌ها، حیرت انسان کاهش می‌یابد؛ درحالی‌که این حیرت است که انسان را به بارگاه الهی رهنمون می‌شود (۷/ ۷۹۵). مولانا باور دارد که علل و اسباب ظاهری، مانند دم الاغ، در نوسان و گردش است؛ پس بهتر است به چیزی که ثابت نیست، تکیه نکنی و اگر به علل و اسباب متوسل شوی، نباید با جان و دل به آن‌ها اعتماد کنی؛ زیرا مضرات فراوانی در پشت آن‌ها پنهان شده است (۶/ ۳۶۹۰-۳۶۹۱). مولانا به انسان توصیه می‌کند که درگیر علل و اسباب نشود و هر کمکی می‌خواهد از خداوند طلب کند (۶/ ۴۸۴۰).

۸-۸-۲. سبب چه پیدا و چه پنهان باشد، حاکی از وجود علت است، مولانا باور خود را به وجود سبب‌های پوشیده و پنهانی به صراحت بیان می‌دارد:

هست بر اسباب، اسبابی دگر در سبب منگر، در آن افکن نظر

(۲۵۱۶/۳)

چون پوشیدی سبب را ز اعتبار دایماً آن جرم را پوشیده دار

(۳۹۹۳/۵)

۹-۸-۲. مولانا اذعان می‌کند که انسان، وقتی که به توکد دوباره دست یابد، پای بر سر همه علل و اسباب می‌گذارد و علل و اسباب مقهور او می‌شوند، اما اینکه واقعاً منظور مولانا از این «دوباره زاده شدن آدمی» چیست؟ جای بحث وجود دارد. آیا منظور او همان «ولادت معنوی» است که عزالدین محمود کاشانی آن را خروج اجنه ارواح مؤمنان از مشیمه عالم شهادت به فضای عالم غیب به واسطه آبای معنوی دانسته است (۱۳۷۲: ۶۶). آیا همان است که محمدتقی جعفری آن را به وجود آمدن حقیقی انسان و تعویض مسیر او و آگاهی به خود می‌داند و آن را نه دو بار و سه بار، بلکه صدها بار ممکن می‌داند (۱۳۷۳: ۱۲۶-۱۲۷)؛ یعنی از همان نوع توکد دیگری که فروغ فرخزاد به عنوان تحوّل و بلوغ فکری و ذهنی به آن رسید یا «توکد معنوی» که کریم زمانی باور دارد، خاص صاحب‌دلان است و به اختیار صورت می‌پذیرد و آن، روح را از تعلقات مادی و دنیوی زدودن است (زمانی، ۱۳۷۵: ۸۲۱) و آیا این زایش دوباره، «مرگ» است و انتقال به جهان آخرت، جهانی که دیگر علل و اسباب کاربردی ندارد. مولانا معتقد است تا این زایش دوباره صورت نگیرد، انسان مقهور علل و اسباب است:

چون دؤم بار آدمی‌زاده بزاد پای خود بر فرقِ علت‌ها نهاد

(۳۵۷۶/۳)

۳. نتیجه

مولانا، منکر قانون علت نیست و اینکه عده‌ای او را بی‌اعتقاد به اصل علت دانسته‌اند، نادرست است. مولانا به وجود رابطه بین سبب و مسبب در گردش نظام هستی اعتقاد دارد؛ هرچند بر این باور دارد که مصدر هر خیر و شری مسبب‌الاسباب است و این موضوع اخیر، منافاتی با بخش اول ندارد؛ زیرا مولوی همه اسباب و علل ظاهری و پنهانی را در جنب خداوند سبب‌سازی که خالق و قادر مطلق هر امری است،

ناچیز می‌داند. علت و معلول در جهان ممکنات، معنا می‌یابد و واجب‌الوجود مبراً از آن است. مولوی گاهی به طریق اشعری‌گری به جای رابطه علی و معلولی، اعتقاد خود را به عاده‌الله مطرح می‌کند و از اصطلاحات عادت و سنت استفاده می‌کند که خداوند در چرخه نظام اسباب هستی قرار داده است. مولانا به جای معلول، از اصطلاح مسبب و در پاره‌ای موارد از اصطلاح اثر استفاده کرده است. مولانا «طلب» را در نزدیک ساختن علل و اسباب و هر چیزی لازم می‌داند. مولانا باور دارد که هدف از نزول قرآن و معجزات انبیا فرض اسباب بوده است و معتقد است، علاوه بر بندگان خاص، شمس نیز قادر به خرق علل و اسباب است. مولوی گاهی از سبب‌سوزی‌های خداوند سخت در حیرت است. فارغ از بحث علیت، مولانا گاهی طریق اختیار را برگزیده و از این جهت نگرش وی به تفکر معتزله نزدیک می‌شود. به باور برخی، دیدگاه مولانا در بسیاری از موارد به دیدگاه «امر بین الامرین» شیعه نزدیک می‌شود. با لحاظ کردن همه این نگرش‌ها، به ظاهر «نوساناتی فکری» در دیدگاه‌های مولانا در بحث رد یا اثبات قانون سببیت دیده می‌شود که ناشی از دیدگاه‌های گوناگونی است که وی از آن منظر جهان هستی را می‌نگریسته است. وی کمتر در اندیشه اثبات یا رد قطعی جبر و اختیار و یا ترجیح یکی بر دیگری بوده است. حقیقت این است که روش و نظام فکری آزاد مولانا را نمی‌توان به راحتی در این چهارچوب‌ها محصور کرد. بخشی از پیچیده‌بودن دیدگاه مولانا در باب سبب و مسبب ناشی از آن است که اساساً خود مبحث قانون علیت، موضوعی ساده و سهل‌الوصول نیست؛ چنان‌که هنوز که هنوز است دانشمندان، حکما و متکلمان نتوانسته‌اند به تفسیر نهایی قانون علیت نائل شوند؛ زیرا قانون علیت برهان‌ناپذیر است. در هر صورت، اعتقاد به سبب و مسبب، منافاتی با امکان یا عدم امکان اثبات علیت ندارد. در کل با بررسی همه آیات مرتبط با موضوع سببیت در مثنوی، می‌توان نتیجه گرفت که مولانا به قانون سببیت معتقد بوده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای استخراج این آیات، از کتاب *از دریا به دریا* نوشته محمدتقی جعفری استفاده شده است.

منابع

آل کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۳۷۳)، «وحدت وجود یا وحدت موجود»، مترجم سعید رحیمیان، *کیهان‌اندیشه*، شماره ۵۵، صص ۲۴-۱.

الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی (۱۳۶۲)، *حکمت الهی: عام و خاص*، دو جلد، تهران: اسلامی.

جرجانی، میر سیدشریف (۱۳۷۷)، *تعریفات*، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه.

جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۶۴-۱۳۶۵)، *از دریا به دریا*، کشف‌الایات مثنوی، چهار جلد، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

جعفری، محمدتقی (به ترتیب ۱۳۶۱؛ ۱۳۷۳)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی*، اسلامی، به ترتیب چاپ

هشتم؛ چاپ سیزدهم، به ترتیب جلد ۱؛ ۸.

جعفری، محمدتقی، (بی‌تا)، *جبر و اختیار*، قم: مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی.

حکاکی، سیدمحمد (۱۳۹۱)، «فاعلیت خدا در نظر ملا صدرا و علامه طباطبایی»، *قبسات*، سال هفتم، زمستان، صص ۱۲۸-

۱۰۹.

حلی، علی‌اصغر (۱۳۷۳ الف)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*، چاپ اول، تهران: اساطیر.

- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳ ب)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، چاپ اول، تهران: اساطیر.
- رنجبر، منیژه (۱۳۸۷)، «وحدت و کثرت وجود»، رشد آموزش معارف اسلامی، دوره بیستم، تابستان، شماره ۴، صص ۳۵-۲۶.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴ الف)، بحر در کوزه، چاپ ششم، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴ ب)، سرنی، چاپ ششم، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵)، تاریخ در ترازو: درباره تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم (به ترتیب ۱۳۷۵؛ ۱۳۷۵؛ ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۵؛ ۱۳۷۶؛ ۱۳۷۸)، شرح جامع مثنوی شریف، شش جلد، تهران: اطلاعات، به ترتیب چاپ‌های سوم؛ سوم؛ دوم؛ اول؛ اول؛ اول.
- زمانی، کریم (۱۳۸۶)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی مولوی، چاپ ششم، تهران: نی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۳)، در اقلیم روشنایی، چاپ اول، تهران: موسسه آگاه.
- طاهری، سید صدرالدین (۱۳۷۶)، علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۳)، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، چاپ دوم، تهران: زوّار.
- فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۷۵)، شرح مثنوی شریف، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- فولادی، محمد (۱۳۸۵)، «سبب و مسبب از دیدگاه جبر عارفانه مولوی»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۲۵، صص ۱۷-۱.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۷۵)، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۹)، «چیستی و فاعل معجزه از نظر متکلمان و فلاسفه»، ماهنامه معرفت، ویژه دین‌شناسی، شماره ۵۱، صص ۴۵-۱۹.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح استاد علامه جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوّار.
- مدرس موسوی بهبهانی، سیدعلی (۱۳۶۵)، کلیات معارف اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- مرتضوی، منوچهر (۱۳۶۵)، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، تهران: توس.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، آشنایی با علوم اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، بر اساس نسخه رینولد نیکلسون، با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران: غیوری.
- نیکوبخت، ناصر (۱۳۸۸)، «مولوی و حل معمای جبر و اختیار در مکتب عشق»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، سال ۵، تابستان ۱۳۸۸. شماره ۱۵، صص ۱۸۶-۱۵۶.
- همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۰)، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، چاپ چهارم، دو جلد، تهران: آگاه



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی