

سودای سبب‌سوزی*

(ناملی در فلسفه‌ستیزی مولانا در مثنوی با تکیه بر نقد برخی اصطلاحات فلسفی)

دکتر خلیل حدیدی**

محمدعلی موسی‌زاده***

چکیده

بحث تقابل عقل و عشق یا «فلسفه و عرفان» بحث فراگیر و دراز دامنی است. کمتر اثری عرفانی می‌توان پیدا کرد که از پرداختن به این موضوع غفلت ورزد. در میان صاحبان آثار عرفانی، مولانا از جمله بزرگ‌ترین شاعران و عارفانی است که در موارد زیادی به این موضوع پرداخته و راه شناخت مبتنی بردل (کشف و شهود باطنی) را بر شناخت عقلی برتر دانسته است. در سایر متون عرفانی نیز جلوه‌های مختلف این تقابل به چشم می‌خورد؛ لیکن تفاوت عمده نگرش مولوی به این مسئله با دیگران صرف نظر از ژرف‌نگری‌ها و باریک‌بینی‌های وی در بیان آفات عقل‌گرایی و تمسک به عقل به منزله راهی غیرقابل اعتماد در معرفت، انگشت نهادن بر فلسفه به عنوان یک علم و فن است که ویژگی‌های خود را دارد و از ابزارهای خاص فلسفی و عقلانی در شناخت بهره‌می‌برد. مولانا در مثنوی، گاه با اشاره دقیق به همین اصطلاحات فنی فلسفی که فیلسوفان در عرضه اندیشه‌های فلسفی خود از آنها سود می‌جویند به ستیز با فیلسوفان برخاسته و با بی‌اعتبار دانستن ابزار فلسفیان، در ستیزی که در نهایت به تقویت بیش عرفانی او می‌انجامد وارد شده است. در این مقاله سعی شده است اندیشه‌های خردستیزانه مولوی را با تکیه بر نقد برخی از این اصطلاحات، در مثنوی بررسی کنیم.

واژه‌های کلیدی: فلسفه‌ستیزی، مثنوی، عرفان، اصطلاحات فلسفی، عقل، استدلال، سبب، علت.

*- تاریخ وصول: ۸۷/۰۴/۱۱ تأیید نهایی: ۸۷/۰۹/۰۶

** - دانشیار دانشگاه تبریز

*** - دانشجوی دوره دکتری دانشگاه تبریز

مقدمه

در متون ارجمند دینی و عرفانی ایران که مضامین عالی و مفاهیم عمیق انسانی آن از معانی قرآن کریم و آموزه‌های انبیا و ائمه (ع) سرچشمه گرفته است، عقل گوهری ثمین و عنصری شریف دانسته شده است که به وجه امتیاز انسان از حیوان، عطیه‌ای الهی است. در دایره عبادت خدا نیز عقل، عاملی است که معبود راستین با آن شناخته و پرستیده می‌شود.^۱ اما در بررسی متون عرفانی ادبیات ایران که منابع غنی حکمت، عشق و خداجویی‌اند، شاهد جدال عرفا و صاحبان آثار عرفانی با عقل هستیم. جالب اینکه خود این عرفا در به کرسی نشاندن آموزه‌ها و اندیشه‌های عرفانی، از عقل مدد جسته‌اند و با سلاح عقل به ستیز با عقل رفته‌اند؛ چرا که تشخیص اینکه عقل در طی راه شناخت و معرفت تا چه حدّ توانا یا ناتوان است کار خود عقل است و این نکته‌ای است که در آن جای هیچ تردیدی نیست. گرچه در جای‌جای این آثار اشاراتی مستقیم و بسیار روشن در ستایش عقل و محصولات آن چون علم و فنّ و هنر آمده و جایگاه رفیع آن در حیات آدمی نمایانده شده است.^۲ اما در موارد بسیاری، خوانندگان این آثار، با اندیشه‌های خردستیز فراوانی مواجه می‌شوند که با حمل گفتار عرفا بر تناقض در مدح و ذمّ عقل، دچار نوعی سردرگمی می‌شوند. لیکن واقعیت آن است که «اگر خردمندانی در تاریخ پیدا شده‌اند که درباره عقل و تعقل قیافه مخالف به خود گرفته‌اند، نه از آن جهت بوده است که آنها حقیقتاً عقل را چیز لغو و بیهوده یا مضرّ می‌دانستند؛ بلکه اشخاص بسیار آگاه و هوشیاری چون جلال‌الدین مولوی بودند که می‌خواستند قلمرو عقل جزئی و تجربی را معین کنند. توقع بیجا و وادار کردن عقل تجربی برای ورود به قلمروهای غیرقابل تجربه بوده است که عقل را با یک قیافه زشت به مردم نشان داده است (جعفری، ۱۳۵۱، ج ۲، دفتر ۳: ۲۳۷). عارفی که در سیر عرفانی و سلوک الی‌الله، کشف و شهود و بالاخره وصال به معشوق را از شاهراه دل می‌جوید، بی‌مبالا بر عقل می‌تازد و کُمیت عقل را در پیمودن این راه لنگ و راه عقل را بس تنگ می‌داند. پس آنجا که عقل فلسفی قصد دارد پای از گلیم خود فراتر نهد، عارف بر نمی‌تابد و با متّصف دانستن عقل به صفاتی مذموم در قلمرو عرفان، موقعیت عشق و دل را در برابر عقل و فکر تقویت می‌کند.

در میان عرفا مولانا از جهت ستیز با عقل فلسفی مقامی ممتاز دارد. گرچه او در موارد بسیاری برای اثبات اندیشه‌های عرفانی و اقناع مخاطب خود، راه فیلسوفانه مبتنی بر منطق و

استدلال پیش گرفته است و این تمایل خود شاهی است در تأیید آن دعوی که ارسطو می‌گوید. حتی اگر فلسفه و اشتغال بدان هم لازم نباشد اثباتش احتیاج به فلسفه و اشتغال بدان دارد (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۶۱). اما این تمایل به روشهای عقلانی در القاء مفاهیم عرفانی، هیچ‌گاه ذره‌ای اندیشه‌های مولوی را در ردّ آرا و افکار و روشهای فلاسفه در کشف حقایق، متزلزل نکرده است.^۳ در آثار پژوهشگران درباره‌ی جدال کلی عقل و عشق زیاد سخن گفته شده است. لیکن ما در اینجا ستیز با فلسفه را که جنبه‌ی علمی و مدرسی تعقل است، با اشاراتی از کلام مولوی از راه نقد اصطلاحات فلسفیان در مثنوی بررسی می‌کنیم.

۲- بحث

۱-۲. فلسفه: در تعریف فلسفه گفته‌اند: علمی که هدف آن وقوف بر حقایق اشیاء است به اندازه‌ای که برای انسان ممکن باشد (ابن‌سینا، الهیات شفا، ۱۳۸۳: ۷). این علم در قدیم شامل تمام علوم بود و به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شد. فلسفه‌ی نظری شامل علوم الهی، ریاضی و طبیعی و فلسفه‌ی عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن بوده است.^۴ این علم تاریخ‌پیدایشی به درازای تاریخ تفکر بشری دارد؛ چرا که فلسفه جز تفکر در معرفت حقایق امور، چیز دیگری نیست و تفکر، صفت جدایی‌ناپذیر انسان است. در ادبیات عرفانی، آنجا که بحث فلسفه‌ستیزی مطرح می‌شود صاحبان اندیشه‌های فلسفه‌ستیز، پیکان طعنه‌ی خود را بیشتر به سوی قسم نظری آن که علم الهی (الهیات) از منشعبات آن است نشانه رفته‌اند^۵ اما خواه ناخواه با طرد فلسفه در مفهوم کلی آن سایر شاخه‌های این علم نیز از آسیب این تیرها در امان نمانده است.^۶ علومی که در لزوم و فایده آنها در آسایش و حیات بشری تردیدی نیست و نگاه جامعه‌شناسانه به این مورد می‌تواند تأثیرات منفی اجتماعی و فرهنگی آن را به روشنی بنمایاند.^۷ همچنانکه در اندیشه‌های فلسفه‌ستیز امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) علوم مختلفی چون ریاضیات، نجوم و طبیعیات نیز از آسیب این هجوم مصون نمی‌مانند و تر و خشک با هم می‌سوزند؛ در حالی که ادله فلسفه‌ستیز غزالی در ردّ کردن و مضرّ و بی‌فایده دانستن علوم متقنی چون ریاضی، نجوم، طبیعیات و ... بر هیچ اساس خردپذیر و باورمندی استوار نیست و بیشتر بوی غرض‌ورزی از آنها احساس می‌شود.^۸ فلسفه‌ستیزی در ادبیات ما گاه در لباس مخالفت با فیلسوفان بزرگی چون ارسطو، افلاطون و ابن‌سینا به عنوان استوانه‌های این علم و

اغلب در مفهوم عام فیلسوف عقل گرا رخ نموده است.^۹ عرفا در موضوع فلسفه‌ستیزی با نوع یونانی آن که رهاورد غرب و اندیشه‌های غیراسلامی است و فلاسفه مسلمان از آنها متأثر بوده‌اند، در افتاده‌اند^{۱۰} و اغلب با داشتن کمال هماهنگی و هم‌صدایی، اگر اختلافات جزئی هم در طرز بیان مخالفت آنها وجود دارد، صدمه‌ای به اصل مخالفت نمی‌زند.

۱-۱-۲- آفات فلسفه و دستاوردهای گرایش به آن در مثنوی

از نظر مولوی، فیلسوفان در گشودن گره‌های هستی حرص تمام دارند و در باز کردن و بستن این گره‌ها و آوردن پرسش‌ها و پاسخها رنج بر خود می‌نهند. همچون آن مرغی که بند دام را گاه می‌گشاید و گاه می‌بندد تا در فنّ حلّ و عقد گره‌ها استاد باشد. در این صورت، این کار، او را از صحرا و لذت پرواز محروم می‌سازد و عمر او در گره‌کاری خرج می‌شود. با این حال هیچ دامی هم زبون و مسخرّ دانش او نمی‌گردد، اما پره‌ای جستجوگرش در شکست و آسیب می‌افتد. فلاسفه نیز عمر عزیز خود را در راه گشودن گره‌های هستی صرف کردند اما لذتی را که عرفا از معرفت و شناخت عرفانی چشیدند، آنها هرگز نچشیدند. نکته مهم دیگر اینکه فلاسفه در اندیشه‌های خود تناقضات زیادی داشته‌اند که به سبب آن در دام اختلاف‌های بزرگی با همدیگر گرفتار آمدند و همین تمایل مولوی به اجتناب از مشکل تناقضات است که سبب خرده‌گیری‌اش بر استدلالیان و پیدایش دستگاه خاص معرفتی او شده است (عبدالحکیم، ۲۵۳۶: ۲۱).^{۱۱} از نظر مولوی، در صورت توفیق فیلسوفان در گشایش گره‌های هستی نیز چیزی بهره آنها نخواهد شد؛ چرا که آنها عقده کیسه‌ای را می‌خواهند بگشایند که خالی است. بدین معنی که دستاورد آنها داروی دل‌های انسانی نیست.

عقده را بگشاده گیر ای منتهی عقده سخت است بر کیسه تهی
در گشاده عقده‌ها گشتی تو پیر عقده چندی دگر بگشاده گیر

(مثنوی، ۵۶۱ و ۵۶۰: ۵)^{۱۲}

مولوی عقیده دارد که اگر فیلسوف قصد گره‌گشایی دارد گره‌ای را بگشاید که نیکبختی و سعادت آدمی با گشودن آن عقده‌ها به دست می‌آید. شناخت حدّ خود (معرفت نفس) که به

رسیدن به بی‌حدّ (معرفت الله) می‌انجامد^{۱۳} اصل است و دانستن حدّ اعیان و عرض فلسفی، کاری از پیش نمی‌برد.^{۱۴}

عقده‌ای کان بر گلوی ماست سخت که بدانی که خسی یا نیکبخت
حلّ این اشکال کن گر آدمی خرج این کن دم اگر آدمی
حدّ اعیان و عرض دانسته گیر حدّ خود را دان که نبود زین گزیر
چون بدانی حدّ خود زین حد گزیر تا به بی‌حدّ در رسی ای خاکبیز
(همان، ۵، ۵۶۲: ۵)

۲-۱-۲- جلوه‌های مخالفت با فلسفه در مثنوی

۲-۱-۲: مخالفت با عقل: در تعریف عقل گفته‌اند: «جوهر بسیطی که مردم به وسیله آن چیزها را در یابند» (ناصرخسرو، ۱۳۳۲: ۹۳). با در نظر گرفتن این تعریف و مقایسه آن با تعریف فلسفه در پیش، می‌توان کمال همنشینی میان عقل و فلسفه را دانست. از این جهت، عقل، اساسی‌ترین ابزار فلسفی است. و براهین و استدلالات، با وجود عقل، هستی پیدا می‌کنند و اعتبار آنها وابسته به عقل است. پس طرد عقل چیزی جز ردّ فلسفه و اندیشه‌های فلسفی نیست. در مثنوی و کتب عرفانی دیگر، مراتب و تنوع طولی عقل به طور فراوان مشاهده می‌شود. تقسیم بندی‌های عقل، به عقل جزئی، عقل کلی، عقل عقل، عقل ایمانی و ... که هر یک از این مراتب تعریفی خاص برای خود دارد. در نظر مولوی از میان این مراتب، عقل جزئی که دست افزار فیلسوفان در عرضه و اثبات اندیشه‌های فلسفی آنهاست به دلیل محکومیت به داشتن صفاتی مانع از تجربه‌های عرفانی چون عدم درک حقیقت عشق (۱۰/۱)، حریص بودن (۱۰۸۸/۶)، دعوی هستی (۹۰/۱) عجز در کشتن دیو نفس (۶۴/۱) و ... دامنی ناپاک و اساسی متزلزل دارد و هر فیلسوفی که با تمسک به این عقل، سعی در کشف حقایق و جستن راه معرفت دارد، آب در هاون کوبیده است. بالاترین معرفت، معرفت خداست و عقل از معرفت خدا عاجز است. زیرا هر علمی وابسته مقایسه، تحدید و تقابل اضداد است. اما خدا کل وجود است و هیچ چیز بیرون از او نیست تا بتوان او را در مقابله با آن

شناخت (عبدالحکیم: ۱۵۲). از این جهت است که مولانا جنون را بر عقل برمی‌گزیند. چرا که در جنون او آراستگی و نظم است که از بعضی جهات منسجم‌تر و آراسته‌تر از بسیاری دستگاه‌های مابعدطبیعی مدرسی و عقلانی است (همان: ۱۱).

بنابراین از نظر او عقل هر چه در شناخت خدا تیر فکرت و تدبیر را دورتر افکند باز هم کاری از پیش نخواهد برد. هدفی که در نظر مولانا «أقرب من حبل الوریثه»^{۱۵} است تیر دورپرواز فکر و استدلال لازم ندارد. تیری که خطا، اعوجاج و محدودیت سیر، صفت جدایی‌ناپذیر آن است. در نظر مولانا انسان هر قدر این تیر را دورتر بیندازد به همان اندازه از مقصود دورتر و از گنج مراد مهجورتر است.^{۱۶} او به جای تیز کردن فهم و خاطر، شکست دلی را توصیه می‌کند که با آن می‌توان در معرض فضل و عنایت خدا قرار گرفت.

فهم و خاطر تیز کردن نیست راه جز شکسته می‌نگیرد فضل شاه
ای بسا گنج آگنان کنجکاو کان خیال‌اندیش را شد ریش گاو

(همان، ۵۳۳ و ۵۳۲: ۱)

و در کنار این سفارش، با ردّ زیرکیهای فیلسوفان، با تمسک به حدیث پیامبر، بلاهت و سادگی را توصیه می‌کند؛^{۱۷} جایی که خردورزی‌ها و زیرکی‌های عقلانی، محصولی جز غرور، حیرت‌افزایی و شگفت‌آفرینی‌های ناشی از فلسفه، بازی با الفاظ و از همه مهم‌تر ناتوانی در رسیدن به کمال مقصود عارفان ندارد. ترک زیرکی و گرایش به سادگی فکر، داروهایی است که برای تشدید حیرت عرفانی در شناخت ذات خداوند و رسیدن به حق تجویز می‌شود.

بیشتر اصحاب جنت ابلهند تا ز شرّ فیلسوفی می‌رهند
خویش را عریان کن از فضل و فضول تا کند رحمت به تو هر دم نزول
زیرکی ضد شکست است و نیاز زیرکی بگذار و با گولی بساز

(همان، ۲۳۷۳ و ۲۳۷۰: ۶)

روشن است که غرض مولوی از توصیه به سادگی و ردّ زیرکی، توجیه بلاهت و حماقت در مفهوم متداول و معمول آن که استهزای دیگران را به همراه دارد نیست بلکه بلاهت

در معنی خالی کردن ذهن و درون از تمام علمی است که کبر و ادعای کشف حقیقت، کار آنهاست.

زیرکی چون کبر و بادانگیز توست ابلهی شو تا بماند دل درست
 ابلهی نه کاو به مسخرگی دو توست ابلهی کاو واله و حیران اوست

(همان، ۱۴۲۲ و ۱۴۲۱: ۴)

داستان زیبای موسی و شبان در مثنوی (۲: ۲۴۸) دلیلی زیبا بر ترجیح سادگی بر الفاظ ظاهراً شکوهمند در یاد و شناخت خداست.

از نظر مولوی یکی از زیباترین نتایج ترک این زیرکیها و موشکافیها، افزونی حیرت عرفانی در دل بندگان و در نتیجه ایجاد انگیزه برای توجه کامل و مطلق به مقام حیرت‌افزای ربوبی است. حیرت که در متون عرفانی ما از آن به «امری که ناگهان هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد شود و صوفی عارف را از تأمل و تفکر باز دارد (گوهرین، ۱۳۶۸: ۳۲۱) تعبیر می‌شود. از نظر مولوی آن عامل محرکی است که بر تشنگی انسان جویای معرفت می‌افزاید و به تبع آن، انگیزه و نیرویی شگفت در طلب آب معرفت جهت فرونشاندن آتش این تشنگی به وجود می‌آید و آن تشنه‌ خداجو از شاهره دل می‌تواند به سرچشمه زلال حقیقت برسد. در صورتی که یافته‌های خرد، با تکیه بر قوانین علی و معلولی و اسباب و وسایط، توجه انسان را از آن حقیقت مطلق به خود معطوف می‌کنند و در کنار توجه به آن یافته‌ها و اعتقاد به حضور وسایط و اسباب و در نتیجه، توجیه علمی و عقلانی پدیده‌های هستی، آن حیرت ممدوح زایل می‌شود.

کار بی‌چون را که کیفیت نهد این که گفتم هم ضرورت می‌دهد
 گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
 حیرتی باید که روبد فکر را خورده حیرت فکر را و ذکر را

(همان، ۱۱۱۶: ۳)

۲-۱-۲-۲- مخالفت با استدلال

حکما استدلال را تقریر دلیل برای اثبات مطلوب دانسته‌اند و آن را به دو نوع «اِنّی و لَمّی» تقسیم کرده‌اند. استدلال اِنّی، پی‌بردن از اثر به مؤثر یا اثبات وجود مؤثر از وجود اثر و استدلال لَمّی اثبات وجود اثر از مؤثر است (مظفر، ۱۳۷۶: ۳۹۱). استدلال یکی از ابزارهای فلسفی در اثبات وجود و عدم پدیده‌هاست. سرمایه اصلی فلاسفه در آوردن استدلال، عقل است. اصولاً عقل ستیزی که پیش‌تر مطرح شد متضمن مخالفت با همه کارهای عقل فلسفی از جمله استدلال است. با در نظر گرفتن تعریف استدلال، همچنانکه در مقدمه نیز ذکر شد در مثنوی مشاهده می‌کنیم که مولوی خود در تبیین اندیشه‌های عرفانی از این روش بهره‌جسته است. این استفاده‌های مکرر نشان می‌دهد که او عنادی با شیوه استدلال ندارد؛ چون در اثبات حق بسیار نافذ و مفید است. برای مثال مولوی در جواب آن «دهری» که خلقت عالم را از خدا نمی‌داند بلکه مدعی است عالم، بی‌آفریننده به وجود آمده است، می‌گوید:

چون نمی‌داند دل داند	دل داند
گرد معقولات می‌گردد	ببین
خانه با بنا بود معقول‌تر	یا که بی بنا بگو ای کم هنر

(همان، ۳۳۶-۳۶۴: ۶)

مولانا همچنانکه عقل را در محدوده خود محترم می‌داند، ارزش استدلالها را هم در دایره‌ای محدود می‌پذیرد و حتی توسل به آن را در صورتی که انسان، دلی بینا برای کشف مستقیم حقایق نداشته باشد لازم می‌شمارد (زرین کوب: ۴۴۱)؛ چرا که چاره‌ای جز حرکت در مسیر معرفت و کشف حقایق نیست.

چشم اگر داری تو کورانه میا	ور نداری چشم، دست آور عصا
آن عصای حزم و استدلال را	چون نداری دید، می‌کن پیشوا

(همان، ۲۷۷ و ۲۷۶: ۳)

اما تأسف مولانا همه از این است که چرا انسان باید این دل روشن را نداشته باشد تا محتاج استدلالات عقلانی شود. جایی که راهی مستقیم و بی‌واسطه در شناخت حق وجود دارد

و از راه دل روشن می‌توان همه حقایق را دریافت، توسل به استدلال فلسفی در کشف حقیقت مطلق، از تیرگی آن دل حکایت دارد. گویی مولوی، هر گونه دلیل آوردن و تمسک به حجت و برهان را دلیل تیرگی دل در نیل مستقیم به حقایق و جستن آن در دور دست‌ها می‌داند که استدلالیان، کشف حقایق را از چراغ کم‌سوی استدلال می‌جویند. در حالی که جستن آفتاب حقیقت با چراغ هیچ توجیهی ندارد. اگر بنا بر استدلال، سایه، نشان از هستی آفتاب می‌دهد، آفتاب، روشن‌ترین گواه هستی خود است.

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد شمس هر دم نور جانی می‌دهد
(همان، ۱۱۷ و ۱۱۶: ۱)

اما مباحث فلسفی که معرفت را از ذکر استدلال جستجو می‌کند و از نور باطن و آنچه بینش قلبی نام دارد غافل است در معرض حیرت و ضلالت می‌افتد و راه به مقصد نمی‌برد (همان: ۶۳۲).

۱-۲-۲-۲- ویزگیهای استدلال فیلسوفان

مولانا در ردّ روش استدلال فیلسوفان ویزگیهایی برای این روش عقلانی بر می‌شمارد که از دیدگاه عرفانی او محل انتقاد است. از آن جمله:

۱-۲-۲-۱- استدلال فیلسوفان بر ظنّ و گمان استوار است و منطق شهودی عارفان بر

یقین

صد هزاران اهل تقلید و نشان افکند در قعر یک آسیبشان
که به ظن تقلید و استدلالشان قائم است و جمله پرّ و بالشان
(همان، ۲۱۲۶ و ۲۱۲۵: ۱)

۵-۱-۲-۲-۲- استدلالات فلسفی مزور و فساد باطن آنها بر آگاهان آشکار است

از نظر مولوی گفتار فلسفیان چون نقد تباهی است که ظاهراً به نام خدا و دین آرایش یافته است و در باطن آن خبری از توحید و شریعت نیست.

همچو قلابان بر آن نقد تباه نقره می‌مالند و نام پادشاه
ظاهر الفاظشان توحید و شرع باطن آن همچو در نان تخم ضرع

(همان، ۲۱۵۰ و ۲۱۴۹: ۱)

۳-۲. مخالفت با اسباب

«سبب در لغت به معنی ریسمان است و در اصطلاح به معنی چیزی است که بتوان توسط آن به مقصود رسید. نیز گفته‌اند سبب چیزی است که از عدم آن عدم شیء و از وجود آن وجود شیء لازم آید. در بعضی تعاریف سبب را مترادف علت (cause) دانسته‌اند. اما اهل نظر از دو جهت بین آنها فرق گذاشته‌اند: اول اینکه سبب چیزی است که شیء در کنار آن به وجود می‌آید نه توسط آن. اما علت چیزی است که شیء توسط آن به وجود می‌آید. دوم اینکه معلول بدون شرط و واسطه از علت خود به وجود می‌آید. در حالی که سبب با شرط و واسطه موجب پیدایش شیء می‌شود (صلیبا، ۱۳۶۶: ۳۸۷). در مثنوی گاه سبب و علت یکی دانسته شده‌اند و گاه مرز بین آن دو مشخص شده است. به عنوان نمونه در این ابیات سبب و علت تفاوتی با هم ندارند:

بایزید از بهر این کرد احتراز دید در خود کاهلی اندر نماز
از سبب اندیشه کرد آن ذولباب دید علت خوردن بسیار آب

(همان، ۱۷۰۰ و ۱۶۹۹: ۳)

از آنجا که مولوی مخالفت خود را با سبب‌گرایی و علت‌گرایی در مثنوی نشان داده شده است، یکی بودن یا اختلاف این دو چندان مد نظر نیست. در هر حال بحث اسباب یکی از بحثهای مهم در مثنوی مولوی است. به جهت اهمیت بحث و نیز خطاهایی که فیلسوفان و

اصحاب اسباب - به زعم مولوی - در عرضه نظریات خود در مورد پدیده‌های هستی مرتکب شده‌اند، پرداختن به نفی اسباب و ستیز با سبب‌گرایان، از دل مشغولی‌های مهم مولانا در مثنوی بوده است و اشارات فراوان مولانا در این مورد در جای‌جای مثنوی، دلیل این اهمیت است. فلاسفه که در پدید آمدن امور و چیزها نقش اسباب و وسایط را مهم و ناگزیر می‌دانستند و در وجود و عدم آن امور و اشیاء، اسباب وجود و عدم را جستجو می‌کردند، از دیدگاه مولانای عارف به جهت اینکه ذهن و دل انسان را از توجه به مبدأ آفرینش به وجود اسباب معطوف داشته‌اند و سعی در تبیین علمی و تجربی پدیده‌ها دارند، به خطا رفته‌اند. با دقت در مثنوی در می‌یابیم که مولوی به وجود و نقش اسباب در امور عادی و معمول انسانی و طبیعی معتقد است. همچنان‌که از نظر او باید سبب درد و بیماری را دانست و درمان کرد و چون سبب معلوم نباشد وقوع یک بیماری را باید بر اسباب و امور مختلف محتمل دانست. پس از نظر مولوی دانش اسباب در این امور لازم و جایز است و سبب دفع جهل می‌شود.

گفت من رنجش همی‌دانم که چیست چون سبب دانی دواکردن جلی است
 چون سبب معلوم نبود مشکل است داروی رنج و در آن صد محمل است
 چون بدانستی سبب را، سهل شد دانش اسباب، دفع جهل شد
 (همان، ۲۷۳-۲۷۱: ۴)

اما از نظر وی فرورفتن در لجه شناسایی اسباب و حمل پدیده‌های هستی بر وجود اسباب طبیعی علنی و علل به نحوی که شناخت این اسباب انسان را از شناخت اسباب نهانی الهی و معرفت مسبب برین باز دارد، به هیچ روی جایز نیست (همایی، ۲۵۳۶: ۵۵۵). با در نظر گرفتن اعتقاد مولوی به وجود اسباب جزئی از یک سو و نفی اسباب فلسفی از سوی دیگر باید مرز خطیر بین این دو را در مثنوی او جستجو کرد. از دیدگاه او، اعتقاد به اسباب در صورتی جایز است که نقش مطلق حکیمانه و مبدعانه در وجود و عدم یک پدیده یا یک امر، در سرلوحه آن شناخت قرارگیرد و گرنه هر نوع سبب‌گرایی که غفلت از آن نقش حکیمانه و ابداع خداوند متعال را در پی داشته باشد، خطاست. با توجه به اینکه از نظر مولانا این دیدگاه

عرفانی، در معرفت‌های فیلسوفان وجود ندارد توسل به اسباب و علل در معرفت امور، برای آنها تیرگی دل و دورشدن از خدا را به ارمغان آورده است.

تو ز طفلی چون سببها دیده‌ای در سبب از جهل برچسبیده‌ای
 با سببها از مسبب غافل سوی این روپوش‌ها زآن مایلی
 چون سببها رفت برهم می‌زنی ربنا و ربناها می‌زنی
 (همان، ۳۱۵۵-۳۱۵۳: ۳)

۱-۳-۲- خواص اسباب فلسفی

از این نظر در مثنوی اسباب فلسفی دارای ویژگیهای بارزی هستند که سعی فلاسفه در یاری جستن از آنها آفات خاص خود را به دنبال دارد و آنها را در مسیر معرفت حقیقی دچار کج‌روی می‌کند. در اینجا به ذکر خصوصیات اسباب و عوارض توسل به آنها از دیدگاه مولانا می‌پردازیم:

۱-۳-۱-۱- در اعتقاد به اسباب، پای عقل و حس در میان است.

از دیدگاه عرفانی و خردستیز مولانا، واضح است که اعتبار اسبابی که مبتنی بر عقول و حواس انسانی‌اند تا چه اندازه است. او بحث «جانی» را که برگرفته از دل پاک خدایین است بر بحث عقلی و حسی که اعتقاد به اسباب و آثار دارد، برمی‌گزیند.

بحث و عقل و حس، اثر دان یا سبب بحث جانی یا عجب یاللعجب
 ضوء جان آمد نماند ای مستضی لازم و ملزوم نافی مقتضی
 (همان، ۱۵۰۷ و ۱۵۰۶: ۱)

۲-۱-۳-۲- اسباب قطعی نیست و پاره شدنی است.

در مثنوی، اسباب فلسفی به جهت عدم قطعیت و شکنندگی قابل اعتماد نیستند و وقتی قابل اعتماد نباشند اعتقاد بر اندیشه اعتبار اسباب نیز جایز نیست. بنابر باور مولوی، اسباب در حضور عوامل متعددی پاره می‌شوند از آن جمله:

- در برابر اراده خدا: با در نظر گرفتن سیر طبیعی و عادی امور به طور غالب، آنگاه که اراده خداوند متعال تعلق گیرد، امور از سیر و تأثیر طبیعی و عادی خود خارج می‌شوند و این خروج، محصول اراده الهی است و نتیجه آن خرق اسباب است.

عین آن تخیل را حکمت کند عین آن زهرآب را شربت کند
از سبب سوزیش من سودایی‌ام در خیالاتش چو سوسفطایی‌ام

(همان، ۵۴۸ و ۵۴۵: ۱)

از نظر مولوی، اصولاً سرّ «استثنا» یعنی «ان شاء الله گفتن» در انجام کارها، احتیاط و حزم است از اینکه انسان عارف، معتقد است خداوند می‌تواند مبدل بی‌چون و چرای اسباب و علل باشد و تقلیب حالات و امور در دست قدرت اوست.

در سبب چون بی‌مرادت کرد رب پس چرا بدظن نگردي در سبب
سرّ استثناست این حزم و حذر زآنکه بز را خر نماید این قدر

(همان، ۳۶۹۲ و ۳۶۸۷: ۶)

این تسفسط نیست تقلیب خداست می‌نماید که حقیقتها کجاست

(همان، ۳۶۹۶: ۶)

- در برابر قضای الهی: با در نظر گرفتن مرز بین اراده و قضای الهی^{۱۸}، اعتقاد مولوی در مورد خرق اسباب توسط قضای الهی نیز همچون پاره شدن آنها توسط اراده الهی است. یعنی قضا و اراده حق هر دو خارق اسباب‌اند:

زانکه هر یک زین مرضها را دواست چون دوا نپذیرد ان فعل قضاست
 چون قضا آید طیب ابله شود و آن دوا در نفع هم گمره شود
 (همان، ۱۷۰۷ و ۱۷۰۳: ۵)
 کی شود محجوب ادراک بصیر زین سبب‌های حجاب گول گیر
 (همان، ۱۷۰۸: ۵)

– در حضور معجزات انبیا و کرامات اولیاء الله

انبیاء(ع) با آوردن معجزات گوناگون، اسباب را بی اعتبار کردند. درجوار قدرت مطلقه
 خداوند و از دریچه جریان معجزات که هر ناممکنی، ممکن و هر ناشدنی، شدنی است، اسباب
 متعارف و باورپذیر رنگ می‌بازند. مولانا همه قرآن کریم را معجزه و کتابی در رد اسباب
 فلسفی می‌داند و فیلسوفان را در بند آن اسباب:

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند
 بی سبب مر بحر را بشکافتند بی زراعت چاش گندم یافتند
 (همان، ۲۵۱۸ و ۲۵۱۷: ۳)
 همچنین ز آغاز قرآن تا تمام رفض اسباب است و علت والسلام
 (همان، ۲۵۲۵: ۳)

کرامات اولیاء الله^{۱۹} که در متون عرفانی ما، از جمله مثنوی، فراوان از آنها یاد شده است
 از دیدگاه مولانا از عنایات خاصه حق و از باب خرق اسباب هستند.

اولیا را هست قدرت از اله تیر جسته بازآرندش ز راه
 بسته درهای موالید از سبب چون پشیمان شد، ولی، از دست رب
 (همان، ۱۶۷۰ و ۱۶۹۹: ۱)

۲-۳-۲-آفات سبب‌گرایی

از دیدگاه مولوی، سبب‌گرایی فیلسوفان آفاتی به دنبال دارد که در تعارض با دیدگاه‌های عرفانی است؛ از آن جمله:

۱-۲-۳-۲- سبب‌گرایی دعوی هستی است و دعوی هستی در عرفان آفت است

توسل به آلات و وسایل، از ضروریات سبب‌گرایی است و از نظر مولوی هرکس با اعتماد بر نیروی اسباب و آلات، سعی در آوردن مطلوب خویش کند بر چیزی سست تکیه کرده است. تکیه‌گاهی که با کوچک‌ترین اراده حق متزلزل و نابود می‌گردد. مولوی در داستان آن قاری که می‌خواند «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ». که بگو(ای پیامبر) چه بینید اگر آب شما به زین فرو شود پس چه کسی برای شما آب روان بیاورد.(سوره ملک: ۳۰) چون فیلسوف این آیه را شنید و گفت: ما آب را با این کُند از پستی به بالا می‌آوریم، سبب‌گرایی و اعتماد بر آلات و اسباب را مایه هلاکت فلسفیان دانسته است.^{۲۰} از نظر او بی‌آلتی (ترک آلات و اسباب) مؤثرترین آلت در معرفت است و آلت‌های ظاهری که آستن دعوی و هستی اند، در جوار قدرت و اراده حق بی‌اعتبارند.

گفت چون شاه کرم میدان رود عین هر بی‌آلتی آلت شود
زانکه آلت دعوی است و هستی است کار در بی‌آلتی و پستی است
(همان، ۲۶۹۷ و ۲۶۹۶: ۱)

۲-۳-۲-۲- اسباب حجاب‌اند

چنگ زدن به دامن اسباب، افزودن حجابها در برابر دیده دل است و رفع هر گونه حجاب که مخل معرفت حقیقی و کامل باشد از اصول مسلم عرفانی است.

این سببها بر نظرها پرده‌هاست که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده‌ای باید سبب سوراخ‌کن تاحجب را برکنند از بیخ و بن

علل همان آفاتی را در پی دارد که اعتقاد به اسباب. در اینجا به مواردی از مثنوی که در آن بحث علت و علت گرایی فلسفی مورد انتقاد واقع شده است اشاره می‌کنیم:

۱-۴-۲- نهادن نام علت اولی بر خدا صحیح نیست

در نزد فیلسوفان، سلسله علل به علتی منتهی می‌گردد که خود معلول نباشد و آن ذات واجب متعال است که به آن علت اولی نیز گویند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۴۷). استفاده فلاسفه از تعبیر «علت اولی» یا «علت کل» در مورد ذات خدا از دیدگاه مولانا باطل و نادرست است؛ چرا که اولاً با پذیرش صفت «اولی بودن»، این مطلب در ذهن ایجاد می‌شود که در کنار این علت «اولی و کل» علل جزئی‌تر مرتب بر آن نیز در پدید آوردن امور و چیزها وجود دارند که علت اولی در صدر آنها قرار دارد. به عبارت دیگر، اعتقاد به اولویت یک چیز، اعتقاد به وجود عوامل پسین را که از نظر ترتیب در مراتب بعدی قرار دارند، اما در هر حال معتبر هستند، به ذهن متبادر می‌سازد و این با دیدگاه عرفانی مولانا تعارض دارد که انسان در کنار قدرت و خلقت خداوند دست عوامل دیگری را دخیل بداند. ثانیاً معنای اینکه خدا علت اولی است «همین اول زمانی یا بعد بودن را به ذهن می‌آورد در نتیجه تسلط خداوند را به سایر مخلوقات خارج از معلول اول سلب می‌کند. معلول اول، معلول مستقیم علت اول است» (جعفری، ۱۳۵۲: ج ۲، دفتر ۲: ۲۰۳). در صورتی که تصرف و تسلط خداوند به تمام موجودات در تمام لحظات استمرار دائمی دارد.

چار طبع و علت اولی نیام در تصرف دائماً من باقی ام

(همان، ۱۶۲۵: ۲)

علت اولی نباشد دین او علت جزوی ندارد کین او

(همان، ۳۵۷۷: ۳)

گرچه نامش فلسفی خود علت اولی نهند علت آن فلسفی را از کرم درمان کند

(دیوان شمس، ۱۳۸۵: ۳۱۶)

۲-۴-۲- کار خدا وابسته به چهار طبع و علت نیست.

صرف نظر از رد اصطلاح فلسفی «علت اولی» مولانا اساساً استعمال کلمه «علت» به صورت مطلق را نیز در مورد آفرینش خدا صحیح نمی‌داند. زیرا اولاً خداوند در پدیدآوردن امر، نیازمند علل نیست و مستقیماً اراده خود را جاری می‌سازد. ثانیاً با توجه به اصل سنخیت علت و معلول که از اصول استوار در بحث علت و معلول است، هیچ سنخیتی بین خدا و پدیده‌های هستی نیست تا او را علت، و پدیده‌ها را معلول او بدانیم. از این جهت استفاده از تعبیر علت که لزوماً باید دارای ویژگیهای خاصی باشد تا معلول از آن بوجود آید در مورد خدا صحیح نیست.^{۲۰} و از نظر مولوی خدا بی‌هیچ علتی می‌تواند چیزی را بیافریند یا آن را بر هم زند و او فعال مایشاء است و هر لحظه اراده کند عادات معمول را برمی‌گرداند و بحر را آتشین و آتش را گلزار می‌کند. با این توصیفات خدای مولانا در ظرف کلمات و تعاریف هیچ فیلسوفی نمی‌گنجد.

کار من بی‌علت است و مستقیم	هست تقدیرم نه علت ای سقیم
عادت خود را بگردانم به وقت	این غبار از پیش بنشانم به وقت
بحر را گویم که هین پرنار شو	گویم آتش را که رو گلزار شو

(مثنوی، ۱۶۲۸ و ۱۶۲۶: ۲)

۲-۴-۳- در بند علت و اعتلال بودن دلیل نقص توحید است.

مولوی در ابیاتی از مثنوی به صورت ضمنی اشاره دارد که رستن از دام علتها و سببها، سرمه توحید را نصیب چشم دل انسانها می‌کند. پس می‌توان نتیجه گرفت که از نظر مولوی اعتقاد به اسباب و علل فلسفی، مانع رسیدن به توحید واقعی است. زیرا نسبت دادن امور به تأثیر علل جزئی، شریک دانستن آنها در پدیدآوردن امور با خداست.

گفت یارب بندگان هستند نیز	که سببها را بدرند ای عزیز
سرمه توحید از کخال حال	یافته رسته ز علت و اعتلال

(همان، ۱۷۰۰ و ۱۶۹۹: ۵)

نتیجه

در پایان بحث ستیز مولانا با عقل فلسفی، روش عقلانی استدلال، سبب و علت‌گرایی فلاسفه، ذکر این نکته لازم است که مولانا معتقد است اگر چه خداوند در عالم هستی در کنار آفرینش عقل، سنت‌ها و اسباب و طرقی را نیز معین فرموده است که احوال جهان بر طبق این سنتها در جریان است و این موارد بی‌هیچ شبهه‌ای «در روبنای مجاری عالم طبیعت محسوس است» (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۳، دفتر ۳: ۱۰۳)، اما این، باعث گستاخی فلاسفه در پیش کشیدن بحث اسباب و علل و بسط دامنه آن به عالم ماوراء و حریم اثبات و معرفت خدا شده است. پس از نظر او نقش عقل، در دایره‌ای مشخص و حضور اسباب و علل در رویه ظاهری جهان هستی لازم و در جست‌ن مطلوبات نافذ است. همچنان که هیچ ارزش معنوی و ثروتی مادی بی‌سبب و جهد و کسب به دست نمی‌آید. اما آنگاه که تلقی حضور این اسباب و علل، ذهن بشری را از توجه مطلق به خداوند باز دارد و حجاب او شود به شکلی که مردم جهد و کسب و اراده و هنر خود را پیش عطا و قدرت الهی اعتباری نهند و در برآوردن خواسته‌های خود بر آنها تکیه کنند. مولوی به مخالفت با آنها برمی‌خیزد و نقطه اوج این مخالفت آنجاست که خدای فراتر از درک عقول با ابزار عقلانی ناقص و محدود رصد شود. در یک کلام از نظر مولوی گرایش به حجابها و دعوی‌ها و دور شدن از مقام معرفت قلبی و راستین از هر راهی که اتفاق افتد، پذیرفته نیست.^{۲۲}

پی نوشتها

۱- قال الصادق(ع): العقل ما عُبدَ به الرحمنُ و اکتُسِبَ به الجنانُ(کلینی، ج ۱: ۱۱).

۲- در مدح عقل:

ای خنک چشمی که عقل استش امیر عاقبت بین باشد و حبر و قریر
 فرق زشت و نغز از عقل آورید نه زچشمی کز سیه گفت و سپید
 (همان، ۲۹۶۷ و ۲۹۶۶: ۶)

در مدح علم:

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم صورت و جان است علم
 آدمی را زین هنر بیچاره گشت خلق دریاها و خلق کوه و دشت
 (همان، ۱۰۳۱ و ۱۰۳۰: ۱)

۳- این ابیات نمونه ای از استفاده مولوی از روش مبتنی بر قیاس و استدلال است:

هست بازبهای آن شیر علم مخبری از بادهای مکتتم
 گر نبودی جنبش آن بادها شیر مرده کی بجستی از هوا
 زان شناسی بادرا گر آن صباست یادبورا است این بیان آن خفاست
 این بدن مانند آن شیر علم فکر می جنباند او را دم به دم
 فکرکان از مشرق آید آن صباست و آنکه از مغرب، دبور با وباست
 (همان، ۳۰۵۵ و ۳۰۵۱: ۴)

۴- ارسطو علاوه بر شاخه های عملیات و نظریات از اقسام فلسفه قدیم، شعبه صنایع را هم جزو فلسفه می داند و آن، فنونی هستند که قواعد «زیبایی» را به دست می دهند و قوه خلاقیت را مکمل می سازند مانند شعر و خطابه (رک: فروغی، ۱۳۸۴: ۴۱ و ۴۰).

۵- قسم الهیات فلسفه نظری را اشراف اجزای حکمت و زبده و لب آن دانسته اند (فروغی، ۱۳۸۴: ۴۰). از آنجا که حوزه معرفتی عرفان نیز معرفت الله است واضح است که عرفا در این قسم از فلسفه خرده گیریهای بیشتری داشته باشند.

۶- برای مثال به این ابیات توجه کنید :

خرده‌کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	ره به هفتم آسمان بر نیتش
این همه علم بنای آخور است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز

(همان، ۱۵۱۹ و ۱۵۱۶: ۴)

۷- بسیاری از صاحب‌نظران نگاه عنادآلود عرفا و اندیشمندان بزرگ به فلسفه و علم را یکی از دلایل عقب‌ماندگی ایرانیان در گذشته شمرده‌اند؛ برای نمونه رک. طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۵۰ به بعد و مردیها، ۱۳۸۰: ۲۱۱ به بعد.

۸- غزالی می‌گوید: آفت ریاضیات این است که چون ناظر در براهین آن می‌نگرد و استوار ی آن را مشاهده می‌کند معتقد می‌شود که کلام آنها (فیلسوفان) درباره‌ی الهیات نیز به همین اندازه استوار است. او در برابر آفت علوم طبیعی نیز استدلالی به استحکام استدلال فوق دارد (رک: غزالی، ۱۳۶۳: ۱۴).

۹- برای نمونه، در باب مخالفت شعرا با فیلسوفان بزرگ

قفل اسطوره‌ی ارسطو را	بردر احسن الملل منهدید
نقش فرسوده‌ی فلاطون را	بر طراز بهین حلال منهدید

(خاقانی، ۱۳۷۲: ۱۷۲)

درون سینه چون عیسی، نگاری بی‌پدر صورت
که ماند چون خری بر یخ ز فهمش بوعلی‌سینا
(دیوان شمس، ۱۳۸۵: ۱۴۴۶)

۱۰- برای نمونه :

شمع دین چون حکمت یونان بسوخت	شمع دل زان علم برنتوان فروخت
حکمت یثرب بست ای مرد دین	خاک بر یونان فشان در درد دین

(عطار، ۱۳۸۴: ۴۳۹)

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین
که محرومند از این نعمت هوس‌گویان یونانی
(سنایی: ۶۷۸)

در باب تأثر حکمای مسلمین از فلاسفه یونان نیز. رک: فروغی، ۱۳۴۶: ۱۲۲ به بعد.

۱۱- دوربینی کور دارد مرد را	همچو خفته در سرا کور از سرا
مولعیم اندر سخنهای دقیق	در گرہها باز کردن ما عشیق
تا گره بندیم و بگشاییم ما	در شکال و در جواب آیین فزا
همچو مرغی کو گشاید بند دام	گاه بندد تا شود در فن تمام
او بود محروم از صحرا و مرج	عمر او اندر گره کاری است خرج
خود زبون او نگردد هیچ دام	لیک پرش در شکست افتد مدام
با گره کم کوش تا بال و پرت	نگسلد یک یک از این کر و فرت
	(مثنوی، ۳۷۳۸ و ۳۷۳۲ : ۲)

۱۲- در ارجاعات مربوط به مثنوی عدد سمت چپ، شماره دفتر و عدد سمت راست، شماره بیتهاست

۱۳ - مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ کلامی است منسوب به حضرت علی علیه السلام (تمیمی، ۱۳۴۲: ۲۳۷۴).

۱۴ _ مولوی در قسمتهای مختلفی از مثنوی با اشاره به اصطلاحات خاص فلسفی و منطقی، ضمن رد کارکرد این اصطلاحات، سعی دارد تا آنجا که می تواند عین این الفاظ را در خدمت معانی عرفانی به کار برد. کلماتی چون وصل، سلسله (تسلسل) و دور فلسفی و حد منطقی که هر کدام در فلسفه و منطق تعریفی خاص و کاربردی ویژه دارند در زبان مولانا کاربردی عرفانی می یابند. در سخن او وصل عرفانی (وصال) و سلسله زلف دوست جای وصل و تسلسل فلسفی را می گیرند. همچنان که دور فلسفی و حد منطقی جایشان را به دور یار و حد انسانی (معرفت نفس) می دهند.

حد اعیان و عرض دانسته گیر
حد خود را دان که زان نبود گزیر
(مثنوی، ۵۶۴: ۵)

غیر فصل و وصل، پی بر از دلیل
لیک پی بردن بنشانند غلیل
پی پیاپی می بر آر دوری ز اصل
تارگ مردیت آرد سوی وصل
(همان، ۳۶۹۸ و ۳۶۹۷: ۴)

عاشقان را شد مدرس حسن دوست
دعتر و درس و سبقشان روی اوست
درسشان آشوب و چرخ و زلزله
نه زیادات است و باب سلسله
سلسله این قوم جعد مشکبار
مسئله دور است لیکن دور یار
(همان، ۳۸۴۹ و ۳۸۴۷: ۳)

۱۵ - وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. و ما از رگ گردن به او (انسان) نزدیک تریم (سوره قاف: ۱۶).

۱۶- آنچه حق است اقرب از حبل الورید
تو فکنده تیر فکرت را بعید
ای کمان و تیرها برخاسته
صید نزدیک و تو دور انداخته
هر که دور اندازتر او دورتر
و ز چنان گنج است او مهجورتر
(مثنوی، ۲۳۵۵ و ۲۳۵۳: ۶)

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
جاهدوا عَنَّا نگفت ای بی قرار
(مثنوی، ۲۳۵۸: ۶)

۱۷ - أَكثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبَلَّةُ. بیشترین اهل بهشت، ابلهان اند. (فروزان فر، ۱۳۴۷: ۱۰۳) به نقل از جامع صغیر، ج ۱: ۵۲).

۱۸ - لاهیجی گوید: مشیت و اراده، عبارت است از قلم و لوح خداست. قدر عبارت است از اندازه و تحدید و تعیین اشیا و قضا بعد از قدر عبارت از نظم و تمامیت اشیا است (سجادی، ۱۳۴۱: ۴۶۱).

۱۹ - کرامت عبارت است از ظهور امر خارق عادت از طرف شخصی که ادعای نبوت نکند؛ مانند کرامات اولیا صوفیه (همان: ۴۸۷).

۲۰- فلسفی منطقی مستهان چون که بشنید آیت او از ناپسند شب بخفت و دید او یک شیرمرد گفت زین دو چشمه چشم ای شقی	می گذشت از سوی مکتب آن زمان گفت آریم آبها را با کُند زد تپانچه هر دو چشمش کور کرد با تبر نوری بر آر ار صادقی (همان، ۱۶۳۹ و ۱۶۳۶ : ۲)
---	--

۲۱ - فلاسفه برای علت و معلول، اصولی چون سنخیت، همزمانی، وجود حقیقت ثابت و تطابق در کمیت قائل شده‌اند. برای توضیح بیشتر رک: جعفری، ۱۳۵۲: ج ۲، دفتر ۲: ۲۰۳.

-۲۲

ستنی بنهاد و اسباب و طرق بیشتر احوال بر سنت رود	طالبان را زیر این ازرق تُتق گاه قدرت خارق سنت شود (همان، ۱۵۴۴ و ۱۵۴۳ : ۵)
بی سبب گر عز به ما موصول نیست	قدرت از عزل سبب معزول نیست (همان، ۱۵۴۶ : ۵)

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ چون سبب نبود چه ره جوید مرید این سببها بر نظرها پرده‌هاست	تا بداند طالبی جستن مراد پس سبب در راه می‌باید پدید که نه هر دیدار صنعتش را سزاست
---	---

دیده ای باید سبب سوراخ کن تا مسبب بیند اندر لامکان	تا حجب را برکنند از بیخ و بُن هرزه داند جهد و اکساب و دکان (همان، ۱۵۵۳ و ۱۵۴۹ : ۵)
---	--

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۵۲، ترجمه زین العابدین رهنما، چ ۲، کیهان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۸۳، *الهیات شفا*، تعلیقات صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، ترجمه دکتر حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران، انجمن آنا و مفاخر فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۵۸، *حدود*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، انجمن فلسفه ایران.
- تمیمی، عبدالواحد بن محمد. ۱۳۴۲، *غرر الحکم و درر الکلم*، با مقدمه و تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، چ ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
- جعفری، محمد تقی. ۱۳۵۱، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، چ ۱، تهران، حیدری.
- خاقانی شروانی، افضل الدین محمد. ۱۳۷۲، *دیوان*، به تصحیح سید ضیاء الدین سجادی، زوآر.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۹، *سرنی*، چ ۸، تهران، علمی
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود ابن آدم. *دیوان*، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، ابن سینا.
- صفا، ذبیح الله. ۱۳۴۶، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، چ ۳، دانشگاه تهران.
- صلیبا، جمیل. ۱۳۶۶، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی، حکمت.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۶۶، *نهایة الحکمه*، ترجمه و شرح همایون همتی، چ ۱، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد. ۱۳۸۲، *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایرانیان*، چ ۳، تهران، نگاه معاصر.
- عبدالحکیم، خلیفه. ۲۵۳۶، *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی و دیگران، چ ۳، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۴، *منطق الطیر*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران، سخن.
- غزالی، ابو حامد محمد. ۱۳۶۳، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، چ ۲، زوآر.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۴۷، *احادیث مثنوی*، چ ۲، تهران، زوآر.
- قبادیانی، ناصر بن خسرو. ۱۳۳۲، *جامع الحکمتین*، به کوشش هنری کربن و محمد معین

- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (ثقة الاسلام). اصول کافی، ترجمه سیدهاشم رسولی، علمیه اسلامیّه.
- گوهرین، سید صادق. ۱۳۶۸، شرح اصطلاحات تصوف، چ ۱ زوآر.
- مردیها، سید مرتضی. ۱۳۸۰، دفاع از عقلا نیت، چ ۲، نقش و نگار.
- مظفر، محمد رضا. ۱۳۷۶، منطق، ترجمه منوچهر صانعی، حکمت.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۵، دیوان، از روی نسخه فروزانفر به کوشش ابوالفتح حکیمیان، چ ۲، تهران، پژوهش.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۵، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، چ ۳، هرمس.
- همایی، جلال الدین. ۲۵۳۶، مولوی نامه، چ ۲، تهران، آگاه.