

جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه

دکتر لقمان محمودپور

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور تهران

چکیده

«علت و معلول» و «اسباب و مسببات» از مباحث اعتقادی و کلامی صوفیه است. استنباط کلی از موضوع تاکنون این بوده که صوفیه علیت را انکار می‌کنند و تنها حق تعالی را مؤثر و فاعل حقیقی می‌دانند. هدف این مقاله بررسی این موضوع و تبیین چگونگی اعتقاد صوفیه به آن است. این موضوع در متون مختلف صوفیه اعم از فارسی و عربی، نثر و نظم و نیز در کتب کلامی مرتبط با موضوع مورد مطالعه قرار گرفته و آنچه که مورد اعتقاد عموم صوفیه بوده از آن‌ها استخراج و استنباط شده است. نتیجه آنکه در اعتقاد صوفیه «علت و معلول» چیزی است غیر از «اسباب و مسببات». کل جهان و پدیده‌های آن معلول یک علت است و آن «فعل خداوند» است که بی‌علت است و غیر از این علت و معلولی در جهان وجود ندارد. آنچه در این جهان وجود دارد و اصطلاحاً «علت و معلول» نامیده می‌شود صوفیه آن را «اسباب و مسببات» و در اصطلاح خود «عالم حکمت» نامیده و به آن معتقد بوده‌اند و علت و معلول به این معنی را انکار نکرده‌اند. در اعتقاد صوفیه اسباب و مسببات بر اساس سنت‌های الهی عمل می‌کنند. آن‌ها می‌گویند خداوند قادر است بدون اسباب هم مسببات را پدید بیاورد که به آن «عالم قدرت» گفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: صوفیه، علت و معلول، اسباب و مسببات، علم کلام، اشاعره و معتزله.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۵/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۰۸/۳۰

Email: l.mahmoodpoor@gmail.com

مقدمه

از جمله معتقدات کلامی صوفیه مسائل مربوط به «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» است. تصور عام و کلی از معتقدات صوفیه در باب «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» تاکنون این بوده که صوفیه و اشاعره که صوفیه رأیشان را از آن‌ها گرفته‌اند، «علیت» را انکار می‌کنند و حق تعالی را فاعل اصلی هر فعلی می‌دانند. ولی این گونه نیست و علّیتی که آن‌ها انکار می‌کنند غیر از «علّیتی» است که علوم از آن سخن می‌گویند و ما می‌شناسیم.

صوفیه به «علت و معلول» به تعریف امروزی معتقد بوده‌اند ولی آن را «اسباب و مسببات» نامیده‌اند. در معتقدات آن‌ها «علت و معلول» چیزی است غیر از «اسباب و مسببات». «علت» چیزی است که چیز دیگری را به وجود می‌آورد یا باعث به وجود آمدن آن می‌شود و بر همین اساس می‌گویند: علّت هر چیزی «فعل خداوند» است، اما «فعل خداوند» «علت ندارد» و «بی‌علت» است. آن‌ها همچنین می‌گویند خداوند برای آنچه در داخل عالم خلقت روی می‌دهد «سبب» قرارداده نه «علت» و «اسباب» و «مسببات» بر وفق «سنتی» عمل می‌کنند که خداوند برای این جهان قرارداده است. آن‌ها می‌گویند: اراده خداوند بالاتر از هر چیزی از جمله بالاتر از «اسباب و مسببات» است و هر گاه خداوند اراده کند «اسباب» عمل نمی‌کنند و یا دگرگون می‌شوند. دیگر این که حق تعالی بدون «اسباب» هم می‌تواند «مسببات» را پدید بیاورد. تا آنجا که نگارنده تحقیق کرده و اطلاع دارد تحقیق مستقلی درباره این موضوع انجام نگرفته است. اشارات و مسائل مربوط به «علت» و «سبب» در متون مختلف ادبی و عرفانی آمده است؛ بنابراین تبیین مبسوط مسائل مربوط به آن‌ها، به درک و فهم این متون و تحلیل و تفسیر اصولی مباحث آن‌ها و تحقیقات مربوط به آن‌ها کمک می‌کند.

موضوع

معتقدات اسلامی و کلامی صوفیه مشتمل بر موضوعات مختلفی است که «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» از جمله آنها است. در این نوشتار جزئیات معتقدات صوفیه در باب هر کدام که جدا از هم اند، نشان داده می‌شود. نخست از «علت و معلول» و مسائل مربوط به آن و سپس از «اسباب و مسببات» و مسائل مربوط به آن بر اساس معتقدات صوفیه بحث می‌شود.

تعریف علت و معلول

«علت» اصطلاحی فلسفی و کلامی است. جرجانی «علت» را این‌گونه تعریف کرده است: «آنچه که چیزی وابسته به آن است و آن بیرون از آن چیز است و بر آن چیز اثر می‌گذارد.» (۱۴۲۴: ۱۵۶) تهانوی (۱۹۹۶: ۱۲۰۹) می‌گوید: «علت عبارت است از آنچه که چیزی در وجودش به آن احتیاج دارد.» و آن چیز نیازمند «معلول» است. حکما و فلاسفه می‌گویند علت بر معلول تقدم ذاتی دارد و این به معنی نیازمندی «معلول» به «علت» است. (ر.ک: همان) «معلول» لازمه «علت» است؛ یعنی مادام که «علت» وجود داشته باشد و مانعی نباشد، «معلول» باید پدید بیاید، و وجود علت «بدون معلول» جایز نیست.^(۱) و این مورد اتفاق همگان است و خلافی در آن نیست. (ر.ک: مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۲؛ نیز: جرجانی ۱۴۱۹، ج ۴: ۱۶۳-۱۶۲)

علت انواع و تقسیماتی دارد. علل اربعه که ارسطو بیان کرده، عبارت‌اند از: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، و علت غایی.^(۲) هر گاه «علت» به طور مطلق به کار رود منظور «علت فاعلی» است. (ر.ک: تهانوی ۱۹۹۶: ۱۲۱۲) در این نوشتار در بحث از «علت در افعال خداوند»، علت در معنی «علت غایی» نیز به کار رفته است.

صوفیه و «علت و معلول»^(۳)

«علت و معلول» موضوعی است که در کتاب‌های تصوف به اعتبار ربط آن به حق تعالی و افعال او و به همین اندازه از آن بحث می‌شود و چون آراء متکلمین هم برای فهم مسئله ضرورت دارد، در بحث از «علت یا بی‌علتی در افعال خداوند» بعد از رأی صوفیه آراء متکلمین هم بیان می‌شود.

منشأ بحث «علت یا بی‌علتی در افعال خداوند» و مفهوم آن

اینکه «افعال خداوند» «علت» دارد یا خیر، اساساً یک بحث کلامی است که وارد معتقدات صوفیه شده و لذا ذکر منشأ آن ضروری است. این مسئله از جمله مسائل مختلفیه بین معتزله و اشاعره بوده است که به اصول دیگری در معتقدات آنها برمی‌گردد. مسئله «وجوب» در مورد حق تعالی از جمله معتقدات معتزله است که بر اساس آن معتزله مسائلی را بر حق تعالی «واجب» می‌دانند. شهرستانی می‌گوید معتزله معتقدند که: «خداوند چیزی جز صلاح و خیر انجام نمی‌دهد، و رعایت مصالح بندگان واجب است.» (شهرستانی ۱۴۲۶: ۴۰؛ نیز ر.ک: آمدی ۱۴۲۴: ۱۹۶) این اصل آنها باعث شده که معتقد شوند افعال حق تعالی باید «علت» داشته باشد و آن «علت» رعایت مصالح بندگان است که بر او «واجب» است و لذا هیچ فعلی از افعال حق تعالی خالی از «غرضی و هدفی» نیست. اشاعره بر خلاف آنها معتقدند که هیچ چیزی بر حق تعالی «واجب» نیست و می‌گویند: «عقلاً هیچ چیزی بر خداوند متعال واجب نیست، نه صلاح، نه اصلح و نه لطف. هر چه را عقل از جهتی واجب بداند، از جهتی دیگر آن را مردود می‌شمارد.» (شهرستانی ۱۴۲۶: ۸۱؛ نیز ر.ک: آمدی ۱۴۲۴: ۱۹۶) اینک اشاعره معتقدند که رعایت مصالح بندگان بر حق تعالی

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۰۷

واجب نیست، سبب گردیده که معتقد شوند که هیچ فعلی از افعال حق تعالی «علت» ندارد و تمام افعال او «بی‌علت» است.

«فعل خداوند علت ندارد»، دارای دو وجه است و دو معنی دارد: یکی اینکه وقتی خداوند متعال فعلی انجام می‌دهد، چیزی باعث و موجب نشده که او آن فعل را انجام دهد. به عبارت دیگر افعال خداوند «علت‌غایی» ندارد. دوم اینکه خداوند متعال در عالم خلقت در روابط بین موجودات و پدیده‌ها چیزی را «علت» چیز دیگری قرار نداده، بلکه چیزی را «سبب» چیز دیگری قرار داده است. به بیان دیگر در این جهان چیزی «علت‌فاعلی» چیز دیگری نیست. صاحب شرح *التعرف* می‌گوید: «گوییم فعل خدای را جلّ جلاله هیچ علت نیست، هر چه کند به اسباب کند نه به علت، از بهر آنکه هر سببی که خدای تعالی به آن سبب کاری کرد بی آن سبب تواند. درست شد که هیچ فعل و را علت نیست...» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۷) صوفیه بین «علت» و «سبب» تفاوت قائل بوده‌اند.

تفاوت «علت» با «سبب» در معتقدات صوفیه

«علت» و «سبب» در لغت دو واژه مترادف به حساب می‌آیند؛ اما در کاربرد صوفیه دو اصطلاح جدا از هم به شمار می‌روند. خود صوفیه به این تفاوت اشاره کرده و بر اساس آن «علت» و «سبب» را به کار برده‌اند.^(۴) در شرح *تعرف* تفاوت بین «علت» و «سبب» این‌گونه بیان شده است:

«و فرق میان سبب و علت آن است که هر چیزی که نشاید وجود وی بی آن دیگر، آن علت است. و هر چیزی که شاید وجود وی با آن دیگر و بی آن نیز شاید وجود وی، آن سبب است... پس فرق میان سبب و علت این است اندر عرف [خلق] که یاد کردیم که هر چیزی که مخلوقان نتوانند کرد مگر به چیزی دیگر آن علت گردد فعل ایشان را مر تحصیل این دیگر را و هر چه بتوانند کردن

با وی و بی وی، سبب باشد فعل ایشان را نه علت.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۷-۴۸۶)

وی می‌گوید افعال خداوند علت ندارد، ولی خداوند متعال برای افعال خود اسبابی ایجاد می‌کند و هر چه می‌کند به اسباب است نه به علت. (ر.ک: همان) و می‌گوید:

«خداوند متعال برای افعال خود اسباب ایجاد می‌کند، اما برخی از مردم گمان می‌کنند که آن اسباب علت‌اند. خداوند متعال در برخی موارد کارهایی کرده که برای آن‌ها اسبابی قرار نداده است. همین باعث شده که این توهم که برخی مردم این اسباب را علت به حساب می‌آورند زائل شود؛ چراکه این اسباب اگر علت می‌بودند، چیزهایی که وابسته به آن‌ها بودند بدون آن‌ها وجود پیدا نمی‌کردند، مثلاً پدر و مادر سبب وجود فرزند هستند نه علت آن. اگر پدر و مادر علت وجود فرزند می‌بودند می‌بایست آدم به وجود نمی‌آمد چون پدر و مادر نداشت. خداوند آدم را بدون سبب (پدر و مادر) آفرید تا معلوم شود که به وجود آمدن انسان سبب دارد نه علت. اگر وجود علت برای آدم منتفی باشد و او بدون علت به وجود بیاید، برای دیگری هم محال است. به عبارت دیگر اگر وجود آدم علتی نداشته باشد، وجود انسان‌های دیگر هم بدون علت است و هیچ علتی ندارد. علت ندارد، اما سبب دارد. (ر.ک: همان، ج ۲: ۴۸۴)

منظور صوفیه از «علت» در معنی اصطلاحی آن «علت فاعلی» است و «علت فاعلی» یعنی آنچه موجب می‌شود چیزی (معلول) به وجود بیاید و چون فقط «فعل خداوند» است که می‌تواند چیزی را به وجود بیاورد و مابقی هر چه هست خودش مخلوق و معلول است و نمی‌تواند چیزی را به وجود بیاورد، بنابراین تنها «فعل خداوند»، «علت» یا «علت فاعلی» هر چیزی است و در این جهان چیز دیگری به نام «علت» یا «علت فاعلی» با این تعریف وجود ندارد، زیرا در این جهان چیزی نمی‌تواند چیز دیگری را به وجود بیاورد. رابطه بین «علت یا فعل خداوند» با «معلول یا مخلوق» رابطه مستقیمی است: علت (فعل خداوند) ← معلول (مخلوق).

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۰۹

اما «سبب» چیزی است که باعث می‌شود چیز دیگری به وجود بیاید، ولی خود «سبب» آن چیز را به وجود نمی‌آورد. «سبب» وسیله است و آن چیز را چیز دیگری به وجود می‌آورد و «سبب» در بین این دو قرار گرفته است. رابطه بین «مُسَبَّب» و «مُسَبَّب» رابطه مستقیمی نیست و به این صورت است: مُسَبَّب ← سبب ← مُسَبَّب. خداوند متعال می‌تواند «سبب» را هم به کار نگیرد و «بدون سبب» چیزی را بیافریند و یا اینکه «سبب» را عوض کند و با سبب دیگری چیزی را به وجود بیاورد. به عبارت دیگر «علت» به این دلیل «علت» است که هم خودش می‌تواند چیزی (معلول) را به وجود بیاورد و هم آن چیز (معلول) بدون آن علت وجود پیدا نمی‌کند و «سبب» به این دلیل «سبب» است که هم نمی‌تواند خودش چیزی (مُسَبَّب) را به وجود بیاورد و هم آن چیز (مُسَبَّب) می‌تواند بدون این سبب هم به وجود بیاید و وجود داشته باشد.

آرای صوفیه و متکلمان در باب «علت یا بی‌علتی در افعال خداوند»

رای صوفیه

اعتقاد همه صوفیه این است که فعل خداوند علت ندارد و همه افعال او بی‌علت است. صاحب التَّعْرِفِ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ می‌گوید: «و أَجْمَعُوا أَنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْأَشْيَاءَ لِعَلَّةٍ» (کلاباذی ۱۴۱۵: ۲۹) «و اجماع است که خدای تعالی کارها به علت نکند.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۲) خود مستملی بخاری می‌گوید: «اثبات توحید آن است که هیچ فعل خدای را عزّ و جَلّ علت نیست.» (همان) قشیری در رساله قشیریّه می‌گوید: «کسی پیش ذوالنون مصری بیستاد و گفت مرا خبرگوی از توحید تا چیست گفت آنست که بدانی... علت همه چیزها صنع اوست و صنع او را علت

نیست.» (۱۳۸۱: ۱۶) همچنین می‌گوید: «و نتوان گفت آنچه کرد چرا کرد و علت نیست فعل او را.» (همان: ۲۲) سنایی گفته است:

هیچ طاعت نامد از ما، همچنین، بی‌علتی رایگان مان آفریدی، رایگانان درپذیر
(۱۳۸۰: ۲۹۱)

در *روح الارواح* آمده که: «از آن راه که آمده‌ایم حجت پیش نشود، ما را که درآوردند از نقطه لطف بی‌علت درآوردند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۵۰۴) میبیدی می‌گوید: «از روی اشارت می‌گوید آفریدگار بی‌علت منم.» (۱۳۸۹، ج ۸: ۲۶۴) و مولانا از زبان حق تعالی می‌گوید:

کار من بی‌علتست و مستقیم هست تقدیرم نه علت ای سقیم
(۱۳۷۵ / ۲ / ۱۶۲۶)

صوفیه برای سخن خود که افعال خداوند «علت» ندارد دلایلی آورده‌اند. کلاباذی (۱۴۱۵: ۲۹) می‌گوید: «اگر فعل حقّ علّتی داشته باشد، برای آن علّت هم علّتی خواهد بود تا بی‌نهایت، و این باطل است.» و مستملی بخاری می‌گوید:

«اما طریق اهل معرفت هیچ کرد خداوند را علت نیست؛ از بهر آنکه هر کسی که به علت کار کند محتاج بود به آن علت تحصیل فعل را، و چون صفت ربوبیت بی‌نیازی است و صفت خلق نیازمندی، اگر از خلق نیازمندی برداری خلق را به حق تعالی الحاق کردی؛ و اگر نیاز به حق جل و علا روا داری حق را جل جلاله به خلق الحاق کردی... پس چون درست گشت بی‌نیازی حق عز و جل و بی‌نیازی نباشد مگر بی‌علّتی...» (۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۳)

آن‌ها احادیثی هم در تأیید اینکه فعل خداوند علت ندارد آورده‌اند. (رک: همان) صوفیه معتقدند افعال خداوند «علت» ندارد؛ ولی در این مورد به فضل و عدل قائل‌اند و می‌گویند افعال او از روی «فضل» و «عدل» است: «پس نزدیک اهل معرفت آنچه حق تعالی کرد نه به علت کرد و لکن ملک است و ملک را از فضل و عدل چاره نیست... و با اهل فضل به فضل کارکرد و با اهل عدل به عدل کارکرد.» (همان: ۴۸۵)

رأی اشاعره

اشاعره نیز مانند صوفیه قائل به بی‌علتی فعل خداوندند. (ر.ک: جرجانی ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۲۴) شهرستانی در *نهایة الاقدام* می‌گوید:

«خداوند متعال جهان را با آنچه در آن است از جواهر و اعراض و انواع مخلوقات آفرید بدون اینکه در این فعلش علتی بوده باشد که او را به این کار برانگیخته باشد. چه اینکه علت را برای او نافع یا غیر نافع فرض کنیم، چراکه حق تعالی قابل نفع و ضرر نیست و چه اینکه علت را برای مخلوقات نافع فرض کنیم، چراکه مطلقاً چیزی باعث فعل حق تعالی نمی‌شود. بنابراین، هدف و غرض یا باعث و موجبی در افعال او نیست. خلقت و فعل او علت هر چیزی است اما خلقت و فعل او علتی ندارد.»^(۵) (۱۴۲۵: ۲۲۲)

شهرستانی در *علت* «بی‌علتی فعل خداوند» نیز می‌گوید:

«دلیل این است که حق تعالی غنی مطلق است؛ چراکه او اگر از جهتی محتاج باشد، از همان جهت نیازمند کسی خواهد بود که احتیاج او را رفع کند؛ در حالی که او کسی است که فقط از او حاجت می‌طلبند و فقط اوست که حاجات را برآورده می‌کند، او نعمت‌هایش را به بها نمی‌فروشد و عطایای خود را با منت نهادن مکدر نمی‌سازد. پس اگر چیزی بیافریند و علتی او را به این کار وادار کند، یا انگیزه‌ای برای این کار داشته باشد، یا به وسیله آن به کمالی یا حمدی نایل آید، و یا اجری حاصل کند، در آن صورت غنی و حمید مطلق و نیکوکار و بخشنده مطلق نخواهد بود؛ بلکه فقیر و محتاج کسب خواهد بود.» (همان: ۲۲۳)

رأی معتزله

معتزله بر خلاف اشاعره و صوفیه معتقدند که «فعل حق تعالی» «علت» دارد. آن‌ها می‌گویند هیچ فعلی از افعال حق تعالی بدون حکمت و غرض نیست؛ زیرا فعل خداوند اگر غرضی در آن نباشد عبث خواهد بود. حکیم کسی است که فعلش یا

برای خودش نفعی داشته باشد یا برای غیر و چون حق تعالی منزّه است از اینکه نفعی برای خود داشته باشد، لازم خواهد بود که فعلش برای غیر نفع داشته باشد. بنابراین هیچ یک از افعال او بدون «صلاح» و «اصلاح» نخواهد بود. (ر.ک: همان: ۲۲۲؛ جرجانی ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۲۴) آن‌ها گفته‌اند: وجود «غرض و هدف» در افعال حق تعالی ضروری است؛ چرا که فعلی که در آن «غرض و هدفی» نباشد، عبث و قبیح است؛ و حق تعالی منزّه از آن است. اشاعره در جواب گفته‌اند: اگر منظور از «عبث» همان «بی‌علّت» بودن است که موضوع محل اختلاف ما است و بدان پرداخته‌ایم و اگر منظورتان از «عبث» چیز دیگری است، آن را نگفته‌اید. ما معتقدیم که «عبث» یعنی اینکه فعل خالی از منافع و فواید باشد، و افعال حق تعالی فواید و حکمت‌ها و منافع و مصالح بی‌شماری دربردارد؛ ولی مسئله این است که این «مصالح و منافع» باعث نمی‌شود که حق تعالی فعلی را انجام دهد و «علّت» فعل او نیست. (ر.ک: جرجانی ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۲۷-۲۲۶)

ماهیت «سنت‌های الهی» که اساس «اسباب و مسببات» است

«سنت» یک واژه قرآنی است. راغب (۱۴۲۶: ۲۵۰) آن را به «طریقه حکمت خداوند و طریقه طاعت او» و ابن منظور آن را به «احکام و امر و نهی خداوند» معنی کرده است. (ر.ک: ابن منظور ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۹۹) واژه «سنت» در متون مختلف اسلامی به کار رفته است. از روی کاربرد «سنت» در متون مختلف می‌توان گفت که «سنت» به «مجموع قوانین و نوامیس حاکم بر نظام هستی و مخلوقات و خواص و وجود و حیات آن‌ها و نیز قوانین حاکم بر زندگی بشر در جنبه‌های مختلف مادی و معنوی» گفته می‌شود که حق تعالی ایجاد نموده است. سنت‌های الهی متعدد است. یکی از این سنت‌ها که مولانا بدان اشاره کرده این است که نیکی، نیکی به دنبال دارد و بدی، بدی:

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۱۳
که نگردد سنت ما از رشد نیک را نیکی بود بد راست بد
(۳۱۸۳ / ۵ / ۱۳۷۵)

سنت‌های خداوند ویژگی‌هایی دارند که عبارت‌اند از: (۱) این سنت‌ها را حق تعالی ایجاد کرده و منسوب به اوست: «سنة الله»؛ (۲) این سنت‌ها ثابت و لایتغیرند و «تبدیل» و «تحویل» در آنها راه ندارد؛ (رک: احزاب / ۶۲)؛ (۳) قدرت خداوند بالاتر از این سنت‌هاست، و هرگاه اراده کند این سنت‌ها را دگرگون و یا بی اثر می‌سازد. مولانا هم در مورد این «سنت‌ها» همین را می‌گوید:

سنتی بنهاد و اسباب و طرق طلبانرا زیر این ازرق ترق
بیشتر احوال بر سنت رود گاه قدرت خارق سنت شود
سنت و عادت نهاده با مزه باز کرده خرق عادت معجزه
(۱۵۴۳-۱۵۴۵ / ۵ / ۱۳۷۵)

«اسباب و مسببات» هم از جمله «سنت‌های الهی» است.

رابطه منطقی بین «سنت» و «سبب»

«سنت» جاری حق تعالی عام و کلی است و موارد گوناگونی از جمله «اسباب و مسببات» را دربرمی‌گیرد. اما «سبب» خاص و جزئی است و از جمله سنت‌های الهی است. رابطه منطقی بین این دو «عموم و خصوص مطلق» است؛ یعنی رابطه بین هر «سبب و مسببی»، «سنت» است؛ اما هر «سنتی»، رابطه بین «سبب» و «مسبب» نیست. این دو واژه گاهی به صورت مترادف به کار رفته‌اند.

صوفیه و «اسباب و مسببات»

عالم اسباب و مسببات (عالم حکمت)

«سبب» واژه‌ای قرآنی است و به معنی «ریسمانی است که با آن از درخت خرما بالا روند» و «به هر چه که با آن به چیزی برسند، اطلاق شده است». (راغب ۱۴۲۶: ۲۲۶)

انسان از بدو حیات بر روی زمین از رابطه بین پدیده‌هایی که با آن‌ها سر و کار داشته به مرور آگاه شده است. مثلاً او دانسته که باران گیاهان را می‌رویاند و آفتاب آب را تبخیر می‌کند. او رابطه بین «باران» و «گیاهان» و «آفتاب» و «تبخیر» را کشف کرده و دانسته که اولی باعث و سبب دومی است. آگاهی انسان از روابط بین دو چیز یا دو پدیده یا دو امر به تدریج بیشتر شده و تجارب بشری و علوم مختلف معلومات بیشماری را در این زمینه به دست داده‌اند. این رابطه که چیزی باعث می‌شود چیز دیگری به وجود بیاید، نامگذاری شده است. یونانیان به آن «علت و معلول» و مسلمانان به آن «اسباب و مسببات» گفته‌اند. حقیقت مسئله یکی است اما هر کدام آن را به صورتی نامگذاری کرده‌اند. صوفیه نیز به رابطه بین دو پدیده معتقدند و در مورد مثال فوق می‌گویند «باران» علت رویش «گیاهان» نیست بلکه «سبب» رویش «گیاهان» است و «گیاهان»، «معلول» نیستند بلکه «مسبب»‌اند. صوفیه به همین ترتیب به تمام چیزهایی که انسان در مورد روابط بین پدیده‌ها و اجسام و امور کشف کرده که یکی باعث و موجب تغییر در دیگری یا پدید آمدن آن می‌شود، معتقدند. اما در مورد آن «سبب» را به کار می‌برند نه «علت» را. به بیان روشن‌تر باید گفت: صوفیه کاملاً به نظام «علت و معلولی» به تعریف امروزی با تمام جزئیات و اصول آن معتقدند ولی می‌گویند این نظام «علیت» یا «علت و معلولی» نیست، بلکه «سببیت» یا «اسباب و مسببات» است. آن‌ها معتقدند که جهان قانونمند است و قانونمندی آن بر اساس نظام «اسباب و مسببات» است؛ به همین دلیل مشتقات «سبب» و ترکیبات آن در نوشته‌های صوفیه فراوان به کار رفته است. صوفیه «عالم اسباب و مسببات» را «عالم حکمت» نامیده و آن را متناسب با عقل دانسته‌اند. عزالدین کاشانی در مورد «عالم اسباب و مسببات» که آن را «عالم حکمت» نامیده‌اند، چنین می‌گوید: «و اما حدّ عقل ادراک عالم حکمت است و او را در عالم قدرت راه نه. و مراد از عالم حکمت وجود اسباب است که حکیم مطلق هر

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۱۵

موجودی را در عالم ملک و شهادت به سببی مربوط گردانیده است. و ایجاد آن موجود را به واسطه آن سبب سنتی جاریه کرده. نه بدان معنی که وجود آن موجود در قدرت حق تعالی بی آن سبب محال بود. و لیکن از آن جهت که نظام عالم حکمت بدان تعلق دارد. و عقل را بر عالم حکمت موکل کرده‌اند. و او را در عالم قدرت اعنی ایجاد چیزی بی واسطه اسباب، تصرفی نیست.» (۱۳۹۰: ۵۰)

عبدالرزاق کاشانی (۱۴۲۵: ۹۹) هم «حکمت» را به «معرفة ارتباط الاسباب بمسبباتها» «معرفة و توانایی ربط دادن اسباب به مسبباتشان» معنی کرده است. مطابق آنچه در نوشته‌ها و کتب صوفیه آمده است، در «عالم اسباب و مسببات» یا «عالم حکمت» سه چیز وجود دارد: (۱) مسبب؛ (۲) سبب؛ (۳) مسبب. «مسبب» که حق تعالی است، هم «سبب» را پدید می‌آورد و هم «مسبب» را. او «مسبب الاسباب» است:

دل به اسباب این جهان به امید تو می‌رود که تو اسباب را همه بید خود مسببی
(مولوی ۱۳۸۶: ۸۷۶)

او «سبب» را وسیله‌ای قرار داده تا با آن «مسبب» پدید بیاید. «سبب» به ذات خود و به خودی خود توانایی تأثیری را که می‌گذارد ندارد، خداوند این تأثیر و این قابلیت را در آن نهاده است. مثلاً آتش به ذات خود سوزنده نیست؛ زیرا «اگر آتش سوزنده بودی به ذات خود، خلیل را بسوختی.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۳۴۴) «مسبب» نیز به ذات خود و به خودی خود اثرپذیری ندارد، خداوند این اثرپذیری را در آن نهاده که از «سبب» اثر بپذیرد. «سبب» مادام که مانعی برای آن نباشد موجب پدید آمدن «مسبب» می‌شود. در «عالم اسباب و مسببات» «اسباب» عمل می‌کنند و «مسببات» اثر می‌پذیرند و پدیدمی‌آیند؛ و این قانون عام و شامل است و استثنا ندارد. در اعتقاد صوفیه، «سبب» لازمه «مسبب» است و در این جهان هر چیزی با «سببی» پدید می‌آید. ابیات زیر از مولانا در بیان همین امر است:

گفت روبه جستنِ رزقِ حلال فرض باشد از برای امتثال
عالم اسباب و چیزی بی‌سبب می‌نیاید پس مهم باشد طلب
بی‌کلید این در گشادن راه نیست بی‌طلب نان سنت الله نیست
(۱۳۷۵ / ۵ / ۲۳۸۷-۲۳۸۳-۲۳۸۲)

حق‌تعالی خالق همه موجودات است، و خالق «اسباب و مسببات» هم هست؛ اما اراده او بالاتر از آن‌ها است. «اسباب» به اراده او اثر و عمل می‌کنند. «مسببات» هم به اراده او اثر می‌پذیرند و پدید می‌آیند. بنابراین هرگاه حق‌تعالی اراده کند می‌تواند «اسباب» را بی‌اثر کند یا اثر آن‌ها را تغییر دهد یا به هر صورت دیگری عمل کند. «عالم اسباب و مسببات» حتمی و عام و شامل است، اما مطیع اراده حق‌تعالی است و هر گاه او اراده کند «اسباب» عمل نمی‌کنند. این استثنا در «عالم اسباب و مسببات» نیست، بلکه قدرت مطلق حق‌تعالی است که بالاتر از هر چیزی است. همان‌گونه که عمل کردن و اثر کردن «سبب» به اراده او است، عمل نکردن «سبب» هم به اراده او است. اراده حق‌تعالی همان‌گونه که در قرآن کریم آمده فعال مطلق است. (ر.ک: هود/ ۱۰۷) او هر چه را بخواهد انجام می‌دهد، از جمله اثر «سبب» را تغییر می‌دهد یا معکوس می‌کند و یا بدون «سبب»، «مسبب» را پدید می‌آورد. مولوی می‌گوید:

حاکم است و یفعل الله ما یشا او ز عین درد انگیزد دوا
(۱۳۷۵ / ۲ / ۱۶۱۹)

وی در ابیات ذیل می‌گوید که اصل «سبب» است اما هرگاه حق‌تعالی بخواهد،

سببی نخواهد بود:

بی‌سبب گر عزِ بما 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 بر درد
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ تا بداند طالبی جستن مراد

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۱۷

چون سبب نبود چه ره جوید مرید پس سبب در راه می‌باید پدید
(۱۳۷۵/۵ / ۱۵۵۰-۱۵۴۶)

مقایسه «علت و معلول» با «اسباب و مسببات» صوفیه

جهان قانونمند است و قانونمندی آن از نگاه فلسفه و علوم مختلف بر اساس نظام «علت و معلول» و از نگاه صوفیه و متکلمین بر اساس «اسباب و مسببات» است. موضوع واحد است ولی تفسیر و نامگذاری و معنی ضمنی آن متفاوت. در این قسمت این دو نوع نگاه با هم مقایسه شده‌اند.

در «علت و معلول» دو چیز وجود دارد: (۱) علت؛ (۲) معلول. این دو ملازم یکدیگرند. علت معلول را پدید می‌آورد و معلول برای پدید آمدن به علت نیاز دارد. ولی در «اسباب و مسببات» سه چیز وجود دارد: (۱) مسبب؛ (۲) سبب؛ (۳) مسبب. در «اسباب و مسببات» اعتقاد به خالقیت مطلق حق تعالی و اینکه «سبب» به خودی خود وسیله پدید آمدن «مسبب» نمی‌شود وجود دارد. معتقدان به «اسباب و مسببات» می‌گویند حق تعالی «مسبب‌الاسباب» است. «مسبب» است یعنی «سبب» را ایجاد می‌کند: «مسبب اوست اسباب جهان را» (مولوی ۱۳۸۶: ۱۳۲) و به اراده و ایجاد او «سبب» وسیله پدید آمدن «مسبب» می‌شود. «سبب» و «مسبب» به خالق نیاز دارند که اثرگذاری و اثرپذیری آن‌ها را ایجاد کند و او حق تعالی است. او با سنتی که در عالم خلقت نهاده، برای هر «مسببی» «سببی یا اسبابی» نهاده است. در مسئله «اسباب و مسببات» این اعتقاد راسخ وجود دارد که اصل و اساس در عالم «اسباب و مسببات»، «مسبب» و اراده او است، بدون «مسبب» نه «سببی» وجود پیدا می‌کند و نه «مسببی»، و بدون اراده او نه «سبب» اثر می‌کند و نه «مسبب» اثر می‌پذیرد. در عالم «اسباب و مسببات» رابطه و خالق هست که «سبب» و «مسبب» را به یکدیگر پیوند می‌دهد و قبل از این دو وجود داشته است در حالی که در نظام

«علت و معلولی» چنین رابطی وجود ندارد. لذا اعتقاد به نظام «علت و معلولی» مستلزم این است که برای «علت» اثر و قدرت ذاتی همیشگی غیر قابل تغییر قائل شویم، به این معنی که «علت» به خودی خود عمل می‌کند، نه کسی این قدرت و اثر را در آن تعبیه کرده و نه کسی می‌تواند آن را دگرگون و یا محو کند. در اعتقاد به «علت و معلول» به طور ضمنی اندیشه بی‌اعتقادی به خالق هستی و اعتقاد به قدیم بودن ماده نهفته است. چرا که «علت» اثر می‌کند و «معلول» اثر می‌پذیرد و همیشه این‌گونه بوده است و کس نبوده و نیست که این اثر را ایجاد کرده باشد یا اگر لازم باشد آن را تغییر دهد. اما در اعتقاد به «مُسَبَّب، سبب، و مُسَبَّب» این اعتقاد وجود دارد که خالق هستی که اراده و قدرت مطلق دارد و قدیم است و تنها او قدیم است و مابقی هرچه هست - از جمله «اسباب و مسببات» - حادث است و وجودش را از خالق قدیم گرفته است.

توکل و اسباب

توکل از جمله مقامات تصوف است. (ر.ک: سراج ۱۴۲۱: ۴۹) در اینکه در «توکل» باید به اسباب توسل جست یا خیر، در میان متصوفه اختلاف رأی وجود دارد. برخی معتقدند که باید به اسباب توسل جست و برخی می‌گویند که باید اسباب را کنار نهاد. رأی آن گروه از صوفیه که با توسل به اسباب مخالف‌اند منافاتی با اعتقاد به عالم «اسباب و مسببات» ندارد؛ زیرا صوفیه در این مورد معتقدند که خودشان نباید از اسبابی که در دسترس آنان است و برایشان مقدور است کمک بگیرند و گرنه آن‌ها منکر اسباب و مسببات نیستند. وجود «سبب» برای نیل به «مسبب» ضروری و حتمی است و این سنت و طریقه‌ای است که صوفیه بدان

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۱۹

ایمان دارند. صوفیه در توکل، با ایمان و اعتمادی که به لطف حق دارند، از اسباب دوری می‌کنند ولی مطمئن‌اند که حق تعالی سبب را ایجاد می‌کند:

بر امید مُسَبَّبُالاسباب رهزن کاروان اسبابم
(مولوی ۱۳۸۶: ۵۱۸)

آن‌ها اسباب را به این علت کنار می‌نهند که معتقدند حق تعالی «مُسَبَّبُالاسباب» است و برای حصول مرادشان اسباب پدید می‌آورد. بنابراین نه تنها بین توکل همراه با ترک اسباب و اعتقاد به «اسباب و مسببات» تناقضی وجود ندارد، بلکه توکل به این صورت نشان‌دهنده اعتقاد راسخ آن‌ها به «عالم اسباب و مسببات» و ایمانشان به لطف پروردگار است. حتی اگر صوفی تصور کند که حق تعالی مراد او را بدون اسباب هم برآورده می‌کند، باز هم با اعتقاد به «عالم اسباب و مسببات» منافاتی ندارد.

بی‌سببی

«بی‌سببی» در معتقدات صوفیه دو وجه دارد: وجه اول اندیشیدن به «مُسَبَّب» نه به «سبب»؛ وجه دوم «بی‌سببی» یا خلق «مُسَبَّب» بدون «سبب» (عالم قدرت).

وجه اول: اندیشیدن به «مُسَبَّب» نه به «سبب»

«اسباب و مسببات» را حق تعالی پدید می‌آورد. او برای هر چیزی و هر «مُسَبَّبی» «سببی» قرارداده است. «سبب» و «مُسَبَّب» به تنهایی ناتوان‌اند. تنها «مُسَبَّب» است که آنچه را لازم است انجام می‌دهد. مولانا در اصل بودن «مُسَبَّب» و لزوم توجه به او می‌گوید:

سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
کین سبب را آن سبب آورد پیش بی‌سبب کی شد سبب هرگز ز خویش

این سبب چه بود بتازی گو رسن اندرین چه این رسن آمد بفن
گردش چرخه رسن را علّتست چرخه گردان را ندیدن زلّتست
این رسن‌های سبب‌ها در جهان هان و هان زین چرخ سرگردان مدان
(۱۳۷۵ / ۱ / ۸۴۹-۸۴۷، ۸۴۳-۸۴۲)

صوفیه «اسباب» را وسیله‌ای می‌دانند که فاقد قدرت و اراده است. این وسیله را باید خالق آن‌ها که همان «مسبّب» است به حرکت بیندازد؛ زیرا «هرگز علّت و سبب بی‌عنایت مسبّب راه نتواند نمود.» (هجویری ۱۳۸۴: ۳۹۴) «سبب» به اراده «مسبّب»، «مسبّب» را پدید می‌آورد. «سبب» وسیله‌ای است که باید «مسبّب» را به یاد بیاورد. صوفیه با هر چیزی به یاد خالق می‌افتند و طبیعی است که با سبب هم به یاد مسبّب بیفتند همان‌گونه که با دیدن زیبایی به یاد خالق زیبایی می‌افتند. اصل در عالم «اسباب و مسبّبات» او است. «سبب» را دیدن و «مسبّب» را ندیدن، نشانه در حس و طبیعت ماندن است؛ اما «مسبّب» را دیدن و «سبب» را ندیدن، نشانه کمال معرفت و ایمان بالا است. مولانا می‌گوید:

مرکب همّت سوی اسباب راند از مسبّب لاجرم محروم ماند
آنک بیند او مسبّب را عیان کی نهد دل بر سبب‌های جهان
(۱۳۷۵ / ۲ / ۳۷۸۷-۳۷۸۶)

در برخی موارد «سبب» تنها یک پرده است و فقط «مسبّب» است که کار را انجام می‌دهد و این در موارد خاصی است و در مورد همه اسباب نیست. ابیاتی از مثنوی که در آن حق تعالی عزرائیل را مورد خطاب قرار می‌دهد و در آن بحث از مرگ است، از این جمله‌اند. (ر.ک: همان / ۵ / ۱۷۰۹-۱۶۸۳)

توضیح انتساب هر فعل و هر اثری به حق تعالی

گاهی در نوشته‌های صوفیه جملات و عباراتی دیده می‌شود که در آن هر فعل و اثری به حق تعالی نسبت داده می‌شود. در تصوّف مقامات و احوال وجود دارد. یکی

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۲۱

از مقامات آن «تجلی فعلی» است. صاحب لطائف الإعلام آن را این گونه تعریف می کند:

«... یعنی اینکه در همه اسباب و مسببات تنها فعل حق جاری است و اثر آن در جمیع کائنات در آیینۀ صورت های گوناگون ظاهرست. این مقام که تجلی فعلی است، دارای علامتی است که وصول سالک به آن مقام با آن علامت شناخته می شود؛ و شرطی دارد که با تحقق آن شرط، آن مقام حاصل می شود. علامت وصول سالک به این مقام این است که بتواند زیبایی و حُسن فعل را در هر چیزی ببیند. و شرط حصول آن این است که احکام محجوب بودن از نفس زائل شود و کثرت انحرافات در آن با عدالت و شدت عدالت از بین برود، و این با تحقق مقامات تسعة: توبه، اعتصام، ریاضت، زهد، ورع، حُزن، اخلاص، مراقبت و تفویض حاصل می شود.» (عبدالرزاق کاشانی ۱۴۲۵: ۱۱۹-۱۲۰)

«تجلی فعلی» نام های دیگری نیز دارد که عبارت اند از: «تجلی تأنیسی»، (همان: ۱۲۰) «تجرید فعل»، (همان: ۱۲۳) «تجرید فعلی»، (همان: ۱۲۴) «توحید افعال» (همان: ۱۵۹) و «احدیّت فعلی» (همان: ۴۹) عبدالرزاق کاشانی در تعریف اینها هم شبیه چیزی را گفته که در تعریف «تجلی فعلی» آورده است. در ذیل «تجرید فعل» می نویسد: «پایین ترین مراتب تجرید است... و به معنی تجرید افعال از غیر حق است، و تجرید فعل یعنی اینکه هیچ فعلی به غیر حق نسبت داده نشود به گونه ای که سالک در تمام وجود هر فعل و هر تأثیری را صرفاً از حق تعالی ببیند.» (همان: ۱۲۳) او در تعریف «احدیّت فعلی» می نویسد: «یعنی رفع واسطه ها از افعال، و اینکه همه افعال را تنها از حق تعالی بدانی.» (همان: ۴۹) مولوی نیز در همین مقام است که می فرماید:

این سببها بر نظرها پرده هاست	که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده باید سبب سوراخ گن	تا حُجُب را برکند از بیخ و بن
تا مُسبب ببیند اندر لامکان	هرزه داند جهد و اکساب و دکان
از مُسبب می رسد هر خیر و شر	نیست اسباب و وسایط ای پدر

جز خیال منعقد بر شاه راه تا بماند دور غفلت چند گاه
(۱۳۷۵ / ۵ / ۱۵۵۵ - ۱۵۵۱)

همان‌طور که می‌بینیم تصوّر اینکه هر فعل و هر اثری فقط از حق تعالی باشد نه از اسباب، یکی از مقامات صوفیه است. اصول اعتقادات صوفیه که قطعی و مورد قبول عموم آن‌ها است، در کتاب و نوشته‌هایشان آمده است. اما مقام «تجلی فعلی» از فروع تصوّف است، نه عام است و نه قطعی. لذا تصوّر اینکه هر فعل و هر اثری صرفاً از حق تعالی باشد نه از اسباب به گونه‌ای که هر فعلی و از جمله افعال بندگان به حق تعالی نسبت داده شود، چون جزو اصول اعتقادی صوفیه نیست و موردی است، بنابراین قابل تفسیر است. دلایل این امر:

۱. مباحث مربوط به «علّت»، «اسباب و مسببات» و «سنت» جزو معتقدات عموم صوفیه است ولی «تجلی فعلی» یک مقام است و مخصوص سالکانی است که بدان مقام واصل شوند.

۲. صوفیه برای بیان مباحث «علّت»، «اسباب و مسببات» و «سنت» به صورت نقلی و عقلی و کلامی استدلال کرده‌اند ولی کسی از واصلان به این مقام به صورت عقلی و کلامی در مورد آن و اثبات آن سخن نگفته است.

۳. وصول به این مقام شروطی دارد و برای هر سالکی مقدور نیست. آن که به این مقام می‌رسد نیز تنها تصورش تغییر می‌کند و هر فعل و هر اثری را از حق می‌بیند. تنها سالکی که به این مقام رسیده می‌تواند این گونه به مسئله نگاه کند. خود سالک هم قبل از وصول به این مقام این تصور را نداشته است.

۴. مولانا درباره «اسباب و مسببات» و «علّت و معلول» و «سنت» - به عنوان مباحث اعتقادی صوفیه - با استناد به آیات و احادیث به استدلال عقیدتی و کلامی پرداخته است؛ اما در مورد مقام «تجلی فعلی» که ابیات و اشعاری در آن دارد به استدلال عقیدتی و کلامی نپرداخته، و این نشان می‌دهد که مقام «تجلی

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۲۳

فعلی» و اینکه هر فعل و هر اثری از حق دانسته شود صرفاً یک حالت روحی و شخصی سالک است و نمی‌توان آن را به عموم صوفیه تعمیم داد. اگر این مقام به عنوان عقیده عموم صوفیه به حساب آید با موارد دیگری از معتقدات آنها تناقض پیدا می‌کند.

۵. اگر به عنوان معتقدات صوفیه هر فعل و هر اثری را در عالم اسباب و مسببات از حق تعالی بدانیم، موضوع کفر و معصیت از لحاظ اعتقادات صوفیه قابل توجیه نخواهد بود.

نتیجه این می‌شود که مسائل مربوط به «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» و «سنت» را که در اصول معتقدات صوفیه آمده و اصل و اساس است نمی‌توان توجیه یا نقض کرد، اما مقام «تجلی فعلی» را که جزئی از تصوف است و از لحاظ عقلی و نقلی و کلامی نیز قابل اثبات نیست می‌توان توجیه کرد و گفت این یک حالت است و سالک چنین تصور می‌کند. اینکه هر فعل و هر اثری در عالم اسباب و مسببات از حق تعالی باشد نه از غیر او، چنین چیزی جزو اصول معتقدات صوفیه نبوده و هیچ دلیلی و استنادی برای آن وجود ندارد.

وجه دوم: «بی سببی» یا خلق «مسبب» بدون «سبب» (عالم قدرت)

با وجود اینکه صوفیه به «سنت‌های الهی» و «عالم اسباب و مسببات» که آن را «عالم حکمت» نامیده‌اند کاملاً معتقد بوده‌اند، ولی در مورد خلقت و افعال خداوند آنچه که آنها بر آن تأکید می‌ورزند چیز دیگری است. صوفیه معتقدند که حق تعالی «قادر» است «بی سبب» هم هر چه را بخواهد خلق کند و اصل در مورد خلقت حق تعالی هم همین است، و آن را «عالم قدرت» نامیده‌اند که در مصباح‌الهدایه چنین تعریف شده است: «عالم قدرت اعنی ایجاد چیزی بی واسطه اسباب.» (عزالدین

کاشانی (۱۳۹۰: ۵۰) مولانا هم به آن اشاره کرده است: «قدرت مطلق سبب‌ها بر دَرَد» (۱۵۴۸/۵/۱۳۷۵) اینکه حق تعالی «قادر» است هر چه را بخواهد «بی سبب» خلق کند و بسیاری چیزها را در این جهان «بی سبب» خلق کرده است، مهم‌ترین و اساسی‌ترین باور صوفیه در مسئله «اسباب و مسببات» است. مولانا در اهمیتِ «بی سببی» می‌گوید:

بیرونِ سبب باشد اسرار و عجایب‌ها محجوب بود چشمی کو جمله سبب بیند
(۱۳۸۶: ۳۲۲)

متصوّفه می‌گویند خداوند «اسباب» را برای اقناع عقل و متناسب با توان آن نهاده است: «این سبب را محرم آمد عقل‌ها» (مولوی ۱۳۷۵ / ۱ / ۸۴۶) چون عقل آدمی هم کنجکاو است و هم محدودیت دارد، با دیدن اسباب و اینکه «اسباب» موجب پدید آمدن «مسببات» می‌شوند قانع می‌شود. ولی درک «عالم قدرت» برای عقل دشوار است. عزالدین کاشانی در این باره می‌گوید:

«و عقل را بر عالم حکمت موکّل کرده‌اند. و او را در عالم قدرت ... تصرفی نیست. هر کجا از عالم قدرت چیزی شنود گوید معقول نیست و به استحالت آن حکم کند، و نداند که نه هر چه نامعقول بود نامقدور بود. وجود فرزند بی نطفه پدر و قبول مادر و استقرار آن در رحم و مرور زمانِ مَقْدَر و دیگر اسباب، معقول نیست و در عالم اسباب موجود نه، لیکن مقدور است و در عالم قدرت ممکن الحصول بل واقع، چون وجود آدم و حوا و عیسی. عقل چون بدان عالم ره نبرد و خواهد که در آن تصرف کند در غلط افتد. حالی به تأویل و تحریف مبادرت نماید و گوید مراد از این اشارت اینست، و البته نسبت جهل با خود روا ندارد. و منشأ این غلط نداند از کجاست. و اگر بر حد خود که عالم حکمت است بایستادی و به جهل خود معترف شدی هرگز درین غلط نیفتادی.» (عزالدین کاشانی ۱۳۹۰: ۵۱-۵۰)

«عالم حکمت» را حق تعالی اراده کرده است و گرنه برای پدید آمدن «مسببات» در قدرت خداوند نیازی به «اسباب» نیست. هرگاه حق تعالی اراده کند، «مسببات» «بی سبب» پدید می‌آیند، و این در اصطلاح صوفیه «عالم قدرت» است. «عالم

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۲۵
قدرت» یعنی قدرت مطلق و لایتناهی حق تعالی «مسببات» و پدیده‌ها را «بی سبب»
پدید می آورد و این عالم، بی متها است:

و آن فضای خرق اسباب و علل هست ارض الله ای صدر اجل
(مولوی ۱۳۷۵ / ۴ / ۲۳۸۱)

ایمان به «عالم قدرت» و به اینکه حق تعالی می تواند هر چه را بخواهد «بی سبب»
بیافریند، از عهده هر کسی ساخته نیست. تصور این مسئله و حل آن برای عقل
مشکل است، اما برای کسی که به قدرت مطلق حق تعالی ایمان داشته باشد آسان
است. صاحب مصباح الهدایه در این مورد می گوید: «همچنین ساکنان مضیق عالم
حکمت، احوال عالم قدرت را به عقل درنتوانند یافت الا به طریق ایمان.» (عزالدین
کاشانی ۱۳۹۰: ۵۲) «پس روشن شد که عالم قدرت را مجرد از کسوت حکمت جز
به ایمان در نتوان یافت.» (همان: ۵۱) مولانا می گوید:

بی سبب بیند چو دیده شد گذار تو که در حسی سبب را گوش دار
(۱۳۷۵ / ۲ / ۱۸۴۲)

«اسباب و مسببات» دال بر «حکمت» حق تعالی است و برای عقل بشری بیشتر
قابل درک است. ولی پدید آوردن «مسببات» بدون «اسباب» دال بر «قدرت»
حق تعالی است و تصور و اعتقاد به آن نشانه ایمان بالا است.

معجزات انبیاء (ع)

معجزات انبیاء (ع) از جمله موارد و «مسبباتی» اند که حق تعالی آن‌ها را «بدون
اسباب» پدید آورده است. صوفیه بر این مسئله فراوان تأکید کرده اند. معجزات انبیاء
(ع) اصطلاحاً «خرق عادت» نامیده می شود که «خارق العاده» به یکی از آن‌ها و
«خوارق عادات» به مجموع آن‌ها گفته می شود. «خرق» لغتاً یعنی «قطع» (راغب
۱۴۲۶: ۱۵۲) و «عادت» همان طور که مولانا به کار برده مترادف «سنت» است:

سنت و عادت نهاده با مزه باز کرده خرق عادت معجزه
(۱۳۷۵ / ۵ / ۱۵۴۵)

لذا معنی «خرق عادت» در لغت می‌شود: «قطع سنت» و اصطلاحاً یعنی اینکه حق تعالی خارج از سنتی که وضع نموده و «بدون سبب» کاری انجام دهد یا چیزی بیافریند. مولانا «خرق عادت» را در بیت بالا مترادف «معجزه» آورده است. او مترادفات دیگری نیز برای «خرق عادت» در اشعار خودش ذکر کرده است، از آن جمله: «خرق اسباب و علل» (مولوی ۱۳۷۵ / ۴ / ۲۳۸۱) «قطع اسباب» و «قطع سبب» (همان / ۳ / ۲۵۲۰، ۲۵۱۷) «رفض اسباب و علل» (همان‌جا) و «عزل سبب». (همان / ۵ / ۱۵۵۰) «اسباب و مسببات» از جمله سنت‌های الهی است. خداوند متعال وقتی معجزه‌ای را برای پیامبری انجام می‌دهد، معجزه بر اساس سنت یا عادت «اسباب و مسببات» انجام نمی‌گیرد، بلکه خارج از آن و «بی سبب» انجام می‌گیرد. در «خرق عادت» حق تعالی سنت «اسباب و مسببات» را «عوض نمی‌کند» بلکه «قطع می‌کند» و «بدون اسباب» چیزی را می‌آفریند. مولانا می‌گوید:

اینک موسی را عصا ثعبان شود	همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا	کان ننگند در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب تصریف خداست	نیستها را قابلیت از کجاست

(همان / ۵ / ۱۵۴۱-۱۵۳۹)

و این مربوط به «عالم قدرت» است. مولانا در ابیات ذیل با قاطعیت تمام در

بیان «بی سببی» سخن گفته و نمونه‌هایی از معجزات انبیا (ع) را ذکر کرده است:

انبیا در قطع اسباب آمدند	معجزات خویش بر کیوان زدند
بی سبب مر بحر را بشکافتند	بی زراعت چاش گندم یافتند
ریگها هم آرد شد از سعیشان	پشم بز ابریشم آمد کش گشان
جمله قرآن هست در قطع سبب	عز درویش و هلاک بو لهب
مرغ بایلی دو سه سنگ افگند	لشکر زفت حبش را بشکند
پیل را سوراخ سوراخ افگند	سنگ مرغی کو ببالا پر زند

دُمّ گاو کشته بر مقتول زن
حلق ببریده جهد از جای خویش
تا شود زنده همان دم در کفن
خون خود جوید ز خون پالای خویش
همچنین ز آغاز قرآن تا تمام
رفض اسبابست و علت و السلام
(۲۵۱۷-۲۵۲۵ / ۳ / ۱۳۷۵)

نتیجه

در متن دیدیم که صوفیه به نظام علّیتی که علوم شناخته‌اند معتقد بوده و آن را انکار نکرده‌اند؛ ولی آن را «عالم اسباب و مسببات» نامیده‌اند و خود تعریف خاصی از «علت و معلول» داشته‌اند. نتیجه این می‌شود که محور اندیشه‌های صوفیانه حق تعالی است و صوفیه تنها در مسائل و مباحثی رأی خود یا رأی خاص خود را ابراز داشته‌اند که مربوط به حق تعالی و ذات و صفات او بوده باشد. آن‌ها در مورد دنیای مادی که روابط بین پدیده‌ها از جمله آن‌ها است، سخن یا رأی خاصی نداشته‌اند؛ زیرا خارج از حیطه فکری آنان بوده است. حال اگر مطالعه و تحلیل اندیشه‌های صوفیه با این دید صورت گیرد، فهم دقیق‌تر و روشن‌تری از اندیشه‌ها و تصورات آن‌ها خواهیم داشت. نوشتار حاضر گامی است برای شناخت بیشتر چهارچوب اندیشه‌های صوفیانه و آشنایی با تصور و تعریفی که آن‌ها از برخی اصطلاحات دارند. یافته‌های این نوشته می‌تواند در تدوین مبانی و اصول معتقدات صوفیه یا تدوین فرهنگ تخصصی اصطلاحات صوفیه مورد استفاده قرارگیرد.

پی‌نوشت‌ها

(۱) مولانا نیز در مثنوی به تلازم علت و معلول اشاره کرده است:

تو نگنجی در کنار فکرتی
نی به معلولی قرین چون علّتی
(۱۳۴۲ / ۳ / ۱۳۷۵)

صوفیه به همین دلیل «تلازم علت و معلول» به کار بردن تعبیر فلسفی «علت اولی» را برای حق تعالی باطل می‌دانند زیرا اگر حق تعالی که قدیم است، «علت اولی» باشد، قدیم‌بودن ماده و جهان هم که معلول است، لازم می‌آید زیرا وجود علت بدون معلول جایز نیست و این تأیید اندیشه فلاسفه و دهریون خواهد بود که معتقد به قدمت ماده و جهان‌اند. (ر.ک: مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۲) مولانا به همین دلیل در مثنوی ذات حق را از «علت اولی» بودن منزّه دانسته و از زبان او گفته است:

چار طبع و «علت اولی» نیَم در تصرف دایماً من باقیم
(۱۶۲۵ / ۲ / ۱۳۷۵)

(۲) «علت مادی» مانند: چوب برای تخت پادشاه. «علت صوری» مانند: شکل و ترکیب برای تخت. «علت فاعلی» که وجود «معلول» از او است، مانند: نجار برای تخت. «علت غایی» علتی است که معلول برای آن است، مانند: جلوس پادشاه بر تخت.

(۳) چون رأی صوفیه متأثر از رأی اشاعره است به رأی اشاعره هم در باب «علت و معلول» اشاره می‌شود: اشاعره معتقدند که علت وجودی (علت فاعلی) هر چیزی صرفاً حق تعالی است. کل خلقت همگی «معلول» است و یک «علت» دارد و آن «فعل خداوند» است که آن را پدید آورده است و در جهان خلقت چیزی به نام «علت و معلول» وجود ندارد. اما اگر منظور از «علت و معلول» روابط بین پدیده‌ها در عالم خلقت باشد، اشاعره آن را «اسباب و مسببات» می‌نامند و آن را قبول دارند. مطابق تعریفی که آن‌ها از «علت و معلول» دارند، آنچه در این جهان روی می‌دهد همه‌اش در دایره «اسباب و مسببات» می‌گنجد نه «علت و معلول»؛ و در این جهان چیزی به نام «علت و معلول» وجود ندارد هر چه هست «اسباب و مسببات» است. بنابراین اشاعره منکر «علت» یا نظام «علت و معلولی» به معنی امروزی و به تعبیر علوم مختلف نیستند. تفاوت تنها در نامگذاری است، آنچه را علوم مختلف «علت و معلول» می‌نامند و می‌دانند، همان چیز را اشاعره «اسباب و مسببات» می‌نامند و می‌دانند و آن را با تمام ویژگی‌هایش قبول دارند.

(۴) صوفیه همیشه «علت» را در معنی اصطلاحی آن به کار نبرده‌اند. گاهی آن را در معنی لغوی و مترادف «سبب» به کار برده‌اند:

اسباب و علل به پیش من آمد باد بر بحر کجا بود ز کهگل بنیاد
(مولوی ۱۳۸۶: ۱۳۰۸)

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۲۹

(۵) اگر فعل خداوند «علت» داشته باشد، در مقابل کلمه سؤالی «چرا» خواهد بود. به همین دلیل شهرستانی می‌گوید: «چرا، همان گونه که در ذات حق تعالی و صفات او راه ندارد و باطل است، در خلقت و افعال او نیز راه ندارد و باطل است. و این برای این است که لازم نشود جوابی داده شود و گفته شود به این جهت و به این دلیل. و نمی‌توان گفت چرا خداوند جهان را و بندگان را آفریده و چرا عاقلان را مکلف کرده و چرا امر و نهی نموده و چرا قضا و قدر خود را جاری کرده است. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ» (از آنچه حق تعالی انجام می‌دهد سؤال نمی‌شود در حالی که از آن‌ها سؤال می‌شود.) (انبیاء/۲۳؛ شهرستانی ۱۴۲۵: ۲۲۶) عطار هم در *سررنامه* از این موضوع سخن گفته و ضمن آوردن حکایتی از بایزید بسطامی «چرایی» و «علت» را در افعال حق تعالی باطل شمرده است. (ر.ک: عطار ۱۳۸۶: ۱۲۱ - ۱۲۰)

صوفیه تصور و پرسیدن «علت» و «چرایی» در افعال حق را باطل می‌دانند و به همین دلیل هم سخنان فلاسفه را در این مورد مردود و بی‌ارزش دانسته‌اند. ولی علت‌یابی روابط بین پدیده‌ها و مخلوقات و دنبال جواب «چرا» گشتن در «عالم اسباب و مسببات» و کشف حکمت و منافع و مصالح خلقت خداوند را - به شرطی که چرایی در مورد افعال حق نباشد - نه تنها جایز بلکه امری بدیهی دانسته‌اند. هم نگاه آنها و هم نگاه اشاعره به این مسائل نگاهی منطقی و علمی بوده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

آمدی، سیف‌الدین علی بن محمد. ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۴م. *غایة المرام فی علم الکلام*. به کوشش احمد فرید المزیدی. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن منظور، جمال‌الدین. ۱۴۰۷. *لسان‌العرب*. به کوشش علی شیری. ج ۱. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

تهانوی، محمد علی. ۱۹۹۶. *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. به کوشش رفیق العجم و علی دحروج. ترجمه عبدالله خالدی و جورج زیناتی. ج ۱. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

- ۲۳۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— لقمان محمودپور
- جرجانی، السید الشریف ابوالحسن علی بن محمد. ۱۴۱۹. شرح المواقف. به کوشش محمود عمر الدمیاطی. ج ۴. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۴۲۴. التعريفات. به کوشش محمد باسل عیون
- السود. چ ۲. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- راغب، ابوالقاسم حسین بن محمد. ۱۴۲۶. المفردات فی غریب القرآن. به کوشش وائل احمد عبدالرحمن. قاهره: المكتبة التوفيقية
- سراج، ابونصر عبدالله بن علی. ۱۴۲۱. الأَمْع. به کوشش کامل مصطفی الهنداوی. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد بن ابی مظفر. ۱۳۸۴. روح الارواح فی شرح اسماء الملك الفتح. به کوشش نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی غزنوی، محدود بن آدم. ۱۳۸۰. دیوان. به کوشش محمدتقی مدرس رضوی. چ ۵. تهران: سنایی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. ۱۴۲۵. نهاية الاقدام فی علم الکلام. به کوشش محمد حسن محمد حسن اسماعیل. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۱۴۲۶. الملل و النحل. به کوشش محمد عبدالقادر الفاضلی.
- بیروت: المكتبة العصرية.
- عبدالرزاق کاشانی، احمد بن محمد. ۱۴۲۵. لطائف الإعلام فی إشارات اهل الإلهام. به کوشش: عاصم ابراهیم کیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- عزالدین کاشانی، محمود بن علی. ۱۳۹۰. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. تصحیح و مقدمه و تعلیقات جلال‌الدین همایی. چ ۱۱. تهران: هما.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۶. اسرارنامه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۸۱. رساله قشیریة. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی. تصحیحات و استداراکات بدیع الزمان فروزانفر. چ ۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- کلاباذی، محمد بن اسحاق بخاری. ۱۴۱۵. التَّعْرِفُ لِمَذْهَبِ التَّصَوُّفِ. به کوشش آرتور جان آبربری. چ ۲. قاهره: مكتبة الخانجي.

س ۱۳- ش ۴۹- زمستان ۹۶- جایگاه «علت و معلول» و «اسباب و مسببات» در معتقدات صوفیه / ۲۳۱

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. شرح التعرّف لمذهب التصوّف. مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۵. مثنوی معنوی. به کوشش رینولد نیکلسن. ج ۱. تهران: توس.

_____ . ۱۳۸۶. کلیات شمس. بر اساس چاپ بدیع الزمان فروزانفر. ج ۲. تهران: هرمس.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۸۹. کشف الاسرار و عدة الابرار. به کوشش علی اصغر حکمت. ج ۸. چ ۸. تهران: امیرکبیر.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۸۴. کشف المحجوب. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۲. تهران: سروش.

References

Holy Quran.

Abdol Razāq Kāšānī, Ahmad ebn-e Mohammad. (2004/1425 AH). *Latā'ef al-e'lām fī ešārāt ahl-e al-elhām*. With the Effort of Asīm Ībrāhīm Kayalī Hosseinī Šāzelī Darqāvī. Beirut: Dar-al kotob al-elmīyya.

Amedī, Seyf al-dīn Alī ebn-e Mohammad. (2004/1424 AH). *Qāyat al-marām fī elm al-kalām*. With the Effort of Ahmad Farīd al-mazādī. Fitrst ed. Beirut: Dā r-al kotob al-elmīyyat.

Attār Neyābūrī, Farīd al-dīn. (2007/1386SH). *Asrār-nāme*. With the Introduction, Edition and Explanation by Mohammad Rezā Šafi'ī Kadkanī. 2nd ed. Tehrān: Soxan.

Ezz-e al-dīn Kāšānī, Mahmūd ebn-e Alī. (2011/1390SH). *Mesbāh al-hedāyat va meftāh al-kefāyat*. With the Introduction, Edition and Explanation by Jalāl al-dīn Homāyī. 11th ed. Tehrān: Homā.

Hojvīrī, Alī ebn-e Osmān. (2005/1384SH). *Kašf al-mahjūb*. With the Introduction, Edition and Explanation by Mahmūd Ābedī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.

Jorjānī, Seyyed Abol Hasan Alī ebn-e Mohammad. (1998/1419AH). *Šarh al-mavāqef*. With the Effort of Mahmūd Omar al-Demīyatī. First ed. 4th Vol. Beirut: Dār-al kotob al-elmīyyat.

_____. (2003/1424 AH). *Al-ta'rīfāt*. With the Effort of Mohammad Bāssel Uyun al-sūd. Beirut: Dār-al kotob al-elmīyyat.

Kalābāzī, Mohammad ebn-e Ishaq Bokhari. (1415 AH 1994 AD). *Al-ta'arrof le mazhab al-tasavvof*. With the Effort of Arthur John Arberry. Cairo: Maktabat al-xānajī.

Meybodī, Abolfazl Rašīd al-dīn. (2010/1389SH). *Kašf al-asrār va oddat al-abrār*. With the Effort of Alī Asqar Hekmat. 9th Vol. 8th ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Mostamlī-ey Boxārī, Esmā'il ebn-e Mohammad. (1984/1363SH). *Šarh al-ta'arrof le mazhab al-tasavvof*. With the Introduction and Edition by Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.

Mowlavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1996/1375SH). *Masnavī-ye Ma'navī*. With the Effort of Reynold Nicholson. First ed. Tehrān: Tūs.

_____. (2007/1386SH). *Dīvān-e šams*. According to published version of Badī'ozzamān Forūzānfar. 2nd ed. Tehrān: Hermes.

Qoşeyrī, Abdol Karīm ebn-e Hawāzen. (2002/1381SH). *Resāle-ye qoşeyrīye*. Tr. by Abū Alī al-Hasan ebn-e Ahmad Osmānī. Ed. by Badī'ozzamān Forūzānfar. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Rāqeb, Abū al-qāsem Hossein ebn-e Mohammad. (2005/1426 AH.). *Al-mofradāt fī qarīb al-qur'ān*. With the Effort of Vā'el Ahmed Abdol Rahmān. Cairo: Al-maktabah al-towfiqīyya.

Şahrestānī, Mohammad ebn-e Abdol Karīm. (2004/1425 AH). *Nahāyat al- eqdām fī elm al-Kalām*. Reseach by Mohammad Hassan Esmā'il. First ed. Beirut: Dār-al kotob al-elmīyyat.

(2005/1426 AH). *Al-Melal va al-nehāl*. Research by Mohammad Abdol Qāder Al-Fāzelī. Beirut: Al-maktaba al-asrīyya.

Sama'ānī, Şahāb al-dīn Ahmad ebn-e Abī Mozaffar. (2005/1384SH). *Rowh al-arvāh fī šarh-e asmā' al-malek al-fatāh*. With the Edition and Explanation by Najīb Māyel Heravī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Sanā'ī Qaznavī, Majdūd ebn-e Ādam. (2001/1380SH). *Dīvān*. With the Effort of Mohammad Modarres Razavī. Tehrān: Sanā'ī.

Sarrāj, Abū Nasr Abdollah ebn-e Alī. (2001/1421 AH) *.al-Luma'*. Ed. by Kāmel Mostafā al-Hīndāwī. First ed. Beirut: Dār-al kotob al-elmīyyat.

Tahānavī, Mohammad Alī. (1996/1374SH). *Kaššāf estelāhāt al-olūm va al-fonūn*. With the Effort of Rafīq al-Ajam & Aī Dahrūj. Tr. by Abdollah Xāled & George Zynaty. First ed. Beirut: Maktab Lebanon Naşerūn.