



بررسی منظومه‌ی فکری مولوی در مورد مسأله‌ی کلامی ایمان

جمال احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۵ * تاریخ پذیرش: ۸۹/۶/۱۳

چکیده

ایمان محور اساسی تمام ادیان الهی و مهم‌ترین موضوعی است که الاهیون تفسیرها و برداشت‌های گوناگونی از آن را با توجه به نگرش فکری خود ارائه کرده‌اند. علاوه بر آنکه ایمان در اسلام با سایر ملت‌ها و آیین‌ها معنای متفاوتی دارد، در میان ملل و نحل اسلامی نیز معانی و تفسیرهای گوناگونی از ایمان شده است. هر یک از فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی با توجه به برخی آیات قرآن و برداشت آن‌ها از آن آیات، نظری ارائه کرده‌اند که با نظر و برداشت دیگران متفاوت است. عرفا نیز به مسایل کلامی از جمله ایمان پرداخته‌اند اما دید و نگاه عارفان به مسایل کلامی نسبت به متکلمان متفاوت است. بدیهی است هر قدر «نگاه هنری به الاهیات و دین» پر رنگ‌تر باشد طرح مسایل کلامی هم، رنگ متفاوتی به خود خواهد گرفت.

نگارنده در این مقاله ضمن برشمردن آیات مختلف در مورد ایمان و اشاره به نظر متکلمان اسلامی، رأی و نظر عارفان، به ویژه مولانا جلال الدین محمد بلخی را مورد واکاوی و بررسی قرار داده است.

واژه‌های کلیدی:

ایمان، اشاعره، معتزله، مولوی، عرفا.

^۱ عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج.

ذات ایمان نعمت و لوتیست هول

ای قناعت کرده از ایمان بقول

۲۸۷/۵

مقدمه:

با وجود آنکه برخی به محض ورود اسلام به ایران، ادب فارسی را دچار رکود می دانند، اما با آغاز فعالیت شاعران و نویسندگان، از قرن سوم به بعد، ادبیات فارسی از بسیاری لحاظ نشان داد که نسبت به زبان بین المللی اسلامی (عربی) پیشروتر و گاهی دارای محتوایی پربارتر است. درست است که بسیاری از علوم به زبان عربی نوشته می شد اما اگر به درستی بنگریم، متوجه خواهیم شد که بسیاری از آن نویسندگان ایرانی و ایرانی زاده بودند. سیبویه، جرجانی، فرّاء، کسایی، ابوعلی فارسی، راغب اصفهانی، بیضاوی و دهها و صدها دانشمند نامدار دیگر، نمونه هایی هستند که به اسلام خدمات شایسته ای کرده اند. به هر حال «ایرانیان بیش از هر ملت دیگر نیروهای خود را در اختیار اسلام قرار دادند و بیش از هر ملت دیگر راه صمیمیت و اخلاص نشان دادند. از این لحاظ هیچ ملتی، حتی خود عربها که دین اسلام در میان آنها ظهور کرد به پای ایرانیان نمی رسد» (مطهری، ۱۳۵۹: ۳۷۳).

یکی از خدماتی که ایرانیان به اسلام نمودند بی تردید مربوط به میراث صوفیه و عرفا است. گرچه از بعضی لحاظ، اشکالاتی متوجه عارفان و صوفیان هست و برخی از منتقدان هم به آن اشکالات اشاره کرده اند، اما آثار صوفیه و عرفا از همان آغازین روزها مشحون مباحث و مسایل کلام اسلامی بود. با نگاهی به آثاری چون تعریف و شرح آن، کشف المحجوب، قوت القلوب، رساله ی قشیریه، تفسیر کشف الاسرار، آثار غزالی و بسیاری دیگر، این مسأله خود را بهتر می نمایاند. صرف نظر از متون نثر صوفیه، منظومه های عارفان نیز به همان صورت آمیخته با مباحث کلامی است. بی تردید حدیقه ی سنایی، مخزن الاسرار نظامی، تحفه العراقرین خاقانی، و از همه مهم تر مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی، نمونه هایی از این دست اند. اگر ادب فارسی و عربی را از این لحاظ مقایسه کنیم بدون شک ادب فارسی دارای غنای بیشتری است. به هر صورت چون «زبان عربی زبان شریعت شده بود و زبان فارسی زبان طریقت» (ندوشن، ۱۳۷۰: ۲۸۶) طرح حکمت و مسایل کلامی نیز در زبان

فارسی رنگ و بویی متفاوت پیدا کرد به گونه‌ای که نباید انتظار داشت طرح مسأله‌ی کلامی در مثنوی همانند طرح آن در مواقف ایچی باشد. نگارنده در این مقاله به یکی از موضوعات اساسی و مهم کلام اسلامی (=ایمان) از منظر زبان دوم مسلمانان (فارسی) در برخی متون عرفانی و از جمله مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی می‌پردازد. البته لازم است که در این جستجو پس از مراجعه به کتب لغت و قرآن، به رأی و نظر صاحبان فریق و مذاهب کلامی نیز مختصراً اشاره شود.

ایمان در لغت

ایمان از ریشه‌ی امن، مصدر باب افعال است. این کلمه در فرهنگ‌های لغت به معنی: اعتماد، زندهار دادن، بی‌بیم کردن، امن گردانیدن، فروتنی کردن، تصدیق کردن کسی و گرویدن به او و قبول شریعت وی، گرویدن به اعتقاد و مقابل کفر آمده است (دهخدا، ۱۳۸۰: ذیل ایمان). «أَمَنَ بِهِ» به معنی تصدیق کردن در قرآن و متون ادب عربی به کار رفته است (فیروز آبادی، ۲۰۰۳: ذیل واژه امن؛ و نیز: راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ذیل همان واژه). جرجانی می‌گوید: ایمان در لغت به معنی تصدیق به قلب است و در شرع اعتقاد به قلب و اقرار به زبان است و گفته شده: کسی که شهادت بگوید و عمل نکند و معتقد هم نباشد او منافق است و کسی که شهادت بدهد و عمل نکند و معتقد باشد او فاسق است و کسی که شهادت هم ندهد او کافر است (تعریفات، ۲۰۰۶: ۲۹).

این کلمه در قرآن به معنی تصدیق به کار رفته است. قرآن از زبان برادران یوسف آنگاه که او را به چاه انداختند و نزد پدر برگشتند روایت می‌کند و می‌گوید:

قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يَوْسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّبُّ وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَ لَوْ كُنَّا صَادِقِينَ (یوسف، ۱۷). و گفتند پدر جان، ما به مسابقه رفته بودیم و یوسف را نزدیک بار و بنه‌ی خودمان گذاشته بودیم، که گرگ او را خورد؛ و ما اگر هم راستگو باشیم، تو سخن ما را باور نخواهی کرد.

ایمان در اصطلاح عبارت از تصدیق «ما جاء به النبی» است.^۱

ایمان در قرآن

محور اساسی ایمان در قرآن «الله» است. و از همه‌ی آدمیان خواسته شده که به الله ایمان بیاورند. اما همان طور که در آیات ۱۲۶ سوره نساء و ۲۸۵ سوره‌ی بقره آمده است، ایمان آوردن به پیامبران، کتاب‌های آسمانی، فرشتگان، و روز قیامت در کنار ایمان به خدا ذکر شده است. در قرآن در صدها آیه کلمه‌ی ایمان و مشتقات آن به کار رفته است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین مصادیق ایمان در قرآن اشاره می‌شود:

ایمان حقیقتی است که دوست داشتن شدید خداوند را همراه دارد (بقره، ۱۶۵). قلب‌های مؤمنان با ایمان، اطمینان پیدا می‌کند (رعد، ۲۸). ایمان حقیقتی است که قابلیت ازدیاد و نقصان دارد (توبه، ۱۲۴). شیطان هیچ گونه سلطه‌ای بر مؤمنان ندارد (نحل، ۹۹). قرآن شفا و هدایت مؤمنان است (فصلت، ۴۴). پیامبر (ص) نمی‌دانست که ایمان چیست، ولی خداوند آن را چون نوری در قلب وی قرار داد (شوری، ۵۲). خداوند ایمان را در نظر مؤمنان محبوب ساخته و در قلب‌های آنان زیبا جلوه داده است (حجرات، ۷). ایمان واقعی آن است که در قلب‌ها نفوذ کند (حجرات، ۱۴). ایمان در قلب‌های مؤمنان نوشته می‌شود (مجادله، ۲۴). نزول سکینه از سوی خدا در قلب مؤمنان موجب زیاد شدن ایمان آنان می‌شود (فتح، ۴). مؤمنان کسانی‌اند که وقتی نام خدا برده می‌شود، قلب‌هایشان احساس خشیت می‌کند (انفال، ۲). بر خلاف علاقه‌ی شدید پیامبر (ص) اکثر مردم مؤمن نیستند (یوسف، ۱۰۳). مؤمنان با خداوند عهد می‌بندند (احزاب، ۲۳).

در قرآن علاوه بر موارد مذکور، به موارد و موضوعات دیگر بر می‌خوریم: ایمان در برخی از آیات در مقابل کفر آمده است و در برخی آیات دیگر در مقابل فسق (منافقون، ۳ و سجده، ۱۸). در برخی آیات تعبیر ایمان به باطل به کار رفته است (نحل، ۷۲). در بسیاری آیات دیگر که مشتقات کلمه‌ی ایمان در آنها به کار رفته است و به مؤمن، مؤمنون یا مؤمنات تعبیر می‌شود منظور کسانی است که نحوه‌ی زندگی کردن آنها با دیگران کاملاً متفاوت است (مؤمنون، ۵-۱، انفال، ۷۴ و توبه، ۷۱).

در عین حال مؤمنان انسان‌های بی نقص و بی خطا و بی گناهی نیستند. در آیات متعددی از قرآن و نیز روایات، خطاها و گناهان مؤمنان گوشزد شده و از آنان خواسته شده است که خود را اصلاح کنند (صف، ۲؛ منافقون، ۹؛ متحنه، ۱؛ حجرات، ۱ و ۱۲).

نظر متکلمان در مورد ایمان

تعریف اشاعره از ایمان

ابوالحسن اشعری به عنوان مؤسس و بنیانگذار مکتب فکری اشاعره بر این باور است که ایمان یعنی «قول» و «عمل» که البته می‌تواند افزایش و کاهش یابد: *إِنَّ الْإِيمَانَ قَوْلٌ وَعَمَلٌ*، یزید و *يَنْقُصُ* (الإبانه، ۱۳۹۷: ص ۲۷). اما استاد عبدالرحمان بدوی می‌گوید: «از دیدگاه اشعری، ایمان، تنها تصدیق به خداوند است» (بدوی، ۱۳۷۴: ص ۶۱۳). و ادامه می‌دهد که: «به همین سبب اشعری عقیده دارد که فاسق از اهل قبله است و چون ایمان دارد مؤمن و چون گرفتار فسق و گناه کبیره است فاسق خوانده می‌شود و روا نیست بگوییم او نه مؤمن است و نه کافر (همانجا). البته این مطلب ناظر به تعریف دیگر اشعری از ایمان است که تعریف الإبانه را کامل‌تر می‌کند و آن معنی «تصدیق» از ایمان است. این معنای تصدیق در نظر ابوالحسن اشعری مهمترین تعریف از ایمان است (انواری، ۱۳۸۵، ج ۹: ص ۶۳).^۲

باقلانی به عنوان شارح اندیشه‌های اشعری نظر خود را در مورد ایمان به این شکل بیان می‌کند: اگر از ما پرسیده شود که ایمان چیست؟ به او خواهیم گفت: ایمان تصدیق خداوند است. این تصدیق از مصادیق علم است و در قلب جای دارد. دلیل آن هم این است که همه‌ی اهل لغت بر این اجماع دارند که ایمان در لغت قبل از نزول قرآن و بعثت پیامبر اکرم (ص) تصدیق بوده است. کلمه‌ی ایمان در جمله‌ی: *فَلَانٌ يُؤْمِنُ بِالشَّفَاعَةِ وَ فُلَانٌ لَا يُؤْمِنُ بِعَذَابِ الْقَبْرِ*، به معنی تصدیق است (باقلانی، ۱۹۸۷: ص ۳۸۹). سپس باقلانی موافق اشعری تأکید می‌کند که ایمان در شریعت همان ایمان لغوی یعنی تصدیق است و جایگاهش هم قلب است و ممکن است کم و زیاد شود. صاحب الملل و النحل هم در عقیده‌ی اشعری، ایمان را تصدیق به دل نامیده است و گفتن به زبان و عمل به ارکان را از جمله‌ی فروع آن به حساب می‌آورد (شهرستانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ص ۱۲۹).

امام محمد غزالی نیز در قواعد العقاید ایمان را بررسی کرده و ضمن بحث لغوی اشاره می‌کند که ایمان عبارت از تصدیق است. همان طور که خداوند فرموده است: «و ما انت بمؤمنٍ لنا ...» بمؤمن در این آیه، به معنی بمصدق است. او معتقد است که تصدیق در قلب صورت می‌پذیرد. او در مورد اسلام هم می‌گوید: اسلام عبارت است از تسلیم و استسلام به اذعان و انقیاد و ترک تمرّد و اباء و عناد. تسلیم هم در قلب است و هم در اندام‌ها و زبان.

بنابراین نتیجه‌ای که غزالی می‌گیرد این است که اسلام اعم است و ایمان اخص، از این رو ایمان عبارت از شریف‌ترین اجزای اسلام است. و در این صورت هر تصدیقی متضمن تسلیم است ولی هر تسلیمی متضمن تصدیق نیست. غزالی ایمان شرعی را در همان معنی لغوی (تصدیق به قلب) می‌داند که جوهر و لب لباب اسلام است (غزالی، ۱۳۸۴: صص ۱۸۶-۱۸۰).

اما ایمان از نظر نسفی معنی و مفهوم دیگری دارد و او می‌گوید: «الإيمانُ هو التّصديقُ بما جاء به النبيُّ من عند الله تعالى و الإقرارُ به، أما الأعمالُ فهِيَ تَنَزَائِدُ فِي نَفْسِهَا و الإيمانُ لا يزيدُ و لا ينقصُ. و الإيمانُ و الإسلامُ واحدٌ» (السعدی، ۱۳۸۳: ص ۹۹). قاضی عضدالدین ایجی نیز در این رابطه معتقد است که ایمان اگر به معنی تصدیق باشد ازدیاد و نقصان ندارد. ولی اگر عمل را در تعریف ایمان به کار ببریم زیادت و نقصان می‌پذیرد. میر سید شریف جرجانی در شرح مواقف آیاتی را دال بر زیادت ایمان ذکر می‌کند و آن را می‌پذیرد (ایجی، ۱۹۹۷، ج ۳: ۵۴۴).

ابن خلدون در معنی ایمان بحث بسیار دقیق علمی نموده و گفته است که حداقل ایمان تصدیق است اما هر چه ایمان به طرف کمال می‌رود اقرار به زبان و عمل به ارکان به آن مفهوم اضافه می‌شود و ایمان را کامل‌تر می‌کنند (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۲: صص ۹۴۱-۹۳۹). با توجه به توضیحات داده شده، به نظر می‌رسد میان اشاعره در تعریف ایمان و زیادت و نقصان آن اختلاف اندکی وجود دارد. با این وصف آنچه که در همه‌ی تعاریف مشترک می‌باشد، آن است که همگی بر این باورند که در تعریف ایمان، تصدیق و پذیرش قلبی مهمترین و اساسی‌ترین رکن است.

دیدگاه حنفی - ماتریدی

امام اعظم در کتاب ارزشمند فقه اکبر، ایمان را به معنی اقرار و تصدیق می‌داند (ابوحنیفه، ۱۹۹۵: ص ۱۴۱). ملا علی در شرح آن آورده است که نزد جمهور محققان، ایمان همان تصدیق است و اقرار، شرطی است برای اجرای احکام در دنیا و علامتی بر صدق قلب، وگرنه اگر کسی قلباً تصدیق کند، نزد خداوند مؤمن است (همان: ص ۱۴۳). وی در ادامه‌ی مطلب، منکر افزایش و کاهش ایمان می‌شود (همان: ص ۱۴۵ و ۲۳۲). ابو منصور ماتریدی

هم که دیدگاهی حنفی دارد ایمان را همان اقرار و تصدیق می‌نامد (ماتریدی، بی‌تا: ص ۳۷۳).

دیدگاه امامیه در مورد ایمان

امامیه نیز در مورد ایمان موافق با برخی از اشاعره، ایمان را تصدیق به قلب و اقرار به زبان می‌نامند به گونه‌ای که نه تصدیق تنها کافی است و نه اقرار تنها (طوسی، ۲۰۰۵: ص ۴۰۵). او در ازدیاد و کاهش ایمان سخنی به میان نمی‌آورد اما فاسق را مؤمن می‌داند و می‌گوید اگر فاسق مؤمن نبود حدّ شرعی بر او اجرا نمی‌شد (همانجا).

معتزله و مسأله‌ی ایمان

واصل بن عطا به عنوان مؤسس این اندیشه، مکتب فکری خود (اعتزال) را در نتیجه‌ی نظریه‌اش در مورد مرتکب گناهان کبیره پایه ریزی کرد او معتقد بود که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه منزلت او بین آن دو است. در حالی که حسن بصری بر این باور بود که مرتکب کبیره منافق است و خوارج نیز او را کافر می‌دانستند و مرجئه هم مؤمن. به هر صورت از نظر متکلمان معتزلی، حقیقت ایمان، عمل همراه با معرفت است. در این دیدگاه ایمان عبارت از طاعات است، یعنی فرایض، و نه نوافل و دوری گزیدن از آنچه که ناشایست است (بدوی، ۱۳۷۴: ۴۰۳). آن‌ها می‌گویند که عمل به این وظیفه‌ها را نخست عقل بر عهده‌ی انسان می‌گذارد و سپس پیامبران آن را بیان می‌کنند. در نظر معتزله تصدیق وجود خدا و پیامبران و اوامر و نواهی الهی از اساسی‌ترین وظایف انسان است و وقتی انسان این وظایف را به جای می‌آورد، مؤمن شناخته می‌شود. در نظر آنان انسان یک موجود مکلف و موظف است. عقل وی، هم وجود خداوند را درک می‌کند و هم شکر او را به عنوان منعم و اطاعت از امر او را به عنوان مولی بر انسان واجب می‌گرداند. اصول واجبات و محرّمات شرعی، نخست به صورت واجبات و محرّمات عقلی دریافت می‌شود و آنچه شرع در این باره می‌گوید، یا تأکید بر همان‌هاست و یا تفصیل جزئیات آن‌ها. واجب گردانیدن نخستین، کار عقل است، نه شرع. ایمان در درجه‌ی اول تبعیت عملی از ایجاب-های عقلی است و در درجه‌ی دوم تبعیت عملی از ایجاب‌های شرعی (مجتهد شبستری، ۱۳۸۰: ۷۱۴-۷۱۲). البته میان معتزله نیز اختلاف بود. قاضی عبدالجبار دین و ایمان را یکی

می‌دانست، جایی و ابوهاشم ایمان را صرفاً همان طاعت می‌پنداشتند و ابوالهذیل علاف حتی نوافل یا اعمال و عبادات مستحب را نیز جزئی از ایمان می‌دانست (لویی گارده، کیان ۵۲، ۱۹).

دیدگاه اخوان الصفا در مورد ایمان

در مجموعه رسائل اخوان الصفا به مسأله‌ی ایمان پرداخته شده است. صرف نظر از اینکه این مجموعه را چه کس یا کسانی نوشته‌اند و اساساً اخوان الصفا دارای چه مذهب و عقیده‌ای بوده‌اند؛ آنان ایمان را بر دو نوع تقسیم می‌کنند: ظاهر و باطن. ایمان ظاهری را اقرار زبانی به پنج مسأله‌ی: خدا، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، پیامبران و روز آخرت می‌دانند. ایمان باطنی را هم تصدیق و پذیرش قلبی و یقینی به امور پنج گانه می‌شمارند که آن را حقیقتِ ایمان نیز می‌دانند. آنان مواردی را همچون: توکل و اعتماد به خداوند، اخلاص در عمل و دعا، صبر بر مصائب و مشکلات، رضا به قضا و قدر الهی و دوری از دنیا و زهد ورزی افراطی را از شرایط ایمان به حساب می‌آورند (رسائل اخوان الصفا، ۲۰۰۵، ج ۴: ۶۷-۵۱).

ایمان از منظر عارفان

به طور کلی عرفا نسبت به متکلمان به گونه‌ای کاملاً متفاوت از ایمان سخن گفته‌اند. از نظر آنان جوهر ایمان نه شهادت دادن است نه عمل به طاعات و تکالیف و نه معرفت فلسفی. ایمان از این دیدگاه به شکل‌های مختلف خود را نشان داده است. اساساً عرفا نسبت به مسایل کلامی به شکل خاص خود به تحلیل و تبیین می‌پردازند. صاحب‌اللمع حقیقت ایمان را این گونه بیان می‌کند: «بنده حقیقت ایمان را در نمی‌یابد مگر به جایی برسد که مردمان بپندارند که او دیوانه شده است» (سراج، ۱۳۸۲: ۳۷۶). نیز مستملی بخاری ایمان آوردن به خدا را دیدن او می‌داند (بخاری، ۱۳۷۳: ج ۳: ۹۳).

در کتاب‌های عرفا، مسأله‌ی ایمان، اصولاً به دو شکل مطرح می‌شود. شکل اول دیدگاهی کاملاً کلامی است که غالباً بر مشرب کلام اشاعره به مسأله‌ی ایمان همچون سایر مسایل کلامی نگریسته‌اند و شکل دوم نگره‌ی آنان بر مشرب خاص و ویژه‌ی عرفا است که دیدگاهی ذوقی - اشراقی است.

برای روشن شدن مطلب به رأی و نظر تعدادی از عرفا در امّهات متون عرفانی اشاره می‌شود. در این نظر اجمالی هم به آثار عارفانی استناد شده که اهل صحواند و نه سکر. بنابراین به هیچ وجه به آثار کسانی چون ابوسعید و ابن عربی و حلاج و دیگران اشاره‌ای نرفته است.

ابوطالب مکی در قوت القلوب اشاره می‌کند که همه‌ی علوم غیر از ایمان و یقین را هر کسی ولو منافق و مبتدع و مشرک، به شرط پرداختن به آن می‌تواند بیاموزد اما ایمان و یقین چون ذهنی نیست و قلبی است در نتیجه آموختنی نیست (ابوطالب مکی، ج ۱، ۲۰۰۱: ۴۷۵). با این وصف مسأله‌ی ایمان که از مسائل علم توحید (= کلام) است با سایر علوم دیگر متفاوت است بدین گونه که اختلاف در سایر علوم ظاهری، رحمت است ولی اختلاف در علم توحید گمراهی و بدعت است. خطا و اشتباه در علم ظاهری بخشوده می‌شود اما خطا در علم توحید قابل بخشایش نیست (همان: ۴۷۷).

ابونصر سراج در اللمع فی التّصوف غیر از چند نکته‌ی بسیار مختصر و روایتی، به مسأله‌ی ایمان نپرداخته است با این حال او از دل به عنوان جایگاه ایمان و تصدیق آن یاد می‌کند (سراج، ۱۳۸۲: ۴۴۴).

شاید در هیچ کدام از کتاب‌های عرفانی به اندازه‌ی شرح التّعرف لمذهب التّصوف به موضوع ایمان پرداخته نشده باشد. در این کتاب در دو فصل مسأله‌ی ایمان مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل اوّل به ایمان به عنوان یک مسأله‌ی کاملاً کلامی نگریسته شده و ایمان و مسایل مربوط به آن، چون: تعریف ایمان، ازدیاد و نقصان ایمان و معانی ایمان مورد واکاوی قرار گرفته است. در فصل بعدی هم به حقیقت ایمان از منظر عرفا پرداخته شده. با تطبیقی بین التّعرف و شرح آن به نظر می‌رسد میان ابوبکر کلابادی و مستملی بخاری در برخی مسایل اختلاف نظر وجود داشته باشد. برای نمونه کلابادی در تعریف ایمان می‌گوید: «قول و عمل و نِبّه و معنی النّبیه التّصدیق» (کلابادی، ۱۹۹۳: ۸۸). که البته این تعریف ناظر به روایتی است که از پیامبر اسلام (ص) نقل می‌کند که پیامبر فرموده است: «الایمان إقرارٌ باللسان و تصدیقٌ بالقلب و عملٌ بالارکان» (همان: ۸۸). اما مستملی بخاری در شرح آن دلایلی را ذکر می‌کند که اعمال، داخل تعریف ایمان نیست (مستملی بخاری، ج ۳، ۱۳۷۳: ۱۰۳۰-۱۰۲۹) و بعد به تأویل روایت می‌پردازد و از چند جهت ثابت می‌کند که اعمال جزو ایمان نیست (همان: ۱۰۳۰). اما شارح التّعرف اقرار ظاهری را همچون تصدیق

باطنی از مصادیق ایمان به شمار می‌آورد و می‌گوید: هر که خواهد که از حکم کفر به حکم ایمان آید او را از اقرار ظاهر بُد نیست، چنانکه از تصدیق باطن بُد نیست (همان: ۱۰۳۴). صاحب التَّعرف قایل به ازدیاد و نقصان ایمان است: الإیمان یزید و ینقص (کلابادی، ۱۹۹۳: ۸۹). ولی شارح نظر او را نمی‌پذیرد و پس از ارائه‌ی تعاریف گوناگون از ایمان می‌گوید: کسانی قایل به ازدیاد و نقصان ایمان هستند که در تعریف ایمان عمل را هم می‌آورند اما وقتی ایمان معنای تصدیق داشت و تصدیق وقتی ازدیاد و کاهش می‌یابد که «مصدق به» ازدیاد و کاهش یابد و چون بر حق تعالی زیادت و نقصان روا نیست بنابراین تصدیق آوردن را به وی زیادت و نقصان روا نیست (مستملی بخاری، ج ۳، ۱۳۷۳: ۱۰۳۵). اما با این وصف شارح التَّعرف وقتی که خود را در برابر برخی آیات در ازدیاد و نقصان ایمان می‌یابد دست به تأویل‌های عجیبی می‌زند و ازدیاد و نقصان ایمان را با توجه به تأویل‌های خود روا می‌داند (همان: ۱۰۳۶).

صاحب التَّعرف در فصل بعدی، به حقیقت ایمان از منظر عرفا می‌پردازد و می‌گوید: «حقائق الإیمانُ اربعه: توحیدٌ بلا حدٍّ و ذکرٌ بلا بتٍّ و حالٌ بلا نعتٍ و جدُّ بلا وقتٍ» گفت: ارکان ایمان چهار است: توحیدی بی حد و ذکری بی قطع و حال بی نعت و وجد بی وقت. (همان: ۱۰۵۱). او ادامه می‌دهد که: راستی ایمان بزرگداشت خدا است و ثمرت بزرگداشت شرم داشتن از خدای است (همان: ۱۰۵۷). و در نتیجه مؤمن کسی است که سینه‌ی او به نور اسلام تشریح شده است دل او دائم متوجه پروردگارش است. قلبش شاهد پروردگارش است، عقل سالمی دارد. به پروردگارش پناه برنده است. در قرب او سوزان است و در بعدش نالان (همان، ۱۰۵۹). بنابراین می‌توان بر طبق نظر صاحب التَّعرف حقیقت ایمان را دیدن و مشاهده‌ی الوهیت حضرت حق دانست.

ابوالقاسم قشیری در رساله‌ی خود خیلی کم به مسأله‌ی ایمان پرداخته است اما از زبان ابوعبدالله خفیف گوید: ایمان باور داشتن است به دل بدانچه حق او را بی‌گاهاند از غیب‌ها (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶). ابوالقاسم قشیری با بیان این مطلب دل را محل اصلی ایمان می‌داند و بعد مؤمن حقیقی را کسی می‌داند که می‌توان او را به رفتن به بهشت حکم کرد (همان: ۱۷).

کشف المحجوب نیز از زمره‌ی کتاب‌هایی است که تا حدودی مفصلاً به مسأله‌ی ایمان اشاره کرده است البته در این کتاب به برخی دیگر از مسایل کلامی اشاراتی داشته و نظر

خود را هم ابراز نموده است. علی هجویری ایمان را از روی لغت تصدیق می‌داند (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۱۹). اما بر این باور است که میان اهل سنت و جماعت و اهل تحقیق و معرفت اتفاق نظر است که ایمان دارای اصلی و فرعی است. اصل آن تصدیق به دل است و فرع آن مراعات امر (همان: ۴۲۰). نهایتاً او در تعریف ایمان می‌گوید: ایمان معرفت است و اقرار و پذیرفت عمل (همانجا). او پس از آنکه در تعریف ایمان معرفت را نیز به کار گرفت می‌گوید: معرفت خداوند برای بشر به وصفی از اوصاف او مقدور است. اخص اوصاف او نیز جمال و جلال و کمال است. معرفت پیدا کردن نسبت به کمال، او متعذر است و لیکن جمال و جلال ممکن است. از این رو اگر جمال حق را بشناسد پیوسته مشتاق رؤیت اوست و اگر جلال حق را بشناسد از صفات خودش متنفر می‌شود. و دلش در محل هیبت خواهد بود. در هر دو حالت، به اعتقاد هجویری چه اشتیاق رؤیت و چه تنفر از اوصاف بشریت به تأثیر محبت است. سرانجام هجویری این گونه نتیجه‌گیری می‌کند که: ایمان و معرفت محبت آمد و علامت محبت طاعت، از آنچه چون دل محل دوستی بود و دیده محل رؤیت و دل موضع مشاهدت، تن باید که تارک الامر نباشد و آن که تارک الامر بود از معرفت بی‌خبر باشد (همان: ۴۲۲-۴۲۱).

علی هجویری در مورد ازدیاد و نقصان ایمان معتقد است که بر مبنای فرع (=طاعت و عمل) زیادت و نقصان رواست اما در معرفت زیادت و نقصان روا نیست. زیرا اگر معرفت افزایش یا کاهش می‌یافت می‌بایست معروف نیز دچار افزایش و کاهش می‌شد (همان: ۴۲۳-۴۲۲).

صاحب کشف المحجوب پس از آنکه بر مبنای مشرب متکلمان اشعری به موضوع ایمان پرداخت، موافق مشرب ذوقی عارفان نیز به بیاناتی در باره‌ی ایمان می‌پردازد: ایمان بر حقیقت استغراق کل اوصاف بنده باشد اندر طلب حق (همان: ۴۲۳). نیز می‌گوید: ابراهیم خواص را پرسیدند از حقیقت ایمان. گفت: اکنون این را جواب ندارم، از آنچه هر چه گویم عبارت بود و مرا باید تا به معاملت جواب گویم. اما من قصد مکه دارم و تو نیز بر این عزمی، اندر این راه با من صحبت کن تا جواب مسأله‌ی خود بیایی. گفتا: چنان کردم. چون به بادیه فرو رفتیم، هر شب دو قرص و دو شربت آب پدید آمدی. یکی به من دادی و یکی بخوردی، تا روزی اندر میان بادیه، پیری همی آمد سواره. چون وی را بدید، از اسب فرود آمد و یکدیگر را پرسیدند و زمانی سخن گفتند و پیر بر نشست و بازگشت. گفتیم: ایها الشیخ

مرا بگوی تا آن پیر که بود. گفت: آن جواب سؤال تو بود. گفتیم: چگونه؟ گفت: آن خضر پیغمبر بود علیه السلام. که از من می صحبت طلبید و من اجابت نکردم، که بترسیدم که اندر آن صحبت اعتماد از دون حق با وی کنم، توکل مرا ببشولاند. و حقیقت ایمان حفظ توکل باشد با خداوند عزّ و جلّ. قوله تعالی: و علی الله فتوکلوا این کنتم مؤمنین(همان: ۴۲۳-۴۲۴).

تا این بخش از مطلب بر ما روشن شد که عرفا گاهی همچون متکلمان به ایمان و دیگر مسایل کلامی می‌نگرند و همان نظری را که فی المثل اشعری در این موارد دارد، آنان نیز دارند، و گاهی بر مبنای حکمت ذوقی خود، ایمان و سایر مسایل کلامی را مورد بررسی قرار می‌دهند. که البته از منظر آنان مهم‌تر است.

مولوی و مسأله‌ی ایمان

در بیان مطالب و مسایل گوناگون نه متکلمان و فقیهان مثل عارفان به ارائه مطلب می‌پردازند و نه عارفان به مانند آنان. زبان متکلمان و فقیهان زبانی است راسته و با استدلالات و برهان‌های خشک و خشن، اما در مقابل زبان عارفان، زبانی است لطیف و ذوقی که به نسبت، کمتر به استدلالات عقلی و منطقی محض می‌پردازند. اگر تعریف عارفان را به عنوان: «نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الاهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ص ۱۵) بپذیریم - و به نظر می‌رسد تعریف دقیقی است - آن وقت ناگزیریم که در نگاه به آثار عرفانی در مقایسه با آثار فلسفی و کلامی کاملاً تجدید نظر کنیم و در مواجهه با متون عرفانی انتظار دیگری داشته باشیم. پر واضح است که زبان هنر (= ادبیات و عرفان) با زبان فلسفه و کلام کاملاً متفاوت است.

آدمیان نسبت به شناخت هر چیزی در محیط پیرامونی و درونی خود - چه مادی و چه غیر مادی - به دو گونه عمل می‌کنند: شناخت عاطفی و هنری و شناخت منطقی و علمی (ر. ک به: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: صص ۹۶-۸۹). شناخت عاطفی و هنری مربوط به حوزه‌ی ادبیات، هنر، عرفان و بسیاری از آموزه‌های دین می‌شود شناخت منطقی و علمی مربوط به حوزه‌ی علوم تجربی، فنی و تا اندازه‌ای فلسفه است. گاهی چون دکارت انتظار داریم که همه چیز را با عقل محض ریاضی گونه بفهمیم و درک کنیم و گاهی هم مانند کانت به نقد عقل محض می‌پردازیم و عقل را در شناخت همه‌ی حقایق عالم وجود ناکارآمد و ناتوان

می‌یابیم. با وجود اینکه نمی‌توانیم برای بسیاری از گزاره‌های هنری و عرفانی و دینی استدلال‌ات عقلی - منطقی ریاضی گونه بیاوریم، اما همین معرفت عاطفی و هنری بسیار قابل اطمینان، یقینی و ابطال ناپذیر می‌نماید به گونه‌ای که قانع شدن از طریق این نوع شناخت به مراتب استوارتر و یقین بخش‌تر از معرفت منطقی - استدلالی است.

مولانا جلال الدین محمد بلخی نیز از طرفی به عنوان شاعر و از طرف دیگر به عنوان عارف، هیچ‌گاه به رسم فلاسفه و متکلمان سخن نگفته است. اگر صاحب کشف المحجوب و شرح التّعرف لمذهب التصوف گاهی نزدیک به متکلمان و فقها مطالب خود را بیان می‌کند؛ مولوی به دلیل تفاوت مشرب عرفانی و شاعر بودن و نیز تجربه‌ی عرفانی بسیاری از عرفای پیش از خود و دوره‌ی خود در تبیین مباحث کلامی، کمتر به بیان فیلسوفانه و متکلمانانه نزدیک می‌شود. تردیدی نداریم که مولوی علم کلام و فلسفه را در اعلا درجه‌ی خود می‌دانسته است اما شیوه‌ی پرداختن او به آن مباحث، متفاوت است. شیوه‌ی او به گونه‌ای است که عامه‌ی مردم جامعه هم، به فهمی از آن می‌رسند در حالی که همه می‌دانیم شیوه‌ی سعدالدین تفتازانی و نسفی و قاضی عضد و دیگران شیوه‌ای است کاملاً علمی و پیچیده و فنی. برای مثال هم قاضی عضد به مسأله‌ی جبر و اختیار پرداخته است و هم مولوی. اما با نگاهی مختصر به بخش قضا و قدر و جبر و اختیار، در مواضع ایجی و همین مبحث در مثنوی، تفاوت طرح این موضوع واحد در این دو اثر جلیل مشهود است.

به هر صورت هدف از بیان مطالب بدیهی مذکور رسیدن به این نکته بود که اگر مولوی همچون سایر عرفا و شعرا به بیان مطالب و مباحث کلامی نمی‌پردازد امری است کاملاً بدیهی و مبرهن. زیرا که زبان آنان اقتضای این نوع بیان ویژه را دارد. بنابراین ما در بررسی مباحث کلامی در آثار عرفا با دو صورت مواجه می‌شویم: صورت اول این است که نوع نگاه آنان با توجه به مشرب عرفانی آنان در نحوه‌ی بیان این مسایل با متکلمان متفاوت است و هیچ‌وقت در اندیشه‌های عارفی چون مولوی، آن جزم اندیشی افراطی که فی‌المثل در کتاب‌های کلامی و فقهی دیده می‌شود، به دید نمی‌آید. از طرف دیگر چون کتاب‌های عرفا، کتاب‌هایی صرفاً کلامی نیستند، پر واضح است که طرح مسایل کلامی در این آثار تفاوت دارد. اما با وجود مطالب گفته شده اگر در این گونه آثار دقت شود می‌توان به مشرب کلامی عارفی چون مولوی به خوبی پی برد.

مسایل روانی انسان دارای دو بخش زیربنا و روبنا است. هر دو بخش مهم هستند اما بخش دوم (روبنا) وابسته به بخش اول است، به این معنا که زیربنای مجموعه نیروهای درونی آدمی هر کیفیتی داشته باشد، روبنا هم به همان صورت خواهد بود. زیربنا عبارت است از اعتقادات و باورها و اندیشه‌های هر انسانی که پایه‌های شخصیت او را پایه ریزی می‌کند. اگر کسی دارای اعتقادات مادی باشد طبیعی است که زیربنای شخصیت او مادی است و به عکس اگر کسی باورها و اعتقادات الهی داشته باشد زیربنای شخصیت او بر مبنای دین و الاهیات خواهد بود. روبنا هم شامل اعمال و اخلاقیات است و همان طور که گفته شد کاملاً وابسته به زیربنای شخصیتی آدمیان است. به اتفاق متکلمان، در میان ملل و نحل مختلف، تقلید در زیربنای شخصیت انسان (= اعتقادات و اندیشه‌ها) روا نیست بلکه باید با تحقیق و تلاش به آن رسید. زیرا که «تقلید نوعی تملق است، صادقانه‌ترین نوع تملق است و تملق مستلزم دروغ است و دروغ دشمن حقیقت پژوهی است» (آریانپور، ۱۳۷۸: ۲۶). مولوی در مسأله‌ی ایمان، بر این باور است که باید با تحقیق به ایمان رسید و او از کسانی است که شدیداً با تقلید مخالف است و به هیچ وجه تقلید را بر نمی‌تابد. او با تمثیل‌های گوناگون و عبارات مختلف علیه تقلید داد سخن داده است. مقلد همچون طفل علیل است^۳ و خطر عظیمی او را تهدید می‌کند^۴ و اگر دلیلی در بیان بیاورد غالباً از قیاس است و نه عیان، در نتیجه جانی ندارد^۵ و نیم وهمی هزار اهل تقلید را در گمان می‌افکند^۶ و تقلید آفت هر نیکویی است^۷ و کسی که از پرده‌ی تقلید بجهد با نور حق هستی را می‌نگرد^۸. نیز گوید:

از محقق تا مقلد فرق‌هاست کین چو داوود است و آن دیگر صداست
منبع گفتار این، سوزی بود و آن مقلد، کهنه آموزی بود
۴۹۳-۴۹۴ / ۲

همچنین در مذمت تقلید می‌گوید:

زانکه بر دل، نقش تقلید است بند رو به آب چشم، بندش را برند
زانکه تقلید، آفت هر نیکویی است که بود تقلید، اگر کوه قوی است
۴۸۳-۱۸۴ / ۲

نوحه گر باشد مقلد در حدیث جز طمع نبود مراد آن خبیث

نوحه‌گر گوید حدیث سوزناک لیک کو سوز دل و دامان چاک؟

۴۹۱-۴۹۲/۲

مولوی در مذمت تقلید از زبان تمثیل نیز استفاده می‌کند. برای مثال حکایت آن صوفی که وارد خانقاهی می‌شود و خر خود را در طویله بر آخور می‌بندد و خود نزد صوفیان می‌رود و نهایتاً بیدار شدن صوفی از خواب غفلت و اظهار ندامت از تقلید و بیان این بیت‌ها:

گفت: آن را جمله می‌گفتند خوش مر مرا هم ذوق آمد گفتنش
مر مرا تقلیدشان بر باد داد که دو صد لعنت بر آن تقلید باد.

۵۶۳-۵۶۴/۲

نمونه‌ی بسیار مناسبی است که مولوی به زبان تمثیل بیان کرده است.

بنابراین می‌توان از این گونه بیان‌های مولوی چنین نتیجه گرفت که مولوی در زیربنای شخصیت انسان (=عقاید) به هیچ وجه قایل به تقلید نیست و به تحقیق توصیه می‌کند. زیرا برای رسیدن به یقین باید به تحقیق پرداخت و نه تقلید:

شرع بی تقلید می‌پذیرفته‌اند بی محک آن نقد را بگرفته‌اند
حکمت قرآن چو ضالّهی مؤمن است هر کسی در ضالّهی خود موقن است

۲۹۰۹-۲۹۱۰/۲

مولانا جلال‌الدین در مثنوی، به دو صورت به مسأله‌ی ایمان پرداخته است: در یک جا صفات مؤمن را بر می‌شمارد و ویژگی‌های مؤمنان واقعی را یکی یکی بیان می‌کند و در بخش بعدی هم به خود مسأله‌ی ایمان می‌پردازد. در این پژوهش برای اینکه به رأی و نظر مولوی در مورد ایمان برسیم ابتدا صفات و ویژگی‌های مؤمنان را در مثنوی بررسی می‌کنیم و سپس به مسأله‌ی ایمان هم در این اثر جلیل خواهیم پرداخت.

در مثنوی مولانا، مؤمنان حقیقی، کانون مهربانی و شفقت‌اند و همانند چشمه‌ی آب رحمت: چشمه‌ی آن آب رحمت، مؤمن است آب حیات، روح پاک محسن است پس گریزان است نفس تو از او زانکه تو از آتشی، او آب جو

۱۲۵۳-۱۲۵۴/۲

مؤمنان چون نفس خود را مهیار کرده‌اند در نتیجه روز قیامت بر آتش نخواهند گذشت و اساساً دوزخ بر آنان گلستان و بوستان می‌شود:

مؤمنان در حشر گویند: ای ملک	نی که دوزخ بود راه مشترک؟
مؤمن و کافر بر او یابد گذار	ما ندیدیم اندرین ره، دود و نار
نک بهشت و بارگاه ایمنی	پس کجا بود آن گذرگاه دنی؟
پس ملک گوید که آن روضه‌ی خُصَر	که فلان جا دیده‌اید اندر گذر
دوزخ آن بود و سیاستگاه سخت	بر شما باغ و بستان و درخت
چون شما این نفسِ دوزخ خوی را	آتشی گبرِ فتنه جوی را
جهدها کردید و او شد پر صفا	نار را کشتید از بهر خدا
آتش شهوت که شعله می‌زدی	سبزه‌ی تقوا شد و نور هدی
آتش خشم از شما هم حلم شد	ظلمت جهل از شما هم علم شد
آتش حرص از شما ایثار شد	و آن حسد چون خار بد، گلزار شد

۲۵۶۴/۲-۲۵۵۴

مؤمنان و کاملان در سختی و آزمایش نه تنها احساس نگرانی و شکست نمی‌کنند بلکه استوارتر و پرورده‌تر می‌شوند. آنان چون انبیا و صالحان در معرض ابتلای بیشتر قرار می‌گیرند به همین جهت روح مؤمنان و صالحان و انبیا از همه والاتر و بزرگ‌تر است زیرا بلاهایی که تحمل می‌کردند برای دیگران قابل تحمل نبود: اشدُّ الناسِ بلاءً الانبياءُ ثمَّ الصَّالِحونَ ثمَّ الامثلُ فالامثلُ (فروزانفر، ۱۳۷۲: ص ۱۰۷).

چون نشان مؤمنان مغلوبی است
لیک در اشکستِ مؤمن، خوبی است
۴۴۹۹/۳

هست حیوانی که نامش اُشغُر است	او به زخم چوب زفت و لمتر است
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود	او به زخم چوب، فربه می‌شود
نفس مؤمن اشغری آمد یقین	کو به زخم رنج، زفت است و سمین
زین سبب بر انبیا رنج و شکست	از همه خلق جهان افزون‌تر است
تا زجان‌ها جانشان شد زفت‌تر	که ندیدند آن بلا قوم دگر

۱۰۱/۴-۹۷

مؤمنان خردمنداند و مشعل هدایت به دست آنان است:

عاقل آن باشد که او با مشعله است او دلیل و پیشوای قافله است
پیرو نور خود است آن پیشرو تابع خویش است آن بی‌خویش رو
مؤمن خویش است و ایمان آورید هم بدان نوری که جانش زو چرید
۲۱۸۸-۲۱۹۰/۴

مؤمنان کسانی هستند که گوش‌ی نیوشا برای دعوت حق دارند و همانند طفلکان در برابر مادران خود هستند:

اُذن مؤمن، وحی ما را واعی است آنچنان گوش‌ی قرین داعی است
همچنانکه گوش طفل از گفت مام پر شود، ناطق شود او در کلام
ور نباشد طفل را گوش رَشَد گفت مادر نشنود، گنگی شود
۳۰۳۶-۳۰۳۸/۴

مؤمنان با نور معرفت خداوند روشنی می‌یابند و با نور او می‌بینند. مؤمن روشن بین است و با نظر باطنی به همه چیز می‌نگرد: اتقوا فَراسه المؤمن فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ص ۱۴).

مؤمننا ينظر بنور الله شدى از خطا و سهو ایمن آمدی
۱۸۵۶/۴
مؤمنم ينظر بنورالله شده هان و هان، بگریز از این آتشکده
۲۰۲۷/۲
مؤمن ار ينظر بنور الله نبود غیب، مؤمن را برهنه چون نمود؟
چونکه تو ينظر بنار الله بدی نیکوی را وانیدی از بدی
۱۳۳۱-۱۳۳۲/۱

شرافت و کرامت مؤمن هم به واسطه‌ی چهار حرف میم و واو و میم و نون نیست بلکه محبوبیت او به واسطه‌ی ذات ایمانی است که در دل او رسوخ کرده است:

نام او محبوب از ذات وی است نام این مبغوض از آفات وی است
میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست
۲۹۱-۲۹۲/۱

چون اعمال و عبادات مؤمنان از سر اخلاص است و نه ریا و تظاهر، سرانجام برد با مؤمنان است. اما منافقان اگر چه ممکن است اهل نماز هم باشند ولی به جهت ستیزه با خداوند به نماز می‌ایستند و هیچ گونه نیازی در خود احساس نمی‌کنند:

آن منافق با موافق در نماز
از پی استیزه آید نی نیاز
در نماز و روزه و حج و زکات
با منافق، مؤمنان در برد و مات
مؤمنان را برد باشد عاقبت
بر منافق، مات اندر آخرت
۲۸۵-۲۸۷/۱

به خاطر شرافتی که در مؤمنان هست حتی اهل تظاهر هم دوست دارند مؤمن نامیده شوند: مؤمنش خوانند، جانش خوش شود و منافق گویی، پر آتش شود
۲۹۰/۱

بنا به تأثیر کلام اشعری مولوی ایمان را قضای الهی می‌داند همان طور که کفر نیز قضای اوست:

هر که آخر مؤمن است، اول بدید
هر که آخر کافر، او را شد بدید
خود اگر کفر است وگر ایمان او
دست باف حضرت است و آن او
۱۲۳۲/۱
۲۶۵۱/۲

مؤمنان صبورند:

صبر از ایمان بیابد سر کله
گفت پیغمبر: خدایش ایمان نداد
حیث لا صبر فلا ایمان له
هر که را صبری نباشد در نهاد
۶۰۰-۶۰۱/۲

اهل ایمان چون به خداوند اعتماد دارند و حرص نمی‌ورزند:

لیک مؤمن زاعتماد آن حیات
ایمن است از فوت و از یاغی که او
ایمن است از خواجه تاشان دگر
می‌کند غارت به مهل و با اناث
می‌شناسد قهر شه را بر عدو
که بیاندیش، مزاحم صرفه‌بر
۵۳-۵۵/۵

مولوی می‌گوید: آنچه موجب ایمان حقیقی و ارادت صادقانه می‌شود، جاذبه‌ی تجانس مابین رهبر و رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات، و اکثر معجزات

انبیا برای قهر و انذار و ارباب منکران و دشمنان بوده است، دوستان حقیقی از معجزه بی- نیاز بودند(همایی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۹۹):

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذبِ صفات
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت، پی دل بردن است
قهر گردد دشمن، اما دوست نی	دوست کی گردد بیسته گردنی؟

۱۱۸۲-۱۱۸۴/۴

مولوی در مورد عقیده‌ی کلامی خود در باب ایمان مطالب زیادی را بیان کرده است که می‌توان با دقت در نظرات او به منظومه‌ی فکری او هم پی برد. او معتقد است که ایمان گوهری است که در دل جای می‌گیرد:

زیرا که دل است جای ایمان	در دل می‌دار مؤمنی را
	دیوان کبیر، غزل شماره ۱۲۲

چون ایمان در دل می‌نشیند و اساس ایمان اعتقاد قاطع و جازم به حضرت حق است در نتیجه دل نیز جایگاه حق تعالی است:

لَمْ يَسْعُنِي أَرْضِي وَ لَا سَمَائِي وَ وَسِعَنِي قَلْبُ الْمُؤْمِنِ الْلِينِ الْوَادِعِ (فروزانفر، ۱۳۷۰: ص ۲۶).

گفت پیغمبر که حق فرموده است:	من ننگجم در خمِ بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من ننگجم این یقین دان، ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم، ای عجب	گر مرا جویی در آن دل‌ها طلب

۲۶۵۳-۲۶۵۵/۱

همچنین به دلیل قرار گرفتن ایمان در دل است که می‌توان آن را نهان کرد. مولوی این مسأله را در قالب «داستان وزیر گبر و عشوه ده» پادشاه یهودی که به ظاهر نصرانی می‌شود بیان می‌کند. او آنجا که نقشه‌ی خود را برای شاه تشریح می‌کند تلویحاً به این مسأله هم اشاره می‌کند:

پس بگویم من به سرّ نصرانیم	ای خدای رازدان می‌دانیم
شاه واقف گشت از ایمان من	وز تعصّب کرد قصد جان من

۳۴۸-۳۴۹/۱

مولوی مسأله‌ی ایمان را همچون سایر مسایل انسانی مقول بالتشکیک می‌داند و بر این باور است که ایمان در دل آدمیان دارای شدت و ضعف است. در برخی از آدمیان، با توجه به ویژگی‌هایی که در پی جهد و تلاشها و توفیقات الهی به دست می‌آورند، ایمان در مراتب بالایی است و در برخی دیگر پایین. از اینجاست که می‌توان فهمید مولوی قایل به ازدیاد و نقصان ایمان است و از این لحاظ نگاه او به ایمان همچون برخی از متکلمان نیست که ایمان را درجه‌ای می‌دانند که اگر به آن رسید مؤمن است و با گناهی کبیره از دایره‌ی ایمان خارج می‌شود. او این مطلب را در قالب حکایت «گبر و مسلمان سعید» بیان می‌کند:

<p>بود گبری در زمان بایزید که چه باشد که تو اسلام آوری گفت این ایمان اگر هست ای مرید من ندارم طاقت آن تاب آن دارم ایمان کان ز جمله برتر است مؤمن ایمان اویم در نهان باز ایمان خود گر ایمان شماس آنکه صد میلش سوی ایمان بود زانکه نامی بیند و معنی‌اش نی عشق او ز آورد ایمان بفسرد</p>	<p>گفت او را یک مسلمان سعید تا بیابی صد نجات و سروری آن که دارد شیخ اسلام بایزید کان فزون آید ز کوشش‌های جان بس لطیف و با فروغ و با فر است گرچه مہرم هست محکم بر دهان نه بدان میلستم و نه مشتهاست چون شما را دید آن فاطر شود چون بیابان را مفازه گفتنی چون به ایمان شما او بنگرد</p> <p>۳۳۶۸/۵-۳۳۵۸</p>
---	---

و نهایتاً بدین شکل از ایمان بایزید ستایش می‌کند:

<p>داد جمله‌ی دادِ ایمان بایزید قطره‌یی ز ایمانش در بحر ار رود</p>	<p>آفرین‌ها بر چنین شیر فرید بحر اندر قطره‌اش غرقه شود</p> <p>۳۳۹۴/۵-۳۳۹۳</p>
--	---

با توجه به ابیات ذیل به نظر می‌رسد مولوی معنی ایمان را همان تصدیق می‌داند و در تعریف ایمان، اقرار به لسان و عمل به ارکان را به کار نمی‌برد. او توصیه می‌کند که باید ایمان را تازه کرد نه با زبان بلکه به وسیله‌ی از میان بردن هوای نفس:

تازه کن ایمان، نه از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست کین هوا جز قفل آن دروازه نیست
۱۰۷۸-۱۰۷۹/۱

در بخش دیگری، مولوی قشریان را مورد خطاب قرار می‌دهد. همان کسانی که ایمان را در
الفاظی خلاصه می‌کنند و دل خود را به ظاهر عباراتی بر زبان، خوش می‌کنند و گمان دارند
که مؤمن‌اند؛ ولی هیچ وقت افکار و اخلاق و رفتار آن‌ها منطبق بر موازین ایمان نیست به
همین دلیل مولوی می‌فرماید: ای کسی که از حقیقت ایمان فقط به لفظ و کلام بسنده
کرده‌ای، بدان که جوهر ایمان، نعمت و طعمی بس عظیم است:

ذات ایمان نعمت و لوتی است هول ای قناعت کرده از ایمان به قول
۲۸۷/۵

به عقیده‌ی مولوی عبادت ثمره‌ی ایمان است و شاهی است بر ایمان و اساساً اعمال، گواه
درون و ضمیر ما است:

این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زکات و هدیه و ترک حسد هم گواهی دادن است از سرّ خود
۱۸۳-۱۸۴/۵

فعل و قول آمد گواهان ضمیر زین دو بر باطن، تو استدلال گیر
۲۳۶/۵

با آنکه مؤمنان، آدمیانی صبور، با اخلاق، معتقد و به دور از هر گونه مظاهر ریا و نفاق
هستند ولی آنان هیچ گاه از مکر نفس و شیطان ایمن نیستند و هر لحظه ممکن است در
معرض خطا و اشتباه قرار گیرند:

الحذر ای مؤمنان کان در شماست در شما بس عالم بی منتهاست
جمله هفتاد و دو ملت در تو است وه که روزی، آن بر آرد از تو دست
هر که او را برگ آن ایمان بود همچو برگ، از بیم این لرزان بود
۳۲۸۷-۳۲۸۹-۱

مفهوم ابیات مذکور بسیار نزدیک، به آیه‌ی ۱۳۵ از سوره‌ی آل عمران است که می‌فرماید:
والذین اذا فعلوا فاحشهً او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم...

با آنکه ایمان از مهمترین عطایای خداوند به بندگان است اما در مثنوی، مرتبه‌ای بالاتر از ایمان وجود دارد و آن، مرتبه‌ی رسیدن به یقین است. مولوی در این مورد فرماید:

هر که محراب نمازش گشت عین سوی ایمان رفتنش می‌دان تو شین
 هر که شد مر شاه را او جامه دار هست خسران، بهر شاهش اتجار
 هر که باسلطان شود او هم نشین بر درش بودن بود عیب و غبین

۱۷۶۷/۱-۱۷۶۵

نتیجه گیری

مولوی در برشمردن صفات مؤمنان، به شیوه‌ی قرآن عمل کرده است. او مؤمنان واقعی را اهل تحقیق می‌داند. کسانی که کانون مهربانی و شفقت‌اند و در روز قیامت دوزخ بر آنان گلستان می‌شود آنها نه تنها در بلایا و مصائب احساس نگرانی و شکست نمی‌کنند بلکه عاشقانه آن را می‌پذیرند. آنان اهل خرداند. برای دعوت الهی گوش می‌شنوید و چشمی بینا دارند. دچار ریا و تظاهر نمی‌شوند صبوراند و اهل توکل، حرص و آز را از خود دور نموده‌اند. با همه‌ی این احوال، مؤمنان گاهی دچار گناه می‌شوند و این گناه آنها را از دایره‌ی ایمان خارج نمی‌کند. این مؤمنان از نظر مولوی دارای ایمانی هستند که ریشه در دل آنها دوانده است و اعتقاد جازم قلبی به خدا و رسول او نشانه‌ی این ایمان است. او ایمان را ذو مراتب و دارای ازدیاد و نقصان می‌داند. اگر چه ایمان قولی و عملی هم لازم است و دلیل و شاهدی است بر صحت ایمان، و شخص مؤمن باید در گفتار و کردار علایم و دلایل ایمان را داشته باشد اما از دیدگاه مولوی، حقیقت ایمان لفظ و کلام نیست بلکه نعمت و طعمای بس عظیم است که هر آن باید تازه‌اش کرد.

بنابراین به نظر می‌رسد مولوی در مورد ایمان موافق آن دسته از متکلمان است که ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند و اعمال صالح را ثمره و میوه‌ی ایمان به حساب می‌آورند و ازدیاد و نقصان را در ایمان روا می‌دارند.

پی نوشت:

۱. بر طبق آیات ذیل تصدیق و پذیرش ذهنی و قلبی موارد مختلفی است:

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا » (نساء، ۱۳۶).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خداوند و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاده است و کتابی که از پیش نازل کرده است، ایمان بیاورید و هر کس به خداوند و فرشتگانش و کتاب-هایش و پیامبرانش و روز بازپسین، کفر بورزد، به گمراهی دور و درازی افتاده است.

نیز:

« آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ » (بقره، ۲۸۵).

پیامبر به آنچه از سوی پروردگارش نازل شده است ایمان آورده است و مؤمنان هم، همگی به خداوند و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش ایمان آورده‌اند و می‌گویند بین هیچ یک از پیامبران او فرق نمی‌گذاریم؛ و می‌گویند شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا آمرزش تو را خواهانیم و بازگشت به سوی توست.

۲. همان طور که پیش تر آمد ابوالحسن اشعری در الابانه به صراحت در افزایش و کاهش ایمان نظر خود را ارائه داده و گفته است که ایمان افزایش و کاهش دارد (الابانه، ۱۳۹۷: ص ۲۷)؛ با این وصف عبدالرحمان بدوی می‌گوید: «ما در دو کتاب اللمع و الابانه مشاهده نمی‌کنیم که اشعری به این مسأله پرداخته باشد» (بدوی، ۱۳۷۴: ص ۶۱۵). بنابراین به نظر می‌رسد استاد بدوی در این مورد ویژه دچار سهو و اشتباه شده باشد.

۳.

گرچه دارد بحث باریک و دلیل

۱۲۹۱/۵

آن مقلد هست چون طفل علیل

۴.

از ره و ره زن ز شیطان رجیم

۲۴۵۲/۵

پس خطر باشد مقلد را عظیم

۵.

از قیاسی گوید آن را نه از عیان

در زبان آرد ندارد هیچ جان

۲۴۷۲/۵

صد دلیل آرد مقلد در بیان

آن مقلد صد دلیل و صد بیان

۶.

افکنده‌شان نیم همی در گمان ۲۱۳۶/۱	صد هزاران ز اهل تقلید و نشان	۷
کَه بود تقلید اگر کوه قوی است ۴۸۷/۲	زانک تقلید آفت هر نیکویی است	۸
او به نور حق ببیند آنچ هست ۲۱۷۰/۴	آنک او از پرده‌ی تقلید جست	

منابع :

- ۱- قرآن مجید، (۱۳۸۴)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات دوستان.
- ۲- آریانپور، امیر حسین، (۱۳۷۸)، آیین پژوهش، چاپ چهارم، تهران، نشر گستره.
- ۳- ابن خلدون، عبدالرحمان، (۱۳۸۲)، مقدمه، ترجمه: محمد پروین گنابادی، ۲ ج، چاپ دهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴- اسلامی، ندوشن، محمد علی، (۱۳۷۰)، آواها و ایماها، چاپ چهارم، تهران، انتشارات یزدان.
- ۵- اشعری، ابوالحسن، (۱۳۹۷)، الابانه عن اصول الدیانه، تصحیح: فوقیه حسین محمود، قاهره، دارالانصار.
- ۶- انواری، محمد جواد، (۱۳۷۹)، «اشعری»، مندرج در دایره‌ المعارف بزرگ اسلامی، تهران، نشر مرکز دایره‌ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، صص ۶۶-۵۰.
- ۷- ایجی، عضدالدین، (۱۹۹۷)، کتاب المواقف، تصحیح: عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل.
- ۸- باقلانی، ابوبکر، (۱۹۸۷)، تمهید الاوائل، تصحیح: عماد الدین حیدر، بیروت، مؤسس [الکتب الثقافیه.

- ۹- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، مشهد، انتشارات آستان قدس.
- ۱۰- الجرجانی، السید شریف، (۱۴۰۵)، التعریفات، بیروت، دارالکتاب العربی.
- ۱۱- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۰)، لغت نامه (لوح فشرده)، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۶۲)، مفردات الالفاظ القرآن فی غریب القرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی.
- ۱۳- زمانی، کریم، (۱۳۸۰)، شرح جامع مثنوی معنوی، چاپ نهم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۴- السعدی، عبدالملک، (۱۳۸۳)، شرح عقاید اهل سنت، ترجمه: امیر صادق تبریزی، چاپ سوم، سنندج، انتشارات کردستان.
- ۱۵- شبستری، مجتهد، (۱۳۷۷)، «ایمان»، مندرج در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، نشر دایرة المعارف، ج ۶، صص ۷۱۴-۷۱۲.
- ۱۶- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۳)، «ادراک بی‌چگونه‌ی هنر»، مندرج در مجله-ی بخارا، شماره‌ی ۳۸، صص ۱۸۹-۱۹۶.
- ۱۷- شفیعی کدکنی، محمد رضا، (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، تهران، انتشارات سخن.
- ۱۸- شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۲)، الملل والنحل، ترجمه: مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، انتشارات اقبال.
- ۱۹- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۲۰۰۵)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح: علّامه حلّی، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۰- طوسی، ابونصر سراج، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیه: رینولد آلن نیکلسن، ترجمه: مهدی محبتی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۱- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ۲۲- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۷۴)، ترجمه رساله‌ی قشیری، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- کلابادی، ابوبکر، (۱۹۹۳)، التعرف لمذهب اهل التصوف، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- ۲۴- گارده، لویی، (۱۳۷۹)، «ایمان در سنت اسلامی»، ترجمه: کامران فانی، مندرج در مجله‌ی کیان، سال دهم، شماره ۵۲، صص ۲۰-۱۸.
- ۲۵- ماتریدی، ابومنصور، (بی‌تا)، التوحید، الاسکندریه، دارالجامعات المصریه.
- ۲۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۹)، خدمات متقابل اسلام و ایران، چاپ دهم، قم، انتشارات صدرا.
- ۲۷- مکی، ابوطالب، (۲۰۰۱)، قوت القلوب، تصحیح محمود ابراهیم محمد الرضوانی، قاهره، دار التراث دوج.
- ۲۸- ملا علی القاری حنفی، (۱۹۹۵)، شرح کتاب الفقه الاکبر، تحقیق و تعلیق: علی محمد دندل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۲۹- هجویری، علی، (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش.
- ۳۰- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۹)، مولوی نامه، تهران، نشر هما.
- ۳۱- ؟، (۲۰۰۵)، رسائل اخوان الصفا، ج۴، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.