ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 4, No. 15, Winter 2009

فصلنامه علمی ـ پژوهشی *اندیشه نوین دینی*
سال چهارم، شماره پانزدهم، زمستان ۱۳۸۷
صفحات ۶۷ - ۹۴

توحید افعالی در عرفان مولوی و کلام اشعری

مرتضی شجاری*

چکیده:

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

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

---

* دکترای فلسفه اسلامی و استادیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۸۸/۲/۶

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

طرح مسأله

در بسیاری از مباحث اعتقادی، ظاهر سخن عارفان و از جمله مولوی، شبیه بـه آرا و عقاید کلامی اشاعره است؛ اما با دقت در مبانی اصـلی عرفـان و بـه‌خصـوص مبنـای وحدت وجود، مشخص خواهد شد کـه درواقـع بـین کـلام عارفـان و آرای اشـاعره، تفاوت بسیاری وجود دارد. نمونه‌ای از این مباحث، «توحیـد افعـالی» اسـت. مسـأله اصلی این مقاله، بررسـی تفـاوت دیـدگاه مولـوی و اشـاعره در افعـالی اسـت کـه از «ماسوی‌الله» و به‌خصوص انسان صادر می‌شود. حال چه تفاوتی بین سخن اشاعره و مولوی در این بحث وجود دارد؟

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

عده‌ای از مسلمانان (جهمیه) معتقد به جبر محض شدند؛ متکلمان معتزلـی هـم با قبول نظام عِلّی میان اشیای عالم، خداوند را تنها در حـدوث عـالم مـؤثر دانسـته، قائل به تفویض شدند. (معتزلی، بی‌تـا: ۱۷۱؛ بـدوی، ۱۹۹۷: ۱۸۹۰ و ۳۰۶) اشـاعره نیز کوشیدند راهی میان این دو بیابند؛ لذا آنها تنها مؤثر در هستی را خدا دانسـتند و در مورد افعال انسان نیز نظریه «کسب» را بیان نمودند و نظام علی در عـالم را بـر عادت خداوند حمل کردند، در حقیقت آنها رابطه علت و معلول میان موجودات عالم را نفی کردند. فیلسوفان از علل طولی بحث کرده، خداوند را علةالعلل دانسـتند؛ امـا

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

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

توحید افعالی از دیدگاه اشعریان

متفکر بزرگ اشعری که ضرورت میان علت و معلول را در عالم هستی انکار کرد، ابوبکر باقلانی بود.[1] از نظر وی، خداوند در عالم طبیعت دارای قدرت مطلق است و هیچ موجود طبیعی دارای طبیعت و ذاتی نیست که بتواند فعل خاصی از او صادر شود. هر فعلی که از هر موجودی صادر می‌شود، فعل خداست و موجودات مسخر خداوند هستند و لذا هیچ جسمی از روی ذات خود، فاعل نیست؛ چون مقومات داخلی - آن‌گونه که فیلسوفان معتقدند - ندارد؛ پس ضرورتی در فعل اجسام نیست.

فیلسوفان هر جسمی را دارای طبیعتی خاص و ثابت می‌دانند که ضرورتاً افعالی از آن صادر می‌شود؛ مثلاً طبیعت آتش، سوزاندن و طبیعت شراب، مست‌کنندگی است. مشاهدات حسی نیز این نوع ارتباط میان اسباب و مسببات را تأئید می‌کند. باقلانی با رد قول فیلسوفان،[2] جریان عادت الاهی را این‌طور تبیین می‌کند که حس انسان،

---

۱. مذهب اشعری گرچه به ابوالحسن اشعری (م ٣٢٤ق) منسوب است، گسترش و بقای آن مدیون زحمات و آثار ابوبکر باقلانی(م ٤٠٣ق) است. (ر. ک: همان: ٥٦٩؛ صبحی، بی‌تا: ٢/ ٨٩ و ٩٠)

۲. 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. (١٩٥٧: ٥٦ — ٥٨)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ضرورت و وجوبی میان سبب و مسبب مشاهده نمی‌کند و فقط تلازم آتش با سوزاندن یا شراب با مستی را درک می‌کند که این چیزی جز جریان عادت الاهی نیست.

انگیزه باقلانی در انکار ضرورت میان علت و معلول، تبیین قدرت و فاعلیت مطلق خداوند و نیز توجیه معجزات انبیا بود. از نظر وی، با اعتقاد به وجود ضرورت میان علت و معلول، معجزات انبیا مورد شک واقع می‌شود؛ اما با اعتقاد به جریان عادت الاهی، تفاوتی در امکان معجزات و قوانین طبیعی نخواهد بود و هر دو تحت فرمان و مشیت الاهی می‌باشد.

ابوحامد غزالی نیز با بهره‌گیری از تصوف، دیدگاه باقلانی را در انکار ضرورت میان اسباب و مسببات تکمیل کرد. وی در *احیاء علوم الدین* «توحید» را جوهر نفیسی می‌داند که دو پوسته دارد. پوسته اول آن، بیان زبانی «لا إله إلا الله» است که از منافق نیز صادر می‌شود. پوسته دوم، اعتقاد قلبی به این قول است که توحید عوامانه است؛ اما مغز آن، اعتقاد به این است که تمام امور از خداست و واسطه‌ها هیچ نقشی ندارند؛[1] یعنی اعتقاد به اینکه در حقیقت، فاعلی جز الله نیست. (غزالی، ۱۴۲۳: ۴/ ۳۹۵) از آنجا که توکل مبتنی بر توحید است و اعتقاد به فاعل بودن اجسام و نیز اعتقاد به اختیار داشتن انسان، منافی با توکل است، این دو اعتقاد باطل است.

---

۱. عبارت غزالی چنین است: «والتوحید جوهر نفیس وله قشران: احدهما أبعد عن اللّب من الآخر، فخصص الناس الاسم بالقشر و بصنعة الحراسة للقشر و أهملو اللب بالکلیة؛ فالقشر الاول: هو أن تقول بلسانک: لاإله إلاالله، و هذا یسمی توحیداً مناقضاً للتثلیث الذی صرح به النصاری، و لکنه قد یصدر من المنافق الذی یخالف سره جهره. و القشرالثانی: أن لایکون فی‌القلب مخالفة و انکار لمهفوم هذا القول، بل یشتمل ظاهر القلب علی اعتقاده و کذلک التصدیق به وهو توحید عوام الخلق و المتکلمون .... حراس هذاالقشر عن تشویش المبتدعة. و الثالث: و هواللباب أن یری الأمور کلها من الله تعالی رؤیة تقطع التفاته عن الوسائط.» (۱٤۲۳: ۱/ ۵۵)

در جلد چهارم احیاء *علوم الدین* (ص ۲۹۳) برای توحید، مرتبهٔ چهارمی نیز بیان شده که لبّ لبّ است: «... والرابعة أن لایری فی‌الوجود إلا واحداً.»

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

غزالی با اشاره به آیه‌ای از قرآن[۱] که کشتی‌نشستگان 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 چنین توضیح می‌دهد: مشرکی که سبب نجات خود را وزیدن باد می‌داند، شبیه اسیر دربندی است که با قلم و کاغذ، نامه‌ای به پادشاه می‌نویسد و تقاضای عفو می‌کند و معتقد می‌شود که سبب نجاتش قلم است. این اعتقاد از سر نهایت جهل است. قلم، مسخر کاتب است و باید از کاتب تشکر کرد. همچنین تمام حیوانات و جمادات، مسخر قدرت الاهی هستند. پس مفهوم حقیقی توحید، علت فاعلی بودن اشیای طبیعی را نفی می‌کند.

غزالی با استفاده از همین مثال، اعتقاد دوم یعنی فاعل حقیقی بودن انسان را رد می‌کند. بعد از قبول اینکه قلم مسخر است و فاعل نیست، می‌توان با نور بصیرت شهود کرد که کاتب نیز مسخر و مضطر است. کاتب، علت ظاهری است که مسخر خداوند (علت حقیقی) می‌باشد. کسانی که اسیر حس و عالم شهادت هستند، از قلم به دست کاتب و سپس به قلب و اراده و علم کاتب پی می‌برند و آن را علت می‌دانند؛ اما عارفان از عالم شهادت در گذشته، عالم غیب، لوح محفوظ و قلم الاهی را مشاهده می‌کنند که دائماً علومی را که باعث اراده و فعل می‌شود، در دل انسان می‌نویسد. پس عملی که با اختیار و اراده از انسان صادر می‌شود، منبعث از علم انسان است که در لوح محفوظ با قلم الاهی نگارش یافته است و اگر حجاب برداشته شود، مشخص می‌شود که انسان در عین اختیار مجبور است و به‌تعبیر دیگر، مجبور به اختیار داشتن است.[۲] این همان معنایی است که غزالی از اصطلاح مشهور «کسب» در کلام اشعری اراده می‌کند.

---

۱. «فأذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم إلی البرّ اذا هم یشرکون.» (العنکبوت/ ٦٥)

۲. «لوانکشف الغطاء لعرفت أنه فی عین الاختیار مجبور، فهو اذن مجبور علی الاختیار.» (غزالی، همان: ٣٠٣/٤)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نظریه کسب از سوی اشاعره و به‌انگیزه جمع میان قدرت مطلق الاهی و اختیار انسان مطرح گشته است، به‌گونه‌ای که قدرت خداوند محدود نشود؛ یعنی بتوان خدا را خالق افعال انسان دانست و از طرفی فعل انسان به انسان نیز منسوب گردد. فرقه جهیمه[1] به جبرگرایی مطلق گرویدند و معتقد بودند تمام افعال و اعمال، فعل و عمل خداست و نسبت دادن اعمال به انسان‌ها مجازی است.[2] از طرف دیگر، معتزله معتقد بودند فعل انسان باید به قدرت خویش صورت بندد و خداوند در افعال اختیاری انسان هیچ نقشی ندارد.

نظریه کسب به‌منظور ایجاد راه سومی میان افراط جهیمه و تفریط معتزله پی‌ریزی شد.[3] این اصطلاح از آیه قرآن «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت.» (بقره/ ۲۸۶) اقتباس شده و در تفسیر آن آرای مختلفی بیان شده است. (ر.ک: رازی، ۱۴۱۱: ۴۵۵؛ ایجی، ۱۴۱۹: ۸/ ۱۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۲۲: ۱/ ۳۵۷)

غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* در تفسیر کسب چنین توضیح می‌دهد که خداوند حرکت در دست انسان و قدرت بر آن را ایجاد می‌کند. خداوندی که قدرت مطلق دارد، قادر بر ایجاد قادر و مقدور همراه با هم است و چون اسم خالق، تنها بر ایجادکننده به‌واسطه قدرت اطلاق می‌شود، تنها خداوند خالق است؛ مقدور به قدرت انسان نیست؛ گرچه همراه انسان است و لذا انسان نمی‌تواند خالق و مخترع نامیده

---

۱. پیروان جهم بن صفوان (م ۱۲۸ق).

۲. بغدادی در الفرق بین الفرق دربارهٔ جهم بن صفوان می‌گوید: «قال بالاجبار و الاضطرار الی الاعمال و انکر الاستطاعات کلها.... و قال لافعل و لاعمل لأحد غیر الله تعالی وانما تنسب الاعمال الی المخلوقین علی المجاز، کمایقال: زالت الشمس و دارت الرحی من غیر أن یکونا فعالین او مستطیعین لما وضعتا به.» (بی‌تا: ۲۱۱)

۳. ایجی در شرح *المواقف* می‌گوید: «قول جهم غلو در جبر است، نه مکتب حق که همان واسطهٔ بین جبر و تفویض است... همچنین با قول به کسب، اشکالی که از تعارض قدرت خدا و قدرت عبد پیش می‌آید، حل می‌شود.» (۱٤۱۹: ٦/ ۸۹)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

شود. اسم مناسب «کسب» است؛ چنانکه در قرآن نیز اعمال بندگان به این اسم نامیده شده است.[۱]

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

> استمرار عادت در توالی چیزها این اندیشه را در خاطر می‌نشاند 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. (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۱۱۸)

مولوی در مثنوی ابیات بسیاری دارد که شبیه قول باقلانی و غزالی در این مبحث است. وی با جبرگرایی متکلمان اهل ظاهر که آن را جبر عامه[۲] می‌نامد، به شدت مخالف است و معتقدان به آن را بی‌اعتبار و این اعتقاد را مانند خفتن در میان رهزنان می‌داند.

جبر تو خفتن بود در ره مَخُسب　　تا ببینی آن در و درگه مخسب

---

۱. عبارت غزالی چنین است: «اختراع الله تعالی للحرکة فی ید العبد معقول دون أن تکون الحرکة و خلق معها قدرة الیها، کان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جمیعاً، فخرج منه أنه منفرد بالاختراع و أنّ الحرکة موجودة و انّ المتحرک علیها قادر و بسبب کونه قادراً علیها فارق حاله حالة امرتعه، فاندفعت الاشکالات کلّها. و حاصله أنّ القادر الواسع القدرة و هو قادر علی أختراع القدرة و المقدور معاً. و لّما کان إسم الخالق و المخترع مطلقاً علی من أوجد الشیء بقدرته و کانت القدرة و المقدار جمیعاً بقدرة الله تعالی سمّی خالقاً و مخترعاً. و لم‌یکن المقدور بقدرة العبد و إن کان معه؛ فلم یسمّ خالقاً و لامخترعاً و وجب أن یطلب لهذا النمط من السنبة إسم أخر مخالف، فطلب له اسم الکسب تیمناً بکتاب الله تعالی، فانه وجد إطلاق ذلک علی أعمال العباد فی‌القرآن و أما اسم الفعل فتردد فی اطلاقه و لامشاحة فی الأسامی بعد فهم المعانی.» (۱۹۶۲: ۹۲)

۱. ور بود این جبر، جبر عامه نیست　　جبر آن اماره خود کامه نیست

(د۱/ ب۱٤٦٥)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هان مخسب ای جبری بی‌اعتبار　　جز به زیر آن درخت میوه‌دار
جبر، خفتن در میان رهزنان　　مرغ بی‌هنگام کی یابد امان
(۱۳۵۳: د۱/ ب۹۴۰-۹۴۲)

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

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

هر که جبر آورد، خود رنجور کرد　　تا همان رنجوریَش درگور کرد

از طرف دیگر، تفویض و اختیاری که معتزله معتقدند، با مبانی عرفانی سازگار نیست و قدرت مطلق خداوند دربر دارنده اسباب و علل است «قدرت مطلق، سبب‌ها بر درد.» (۵/ ب۱۵۴۸)

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

سنتی بنهاد و اسباب و طرق　　طالبان را زیر این ازرق
بیشتر احوال بر سنت رود　　گاه قدرت، خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه　　باز کرده خرق عادت معجزه
بی‌سبب گر عز به ما موصول نیست　　قدرت از عزل سبب معزول نیست
ای گرفتار سبب، بیرون مپر　　لیک عزل آن مسبب ظن مبر
هر چه خواهد آن مسبب آورد　　قدرت مطلق سبب‌ها بردرد

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لیـک اغلـب بـر سـبب رانـد نفـاذ　　تـا بـدانی طـالبی جسـتن مـراد
(۵/ ۱۵۴۳-۱۵۴۹)

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

این سبب چه بود به تازی گو: رسن　　انـدر ایـن چـه ایـن رسـن آمـد بفـن
گردش چرخه، رسن را علـت اسـت　　چرخـه گـردان را ندیـدن زلـت اسـت
این رسن‌هـای سـبب‌هـا در جهـان　　هان و هان زین چرخ سـرگردان مـدان
(۱/ ۸۴۷- ۸۴۹)

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

دیـده و دل هسـت بـین اصـبعین　　چون قلم در دست کاتب ایـن حسـین
(۳/ ۲۷۷۷)

مثال دیگر نیز آتشی است که از برخورد سـنگ و آهـن مـی‌جهـد کـه علـت آن چیزی جز اراده خداوند نیست.

سـنگ بـر آهـن زنـی آتـش جهـد　　هـم بـه امـر حـق قـدم بیـرون نهـد
سنگ و آهن خود سبب آمد و لیـک　　تـو بـه بـالاتر نگـر ای مـرد نیـک
(۳/ ۸۴۰ و ۸۴۲)

مولوی در دفتر اول مثنوی ضمن ابیاتی تحت عنوان «اضافت کردن آدم آن زلت را به خویشتن که ربنا ظلمنا و اضافت کردن ابلیس گنـاه خـود را بـه خـدا کـه بمـا اغویتنی» تقریری زیبا از نظریه کسب ارائه می‌دهـد: آدمـی ایـن نکتـه را بالوجـدان درک می‌کند که در افعال خود بی‌اثر نیست و الا نمی‌توان از کسی سؤال کـرد: چـرا کردی؟ اما احاطه کامل به فعل خود ندارد؛ چنانکه در سـخن گفـتن هرگـاه متوجـه لفظ و ظاهر کلام گردد، به معنا توجه ندارد و اگر به معنا توجه کنـد، از لفـظ غافـل می‌شود. همان‌طور که اگر پیش رو را بنگرد، پشت سر را نمی‌بینـد و بـالعکس. پـس

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

چون علم تفصیلی برایش نیست، او را خالق فعل نتوان گفت؛ بلکه محل ظهور و اثر آفرینش الاهی است.

کرد ما و کرد حق هر دو ببین / کرد ما را هست دان پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان / پس مگو کس را چرا کردی چنان
خلق حق افعال ما را موجد است / فعل ما آثار خلق ایزد است
ناطقی یا حرف بیند یا غرض / کی شود یکدم محیط دو عرض
گر به معنی رفت شد، غافل ز حرف / پیش و پس یکدم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان / تو پس خود کی ببینی این بدان
چون محیط حرف و معنی نیست / چون بود جان خالق این هر دوان
حق محیط هر دو آمد ای پسر / وا ندارد کارش از کار دگر
(۱/ ۱۴۸۰- ۱۴۸۷)

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

گفت شیطان که بما اغویتنی / کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که ظلمنا نفسنا / او ز فعل حق 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 محن
نه که تقدیر و قضای من بد آن / چون به وقت عذر کردی آن نهان
گفت ترسیدم ادب نگذاشتم / گفت من هم پاس آنت داشتم
(۱/ ۱۴۸۸- ۱۴۹۳)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

دست کان لرزان بود از ارتعاش — وانک دستی تو بلرزانی ز جاش
هر دو جنبش آفریدهٔ حق‌شناس — لیک نتوان کرد این با آن قیاس
زان پشیمانی که لرزانیدیش — مرتعش را کی پشیمان دیدیش
(۱/ ۱۴۹۷و۱۴۹۸)

ابن‌عربی نیز همانند مولوی در تعریف کسب و توضیح آن متأثر از اشعریان است[۲] و این امری طبیعی است؛ زیرا علاوه بر مذهب رسمی بودن اشعریت، در ظاهر شباهت بسیاری میان اعتقاد عارفان با سخنان اشعریان وجود دارد. هر دو گروه معتقد به «لاموثر فی الوجود الا الله» هستند که مبدأ آن تعلیمات توحیدی قرآن است و نیز هر دو منتقد سرسخت معتزله و فیلسوفان مشائی هستند؛ اما با در نظر گرفتن مبانی عرفانی- به خصوص وحدت وجود و تجلی حق تعالی در عالم- تفاوت میان دیدگاه عارفان و اشعریان آشکار خواهد شد.

دیدگاه عارفان در فاعلیت حق‌تعالی

اشعریان معتقد به وجود مستقل برای اشیا هستند، گرچه تأثیر آنها را نفی می‌کنند؛

---

۱. مرحوم فروزانفر می‌نویسد: «این مثال که مولانا می‌آورد، همان است که محمدبن عبدالکریم شهرستانی از گفته ابوالحسن اشعری و ابوبکر باقلانی نقل کرده است.» (۱۳٦۱: ٥٦٤) ابن‌عربی نیز در توضیح کسب از این مثال استفاده کرده است: «و تبیین ذلک (الکسب) بالحرکة الاختیاریة، و الرعدة الاضطرایة... و من جعل فی الوجود الحادث ما لیس بمراد الله، فهو من المعرفة مطرود، باب التوحید فی وجهه مسدود» (۱٤۲۰: ۱/ ٦۷)

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ولی عارفان برای اشیا وجودی قائل نیستند، چه رسد به تأثیر آنها.

آن را کـه بـه خـود وجـود نبـود　　او را ز کجـا جمـال باشـد؟

(عراقی، ۱۳۶۳: ۷۰)

سیدحیدر آملی که از پیروان عرفان ابن‌عربی است، پس از اینکه اعتراف می‌کند ظاهر کلام اشعریان و عارفان در باب فاعلیت حق تعالی و اینکه در هستی مؤثری جز الله نیست، بسیار به هم نزدیک است، اشعریان را از آن جهت که معتقد به وجودی غیر از حق تعالی هستند، مشرک به شرک خفی می‌داند.[۱]

مولوی هستی اشیا را عدم می‌داند و معتقد است وجود مطلق فقط خداوند است.

مـا عـدم‌هـاییم و هسـتی‌هـای مـا　　تـو وجـود مطلقـی فـانی نمـا

(۱/ ۶۰۲)

کسانی که برای غیر خدا وجودی قائل‌اند، احول هستند:

این دوئی اوصاف دیـد احـول اسـت　　ورنـه اول آخـر، آخـر اول اسـت

(۶/ ۸۱۹)

دیده اکمل می‌تواند حقیقت واحد را مشاهده کند:

اصل بینـد دیـده چـون اکمـل بـود　　فـرع بینـد چـون‌کـه مـرد احـول بـود

(۵/ ۱۷۰۹)

مثنوی مولوی دکان وحدت است که غیر آن حقیقت واحد را بت می‌داند:

مثنـوی مـا دکـان وحـدت اسـت　　غیر واحد هر چه بینـی آن بـت اسـت

(۶/ ۱۵۲۸)

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

---

۱. «لانهم (الاشاعره) فی هذا القول محجوبون بانفسهم بل مشـرکون بالشـرک الخفـی لانهـم بعـد ماخلصوا من رویة الغیر الذی هو رویة وجودهم و وجود غیرهم المعبر عنه بالشرک الخفـی؛ و مـا وصلوا الی مقام التوحید الوجودی الذی هو مشاهدة وجود الحق بلا اعتبار وجود غیره معه.» (آملی، ۱۳٦۸: ۱٤۸)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

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

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

بحر وحدانست جفت و زوج نیست　　گوهر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال و ای محال اشراک او　　دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ‌پیچ　　لیک با احول چه گویم هیچ‌هیچ
(۶/ ۲۰۳۰- ۲۰۳۲)

دیده‌ای سبب سوراخ کن 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، سبب سوراخ کن　　تا حجب را برکند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان　　هرزه داند جهد و اکساب و دکان
از مسبب می‌رسد هر خیر و شر　　نیست اسباب و وسایط ای پدر
(۵/ ۱۵۵۲- ۱۵۵۴)

این دیده، مختص کسی است که از مقام حس و عقل فراتر رفته باشد و مانند مغزی که از پوست درآمده، برای بار دوم زاده شود؛ آنگاه پای خود بر فرق علت‌ها می‌نهد و خالق آثار را فقط او می‌داند:

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

این مقام، فنای افعال است که:

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

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

لا الـــه گفـــت و الا الله گفـــت　　گشـــت لا الا الله و وحـــدت شـــکفت
(۶/ ۲۲۶۶)

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

کـل شـیء هالـک جـز وجـه او　　چـون نـه‌ای در وجـه او هسـتی مجـو
هـر کـه انـدر وجـه مـا باشـد فنـا　　کـل شـی هالـک نبـود جـزا
زانکـه در الاسـت او از لا گذشـت　　هـر کـه در الاسـت او فـانی نگشـت
(۱/ ۳۰۵۲ - ۳۰۵۴)

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

ما چو چنگیم و تـو زخمـه مـی‌زنـی　　زاری از مـا نـی تـو زاری مـی‌کنـی
مـا چـو نـائیم و نـوا در مـا ز تسـت　　ما چو کـوهیم و صـدا در مـا ز تسـت

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات — برد و مات ما ز تست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان — تا که ما باشیم با تو در میان
(۱/ ۵۹۸ - ۶۰۱)

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

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

در عشق، عاشق و معشوق یکی می‌شوند «اینجا عاشق عین معشوق آمد، چه او را از خود بودی نبود تا عاشق تواند بود.» (عراقی، ۱۳۶۳: ۵۵) به‌تعبیر دیگر، عارف، با حق معیت دارد که این معیت در عرفان مقام «قرب نوافل»[1] نامیده شده که حاصل تجلی و ظهور حق در انسان است. انسان محبوب حق می‌گردد و خداوند گوش و چشم و دست و پای انسان می‌شود که با آن می‌شنود و می‌گوید و می‌گیرد و راه می‌رود:

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 بی‌یسمع و بی‌یبصر توئی — سر توئی چه جای صاحب سر توئی
چون شدی من کان لله از وله — من ترا باشم که کان الله له
(۱/ ۱۹۳۶-۱۹۳۹)

۱. قرب نوافل از حدیثی قدسی اقتباس شده است: «لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به ویده الذی یبطش به ورجله الذی یمشی به.»

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بنابراین وقتی آدمی از عالم حس و عقل فراتر رود، عاشق شود و به مرتبهٔ عقل عقل برسد[1] و حق‌تعالی با اسم جبار بر او تجلی می‌کند و آنگاه جز حق و قدرت و مشیت حق نمی‌بیند.

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

جلوه‌های متعدد و سبب‌سازی خداوند

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

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

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

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

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

حق تعالی می‌فرماید که کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف، یعنی جملهٔ عالم را

---

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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 می‌کنند، الا بعضی آنند که ایشان می‌دانند و بر اظهار واقف‌اند و بعضی غافلند.» (موسوی، ۱۳۶۲: ۱۷۶ و ۱۷۷)

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

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

حتی انسان کامل نیز مادام که در این دنیاست، به‌اقتضای لوازم و حوائج حیات جسمانی خویش نمی‌تواند از توجه به این عالم غافل بماند. چنانکه عبارت «کلمینی یا حمیرا» از پیامبر(ص) بیانگر همین معناست.[۱] به‌تعبیر مرحوم زرین‌کوب:

شواغل هر روزینه حیات حسی هم برای انصراف سالک از حصر توجه به عالم

---

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

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

غیب به‌همان اندازه ضرورت دارد که اشتغال به عـالم غیـب بـرای انصـراف از استغراق دائم در عالم حس لازم است. (۱۳۶۶الف: ۱۰۱)

جهان مظهر اسـما و صـفات الاهـی اسـت و تمـام موجـودات عـالم، جلـوه‌هـای خداوند هستند.

خلق را چون آب دان، صـاف و زلال — انـدر آن تابـان صـفات ذوالجـلال
علمشـان و عدلشـان و لطفشـان — چـون سـتاره چـرخ در آب روان
پادشـاهان مظهـر شـاهی حـق — فاضـلان مـرآۀ آگـاهی حـق
(۶/ ۳۱۷۲- ۳۱۷۴)

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

ایـن جهـان و آن جهـان زایـد ابـد — هـر سـبب مـادر اثـر زایـد ولـد
چون اثر زایید آن هـم شـد سـبب — تـا بزایـد او اثرهـای عجـب
این سبب‌ها نسل بر نسل است لیک — دیـده‌ای بایـد منـور نیـک‌نیـک
(۲/ ۱۰۰۰- ۱۰۰۲)

چون نیک بنگری حاصل دو جهان، پیدایش یک سلسله علت و معلول‌هاست؛ هر علتی معلولی پدید می‌آورد و هر معلولی خود علت معلولی دیگر می‌شـود. تخـم در زمین نابود می‌گردد و از آن کشت پدید می‌شود. از کشت، دانـه و از دانـه، گندم و از گندم، نان و از نان، گوشت و پوست و همچنین دیگر چیزها. پس هـر علت نسبت‌به معلول چون مادر است نسبت‌بـه فرزنـد و آن فرزنـد نسـبت‌بـه معلولی دیگر که پدید می‌آورد چون مادر است نسبت بدو و همچنین. (شهیدی، ۱۳۷۵: ۵/ ۲۰۶)

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بنابراین مولوی ـ 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　　اندرآ تا تو ببینی تابشم
(۱/ ۸۲۹)

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

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

اینکه مولوی می‌گوید: «سنتی بنهاد و اسباب و طرق.» (۵/ ۱۵۴۳) و «لیک کار از کار خیزد در جهان.» (۱/ ۷۶)؛ یا «ز هر کاری بلا بد کار زاید.» (۱۳۵۳/ ۷۱۰۸) مقصود این است که در این عالم خدا به‌وسیله سبب، کارها را انجام می‌دهد. این سخنان با عقیده اشعریان که سبب را انکار می‌کنند، بسیار متفاوت است. از نظر مولوی، دیده مردم عادی، سبب‌بین است و این عالم چنین اقتضائی دارد؛ اما سراینده مثنوی که خود دیدهٔ سبب سوراخ‌کن دارد، برای تعلیم سالکان به‌دفعات از سبب‌سوزی خداوند سخن گفته است. هنگامی که مولوی خود را «در کف شیر نر خون‌خواره‌ای»[1] می‌بیند، از جوشش عشق است، نه اینکه سخنگوی اشعریان باشد.

ابن‌عربی نیز در مبحث علیت[2] نظری شبیه دیدگاه مولوی دارد.[1] از نظر ابن‌عربی،

---

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

۲. در این مقاله، علت و سبب تسامحاً به یک معنا به‌کار رفته‌اند؛ اما ابن‌عربی میان آنها تفاوت قائل است و آن را با مثالی توضیح می‌دهد: در مثال بیماری و دارو و شفاء، دارو سبب و شفا علت

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عالم به‌اعتباری که سایه حق است، واحد و حق است؛ اما به‌اعتبار کثرت صورت که ظهور اسمای الاهی است، عالم نامیده می‌شود و به این اعتبار، مخلوقات (اسمای الاهی) به یکدیگر نیاز دارند «و معلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا» (۱۴۰۰: ۱/ ۱۰۶) «نیاز عالم به اسباب بلاشک نیازی ذاتی است و بزرگ‌ترین سبب‌ها سببیت حق است و سببیت حق که عالم نیازمند آن است، سببیت اسمای الاهی است.» (همان: ۱/ ۴۶۰) عالم و ماسوی الله، در صورت و نه در ذات ـ زیرا ذات عالم همان ذات حق است ـ معلول حق است. به‌تعبیر دیگر، عالم سایه خداست و سایه، وجودی غیر از وجود صاحب سایه ندارد. ابن‌عربی این فقر را «فقر کلی» می‌نامد؛ اما «فقر نسبی» علیت در اجزای عالم است. در این عالم بعضی از موجودات، سبب بعضی دیگر هستند. (همان: ۲/ ۱۱۶؛ قیصری: ۱۳۷۵: ۷۰۶)

بنابراین وقتی اشیای عالم به یکدیگر نیازمندند، این نیازی است که سببش خود، سبب دیگری دارد و در نهایت خود خداست که سبب همه چیز است.

اسمای الاهی مختلف هستند و هر یک اقتضای خاصی دارند. تأثیر و تأثرات در عالم، نمایش ظهور اسمای حق است. گاهی میان اسمائی مانند غفار و منتقم، تضاد ایجاد می‌شود؛ اما اسم اعظم، این اسمای متضاد را هماهنگ می‌کند. گاهی آتش

است. بنابراین علت مسبب‌السبب است. عبارت ابن‌عربی چنین است: «فالعله اثبات السبب و الحق عین السبب.... و هو مسبب الاسباب فخلق الداء و الدواء، و ما جعل الشفاء الا له خاصه. فالشفاء علة لازاله المرض و ما کل علة شفاءً فکل مسبب سبب و ما کل سبب مسبب.» (بی‌تا: ۲/ ۴۹۰)

۱. در اینکه مولوی از مکتب ابن‌عربی تأثیر پذیرفته باشد و حدّ این اثرپذیری چه مقدار است، اختلاف‌نظر وجود دارد. مرحوم دکتر زرین‌کوب می‌نویسد: «ارتباط با شیخ صدرالدین قونوی شارح فصوص الحکم و مروج طریقهٔ ابن‌عربی در قونیه.... نمی‌توانست مولانا را از آثار ابن‌عربی و لامحاله از زبدهٔ آرا و عقاید او در فصوص و فتوحات مکیه بی‌اطلاع گذاشته باشد.» (۱۳٦٦ب: ۱/ ٤٨١) و نیز «در برخی موارد، اقوال مولانا با کلام شیخ، شباهت‌هایی در تعبیر یا در مضمون پیدا می‌کند که بیش از حد توارد به نظر می‌آید.» (همان: ٤٨٦)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تحت غلبه یک اسم می‌سوزاند و گاهی تحت غلبه اسم دیگری نمی‌سوزاند. پس خرق عادت و معجزه نیز زیر پوشش حکمت الاهی و نظام سببیت قرار می‌گیرد. (همان: ۶۷) ابن‌عربی، اشعریان را دارای عقول ضعیف می‌داند که در مورد سببیت با حکمت الاهی مقابله کرده‌اند:

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

استدلال ملاصدرا بر قول عارفان در توحید افعالی

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

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

۱. اصالت وجود

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

۲. تشکیک وجود

براساس قول به تباین وجودها که منسوب به فیلسوفان مشائی است نیز شرک لازم می‌آید؛ زیرا وجودها حقایق متباینی هستند که هر یک دارای طبیعت و اثر خاصی

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هستند و این امر با توحید افعالی منافات دارد؛ اما بر مبنای وحدت تشکیکی، وجود حقیقت واحد مشکک است که دارای مراتب شدت و ضعف می‌باشد. بالاترین مرتبه واجب‌الوجود است و مراتب دیگر، کمالات و آثار او هستند؛ اما از آنجا که وحدت تشکیکی وجود، کثرت را نیز برای وجودها حقیقی می‌داند و لازمه آن شرک خفی است، ملاصدرا در بحث علت و معلول، ممکنات را عین ربط به واجب می‌داند و از آن برای اثبات توحید افعالی بهره می‌برد.

۳. حقیقت معلول

وجود به دو قسم مستقل و رابط تقسیم می‌شود. وجود رابط (فی‌غیره) مانند معنای حرفی، هیچ استقلالی ندارد و قائم به غیر و عین ربط است و دارای ماهیت نمی باشد. ملاصدرا وجود تمام ممکنات نسبت‌به حق تعالی را رابط می‌داند. (۱۴۱۰: ۱/ ۳۲۹) بر مبنای اصالت ماهیت یا اصالت وجود و تباین آنها، موجودات امکانی در مقایسه با واجب تعالی، مانند عوارض و صور مادی - که به موضوع و محل تکیه می کنند - وجودهای رابطی هستند، با این تفاوت که اعراض و صور به موضوع و محل، قیام حلولی دارند؛ اما ممکنات که معلول حق تعالی هستند، از قیام صدوری برخوردارند؛ اما در فلسفه ملاصدرا، فقر و نیاز در ذات ممکنات است و ممکنات عین نیاز و فقرند؛ نه اینکه شیئی دارای فقر و نیازمند به غیر باشند: «ان الممکن لایمکن تحلیل وجوده الی وجود ونسبهٔ الی الباری، بل هو منتسب بنفسه لابنسبهٔ زائدهٔ، مرتبط بذاته لابربط زائد» (همان: ۳۳۰)

ملاصدرا معلول را نحوه‌ای خاص از تعینات علت و مرتبه‌ای معین از تجلیات آن می‌داند. (همان: ۲/ ۳۶۳) زیرا علیت و معلولیت در وجود است و وجود معلول، عین ربط به علت است. به‌تعبیر دیگر، ملاصدرا تحت تأثیر ابن‌عربی، علیت را نه به آن معنایی که در فلسفه مشائی است؛ بلکه به‌معنای تجلی و ظهور به‌کار می‌برد. در فلسفه اصالت وجود ملاصدرا، ماهیت اعتباری است و لذا جعل به آن تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی نه علت واقع می‌شود و نه معلول. از طرفی وقتی وجودهای محدود،

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عین ربط به علت حقیقی و جلوه‌ای از جلوه‌های او هستند، تمـام موجـودات، تجلـی صفات او می‌باشند. (همان: ۲۹۲)

۴. وحدت شخصی وجود:

ملاصدرا در تکمیل بحث علیت، برهـانی عرشـی اقامـه مـی‌کنـد: موجـود و وجـود، منحصر در حقیقت واحد شخصی است. حقیقت معلول نیز قائم به علت اسـت؛ زیـرا معلولیت، عین ذات معلول است. مثلاً، معلولیت برای ذات معلول مانند حیوان نـاطق برای انسان می‌باشد. پس معلول هـیچ اسـتقلالی نـدارد و همـه حقیقـت آن قـائم و وابسته به علت است:

> اضافه و قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره اوصاف و شؤون علت درمی‌آورد؛ وصف و شأنی که جدای از ذات علت نبوده و مقتضای ذات آن می‌باشـد و بدین ترتیب، کل جهان وصف و شأن الاهی می‌شود. و رابطه وصف بـا موصـوف، رابطه تولیدی نیست؛ چون اگر تولیدی باشد، وصـف متولـد، بـر پـای خـود قیـام خواهد داشت و حال آنکه وصف به‌پای خود قیامی ندارد. اگر رابطه عالم با مبـدأ خود، رابطه تولیدی باشد، عالم نیز سهمی از هسـتی خواهـد داشـت و اگـر رابطـه مزبور وصفی باشد، وصف برای خود سهمی از هستی نمی‌تواند داشته باشد و بدین ترتیب آنچه در خارج واقعیت دارد، یک واحـد شخصـی خواهـد بـود کـه دارای شؤون، تجلیات، نعوت، و اوصاف کثیر است. (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱/ ۴۹۶)

۵. بسیط الحقیقهٔ کل الاشیاء

ملاصدرا در پایان بحث از علیت - بعد از اثبات وحدت شخصـی وجـود - بـه اثبـات قاعده بسیط‌الحقیقه می‌پردازد؛ قاعده‌ای که در عرفان نظری، مقام تفصیل در اجمال نامیده می‌شود. در این قاعده بیان می‌شود که خداوند تمام کمالات را داراست؛ زیـرا خارج از واجب تعالی چیزی نیست تا کمالی داشته باشد. (۱۴۱۰: ۲/ ۳۶۸)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ملاصدرا با استفاده از مبانی فوق، کشف و شهود عارفان در توحید افعالی که بعد از ریاضت‌ها وخلوت‌های بسیار یافته‌اند را به زیور برهان می‌آراید:

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

بنابراین انسان، فاعل افعال خویش است و در عین‌حال فعلش یکی از افعال حق تعالی است؛ به‌گونه‌ای که سزاوار احدیت ذات حق و بدون هیچ انفعال، نقص، تشبیه و مخلوط شدن با اجسام و زشتی‌های آنهاست.

ملاصدرا میان دو مقام تنزیه و تشبیه تمایز می‌گذارد؛ تنزیه راجع به مقام احدیت است؛ مقام واحد قهاری که اشیا مستهلک در آنند و در آن، احدی غیر از حق‌تعالی تحققی ندارد؛ اما تشبیه به مقامات کثرت و معلولیت باز می‌گردد. تمام خوبی‌ها به وجه احدی حق تعالی برمی‌گردد؛ زیرا شأن او افاضه وجود است و وجود، خیر محض است؛ اما بدی‌ها و ماهیات، مجعول نیستند؛ مثلاً ماهیت و عین ثابت سگ و کافر نجس هستند؛ اما از جهت وجود پاکند؛ به‌دلیل اینکه وجودها وقتی از منبع جود و نور دور می‌شوند. با اعدام و ظلمت‌ها اختلاط می‌یابند. (همان: ۳۷۵)

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

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

وی با تأثیرپذیری از عرفان نظری می‌گوید:

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

نتیجه

در عرفان ابن‌عربی و مولوی و حکمت متعالیه ملاصدرا هر موجودی از دو طریق با حق تعالی ارتباط دارد؛ یکی طریق سبب‌سازی که منوط به جعل وسائط و اسباب است و «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها» به آن اشاره دارد و دیگر طریق، سبب‌سوزی و محو تعینات و رفع تکثرات است که «سبحان الذی لا یجری فی ملکه الا ما یشاء» و آیه «کل من عندالله» به آن اشاره دارد و مولوی معنوی نیز در کتاب مثنوی از آن به سبب‌سوزی تعبیر فرموده:

از سبب‌سازیش من سودائیم — و از سبب‌سوزیش سوفسطائیم
وز سبب‌سازیش سرگردان شدم — وز سبب‌سوزیش هم حیران شدم[1]

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

از سبب‌سوزیش من سودائیم — در خیالاتش چو سوفسطائیم
(۱/ ۵٤۸)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

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

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

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

منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۰، *اساس التوحید*، تهران، مولی.

۲. آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع‌الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۳. ابن‌عربی، محی‌الدین محمدبن علی، ۱۴۲۰، *الفتوحات المکیه*، ۹ج، تحقیق احد شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴. ـــــــــــ، بی‌تا، *الفتوحات المکیهٔ*، ٤ ج، بیروت، دارصادر.

۵. ـــــــــــ، ۱۴۰۰، *فصوص الحکم*، ۲ ج، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دارالکتاب العربی.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٦. الایجی، القاضی عضدالدین عبدالرحمن، ١٤١٩، شرح *المواقف*، ٨ج، به کوشش محمودعمر الرسیاطی، بیروت، درالکتب العلمیه.

٧. الباقلانی، القاضی ابوبکر محمد بن الطیب محمد، ١٩٥٧، *التمهید فی الرد علی اللمعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله*، به کوشش محمود خضیری و محمد عدالهادی ابوریده، بغداد، جامعه الحکمه.

٨. بدوی، عبدالرحمن، ١٩٩٧، *مذاهب الاسلامیین*، بیروت، دارالعلم للملایین.

٩. البغدادی، عبدالقاهربن طاهر، بی‌تا، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالمعرفه.

١٠. التفتازانی، سعدالدین، ١٤٢٢، شرح *المقاصد*، به کوشش ابراهیم شمس‌الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

١١. جوادی آملی، عبدالله، ١٣٧٦، رحیق مختوم، قم، اسراء.

١٢. رازی، فخرالدین محمد، ١٤١١، *کتاب المحصل*، به کوشش حسین اتای، قاهره، مکتبه دارالتراث.

١٣. زرین‌کوب، عبدالحسین، ١٣٦٦الف، بحر در کوزه، تهران، انتشارات علمی.

١٤. ــــــــــــ ، ١٣٦٦ب، سر نی، ٢ج، تهران، انتشارات علمی.

١٥. ــــــــــــ ، ١٣٦٤، *فرار از مدرسه*، تهران، امیر کبیر.

١٦. شهیدی، سید جعفر، ١٣٧٥، شرح مثنوی، ج٥، جزء اول از دفتر دوم، تهران، امیرکبیر.

١٧. صبحی، احمد محمود، بی‌تا، *فی علم الکلام*، ج ٢، (الاشاعره)، بیروت، دارالنهضة العربیة.

١٨. عراقی، فخرالدین، ١٣٦٣، *لمعات*، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی.

١٩. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، ١٤٢٣، *احیاء علوم الدین*، ٤ مجلد، به کوشش محمد خیر طعمه حلبی، بیروت، دار احیاء ذالتراث العربی.

٢٠. ــــــــــــ ، ١٩٦٢، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، تحقیق ابراهیم جو بوقجی و حسین آتای، جامعه انقره.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

۲۱. عبدالجبار معتزلی، عبدالجبار بن احمد بن عبادالجبار، بی‌تا، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.

۲۲. کاشانی، عزالدین محمودبن علی، ۱۳٦۷، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، نشر هما.

۲۳. کاکائی، قاسم، ۱۳۷٤، *خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران، حکمت.

۲٤. صدرالدین شیرازی محمد، ۱٤۱۰، *اسفار (الحکمه المتعالیه)*، بیروت، دار احیاءالتراث.

۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۵۳، *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

۲٦. ـــــــــــ، ۱۳٦۲، *فیه مافیه*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.

۲۷. ـــــــــــ، ۱۳۷۲، *مثنوی معنوی*، به کوشش ر. آ. نیکلسون، تهران، امیرکبیر.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com