

رستن از حجاب اسباب از دید مولوی در مثنوی

علی رضا رضایی کهنمویی^۱

چکیده

انسان موحد از طرفی باید به توحید در استعانت نایل آید و از طرف دیگر در چارچوب نظام عالم که به تدبیر الهی نظام اسباب است به اسباب رجوع نموده، از آن استعانت جوید. طریق جمع میان این دو تکلیف به ظاهر متعارض آن است که رجوع به اسباب و استعانت از آن باید بصورت مجازی و خالی از جوهره استعانت که همانا اعتماد و امید استقلالی است باشد و حقیقت و جوهره استعانت باید صرفاً متوجه حضرت مسبب الاسباب باشد. مولوی بعنوان نابغه‌ای بصیر به معارف دینی بسیار به این معنا پرداخته است. او در پی دیده‌ای سبب سوراخ کن است که او را به تماشای جمال حضرت مسبب الاسباب نایل آورد. البته مفهوم توحید در استعانت ذهن قدرتمند مولوی را دچار توهّم جبر ننموده است و همچنین مانع التفات وی به عالم اسباب نگردیده است بلکه با بهره‌مندی از لطایف ناب قرآنی به زیبایی لزوم رجوع به اسباب را با مفهوم متعالی توحید در استعانت جمع نموده است.

کلید واژه‌ها :

توحید ، استعانت ، اسباب ، مولوی

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی

مقدمه

در فرهنگ ناب قرآن و سنت، هدف زیبای آفرینش انسان نیل به قرب حضرت حق است. بدیهی است قرب الهی از نوع مادی و مکانی نیست؛ شاید بتوان مفهوم قرب الهی را بر طرف شدن حجاب‌هایی دانست که مانع مشاهده خدای سبحان توسط انسان می‌گردد. از جانب دیگر شاید بتوان گفت که این حجاب‌ها چیزی غیر از نگاه استقلال‌ی به نظام اسباب حاکم بر عالم نیست؛ لذا برای سیر الی الله تعالی و نیل به قرب حضرتش چاره‌ای جز معرفت به کیفیت مواجهه توحیدی با نظام اسباب حاکم بر عالم، به نحوی که این اسباب موجب محجوبیت انسان نگردد، نیست. این مقاله تلاشی است در این خصوص با تمرکز ویژه بر ابیات مثنوی معنوی؛ چه این که ذهن عمیق مولوی با استضائه از معارف ناب قرآنی در این زمینه دُر سفته است.

الف - مباحث کلی

الف - ۱ - توحید در استعانت

توحید، یگانه حقیقت عالم است و سرسپید هستی. هر چه هست همین است و بس. باری توحید تمام پیام وحی است؛ و چه کوتاه و چه بلند است پیام ناب این آیت نور:

قُلْ إِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (انبیاء: ۱۰۸): بگو جز این نیست که به من وحی می‌شود که خدای شما خدایی یگانه است. پس آیا مسلمان می‌شوید؟

آیه شریفه، صراحتاً به دلالت «انما»، کل پیام وحیانی قرآن کریم را منحصر در دعوت توحید بیان می‌کند. یعنی هر چه هست توحید است؛ یعنی ۶۲۳۶ آیه شریفه قرآن، همگی بیانگر توحیدند؛ یعنی سنت شریفه پیامبر (ص) و عترت مطهر، همگی شرح توحید است؛

یعنی اصل و عصاره و جوهره و حقیقت تمام معارف دین توحید است؛ یعنی هر گزاره منتسب به دین، اگر روح توحیدی نداشته باشد فاقد اعتبار است.

پیام آیه شریفه بسیار صریح و در اوج اهمیت است؛ به سادگی نمی‌توان از این شریفه گذشت.

توحید در استعانت - که هر مسلمان موظف است روزانه با تکرار مکرر عبارت نورانی ای‌ک نستعین، مدام به آن اعتراف نماید- یکی از مظاهر توحید الهی است که حاکی از لزوم انحصار استعانت عبد به درگاه خدای تعالی است؛ به عبارت دیگر توحید در استعانت یعنی این که دست نیاز بنده، همواره باید منحصرأً به پیشگاه کرم حضرت حق گشوده باشد. این شعبه از توحید در حوزه توحید عملی بوده و از مقولاتی است که باید در رفتار فرد موحد به منصفه ظهور برسد. آنچه هست فهم عمیق این مبحث توحیدی و خاصه تحقق عملی بخشیدن به آن در این عالم اسباب، مستلزم طی مسیری سخت و پر گردنه است و افق نورانی این سلوک کمر شکن، رسیدن به کعبه مقصود است؛ بهشت زیبای توحید که در آن پرده ظواهر فریبای دنیا کنار رفته و رخسار زیبای حقیقت عالم - همان وجه باقی الهی - رخ نموده است.

الف-۲- توحید در ربوبیت، مبنای نظری توحید در استعانت

توحید عملی مبتنی بر توحید نظری است. با نگاهی دقیق تر می‌توان بین شاخه‌های توحید عملی و شاخه‌های توحید نظری روابط متناظری به دست آورد.

از جمله در مورد ریشه نظری توحید در استعانت می‌توان توحید افعالی را مطرح نمود. مقوله توحید افعالی از اساسی‌ترین مباحث توحیدی است که چکیده آن را ای بسا بتوان در عبارت « لا مؤثر فی الوجود الا الله » مندرج دانست؛ یعنی هر فعل و انفعال و تأثیر و تأثری

در عالم دیده می‌شود نهایتاً آن فعل و اثر به ذات اقدس الهی باز گشت دارد و هیچ وجود منشأ اثر مستقلی غیر حضرت او - جلّ و علا - در عالم نیست .

توحید افعالی یعنی «لا حول و لا قوه الا بالله»^۲ و این عبارت شریفه که بنا به روایت نبوی گنجی از گنج های عرش الهی است (بخاری، ۱۴۰۷ ه ق، ح ۵۹۵ و ح ۳۸۸۳)، گنجینه اسرار عالم است .

با این توضیح مختصر، رابطه میان توحید افعالی و توحید در استعانت روشن می‌شود؛ چرا که وقتی هیچ حول و قوه‌ای جز از جانب خدای تعالی وجود خارجی ندارد و وقتی هیچ مؤثری جز حضرت او - جلّ جلاله - قابل تصور نیست، چگونه می‌توان جز به درگاه او روی نیاز آورد و جز از او استعانت جست؟ می‌توان باز بحث مزبور را ریزتر و دقیق‌تر نگریست. توحید افعالی خود دارای دو شاخه اساسی است: توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت؛ به طور جزئی‌تر می‌توان گفت تناظر توحید در استعانت با توحید افعالی از ناحیه توحید در ربوبیت است .

ربوبیت در لغت از دو جزء معنایی تشکیل یافته است: تملک و تدبیر^۳ و توحید در ربوبیت یعنی این که هر چه در عالم خلقت سهمی از وجود یافته است، مالکیت مطلقش و تدبیر امورش و اصلاح و تغییر و تبدیل در وضعش، به طور مستقل، منحصرأ در دست الهی است .

۲- عبارت شریفه حو قله «لا حول و لا قوه الا بالله» بارها و بارها در اذکار و ادعیه معصومین (علیه السلام) ذکر شده است از جمله رجوع شود به: کلینی، ۱۳۶۵ ه ق: ج ۱ / ۲۳۰ و ۳۱۸ و و بخاری، ۱۴۰۷ ه ق: ح ۵۷۸ و ح ۱۰۵۳ و ح ۱۰۶ و ...

۳- رجوع شود به: راغب اصفهانی: ۱۸۹ و همچنین طباطبایی، ۱۳۹۷ ه ق: ج ۱ / ۱۹ و مکارم، ۱۳۶۶ ه ش: ج ۱ / ۱۹ و عسکری، ۱۴۱۸ ه ق: ۳۳ با توجه به این ریشه یابی مشخص می‌شود که معادل سازی رب با پروردگار دقیق نمی‌باشد چرا که این کلمه صرفاً ناظر به بعد تدبیر می‌باشد و بعد تملک در آن نادیده گرفته شده است استاد مصباح یزدی کلمه مرکب صاحب اختیار را معادل بهتری برای رب دانسته است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ه ش: جلد ۳-۱ / ۳۲)

با این توضیح وقتی اثبات شد که ربّی جز خدا نیست، نتیجه چنین می‌شود که مالک و مدبّری جز خدا نیست و آن یعنی مالکیت نفع و ضرر هر موجود و امکان تحوّل و تغییر در آن تنها در دست ربّ العالمین است و لاجرم نتیجه عملی این عقیده، توحید در استعانت خواهد بود. مشکل مهمّ بشریت در این است که معمولاً در تشخیص « ربّ » دچار اشتباه می‌شود و خود آگاه یا نا خود آگاه غیر خدا را به عنوان ربّ (= مالک مدبر) اتخاذ می‌کند و صاحب اختیار امور را فرشتگان، اولیای الهی، رؤسای دینی، مال و منال، اولاد و عشیره و ... می‌پندارد و لذا روح استعانت و عرض نیازش نیز به سراغ ایشان می‌رود؛ از این رو اهتمام عظیم گلوآزه‌های وحی الهی بر این است که مردمان، توحید ربوبیت را درک کنند و به آن ملزم باشند که در این صورت به توحید در استعانت خواهند رسید .

دقت در آیاتی نظیر آیات شریفه زیر در این راستا می‌تواند مفید باشد :

وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَادْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا

(مریم: ۴۸)

قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِهِ أَحَدًا (جن : ۲۰) : بگو: من تنها پروردگار خود را می‌خوانم و کسی را با او شریک نمی‌گردانم.

آیات شریفه مذکور که برای نمونه ذکر شدند درباره دعا که نوع خاصی از استعانت است بحث می‌کند. دقت در استعمال حکیمانه وصف شریف « ربّ » و یا اوصافی که در حیطة ربوبیت‌اند مانند مالکیت نفع و ضرر ، گویا بیانگر این نکته است که مشکل آنان که در ورطه شرک در دعا و استعانت افتاده‌اند، در درک نکردن ربوبیت و مالکیت محض الهی است و این که این اوصاف را برای غیر حضرت او - جلّ جلاله - قائل می‌شوند .

توحید در امید ، جوهره توحید در استعانت

بی شک اساس و جوهره توحید در استعانت ، توحید در اعتماد و امید است. اگر شرع

مقدس، مؤمنین را به التزام به «ایاک نستعین» امر می‌کند، قطعاً آنچه مهم است متحقق شدن به روح و حقیقت این امر است که همانا بستن چشم امید از غیر حضرت اوست؛ اگر گشادن دست نیاز فرع بر نگرستن به چشم امید است، که هست، برای این که دست نیاز جز پیش حضرتش گشوده نگردد اصل آن است که چشم امید جز به کرمش گشاده نشود:

«أنتَ الْمَخْصُوصُ قَبْلَ كُلِّ مَدْعُوٍّ بِدَعْوَتِي، لَا يَشْرُكَكَ أَحَدٌ فِي رَجَائِي، وَلَا يَتَّفِقُ أَحَدٌ مَعَكَ فِي دُعَائِي، وَلَا يَنْظِمُهُ وَإِيَّاكَ نِدَائِي» (صحیفه، دعای ۲۸)

«وَأَسْأَلُكَ كُلَّمَا شِئْتُ مِنْ جَوَائِجِي، وَحَيْثُ مَا كُنْتُ وَضَعْتُ عِنْدَكَ سِرِّي، فَلَا أَدْعُو سِوَاكَ، وَلَا أَرْجُو غَيْرَكَ» (صحیفه، دعای ۵۱)

«قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا أَرَادَ أَحَدُكُمْ أَنْ لَا يَسْأَلَ رَبَّهُ شَيْئاً إِلَّا أَعْطَاهُ فَلْيَتَأَسَّ مِنَ النَّاسِ كُلِّهِمْ وَلَا يَكُونُ لَهُ رَجَاءٌ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ فَإِذَا عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذَلِكَ مِنْ قَلْبِهِ لَمْ يَسْأَلِ اللَّهَ شَيْئاً إِلَّا أَعْطَاهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۴۸)

و روح در صیقل صعب این معارف چه صاف و با صفا می‌شود.

از شواهد قرآنی دیگری که به لزوم حصر امید و اعتماد به حضرت حق دلالت دارد می‌توان به آیات فراوانی که مؤمنین را به توکل صرف و انحصاری به ذات اقدس الهی دعوت می‌کند اشاره کرد. (مثلاً: آل عمران: ۱۶۰ و توبه: ۵۱) اساساً توکل در درجات عالی‌اش همان مفهوم توحید در اعتماد و امید را دارد که البته تفصیل مطلب مستلزم مجال دیگری است:

«...العلم بأن المخلوق لا يضر ولا ينفع ولا يعطى ولا يمنع واستعمال اليأس من الخلق فإذا كان العبد كذلك لم يعمل لأحد سوى الله و لم يرج و لم يخف سوى الله و لم يطمع فى أحد سوى الله فهذا هو التوكل» (صدوق، ۱۳۶۱: ۲۶۰) (جبرئیل (ع) در پاسخ به سؤال پیامبر خدا (ص) درباره معنی توکل بر خدای متعال: دانستن این مطلب که مخلوق نه زبانی می‌رساند و نه سودی؛ نه می‌دهد و نه جلوگیری می‌کند و مایوس شدن از خلق؛ و هنگامی که بنده به

این حال رسید برای غیر خدا کاری نمی‌کند و جز از خدا به کسی امید نمی‌ورزد و جز او از کسی نمی‌ترسد و جز به خدا بر کسی طمع نمی‌کند؛ و این است توکل.

الف - ۴- لزوم رجوع به اسباب

نظام اسباب و مسببات حاکم بر عالم تکوین، در فرهنگ تشریح الهی به رسمیت شناخته شده است. بنا به حدیث مشهوری که در کافی از امام صادق (ع) نقل گردیده، حضرت در کلامی قاعده گونه اصل مهم حاکم بر امور این جهان را چنین بیان می‌فرماید: «أبی الله أن یجری الأشياء إلا بأسباب» (کلینی، ۱۳۶۵، ه ش، ج ۱: ۱۸۳ و صفار، ۱۴۰۴: ۶) (خدای تعالی ابا دارد که امور جز با اسبابشان جاری گردد.) و همین کلام دقیق و بلند کافی است که یک موحد به نظامی که خدای تعالی طراحی کرده، پایبند باشد.

حتی با یک نگاه اجمالی، می‌توان دید که تا چه حد متون دینی مشحون از ارجاع مؤمنین به استفاده از اسباب است.

الف - ۵- نحوه مواجهه موحدانه با اسباب: عدم اعتماد به اسباب

بنا بر آنچه گذشت انسان مؤمن، با دو حقیقت شرعی مواجه است: اول اینکه باید به ساحت نورانی ایاک نستعین برسد و جز به حضرت او عرض استعانت ننماید؛ و دیگر این که باید نظام الهی حاکم بر عالم را که نظام اسباب است به رسمیت بشناسد و بنا به تجویز و بعضاً امر شرع مبین از اسباب استفاده و استعانت نماید. این جاست که باید مؤمن، باریک بینانه و هشیارانه، و صد البته عاشقانه، صراطی تیزتر از تیغ و باریک تر از مو را بییاید.

چگونه می‌توان هر روز بارها از اسباب عالم استفاده و به عبارت دیگر استعانت نمود

و در عین حال هر روز بارها و بارها، ایاک نستعین گفت؟ ...

راز جمع بین این دو حقیقت پیش روی مؤمن همانا بی‌اعتمادی به اسباب در عین رجوع به اسباب است. پیش‌تر گفته شد که روح و جوهره توحید در استعانت، توحید در اعتماد و امید است؛ حال برای این که رجوع ما به اسباب و استعانت ظاهری از آن مغایر با توحید در استعانت نباشد باید روح و جوهره توحید در استعانت یعنی توحید در اعتماد و امید بر این مواجهه و استعانت ظاهری حاکم باشد. یعنی موحد اگر هم به حیث «ظاهر» - و به امر خود حضرت مسبب الاسباب - از توحید در استعانت عدول می‌کند ولی به حیث «حقیقت» هرگز از آن عدول نمی‌کند، چون روح و اصل و مغز و جوهره توحید در استعانت که همانا توحید در اعتماد و امید است همواره بر روح او حکم فرماست.

سالک این مسیر نورانی، گرچه برای ایجاد گرما، آتش می‌افروزد ولی یقین دارد که اگر خدای نخواهد آتش، حرارت و فروغی نخواهد داشت و گرچه برای بریدن از تیغ بهره می‌برد ولی می‌داند اگر خدای نخواهد، نخواهد برید؛ چنان که آتش به ابراهیم (ع) گلستان شد و چنان که تیغ گلوی اسماعیل را نبرید ...

و با این شرح است که تعارض ظاهری میان «ایاک نستعین» و «اعینونی بقوه...» و نظائر آن، بی‌رنگ و محو می‌شود ...

ب- مثنوی و مواجهه با اسباب

ب-۱ - اسباب را دیدن و ندیدن

مولوی با آن نگاه دقیق و اندیشه عمیق در جای جای مثنوی روی این نکات توحیدی مکث نموده و روشنگری کرده است. او سرّ اساسی غفلت از حضرت حق - جلّ و علا - را نگاه مستقل به اسباب می‌داند، نگاهی که حاصل انس انسان با نظام اسباب است و رهایی از آن سخت است و در حقیقت امتحان بزرگ اوست که غالب افراد مواجهه موفقیت آمیزی با آن ندارند:

در سبب از جهل بر چفسیده‌ای
سوی این رو پوش هاز آن مایلی
ربّنا و ربّناها می‌کنی
چون ز صنعم یاد کردی ای عجب
ننگرم سوی سبب و آن دمدمه
ای تو اندر توبه و میثاق سست
(مولوی، ۱۳۷۱، ۳/۵۳۹)

تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای
با سبب‌ها از مسبّب غافل
چون سبب‌ها رفت بر سر می‌زنی
ربّ می‌گوید برو سوی سبب
گفت زین پس من تو را بینم همه
گویدش زُدُّوا لَعَادُوا کار توست

البته مولوی تأکید دارد به این که انسان باید خود را از چارچوب عالم اسباب بیرون نکشد؛ یعنی قوانین این نظام الهی را به رسمیت شناخته؛ برنامه زندگی خود را در داخل این نظام تنظیم نماید؛ ولی در عین حال باید تمام توجه و اعتمادش به مسبّب‌الاسباب باشد؛ چرا که اوست که سببیت را به اسباب داده است و می‌تواند با قدرت مطلقش سلب نماید، هر چند بنا به حکمت حضرت او - جلّ و علا - و در راستای مقتضیات این دنیا غالباً سببیت اسباب بطور طبیعی جاریست:

طالبان را زیر این ازرق تتق
گاه قدرت خارق سنّت شود
باز کرده خرق عادت معجزه
قدرت از عزل سبب معزول نیست
لیک عزل آن مسبّب ظن مبر
قدرت مطلق سبب‌ها بردرد
تا بداند طالبی جستن مراد
پس سبب در راه می‌باید بدید
(همان: ۵/۸۹۹)

سنّتی بنهاد و اسباب و طرق
بیشتر احوال بر سنّت رود
سنّت و عادت نهاده با مزه
بی‌سبب گر عز به ما موصول نیست
ای گرفتار سبب بیرون مپر
هرچه خواهد آن مسبّب آورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاذ
چون سبب نبود چه ره جوید مرید

وی در مقدمه ایات فوق به تبیین قهاریت الهی بر نظام اسباب و قدرت مطلق حضرت او - جلّ و علا- در سبب سوزی و سبب سازی پرداخته و هستی بخشی بر عدم فاقد قابلیت را شاهدهی بر این مطلب آورده که فعل خدای سبحان در چارچوب های متعارف نظام اسباب عالم، محدود نیست:

چاره آن دل عطای مبدلی است	داد او را قابلیت شرط نیست
بلکه شرط قابلیت داد اوست	داد لبّ و قابلیت هست پوست
اینکه موسی را عصا ثعبان شود	همچو خورشیدی کفش رخشان شود
صد هزاران معجزات انبیا	کان ننگجد در ضمیر و عقل ما
نیست از اسباب، تصریف خداست	نیستها را قابلیت از کجاست
قابلی گر شرط فعل حق بدی	هیچ معدومی به هستی نامدی

(همان: ۵ / ۸۹۸)

مولوی در ادامه یکی از رازهای بنای این دنیا بر مبنای نظام اسباب را که همانا بی ظرفیتی انسان برای نظاره مستقیم بر جمال بی مثال حضرت مسبب الاسباب است مورد اشاره قرار داده، آن گاه مقصود و مقصد خلقت انسان را که رستن از دام حجاب اسباب و نظاره بر باطن زیبای عالم هستی و مشاهده جمال جمیل الهی در لا مکان است، مورد تأکید قرار می دهد؛ مولوی در تمنای دیده ای است که از ظواهر عالم ماده بگذرد و ربوبیت محض الهی را در باطن اشیا بنگرد.

این سببها بر نظرها پرده هاست	که نه هر دیدار صنعش را سزاست
دیده ای باید سبب سوراخ کن	تا حجب را بر کند از بیخ و بن
تا مسبب بیند اندر لامکان	هرزه داند جهد واکساب و دکان
از مسبب می رسد هر خیر و شرّ	نیست اسباب و وسایط ای پدر
جز خیالی منعقد بر شاهراه	تا بماند دور غفلت چند گاه

(همان: ۵ / ۸۹۹)

مولوی در جای دیگری نیز نظیر این مطالب را به نظم کشیده است :

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی	زاری از ما نه، تو زاری می کنی
ما چوناییم و نوا در ما زتوست	ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست
ما که باشیم ای تو ما را جان جان	تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدم هاییم و هستی های ما	تو وجود مطلق فانی نما

(همان: ۳۰/۱)

مولوی در ادامه با تمثیلی اعجاب آور، به شرح بیت اخیر می پردازد: ما به مثل آن شیران نقش بسته بر روی پرچم های رزم هستیم که هیچ اختیار حرکتی نداریم و تنها عامل حرکت و حمله مان وزش باد است ولی چشم های ظاهر بین گرم تماشای هیجان و حمله ظاهری مایند و از باطن این جنبش و جهش که بادِ نهران از دیدگان است غافل اند و جان عالم فدای آن ناپیدایی که هستی محض تنها حضرت اوست؛ باری جان فدای آن که ناپیداست باد!

ماهمه شیران ولی شیر علم	حمله شان از باد باشد دم به دم
حمله شان پیدا و ناپیداست باد	آن که ناپیداست هرگز گم مباد
باد ما و بود ما از دادتوست	هستی ما جمله از ایجادتوست ...
توز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد " ما رمیت اذ رمیت "
گر پیرانیم تیر آن نه ز ماست	ما کمان و تیراندازش خداست
این نه جبر این معنی جباری است	ذکر جباری برای زاری است

(همان: ۳۰/۱)

در ابیات بالا مولوی برای اثبات مطالبش در خصوص توحید افعالی - که ممکن است عده ای ظرفیت قبولش را نداشته باشند، به آیه شریفه ۱۷ سوره انفال استشهاد می کند: **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لِيَبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** (انفال: ۱۷) (و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کُشت. و چون

[ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند. [آری، خدا چنین کرد تا کافران را مغلوب کند] و به این وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید. قطعاً خدا شنوای داناست. (این آیه شریفه که در خصوص پیروزی باور نکردنی مؤمنین بر کفار در جنگ بدر نازل شده است، کارگردانی خاص الهی را در این معرکه بزرگ گوشزد می‌کند تا کسی مغرورانه آن را به زور بازوی مجاهدان و سایر عوامل طبیعی نسبت ندهد و از تماشای سبب سوزی و سبب سازی‌های حضرت مسبب الاسباب محروم نگردد. نکته باریک‌تر از مو در آیه شریفه این که خدای سبحان از طرفی افکندن ریگ‌ها را به رسول گرانقدرش نسبت می‌دهد (اذ رمیت) و از طرفی آن را نفی می‌فرماید و به ذات اقدس خود منسوب می‌فرماید (ما رمیت ... لکن الله رمی). گویا بتوان این تفاوت تعبیر را در اثبات و نفی نسبت افکندن به حضرت رسول (ص) به نگاه از زاویه حقیقت و مجاز تحلیل نمود؛ یعنی اگر حقیقت مطلب مد نظر باشد فعل جز به خدای سبحان قابل انتساب نیست ولی با نگاه مجازی، به پیامبر (ص) نیز قابل انتساب است.

گفتیم که مولوی در کنار تأکید فراوان بر پرهیز از نگاه استقلال‌ی به اسباب و نافذ نمودن افق نگاه تا بارگاه حضرت مسبب الاسباب، این معرفت را مغایر با رجوع به اسباب ندانسته و بلکه بر لزوم جدی گرفتن نظام اسباب که طراحی شده از جانب خدای سبحان است تأکید نموده است؛ اما در اینجا توجه به این نکته نیز لازم است که مولوی کنجکاوی زیاد در کشف وسائط و اسباب را مزاحم سلوک عرفانی و عامل غفلت از ذات اقدس الهی می‌داند:

از مبدل بین وسایط را بمان	کز وسایط دور گردی ز اصل آن
واسطه هر جا فزون شد وصل جست	واسطه کم، ذوق وصل افزون‌تر است
از سبب دانی شود کم حیرت	حیرت تو ره دهد در حضرت

(مولوی، ۱۳۷۱: ۵/۷۵۱)

ب-۲ - رفع توهم جبر گرایی

حقیقت توحید افعالی و وابسته محض دانستن تمام اسباب به خدای سبحان و تلاش برای رستن از حجاب اسباب، شاید برای برخی قابل هضم نباشد و آن را معادل عقیده به جبر بینگارند و لذا مولوی دفع دخل مقدر نموده و با بیتی بسیار دقیق و عمیق شبهه را پاسخ می‌گوید که مفهوم آنچه گذشت، جبر نیست:

این نه جبر این معنی جبری است ذکر جبری برای زاری است

چگونه مفهوم سخن مولوی جبر باشد و حال آن که خود او در بخش‌های متعددی از مثنوی بارها به محکمی با عقیده جبریان مقابله نموده است.

در خرد جبر از قدر رسواتر است ز آنکه جبری حسّ خود را منکر است
(همان: ۵/ ۹۷۷)

اساساً جبر بطور ریشه‌ای با اندیشه دینی که در صدد هدایت انسان‌هاست و وعده و وعید از ارکان دعوت آن است مغایر بوده و متدینینی که قائل به جبرند دانسته یا ندانسته به پارادوکس عقیدتی دچارند.

باری ابیات بالا بیانگر جبر نیست بلکه بیانگر مفهوم ربوبیت و چیرگی مطلق خدای جبار و قهار است. انسان مختار آفریده شده است اما باید درک کرد که مختار محض و حقیقی تنها خدای سبحان است و هموست که اراده و اختیار فرموده انسان در چارچوب محدود خودش مختار باشد و سلب اختیار نیز در اختیار آن مختار مطلق است؛ و باید درک کرد که اختیار انسان چیزی را از گستره مالکیت محض الهی خارج نمی‌کند و به قهاریت و جباریت و ربوبیتش قید نمی‌زند و این‌ها همه مندرج در آن جمله نورانی مأثور از اهل بیت (ع) است که:

« لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین » (کلینی، ج ۱/ ۱۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ه ق، ج ۵/ ۲)

مولوی در مصرع دوم بیت مورد بحث (ذکر جباری برای زاری است) به راز تأکید بر توحید ربوبیت و توحید افعالی اشاره نموده و آن را ایجاد حالت تضرع و انکسار در انسان می‌داند. این موشکافی مولوی که ریشه گرفته از دقت در لطائف ناب قرآنی است، بسیار شایسته توجه است. اساساً به فرموده کلام الهی سرّ سبز آفرینش انسان عبودیت است: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (ذاریات: ۵۶)

واز جانبی روح و جوهره عبودیت خضوع و خشوع و تضرع است: **قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ** (مومنون: ۲-۱)

حالت دعا و اظهار نیاز نیز چون آمیخته به تضرع و انکسار است مغز عبادت خوانده شده است: «الدعاء مخ العباده» (ترمذی، بیضا، ح ۳۳۷۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ه ق، ج ۷/ ۲۸-۲۷) نهایتاً رمز نیل به این عبودیت خاشعانه، توفیق فهم ربوبیت محض الهی در عالم است و این نکته ای است که قرآن مبین بارها به ظرافت به آن اشارت فرموده است؛ برای نمونه غالب ادعیه قرآنی که بعضاً از زبان انبیاء نقل می‌شود با عطف نظر قرار دادن و خطاب به ربوبیت الهی آغاز می‌شود:

قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (آل عمران: ۳۸)
رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (قصص: ۲۴)
 ...و

باری این یاد ربوبیت الهی است که دل را به انکسار و تضرع لازم جهت عرضه دعا که مغز عبادت است مزین می‌سازد:

گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت	تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت
ما کمان و تیراندازش خداست	گر پیرانیم تیر آن نه ز ماست
ذکر جباری برای زاری است...	این نه جبر این معنی جباری است
(مولوی، ۱/ ۳۰)	

ب-۳ - ماهیت سببیت اسباب

بنا بر آنچه گذشت راه جمع بین رجوع به اسباب با توحید در استعانت، سلب اعتماد از اسباب و تمرکز مطلق اعتماد و امید بر حضرت مسبب الاسباب است؛ به عبارت دیگر موحد به رغم رجوع به اسباب از صمیم دل معتقد است که سببیت اسباب هر آن منوط به اذن الهی است و بی خواست او هیچ دارویی مؤثر نمی‌افتد و هیچ آتشی نمی‌سوزاند و... در تکمیل، این بحث خالی از فایده نیست که ماهیت سببیت اسباب مورد بررسی قرار گیرد تا به فضل الهی موجب مزید معرفت در خصوص سبب سازی ها و سبب سوزی‌های الهی باشد.

* - فرض های ممکن در ماهیت سببیت اسباب

*۱- ذاتی بودن سببیت اسباب

در صورتی که سببیت سبب، جزء ذات آن باشد؛ قطعاً وجود سبب بدون سببیت مربوطه متصور نخواهد بود و عدم سببیت معادل عدم سبب خواهد بود. حال در این صورت سبب سوزی خدای تعالی چنین قابل تحلیل خواهد بود که یا خدای تعالی برای الغای سببیت، سبب را منعدم و یا با دخالت دادن سببی دیگر خاصیت سبب اول را خنثی میکند. مثلاً برای این که آتش نسوزاند یا اصل آتش را منعدم می‌فرماید و یا به واسطه سببی دیگر اثر سوزاندگی آتش را خنثی میکند.

*۲- عرضی بودن خاصیت اسباب

با این فرض عقلاً وجود سبب بدون سببیت متصور است و لذا در تحلیل سبب سوزی‌های الهی می‌توان آن را ناشی از سلب سببیت توسط مسبب الاسباب دانست. به عبارت دیگر بر پایه این فرض «همان گونه که اسباب در وجود و بقایشان فقیر حضرت حق‌اند، در تأثیرشان نیز مفتقرند.» (ر.ک: التوحید و الشّرك فی القرآن الکریم / ۱۳۰ و همچنین ص ۱۳۲ و ص ۱۷۵)

** - ارزیابی قرآنی دو فرض مذکور

یکی از زیباترین و شیرین ترین سبب سوزی‌های الهی، گلستان شدن آتش بر حضرت ابراهیم خلیل الرحمن است؛ هم او که قهرمان توحید و سلم محض بود و پرده‌های اسباب را بردریده و سبب سوزی‌های محبوبش را تماشا می‌نمود. یاد کرد این حماسه توحیدی در آیات الهی چنین آمده که: قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ (انبیاء: ۶۹)

« گفتیم: ای آتش، برای ابراهیم سرد و بی آسیب باش.»

با تأمل در ظاهر آیه شریفه دو نکته به ذهن متبادر می‌شود:

اول این که از یک نظر شاید بتوان از آیه شریفه استفاده نمود که خاصیت سوزاندن، جزء ذات آتش نیست و لذا ممکن است آتش باشد ولی نسوزاند و حتی خاصیت دیگری بروز دهد. مستند این برداشت آن است که بنا به ظاهر آیه شریفه، خدای تعالی به «آتش» می‌فرماید که «برد و سلام» باشد؛ «برد و سلام» خود یک شیء مستقل نیستند که گفته می‌شود خدای تعالی با «کن فیکون» آتش را به چیزی دیگر که برد و سلام باشد، تبدیل فرمود. به نظر می‌آید این معنا وقتی درست می‌آید که مثلاً می‌فرمود: «یا نار کونی جنتاً علی ابراهیم» که در آن صورت عبارت می‌توانست حاکی از این باشد که خدای سبحان با اشارتی آتش را معدوم و گلستان را ایجاد فرمود. ولی چنان که گذشت، برد و سلام، یک شیء مستقل نیستند بلکه یک صفت و خاصیت اند که می‌توانند وصف آب یا هوا یا مشابه آن قرار بگیرند و لذا شاید آیه شریفه حاکی از آن باشد که امر خدای تعالی ناظر بر آن است که آتش آن خواص را ارائه دهد که بنا بر آن باید گفت که خاصیت و سببیت صفتی عارض بر اصل شیء است و وجود اسباب، منسلخ از سببیت متصور است. البته این یک برداشت قطعی از آیه شریفه نیست.

بر اساس این احتمال، اسباب تعریف خاصی پیدا می‌کنند؛ مثلاً در تعریف آتش چنین می‌توان گفت که پدیده‌ای است که بنا به ناموس خلقت، در شرایط عادی، خاصیت سوزاندن بروز می‌دهد (و لذا در شرایط خاص به خواست حضرت مسبب الاسباب می‌تواند از این خاصیت تهی شود).

دوم این که بنا بر ظاهر آیه شریفه گویا مأموریت این تغییر خاصیت به خود آتش محول گردیده است؛ چون مخاطب امر الهی خود آتش است: «یا نار کونی برداً و سلاماً...» و احتمالی که از این ظاهر متبادر به ذهن می‌شود این که، آن که مخاطب و مأمور به این تبدیل و تغییر است، شعور خود شیء است که قابلیت و توان تغییر خاصیت خود را دارد. دو حقیقت قرآنی را نیز گویا بتوان در راستای تأیید این معنا مطرح نمود:

اولاً این که در فرهنگ آسمانی قرآن کریم تمام اشیای عالم دارای نوعی شعور متناسب با شأن خود هستند و علاوه بر آن بدون استثنا همگی خدای تعالی را حقیقتاً - و نه تنها با زبان حال - تسبیح می‌گویند:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (اسراء: ۴۴): و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. به راستی که او همواره بردبار [و] آمرزنده است.

وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَ كُنَّا فَاعِلِينَ (انبیاء: ۷۹): و کوهها را با داود و پرندگان به نیایش واداشتیم، و ما کننده (این کار) بودیم.

...و

در آیه شریفه اول، اشاره به همه اشیاء عالم با ضمیر «هم» که مربوط به موجودات ذی شعور است می‌تواند دلیلی باشد بر شعور و تسبیح حقیقی تمام مخلوقات عالم. و هم چنین در آیه دوم که تسبیح کوهها و پرندگان هم ردیف و هم نوا با تسبیح داود (ع) ذکر

گردیده است نیز ظاهراً نشانه هم سنخ بودن تسبیح ایشان است که چون تسبیح داود (ع) حقیقی است؛ لذا باید تسبیح کوه‌ها و پرندگان نیز حقیقی و برخاسته از شعور باشد. علاوه بر آنچه گفته شد، شعور اشیاء عالم شواهد قرآنی و روایی متعدّد دیگری نیز دارد که پرداختن به آن ما را از بحث اصلی خارج می‌سازد.

ثانیاً این که تمام موجودات عالم مطیع و فرمانبردار حضرت حق اند :
 ... فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت : ۱۱) : پس به آن و به زمین فرمود: «خواه یا ناخواه بیایید.» آن دو گفتند: «فرمانپذیر آمدیم.»
 و نیز بنا به دعای ۴۳ صحیفه، حضرت زین العابدین (ع) هنگام رؤیت هلال می‌فرمود :
 « یا ایها الخلق المطیع الدائب السریع المتردد فی منازل التقدیر ... »

در پر تو این دو نکته - شعور اشیاء و مطیع حق بودن آنان - احتمالی که مطرح کردیم مبنی بر تغییر و تبدیل خاصیت و سببیت، توسط خود سبب، به امر حضرت حق، قابل قبول‌تر می‌گردد.

□ - تأیید فرض دوم در مثنوی

مولوی جریان مربوط به سوره مبارکه بروج را مفصلاً به نظم کشیده است؛ پادشاهی یهودی به جان نصارا افتاده بود و قصد هلاکشان را داشت. آتشی بزرگ بر افروخت و کنار آن بتی نهاد که هر مسیحی یا باید به این بت سجده کند و یا در آتش افکنده خواهد شد. نوبت به زنی رسید که طفلی در آغوش داشت. طفل را از او ستاندند و در آتش افکندند. مادر وحشت کرد و ایمان از دلش رفت و خواست که پیش بت سجده نماید که طفلش از میان آتش ندا در داد :

بانگ زد آن طفل کائنی لم امت
 گر چه در صورت میان آتشم

خواست تا او سجده آرد پیش بت
 اندر آای مادر این جا من خوشم

رحمت است این سر بر آورده ز جیب
تا بینی عشرت خاصان حق
از جهانی کآتش است آتش مثال
کو در آتش یافت سرو و یاسمین ...
(مولوی، ۱/ ۳۹)

چشم بندست آتش از بهر حجیب
اندر آ مادر بین برهان حق
اندر آ و آب بین آتش مثال
اندر آ اسرار ابراهیم بین

با سخنان آن طفل، مردم غرق شور و شغف شدند و سر خوش و سر مست خود را در آتش افکندند. کار به جایی رسید که مأموران شاه این بار مردم را از رفتن به آتش منع می‌کردند و پادشاه یهودی سیاه رو و حیران درمانده بود که مردم به جای دل کندن از ایمان، در ایمان شان راسخ‌تر شدند؛ به تندی و عتاب رو به آتش نمود و گفت:

آن جهان سوز طبیعی خوت کو؟
یا ز بخت ما دگر شد نیت؟
آنک نپرستد تو را او چون برست؟
چون نسوزی چیست قادر نیستی؟
چون نسوزد آتش افروز بلند؟
یا خلاف طبع تو از بخت ماست؟

رو به آتش کرد شه کای تند خو
چون نمی سوزی چه شد خاصیت؟
می نبخشایی تو بر آتش پرست
هرگز ای آتش تو صابر نیستی
چشم بندست این عجب یا هوش بند؟
جادوی کردت کسی یا سیمیاست؟

و آن گاه آتش به زبان آمد و به شاه کافر گفت:

اندر آ تا تو بینی تابشم
تیغ حقم هم به دستوری برم!
چاپلوسی کرده پیش میهمان
حمله بیند از سگان شیرانه او
کم ز ترکی نیست حق در زندگی
سوزش از امر ملیک دین کند
اندر و شادی ملیک دین نهد
غم به امر خالق آمد کار کن
عین بند پای، آزادی شود

گفت آتش من همانم، آتشم
طبع من دیگر نگشت و عنصرم
بر در خرگه سگان ترکمان
ور به خرگه بگذرد بیگانه رو
من ز سگ کم نیستم در بندگی
آتش طبعت اگر غمگین کند
آتش طبعت اگر شادی دهد
چون که غم بینی تو استغفار کن
چون بخواهد عین غم شادی شود

باد و خاک و آب و آتش بنده اند
پیش حق آتش همیشه در قیام
سنگ بر آهن زنی بیرون جهد
با من و تو مرده با حق زنده اند
همچو عاشق روز و شب پیمان مدام
هم به امر حق قدم بیرون نهد ...
(همان: ۴۱)

مشاهده می‌شود مولوی سبب سوزی آتش و سایر اسباب را ناشی از آن مطرح می‌کند که همه این اسباب که به نظر مردمان اسبابی مجبور و مقهور و بی‌جان‌اند، در حقیقت زنده‌اند و در پیشگاه ملوک جهان بنده‌اند. آتش، تیغ حق است که به دستور الهی می‌برد؛ آتشی که از برخورد سنگ و آهن بیرون می‌جهد به امر حق قدم بیرون می‌نهد و ... لذا ظاهر سخن مولوی آن است که حقیقت آتش پدیده‌ای ذی شعور است که به امر حضرت حق می‌تواند خاصیت طبیعی خود را که سوزاندن است، کنار گذارد و خاصیت دیگری بروز دهد.

مولوی در ادامه در تحلیل سبب سوزی‌های الهی، مطلب دیگری را پیش می‌کشد و آن این است که در طرازی بالاتر از طراز این اسباب طبیعی که می‌بینیم، اسباب دیگری هستند که از این سبب‌های عادی برترند و سببیت اسباب عادی ناشی از تأثیر آن اسباب برتر است و آن اسباب برتر می‌توانند سببیت این اسباب فرودست را عاطل و محو نمایند. مولوی می‌گوید آن چه در معرض نظر ماست این اسباب عادی است ولی انبیای الهی به آن اسباب برتر محرم‌اند.^۴

سنگ و آهن خود سبب آمد و لیک
کاین سبب را آن سبب آورد پیش
و آن سبب ها کانبیا را رهبر است
این سبب را آن سبب عامل کند
تو به بالاتر نگر ای مرد نیک
بی سبب کی شد سبب هرگز ز خویش
آن سبب ها زین سبب ها برتر است
باز گاهی بی‌بر و عاطل کند

۴- شاید مولوی قصد دارد با این مطلب سرامکان ا تیان معجزه توسط انبیا را مطرح نماید و از منظری دیگر در صدد ارائه این نکته است که خرق عادات و سبب سوزی‌ها با نگاه از طرازی بالاتر منافاتی با نظام اسباب و قاعده علت و معلول ندارند بلکه خود در چارچوب قواعد علی و معلولی برتری تحقق می‌یابند که از چشم عموم مستور است.

این سبب را محرم آمد عقل ها و آن سبب ها راست محرم انبیا
(همان : ۴۱-۴۲)

اما این که مراد مولوی از آن اسباب برتر که سببیت اسباب ظاهری مستند به آن است ، و آن اسباب رابطه نزدیکتری با حضرت مسبب الاسباب دارند، کدام است ؟ اشاره روشنی به آن نشده است ولی به ذهن می رسد که احتمالاً سخن وی ناظر به همان مطلبی است که پیش تر به آن اشاره نمود و باز در ابیاتش خواهد آمد ، یعنی شعور پنهان اشیا؛ یعنی سببیتی که از اسباب به ظاهر بی جان و مقهور بروز می کند در اصل مستند به اسباب برتری است که همان اصل وجود ذی شعور و مطیع حضرت حق این اسباب ظاهری است که در مرتبه خود جنباننده این خواص ظاهری اند و به امر حق می توانند همین خواص طبیعی را عاطل سازند .

مولوی در ادامه ابیات پیشین دوباره نقش شعور اسباب را در سبب سوزی ها مورد

تاکید قرار داده و مثال های دیگری مطرح می کند:

نرم می شد باد کانجا می رسید	هود گرد مؤمنان خطی کشید
پاره پاره می گسست اندر هوا	هر که بیرون بود ز آن خط جمله را
گرد بر گرد رمه خطی پدید	همچنین شبیان راعی می کشید
تا نیارد گرگ آن جا ترک تاز	چون به جمعه می شد او وقت نماز
گوسفندی هم نگشتی ز آن نشان	هیچ گرگی در نرفتگی اندر آن
دایره مرد خدا را بود بند	باد حرص گرگ و حرص گوسفند
نرم و خوش همچون نسیم یوسفان	همچنین باد اجل با عارفان
چون گزیده حق بود چو نوش گزد	آتش ابراهیم را دندان نزد
باقیان را برده تا قعر زمین	ز آتش شهوت نسوزد اهل دین
اهل موسی را ز قبطی وا شناخت	موج دریا چون به امر حق بتاخت
با زر و تختش به قعر خود کشید	خاک قارون را چو فرمان در رسید
بال و پر بگشاد مرغی شد پدید	آب و گل چون از دم عیسی چرید
مرغ جنت شد ز نفخ صدق دل ...	هست تسبیحت بخار آب و گل

(همان: ۴۲-۴۳)

ب-۴ - با توکل زانوی اشتر بیند!

در لابه لای مباحث پیشین بارها اشاره شد که اعتماد محض به خدای سبحان و سلب اعتماد از اسباب به معنی رجوع ننمودن به اسباب نیست. موخّد جز به مولایش امید نمی‌ورزد ولی در عین حال به سراغ اسباب عالم می‌رود چون مولایش خود چنین نظامی را طراحی کرده و از او چنین خواسته است. به عبارت دیگر در رجوع به اسباب مشروع از حیث ظاهر تفاوتی بین موخّد و مشرک نیست؛ تفاوت در نوع نگاه به این رجوع است؛ موخّد خواست تکوینی و تشریعی الهی را سند لزوم رجوع به اسباب می‌داند، بدون این که اعتماد مستقلی به آن داشته باشد ولی مشرک با اعتماد و امیدش به اسباب رجوع می‌کند. البته طبعاً این تفاوت نگاه موجب تفاوتی در ظاهر رجوع به اسباب نیز خواهد بود.

در این میان عده‌ای با نگاه سطحی به دین گمان نموده‌اند که رسیدن به توحید و اعتماد صرف به خدای سبحان مغایر رجوع به اسباب است؛ برای مثال در خصوص جلب رزق و روزی، با توجه به غفلت زایی طبیعی تلاش و تدبیر در طلب رزق و اشتراک این مقوله بین مؤمنان و غیرمؤمنان و بلکه اهتمام بیشتر غیرمؤمنان به این مقوله و همچنین با عنایت به جنبه کاملاً دینی و معنوی برخی طرق معنوی جلب رزق، مانند توکل و دعا، و اختصاص این اسباب به اهل ایمان، ممکن است گاهی گمان شود آنچه برای طلب رزق مورد ترغیب دین است تنها اسباب فوق طبیعی مانند دعا و توکل است؛ مخصوصاً اگر تلقی ناصحیحی از مقدر بودن رزق نیز به این تصور ملحق شود، فرد ممکن است تلاش و تدبیر در جهت جلب رزق را معارض با تقدیر الهی و متضمن نارضایتی از رزق مقدر تفسیر کند. ولی آنچه با مراجعه به نصوص قرآن و سنت مشاهده می‌شود تحریض توأمان به توکل و تلاش و مذمت توکل و دعای بدون کار و کوشش است، برای نمونه به دو روایت اشاره می‌شود:

■ امام صادق (ع): «... وقتی آیه: هر که از خدا پروا کند خداوند برای او راه خروجی قرار می دهد و از جایی که گمان نمی برد روزیش می دهد، نازل شد عد، ه ای از اصحاب رسول خدا (ص) درها را به روی خود بستند و به عبادت پرداختند و گفتند تضمین شده ایم. این خبر به گوش پیامبر (ص) رسید. حضرت در پی آنان فرستاد و فرمود چه چیز شما را واداشت که این کار را بکنید؟ عرض کردند ای رسول خدا روزی ها تضمین شده است؛ لذا به عبادت رو آورده ایم. پیامبر فرمود بدانید که هر کس چنین کند دعایش مستجاب نمی شود، دنبال کسب و کار بروید.» (کلینی: ج ۵/ ۸۴)

■ «أَنَّ بَنَ مَالِكٍ يَقُولُ قَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَغْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ أَوْ أُطَلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ قَالَ أَغْلِقُهَا وَتَوَكَّلْ» (ترمذی، ح ۲۴۴۱): مردی به رسول خدا (ص) عرض کرد زانوی اشترم را ببندم و به خدا توکل کنم یا رهایش بگذارم و توکل نمایم؟ حضرت فرمود زانویش را ببند و توکل کن!

مولوی بحث تلازم تلاش و توکل را در قالب داستانی جالب و جامع مطرح نموده است: در بیشه ای شیری بود و چرندگانی؛ و شیر با شکار حیوانات خود را سیر می کرد و همین امر زندگی را بر حیوانات تلخ کرده بود؛ لذا حيله ای اندیشیدند و به شیر پیشنهاد دادند که به شکار نیاید و در عوض خودشان هر روز غذای شیر را تأمین نمایند ولی شیر اعتماد نکرد و نپذیرفت:

طایفه نخچیر در وادی خوش	بودشان از شیر دایم کش مکش
بس که آن شیر از کمین می در ربود	آن چرا بر جمله ناخوش گشته بود
حیله کردند آمدند ایشان به شیر	کز وظیفه ما تو را داریم سیر
جز وظیفه در پی صیدی میا	تا نگردد تلخ بر ما این گیا
گفت آری گر وفا بینم نه مکر	مکرها بس دیده ام از زید و بکر

همان: ۴۴)

حیوانات برای اقناع شیر این بار دست به دامن مباحث معنوی شدند و روحیه آمیخته به تلاش و تدبیر شیر را نوعی مقابله با تقدیر الهی مطرح نموده و او را به در پیش گرفتن

توکل و احتراز از تلاش و تدبیر توصیه نمودند؛ نکته قابل توجهی که در این داستان وجود دارد این که انگیزه سخنان جبرگرایانه و تلقی جبری از حقیقت تقدیر الهی در این ماجرا بیش از آن که ناشی از یک عقیده واقعی و برخاسته از حس دعوت دینی باشد نشأت گرفته از یک منفعت جویی و حيله دنیوی بود تا با القای این طرز تفکر به شیر، خودشان به سر و سامانی برسند و معمولاً همین گونه بوده است روال ترویج افکار جبری در طول تاریخ!

جمله گفتند ای حکیم با خبر	الحذر دع لیس یغنی عن قدر
در حذر شوریدن شور و شرس	رو توکل کن، توکل بهترست
با قضا پنجه مزن ای تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زخم از رب الفلق

(همان)

ولی شیر با استشهاد به فرازهایی از سنت نبوی (ص) به لزوم توأمان بودن توکل در

مفهوم صحیحش با تلاش و تدبیر تأکید می‌کند:

گفت آری گر توکل رهبرست	این سبب هم سنت پیغمبرست
گفت پیغمبر به آواز بلند	با توکل زانوی اشتر بیند
رمز الکاسب حییب الله شنو	از توکل در سبب کاهل مشو

(همان)

حیوانات این بار برای اثبات منظورشان به برخی سبب‌سازی‌ها و سبب‌سوزی‌های الهی اشاره نمودند تا شیر را از تلاش و تدبیری که اساساً معلوم نیست جواب بدهد یا نه، به توکل و اعتماد به خدای سبحان سیر دهند و تأکید نمودند که مخلوق تا رجوع به اسباب را کنار نگذارد اساساً عنایت ویژه الهی شامل حالش نخواهد شد همان گونه که طفل تا زمانی که دست و پایی نزده بود و اسباب وجودش را عرضه ننموده بود راحت و آسوده بر دوش بابا می‌رفت و می‌آمد:

قوم گفتندش که کسب از ضعف خلق	لقمه تزویر دان بر قدر خلق
نیست کسبی از توکل خوب تر	چیست از تسلیم خود محبوب تر
بس گریزند از بلا سوی بلا	بس جهند از مار سوی اژدها
حیله کرد انسان و حیله ش دام بود	آنک جان پنداشت خون آشام بود

حیلۀ فرعون زین افسانه بود
وانک او می‌جست اندر خانه‌اش
روفنا کن دید خود در دید دوست
یابی اندر دید او کلاً غرض
مرکبش جز گردن بابا نبود
افتاد و در کور و کبود در عنا
می‌پریدند از وفا اندر صفا
حبس خشم و حرص و خرسندی شدند
گفت الخلق عیال لالیله
هم تواند کاو ز رحمت نان دهد
(همان: ۴۵-۴۶)

در بیست و دشمن اندر خانه بود
صد هزاران طفل کشت آن کینه کش
دیده ما چون بسی علت دروست
دید ما را دید او نعم العوض
طفل تا گیرا و تا پویا نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود
جان‌های خلق پیش از دست و پا
چون بامر اهبطوا بندی شدند
ما عیال حضرتیم و شیرخواه
آنک او از آسمان باران دهد

شیر در پاسخ، وجود نظام اسباب را که مولود حکمت و تقدیر الهی است دلیل لزوم به همین اسباب قلمداد می‌کند همان گونه که وقتی خواجه بیلی به دست غلامش می‌دهد قصدش استفاده غلام از آن بیل است. اساساً این مکنت و قدرتی که به واسطه اسباب نصیب انسان می‌شود نعمتی از جانب خدای سبحان است که شکرش استفاده بهینه از آن است؛ لذا نادیده گرفتن اسباب و جبر اندیشی نوعی کفران نعمت خواهد بود.

نردبانی پیش پای ما نهاد
هست جبری بودن این‌جا طمع خام
دست داری چون کنی پنهان تو چنگ؟
بی‌زبان معلوم شد او را مراد
آخراندیشی عبارت‌های اوست...
جبر تو انکار آن نعمت بود
جبر نعمت از کفت بیرون کند...
کشت کن پس تکیه بر جبار کن
(همان: ۴۶-۴۷)

گفت شیر آری ولی رب العباد
پایه پایه رفت باید سوی بام
پای داری چون کنی خود را تو لنگ؟
خواجه چون بیلی به دست بنده داد
دست همچون بیل اشارت‌های اوست
سعی شکر نعمتش قدرت بود
شکر قدرت قدرت افزون کند
گر تو گل می‌کنی در کار کن

حیوانات دو باره بر سخن گذشته خود تأکید نمودند که در طول تاریخ صدها هزار تن به رغم حرص در استخدام اسباب به خواست الهی ناکام ماندند؛ لذا تأثیر جهد و تلاش و تدبیر جز خیال خام نیست:

جمله با وی بانگها برداشتند	کان حریصان که سببها کاشتند
صد هزار اندر هزار از مرد و زن	پس چرا محروم ماندند از زمن
صد هزاران قرن ز آغاز جهان	همچو اژدرها گشاده صد دهان
مکرها کردند آن دانا گروه	که ز بن بر کنده شد زان مکر کوه
کرد وصف مکرهاشان ذوالجلال	لتزول منه اقلال الجبال
جز که آن قسمت که رفت اندر ازل	روی نمود از شکار و از عمل
جمله افتادند از تدبیر و کار	ماند کار و حکمهای کردگار
کسب جز نامی میدان ای نامدار	جهد جز وهمی میندار ای عیار

(همان)

مولوی در ادامه در تقریر نظر حیوانات مبنی بر سبب سوزی های الهی در قبال تلاش و تدبیر انسان حکایت دیگری می آورد که مردی حضرت عزرائیل را در حالی که احساس می کرد با خشم بر او می نگرد مشاهده کرد و با وحشت پیش حضرت سلیمان پناهنده شد و جریان را تعریف کرد و از او درخواست کرد که برای فرار از دست حضرت عزرائیل به باد فرمان دهد تا او را به هندوستان ببرد. حضرت سلیمان چنین نمود. فردا هنگام دیدار، سلیمان (ع) از عزرائیل (ع) پرسید که چرا به آن بنده خدا آن گونه با خشم نگرستی که آواره غربت شد؟ پاسخ داد: من کی به خشم نگرستم؛ من با تعجب نگاهش کردم و تعجبم از این بود که خدای تعالی به من امر فرموده بود تا امروز جان او را در هندوستان بستانم و من مانده بودم که او چگونه ممکن است فردا در هندوستان باشد:

زاد مردی چاشتگاهی در رسید	در سرا عدل سلیمان در دوید
رویش از غم زرد و هر دو لب کبود	پس سلیمان گفت: ای خواجه چه بود؟
گفت: عزرائیل در من این چنین	یک نظر انداخت پر از خشم و کین
گفت: هین اکنون چه می خواهی؟ بخواه	گفت: فرما باد را ای جان پناه،
تا مرا زین جا به هندستان برد	بوکه بنده کان طرف شد جان برد

لقمه حرص وامل زاناند خلق
 حرص و کوشش را تو هندستان شناس
 برد سوی قعر هندستان بر آب
 پس سلیمان گفت عزرائیل را ،
 بنگریدی تا شد آواره ز خان؟
 از تعجب دیدمش در ره گذر
 جان او را توبه ندستان ستان
 او به هندستان شدن دور اندرست
 کن قیاس و چشم بگشا و ببین
 (همان: ۴۷ - ۴۸)

نک زدرویشی گریزان اند خلق
 ترس درویشی مثال آن هراس
 باد را فرمود تا او را شتاب
 روزدیگر وقت دیوان و لقا
 کان مسلمان را بخشم از بهر آن
 گفت: من از خشم کی کردم نظر؟
 که مرا فرمود حق کامروز هان
 از عجب گفتم گرا او را صد پرست
 تو همه کارجهان را همچنین

شیر در پاسخ با تأیید و تأکید بر سبب سازی و سبب سوزی های الهی، مطرح می کند که این حقیقت مغایر با لزوم تلاش و تدبیر نیست و چنین هم نیست که تلاش و تدبیر و رجوع به اسباب هیچ تأثیری نداشته باشد و شاهد آن نیز تلاش و جهاد انبیاست که خدای سبحان آن جد و جهدها را به ثمر می نشاند. آن گاه این وهم سخیف را که تلاش و جهاد مقابله با قضای الهی است مورد نقد قرار داده ، روشن می کند که خود این تلاش ها در واقع ناشی از قضای الهی و دخیل در آن است . این حقیقت لطیف بارها در روایات اهل بیت - علیهم السلام - مورد اشاره قرار گرفته که رجوع به اسباب چیزی نیست که در مقابل تقدیر الهی قرار بگیرد بلکه در واقع خود همان ها داخل در مفهوم دقیق و لطیف تقدیر الهی هستند. البته بسط این حقیقت مجال وسیع تری می جوید.

جهدهای انبیا و مؤمنین
 آنچ دیدند از جفا و گرم و سرد
 کل شیء من ظریف هو ظریف
 نقص هاشان جمله افزونی گرفت
 در طریق انبیا و اولیا
 زان که این را هم قضا بر ما نهاد...
 (همان)

شیرگفت: آری ولیکن هم ببین
 حق تعالی جهدشان را راست کرد
 حیل هاشان جمله حال آمد لطیف
 دام هاشان مرغ گردونی گرفت
 جهد می کن تا توانی ای کیا
 با قضا پنجه زدن نبود جهاد

و نهایتاً برهان های شیر مبنی بر لزوم تلاش و تدبیر در عین توکل به خدای سبحان حیوانات را مجاب می کند:

زین نمط بسیار برهان گفت شیر	کز جواب، آن جبریان گشتند سیر
روبه و آهو و خرگوش و شغال	جبر را بگذاشتند و قیل و قال

(همان: ۴۹)

در جای دیگری نیز شبیه همین مناظرات از زبان روباه و خر مطرح شده است؛ نکته ای که در آن گفت و گو قابل توجه ویژه است این که با عنایت به سیاق، مولوی گویا کفایت توکل صرف و بدون رجوع به اسباب را می پذیرد ولی این مرتبه از توکل را وصفی نادر مطرح می کند که غالب افراد دسترسی به آن ندارند و لذا باید توکلشان توأم با رجوع به اسباب باشد:

گفت روبه آن توکل نادر است	کم کسی اندر توکل ماهر است
گرد نادر گشتن از نادانی است	هر کسی را کی ره سلطانی است
چون قناعت را پیمبر گنج گفت	هر کسی را کی رسد گنج نهفت
حد خود بشناس و بر بالا مپر	تا نیفتی در نشیب شور و شر

(همان: ۹۴۴/۵)

به نظر می رسد این دیدگاه متناسب با آموزه های دینی نباشد؛ چرا که معارف دینی پیشتازان عرصه توکل را افرادی معرفی می کند که از رجوع به اسباب عادی - اگرچه در حد ضرورت و امکان - مستغنی نبوده اند - چنانکه پیشتر از زبان خود مولوی نقل شد -؛ مگر اینکه گفته شود مراد مولوی نیز از توکل صرف، همین اکتفا به رجوع اضطراری به اسباب عادی است نه انقطاع مطلق.

نتیجه گیری

- ۱- ذهن فوق العاده مولوی با بهره‌گیری از معارف و حیانی نکات بسیار نابی درخصوص بحث توحید در ربوبیت و ما بازای عملی آن یعنی توحید در استعانت و نحوه مواجهه توحیدی با عالم اسباب ارائه نموده است.
- ۲- مولوی اسباب را پرده‌ای بر جمال بی‌مثال حضرت مسبب الاسباب می‌شمارد و یکی از حکمت‌های وجود حجاب را ناشایستگی انسان برای نظاره بی‌پرده بر جمال حضرت حق می‌داند.
- ۳- مولوی مقصود سیر و سلوک را رستن از حجاب اسباب می‌داند تا نهایتاً دیده به دیدار دوست روشن گردد.
- ۴- مولوی با نگاه تیزبینش تفاوت ظریف میان مفهوم توحید در ربوبیت یا انعکاس عملی آن یعنی توحید در استعانت و قول به جبر را مبرهن نموده است (این نه جبر این معنی جباری است ...).
- ۵- مولوی با وجود اشتیاق به رستن از حجاب اسباب این آرمان را متعارض با رجوع و استفاده از اسباب نمی‌داند؛ به عبارت دیگر مولوی رستن از حجاب اسباب را معادل کنار گذاشتن اسباب نمی‌داند.
- ۶- مولوی در کنار تأکید بر عدم توقف در اسباب و عدم نگاه مستقل به اسباب بشدت بر لزوم جدی گرفتن نظام اسباب که نظامی الهی است تأکید دارد.
- ۷- مولوی گویا سببیت اسباب را عارضی و نه ذاتی می‌داند و با تکیه بر معارف قرآنی در خصوص اولاً شعور اشیا و ثانیاً مطیع حق بودن اشیا گویا قایل به آن است که ارائه سببیت توسط اسباب برخاسته از شعور و اراده خود اشیاست که آن هم در راستای طاعت محض از امر الهی و در جهت اذن حضرت اوست.

منابع و مآخذ

- ۱ - قرآن کریم.
- ۲ - نهج البلاغه، قم، دارالهجره.
- ۳ - صحیفه سجادیه، (۱۳۷۶) قم، دفتر نشر الهادی (ع).
- ۴ - بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷ هـ ق)، صحیح بخاری (الجامع الصحیح المختصر)، الیمامه، بیروت، دار ابن کثیر
- ۵ - ترمذی، محمد بن عیسی (بی تا)، سنن الترمذی (الجامع الصحیح)، بیروت، دار إحياء التراث العربی
- ۶ - جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۷)، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی تهران، انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم
- ۷ - حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ هـ ق)، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ۸ - راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، دارالکتب العربی
- ۹ - سبحانی، جعفر، (۱۳۷۶)، التّوحد و الشّرك فی القرآن الکریم، قم، اسوه، چاپ دوم.
- ۱۰ - صدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- ۱۱ - صفار، محمد بن حسن بن فروخ، (۱۴۰۴ هـ ق)، بصائر الدّرجات، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۱۲ - طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۷ هـ ق)، المیزان، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم
- ۱۳ - عسکری، مرتضی (۱۴۱۸ هـ ق)، المصطلحات الاسلامیه، (جمع و تنظیم: سلیم الحسنی) دانشکده اصول الدّین، چاپ اوّل
- ۱۴ - فروزانفر، بدیع الزّمان، (۱۳۷۱) شرح مثنوی شریف تهران، انتشارات زوار، چاپ پنجم
- ۱۵ - کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ هـ ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۱۶ - مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ هـ ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ۱۷ - مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، معارف قرآن، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اوّل
- ۱۸ - مکارم شیرازی، ناصر، (با همکاری جمعی از نویسندگان)، (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه
- ۱۹ - مولوی، جلال الدّین، (۱۳۷۱)، مثنوی معنوی، تهران، امیر کبیر، چاپ یازدهم.
- ۲۰ - نرم افزار مثنوی معنوی شامل شرح مثنوی علامه جعفری و استاد فروزانفر، مؤسسه خدمات کامپیوتری نور، قم.