

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۷۶-۵۳

## مفهوم شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی

محمد رضا حاجی اسماعیلی\* - مهدی مطیع\*\* - پیمان کمالوند\*\*\*

### چکیده

ایمان از مراتب معرفتی بشر است که برای کمال بخشی به آن، افزون بر نیاز به تقویت پاره‌ای عوامل، شناخت و جلوگیری از برخی موانع نیز ضروری است. عرفا در پرتو جهان بینی اسلامی و ژرفای تأملات درونی خویش، نگاه خاصی به این پدیده دارند. از منظر عرفا ایمان، تصدیقی است که در ساحت معرفتی، عاطفی و تجربی انسان نمود پیدا می‌کند و همین موجب شده که در باور ایشان عواطف و تجربه دارای جایگاه رفیعی در دین و ایمان ورزی باشد. مولوی یکی از شاخص‌ترین عارفان تجربت اندیش در حوزه تفکر اسلامی و عرفانی است که در آثار وی؛ از جمله مثنوی که اثری تعلیمی و مشحون از معارف اسلامی و آیات و روایات و افکار عرفانی و عواطف انسانی است، از ماهیت ایمان و ارتباط آن تجربه دینی سخن رفته است. مولانا به اقتضای کلام از زاویه‌های مختلف، به بررسی مفهوم ایمان پرداخته و استنباط‌های خاص خود را دارد؛ از جمله اینکه ایمان امری تشکیکی و دارای مراتب متفاوت است و ایمان تنها ظاهری و لفظی نیست؛ بلکه این ایمان تحقیقی و باطنی است که دارای ارزش می‌باشد. این مقاله بر آن است تا با مفهوم شناسی ایمان در سه حوزه معرفتی، عاطفی و عملی ارتباط ایمان با تجربه دینی را از نگاه مولوی بررسی نماید.

\* دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان M.Hajis1@yahoo.com

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان (نویسنده مسؤول) peyman.kamalvand@gmail.com

تاریخ پذیرش ۹۲/۶/۲۵

تاریخ وصول ۹۱/۷/۱۱

## واژه‌های کلیدی

ایمان، تجربه دینی، مولوی، مثنوی

### مقدمه

از جمله مفاهیم بنیادی الهیات که زمینه ساز بسیاری از مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی شده است، تبیین مفهوم و ماهیت ایمان است. لفظ ایمان و مترادفات گوناگون آن در سنت‌های دینی همچون اسلام، مسیحیت، ادیان رومی، ادیان یونانی، آیین بودا و آیین هندو بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت دارد، حتی در قلمرو یک سنت دینی نیز تلقی‌های متفاوتی از ایمان وجود دارد. به عنوان مثال در تلقی اسلامی از مفهوم ایمان بسیاری از متکلمان ایمان را علم یقینی می‌دانند، در مقابل برخی از شیعیان و نیز اغلب اشاعره و مرجئه ایمان را عملی ارادی؛ یعنی تصدیق می‌دانند در این میان مرجئه اقرار زبانی را کافی می‌دانند؛ اما به نظر می‌رسد، ایمان چیزی بیش از علم است و عمل خارجی در آن دخالتی ندارد. ایمان را می‌توان تصدیق قلبی دانست که با اراده و اختیار انسان و در پی علم یا باور تحقق می‌یابد. از آنجا که ایمان تصدیقی در حالات احساسی خاصی چون عشق، توکل، اعتماد و رضایت در ساحت عاطفی و تجربی انسان نمود می‌یابد این مسأله سبب شده است تا برخی از دانشمندان با رویکرد عاطفی به ایمان بنگرند و گوهر و لبّ دین را تجربه دینی بدانند و دیگر ابعاد عقیدتی اخلاقی فقهی و حقوقی دین را به منزله صدف دین به شمار آورده و چندان وقعی بدان نهند. به دنبال ارائه این نظریه و تقلیل یافتن ماهیت ایمان به تجربه دینی ماهیت ایمان دینی نیز سرشت و تعریفی تازه به خود گرفت. در این تعریف ایمان همچون تجربه دینی و پاسخ به واکنشی است، نسبت به آن تجربه و لذا ایمان از سنخ دیدن و ادراک و تجربه کردن است نه تصدیق گزاره‌ها (هیگ، ۱۳۷۷: ۳۸). همچنین ایمان در این تقریر از سنخ شناخت نیست؛ بلکه حالت روحی و رهیافتی روانی است. به دیگر سخن ایمان را می‌توان احساس اعتماد و اطمینان و توکل و سرسپردگی و تعهد به خدا دانست (گنجی، ۱۳۷۹: ۳۹) این موضوع در جهان اسلام نیز مورد استقبال بسیاری از متفکران دینی قرار گرفت؛ لیکن نگرش به این موضوع از منظر عرفا نگرش قابل توجهی است. از منظر عرفان عشق علت ایجاد و سرچشمه همه فیوضات و حقیقتی ساری و جاری بر کل ممکنات و همه کائنات است. مولوی نیز پیرو مذهب عشق است و بر نقش مهم عنصر عاطفی عشق در دینداری تجربی و ایمان عالی تأکید ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که عشق اندک اندک

ذائقه باطنی عاشق را ارتقا می بخشد و به حالات نفسانی و روحانی مبدل می کند (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۵۵). همچنین از دید مولوی سلوک با عشق مطمئن‌ترین و سریع‌ترین راه برای سالک برای رسیدن به مقصد است (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۱/۵۶۴).

عشق جوشد بحر را مانند دیگ	عشق ساید کوه را مانند ریگ
عشق بشکافد فلک را صد شکاف	عشق لرزاند زمین را از گزاف
گرنبودی بحر عشق پاک را	کی وجودی دار می افلاک را

(مولوی، ۱۳۷۳: ۵/۵۷-۵۹)

بنابراین عشق مهم‌ترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و کمال را پیموده است درک می کند.

اهمیت بحث ایمان و ارتباط آن با تجربه دینی از دیدگاه مولوی را زمانی در می یابیم که بدانیم اندیشه‌های مولوی که به گفته وی الهامات غیبی است، مملو از تجارب دینی است؛ اگرچه در باب بررسی مفهوم ایمان و تجارب دینی در آثار مولانا تحقیقاتی از جمله بررسی مفهوم ایمان و کفر از آقای فرزاد جعفری و بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی از آقای بخشعلی قنبری در این زمینه صورت گرفته؛ ولی باب بحث همچنان باز است. مقاله حاضر در استمرار این واکاوی خواهان بررسی مفهوم ایمان در حوزه‌های سه گانه معرفتی عاطفی و عملی و پیوند آن با تجربه دینی در مثنوی است.

### مفهوم شناسی واژه ایمان

ایمان از واژه‌های کلیدی در حوزه معرفت دینی است که اساس، معیار و میزان در دینداری و بی دینی، منشاء سعادت و رستگاری و مایه ارزش اعمال آدمی قلمداد می گردد. ایمان مصدر باب افعال از ماده امن، یومن، ایمان است و در لغت به معنای وثوق و تصدیق (جزری، ۱۴۱۹: ۱/۶۹) اطمینان (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۲۴) و انقیاد و خضوع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۲۴) است. علامه طباطبایی نیز در تعریف ایمان می گوید: ایمان عبارت است از سکون و آرامش، علمی خاص در نفس، نسبت به هر چیزی که ایمان به آن تعلق گرفته و لازمه این آرامش التزام عملی نسبت به آن چیزی است که به آن ایمان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۷۷).

### مفهوم شناسی تجربه دینی

تجربه دینی از جمله موضوعات اساسی در فلسفه دین و دین پژوهی است که از قرن هجدهم مطرح، و از آن ایام تا کنون دانشوران متعدد در حوزه‌های مختلف همچون فلسفه دین، کلام، علم‌الادیان، روان‌شناسی دین و... به فراخور نگاه خود به دین درباره مسائل متعدد متناظر با آن از قبیل ماهیت و چیستی آن، نقش و کارکردش در زندگی مؤمنان، محدوده اش، گوهر یا صدف بودنش، صدق یا کذب آن و به صورت ثبوتی با سلبی اظهار نظرهای مختلفی کرده‌اند. کیث فیدل در تعریفی تجربه دینی را به معنای دارا بودن حالتی آگاهانه می‌داند که در ظرف یک دین یا نظام مفهومی دینی به لحاظ نجات بخشی اساسی است. ویلیام رو به تأسی از رهیافت اتوتجربه دینی را حال و تجربه‌ای توصیف می‌کند که در آن شخص به طور مستقیم از چیزی دیگر (چیزی بیرون از خود) به عنوان مقدس (الهی) آگاه می‌شود. گاتینگ نیز بر این باور است که تجربه دینی تجربه‌ای است که درون فرد حضور لحظه‌ای، از هویتی ماورایی را احساس می‌کند. او گونه‌ای خاص از تجربه دینی را مورد بررسی قرار می‌دهد که از آن به عنوان «آگاهی بی واسطه از حضور خداوند» و با «تجربه بی واسطه از حضور موجود غیر بشیری بسیار قدرتمند و نیک که به فکر نشر است، یاد می‌کند» (۴ به رحمتی، اکبری رضا، ۱۳۷۹: ۲۶۲ الی ۲۸۵) همچنین ویلیام جیمز فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی در تعریفی تجربه دینی را احساسات و اعمال تجربه‌های افراد می‌داند تا آنجا که خود را با الوهیت مواجهه می‌دانند، البته در انزوا و تنهائیشان. همچنین او تجربه عرفانی را عمیق‌ترین نوع تجربه دینی می‌داند (محمد رضایی، ۸۱: ۶) برخی دیگر از تعاریف تجربه دینی عبارتند از:

۱- تجربه دینی سنت دینی خاصی است، مثل تجربه خدا از دیدگاه اسلام.

۲- تجربه دینی تجربه‌ای است که فاعل تجربه در توصیف پدیدارشناختی آن از حدود و واژه‌های دینی استفاده کند. ۳- مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند (۴ وین پراودفوت، ۷۷ و قائمی نیا، ۸۱: ۴۲ و پترسون، ۷۶: ۵۶).

### مراتب تجربه دینی

مشهورترین و مهم‌ترین دیدگاهی که در این زمینه وجود دارد، دیدگاه دیویس است، در نظر وی دایره تجربه دینی بسیار وسیع است و به چند طبقه یا مرتبه تقسیم می‌شود:

### الف) تجارب نفسیری

تجاری که ماهیت آنها کاملاً طبیعی است و تنها تعبیر و تفسیر افراد از آن ممکن است، دینی باشد مانند: زلزله، آتشفشان

### ب) تجارب شبه حسی

در این نوع تجارب عنصر حس دخالت زیادی دارد، اگر در یک تجربه دینی یکی از حواس پنجگانه اثر داشته باشد، در این صورت این تجربه شبه حسی است.

### ج) تجارب و حیانی

منظور از وحی در اینجا الهام و بصیرت و دریافت‌های نبوی است که به طور ناگهانی و با تأثیر طولانی و دارای معرفتی بی واسطه، خالص و غیر بیرونی و همراه با ایمان راسخ و استوار هستند.

### د) تجارب احیاگر

این نوع تجارب متداول‌ترین نوع تجربه دینی هستند و مردم عادی به آنها دست می‌یابند، این تجربه هنگام عبادت و اعمال دینی پدید می‌آید.

### هـ) تجارب مینوی

اتو نخستین کسی است که واژه مینوی را به کار برده، تجربه مینوی مواجهه درونی با جنبه‌هایی از هستی خدا است که سه نوع احساس «وابستگی و تعلق مطلق»، «خوف دینی هیبت انگیز» و «وجد و شوق عاشقانه» را می‌آفریند.

### و - تجارب عرفانی

مواجه با واقعیت مطلق فرازمانی و فرامکانی و مشاهده اتحاد وحدت و سعادت و آرامش در قالب رابطه «من - منی»

این تجارب دارای ویژگی‌های زیر هستند:

۱- درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهند.

۲- انسان را از محدودیت زمان و مکان رها می‌کند.

۳- مشاهده وحدت و اتحاد (وحدت جهان و انسان و ظهور و تجلی خداوند در یک یک اشیاء و اجزای

آنها را برای انسان به ارمغان می‌آورند و سعادت و آرامش را به انسان هدیه می‌کند (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۲۳).

### مبانی نظری تجربه دینی در عرفان اسلامی

تجربه دینی عنوان عام و فراگیری است که در غرب و در دوران جدید در حوزه مباحث فلسفه دین و عرفان مطرح شده است. آنچه در مراتب تجربه دینی تحت عنوان تجارب شبه حسی و وحیانی و مینوی مطرح شده است، در عرفان اسلامی با عنوان کشف یا مشاهده و شهود مطرح است که مهم‌ترین مصداق تجربه دینی به شمار می‌آید که از آن در فرهنگ کنونی مغرب زمین تحت عنوان تجربه عرفانی یاد می‌شود (سعیدی، ۱۳۸۳: ۸۰۰). مکتب عرفان پدیده‌ای است که در فرهنگ اسلامی از زمان پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) آغاز و سپس در زمان مشایخ بزرگ صوفیه همچون حسن بصری، ابراهیم ادهم و رابعه عدویه نظام مند می‌گردد و توسط کسانی چون بایزید بسطامی، حارث محاسبی و جنید بغدادی ادامه می‌یابد و با عبور از عارفانی مانند ذوالنون مصری، حلاج، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر و ابوحامد غزالی به ابن عربی می‌رسد. مهم‌ترین عامل پیدایش عرفان در میان مسلمانان توجه ایشان به مسئله کشف و شهود است و این که تجربه عرفانی یا طریق قلبی از طریق فکر و اندیشه و استدلال در رسیدن به کنه هستی بسی ارجمندتر و برتر است. بی شک ریشه مسئله مکاشفه به آیات قرآن بر می‌گردد و بارزترین نمونه این آیات در این زمینه، آیاتی است که از دیدار خدا سخن گفته است (انعام ۳۱، یوسف ۴۵، رعد ۲، کهف ۱۰۵-۱۱، عنکبوت ۲۳، سجده ۲۳، یونس ۱۵-۱۱-۷، فرقان ۲۱) و آیاتی که درباره معراج پیامبر و از دیدن دوزخ توسط اهل یقین در دنیا سخن می‌گوید و همچنین آیاتی که از ارائه ملکوت آسمان و زمین به حضرت ابراهیم سخن می‌گوید (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۳۳).

### ماهیت ایمان در اندیشه مولوی

مولوی در تصویری که از ایمان ارائه می‌دهد، به هیچ وجه آن را با قرائت کلمات و عباراتی که حاکی از ایمان باشد، یکسان نمی‌داند و صرف نام مؤمن را ارزش و اعتبار نمی‌داند.

میم و واو و میم ونون تشریف نیست      لفظ مومن جز پی تعریف نیست  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۲۹۲)

بلکه

ذات ایمان نعمت و لوتیست هول      ای قناعت کرده از ایمان به قول  
(همان، ۲۸۷/۵)

با توجه به استنباط‌های انجام شده از متن مثنوی در نگاه مولان ایمان بر دو نوع است ۱- ایمان تقلیدی، ۲- ایمان تحقیقی. مولوی بر آن است که برای رسیدن به ایمان تحقیقی باید از پوسته تقلید گذشت و مقلد بر خطر عظیم گمراهی است و باید شخصاً در پی نور و یقین و تجربه باشد تا بینا شود و در امان باشد

بلکه تقلید است آن ایمان او	روی ایمان را ندیده جان او
پس خطر باشد مقلد را عظیم	از ره رهزن ز شیطان و رجیم
چون بیند نور حق ایمن شود	زاضطراب شک او ساکن شود

(همان، ۲۴۹-۲۴۵۱)

در دام افتادن و مذبح شدن مقلد از آن روست که او از افکار پست دیگران می‌چرد؛ اما محقق از نور حق تغذیه می‌کند:

هرکه گاه و جو خورد قربان شود	هرکه نور حق خورد قرآن شود
------------------------------	---------------------------

(همان، ۵/۲۴۷۸)

همچنین مولانا گواهی و شهادت دادن با گفتار و اعمال را ناشی از باطن دانسته و بر این باور است که ایمان باید در تمام اخلاق و رفتار آدمی سرایت کند تا به صدق و اخلاص تزکیه یابد.

فعل و قول آمد گواهان ضمیر	زین دو بر بال شو استدلال گیر
تزکیه باید گواهان را بدان	تزکیه صدقی که موقوفی بدان

(همان، ۲۳۶ و ۲۵۲)

مولوی ایمان تحقیقی را نیز بر دو قسم می‌داند. ایمان استدلالی و ایمان کشفی. ایمان استدلالی آن است که افراد با توجه به براهین موجود، مثلاً برای اثبات خدا یا جهان ارواح و... به آن ایمان می‌آورند. در واقع این نوع ایمان بیشتر با استنتاجات عقل همراه است و آن کس که در مرتبه ایمان استدلالی توقف کند، هرچند در نوع خود چنین کوششی برای کسب ایمان مفید است؛ اما فرد همچنان دچار حجابی است که تنها با رهایی از آن می‌تواند به شهود حقیقی و معرفت یقینی برسد. اما منظور از ایمان کشفی پذیرش آن در قلب و روح و جان آدمی است. این نوع از ایمان در عمق وجود انسان مؤمن جاری می‌شود و آن است که فرد آن را با شهودی از ته دل دریافت می‌نماید و در آن دیگر عقل و استدلال دخیل نیست. این قسم ایمان در برابر آنچه به تحصیل و تعلیم و یادگیری فراگرفته می‌شود،

امری است جوششی که سرچشمه آن باطن آدمی است هر یک از این دو قسم اگر بر سر حد علم واقع شوند آن را علم یقین گویند و اگر از حد آن تجاوز کرد، یا عینی است و یا خفی که در صورت اول آن را عین یقین، و در صورت دوم که عبارت از همان شهود ذاتی است، حق یقین خوانند (کاشفی، ۱۳۷۵: ۴۱). آنچه در کتب تفسیر و شرح مثنوی مولوی در خصوص ماهیت ایمان به اتفاق بیان شده این است که مولانا ایمان را تصدیق به اعتقاد و تحقیق با اجتهاد دانسته و چون سالک به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقق نماید مؤمن حقیقی باشد و تصدیقی که تأییدی در قلب و روح مؤمن نداشته باشد، ایمان نیست. حال با توجه به مسائل گفته شده پرسش مطرح این است که آیا همه آدمیان دارای یک سطح و مرتبه از ایمان هستند یا خیر. با توجه به سطح استعداد مختلفی که افراد در رد و پذیرش امور در آنها هستند و هر کس بر حسب تمایل روحی خود می تواند به چیزی نائل شود پس، ایمان نیز ذو درجات و ذو مراتب خواهد بود.

#### درجات و مراتب ایمان

از آنجا که ایمان وابستگی لاینفک به روح دارد و تکامل روح تا بی نهایت دارای درجات گوناگون می باشد، ایمان نیز که نشان دهنده تکامل روحی است، جنبه تشکیکی خواهد یافت. مولوی معتقد است، ایمان مجرد قول تقلیدی نیست و زیادت و نقصان می پذیرد و البته درجات دارد و در بیان تفاوت بین ایمان عامه که غالباً مبتنی بر تقلید محض و ناقص است، با ایمان اولیا که مبتنی بر تحقیق و مشاهده کامل است، حکایت گبری که در عصر بایزید بدو گفتند مسلمان شو و جوابی که وی دارد را به تقریر می آورد. بر مبنای این حکایت ایمان دارای زیادت و نقصان است و هر چند که ایمان ناقص کفر نیست و فوات عمل با بقای ایمان منافات ندارد؛ اما حقیقت ایمان آن است که کاملان طریقت بدان فایز می شوند و کسانی که به این مرتبه از ایمان نرسیده اند، به ایمان واقعی که ایمن از شک و نیل به تعیین بی تزلزل است، واصل نگشته اند (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲ / ۶۷۲) از این رو مولوی ایمان را دارای درجات می داند چنانکه می گوید:

مومنی او مومنی تو بی گمان در میان هر دو فرق بی کران

همچنین مولوی در بیان تفاوت مراتب معنوی اینچنین می گوید:

آنکه زین قندیل کم مشکات ماست نور را در مرتبه ترتیب هاست



ز آنکه که هفصد پرده دارد نور حقاز  
پس هر پرده قومی را مقام  
اهل صف آخری از ضعف خویش  
و آن صف پیش از ضعیفی بصر

پرده‌های نوردان چندین طبق  
صف صف اند پرده‌هاشان تا امام  
چشمشان طاقت ندارد نور پیش  
تاب نارد در روشنائی بیشتر

(همان، ۲ / ۸۲۴ - ۸۲۰)

مولوی در باب مراتب انبیاء و اولیاء بر نصایح قرآن می‌رود. از نظر قرآن انبیاء و رسولان و اولیای الهی از یک جهت با هم فرق ندارند؛ لیکن وحدت آنان از باب تشکیکی است، درست مانند نور که در قوت و ضعف دارای درجات مختلف است. همان طور ایمان و تقوی و مقام و نبوت دارای درجات مختلف است. پس از نظر وی عشق، سلوک و نردبان تکامل دینداری است. سلوک انسان را به تولد دوم یا حیات طیبه می‌رساند و یکی از مباحث مهم سیر و سلوک منازل و مراحل آن است که در کتب صوفیه فراوان آمده است. برخی آن را هفت منزل و یا هفت شهر عشق پنداشته‌اند؛ اما مولوی در مثنوی منازل و مقامات سلوک را با شیوه مرسوم در کتب صوفیه نیاورده است که مثلاً بگوید منزل اول فلان و منزل دوم بهمان و... و اصولاً در کتب آسمانی و خاصه قرآن کریم نیز منازل سلوک به صورت درجه بندی نیامده است؛ بلکه با ممارست دائم و مؤانست پیوسته با آن می‌توان خطوط کلی را استنباط کرد (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۹۲). بنابراین از دیدگاه مولوی اولاً ایمان مجرد قول تقلیدی نیست؛ بلکه تصدیقی است که زیادت و نقصان می‌پذیرد، چرا که تصدیق به عالم غیب برای همه کس یکسان نیست، چنان که اهل خبر به مجرد اخبار وارده در کتاب و سنت به آن می‌گویند، در حالی که اهل حال از ذوق خاطر و شهادت دل بدان اذعان می‌کنند و کسانی که شهود و مکاشفه‌اند در پرتو اشراق وجود آن را تجربه می‌نمایند، ثانیاً مراتب ایمان و اولیا و انبیاء و سالکان متفاوت است و عمل را در ارتباط با درجات می‌بیند؛ چنانچه قبض و بسط دایره حلال‌ها و حرام‌ها با توجه به مراتب سالکان تفاوت دارد. ثالثاً تجربیات روحانی سالکان از لحاظ تفاوت درجات و مراتب بی‌شمارند. این درجات رابطه نزدیک با سلسله مراتب پیامبران و اولیا دارند، به طوری که آنچه برای یک نفر وصال به شمار می‌آید، ممکن است برای دیگری فراق باشد

آنچه عین لطف باشد بر عوام  
قصر باشد بر نازنینان کرام

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴ / ۲۹۸۲)

و چهارم اینکه درجات ایمان سالک را در ارتباط با مقامات باطنی می‌بیند و عشق کامل‌ترین مرحله طریقت و بالاترین مقام باطنی می‌داند و نهایت سلوک را یافتن عشق می‌بیند.

#### بعد معرفتی ایمان از دیدگاه مولوی

مولوی چه رابطه و نسبتی بین ایمان و عقل قائل است و یا به تعبیر دیگر آیا ایمان از نظر او همان معرفت عقلی است یا خیر؟ وی معتقد است دلیل عقلی و معجزه و خرق عادت نمی‌تواند منجر به ایمان شود؛ بلکه حالت ایمان و اعتقاد جازم قلبی محصول جاذبه روحی و مولود عواطف و انگیزه‌های درونی است. به عبارت دیگر از دلایل و قیاسات منطقی و اعجاز و خرق عادت ایمان حاصل نمی‌شود، فقط منجر به غلبه در بحث و مشاجره می‌شود؛ به ویژه آنکه می‌دانیم خرق عادات و مکاشفات که به واسطه ریاضات و مجاهدت حاصل می‌شود، به یک مذهب و دین اختصاص ندارد (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷) بنابراین به گفته مولوی:

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت پی دل بردن است
قهر گردد دشمن اما دوست نی	دوست کی گردد به بسته گردنی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۷۸/۶-۱۱۷۶)

#### ایمان و عقلانیت

مولوی در مثنوی ضمن اعتقاد به واقع‌نمایی حواس باطنی، حواس ظاهری را در شناخت خدا ناتوان می‌یابد. او از سه نوع عقل سخن می‌گوید که دو نوع آن ممدوح و یک نوع آن را مذموم می‌شمارد (سیدی، ۱۳۸۶: ۲۴). مراد از عقل مذموم همان عقل جزئی است که سطحی‌اندیش و مزین به نفس اماره است و از لوازم آن خودبینی و ستیزه‌جویی است. این سنخ عقل در شناخت حقایق و اسرار جان ساز جان نارساست و دمامد دچار آفات از قبیل پندار و خیال می‌شود. مولوی این عقل را عقل بحثی می‌نامد و در مورد این عقل می‌گوید:

وآنکه در عقل و گمان هستش حجیت	گاه پوشیده است گاه بدریده جیب
عقل جزوی گاه چیره گه نگون	عقل کلی ایمن از ریب المنون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۱۴۵/۳-۱۱۴۴)

اما عقل ممدوح دو نوع است. یکی عقل کلی است که بلند پرواز و ملکوتی است و از خدا نور می‌گیرد و محیط بر امور است و امور را به نحو صحیح درک می‌کند. مولانا این عقل را عقل ایمانی یا عقل عرشی یا عقل لدنی می‌نامد. سبحانی در تعریف عقل ایمانی می‌گوید: عقل ایمانی آن عقل است که اخبار الهی را تصدیق می‌کند و هر چه پیامبران گویند بدان عمل می‌کند و از حرام‌ها می‌پرهیزد. مولوی عقل ایمانی را به گربه‌ای تشبیه می‌کند که موشان را فراری داد و از پهنه دل می‌راند؛ بلکه بالاتر نقش او چون شیر شیرافکن است (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۵۶).

عقل ایمانی چو شحنه عادل است	پاسبان و حاکم شهر دل است
همچو گربه باشد او بیدار هوش	دزد در سوراخ ماند همچو موش
در هر آن جا که بر آرد موش دست	نیست گربه یا که نقش گربه است
گربه چشیر شیر افکن بود	عقل ایمانی که اندر تن بود

(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/ ۱۹۸۹-۱۹۸۶)

و نوع سوم عقلی است که حقیقت جهان هستی است و نمودها و پدیده‌های طبیعی صورت آن تعلق به شمار می‌آید و به منزله روح و صورت عالم است و محل بحث ما نیست.

این جهان یک فکرت است از عقل کل	عقل چون شاه است و صورت‌ها رسل
--------------------------------	-------------------------------

(همان، ۹۷۸)

مولوی ضمن ستایش بسیار از عقل کل و نیز عقل عرشی به نكوهش عقل جزوی سطحی اندیش مذموم که استنتاج‌های بیهوده و شتاب زده می‌کند، می‌پردازد و می‌گوید: عقل جزوی (سرتیز پای سست) است؛ یعنی در امور سطحی زندگی بسیار موشکاف است، اما در شناخت امور ماورای مادی پای سست دارد.

عقل سر تیز است لیکن پای سست	زان که دل ویران شدست و تن درست
عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ	فکرشان در ترک دنیا هیچ هیچ

(مولوی، ۱۳۷۳: ۶/ ۱۲۰-۱۱۹)

خداشناسی مولوی از نوع استدلالی - فطری و شهودی است؛ لذا به انکار فلاسفه می‌پردازد که فقط در شناخت حق از عقل سطحی و خرده بین استفاده می‌کنند و استدلال‌های آنان را مانند «پای چوبین» یا «عصایی در دست کوران» می‌داند و می‌گوید: همچنان که عصای کوران و پای چوبین در هنگام

مواجهه با سنگ ریزه از جا می لغزد، این قیاسات فلاسفه هم با کوچک‌ترین شبهه‌ای دچار تزلزل و شک و تردید می‌شود. از این رو از آنان بشدت انتقاد می‌کند (سیدی، ۱۳۸۶: ۲۴۱).

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۱۴۰-۲۱۲۸)

باتوجه به مباحث گفته شده، مولوی شناخت شهودی را بر شناخت عقلی خداوند دارای رجحان می‌داند و مرادش از خداشناسی شهودی این است که آدمی بی هیچ واسطه‌ای خدا را به شهود قلبی خود بشناسد.

### ایمان و یقین

با توجه به اینکه یکی از ویژگی‌های ایمان جزمیت و قطعیت است، آیا این قطعیت و جزمیت ایمانی در مورد نظر مولوی از سنخ و وصف علمی است یا روان شناختی؟ در پاسخ به این پرسش باید دانست که دین‌شناسی مولوی مبتنی بر حیرت زایی است نه حیرت‌زدایی. به دیگر سخن مولوی معتقد است که اقتضای ذاتی دین ایجاد حیرت در دین‌دار است. البته حیرت دو نوع است: یکی حیرتی که از جهل و غفلت بر می‌خیزد و نتیجه آن گمراهی و بی‌ایمانی است و دیگری حیرتی که منشاء آن دانایی و معرفت است که مراد مولانا همین گونه دوم می‌باشد (زمانی، ۱۳۸۲: ۵۴۸). مولوی خود در این بحث حساسیت ویژه‌ای نشان می‌دهد و از اینکه اهل بحث و جدل (حیرت عارفانه) را با (شک فیلسوفانه) قیاس گیرند، سخت پرهیز می‌کند. از نظر مولوی برهان فلسفی به ظن می‌رسد و در نتیجه علم یقین می‌شود؛ اما حیرت عارفان توأم با عیان و رؤیت به عین یقین می‌رسد. مولوی پیچش شک فلسفی را منافی ایمان می‌داند و ابله‌ی را بر آن ترجیح می‌دهد (سروش، ۱۳۷۳: ۱۴۸). از این مباحث چنین حاصل می‌شود که با توجه به مذمت‌هایی که مولوی در عقل جزئی و فلسفه در شناخت خدا کرده است، یقین مورد نظر مولوی در ماهیت ایمان نمی‌تواند از سنخ عملی باشد؛ بلکه وی آدمی را در ساحت دنیا و دینداری و در راه رسیدن به کمال نیازمند به یقین و معرفتی تردید برانداز می‌داند و سطح عالی این گونه معرفت، شهودی عارفانه است که بدون واسطه قراین حسی و مقولات عقلی با جزیه الهی و شهود عام ملکوت به دست می‌آید.

### بعد عاطفی ایمان

#### ایمان و عشق

از نظر عارفان ایمان نوعی اعتقاد نیست؛ بلکه نوعی اعتماد، توکل و خویشتن را به دیگری سپردن است و

هر اعتمادی را هم نمی‌توان ایمان تلقی نمود؛ بلکه اعتماد باید تمام عیار باشد؛ یعنی شخص تمام وجود خود را به او بسپارد. اعتمادی که منجر به ایمان می‌شود بسیار شورانگیز و شورمندانه است و عواطف انسان را بر می‌انگیزد. بنابراین در زندگی شخصی یک تحول اساسی رخ می‌دهد و زندگی خویشتن مدارانه فرد به یک زندگی معشوق مدارانه مبدل می‌شود (نراقی، ۱۳۸۱: ۱) و البته مشابهت عشق و ایمان هم به دلیل پیامدهای یکسانی است که بین دارنده ایمان و معشوق وجود دارد؛ یعنی توکل کردن بر معشوق و دل بستن به او؛ بویژه دوست داشتن او، شایسته دوستی و عاشق شمردن او و آماده فداکاری بودن برای او، از این روست که عاشق هر لحظه روی معشوق بیند، عید اوست و برای شخص مؤمن هم هر روز که با معبود خویش تجدید عهد می‌کند، ایمان تازه و نو می‌شود؛ لذا عید تازه‌ای از راه فرا می‌رسد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۹۹). برخلاف اهمیت زیادی که فلاسفه و عرفای مسلمان برای مفهوم عشق قائل شده‌اند و آن را یگانه صفت انسانی معرفی کرده‌اند، در منابع اسلامی به آن عظمت تلقی نشده است. در آیات قرآن کلمه (حب) و (ود) به کار رفته است و آنها را میان خدا و بندگان مقرر نموده است؛ اما کلمه عشق در قرآن وجود ندارد و همچنین سایر کلماتی که به معنای عشق باصطلاح معمول آن است در قرآن دیده نمی‌شود؛ ولی در بعضی از ادعیه و زیارات کلمات و جملاتی وجود دارد که به معنای علاقه شدید و اشتیاق شبیه با عشق می‌باشد و گاه دلالت بر خود معنای عشق حقیقی دار، همانگونه که در حدیث قدسی آمده (... عشقی و من عشقی، عشقته و من عشقته،...) از اینگونه جملات می‌توان به این نتیجه قطعی رسید که رابطه انسان با خدا می‌تواند و بلکه باید بالاتر از شناسایی محض و معرفت مجرد بوده باشد و به رابطه محبت و اشتیاق و بی‌قراری در محبت ارتقاء پیدا کند (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۲/۲۸۸).

#### مولوی و نوبه نو شدن ایمان

مولوی ایمان را امری درونی و مربوط به باطن انسان می‌داند. وی ایمان را اعتقاد زنده‌ای می‌بیند که حاصل آن لذت‌های معنوی عمیق است که روح و جان انسان مؤمن را پیوسته با پویایی و تازگی مستمر همراه می‌سازد. مولوی معتقد است، برای نیل به ایمان تازه بایستی نوگرایی مستمر با ریشه و مبادی ایمان وجود داشته باشد. اگر چه خود آن ریشه و مبادی مافوق حرکت و سکون و کهنگی تازگی است، چنانچه مولوی از تصدیق ثابت ایمان اظهار بیزارگی می‌کند و می‌گوید:

بیزارم از آن کهنه خدای که تو داری      هر لحظه مرا تازه خدای دگر هستی

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳۱۸/۵)

علامه جعفری در این زمینه می‌گوید: مسلم است که مقصود مولوی این نیست که خداوند هم در حال نو شدن است؛ بلکه می‌خواهد بگوید هم درون ذاتم مانند آینه صاف نشان دهنده جلال و جمال الهی است که در حال حرکت و صیقلی شدن است و هم برون ذاتم؛ یعنی جمال هستی عینی که دائماً در حال تحوّل و نوشدن است، این مشاهدات و دریافته‌ها نو به نو ایمان مرا درباره خدا و عظمت جلال و جلالش در حال تجرّد و تازگی نگاه می‌دارد (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۴/۱۲). همچنین مولوی معتقد است که اگر ایمان شما محصول عالی تازه جویی روح نباشد، هوای نفس تازه و قوی است؛ لذا ایمان تازه نمی‌شود و در حقیقت برای سالک در سلوک به جانب حق گشوده نمی‌شود (انقروی، ۱۳۷۴: ۲/۴۶۷).

تازه کن ایمان نه از گفت زبان  
کاین هوا را تازه کرده در نهان  
تاهوا تازست ایمان تازه نیست  
کاین هوا جز قفل این دروازه نیست  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۰۷۹ - ۱۰۷۸)

در نظر مولوی جایگاه ایمان دل مؤمن است.

زیرا که دل است جای ایمان  
در دل می دار مومنی را  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۹۶)

و ابعاد تجربی ایمان را در ارتباط با احساسات عمیق از دینداری می‌بیند. بنابراین ایمان مورد نظر مولوی ایمان تجربی است؛ بویژه آنکه با بالاترین درک و تجربه عمیق، یعنی عشق همراه است. ایمان حقیقی در نظر وی همان عشق است و ایمان در برابر حقیقت عشق حیران است (حسینی، ۱۳۷۴: ۹۳).

ایمان و مومنان همه حیران شده ز عشق  
زنار پیر راهب ترسا بسوخته  
(۱۹۹۷/۸۱۲)

ایمان می‌تواند همچون تجربه عشقی، اوج و فرود و عمق و سطوح متفاوت داشته باشد و در اثر مؤانست با خداوند ظرفیت وجودیش عمق و ژرفای بیشتری پیدا کند. از این رو در نظر مولوی ایمان پیوند عمیقی با احساسات و هیجانات زنده دارد و نمی‌توان گفت، واقعه‌ای است که یک بار و در یک سطح و برای همیشه اتفاق افتد؛ بلکه فرآیندی است که فرد در پرتو تکامل ابعاد روحانی تجربی ایمانی ورزیدگی بیشتری پیدا کند. تمام ظرافت و لطافت دینداری در تجربه‌های عمیق قدسی و کششی فردی است که مولوی به این سطح از دین داری توجه دارد. در نظر مولوی عشق و محبت مغز شریعت و مؤثرترین عامل در تهذیب نفس است (حسینی، ۱۳۷۴: ۱۲۵).

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نورحق دان ای حرون  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲/۲۶۰۲)

با توجه به مباحث پیش گفته دانسته می‌شود که ارتباط ایمان با عشق از دیدگاه مولوی از چند جهت است: اولاً ایمان در حد اعلایش تصدیق و یقین شهودی را در سطح ظاهری و عشق و بی‌قراری را در سطح درونی خود دارد و بالعکس، عشق الهی در سطح ظاهری سوز و بی‌قراری و هیجان در سطح درونی عالی‌ترین تصدیق و یقین شهودی را در بر دارد؛ زیرا هیچ عشقی بدون تصدیق ضمنی به هستی و شایستگی معشوق با عشق ورزی به وجود نمی‌آید؛ بنابراین بالاترین نوع دین ورزی دین داری تجربت اندیش عارفانه است، ثانیاً عاشقان وقتی شخصیت معشوق را با خود می‌گیرند و وجودشان دگرگون می‌شود به اراده و اختیار خودشان نیستند؛ بلکه در جاذبه معشوق غرق می‌شوند و چرخش شخصیتی برایشان حاصل می‌شود، ایمان در هر درجه‌ای همراه با عشق است و در آخر نهایت ایمان عشق است و اهل ذوق گفته‌اند: رجا، خشیت، شوق، انس، انبساط، توکل، رضا، تسلیم از جمله لوازم محبت باشد (حسینی، ۱۳۷۴: ۲۳). و این ایمان عارفانه که متضمن تحوّل در سراسر وجود آدمی است و این سطح از ایمان نصیب عده‌ای کمی از مردم شده است.

### بعد عملی ایمان

مولوی معتقد است که جمیع حرکات و سکانات آدمی از احوال درونی و انفعالات روحی او نشأت می‌گیرد از این رو با این نشانه‌ها می‌توان به احوال هر کسی پی برد.

این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی داد نسبت ز اعتقاد  
این زکات و هدیه و ترک حسد هم گواهی داد نسبت از سر خود

همچنین وی سر درون انسان را به ریشه درخت و برون او را به تنه درخت تشبیه کرده است. بدین سان می‌توان اعمال و احوال ظاهری او را به برگ‌ها و میوه و شاخساران درخت تشبیه می‌کند و از انواع برگ‌ها و میوه‌ها و شاخساران ماهیت درخت را شناخت (زمانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

هست سر مرد چون بیخ درخت زان بروید برگه‌اش از چوب سخت  
در خور آن بیخ رسته برگ‌ها در درخت و در نفوس و در نهی

(همان، ۳/۴۳۸۷-۴۳۸۶)

مولوی معتقد است، تولد معنوی مزاج روحانی آدمی را تغییر می‌دهد. هنگامی که انسان به حیات برین می‌رسد، مزاج روحی و خلقی او نیز ارتقاء می‌یابد. دیگر به طعام‌های نفسانی توجه نمی‌کند و کردار و گفتار و پندار خود را در آن آب زلال صفا و یکرنگی می‌شوید و بدان جلوهٔ جمیل می‌بخشد.

شرط تبدیل مزاج آمد بدان	کز مزاج بد بود مرگ بدان
چون مزاج آدمی گل خوار شد	زرد و بدرنگ و سقیم و خوار شد
چون مزاج زشت او تبدیل یافت	رفت زشتی از رخس چون شمع تافت

(همان، ۳/ ۴۵-۴۳)

مؤمنان در سایهٔ ایمان به حق و نبوت از روح انسانی‌شان طراوت و شادابی و جنب و جوش زایدالوصفی می‌جوشد و اعتقاد به عمل صالح زمام امورشان را به عهده می‌گیرد.

گر بدی جان زفر، بی پرتو کنون      هیچ گفستی کافران را میتون

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۵۱۲)

حاصل آنکه ایمان مولوی در عین حال تمام طاعات از فرایض و نوافل را هم شامل می‌شود و حتی کمال آن مثل آنچه در قصهٔ زید نقل کرده است، از الزام و مجاهده و ریاضت خالی نیست. بنابراین ریاضت موجب جاودانگی حیات معنوی روح می‌شود و از این جاست که ایمان هم نزد مولوی با قول مجرد و یا با فعلی که مغایر با قول است، حاصل نمی‌شود (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۲/ ۶۷۲) و چهرهٔ حقیقی ایمان را در آئینهٔ اعمال می‌توان مشاهده نمود:

روی ایمان، تو در آینه اعمال ببین      پرده بردار و در آن شیشه ایمان بین

(مولوی، ۱۳۷۳: ۳/ ۱۳۴۵)

و به طور خلاصه باید گفت، از منظر مولوی اگر ایمان مجرد عرفان و اعتقاد می‌بود، مردم عالم عاطل و باطل می‌گشتند؛ یعنی عبادات و طاعات و اعمال صالح و افعال حسنه انجام نمی‌گرفت و معطل می‌شدند؛ اما اقرار به لسان و عمل به ارکان نیز از شروط ایمان می‌باشد که ظاهر، عنوان باطن است.

#### زمینه‌های تحقق تجارب دینی مولوی

به ظهور رسیدن تجربه‌های دینی مولوی یک امر اتفاقی نبود و نمی‌توان آنها را تنها معلول یک علت (دیدار با شمس) دانست؛ بلکه باید پذیرفت که مولوی از همان اوان کودکی به دنیای ارواح، فهم دلالت‌گری



پدیده های طبیعی، درک وجود فرشتگان و فهم معنای روح اهتمام می ورزید (زرین کوب ۱۳۷۵: ۱۵). پروازی که از کودکی مولوی نقل شده و باعث حیرت شدید بچه های هم سن و سال او شد، مؤید این ادعا است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۶۱). اخلاق یکی دیگر از زمینه های اساسی تحقق تجربه دینی و از جمله مداخل مهم فهم تجارب عرفانی مولوی است، چنانکه او پیامبری حضرت موسی و تجارب دینی او را از این زاویه بررسی کرده و بر این باور است که اگر موسی (ع) به تحقق گزاره های اخلاقی تن نمیداد و دایره آن را گسترده نمی کرد، به مقام نبوت نمی رسید؛ لذا این مقام را وقتی به دست می آورد که مقام تخلق را پشت سر گذاشته باشد (← مثنوی دفتر ۶: ۳۲۸۱-۳۲۸۷) بدین ترتیب مولانا تجربه ناب دیدار حق را معلول و محصول صفای دل و تخلق به سجایای اخلاقی می داند و جز این مسیر راهی را بدان واصل نمی داند.

هرکسی اندازه روشن دلی      غیب را بیند به قدر صیقلی  
هرکه صیقل کرد او بیش دید      بیشتر آمد بر او صورت پدید  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۴/۲۹۰۹-۲۹۱۰)

البته مولانا هرگز واژه تجربه دینی را در اشعار خود به کار نبرده؛ بلکه مولانا اسم این حالت ها را وحی دل می گذارد که در محتوا با آنچه امروزه تجربه دینی نامیده می شود، همخوانی دارد:

از پی روی پوش عامه در بیان      وحی دل گویند آن را صوفیان  
وحی دل گیرش که منظرگاه      چون خطا باشد چو دل آگاه اوست  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱/۱۸۵۴-۴:۱۸۵۳)

در یک تقسیم بندی میتوان وحی دل یا به عبارت امروزی تجربه های دینی مولانا را به دو بخش آفاقی و انفسی تقسیم نمود:

مراد از تجربه های آفاقی حالتی است که برای عارف در عالم ظاهر و طبیعت رخ می دهد:  
ما عدمهاییم و هستیهای ما      تو وجود مطلق فانی نما  
(همان، ۱/۶۰۲)

و مراد از تجربه انفسی تجربه ای عرفانی است که در نفس خود فرد رخ دهد و دریچه هایی از غیب بر او گشوده شود. بدون اینکه خاستگاه بیرونی داشته باشد. تجربه های دینی مولانا را به قرار زیر می توان تقسیم نمود.

عرفان مولانا در وهله اول انفسی و از نوع عرفان حسی و در مراحل پایانی زندگی عرفان انفسی و غیر حسی است. در عین حال عرفان آفاقی (طبیعی) به طور کمرنگی در تجربه‌های عرفانی مولوی وجود دارد و قابل ملاحظه است. دستیابی مولانا به تجارب دینی وقتی حاصل شد که وی سه نوع معرفت را پشت سر گذاشت. معرفت اجمالی در شناخت خدا و ایمان به او تحصیل معرفت در ژرف نگری به آموزه‌های دینی که هر دو را تقلیدی می‌داند و معرفت تحصیلی که از پس از کسب ایمان و محبت اولین و عشق که آن را تحقیقی و تحققی می‌داند به دست آورد (← قنبری، ۱۳۸۴: ۸۵-۹۳).

### تبیین رابطه ایمان و تجربه دینی

با توجه به تقریرات متفاوت از مفهوم تجربه دینی می‌توان گفت که این واژه حداقل در مورد سه پدیده به کار می‌رود

- آگاهی مستقیم و غیر استنتاجی و حضوری نسبت به خدا یا امر مطلق یا مینوی.
- پدیده روانشناختی و معنوی که بر اثر خود کاوی بر آدمی مکشوف می‌شود و از نظر متدینان تنها با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی به نام خدا یا نام‌های دیگر قابل تبیین است.
- مشاهده دخالت مستقیم خداوند در حوادث خارق عادت و شگفت انگیز مثل معجزات کرامات استجاب دعا و مانند آن.

نقطه اشتراک این سه نوع، شناخت مستقیم و مشاهده است و از همین رو تجربه نامیده می‌شود و هر سه نوع بنا بر ادعای متدینان و مؤید بعضی از گزاره‌های دینی و مذهبی‌اند.

از ایمان نیز به طور کلی می‌توان سه مفهوم بیان نمود که هر کدام دارای نسبتی با تجربه دینی‌اند.

- ایمان به معنای تصدیق قلبی که شامل ایمان مبتنی بر تعبد (الایمان فی التقلید)، ایمان مبتنی بر علم؛ یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است (الایمان فی العلم) و ایمان مبتنی بر شهود و رویت باطنی یا کشف شهود عرفانی (الایمان فی العیان) است. اگر ایمان را به این معنای وسیع و عام در نظر گرفت می‌توان گفت که هر سه نوع تجربه دینی می‌توانند منشأ ایمان شود؛ یعنی شخصی که صاحب هر یک از سه نوع تجربه دینی مذکور است، ممکن است با گذری که می‌تواند به حسب مورد گذری و منطقی یا صرفاً روانشناختی باشد، به تصدیق و یا قبول بعضی از عقاید دینی برسد و در این صورت تجربه دینی علت تصدیق و یا قبول پاره‌ای از عقاید دینی شده است، هر چند به هر حال تجربه دینی چیزی است و ایمان چیز دیگر. اما اگر ایمان را به معنای اعتقادی که فراتر از شواهد موجود

است، در نظر گیریم؛ یعنی به معنای اعتقادی که اعم از اینکه فی الواقع صادق باشد یا نباشد، دلیلی بر صدقش ارائه نشده است، در این صورت می‌توان گفت که لا اقل تجربه دینی نوع اول برای خود شخصی که صاحب این تجربه است، ایمان را تبدیل به علم یعنی باور صادق مستدل می‌کند به بیان ساده‌تر اگر کسی که به خدا ایمان دارد، صاحب تجربه دینی از نوع اول شود، در این صورت ایمانش به خدا به علم به خدا تبدیل می‌شود؛ یعنی از لحاظ معرفت شناختی به رتبه‌ای بالاتر نایل می‌آید؛ زیرا از این پس اعتقادش به وجود خدا اعتقادی فراتر از شواهد موجود نیست، بلکه اعتقادی در خور شواهد موجود است. از این لحاظ تجربه دینی چیزی است، غیر از ایمان که اگر حاصل آید، ایمان را به علم که شأن معرفت شناختی والاتری دارد، ارتقا می‌دهد و اگر ایمان را از سنخ اعتماد و توکل تلقی کنیم؛ یعنی آن را بیشتر امری ارادی بدانیم تا امر معرفتی و به عبارت دیگر آن را تصدیق یک حقیقت نینگاریم؛ بلکه تسلیم به یک حقیقت تصدیق شده بپردازیم، در این صورت می‌توان گفت که انواع تجارب دینی می‌توانند علت حصول ایمان باشند.

#### پیوند ایمان و تجربه دینی در اندیشه مولوی

با توجه به مطالب بیان شده در مفهوم ایمان و رابطه این مفهوم با عشق، در نظر مولوی و همچنین رابطه ایمان و تجربه دینی که در فوق بدان اشاره رفت، تقریر مولوی در این مسأله بدین شرح است:

- نخست آنکه مولویایمان را از جنس عشق می‌بیند که به طور فطری و غریزه الهی در سرشت انسان به ودیعت نهاده شده است و کشش و جذب روحی به سوی مبدأ خود را دارد و به گفته مولوی همین عشق فطری است که محرک روح انسانی است که بانگ‌های الهی را طیف انداز می‌کند، و این آتش محبت اهلی است که نی را به ناله در می‌آورد.

آتش عشق است کاندرنی فتاد جوشش عشق است کاندنر می فتاد

(مولوی، ۱۳۷۳: ۱۰ / ۱)

با توجه به چنین دیدی که مولوی نسبت به عشق دارد، پدیده ایمان را از قبیل عشق حقیقی می‌داند و ریشه اصلی در درون انسان عبارت است از حس اتکا به مبدأ عالی‌تر در اشکال گوناگونش. بنابراین مولوی ایمان را ذاتی و فطری می‌بیند که در سرشت انسان نهادینه شده است و این نیاز فطری به صورت تشنگی سوزان و احساس قطعی احتیاج داشتن و تکیه کردن بر موضوعی که عشق نامیده می‌شود ظاهر می‌شود.

- ثانیاً عشق الهی محور حیات عشق ورزانه اهل عرفان و متصوفه؛ از جمله مولوی است. ایمان و

معنویتی که حاصل چنین میراث آسمانی است. حیات قدسی که مولوی آن را حیاتی می‌داند که از عالم ربوبی به مؤمن اضافه شده است. حیاتی است که آکنده از نور نیافته است (گلزایی، ۱۳۸۶: ۳۲۴).

دل نباشد غیر آن دریای نور      دل نظر گاه خدا وانگاه کور  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۳ / ۲۲۶۹)

دل محیط است اندر این خطه وجود      نور همی افشانند از احسان وجود  
(همان، ۲۷۷۲)

عشق کلیه دریافت فیوضات ربانی است. عشق در این حیات قدسی اندک اندک ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد و لذات و حالات نفسانی را به لذات و احوال روحانی مبدل می‌کند (زمانی، ۱۳۸۲: ۴۴۱). چنانچه نمازهایی که در مقام گفت و گوی رازآمیز میان جان و خداوند است، باعث تغییر در خود آگاه انسان می‌شود؛ چنانچه سرانجام خود را عاشقانه با اراده ازل تسلیم می‌کند و او را به سطح جدیدی از تجربه می‌رساند، بنابراین در این حیات معنوی محبت الهی که همان اراده ازل اوست، سالک را در کهنه جان فرا می‌گیرد و او را به سلوک روحانی می‌اندازد.

- ثالثاً در واقع عشق با خدا جاذبه‌های روحانی در حیات قدسی می‌آفریند و مؤمن را به سوی سلوک و راهپایی به ایمان بالاتر و تازه‌تری از این حیات هدایت می‌کند. بنابراین عشق نردبان و کلید تکامل در دینداری است. چنانچه مولوی به رسیدن این جاذبه‌های روحانی و تازه اشاره می‌کند.

در وجود آدمی جان و روان      می‌رسد از غیب چون آب روان  
هرزمان از غیب نو نو می‌رسد      (مولوی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۲۲۲-)

(۲۲۲۰)

وز جهان تن برونشو می‌رسد  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۲ / ۱۳۰)

عشق رها کننده آدمی از تعلقات دنیوی است و سلوک با عشق سالک را سریع‌تر به مقصد می‌رساند، چنانکه مولوی می‌گوید:

عشق ربانی است خورشید کمال      امر نور اوست، خلقان چون ظلال  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۶ / ۹۸۳)

مولوی معتقد است که عامل اصلی ادراک و احساس در حیات روحانی، روح لطیف مؤمن است، نه حواس معرفت، چنانچه مولوی ضمن آنکه حواس باطنی ده گانه را پذیرفته؛ اما جز به آن‌ها به حواس

برتر قدسی در بشر که محل دریافت الهامات و اشراقات و منشاء دریافت تجربه‌های دینی، عرفانی و شهودی است معتقد می‌باشد. او از این حواس به حس زر، حس دینی، حس جان، حس دل و حس دیگر تعبیر می‌کند که تمام آنها به صورت خفته و بالقوه در همه آدمیان وجود دارند؛ لیکن تنها گروهی خاص می‌توانند این حواس را بیدار کنند و به فضیلت و کمال روحی و معنوی برسانند. بنابراین اگر کسی بخواهد که اشارات و خبرهایی را که پیامبران از عالم دیگر داده‌اند، دریابد باید توکد دوباره‌ای پیدا کند، توکدی عاشقانه و رازدانه؛ یعنی از سرگذرانیدن تجربه اتحادی که حرکت بر مرز طبیعت و ماوراء طبیعت را سیر می‌کند و از اینجا نوعی دینداری متوکد و متبلور می‌شود که هیچ نسبتی با دینداری عامیانه و آیینی ندارد (سروش، ۱۳۷۸: ۳۴۲). چنانکه مولوی ضمن اشاره به قصه زید و گفتگوی او با پیامبر (ص) و دریافت‌های باطنی که به یارای عشق باز یافته را بیان می‌کند، داستان مکاشفه احوال آخرت برای زید حاصل مجاهدت و ریاضت است؛ زیرا در توجیه این ادراک بی‌ظنیری که از احوال آخرت و بهشت دارد در جواب سؤال رسول (ص) تصریح می‌کند که نیل بدان برای وی به بهای مجاهدت‌ها و ریاضت‌های بسیار حاصل شده است و روزهای طولانی و شب‌نخوابی‌های دشوار وی را از محدوده تنگنای عالم حس برتر کشیده و امکان اشراق و اطلاع بر احوال عالم غیب با وی داده است، برای نیل به این مرتبه می‌بایست از طریق تصفیه قلب و الزام مجاهده و ریاضت خود را برای ورود به این عالم آماده نماید و این نوع بیان به دینداری تجربی اشاره می‌کند، مرتبه بالایی از ایمان تجربی که در حدیث قدسی بدان اشاره شده است. خداوند برای چنین مرتبه‌ای از ایمان، حواسی قدسی برای بنده مؤمنش می‌آفریند که مصداق نمونه این گونه دینداری تجربی در قصه زید که از زبان مولوی بیان شده است، نمایان و کاملاً مشهود است. در این مرتبه ضمن اینکه مومن دارای ادراکات حسی و قلبی قوی از حضور خدا است که با عواطفی از خوف و خشیت و رضایت قلبی و زهد به تمام معنا و... همراه است، حقایق و اسرار ملکوتی بر او مکشوف و نمایان می‌شود. هستی مردان خدا مانند کهر با جذب دل و جانی است که مستمر قبول اسرار باشد یا آنکه جاذب فکرها و آوازه‌های عقلی و حسی است که آنها را مسخر می‌سازد به نور یقین می‌رسد و لذت و وحی و الهام را در می‌یابد.

#### نتیجه

ایمان از ریشه امن مصدر باب افعال است که به معنای تصدیق است. مولوی ایمان را بر دو گونه تقلیدی و تحقیقی می‌داند. آنچه در کتب تفسیر و شرح مثنوی مولوی در خصوص ماهیت ایمان به اتفاق بیان

شده، این است که آن را تصدیق به اعتقاد و تحقیق با اجتهاد دانسته‌اند و چون سالک به اعتقاد تصدیق کند و در اجتهاد تحقق نماید، مؤمن حقیقی باشد، وی همچنین معتقد است، ایمان مجرد قول تقلیدی نیست و زیادت و نقصان می‌پذیرد و البته درجات دارد و در بیان تفاوت بین ایمان عامه که غالباً مبتنی بر تقلید محض است و کامل نیست با ایمان اولیا که مبتنی بر تحقیق و مشاهده است و ایمان کامل همان است، به بیان این درجات می‌پردازد. از منظر مولوی ایمان دارای بعدها سه گانه معرفتی، عاطفی و عملی است که در باب رابطه بین ایمان و تجربه دینی از دیدگاه مولوی این چنین بدست می‌آید: اولاً، مولوی گوهر دینداری را در ارتباط عاشقانه با خدا می‌بیند که امری فطری است و ایمان حقیقی از نظر وی ملهم از عشق می‌باشد. ثانیاً، البته سیر و سلوک مورد نظر مولوی نهایتاً به عشق سوزان بدل می‌شود. به اعتقاد او فرد ورزیده در عشق در اثر قرابت با اوصاف الهی از جان فربه‌تری برخوردار می‌شود. بیشتر از اوقات دیگر از امور جسمانی آزادتر است. نتیجه درک از خدا به مراتب بالاتر خواهد رفت و درک، درکی تجربی خواهد بود به گونه‌ای که هرگز قادر به بیان کردن آن نیست. عارف خدا را در تمام ذرات عالم آن هم به صورت تجربی و دریافتی می‌شناسد. بنابراین ارتباط ایمان با تجربه دینی در حوزه معرفتی از نظر مولوی این گونه تبیین می‌شود که ایمان در حد اعلایش تصدیق و یقین شهودی است و دریافت تجربی شهودی را جانشین بر اهین عقلی و فلسفی می‌کند. از این رو عشق را کلید سیر و سلوک مؤمن دانسته که بر تمام ابعاد وجودیش اثر می‌گذارد و او را به سوی مشابهت با معشوق سیر می‌دهد. عشق در حیات قدسی اندک اندک ذائقه باطنی عاشق را ارتقاء می‌بخشد و لذات و حالات نفسانی را به لذات و احوال روحانی مبدل می‌کند. از این رو نمی‌توان گفت، ایمان واقعه‌ای است که یک بار و برای همیشه اتفاق می‌افتد؛ بلکه فرآیندی است که فرد در پرتو تکامل ابعاد روحانی و تجربی ایمانش نسبت به آن ورزیدگی بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا ظرافت و لطافت دینداری در تجربه‌های عمیق قدسی و کشش فردی است که مولوی به این سطح از دینداری توجه دارد. بنابراین در نظر مولوی ایمان و تجربه دینی باید از سرچشمه عشق بجوشد و سیراب شود تا زاینده و بارور باشد و به طور خلاصه ایمان در نظر مولوی باوری قلبی و تجربه ای شهودی و مستقیم است که موجب قطع و یقین می‌گردد و نوع خاصی از زندگی را برای دارنده ایمان ایجاب می‌کند.

## منابع

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲- اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۶). *مجموعه مقالات مولانا پڑوھی*، تهران: حکمت و فلسفه ایران.

- ۳- انقروی، اسماعیل. (۱۳۷۴). شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی، عصمت ستار زاده، تهران: زرین.
- ۴- پترسون و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ۵- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات فی الانس حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- ۶- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۲). تفسیر نقد و تحلیل مثنوی، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۷- جوادی، محسن. (۱۳۷۶). نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۸- حمیدیه، بهزاد. (۱۳۸۸). دین و دین داری از نظرگاه مولوی، نشریه رسالت.
- ۹- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار السلامیه.
- ۱۰- اکبری رضا. (۱۳۷۹). «کاتینگ و تجربه دینی»، فصلنامه نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴، ۲۸۵-۲۶۲.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). سر نی، تهران: علمی.
- ۱۲- ----- (۱۳۷۵). پله پله تا ملاقات خدا، تهران: انتشارات علمی.
- ۱۳- زمانی، کریم. (۱۳۸۳). میناگر عشق، تهران: نشرنی.
- ۱۴- سیدی، حسین. (۱۳۸۶). مست و مستور، تهران: طرح نو.
- ۱۵- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۲). «علم عقل و عشق در مثنوی»، نشریه فلسفه کلام و عرفان «نقد و نظر»، شماره ۳۱ و ۳۲.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). قصه ارباب معرفت، تهران: صراط.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- ۱۸- سعیدی، گل بابا. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات ابن عربی، تهران: شفیعی.
- ۱۹- شیروانی علی. (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب.
- ۲۰- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۹). تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ۲۱- قنبری، بخشعلی. (۱۳۸۴). «نطق بی بیان (بررسی تجربه‌های عرفانی مولوی در مثنوی)»، دوفصلنامه اسلام پژوهی، سال اول شماره اول، ۸۱-۱۰۶.
- ۲۲- قائمی، نیا علیرضا. (۱۳۸۱). *تجربه دینی و گوهر دین*، قم: بوستان کتاب.
- ۲۳- نراقی، احمد. (۱۳۸۱). *رسالة دین شناخت مدلی در تحلیل ایمانی ابراهیمی*، تهران: طرح نو.
- ۲۴- ----- (۱۳۸۱). «چیستی ایمان و تجربه دینی»، مجله بازتاب اندیشه شماره بیست و شش، ۷-۱۵.
- ۲۵- حسینی کازرونی، احمد. (۱۳۷۴). *عشق در مثنوی معنوی*، تهران: زوار.
- ۲۶- کاشفی، مولانا ملا حسین. (۱۳۷۵). *لب لباب مثنوی*، تهران: نشر اساطیر.
- ۲۷- گلزایی، علی اکبر. (۱۳۸۶). *قرآن و مثنوی*، تهران: معاونت فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۲۸- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ه ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی.
- ۲۹- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱). مجله قبسات فصلنامه علمی ترویجی در حوزه دین پژوهی، سال هفتم شماره چهار، ۳-۲۲.
- ۳۰- مولوی رومی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). (کلیات شمس) مصحح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- ۳۱- مولوی رومی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*، توفیق هـ سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۲- وین، پراودفوت. (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، عباس یزدانی، تهران: موسسه طه.
- ۳۳- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، بهرام راد، تهران: الهدی.