

بسم الله الرحمن الرحيم

دکتر میرجلیل اکرمی*

اصل علیّت از دیدگاه مولوی

موضوع بحث در این مقاله بررسی اصل علیت از دیدگاه مولانا است. ناظران بزرگوار درباره یکی از مسائل بسیار مهمی که در تمام مکتبهای فلسفی مورد بحث واقع می‌شود و پیرامون آن گفت و گو و کندوکاو به عمل می‌آید با تأمل در آثارش روشن گردد. زیرا این اصل بنیاد تمام تلاشهای فکری و علمی انسان را تشکیل می‌دهد. و نهایت سعی و کوشش فلاسفه و دانشمندان برای یافتن علت و معلول و چگونگی پیوند و ارتباط میان آندو معطوف است. لذا قبل از پرداختن به آثار مولانا تعریف علت و معلول و رابطه آن دو یعنی علیّت ضروری است.

علّت چیزی است که از وجود آن وجود دیگری به نام معلول پدید آید و اگر تمام علّت یعنی تمام آنچه در پیدایش معلول مؤثر است موجود نشود معلول موجود نخواهد شد. از سوی دیگر اگر ببینیم معلول موجود شده است کشف می‌کنیم که علّت یعنی تمام آنچه در پیدایش معلول مؤثر بوده است قبلاً" موجود بوده بنابراین با توجه به بیان فوق می‌توان گفت علیّت رابطه‌ای است میان دو موجود از آن حیث که وجود یکی بر دیگری محتاج و وابسته است که در این ارتباط محتاج را معلول و محتاج الیـــــه را

* عضو هیأت علمی گروه آموزشی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز.

علت می نامیم .

در علوم فلسفی برای نشان دادن مفهوم علت از دو کلمه سبب و علت استفاده می شود و چون مفهوم علت تا حدودی عمومی تر از مفهوم سبب است لذا مولانا اغلب سبب را انتخاب کرده زیرا علت به معنای بیماری و خلاف اعتدال نیز اطلاق می شود. در واقع علیل به معنی سقیم است و لسی از آنجائیکه سبب به معنی رسن است به همین جهت مولوی در مقام ریشه یابی این کلمه را انتخاب کرده و به کار می برد.

این سبب چه بود بتازی گورسن اندرین چه این رسن آمد بفن (۱)

ومی گوید تفکر علتیت یا سببیت از روی دیدن طناب و رشته ورسن پدید آمده و چون بشر اولیه وقتی می دید که برای کشیدن چیزی از راه دور یسبب برقرار کردن پیوند میان دو چیز به طنابی یا زنجیری نیاز هست به همین جهت همیشه به دنبال این بوده که میان دو چیز که ظاهراً "به هم مربوطند یک رشته یا یک سببی فرض کند . و چون انسانها در زندگی عادی ، خود را محتاج به این طناب می دیدند و تصور می کردند که تمام پیوندها در گرو این طناب است به همین علت آن اندیشه سببیت در ذهن انسان نقش بسته و تمام عالم را برقیاس زندگی خود بنا نموده و نظام سببیت را تعمیم داده و در تمامی امور عالم جاری دانسته است. بسا بررسی و مطالعه در مثنوی و جمع بندی ابیاتی که در رابطه با اصل علتیت طرح گردیده چنین استنباط می شود که مولوی چنین تعمیم در سببیت و علتیت را نپذیرفته و زیر بار قانون ان به مفهوم فلسفی اش نمی رود. (البته این سخن به معنای نفی مطلق علتیت نیست) . و می گوید سبب اندیشی یک نوع ظاهر بینسی است و بلوغ عقلانی آدمی اقتضا می کند که از سبب اندیشی رهایی پیدا کند و همیشه به دنبال دیدن رشته و زنجیری بین حوادث نباشد تا

اگر این رشته را دید حکم به ارتباط کند. قضیه این طور نیست بلکه خداوند خود سبب سزاست و این سبب سازی او بی ابزار و طناب است.

فعل من بی علت است و مستقیم هست تقدیرم نه علت ای سقیم (۱)

اولین علت اصلی احتراز مولانا از قبول سببیت و تأکیدش بر نفی اسباب ظاهری این است که مبادا کل عالم را با زندگی عادی قیاس کنیم و کار خدا را با کارهای دنیوی و امور عادی بسنجیم. تشکیلات او جدای از تشکیلات ماست. چرا که مادر عالم محسوساتیم و او ورای حس، حصر امور در عالم محسوسات آفت است و به همین خاطر است که می گوید برای اینکه چراغت خوب بسوزد فتیل آن را پاک کن تا روشنائی دهد اما فکر نکن که چراغ آفتاب هم همینطور است چراغ شمس نیازی به فتیل و روغن ندارد. ما باید خانه خود را که گل کنیم تا چکه نکند سقف گردون بی نیاز از کهگل است و قابل مقایسه با خانه ما نیست. در زندگی عادی انسانی اگر بناشی بر افراشته شود بر پایه و ستون استوار است، اما سقف گردون قائم بر بی ستونی است.

این سبب همچون طبیب است و علیل

این سبب همچون چراغست و فتیل

شب چراغت را فتیل نسو بتناب

پاکدان زینها چراغ آفتاب

روتو کهگل ساز بهر سقف خان

سقف گردون را ز کهگل پاک دان (۲)

این چراغ شمس کو روشن بسود

نه از فتیل و پنسه و روغن بسود

۱- دفتر دوم، بیت ۱۶۲۶.

۲- دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۵ الی ۱۸۴۷.

سقف گردون کو چنین دایم بود

نه از طناب واستنی قائم بسود (۱)

مفهوم این بیان عالی مولانا- دراینکه نباید کارها و امور عادی با کارهای خداوند قیاس شود- در برداشت او از اصل وجود و کیفیت آفرینش عالم خاکی و تجلی وجود در عالم صورت باید جستجو کرد: زیرا او دو عالم معنی و صورت را بآد و تعریف متفاوت از هم ترسیم نموده و اوصاف هر کدام را بر می شمارد. می گوید عالم صورت متصف به صفات: عدد، ضد و سبب است و آن دیگر، موصوف به عالم صلح، یک رنگی، باقی و آباد است کسه در آن خبری از ترکیب اضداد نیست در واقع عالم صورت تجلی وحدت در کثرت است و تعمیم اصول این بر آن بس ناروا.

منبسط بودیم و یک جوهر همه

بی سروبی پا بودیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب

بی گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره (۲)

در معانی قسمت و اعداد نیست

در معانی تجزیه و افراد نیست (۳)

علت اینکه مولوی این قیاس را روان می دارد و آن را بعنوان آفت محسوب می کند این است که با چنین قیاسی قدرت خداوند محدود شده و دست او در انجام امور بسته می ماند و از آنجائیکه تمام عالم، عالم اسباب نیست لذا خدا را نباید در نظام سببیت محصور کرد بلکه دست خدا

۱- دفتر سوم، ابیات ۵ و ۶.

۲- دفتر اول، ابیات ۱۶۸۶ الی ۶۸۸.

۳- دفتر اول، بیت ۶۸۱.

در انجام امور عالم باید باز باشد همانطوری که هست. بساکاری که انجام می یابد اما بانظام علی و معلولی این جهان سازگار نیست که در قصه " فریادرسیدن رسول علیه السلام کاروان عرب را که از تشنگی و بی آبی در مانده بودند" مولانا پس از بیان مشاهده حضرت پیامبر در ماندن کاروان را و راهنمایی آنها به سوی شتریان سیاه و سیراب شدن آنان و پرکردن مشک هایشان از مشک آن سیاه، می گوید هر چند در طبیعت عالم از تأثیر حرارت، آب بخار می شود و از تأثیر برودت بخار دوباره تبدیل به آب می گردد بسا که خارج از این اسباب نیز، تکوین صورت گیرد و فارغ از این علت و معلول ها و بیرون از دانش و حکمت های این جهانی قدرت تکوین حق از عدم آب پدید آورد چون جایی که موج فضل به امر پروردگار از دریای عالم غیب در رسد دیگر علت و معلول محلی از اعراب ندارند.

اشتران و هر کسی ز آن آب خورد	جمله را ز آن مشک او سیراب کرد
ابرگردون خیره ماند از رشک او	راویه پرکرد و مشک از مشک او
سرد گردد سوز چندان ها و یسه	این کسی دیدست کز یک راویه
گشت چندین مشک پربی اضطراب	این کسی دیدست کز یک مشک آب
می رسد از مرا و از بحر اصل	مشک خود روپوش بود و موج فضل
و آن هوا گردد ز سردی آبها	آب از جوشش همی گردد هوا
آب رویانید تکوین از عدم ^(۱)	بلک بی علت و بیرون زین حکم

اگرچه امور عالم ، با اسباب جریان پیدامی کند اما اسباب ایسن عالم در واقع روپوشی بیش نیستند. هر کسی که از مسبب اصلی غافل بماند گرفتار این روپوشها خواهد بود.

باسببها از مسبب غافل می سوی این روپوشها زان مایلی^(۲)

۱- دفتر سوم ، ابیات ۳۱۴۶ الی ۳۱۵۲ .

۲- دفتر سوم ، بیت ۳۱۵۴ .

وقتی سببها و اسباب از افق دید ناپدید گردند و رمزی از رموز نهانی آشکار گردد، دیگر بنده، سالک به اسباب نخواهد نگریست بلکه هر چه در عالم، تکوین می یابد، آن را فارغ از قید قابلیت و نتیجه، لطف و احسان خدا خواهد دانست زیرا اگر به کار خدا قابلیت شرط می بود لازم می آمد که هیچ عدمی پایه عرصه، وجود نگذارد حال که هستی از بطن نیستی بیرون آمده و پاد عرصه، وجود گذارده معلوم می شود که قابلیت در کار نیست و در اینجا رابطه، علی و معلولی هم وجود ندارد.

چاره، آن دل عطای مبدلیست داد او را قابلیت شرط نیست
 بلک شرط قابلیت داد اوست داد لب و قابلیت هست پوست (۱)
 قابلی گر شرط فعل حق بدی هیچ معدومی بهستی نامدی (۲)

اینکه مولانا در مثنوی ابیاتی را طرح می کند که بیانگر نوعی رابطه علی و معلولی در رو بنای جهان هستی است به این جهت است که مادر جهت رسیدن به خواست های خود کوشش کنیم و خداوند اینها را قرارداده تابا دیدن آنها اهل ظاهر نیز ادراک مناسبی از هستی بیابند.

لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طالبی جستن مراد
 چون سبب نبود چهره جوید مرید پس سبب در راه می باید دید (۳)

و توصیه می کند که جهان را بر همین اسباب رو بنائی و عادات جاریه بشناسید و عمل را هم بر همان اساس بنا کنید اما مبادا فکر کنید که واقعا هم همین طور است.

ای گرفتار سبب بیرون مپـر لیک عزل آن مسبب ظن مبر (۴)

۱- دفتر پنجم، ابیات ۱۵۳۷ و ۱۵۳۸ .

۲- دفتر پنجم، بیست ۱۵۴۲ .

۳- دفتر پنجم، ابیات ۱۵۴۹ و ۱۵۵۰ .

۴- دفتر پنجم، بیست ۱۵۴۷ .

و در دفتر دوم در "داستان قسم غلام در صدق و وفای یار خود از طهارت ظن خود" با آوردن سه بیت زیر توالی مسبب و سبب را تا ابد نیز جریان می‌دهد:

این جهان و آن جهان زاید ابد	هر سبب مادر اثر زاید ولد
چون اثر زاید هم شد سبب	تا بزاید او اثرهای عجب
این سببها نسل بر نسل است لیک	دیدهای باید مثنور نیک (۱)

که استاد بزرگوار جناب آقای محمد نقی جعفری نیز در جلد هشتم تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی به استناد همین ابیات و ابیات دیگر سعی برای این دارد که اثبات کند مولانا منکر قانون علیت و سببیت نیست در حالی که مولانا در دفتر پنجم در آن داستان "عطای حق موقوف قابلیت نیست" می‌گوید اسباب و سنت‌ها از آن عالم اسباب است تا کارهای این جهانی بر اساس آن ضوابط و سنت‌ها به جریان افتند به مناسبت موقع امور عادی و سنت‌های جاری به اداره، حق دگرگون شده و کارایی لازم را از دست می‌دهند و هیچ وقت این سنت‌ها عمومیت ندارند بلکه خداوند هر طور اراده کند آنها را جاری می‌سازد.

سنتی بنهاد و اسباب و طرق	طالبان رازیر این ازرق تتق
بیشتر احوال بر سنت رود	گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده بامزه	باز کرده خرق عادت معجزه (۲)
عادت خود را بگردانم به وقت	این غبار از پیش بنشانم به وقت (۳)

در پایان همین داستان می‌گوید هر خیر و شری از جانب خداست و عوامل و اسباب ظاهری تأثیری در آنها ندارد و اینکه سنت الهی بر آن جاری شده تا جریان امور را از طریق اسباب و وسایط نفاذ دهد برای

۱- دفتر دوم، ابیات ۱۰۰۰ الی ۱۰۰۲.

۲- دفتر پنجم، ابیات ۱۵۴۳ الی ۱۵۴۵.

۳- دفتر دوم، بیت ۱۶۲۷.

آن است که دور غفلت در عالم استمرار یابد و نتیجه می‌گیرد که علیت یسک حقیقت نفس الامری نیست بلکه مولود خیال آدمی است که از تعاقب بعضی از رویدادها در ذهن منعکس شده.

از مسبب می‌رسد هر خیر و شر نیست اسباب و وسایط را اثر (۱)
جز خیالی منعقد بر شاه‌راه تا بماند دور غفلت چنگاه
نکته، دومی که در بحث علیت از دیدگاه مولانا بدان باید توجه
شود این است که می‌گوید سببیت یک امر استقرائی است. یعنی چنین نیست
که همیشه علت خاصی معلول خاصی را به دنبال داشته باشد به طوریکه
آن خاصیت جزو لاینفک علت باشد بلکه طبایع خاصیت ضروری ندارند
هروقت خدا بخواهد ابطال خاصیت می‌شود چه دلیلی هست که آب همیشه
آتش را خاموش کند چنین تفکری که آب همیشه آتش را خاموش می‌کند
نتیجه، جهل است.

توزطفلی چون سبب‌آید ای برسبب از جهل بر جفسیده‌ای
در اینجا دو تافکر باطل هست یکی اینکه آب خودش آتش را خاموش
می‌کند دوم اینکه هروقت بخواهیم آتش را خاموش کنیم به آب نیاز مندیم
که هر دوی اینها باطل و غلط است. بسا که اگر خدا بخواهد آب خاصیت
و اثر نفت پیدا کند و یا هلیله که مسهل است یبوست آورد. چنانکه
در دفتر اول در حکایت "عاشق شدن پادشاه بر کنیزک" می‌فرماید وقتی
پادشاه طبیبان را جمع کرد برای درمان کنیزک، طبیبان گفتند هر کدام از ما
مسیح عالم هستیم و برای هر دردی درپیش‌ها مرهمی است. چگون
مسبب الاسباب را در میان ندیدند و ترک استثنا گفتند خداوند عجز بشر
را بر آنان نمودار ساخت.

گر خدا خواهد نگفتند از بطر پس خدا بنمودشان عجز بشر
هر چه کردند از علاج و ازدوا گشت رنج افزون و حاجت ناروا
آن کنیزک از مرض چون موی شد چشم شاه‌زادک خون‌چون جوی شد

از قضا سرکنگبین صفرانمود / روغن بادام خشکی می فزود
از هلیله قبض شد اطلاق رفت / آب آتش را ممد شده چونفت (۱)

که این نکته در جاهای دیگر مثنوی فراوان به چشم می خورد. به طوری که در "داستان خسارت وزیر" نیز همین مطلب رایجاً آورده می گوید یک شرار عنایت یا توجه خداوند می تواند تباهی و بدکاری آن وزیر و صدها و هزاران شخص چون او را از میان بردارد و همان اسباب گمراهی را وسیله هدایت قرار دهد و عامل شگ را به یقین مبدل سازد و آتشش را تبدیل به گلستان کند و اسباب بیم را وسیله ایمنی روح قرار دهد و از اسباب کین مهرها رویاند.

گر جهان پر برف گردد سربسر	تاب خور بگدازدش بایک نظر
وزرا و وصد وزیر و صدهزار	نیست گرداند خدا از یک شرار
عین آن تخیل را حکمت کند	عین آن زهر آب را شربت کند
آن گمان انگیز را سازد یقین	مهرها رویاند از اسباب کین
پرورد در آتش ابراهیم را	ایمنی روح سازد بیسم را
از سبب سوزیش من سودا ئیم	در خیالاتش چو سوسفطائیم (۲)

در حقیقت در این ابیات مولانا می گوید قدرت حق تمام خاصیت ها را از کار می اندازد و اسباب و علل را می سوزاند و آنچه مثبت است او سست می کند و گاه انسان را چنان گیج می کند که از رسیدن به حقایق نومید می شود و مانند سوسفطائیان تحقیق و جستجوی منطقی را کنار می گذارد البته این سوسفطائی شدن مولانا نتیجه اش گمراهی نیست مرد خدا در این مرحله خود را به پروردگاری سپارد تا فضل حق او را به سر منزل معرفت برساند.

۱- دفتر اول، ابیات ۴۷ الی ۵۳.

۲- دفتر اول، ابیات ۵۴۳ الی ۵۴۸.

همچنین مولانا در دفتر اول در داستان " ترجیح نهادن نخجیران توکل را بر جهد " می گوید: تخلف نتیجه از مقدمات سبب امری انکار ناپذیر است و دلالت دارد بر اینکه فوق اسباب قدرتی هست که آنها را بی اثر می کند و اگر بخواهد اثر می بخشد و از این رو ترتب اثر بر اسباب منوط است به خواست و اراده و مشیت حق تعالی . چنانکه می بینیم مردم بسیار می کوشند اما تا خدا نخواهد به نتیجه نمی رسند، بخصوص اشقیا با اینکه تدبیرهای سخت و حیل‌های شگرف بکار می برند ولی مکرر و دست‌نشان برعکس نتیجه می‌دهد چنانکه قرآن کریم نیز به این نکته تصریح نموده چون که آنچه در ازل نهاده شده جاری خواهد شد خواست اشقیا .

جمله باوی بانگها برداشتند	کان حریمان که سببها کاشتند
صد هزار اندر هزار از مردوزن	پس چرا محروم ماندند از زمن
صد هزاران قرن ز آغاز جهان	همچو اژدها گشاده صددهان
مکرها کردند آن دانا گروه	که زین برکنده شد ز آن مکرکوه
کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال	لِتَزُولَ مِنْهُ اَقْلَالُ الْجِبَالِ
جز که آن قسمت که رفت اندر ازل	روی ننمود از سگال و ز عمل
جمله افتادند از تدبیر و کار	ماند کار و حکمهای کردگار
کسب جز نامی میدان ای نامدار	جهد جز وهمی مپندار ای عیار (۱)

در داستان " نصوص " در تأشید همین معنی گوید: وقتی دریای رحمت الهی به جوش بیاید هر ناممکنی را ممکن سازد و سنگ راهم بسه اسرار غیب آشنا نماید و دیو ملعون را چنان زیبا جلوه گر سازد که مورد رشک پری واقع شود.

چونک دریا‌های رحمت جوش کرد سنگ‌ها هم آب‌حیوان نوش کرد (۲)

۱- دفتر اول ، ابیات ۹۴۸ الی ۹۵۵ .

۲- دفتر پنجم ، بیت ۲۲۸۱ .

مردده، صدساله بیرون شد ز گور دیو ملعون شد بخوبی رشک حور (۱)

و اینجاست که جان آدمی فریاد برمی آورد که کار حق مقید به اسباب و علت نیست بلکه بی علت است و مستقیم که مولانا این معنی را در داستان "عکس تعظیم پیام سلیمان علیه السلام در دل بلقیس از صورت حقیق — ههد" به طور مفصل مورد بحث قرار داده و می گوید که همه چیز به مشیت حق بستگی دارد و هیچ یک از دلایل و ضوابطی که ما برای دنیای خودمان داریم نمی تواند معیار کارهای حق باشد. خاک که جایش در زیر آب است با این حال وجود خاکی از آب و هوا و آتش فراتر می رود و به بالای عرش می رسد پس معلوم می شود که لطافت آب نه از خود که از مبدع و هاب است اگر او نخواهد می تواند طبایع را عوض نموده عین درد را دو سازد و زمین و آب سفلی را علوی، و آتش و هوای علوی را سفلی و ابلیس آتشی را زندانی خاک و آدم خاکی را پیرزنان به سوی افلاک عروج دهد.

گر کف خاکی شود چالاک او	پیش خاکش سرنهد افلاک او
خاک آدم چونک شد چالاک حق	پیش خاکش سرنهد املاک او
السماء انشقت آخرا ز چه بود	از یکی چشمی که خاکی گشود
خاک از دُردی نشیند زیر آب	خاک بین کز عرش بگشت زشتاب
آن لطافت پس بدان کز آب نیست	جز عطای مبدع و هاب نیست
گر کند سفلی هوا و نثار را	ورز گل او بگذراند خار را
حاکمست و یفعل الله ما یشاء	او ز عین دردانگیزد دوا (۲)
ورزمین و آب را علوی کند	راه گردون را بیامطوی کند
پس یقین شد که تعزمن تشاء	خاکی را گفت پرها برگشا
آتشی را گفت روا بلیس شو	زیر هفتم خاک با تلبیس شو (۳)

۱- دفتر پنجم، بیت ۲۲۸۳.

۲- دفتر اول، ابیات ۱۶۱۳ الی ۱۶۱۹.

۳- دفتر اول، ابیات ۱۶۲۱ الی ۱۶۲۳.

کارمن بی علتست و مستقیم هست تقدیرم نه علتای سقیم (۱)
 بحر را گویم که هیسن پرنارشو گویم آتش را که رو گلزارشو (۲)

باتوجه به نکات مذکور در قبیل درمی یابیم که مولانا علیت به مفهوم فلسفی راقبول ندارد بلکه نظرا و بانظر امام محمد غزالی در تهافه الفلاسفه گره خورده و بر آن منطبق می‌گردد. امام محمد غزالی در تهافه الفلاسفه گوید اقترا میان آنچه عاده سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند در نزد ماضوری نیست بلکه هر دو چیزی که باهم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفییش موجب نفی آن دیگر نباشد ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد. و نه از ضرورت عدم یکی عدم دیگری لازم می‌آید مانند سوختن و ملاقات آتش - مرگ و بریدن گردن، و بهبودی و خوردن دارو و استعمال مسهل و جزاینها

اقترا آنهابدان چیزی است که از تقدیر خدای سبحانه گذشته و آنها را برسبیل تتابع آفریده نه به جهت آن که به نفس خویش ضروری و غیر قابل افتراق باشند بلکه مقدور و ممکن بوده که مرگ را بدون بریدن گردن و ادامه حیات را با بریدن گردن بیا فریند و بدین ترتیب هممه مقتدرات دیگر (۳)

انطباق دو نظر باهم شاید به جهت یکی بودن زیربنای اعتقادی آنها و اشعری بودنشان باشد. چون از اعتقادات اصلی اشاعره یکی این است که: ما فاعلهاى عرضى در عالم نداریم مثلا "چوب در خودش یک خاصیت داشته باشد و الکتریسیته یک خاصیت دیگر در جهان عادت خداوندی جاری است و این تعبیری است که از اعتقادات و آراء مشهور اشاعره می‌باشد که می‌گویند عادت خداوند است که وقتی آب می‌آید آتش خاموش می‌شود

۱- دفتر اول، بیت ۱۶۲۶.

۲- دفتر اول، بیت ۱۶۲۸.

۳- ترجمه تهافه الفلاسفه، ص ۱۱۴.

و وقتی نور می آید تاریکی از بین می رود اما آب و نور علت اصلی نیستند و این اعتقاد و نظر در بسیاری از ادبیات مثنوی به صورتی روشن تجلی یافته و جای هیچ شکی را باقی نمی گذارد که مولوی نیز چون غزالی به تعطیل طبایع و نفی سبب و مسببی باور داشته است چنانکه این آراء بانظریوم نیز بسیار نزدیک است.

هیوم چنین آغاز می کند " آن نیرویی که یک شیئی ذهنی بسازد وسیله شیئی ذهنی دیگری را پدید می آورد از روی اندیشه های آن دوشیئی قابل کشف نیست . و بنابراین فقط از راه تجربه می توانیم بر علت و معلول علم حاصل کنیم نه از راه تعقل یا تفکر . می گوید : این قول که " آنچه آغاز می شود باید دارای علتی باشد " قولی نیست که مانع از اقوال منطق ایقان مستقیم داشته باشد.

.... شاید رابطه لازم (میان علت و معلول) به استنباط بستگی داشته باشد و نه برعکس ، یعنی رؤیت فلان باعث انتظار بهمان می شود و لذا ما را به این اعتقاد راهبری می کند که یک رابطه لازم بین فلان و بهمان موجود است. این استنباط را عقل تعیین نمی کند چه در این صورت لازم می آید که وحدت شکل طبیعت را فرض بگیریم و حال آنکه این وحدت ضرورت ندارد این استنباط فقط از تجربه حاصل می شود. (۱)

وقتی مولانا بحث از علیت می کند و آن را نفی می کند در تمام موارد به سبب سازی خداوند توجه دارد یعنی این که خدا علت است منتها نه علت العلل به معنایی که فیلسوفان می گویند سبب ساز و سبب آفرین است اما خودش مشمول نظام علیت نیست بلکه فوق نظام علیت است و حساب او را نباید با این حسابها قاطی کرد.

نکته، سومی که در بحث علیت از دیدگاه مولوی باید بدان توجه

۱- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ج ۸ ، ص ۱۴۵ ، به نقل از تاریخ فلسفه، غرب ، کتاب سوم ، تألیف برتراند راسل ، ترجمه آقای دریا باندی، ص ۳۰۴ ، ۳۰۵ و ۳۰۶ .

داشت موضوع "معجزات" است که از دیدگاه مولوی سبب اندیشی موجب نفی معجزات می‌شود. اصولاً اشاعره برای اینکه معجزه را بپذیرند و بتوانند تفسیرش کنند علیت را از بیخ و بن رد کردند و این اصل را برای تفسیر عالم دینی خود - که معجزه در آن هست - به کار گرفتند لذا عمده‌ترین داعی مولانا در نفی علیت اثبات معجزات و توجیه آنهاست. چون بودند کسانی که این معجزات را نفی می‌کردند که مولوی در آن داستان انکار فلسفی برقراریت ان اصبح ما وئکم غورا" " به این مضمون اشاره دارد.

مقربى می‌خواند از روی کتاب	ما وئکم غورا" ز چشمه بندم آب
آب را در غورها پنهان کنم	چشمها را خشک و خشکستان کنم
آب را در چشمه کی آرد دگر	جز من بی مثل با فضل و خطر
فلسفی منطقی مستهسان	می‌گذشت از سوی مکتب آن زمان
چونک بشنید آیت او از ناپسند	گفت آریم آب را ما با کلند (۱)

که شب خوابید و کسی سیلی ای زد و هردو چشم او را کور کرد و گفت برو با تبر از چشمت نور در آور ، اگر راست می‌گویی .

اصلاً عمده‌ترین هدف انبیاء این بوده است که بگویند دنیای شما با اسباب اداره می‌شود نه دنیای خدا . خدا کارها را طوری دیگر اداره می‌کند نباید کار خود را با کار خدا قیاس کرد. قرآن از آغاز تا انجام مبتنی بر فرض اسباب است. وقتی قرآن معجزات انبیاء را بر می‌شمارد می‌بینیم که با عقل جزوی انسان اصلاً توجیه پذیر نیست. چون عقل همیشه دنبال اسباب است لذا می‌خواهد معجزات را نیز با اسباب این جهانی به نحوی توجیه کند. حال آنکه قرآن این نوع قیاس را رد می‌کند.

انبیاء در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند (۲)

۱- دفتر دوم ، ابیات ۱۶۳۳ الی ۱۶۳۷ .

۲- دفتر سوم ، بیت ۲۵۱۷ .

- جمله قرآن است در قطع سبب عزّ درویش و هلاک بولسهب (۱)
همچنین زاغ از قرآن تا تمام رفض اسباب است و علّت والسلام (۲)

پیام معجزه این است که اسباب ظاهری که شما می بینید اساس کار جهان نیست اما زندگی باید بر اساس آنها پیش رود. ولی تکیه کردن بر آنها جایز نیست. لذا مولانا با استناد به قرآن چندین نمونه از معجزات انبیاء را برمی شمارد. و می گوید از اول تا آخر قرآن رفض اسباب و علّت است اصلاً" کار همه پیامبران همین طور است هیچ کدام از اینها با عقل سبب اندیش ما جور در نمی آید چون فلاسفه سعی شان بر این بوده که تمام اینها را طوری توجیه کنند که مطابق با عقل باشد لذا مولانا اینها را مورد انتقاد قرار داده و می گوید که زندگی ما با عقل توجیه می شود ولی کارهای خدا که این طور نیست. در توجیه کار خدا عقل پای در گل می ماند.

چشم بر اسباب از چه دوختیم	گرز خوش چشمان کرشم آموختیم
هست بر اسباب اسبابی دگر	در سبب منگر در آن افکن نظر
انبیاء در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مریح را بشکافتند	بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگ ها هم آرد شد از سعیشان	پشم بزا بریشم آمدکش کشان (۳)
مرغ با بیلی دوسه سنگ افکند	لشکر زفت حبش را بشکند
پیل را سوراخ سوراخ افکند	سنگ مرغی کوب بالا پر زنب
دم گاو کشته بر مقتول زن	تا شود زنده همان دم در کفن
حلق ببریده جهد از جای خویش	خون خود جوید ز خون بالای خویش (۴)

۱- دفتر سوم ، بیت ۲۵۲۰ .

۲- دفتر سوم ، بیت ۲۵۲۵ .

۳- دفتر سوم ، ابیات ۲۵۱۵ الی ۲۵۱۹ .

۴- دفتر سوم ، ابیات ۲۵۲۱ الی ۲۵۲۴ .

کشف این نه از عقل کارافزا بود بندگی کن تا ترا پیدا شود
بند معقولات آمد فلسفی شهسوار عقل عقل آمد صفی (۱)

نکته: چهارمی که مولانا در بحث علیت بدان توجه دارد این است که سبب اندیشی عقل موجب غفلت انسان از توفیق می شود. توفیق یعنی: چیزها را با هم وفق دادن و یک تألیف مطلوب از امور پدید آوردن. مادر عالم عمل می کنیم چه دنیوی، چه اخروی. عقل جزوی تصور می کند این عمل ما نتیجه می دهد در حالی که این عمل تنها وقتی نتیجه بخش خواهد بود که با علل و عوامل دیگر هماهنگ بشود. اگر کوشش ما با عوامل دیگر هماهنگ نشود. کوشش ما بیپوده و عبث خواهد بود که مولوی اسام آن را جهد بی توفیق می گذارد.

جهد فرعونى چو بی توفیق بود هر چه می دوخت آن تفتیق بود (۲)
فرعون بچه هارامی کشت و کار خود رامی کرد اما چون عوامل دیگر با او هماهنگ نبود لذا کارش نتیجه نبخشید.

مانه مرغان هوانه خانگی دانه ما دانه، بی دانگی
ز آن فراخ آمد چنین روزی ما که دیدن شد قبادوزی ما (۳)
یکی دیدن قبا برای او قبادوزی محسوب می شود چون دنیا با او هماهنگ است اما یکی بدبخت است توفیق ندارد لذا می دوزد اما در واقع پاره می کند.

این توفیق همان چیزی است که فقط باید از خدا خواست.

از خدا خواهیم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از لطف رب
دریناه لطف حق باید گریخت کوهزاران لطف بر ارواح ریخت (۴)

۱- دفتر سوم، ابیات ۲۵۲۶ و ۲۵۲۷.

۲- دفتر سوم، بیت ۸۴۰.

۳- دفتر پنجم، ابیات ۳۵۱ و ۳۵۲.

۴- دفتر اول، بیت ۱۸۳۹.

باید به خدا پناه برد چون وفق دادن همه عوامل و هماهنگ کردن آنها فقط در اختیار خداوند است هیچ بشری مدعی چنین امری نمی تواند بشود. سبب اندیشی از جمله چیزهایی است که آدمی را از چنین توفیق الهی غافل می کند.

نکته پنجمی که مولوی در بحث علیت عنایت خاصی به آن نشان می دهد " حیرت است و معتقد است که سبب اندیشی حیرت را که وسیله مناسبی برای ورود به حریم الهی و آشنایی به رموز اسرار الهی است از آدمی سلب می کند.

از سبب دانی شود کم حیرتت حیرت توره دهد در حضرتت (۱)

سررشته مخالفت مولانا با علم و فلسفه که به نام عرفان صورت می گیرد در همین جاست چون علت اندیشی را علم و فلسفه یاد می دهد و ماندن در علم و فلسفه مانع ورود به حریم حیرت است. حیرتی که در اینجا مطرح است. حیرت بعد العلم است نه حیرت قبل العلم .

این پنج مورد مجموعه عناصری هستند که مولانا را در نفی علیت راسخ تر نموده و فریاد او را بلند می کند که سبب هایی نتیجه اندونباید بر آنها اعتماد نمود زیرا هر نوع تدبیری که انسان می اندیشد بی عنایت او نقش بر آب می شود.

سوی آهویی به صیدی ناختی خویش را تو صید خوکی ساختی (۲)
در پی سودی دوینده بهر کبیس ناریسه سودا فتاده به حبس

و اینجاست که از طبیبان بنده سبب که از مکر یزدان محتجب گردیده اند اظهار شگفتی می نماید که چرا فعل حق را نادیده گرفته و خود را قادر به دفع اسباب می پندارند و می گوید مثل این طبیبان همچون مثل آن روستائی

۱- دفتر پنجم ، بیت ۲۹۵ .

۲- دفتر ششم ، ابیات ۳۶۸۲ و ۳۶۸۴ .

است که شب هنگام گا و را در اصطبل ببندد و صبحگاهان در جای گا و، خُـر یابد و از تغافل در پی شناسائی آن خفیه کار مبدل بر نیاید.

آن طبیبان آنچنان بنده سبب	گشته انداز مکر یزدان محتجب
گر ببندی در اصطبل گا و نر	بازیابی در مقام گا و، خر
از خری باشد تغافل خفته وار	که نجویی تا کی است آن خفیه کار
خود نگفته این مبدل تا کی است	نیست پیدا و مگرافلاکی است (۱)

چون آنان نیز در معالجه، کنیزک داروهای به کار بردند و آن دارو هـا نتیجه، برعکس دادند و با وجود آن در پی شناخت آن مبدل بر نیامدند.

این تغافل نتیجه گرفتاری در اسباب است لذا در این مقام آدمی نمی تواند ناظر بر عالم و رای اسباب باشد، به اندازه، رهایی انسان از عالم حس مرتبه ادراکش فراتر رفته و بصیرت پیدامی کند و روزی از اسرار حقایق به روی او گشوده می گردد. مولانا در دفتر چهارم در داستان "موری بر کاغذ می رفت نبستن قلم را دید" نشان می دهد که شناخت حقیقت آثار صنع که خط کاتب نشانی از آن است برای مور که خود رمزی از عقل جزوی به شمار است ممکن نیست، و ادراک عقل جزوی از آثار صنع از حد نقش و رنگ ظاهر حسی آنها در نمی گذرد و همین عقل جزوی نیز در افراد انسان مراتب متفاوت دارد و هر کس به قدر فهم و استعداد خویش در کشف اسباب و علل توفیق دارد لذا مراتب ادراک آدمی را آوردن این تمثیل به گونه ای زیبا ترسیم می کند و می گوید یکی از موران که حرکت قلم را بر روی کاغذ دید زیبائی نقش را به قلم منسوب کرد اما مور دیگر که چشم تیزتر از او داشت نقش را به انگشت و مور دیگر به بازو. و اما مهتر موران که تیزبین تر از همه بود گفت تصور نکنید که این کار را این ابزارهای ظاهری و صوری می کنند بلکه نقش ها از آن عقل و جان است ولی او خود نیز بی خبر بود از اینکه اگر لحظه ای عنایت حق از عقل و جان نیز قطع گردد جمادی بیش نخواهد بود

و آنجا از عقل نیز کاری ساخته نیست.

همچنین می رفت بالا تا یکی	مہتر موران فطن بود اندکی
گفت کز صورت مبینید این هنر	که به خواب و مرگ گردیدی خبر
صورت آمد چون لباس و چون عما	جز به عقل و جان نجنبند نقشها
بی خبر بودا و که عقل و فوہ اد	بی ز تقلیب خدا باشد جماد
یک زمان از وی عنایت بر کند	عقل زیرک ابلہیها می کند (۱)

وقتی مراتب ادراک آدمی این چنین با هم متفاوت است میسوزان پای بندی به اسباب نیز به تناسب با درجه ادراک متفاوت خواهد بود. که مولانا این موضوع را در دفتر پنجم در آن مکالمه عزرائیل با خداوند در رابطه با جلاد شدن او بر خلقان بیان نموده و به نحوی زیبا ترسیم می کند و از قسول خداوند می گوید برای اینکه مردم ترا دشمن نگیرند برای مرگ آنسان اسبابی از قبیل تسبی و قولنج و سرسام فراهم می آورم تا نظر آنان از تو بعنوان عامس مرگ به مرضها متوجه گردد که عزرائیل در جواب گویسد پروردگارا، ترابندگان هستند که نظر آن از فضل تو از حجابهای اسباب گذر کرده و به سرمه توحید مکتحل گردیده و اسباب را بردل آنسان گذری نیست زیرا چشم باطن آنها مسیب الاسباب و ملائک و از جمله عزرائیل را در کار می بینند. بلافاصله جواب آید آن کسی که نظرا و بر اسباب و مرض و زخم تبع نیاید بر کار تو عزرائیل هم نیاید که تو هم سببی اگر چه مخفی تراز آن سببها.

گفت بزدان آن که باشد اصل دان	پس ترا کی بیند او اندر میان
گر چه خویش از عامه پنهان کرده ای	پیش روشن دیدگان هم پرده ای (۲)
کی شود محبوب ادراک بصیر	زین سببهای حجاب گول گیر

۱- دفتر چهارم، ابیات ۳۷۲۵ الی ۳۷۲۹.

۲- دفتر پنجم، ابیات ۱۷۱۰ و ۱۷۱۱.

اصل بیندیده چون اکمل بود فرع بیند چون مرداحول بود (۱)

به این ترتیب مرد خدا که توجّهی به سبب ندارد و به ما وراء اسباب می‌نگرد نه فقط بیماری را بی‌اهمیت می‌شمرد بلکه قابض الارواح را هم در میان نمی‌بیند و در نیل به مرگ - که نزد او موجب وصول به کمال هم هست - همواره مشیت و اراده، حق را می‌بیند که فاعل حقیقی هر فعل است و به آنچه جزالت و انزاف فعل نیست نظر ندارد. نمود عینی این گونه افراد پیامبرانند که مولوی در آن داستان " عتاب کردن آتش را آن پادشاه جهل بود " به همین معنی اشاره می‌کند و می‌گوید که پیامبران و اولیاء اللّه با کشف و شهود از اسباب روینائی که عامّه خلق بدان پای بندند رها شده و به عامل محرکه، اسباب رسیده‌اند و آن چرخه گردان اصلی را که باد آتش هردو از بادیه، اومستند مشاهده نموده‌اند.

سنگ و آهن خود سبباً مدولیک	توبه بالاترنگرای مردنیک
کین سبب را آن سبباً ورد پیش	بی سبکی شد سبب هرگز خوش
آن سبها کابنیاء را رهبر است	آن سبها زین سبها برتر است
این سبب را آن سبب عامل کند	بازگاهی بی برو عاقل کند (۲)

این مقام منیع زمانی به آدمی دست می‌دهد که از حکم طبایع بیرون رود و از مشیمه، دنیای حس و عالم اسباب راهی به بیرون پیدا کند به ولادت ثانی دست یابد پای بفرق علت ها گذارد و از قید و قشر و غلاف عالم حس رهایی یابد و روح خود را از تمام بندها و علائق مادی آزاد سازد آنجاست که دیگر علت را در امور عالم آن اندازه مؤثر نمی‌یابد که علت پرستی را کیش و آئین سازد. آزادی روح از علائق دنیوی، زندگی تازه‌ای به وجود می‌آورد که در آن روح بالاتر از بحث علت و معلول سیر می‌کند روح آزاد شده به هیچ گونه علتی برای امور نمی‌اندیشد و اصولاً " از علت و معلول سخن نمی‌گوید

۱- دفتر پنجم، ابیات ۱۷۰۸ و ۱۷۰۹ .

۲- دفتر اول، ابیات ۱۸۴۲ الی ۸۴۵ .

چه علت اولی، چه علت جزوی، بلکه با جریان گل هستی در حرکت است و امور کاینات را جدا جدا نگاه نمی کند تا در آنها رابطه ای و علتی بجوید از این روی در همه عالم به آزادی سیر می کند و به عالمی می رود که از قید زمان و مکان فارغ است.

بی سبب بیند چو دیده شد گذار	تو که در حسی سبب را گوش دار
آنکه بیرون از طبایع جان اوست	منصب فرق سببها آن اوست (۱)
چون دوم با رآدمی زاده بزاد	پای خود بفرق علت هانهاد
علت اولی نباشد دین او	علت جزوی ندارد کین او (۲)
می پرد چون آفتاب اندرافق	با عروس صدق و صورت چون تتق

و اینچا سرزمین عشق است که سالک قدم گذارده، خداگونه شده خدا را به صفت علت اولی نمی شناسد بلکه او را طور دیگری می شناسد به عشق بقا می یابد و جهان را عاشقانه تفسیر می کند و در دیوان شمس مولانا به همیمن معنا اشاره می کند و می گوید:

مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

وقتی شعله های عشق از درون آدمی زبانه کشید سالک به تدبیر و تدبیر و تفکر نمی پردازد دروادی حیرت رهنمون می گردد خود را از یاد می برد و غرق و مست دوست می گردد.

که چنین بنماید و گه ضد ایسن	جز که حیرانی نباشد کار دین
نی چنان حیوان که پشتش سوی اوست	بل چنان حیوان و غرق و مست دوست (۳)

مرتبه ای که روح عاشق در آن اسباب و علل مادی را دریده و ادراک او نیازی به

۱- دفتر دوم، ابیات ۱۸۴۲ و ۱۸۴۳.

۲- دفتر سوم، ابیات ۳۵۷۶ الی ۳۵۷۸.

۳- دفتر اول، ابیات ۳۱۲ و ۳۱۳.

این عوامل ندارد مرتبه ادراک عالم غیب است که عالم در آنجا کهنه و دلگیر نمی گردد همواره نو نوتر است که هر لحظه در آن بی واسطه جهان تازه ای می بیند.

آن فضای خرق اسباب و علل هست ارض الله ای صدراجل
 هر زمان مبدل شود چون نقش جان نوبه نوبیند جهانی در عیان (۱)

((تقدیم به روح آن کبوتر خونین بال سفر کرده و تمام
 شهیدانی که عاشقانه پر کشیده و با گذر از افق عالم
 ماده در جوار قرب حضرت حق آشین نمودند.))

منابع و مأخذ :

- ۱- از دریا به دریا ، تألیف محمد تقی جعفری .
- ۲- بحر در کوزه ، تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب .
- ۳- التعریفات : السید الشریف علی بن محمد الجرجانی . چاپ سوم، ۱۳۶۸ انتشارات ناصر خسرو .
- ۴- تفسیر ونقد وتحلیل مثنوی ، محمد تقی جعفری . انتشارات اسلام . ۱۳۶۶ .
- ۵- دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی . انتشارات زوار ، ۱۳۶۹ .
- ۶- سرنی ، تألیف دکتر عبدالحسین زرین کوب . انتشارات علمی ، چاپ سوم .
- ۷- شرح کبیرانقروی ، ترجمه دکتر عصمت ستارزاده . انتشارات دهخدا ، ۱۳۶۰ .
- شرح کبیرانقروی ، ترجمه دکتر اکبر بهروز . چاپخانه خورشید ، ۱۳۴۸ .
- ۸- شرح مثنوی شریف ، تألیف بدیع الزمان فروزانفر . انتشارات زوار .
- ۹- شرح منظومه (مجموعهء درسهای شهید مطهری) ، انتشارات حکمت .
- ۱۰- مثنوی معنوی به تصحیح نیلکسون ، انتشارات مولی .
- ۱۱- مرآت المثنوی از تلمذ حسین . چاپ پارت ، ۱۳۶۱ .
- ۱۲- معارف اسلامی (۱) ، مرکز نشر دانشگاهی ، چاپ سوم ، تهران ۱۳۶۲ .