

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 دربارهٔ 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، کنرات نابود می‌شوند و انسان فیض را از مبدأ فیاض، بدون هیچ واسطه‌ای، می‌بیند. با وجود این، مولوی نظام عالم را براساس علیت 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، دیدهٔ 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: 86/5/24

تاریخ پذیرش مقاله: 86/12/13

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 وامی‌داشت در برابر بحث از علت و معلول موضعی بگیرند. مسائلی چون رابطهٔ خداوند با جهان و محدودهٔ تأثیر او در عالم هستی، باعث می‌شد متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان به اقتضای دیدگاه خاص خویش به تبیین آنها بپردازند.

پیروان اسلام - بر مبنای کتاب و سنت - خالق و پروردگار همه چیز را خدا می‌دانند که هیچ چیز از دایرهٔ 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⁽¹⁾، خداوند را تنها در حدوث عالم مؤثر دانسته و قائل به تفویض شدند⁽²⁾. 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⁽³⁾. 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⁽⁴⁾، 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 «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است که از منافع 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⁽⁵⁾، یعنی اعتقاد به اینکه در حقیقت، فاعلی جز الله نیست (غزالی 1423، ج 4: 395). 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⁽⁶⁾ که کشتی‌نشتگان، 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 اسیرِ 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، مسخرِ کاتب است و باید از کاتب تشکر کرد. همچنین تمام حیوانات و جمادات مسخرِ 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 مسخرِ 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 می‌را 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⁽⁷⁾. 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⁽⁸⁾ 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.⁽⁹⁾ 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.⁽¹⁰⁾ این اصطلاح از آیه قرآن «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا كَسَبَتْ» (بقره 2: 286) اقتباس شده و در تفسیر آن آرای گوناگونی بیان شده است.⁽¹¹⁾

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.⁽¹²⁾

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 118:1364)

مولوی با جبرگرایی متکلمان اهل ظاهر که آن را جبر عامه⁽¹³⁾ می‌نامد، به شدت مخالف است و معتقدان به آن را بی‌اعتبار و این باور را مانند خفتن در میان رهزنان می‌داند:

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

(مولوی 942_940/1/1372)

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 جبری نام بسته کرد	تیغ چوینشان تنم را خسته کرد
زین سپس من نشنوم آن دمدمه	بانگ دیوانست و غولان آن همه

(همان/1093/1/1094)

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/1069/1)

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/1548/5)

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 بپندارد که مسبب‌الاسباب، محکوم قانون‌های وضع کرده خود است.

سستی بنهاد و اسباب و طُرق	طالبان را زیر این ازرق تُتُّق
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
ای گرفتار سبب بیرون میسر
هرچه خواهد آن مسبب آورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ

قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبب ظن میسر
قدرت مطلق سببها بر درد
تا بداند طالبی جستن مراد

(مولوی 1549_1543/5/1372)

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

این سبب چه بود به تازی گو: رسن
گردش چرخه، رسن را علت است
این رسنهای سببها در جهان

اندر این چه این رسن آمد به فن
چرخه گردان را ندیدن زکت است
هان و هان زین چرخ سرگردان مدان

(همان/847/1/849)

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

دیده و دل هست باین اصبعین

چون قلم در دست کاتب ای حسین

(همان/2777/3)

مثال دیگر آتشی است که از برخورد سنگ و آهن می جهد و علت آن چیزی جز اراده خداوند نیست:

سنگ بر آهن زنی آتش جهد
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک

هم به امر حق قدم بیرون نهد
توبه بالاتر نگر ای مرد نیک

(همان/840/3 و 842)

مولوی در دفتر اول مثنوی در ابیاتی با عنوان «اضافت کردن آدم آن زکت را به خویشتن که ربنا ظلمنا و اضافت کردن ابلیس گناه خود را به خدا که بما اعویتی»، 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
گر نباشد فعل حق اندر میان
خلق حق افعال ما را موجد است
ناطقی یا حرف بیند یا غرض
گر به معنی رفت شد غافل ز حرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان
حق محیط هر دو آمد ای پسر

کرد ما را هست دان پیداست این
پس مگو کس را چرا کردی چنان
فعل ما آثار خلق ایزدست
کی شود یک دم محیط دو عرض
پیش و پس یکدم نبیند هیچ طرف
تو پس خود کی بینی این بدان
و اندارد کارش از کار دگر

(مولوی 1487_1480/1/1372)

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 می‌دهی؟ 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 نبد 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 مَحْن
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 1493_1488/1/1372)

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.⁽¹⁴⁾

دست کان لرزان بود از ارتعاش	و آنک دستی تو بلرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریده حق شناس	لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانی‌دیش	مرتعش را کی پشیمان دیدیش

(همان/1497/1/1499)

ابن عربی نیز همانند مولوی در تعریف کسب و توضیح آن متأثر از اشعریان است⁽¹⁵⁾ و این امری طبیعی است زیرا افزون بر مذهب رسمی بودن اشعریّت، شباهت بسیاری - در ظاهر - میان اعتقاد عارفان با سخنان اشعریان وجود دارد. هر دو گروه معتقد به «لا مؤثر فی الوجود الا الله» هستند که مبدأ آن، تعلیمات توحیدی قرآن است و نیز هر دو منتقد سرسخت معتزله و فیلسوفان مشایی اند، 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 اشیاء وجودی قائل نیستند، چه رسد به اینکه آنها را تأثیرگذار بدانند.

آن را که به خود وجود نبود او را ز کجا جمال باشد؟

(عراقی 1363:70)

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. (16)

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 602/1/1372)

کسانی که برای غیر خدا وجودی قائل‌اند، احول هستند:

این دویی اوصاف دید احولست ورنه اول آخر آخر اول است

(همان/819/6)

دیدۀ اکمل می‌تواند حقیقت واحد را مشاهده کند:

اصل بیند دیده چون اکمل بود فرع بیند چون که مرد احول بود

(همان/1709/5)

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/1528/6)

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/1023/6)

وجود واحد حقیقی چون دریا و هستی‌های ظاهری مانند جنبش کف‌ها است. برای مشرکان و گمراهان، حقیقت، پنهان و کف، آشکار است.

جنبش کف‌ها از دریا روز و شب کف همی بینی و دریانی عجب

(همان/1271/3)

بحر وحدانست جفت و زوج نیست ای مُحال و ای مُحال اِشْرَاکِ او
گوهر و ماهیش غیر موج نیست دور از آن دریا و موج پاکِ او
نیست اندر بحر شرک و پیچ‌پیچ لیک با احول چه گویم؟ هیچ هیچ

(همان/2032_2030/6)

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

(مولوی 1554_1552/5/1372)

این دیده مختص کسی است که از مقام حس و عقل فراتر رفته، مانند مغزی که از پوست درآمده، 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 نیند اهل پوست

مغز کو از پوست‌ها آواره نیست از طیب و علت او را چاره نیست
چون دوم بار آدمی زاده بـزاد پای خود بر فرق علت‌ها نهاد

(همان/3/3574-3576)

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 الّا فعل و ارادت و اختیار حق سبحانه» (کاشانی 1367: 436-437)

مولوی کلمه شهادت - لا اله الا الله - را به معنای نفس هستی‌ها و اثبات وجود خدا می‌داند.
لا الهه گفت و الا الله گفت گشت لا الا الله و وحدت شگفت

(مولوی 1372/6/2266)

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 شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ» (فصص 28: 88)

چون نه‌ای در وجه او هستی مجو کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ جِز وَجْهِ او
هر که اندر وجه ما باشد فنا کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ نَبُود جِزَا
زانکه در الّا است او از لا گذشت هر که در الّا است او فانی نگشت

(مولوی 1372/1/3052-3054)

بنابراین سالکی که به مقام فنای افعال رسیده، 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. 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 خوش‌صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان

(همان/1/598-602)

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/1/1463-1464)

در عشق، عاشق و معشوق یکی می‌شوند. «اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود بودی نبود تا عاشق

تواند بود» (عراقی 1363: 55). به تعبیر دیگر عارف معیت با حق دارد. این معیت در عرفان، مقام «قرب نوافل»⁽¹⁷⁾ نامیده شده که حاصل تجلی و ظهور حق در انسان است. انسان، محبوب حق و خداوند گوش و چشم و دست و پای انسان می شود که با آن می شنود و می گوید و می گیرد و راه می رود.

مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی یسمع و بی یصیر تویی	سیر تویی چه جای صاحب سر تویی
چون شدی من کان لله از وگه	من تو را باشم که کان الله له

(مولوی 1936/1/1372_1939)

بنابراین، وقتی انسان از عالم حس و عقل فراتر رود، عاشق شود و به مرتبه عقل عقل برسد⁽¹⁸⁾، حق تعالی با اسم جبار بر او تجلی می کند و جز حق و قدرت و مشیت حق نمی بیند:

این نه جبر، این معنی جباری است ذکر جباری برای زاری است

(همان/1/617)

جلوه های متعدد و سبب سازی خداوند

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

کامل صفت آن باشد کو صید فنا باشد یکی موی نمی گنجد در دایره فردی

(مولوی 1353/ب/2747)

در این مقام تمام تعینات رفع و کثرات نابود می شود و انسان فیض را از مبدأ فیاض، بدون هیچ واسطه ای، می بیند. اما:

استن این عالم ای جان غفلت است هوشیاری این جهان را آفت است

(مولوی 1372/1/2066)

خداوند عالم را آفرید تا گنج نهان را آشکار سازد. بنابراین او می خواهد که جهان با نظام و اسباب خاص خود وجود داشته باشد زیرا در این صورت است که صفات نامحدود الهی متجلی می شود.

«حق تعالی می فریاد که کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، 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 خلایق روز و شب اظهار حق می کنند، الا بعضی آنند که ایشان می دانند و بر اظهار واقف اند و بعضی غافلند». (مولوی 1362: 176-177)

برای این که عالم با نظام خاص خود موجود بماند، معرفت حقیقی اشیا باید از دسترس بیشتر انسان ها 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 انسان ها باید مطابق با نظام سببیت در این عالم فعالیت کنند.

«کنون 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 نمائیم 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: 109)

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 یَا حُمَیْرَا»ی پیامبر (ص) بیانگر همین معناست.⁽¹⁹⁾ به تعبیر مرحوم زرین‌کوب «شوغل 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». (زرین‌کوب 1366 الف: 101)

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 3174_3172/6/1372)

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 1002_1000/2/1372)

«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 1375، ج 5: 206) 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.⁽²⁰⁾

بنابراین مولوی - برخلاف اشاعره - نظام عالم را براساس علیت می‌داند. اقتضای طبع آتش سوزاندن است و در همه جا هر چه را با آن برخورد کند، می‌سوزاند.

گفت آتش من همانم آتشم اندر آ تا تو ببینی تابشم

(مولوی 829/1/1372)

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/830/1)

اینکه مولوی می‌گوید: سنتی بنهاد و اسباب و طرق (همان/1543/5) و «لیک کار از کار خیزد در جهان» (همان/76/1)؛ یا «ز هر کاری بلا بد کار زاید» (مولوی 1353/ب7108)، 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 سبب سوراخ کن دارد، برای تعلیم سالکان بارها از سبب‌سوزی خداوند سخن گفته است. هنگامی که مولوی خود را «در کف شیر نر خون‌خواره‌ای»⁽²¹⁾ می‌بیند، از جوشش عشق است، نه اینکه سخنگوی اشعریان باشد.

ابن عربی نیز در مبحث علیت⁽²³⁾ نظری شبیه دیدگاه مولوی دارد.⁽²⁴⁾ 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 معلومٌ أنّ لنا إفتقاراً من بعضنا لبعضنا» (ابن عربی 1400، ج 1: 106). «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: 460-461)

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.⁽²⁴⁾ بنابراین وقتی اشپای 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 متقم 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: 67). 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: 67)

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 مَنْ عِنْدَ اللَّهِ» به آن اشاره دارد و مولوی نیز در کتاب مثنوی از آن به سبب‌سوزی تعبیر کرده است:

از سبب سازیش من سودايم وز سبب سوزيش سوفسطايم
وز سبب سازيش سرگردان شدم وز سبب سوزيش هم حيران شدم

(آشتیانی 1360: 488)⁽²⁵⁾

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.⁽²⁶⁾

اینکه مولوی قابلیت را نیز شرط فعل حق نمی‌داند⁽²⁷⁾ و سبب‌های این عالم را پرده و حجاب می‌داند که انبیا در قطع آنها آمده‌اند⁽²⁸⁾، 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 اهلی قدر

(مولوی 1372/5/3214)

پوزبند و سوسه عشق است و بس ورنه کی وسواس را کشته است کس

(مولوی 1372/5/3230)

عشق برد بحث را ای جان و بس کوز گفت و گو شود فریادرس

(همان 5/3240)

پی‌نوشت

1. برای نمونه ر.ک. به: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: 171، و نیز بدوی 1997: 189 و 306.
2. انگیزه معتزله و نیز قدریه از ابراز این قول، دفاع از اختیار انسان و عدل الهی بود. ر.ک. به: بدوی 1997: 449.
3. مذهب اشعری گرچه به ابوالحسن اشعری (وفات 324 ه. ق) منسوب است، اما گسترش و بقای آن مدیون زحمات و آثار ابوبکر باقلانی (وفات 403 ه. ق) است. برای آگاهی بیشتر ر.ک. به: بدوی 1997: 569، و نیز صبحی، بی‌تا: 89.

4. 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 نمی‌داند. (باقلانی 1957: 56 - 58)

5. عبارت غزالی چنین است: «وَ التَّوْحِيدُ جَوْهَرٌ نَفِيسٌ وَ لَهُ قِشْرَانِ: أَحَدُهُمَا أُبْعِدَ عَنِ اللَّبِّ مِنَ الْآخِرِ، فَخَصَّصَ النَّاسُ الْإِسْمَ بِالْقِشْرِ وَ بَصَّنَعَةَ الْحِرَاسَةِ لِلْقِشْرِ وَ أَهْمَلُوا اللَّبَّ بِالْكَلِمَةِ؛ فَالْقِشْرُ الْأَوَّلُ: هُوَ أَنْ تَقُولَ بِلِسَانِكَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ هَذَا يُسَمَّى تَوْحِيداً مُنَاقِضاً لِلتَّثْلِيثِ الَّذِي صَرَّحَ بِهِ النَّصَّارِيُّ، وَ لَكِنَّهُ قَدْ يَصْنُدُ مِنَ الْمُنَافِقِ الَّذِي يُخَالِفُ سِرَّهُ جَهْرَهُ. وَ الْقِشْرُ

الثاني. أن لا يكون في القلب مخالفة وإنكاراً لمفهوم هذا القول بل يشتمل ظاهر القلب على اعتقاده وكذلك التصديق به وهو توحيد عوام الخلق والمتكلمون ... حُرَّاسُ هَذَا الْقِسْرِ عَنْ تَشْوِيشِ الْمُتَبَدِّعَةِ. وَالثَّالِثُ: وَهُوَ اللَّبَابُ أَنْ يَرَى الْأَمْرَ كُلَّهَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى رُؤْيَةً تَقْطَعُ الْبَغَاةَ عَنِ الْوَسَائِطِ» (غزالی 1423 ق، ج 1: 55).

در جلد چهارم احیاء علوم الدین (غزالی 1423 ق: 293)، برای توحید مرتبه چهارمی نیز بیان شده که لب لب است. «... وَ الرَّابِعَةُ أَنْ لَا يَرَى فِي الْوُجُودِ إِلَّا وَاحِدًا».

6. فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّيَهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» (العنكبوت 29: 65).

7. لَوَانْكَشَفَ الْغَطَاءَ لَعَرَفْتَ أَنَّهُ فِي عَيْنِ الْإِخْتِيَارِ مَجْبُورٌ، فَهُوَ إِذَنْ مَجْبُورٌ عَلَى الْإِخْتِيَارِ. (غزالی 1423، ج 4: 303)

8. پیروان جهم بن صفوان (وفات 128 ه. ق).

9. بغدادی در الفرق بین الفرق درباره جهم بن صفوان می گوید: «قَالَ بِالْإِجْتِبَارِ وَالْإِضْطِرَّارِ إِلَى الْأَعْمَالِ وَ أَنْكَرَ الْأِسْتِطَاعَاتِ كُلَّهَا... وَ قَالَ لِأَفْعَلٍ وَ لِأَعْمَلٍ لِأَحَدٍ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى وَ إِنَّمَا تُنْسَبُ الْأَعْمَالُ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ عَلَى الْمَجَازِ، كَمَا يُقَالُ: زَالَتْ الشَّمْسُ، وَ دَارَتْ الرَّحَى مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَا فَعَالِينَ أَوْ مُسْتَطِيعِينَ لِمَا وَضِعْنَا بِهِ» (بغدادی، بی تا: 211).

10. ایچی در شرح المواقف می گوید: «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 می آید، حل می شود». (الایچی، 1419، ج 6: 89).

11. برای آگاهی از تفسیرهای گوناگون نظریه کسب از سوی متکلمان اشعری، می توان به منابع زیر رجوع کرد:

فخرالدین رازی 1411: 455؛ الایچی 1419، ج 8: 163؛ تفتازانی 1422، ج 1: 357؛ قاضی عبدالجبار، بی تا: 85 تا 90.

12. عبارت غزالی چنین است: «اخْتَرَأَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْحَرَكَةِ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَعْقُولٌ دُونَ أَنْ تَكُونَ الْحَرَكَةُ وَ خَلَقَ مَعَهَا قُدْرَةً أَلَيْهَا، كَانَ هُوَ الْمُسْتَبِدُّ بِالْإِخْتِرَاعِ لِلْقُدْرَةِ وَ الْمَقْدُورِ جَمِيعًا، فَخَرَجَ مِنْ أَنَّهُ مُنْفَرِدٌ بِالْإِخْتِرَاعِ، وَ أَنَّ الْحَرَكَةَ مَوْجُودَةٌ، وَ أَنَّ الْمُتَحَرِّكَ عَلَيْهَا قَادِرٌ، وَ بِسَبَبِ كَوْنِهِ قَادِرًا عَلَيْهَا فَارْتَقَى حَالُهُ حَالَهُ أَمْرَتُهُ، فَأَنْدَفَعَتِ الْإِشْكَالَاتِ كُلَّهَا. وَ حَاصِلُهُ أَنَّ الْقَادِرَ الْوَاسِعَ الْقُدْرَةَ، وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى اخْتِرَاعِ الْقُدْرَةِ وَ الْمَقْدُورِ مَعًا. وَ لَمَّا كَانَ إِسْمُ الْخَالِقِ وَ الْمُخْتَرِعِ مُطْلَقًا عَلَى مَنْ أَوْجَدَ الشَّيْءَ بِقُدْرَتِهِ، وَ كَانَتِ 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 لِامْتِخَرِعًا، وَ وَجِبَ أَنْ يُطَلَّبَ لِهَذَا النَّمَطِ مِنَ النَّسْبَةِ إِسْمٌ آخَرَ مُخَالَفٌ، فَطَلَّبَ لَهُ إِسْمٌ الْكَسْبُ تَيَمُّنًا بَكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّهُ وَجَدَ إِطْلَاقُ ذَلِكَ عَلَى أَعْمَالِ الْعِبَادِ فِي الْقُرْآنِ، وَ أَمَّا إِسْمُ الْفِعْلِ فَتَرَدَّدَ فِي إِطْلَاقِهِ، وَ لِامْتِشَاحَةِ فِي الْأَسَامِي بَعْدَ فَهْمِ الْمَعَانِي» (غزالی 1423: 92).

13. و ر بود این جبر، جبر عامه نیست جبر آن اماره خودکامه نیست

(مولوی 1465/1/1372)

14. 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 1367: 564). ابن عربی نیز در توضیح کسب از این مثال

استفاده کرده است: «وَ تَبَيَّنَ ذَلِكَ (الكسب) بِالْحَرَكَةِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ، وَ الرَّعْدَةِ الْإِضْطِرَابِيَّةِ ... وَ مَنْ جَعَلَ فِي الْوُجُودِ الْحَادِثِ مَا لَيْسَ بِمُرَادِ اللَّهِ، فَهُوَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ مَطْرُودٌ وَ بَابُ التَّوْحِيدِ فِي وَجْهِهِ مَسْدُودٌ» (ابن عربی 1420 ق، ج 1: 67)

15. «الْكَسْبُ تَعَلَّقُ إِرَادَةَ الْمُمَكِّنِ بِفِعْلِ مَا، ذُونَ غَيْرِهِ؛ فَيُوجِدُهُ الْإِفْتِدَارُ الْإِلَهِيُّ عِنْدَ هَذَا التَّعَلُّقِ، فَسُمِّيَ ذَلِكَ كَسْبًا لِلْمُمَكِّنِ» (همان، ج 1: 70)

16. «لَأَنَّهُمْ (الاشاعرة) فِي هَذَا الْقَوْلِ مَحْجُوبُونَ بِأَنْفُسِهِمْ بَلْ مُشْرِكُونَ بِالشَّرْكِ الْخَفِيِّ لِأَنَّهُمْ بَعْدَ مَا خَلَصُوا مِنْ رَوِيَّةِ الْغَيْرِ الَّذِي هُوَ رَوِيَّةٌ وَجُودِهِمْ وَ وَجُودِ غَيْرِهِمْ الْمُعْبَرُ عَنْهُ بِالشَّرْكِ الْخَفِيِّ وَ مَا وَصَلُوا إِلَى مَقَامِ التَّوْحِيدِ الْوُجُودِيِّ الَّذِي هُوَ مُشَاهِدَةٌ وَجُودِ الْحَقِّ بِلَا إِعْتِبَارِ وَجُودِ غَيْرِهِ مَعَهُ» (املى 1368: 148)

17. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى أَحْبَبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ وَ رِجْلَهُ الَّذِي يَمْشِي بِهِ» (السيوطي 1373 ق، ج 1: 70).

18. غیر این معقولها معقولها
یا بی انیدر عشق با فر و بها
که بدان تدبیر اسباب سماست
زان اگر مفرش کنی أطباق را
چون بیازی عقل در عشق صمد
عشر امثال دهد یا هفتصد

(مولوی 3236_3233/5/1372)

19. مصطفی آمد که سازد همدمی
کلمینسی یا حُمی را کلمی
(همان 1972/1)

«کلمینی یا حُمیرا» حدیثی است مشهور از پیامبر (ص). برای آگاهی بیشتر رک به: فروزانفر 1367: 811.

20. رک به: نیکلسون 1374، دفتر دوم: 704 و نیز انقروی 1374، ج 4: 350_349. انقروی می گوید: «کار و کردار انجام یافته 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 بی نهایت است، ابدالابد سبب تنعم و وجود عامل خیر می گردد: (انقروی 1374: 350)

21. جز که تسلیم و رضا کو چاره ای
در کف شیر نر خون خواره ای
(مولوی 577/6/1372)

22. در این مقاله، علت و سبب - به تسامح - به یک معنی به کار رفته است، اما ابن عربی میان آنها تفاوت قائل است و آن را با مثالی توضیح می دهد: در مثال بیماری و دواء و شفاء: دواء سبب و شفاء علت است. بنابراین علت مسبب السبب است. عبارت ابن عربی چنین است: «فَالْعِلَّةُ إِثْبَاتُ السَّبَبِ وَالْحَقُّ عَيْنُ السَّبَبِ... وَ هُوَ مُسَبَّبُ الْأَسْبَابِ فَخَلَقَ الْإِدَاءَ وَ الدَّوَاءَ، وَ مَا جَعَلَ الشِّفَاءَ إِلَّا لَهُ خَاصَّةً. فَالشِّفَاءُ عِلَّةٌ لِإِزَالَةِ الْمَرَضِ وَ مَا كُلُّ عِلَّةٍ شِفَاءٌ فَكُلُّ مُسَبَّبٍ سَبَبٌ وَ مَا كُلُّ سَبَبٍ مُسَبَّبٌ» (ابن عربی، بی تا، ج 2: 490).

23. در اینکه مولوی از مکتب ابن عربی تأثیر پذیرفته باشد، و حد این اثرپذیری چه مقدار است، اختلاف نظر وجود دارد. زرین کوب می نویسد: «ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص الحکم و مروج طریقه ابن عربی در قونیه... نمی توانست مولانا را از آثار ابن عربی و لامحاله از زبده آراء و عقاید او در فصوص و فتوحات مکیه بی اطلاع گذاشته باشد» (زرین کوب 1366 ب، ج 1: 481) و نیز «در برخی موارد اقوال مولانا با کدام شیخ شباهت هایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می کند که بیش از حد توارد به نظر می آید» (همان: 486)

- صبحی، احمد محمود. بی تا. فی علم الکلام. ج 2. بیروت: دارالنهضة العربیة.
- عراقی، فخرالدین. 1363. لمعات. به کوشش محمد خواجوی. تهران: مولی.
- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد. 1423. احیاء علوم الدین. به کوشش محمد خیر طعمه حلبی. بیروت: داراحیاء تراث العربی.
- _____ . 1962. الاقتصاد فی الاعتقاد. تحقیق ابراهیم جویری و حسین آتای. جامعه انقره.
- فروزانفر، بدیع الزمان. 1367. شرح مثنوی شریف. چ 4. تهران: زوار.
- قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد بن عبادالجبار. بی تا. شرح الاصول الخمسه. تحقیق عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبته وهبه.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. 1367. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: هما.
- مولوی. 1353. کلیات شمس یا دیوان کبیر. به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. چ 2. تهران: امیرکبیر.
- _____ . 1362. فیه مافیہ. به کوشش بدیع الزمان فروزانفر. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- _____ . 1372. مثنوی معنوی. به کوشش ر.ا. نیکلسون. تهران: امیرکبیر.
- نیکلسون، رینولد الین. 1374. شرح مثنوی معنوی مولوی. ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی. تهران: علمی و فرهنگی.