

## ایمان عارفانه از منظر مولانا

نعمت‌الله بدخشان\*

### چکیده

ایمان در لغت به معنی تصدیق است، اما در اصطلاح حکما و متکلمان مسلمان به معانی مختلفی از جمله اقرار زبانی و معرفت فلسفی به کار رفته است. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معرفت نظری و فلسفی را طریقه‌ی کامل و شایسته‌ای برای شناخت خدا و حصول ایمان دینی نمی‌داند. از نظر او تنها از راه حکمت ذوقی و شهودی می‌توان رابطه‌ای وجودی و مستقیم با خداوند برقرار کرد و به ایمانی عارفانه و شاهدانه نائل آمد. در پژوهش پیش رو کوشیده‌ایم تا عمدتاً با استناد به مثنوی معنوی، دیدگاه مولانا درباره‌ی ماهیت ایمان و شرایط تحقق آن و برخی از ویژگی‌های مهم ایمان عارفانه‌ی موردنظر او را تبیین و بررسی کنیم و در ضمن، روشن کنیم که ایمان عارفانه از نظر مولانا، با ایمان مرسوم در نزد متکلمان و فیلسوفان مسلمان چه تفاوت‌هایی دارد. از منظر مولانا، ایمان حقیقتی قلبی و تجربه‌ای شهودی است که خاستگاه آن معرفت فطری انسان‌ها به خداست. اختیاری بودن فعل ایمان و ظرف ایمان که سرای دنیا و دار تکلیف و اختیار آدمی است و همچنین مراتب‌داشتن ایمان و تحول‌آفرینی آن، براساس همین معرفت تبیین می‌شود.

**واژگان کلیدی:** ۱. ماهیت ایمان، ۲. معرفت شهودی، ۳. اصل تجانس، ۴. ساحت و ظرف ایمان، ۵. تحول‌آفرینی ایمان.

### ۱. مقدمه

ایمان در لغت به معنی تصدیق است، اما در اصطلاح دینی، تعریف و حقیقت آن مورد اختلاف است و فرقی مختلف کلامی تعاریف گوناگونی از آن ارائه داده‌اند. خوارج هر گناه کبیره‌ای را موجب کفر، و اعمال ایمانی را داخل در ایمان و جزء ماهیت آن می‌دانستند. از نظر

اشاعره ایمان عبارت از تصدیق قلبی است و اقرار زبانی و عمل به ارکان از فروع آن است. پس کسی که با قلب خود تصدیق کند؛ یعنی به وحدانیت خدا اقرار کند و پیامبران را در آنچه از سوی خدا آورده‌اند تصدیق قلبی کند، ایمانش صحیح است و اگر بر این حال از دنیا رود، مؤمنی نجات‌یافته است و جز با انکار آنچه در ایمان لازم است، از ایمان خارج نمی‌شود (۱۲، ص: ۱۱۴). از نظر واصل‌بن‌عطا و پیروان او که آن‌ها را معتزله می‌نامند، ایمان عبارت از خصلت‌های نیکی است که هرگاه در کسی جمع شود، او را مؤمن می‌خوانند. از نظر آنان ایمان اسم مدح است و شخص فاسق که در او خصلت‌های نیکو فراهم نیامده است، مستحق اسم مدح نیست. چنین شخصی مؤمن نیست و کافر مطلق نیز نیست؛ زیرا نمی‌توان وجود اقرار [شهادت] و سایر اعمال نیک او را انکار کرد، لیکن اگر با داشتن گناه کبیره از دنیا برود و توفیق توبه را پیدا نکند، اهل آتش است و در آن جاودان خواهد بود (۱۲، صص: ۶۲-۶۳). کرامیه یعنی پیروان ابوعبدالله محمدبن‌کرام معتقدند ایمان، تنها اقرار زبانی است و تصدیق قلبی و سایر اعمال نیک در آن دخالتی ندارند. آنان در مؤمن‌نامیدن اشخاص، میان آنچه به احکام ظاهر و تکلیف مربوط است و آنچه به احکام آخرت و جزا ارتباط دارد، فرق می‌گذارند؛ بنابراین از نظر آنان شخص منافق در دنیا حقیقتاً مؤمن است، ولی در آخرت مستحق عقاب ابدی است. اغلب فرق مرجئه ایمان را معرفت به خداوند می‌دانند و برخی از آنان در کنار این عنصر، عناصری چون خضوع و ترک استکبار و محبت قلبی را داخل در تعریف ایمان می‌شمارند (همان، صص: ۱۳ و ۱۶۲-۱۶۳). اهل حدیث ایمان را معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل به ارکان معرفی می‌کنند و از نظر اغلب عالمان شیعی ایمان عبارت از تصدیق قلبی است و اقرار زبانی و عمل جوارحی از لوازم آن است. آن عده‌ای که ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند، از تصدیق قلبی، تلقی یکسانی ندارند و این تصدیق را به اموری مختلف، چون تصدیق نفسانی (به معنایی متفاوت از علم و معرفت)، تسلیم روحی و معرفت عقلی و نظری معرفی کرده‌اند. عارفان مسلمان ایمان را حقیقتی قلبی و تجربه‌ای شهودی و مستقیم می‌دانند که موجب قطع و یقین روانی به متعلقات آن می‌شود و نحوه‌ی خاصی از زندگی را برای شخص مؤمن به ارمغان می‌آورد. هدف از مقاله‌ی پیش رو تبیین و بررسی دیدگاه مولوی درباره‌ی ایمان دینی و پاسخ به این پرسش است که ماهیت ایمان و ویژگی‌ها و آثار آن از دیدگاه او که عارفی مسلمان است، چیست و ضمناً به این خواهیم پرداخت که چه تفاوت‌هایی میان دیدگاه او و دیدگاه فیلسوفان و متکلمان مسلمان در این باره وجود دارد.

## ۲. ماهیت ایمان

از آن‌رو که ماهیت ایمان مترادف است با یکی از سه عنصر تصدیق [معرفت] قلبی، اقرار

زبانی و عمل جوارحی؛ یا ترکیبی از دو عنصر تصدیق قلبی و اقرار زبانی؛ یا مرکب از هر سه عنصر معرفی می‌شود، لازم است تا از رابطه‌ی ایمان با این عناصر از نظر مولانا بحث شود.

#### ۱.۲. ایمان؛ اقرار زبانی و اعمال جوارحی

مولانا حقیقت ایمان را یکی از نعمت‌های بزرگ [الهی] معرفی می‌کند که شایسته است آن را بپذیریم و پاس بداریم. از نظر او نباید از ابعاد مختلف ایمان، تنها به قول و اقرارهای زبانی اکتفا کرد، زیرا براساس دیدگاه جامع‌نگر او، ایمان یک حقیقت قلبی و شهودی است که نه تنها در اقوال، بلکه در همه‌ی حالات، افعال و اقوال شخص مؤمن به ظهور می‌رسد:

ذاتِ ایمان، نعمت و لوتی است هَوَل  
ای قناعت کرده از ایمان به قول

(۹، بیت: ۲۸۷)

در این بیت مولانا قشری‌مذهبان را که ایمان را در مشت‌ی الفاظ و صرف لقلقه‌ی زبانی و رفتارهای ظاهری خلاصه می‌کنند و به اخلاق و رفتارهای واقعی تسری نمی‌دهند، مخاطب قرار می‌دهد و جوهر ایمان را نعمت و طعمای عظیم می‌شمارد. توصیه به اکتفا نکردن به قول و گفتار، هم به این دلیل است که اقوال به‌تنهایی نمود کاملی از ایمان درونی نیست، هم به این دلیل است که قول و گفتار همیشه گواه صادقی بر ایمان درونی نیست؛ چه‌بسا افرادی که به زبان اقرار می‌کنند، اما در دل به آنچه اقرار می‌کنند باور ندارند. انسان عارف بیش از آنکه نگران جلوه‌های ظاهری ایمان باشد، نگران بُعد درونی آن است که مبدا ایمان که رخدادی قلبی است، در عمق جان ننشیند و ساحت قلب، و به تبع آن، ساحت‌های فروتر شخصیت آدمی را متحول نسازد.

به اعتقاد مولانا ایمان میل و معرفتی شهودی و درونی است که حقیقت آن را نمی‌توان به اقرار زبانی و اعمال ظاهری فروکاست، با این حال کردار و گفتار شخص، گواه دنیای درون اوست و به‌طور معمول بر باطن و احوال درونی افراد دلالت دارد. معنای گواهی و غرض از آن نیز چیزی جز آشکار کردن امری درونی یا پنهانی نیست. بر این اساس، صورت ظاهری عباداتی چون نماز و جهاد و روزه اموری زائل‌شدنی‌اند، ولی آثار آن‌ها در جوهر نفس آدمی باقی می‌ماند و به بقای نفس باقی است؛ زیرا نفس و روح انسان حقیقتی باقی و پایدار است. از نظر مولانا صورت ظاهری اعمال، بیانگر صحت و درستی ایمان نیست و انجام عبادات برای این است که انسان مؤمن جوهر نفس خود را به محک امر الهی بزند و خود را بیازماید. کسی که صورت [ظاهر] عبادات و طاعات را به‌جا می‌آورد و آن را گواه صحت ایمان خویش قرار می‌دهد باید به این نکته هم توجه کند که در چنین گواهانی، اشتباه نیز رخ می‌دهد. بنابراین، تنها به صورت ایمان استدلال کردن، وافی به مقصود نیست و ممکن است اعمال با خلوص نیت همراه نباشد:

قول و فعل آمد گواهانِ ضمیر	زین دو بر باطن شو استدلال گیر [...]
این گواهی چیست؟ اظهارِ نهان	خواه قول و خواه فعل و غیر آن
که غرض، اظهارِ سرِ جوهر است	وصف، باقی، وین عَرَض بر مَعْبَر است
این صلات و این جهاد و این صیام	هم نماند، جان بماند نیکنام
جان چنین افعال و اقوالی نمود	بر مَحک امر، جوهر را بسود
که اعتقادم راست است اینک گواه	لیک هست اندر گواهان اشتباه
فعل و قول، اظهارِ سرِ است و ضمیر	هر دو پیدا می کند سرِ ستیر

(۹، ابیات: ۲۵۸-۲۳۶ با حذف برخی از ابیات).

## ۲.۲. ایمان و معرفت

ارتباط ایمان با معرفت کم و بیش مورد اذعان و پذیرش همه‌ی متکلمان مسلمان و فیلسوفان و عرفای اسلامی است؛ چه این معرفت را مقدمه‌ی ایمان بدانیم و چه آن را از مقومات ایمان بشماریم. از آن رو که اساسی‌ترین متعلق ایمان در ادیان توحیدی و به‌ویژه اسلام، ایمان به خداست، چگونگی معرفت به خدا، در تبیین چگونگی ایمان نقش اساسی و تعیین‌کننده دارد. اغلب متکلمان شیعی علم و معرفت به خدا و آنچه را رسول خدا از سوی او آورده است، با ایمان مترادف می‌شمارند و مراد از این علم و معرفت را علم و معرفت عقلی و نظری معرفی می‌کنند. در تلقی عرفانی، ایمان در وهله‌ی نخست بر معرفت فطری به خدا مبتنی است که با سیروسلوک معنوی به کمال می‌رسد و در مراتب برتر شناخت، به معرفتی شهودی و مستقیم از خدا منتهی می‌شود. از این رو ایمان عارفانه، ایمانی شاهدانه خواهد بود: گوشم شنید قصه‌ی ایمان و مست شد / کو قسم چشم، صورت ایمانم آرزوست (۳، غزل ۴۴۱)

عارف در پی دستیابی به قسمت و بهره‌ی چشم دل خود از شهود صورت [حقیقت] ایمان است، تا به ایمانی شاهدانه دست یابد. او می‌خواهد صورت و حقیقت ایمان را در دل خود شهود کند. از نظر او چنین ایمانی است که انسان را به‌طور حقیقی به ساحت زندگی دین‌دارانه وارد می‌سازد، نه ایمان‌های لفظی و ظاهری که بنابه عرف، ایمان نامیده می‌شوند. این بدان معنا نیست که خداشناسی استدلالی به کلی از قلمرو گفتگوهای عرفانی بیرون است، بلکه به این معناست که پایه و جریان اصلی در ایمان عارفانه را معرفت فطری و شهودی تشکیل می‌دهد. در این تلقی از ایمان، از استدلال‌های ساده و روشن عقلی نیز به منظور بیدارسازی فطرت و تنبیه و یادآوری آن استفاده می‌شود؛ مثلاً مولانا در اثبات وجود خدا استدلال ساده‌ای می‌آورد که در عین سادگی، قوت و استحکام ویژه‌ای دارد و فطرت آدمی به آسانی آن را می‌پذیرد. او می‌گوید چگونه ممکن است که عقل و دل یک شخص دانا این حقیقت را نداند

که هر شیء متحرک، گرداننده‌ای دارد و چگونه ممکن است نداند که روز و شب، خودبه‌خود و بدون خواست خدایی حکیم نمی‌توانند در پی هم بیایند و بروند. از نظر مولانا کسی که از قبول این دلیل فطری سر باز زند، فردی بی‌عقل و فرومایه است، هر چند در خردورزی‌های کاذب و مغرورانه‌ی خود غرق شده باشد:

چون نمی‌داند دلِ داننده‌ای	هست با گردنده، گرداننده‌ای؟
چون نمی‌گویی که روز و شب به خود	بی خداوندی کی آمد؟ کی رود؟
گردِ معقولات می‌گرددی بین	این چنین بی‌عقلی خود ای مهین
خانه با بنا بود معقول‌تر	یا که بی بنا؟ بگو ای کم‌هنر

(۱۰، ابیات: ۳۶۴ - ۳۶۷)

مولانا بینش را بر دانش، و معرفت حقیقی را بر محفوظات کسبی، و علم یقینی را بر شناخت‌های وهمی و ظنی راجح و برتر می‌داند. او دلیل رجحان و برتر بودن این علوم را چیزی جز تأثیر آن‌ها در تحول جان و درون انسان از راه اجتناب از رذائل اخلاقی و اکتساب صفات نیک نمی‌داند. از نظر شهید مطهری شیوه‌ی عرفا تقویت و پرورش احساسات فطری قلب و از بین بردن موانع، جهت حصول معرفت شهودی است (۱۶، ص: ۹۵۷). مولانا نیز که عارف است، شناخت مبتنی بر تجربه و مکاشفات عرفانی را که از آن به «علم تحقیقی»، «علم بررسته»، «علم وهبی» و «علم اهل‌دل» یاد می‌کند، نسبت به دانش‌های ظاهری که از آن‌ها به «علم تقلیدی»، «علم بر بسته»، «علم کسبی» و «علم اهل‌تن» تعبیر می‌کند، در مقام و منزلتی برتر می‌نشاند. یکی از ویژگی‌های علم، به مفهوم عرفانی آن، این است که علم عرفانی، علمی بی‌واسطه و عینی است، در حالی که علم کسبی، با واسطه و ذهنی است. از نظر مولانا ادراک حقیقت فقط با علم شهودی امکان‌پذیر است و با علوم اکتسابی که در امور عادی و مجادلات کلامی و فلسفی استفاده می‌شوند، نمی‌توان به دریافت حقیقت نائل شد؛ بنابراین می‌گوید: با آنکه آدمیان در علوم دنیوی مانند علم هندسه و نجوم و طب و فلسفه، ریزه‌کاری‌ها و باریک‌بینی‌های بسیار کرده‌اند، ولی این علوم دنیوی و زمینی را راهی به آسمان و عالم علم الهی نیست. این علوم فقط دنیای آدمی را می‌سازند که بقای گاو و شتر، یعنی بنای حیوانیت انسان بدان بستگی دارد و کسانی که به این علوم اشتغال می‌ورزند، تنها خودشان نام این علوم و فنون را علم اسرار و رموز نهاده‌اند:

خُرده کارهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش	رَه به هفتم آسمان بر نیستش
این همه، علم بنای آخر است	که عماد بودِ گاو و اُشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان، رُموز

علم راه حق و علم منزلش      صاحب دل داند آن را یا دلش

(۸، ابیات: ۱۵۲۰ - ۱۵۱۶)

از نگاه مولانا علم‌های اهل دل [علوم شهودی و کشفی]، صاحبان خود را بر دوش خود حمل می‌کنند؛ یعنی آن‌ها را یاری می‌دهند و به سرمنزل مقصود می‌رسانند، ولی علم‌های اهل تن [علوم رسمی] بر دوش صاحبان آن سوار و چون باری گران‌اند؛ زیرا با آنکه آنان در این راه رنج فراوانی می‌برند، ولی این علوم آنان را به سرمنزل مقصود نمی‌رسانند:

علم‌های اهل دل، حَمَّالشان      علم‌های اهل تن، اَحْمَالشان  
علم چون بر دل زُند، یاری شد      علم چون بر تن زُند، باری شود

(۵، ابیات: ۳۴۴۶ - ۳۴۴۷)

علم با این ویژگی‌هایی که مولانا برای آن برمی‌شمرد، مقام و منزلتی برتر از علوم ظاهری و متعارف دارد. این نوع علم در معارف فطری آدمیان ریشه دارد که یکی از مصادیق آن، معرفت فطری آن‌ها به خداست. از نظر مولانا با آنکه خداشناسی و خداگرایی اموری فطری هستند و همه‌ی مردم بنابه فطرت خود رو سوی خدا و معبود حقیقی دارند، ولی برخی از مردم به‌جای اینکه به حضرت حق رو کنند و او را بپرستند، در تشخیص مصداق حقیقی آن اشتباه می‌کنند و صورت‌های محسوس ظاهری را معبود خود قرار می‌دهند:

پس حقیقت، حق بود معبود کل      کز پی ذوق است سیران سبل  
لیک بعضی رو سوی دُم کرده‌اند      گرچه سر اصل است، سر گم کرده‌اند

(۱۰، ابیات: ۳۷۵۵ - ۳۷۵۶)

مولانا برترین طریقه‌ی خداشناسی را خداشناسی بی‌واسطه یا شهودی می‌داند که استدلال بر وجود موجودات، بر مبنای آن صورت می‌گیرد، نه اینکه از وجود موجودات بر خدا استدلال شود. با آنکه حکمای مسلمان نیز به دنبال این بوده‌اند که به‌طور بی‌واسطه از خود خدا بر وجود او استدلال کنند، ولی در این راه توفیقی نیافته‌اند و هریک صفاتی چون امکان ماهوی، حدوث زمانی، امکان فقری، اصالت و تشکیک وجود و قواعدی چون علیت و بطلان دور و تسلسل را واسطه در اثبات واجب‌الوجود قرار داده‌اند. در صورتی که مولانا معتقد است تنها از راه شهود قلبی و بی‌واسطه می‌توان به این هدف نائل آمد. براین‌اساس، رابطه‌ی کودک با مادر و دایه را مثال می‌آورد و می‌گوید: هر فرد مادر برایش دوست‌داشتنی‌تر از دایه است؛ زیرا مادر به انسان نزدیک‌تر از اوست. سپس می‌گوید: من مانند موسی (ع) هستم که اگر هم دایه‌ای داشته باشم، این دایه، مادر من است؛ یعنی در راه رسیدن به معبود حقیقی، واسطه‌ها و صورت‌های ظاهری را باید رها کرد تا توجه و توسل به واسطه‌ها موجب غفلت و حجاب دیده‌ی جان نشوند و در این راه، ابر واسطه رخساره‌ی ماه حقیقت را نپوشاند:

من نخواهم دایه، مادر خوش‌تر است	موسی‌ام من، دایه‌ی من مادر است
من نخواهم لطف مَه از واسطه	که هلاک قوم شد این رابطه
یا مگر ابری شود فانی راه	تا نگردد از حجابِ روی ماه

(۹، ابیات: ۷۰۱ - ۷۰۳)

او بر مبنای خدانشناسی شهودی و مستقیم، به انتقاد از خدانشناسی فیلسوفانه می‌پردازد و آن را راهی پر پیچ و خم می‌داند و از آن به «افزودن بر وسائط» تعبیر می‌کند. از نظر او در نگاه شخص فلسفی، خدا همچون امر مجهولی است که باید او را از راه معلول‌ها و مدلول‌هایش معلوم کرد، ولی در باور عارف، خدا مجهول نیست، بلکه از هر چیزی به ما نزدیک‌تر است و تنها به دلیل اعمال زشت و محدودیت‌هایی که در بشر وجود دارد بر او محجوب می‌ماند. بنابراین برای شناختن و یافتن خدا باید این حجاب‌ها را کنار زد و آلودگی‌ها را از لوح نفس زدود و پاک کرد. از نظر مولانا فیلسوف فقط از راه مصنوع بر صانع استدلال می‌کند و در اثبات صانع، هرچه بیشتر بر دلائل و وسائط می‌افزاید، در حالی که صوفی صافی دل برعکس او وسائط را از میان برمی‌دارد تا با خدا رابطه‌ای مستقیم برقرار کند. صوفی از دلائل که از نظر او به منزله‌ی حجاب‌اند، می‌گریزد و برای شهود حق، به تأمل و مطالعه‌ی نفس خود می‌پردازد، ولی شخص متفلسف می‌خواهد از دیدن دود به وجود آتش پی ببرد، در حالی که اهل شهود می‌خواهند بدون «دود دلیل» در میان آتش تجلیات حق خوش باشند. از نظر آنان این آتش، آتشی است که از حیث مقام قرب و عشق، به آدمی از دود استدلال نزدیک‌تر است، بنابراین از نگاه مولانا، کار بدی است که آدمی تجلیات حق را رها کند و به خاطر اوهم و خیالات، به سوی دود استدلال رود (۹، صص: ۱۷۷-۱۷۸ با تلخیص و اندکی تصرف در نقل):

جز به مصنوعی ندیدی صانعی	بر قیاس اقتـرانی قانعی
می‌فزاید در وسائط، فلسفی	از دلایل، باز برعکش صفی
این گریزد از دلیل و از حجاب	از پی مدلول، سر برده به جیب
گر دخن، او را دلیل آتش است	بی دخان ما را در آن آتش خوش است
خاصه این آتش که از قرب و ولا	از دخان نزدیک‌تر آمد به ما
پس سیه‌کاری بود رفتن ز جان	بهر تخیلاتِ جان، سویِ دخان

(۹، ابیات: ۵۶۸ - ۵۷۳)

در قرآن کریم برای علم و دین‌داری سه مرتبه‌ی علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین ارائه شده است. مولانا در جاهای مختلف مثنوی از این سه اصطلاح در بیان دیدگاه‌های خود بهره برده است و گاهی معادل با این سه مرتبه، از سه مرتبه‌ی خامی، پختگی و سوختگی استفاده می‌کند و می‌گوید:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست خام بدم، پخته شدم، سوختم (۱۸، ص: ۲۳).

مثلاً دانستن اینکه در عالم آتشی وجود دارد، بدون آنکه آن را دیده باشید بیانگر مرتبه‌ی علم‌الیقین است که شناختی مفهومی از موجود مورد شناسایی در اختیار ما قرار می‌دهد و وقتی آتشی را ببینید و از حرارت آن گرم شوید، به مرتبه‌ی عین‌الیقین رسیده‌اید. در مرتبه‌ی سوم داخل آتش می‌شوید و خود پاره‌ای از آتش می‌شوید؛ این مقام حق‌الیقین است. اگر به جای آتش که تعبیری مادی است از تعبیر عشق استفاده کنیم، تفهیم این سه مقام رساتر خواهد بود؛ زیرا گاهی از عشق سخنی به گوشمان می‌رسد و از اینکه حالت و مقامی به نام عشق وجود دارد مطلع می‌شویم، بدون اینکه خود چنین حالتی را در خود احساس کنیم و به چنین مقامی رسیده باشیم. مولانا از این مرتبه، به مرتبه‌ی خامی تعبیر می‌کند و زمانی که این عشق را در درون خود مشاهده می‌کنیم و تا حدی آن را تجربه می‌کنیم، این مرتبه به اعتقاد مولانا مرتبه‌ی پختگی است و گاهی چنان در عشق مستقر می‌شویم که خود را چیزی جز عشق نمی‌یابیم که این مرتبه را «سوختگی» می‌نامد. در این مرتبه، خودی سالک از میان برمی‌خیزد و در هستی معشوق ازلی مستهلک می‌شود. از نظر مولانا ایمان انسان در مرتبه‌ی علم‌الیقین که مبتنی بر شناختی کلی و نظری از متعلقات ایمان است، ایمانی غایبانه خواهد بود، چون به طور غیرمستقیم و با واسطه‌ی مفاهیمی چون محرک اول، علل‌العلل، محدث، واجب‌الوجود و غیره خدا را می‌شناسیم. ایمان حقیقی و شاهدانه مستلزم این است که انسان خود به تجارب دینی دست یابد و امور مورد تجربه را شهود کند. از نظر او مرتبه‌ی حق‌الیقین مقامی برتر از ایمان و کفر و ساحتی فراسوی این دو است، ولی ایمان تجربه‌ای درونی است که مقامی برتر از مرتبه‌ی شناخت مفهومی دارد. تصدیق قلبی که مقوم ایمان است، بر شهود درونی از متعلقات ایمان منطبق می‌شود، نه بر معرفت‌های حصولی و مفهومی. بنابراین درست است که مولانا مانند بسیاری از متکلمان و حکما ایمان را با تصدیق قلبی تعریف می‌کند، ولی تلقی مورد نظر او از تصدیق قلبی، از تصدیق قلبی به معنی تصدیق منطقی و معرفت نظری مورد نظر این افراد، متفاوت است؛ از این رو در معرفی معرفت و حکمت مورد نظر عارف و صوفی گفته‌اند: «حکمت صوفی، حکمت ذوقی است و آنکه به چشم ذوق در اشیا و احوال عالم نظر می‌کند، ملاک قبولش تسلیم قلب است، نه تصدیق عقل و کشف و شهود و الهام و اشراق در نزد وی بیشتر مقبول است تا برهان و استدلال و استقرا. صوفی به مدد ذوق خویش، بی‌واسطه‌ی بحث و استدلال، به آنچه حق است و قلب او را به خضوع و تسلیم وامی‌دارد و او را از هرگونه شک و حیرت برکنار می‌سازد، نایل می‌شود و در پیچ و خم کوجه‌های تنگ و تاریک عقل و استدلال گم و حیران نمی‌شود. حصول این ملکه‌ی ذوق البته محتاج ریاضت و سلوک است و بی‌طی آن مرحله، دل را قابلیت مشاهده‌ی انوار دست نمی‌دهد» (۴، ص: ۱۰۰).



### ۳. ظرف و ساحت ایمان و برخی ویژگی‌های آن

#### ۳.۱. اختیاری بودن فعل ایمان

از نظر قرآن در سه زمان، ایمان آوردن انسان‌ها سودی به حالشان ندارد: نخست در آخرت؛ دوم در هنگام سَکرات موت (مرگ)؛ و سوم هنگام مشاهده‌ی عذاب الهی. سبب اینکه در این سه زمان ایمان بی‌فایده است، این است که در نتیجه‌ی مشاهده‌ی واقعیات یادشده، به انسان شهودی غیراختیاری دست می‌دهد که او را در حالتی کاملاً انفعالی قرار می‌دهد. همین حالت کاملاً انفعالی است که راه انتخاب ایمان راستین و سودمند را که فعلی اختیاری است، می‌بندد. ظرف تحقق ایمان و نیز کفر، سرای دنیا یعنی دار تکلیف است. در مواقع و موقعیت‌هایی که شرایط تکلیف و عمل اختیاری از انسان سلب می‌شود، فرصت ایمان و کفرورزی و زمینه‌ی انتخاب این دو منتفی می‌شود، زیرا ظرف تحقق ایمان شرایط عادی و طبیعی در زندگی دنیوی است. خدای تعالی در این باره می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمِنَتْ مِنْ قَبْلِ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا» (۱، انعام، ۱۵۸) آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان به سویشان بیایند. یا پاره‌ای از نشانه‌های پروردگار بیاید؟ [اما] روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگار [پدید] آید، کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده، ایمان آوردنش سودی نمی‌بخشد. نیز می‌فرماید: «فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدَّوْهُ وَكُفِرْنَا بِنَا كَمَا كَفَرْنَا بِأَنْفُسِنَا وَكُنَّا نَسْتَكْفِرُ بِاللَّهِ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (۱، غافر، ۸۴-۸۵) چون سختی (عذاب) ما را دیدند گفتند: فقط به خدا ایمان آوریم و بدان چه با او شریک می‌گردانیم کافریم، ولی هنگامی که عذاب ما را مشاهده کردند، دیگر ایمانشان برای آن‌ها سودی نداد، سنت خداست که از [دیرباز] درباره‌ی بندگانش چنین جاری شده و آنجاست که ناباوران زیان کرده‌اند. همچنین درباره‌ی ایمان آوردن فرعون می‌فرماید: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (۱، یونس، ۹۰-۹۱) و فرزندان بنی‌اسرائیل را از دریا گذرانیدیم، پس فرعون و سپاهیان‌ش از روی ستم و تجاوز، آنان را دنبال کردند تا وقتی که در شرف غرق شدن قرار گرفت، گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آنکه فرزندان اسرائیل به او گرویده‌اند، نیست و من از تسلیم‌شدگانم. اکنون؟ درحالی که پیش از این نافرمانی می‌کردی و از تباہکاران بودی؟ بنابراین آنچه در ایمان مهم و اساسی است، فرایند اختیاری آن است، نه صرف اقرار و اذعان به متعلقات ایمان از هر راهی که فراهم آید (۲، صص: ۱۵۹-۱۶۰).

مولانا در تبیین فرایند ایمان گاهی از سه مرتبه‌ی «صداء»، «بو»، و «رو» سخن می‌گوید.

انسانی که آمادگی برای ایمان آوردن پیدا می‌کند، مانند کسی است که گویی صدایی می‌شنود و خطابی متوجه اوست. به تعبیر حافظ شیرازی گویی بانگ جرسی می‌شنود. پس از اینکه به آن صدا و خطاب توجه کرد و اعتنا ورزید، در مرحله‌ی دوم گویی بویی به مشامش می‌رسد. اگر صاحب این تجربه به دنبال آن بو حرکت کرد و به جستجو پرداخت، سرانجام به رؤیت و مشاهده‌ی مطلوب نائل می‌شود که از آن به ایمان شاهدانه تعبیر می‌کنیم. از نظر مولانا کسی که گوهر ایمان را صید می‌کند، حالت صیادی را دارد که نخست اثر پای آهوپی را مشاهده می‌کند و مدتی به دنبال آهو، اثر پای او را دنبال می‌کند و در مسیر آن گام برمی‌دارد، تا به جایی می‌رسد که بوی عطر ناف آهو به مشامش می‌رسد. از این پس به دنبال این بو ره می‌سپارد و شکر این رهسپاری را به جا می‌آورد تا اینکه به صید آهو می‌رسد:

همچو صیادی سوی اشکار شد	گام آهو دید و بر آثار شد
چندگاهش گام آهو درخور است	بعد از آن خود ناف آهو راهبر است
چون که شکر گام کرد و ره برید	لاجرم زان گام در کامی رسید
رفتن یک منزلی بر بوی ناف	بهتر از صد منزل گام و طواف

(۶ ابیات: ۱۶۴-۱۶۱)

از نظر مولانا وقتی مؤمن به مرتبه‌ی حقیقت و تجربه‌ی عرفانی وصال به حق نائل می‌شود، دیگر به واسطه‌ای به نام ایمان نیازی ندارد. چنان‌که کفر نیز در این ساحت منتفی است. می‌توان گفت ایمان از منظر مولانا ابزار ابراز محبت محب به محبوب حقیقی در دوره‌ی جدایی و فراق از او [یعنی سرای تکلیف و اوقات عدم اضطرار] است. مؤمن در تصویری که او ارائه می‌دهد، همچون عاشقی است که وقتی خود را دور افتاده از معشوق می‌بیند، دست به قلم می‌برد و برای او نامه می‌نویسد، تا بتواند دوره‌ی فراق و درد فُرقت را پشت سر گذارد. نفس نامه‌نویستن به یار و محبوب بیانگر فراق و فُرقت از اوست. آنکه به وصال معشوق می‌رسد، دیگر به نامه نیازی ندارد، از این‌روست که مصداق روشن ایمان، ایمان به غیب است. از منظر مولانا قلعه‌داری که در سرحدات به سر می‌برد و از شاه متبوع خود دور است، در وفاداری همچون کسی است که در حضور اوست. از نظر شاه چنین کسی نسبت به کسانی که در حضور شاه به خدمت و جان‌نثاری می‌پردازند، بهتر است؛ زیرا نیم‌ذره کار و خدمت‌ورزی در غیاب و دوری از مخدوم، از صدهزار کار که در حضور انجام گیرد بهتر است. طاعت و ایمان در اکنون، یعنی در دنیا و زمان کنونی، پسندیده و مقبول است، ولی پس از مرگ، یعنی در زمانی که حقایق آشکار می‌شوند، مردود است. دلیل این مردود شدن آن است که «در آن وقت که پرده‌ها پس زده می‌شود، همگان به ایقان و ایمان می‌رسند، حتی کافران و منکران نیز حقایق و اسرار را مشاهده می‌کنند. بنابراین، ایمان آوردن در این دنیا ارزشمند است» (۵، ص: ۹۲۹):

غائب از شه، در کنار ثغرها	همچو حاضر، او نگه دارد وفا
نزد شه، بهتر بود از دیگران	که به خدمت حاضرند و جانفشان
پس به غیبت نیم‌ذره حفظ کار	به که اندر حاضری، زان صد هزار
طاعت و ایمان، کنون محمود شد	بعد مرگ، اندر عیان، مردود شد

(۵، ابیات: ۳۶۳۷ - ۳۶۴۰)

نیز می‌گوید: خداوند حجت‌های بالغه‌ی خود را به بندگانش نشان می‌دهد تا ایمان آنان به عالم غیب محکم و استوار شود. ولی وقتی ایمان آدمی به غیب استوار شد، ایمان دیگر سودی ندارد و تنها مایه‌ی غم و اندوه است، چون آدمی وقتی حقیقت را شهود کند ولی فرصت انتخاب و عمل را از دست داده باشد، دچار غم و اندوه خواهد شد. «اهل‌الله چنین ایمانی را ایمان یأس نامیده‌اند» (۱۰، ص: ۱۲۰۰):

تا به غیب ایمان تو محکم شود	آن زمان که ایمانت مایه‌ی غم شود
آن زمان، خود جملگان مؤمن شوند	آن زمان، خود سرکشان بر سر دوند
آن زمان، زاری کنند و افتقار	همچو دزد و راهزن در زیر دار
لیک گر در غیب گردی مستوی	مالک دارین و شحنه‌ی خود تُوی

(۱۰، ابیات: ۴۶۹۸ - ۴۷۰۱)

بنابراین ایمان، فعلی اختیاری است و تنها در سرای اختیار و تکلیف [دنیا] است که قابل قبول و سودمند خواهد بود. در شرایطی که اختیار از انسان سلب شود یا انسان اضطرراً به قبول حقیقتی مجبور شود که بر او آشکار شده است، ایمان پذیرفته نخواهد بود. مولانا معتقد است وقتی فراق به وصال می‌انجامد، دیگر از ایمان نمی‌توان سخن گفت، چون در زمان وصال و رسیدن عاشق به معشوق و یکی شدن با او، دیگر نیاز به واسطه‌ای نیست و چنین ساحتی، ساحتی فراسوی ایمان و کفر است. به اعتقاد او در مرتبه‌ی الهی، کفر و ایمان نیست، و وقتی مؤمن به مرتبه‌ی وصال حق - که او از آن تعبیر به مغز و اصل می‌کند - نائل می‌شود، قشر ایمان و کفر از او جدا می‌شود. از آن‌رو که عاشق به هنگام ظهور عینی حقیقت، مست و مدهوش می‌شود و عنان اختیار از کف می‌دهد، ناگزیر در مقام و مرتبه‌ای فراسوی ایمان و کفر به سر می‌برد؛ زیرا ایمان و کفر هر دو در ساحت اختیار قرار دارند:

ز آنکه عاشق در دم نقد است مست	لاجرم از کفر و ایمان برتر است
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست	کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

(۸، ابیات: ۳۲۸۰ - ۳۲۸۱)

در بیت اخیر، کفر و ایمان هر دو حجاب برای حقیقت معرفی شده‌اند. این دو مانند دربانانی هستند که اجازه‌ی باریافتن به درگاه حضور را ندارند. از نظر شارحان مثنوی معنوی، حجاب‌بودن کفر، امری معلوم و روشن است، چون کفر در لغت به معنی پوشاندن چیزی

است، ولی حجاب بودن ایمان به چه معناست؟ برخی گفته‌اند: مراد این است که ایمان خشک و ظاهری حجاب حقیقت است، یا گفته‌اند: شاید مراد اشتدادی بودن ایمان است که هر مرتبه‌ی پایین‌تر ایمان، نسبت به مرتبه‌ی بالاتر آن، حجاب است (۱۱، ص: ۶۱۸)، یا گفته‌اند: مراد از ایمان، ایمان تقلیدی است که سبب می‌شود نااهلان به درگاه حقیقت واصل نشوند (۸، ص: ۹۲۶). به نظر می‌رسد مراد از حجاب بودن ایمان و کفر این است که از این دو، یکی که همان کفر باشد، حجاب حقیقت است و دیگری که ایمان باشد، ابزار ابراز دل بستگی و محبت محب به محبوب در دوره‌ی فرقت و غیبت و عدم وصال است؛ از این رو هر دو حجاب به‌شمار آمده‌اند، با این تفاوت که ایمان، قشری است که پیوسته به مغز است، ولی کفر، قشر خشک دور از مغز است؛ مانند گردو که یک پوسته‌ی سخت دارد که از مغز فاصله دارد و یک پوسته‌ی نازک که به دور مغز کشیده شده و به مغز چسبیده و طعم و مزه‌ی او را به خود گرفته است:

کفر، قشر خشک رو برتافته      باز ایمان، قشر لذت‌یافته  
قشرهای خشک را جا آتش است      قشر پیوسته به مغز جان، خوش است  
(۸، ابیات: ۳۲۸۲ - ۳۲۸۳)

ولی مرتبه‌ی مغز یا حقیقت، از مرتبه‌ی قشر پیوسته به مغز [ایمان] برتر است:  
مغز، خود از مرتبه‌ی خوش برتر است      برتر است از خوش که لذت‌گستر است  
(۸، بیت: ۳۲۸۴)

از نظر شیخ شبستری نیز انسان سالک در سه حالت یا مقام، در موقعیتی فراسوی ایمان و کفر قرار می‌گیرد؛ زیرا در این سه موقعیت، شرایط تکلیف که عبارت است از داشتن عقل و هوشیاری و نداشتن اضطرار (یعنی اختیار و توانایی مکلف)، مهیا نیست. این سه مقام عبارت‌اند از «حالت سُکر»، «حالت دَلال» و «مقام فنا» که در آن‌ها سالک از مشاهده‌ی جمال بی‌مثال محبوب حقیقی دچار مدهوشی و اشتیاق شدید و فنای هستی مجازی خود در پرتوی تجلی ذات حق می‌شود، ولی تا زمانی که «خود»، یعنی شرایط تکلیف باقی است، باید به امر و نهی شریعت عمل کرد:

ولیی تا با خودی زنه‌هار زنه‌هار      عبارات شریعت را نگره دار  
که رخصت اهل دل را در سه حال است      فنا و سکر و پس دیگر دلال است  
(۱۵، ابیات: ۷۳۳-۷۳۴)

### ۲.۳. مراتب ایمان

افزون بر ویژگی اختیاری بودن فعل ایمان، ایمان در تلقی عرفانی حقیقتی دارای مراتب است؛ زیرا قلب و روح آدمی که جایگاه ایمان است، دارای مراتب و کمالات مختلف است و حالات روحی و روانی و اخلاقی مثبت افراد که موجب تجانس آن‌ها با پیامبران و قبول دعوت

آن‌ها و تحقق ایمان می‌شود، سطوح و مراتب و درجات متفاوتی دارد. براین‌اساس افراد در سطوح و مراتب و درجات متفاوتی از ایمان قرار می‌گیرند، در صورتی که در تلقی متکلمانه و فیلسوفانه اغلب ایمان و کفر، با یقین نظری و جهل تعریف می‌شود و چنین استدلال می‌شود که یا ایمان هست یا نیست، یعنی برای کسی یا کسانی این معرفت حاصل می‌شود و آن‌ها مؤمن می‌شوند، یا این معرفت حاصل نمی‌شود و ایمانی هم تحقق ندارد. بنابراین برای آن‌ها حالت دیگری قابل‌تصور نیست. این داوری با مضامین دسته‌ای از آیات قرآن که حقیقت ایمان را امری افزایش‌پذیر و کاهش‌پذیر معرفی می‌کنند، سازگار نیست. برای نمونه شیخ مفید از محدثان و متکلمان شیعی به «موافات» قائل است و در این باره می‌گوید: «من می‌گویم که آن کس که خدای تعالی را زمانی در زندگی خود شناخته و لحظه‌ای از ایام عمر خود به او ایمان آورده، جز به ایمان به خدا از دنیا نخواهد رفت و آن کسی که با کفر به خدا از دنیا برود، در هیچ زمانی به او ایمان نیاورده بوده است» (۱۷، ص: ۳۱۸). موافات به این معنا است که اگر کسی به‌طور واقعی ایمان بیاورد، این ایمان تا هنگام مرگ ادامه می‌یابد و سرانجام آن فرد با حالت ایمان از دنیا می‌رود. این بدان معناست که کاهش و نقصان و زوال ایمان آن شخص در طول عمرش امکان‌پذیر نیست، در صورتی که در آیاتی از قرآن نه‌تنها از کاهش و نقصان ایمان، بلکه از تبدیل ایمان به کفر و بازگشت از ایمان [آرتداد] نیز سخن رفته است، چنان‌که گاهی کفر نیز تبدیل به ایمان می‌شود (۱، محمد، ۲۵؛ همان، بقره، ۱۰۸؛ همان، آل‌عمران، ۸۶). از نگاه مولانا ایمان مراتب و درجات مختلفی دارد و مراتب ایمان افراد را می‌توان از راه علائم و نشانه‌های آن شناخت. ایمان راستین علائم و نشانه‌هایی دارد که ایمان تقلیدی و ظاهری، آن علائم و نشانه‌ها را ندارد، چنان‌که ایمان راستین و صادقانه نیز از درجات و مراتب مختلفی برخوردار است و هر درجه و مرتبه نیز آثار خاص خود را دارد:

شد نشان صدق ایمان ای جوان! آنکه آید خوش تو را مرگ اندر آن  
گر نشد ایمان تو ای جان چنین نیست کامل، رو بجو اکمال دین

(۷، ابیات: ۴۶۰۹-۴۶۱۰)

مولانا داستان گبری را نقل می‌کند که در روزگار بایزید بسطامی از سوی جماعتی از مسلمانان دعوت به ایمان شد، او در ضمن پاسخ، تفاوت مراتب ایمان عارفانه بایزید و ایمان عامیانه‌ی آن‌ها را یادآور می‌شود و مرتبه‌ی ایمان بایزید را بالاتر از طاقت و توان خود و ایمان آن جماعت را ایمان سطحی و تقلیدی که هیچ میل و رغبتی بدان ندارد توصیف می‌کند:

گفت این ایمان اگر هست ای مرید	آنکه دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقت آن تاب آن	کآن فزون آمد ز کوشش‌های جان [...]
باز ایمان، خود گر ایمان شماسست	نه بدان میلستم و نه مشتتهاست
آنکه صد میلش سوی ایمان بود	چون شما را دید، آن فاتر شود

( ۹، ابیات: ۳۳۵۸ به بعد )

## ۳.۳. تحول آفرینی ایمان

ایمان حقیقتی تحول آفرین و کمال بخش است و تحول آفرینی یکی دیگر از ویژگی های ایمان دینی است. این ویژگی ریشه در قلبی بودن ایمان دارد؛ زیرا ساحت قلب که جایگاه ایمان است، ژرف ترین ساحت های وجودی انسان است؛ به طوری که با ورود ایمان در قلب انسان و استقرار آن، انسان شخصیتی متفاوت از قبل می یابد. کسانی که مدعی ایمان اند و تحولی در آن ها به ظهور نمی رسد، در ادعای خویش صادق نیستند. این تحول ایمانی در تمام ابعاد شخصیت و به ویژه در نوع نگرش انسان به مسائل زندگی و در رفتارهای او ظهور و بروز پیدا می کند. مولانا نقل می کند که وقتی حمزه عموی پیامبر (ص) ایمان آورد، نگاه و رفتارش نسبت به دنیا و مرگ تغییر کرد. برخلاف دوره ی جوانی و زمان قبل از ایمان آوردنش که در جنگ و مبارزه احتیاط می کرد و برای محافظت از خود جوشن و زره می پوشید، بدون جوشن و زره، بی محابا با دشمنان می جنگید و مبارزه می کرد. وقتی از وی پرسیدند چرا چنین می کنی، اینگونه پاسخ می دهد:

گفت حمزه: چونکه بودم من جوان	مرگ می دیدم، وداع این جهان
سوی مُردن کس به رغبت کی رود	پیش اژدرها، برهنه کی شود؟
لیک از نور محمد من کنسون	نیستم این شهر فانی را زبون
از برون جس، لشکرگاه شاه	پُر همی بینم ز نور حق، سپاه

(۷، ابیات: ۳۴۲۹-۳۴۳۲)

مولانا معتقد است اگر مرگ در حالت ایمان در ذائقه ی انسان خوش بیاید، نشانه ی این است که او در ایمان خود صادق است و اگر ایمان این نشانه را نداشته باشد، معلوم می شود که هنوز کامل نشده است. هر کسی در کار تو مرگ را طلب کند و دل تو نیز در دوستی با او کراهتی از مرگ نداشته باشد، او دوست حقیقی است؛ زیرا همین که کراهت مرگ زائل شود، دیگر حقیقتاً مرگ، مرگ نیست، بلکه ظاهراً مرگ است، در واقع مرگ نوعی انتقال از سرای ناپایدار دنیا به سرای جاوید آخرت است:

شد نشان صدق ایمان ای جوان	آنکه آید خوش تو را مرگ اندر آن
گر نشد ایمان تو ای جان چنیون	نیست کامل، رو بجو اکمال دین
هر که اندر کار تو شد مرگ دوست	بر دل تو، بی کراهت دوست، اوست
چون کراهت رفت، آن خود مرگ نیست	صورت مرگ ست و نُقلان کردنی ست

(۷، ابیات: ۴۶۰۹ - ۴۶۱۲)

#### ۴. اصل تجانس و اجابت دعوت پیامبران

با آنکه ایمان آوردن به خدا و سایر متعلقات ایمان، اسباب مختلف معرفتی، عاطفی، ارادی و انگیزشی خاص خود را دارد، ولی بی‌شک یکی از اسباب مهم ایمان از نظر مولانا، «اصل تجانس» است. اگر ایمان دینی را اجابت کردن دعوت پیامبران الهی و تصدیق به وجود خدای یگانه و التزام به آن بدانیم که البته چنین است، این اجابت کردن، بر مبنای تشابهات عاطفی، روحی و روانی میان پیامبران و افراد دعوت شده تحقق می‌یابد. مولانا این تشابهات را با عنوان «تجانس یا جنسیت» مورد تأکید قرار می‌دهد.

تجانس یا جنسیت که به معنای اتحاد دو یا چند چیز در جنس است، تعبیری است که او آن را هم برای بیان تجاذب میان نمودهای طبیعی، هم تجاذب در پدیده‌های روحی و روانی به کار می‌برد. از نظر وی سبب آنکه عده‌ای از مردم به دعوت پیامبران پاسخ مثبت می‌دهند و مجذوب شخصیت آن‌ها می‌شوند، وجود تجانس روحی و خلقی است که میان مردم و پیامبران وجود دارد. همین طوری که آنان که از دعوت آن‌ها سر باز می‌زنند و به گمراهان و گناهکاران مایل می‌شوند، به خاطر تجانس نداشتنشان با پیامبران و تجانس آن‌ها با گمراهان و گناهکاران است. تجانس اساس و مبنای تجاذب است. مولانا در تعریف جنسیت یا تجانس می‌گوید که «تجانس نوعی نظر است که اگر آن نظر در درون تو نهاده شود، به دنیای درون دیگری راه پیدا می‌کند؛ یعنی هم‌جنس او می‌شوی. خصلتی را که خداوند در درون او سرشته، اگر در درون تو نیز می‌سرشت، هم‌جنس او می‌شدی» (۱۰، ص: ۷۸۲).

چیست جنسیت؟ یکی نوع نظر      که بدان یابند ره در هم‌دیگر  
آن نظر که کرد حق در وی نهان      چون نهد در تو، تو گردی جنس آن

(۱۰، ابیات: ۲۹۹۳ - ۲۹۹۲)

مولانا می‌گوید: از آن رو که پیامبران هم‌جنس روح [جبرئیل] و فرشته‌اند، فرشتگان را جذب کرده‌اند، و به دلیل اینکه باد و آتش هم‌جنس‌اند، میل هر دو سوی بالاست. بنابراین اگر دهانه‌ی کوزه‌ای بسته شود و در میان آب حوض یا جویی گذاشته شود، تا قیامت در آب فرو نمی‌رود؛ زیرا جز از باد و هوا، خالی از هر چیز دیگری است و به دلیل اینکه باد درون کوزه میل به بالا دارد، ظرف خود را هم به سوی بالا می‌کشد. همچنین چون روح انسان‌ها هم‌جنس با انبیای الهی است، چون سایه به دنبال آنان کشیده می‌شوند:

انبیا چون جنس روحند و مَلْک      مر مَلْک را جذب کردند از فَلَک  
باد، جنس آتش است و یار او      که بُود آهنگ هر دو بر عُلُو  
چون ببندی تو سر کوزه تَهی      در میان حوض یا جویی نَهی  
تا قیامت او فرو نآید پَسست      که دلش خالی ست و در وی باد هست

میل بادش چون سویِ بالا بُسود      ظرف خود را هم سویِ بالا کَشَد  
 باز آن جان ها که جنسِ انبیاست      سوی ایشان کَش کشان چون سایه‌هاست  
 (۸، ابیات: ۲۶۹۷-۲۷۰۲)

در نظریه‌ی فلسفی ایمان، ایمان با علم و معرفت فلسفی تعریف می‌شود. در این نظریه مؤمنان کسانی هستند که معرفت عقلی و استدلالی کافی برای ایمان را تحصیل کرده‌اند و کفار کسانی هستند که جاهل‌اند و به این معرفت دست نیافته‌اند؛ به‌عنوان نمونه شیخ مفید در این باره می‌نویسد: «هیچ عارف به خدا و رسول کافر نیست و هیچ جاهل به خدا و رسول مؤمن نیست. اگر جایی کفر کسی براساس اصولی که داریم معلوم شد، خود به ملازمه نشان می‌دهد که او معرفت به خدا نداشته است؛ اگرچه به زبان اعتراف به وجود او می‌کرد و این خود وانمود می‌کرد که عارف به خدا و رسول است» (۱۳، ص: ۱۱۹)، درحالی‌که مولانا در نظریه‌ی خود، گویی وضعیت ایمانی و چگونگی ایمان آوردن افراد را به‌تصویر می‌کشد. در تلقی عارفانه‌ی او ایمان در فضای فکری و روحی خاصی که او از آن به تجانس و جنسیت یاد می‌کند، تحقق می‌یابد و افزون بر معرفت، نقش صفات مثبت و منفی درونی و خصوصیات روحی و روانی افراد که خود به میزان فراوانی متأثر از وضعیت اجتماعی جامعه است، نادیده انگاشته نمی‌شود. افزون بر این موارد، معرفت عقلی و استدلالی یادشده، با فرض تحقق، علت تامه‌ی تحقق ایمان نیست، تا به صرف حصول آن، ایمان نیز تحقق پیدا کند. چه‌بسا این معرفت برای کسانی حاصل شود، ولی ایمان تحقق نیابد، زیرا اگر نگوییم همه‌ی کفرها جاحدانه و آگاهانه است، ولی اغلب آن‌ها چنین است و در قرآن سرزنش اصلی متوجه کسانی است که جحد و انکار آگاهانه و عالمانه دارند، نه جحد و انکار جاهلانه و از روی ناآگاهی. این حقیقت با ادعان به تساوی معرفت یادشده با ایمان و ترادف کفر با جهل سازگار نیست. خدای تعالی انکار حقانیت حضرت موسی (ع) از سوی بنی‌اسرائیل را از روی جحد و انکار آگاهانه و به سبب ستمگری و برتری‌جویی آنان معرفی می‌کند: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (۱، حجرات، ۱۴)، و همین‌طور شیطان را نمونه‌ی روشنی از عالمان بی‌ایمان توصیف می‌کند (۱، اعراف، ۱۲ و ۱۴؛ همان، بقره، ۳۴). از نظر مولانا نیز شیطان [ابلیس] علم داشت، ولی عشق دین نداشت؛ به همین دلیل کافر خوانده شد، نه مؤمن:

پُرهَنر را نیز اگر باشد نفیس      کم پرست و عبرتی گیر از بلیس  
 علم بودش، چون نبودش عشقِ دین      او ندید از آدم الا نقشِ طین

(۱۰، ابیات: ۲۵۹-۲۶۰)



## ۵. ایمان و معجزه

از نظر مولانا اظهار معجزات از سوی پیامبران و دیدن معجزات و کرامات از طرف مردم، سبب ایمان حقیقی یا سبب اصلی ایمان نیست، بلکه همان طور که گفتیم، آنچه موجب ایمان می‌شود تجانس روحی میان دعوت‌کنندگان به ایمان [پیامبران] و دعوت‌شوندگان به آن [عموم مردم] است. مولانا معتقد است که بوی جنسیت است که موجب جذب صفات مشترک می‌شود. کارآیی معجزات فقط در این حد است که دشمن را مقهور سازد، درحالی که بوی تجانس برای ایجاد دل‌بردگی است:

موجب ایمان نباشد معجزات      بوی جنسیت کند جذب صفات  
معجزات از بهر قهر دشمن است      بوی جنسیت پی دل‌بردن است

(۱۰، ابیات: ۱۱۷۶-۱۱۷۷)

بنابراین اثر معجزات در این حد است که شخص مخالف را مقهور و ساکت کند و از ادامه‌ی مجادله بازدارد، ولی از اینجا تا رسیدن به مرحله‌ی تسلیم روحی و روانی و پذیرش قلبی حقانیت انبیا که آن را ایمان می‌نامیم، راهی طولانی در پیش است؛ زیرا همه‌ی کسانی که در زمان پیامبران زندگی می‌کردند، معجزات آن‌ها را مشاهده می‌کردند، ولی عده‌ی اندکی به آن‌ها ایمان می‌آوردند. ایمان دل‌بستگی و دل‌بردگی است و این دل‌بستگی و دل‌بردگی ریشه در اوصاف و حالات روحی و روانی افراد دارد، نه صرفاً شناخت عقلانی آن‌ها. «آن‌ان که طالب حقیقت‌اند، معیارشان در شناخت حقانیت رجال الهی رؤیت خوارق عادات نبوده و نیست، بل اخلاق نکو و خصال پسندیده بهترین معیار شناخت حق و باطل است» (۱۰، ص: ۳۴۴). براین اساس برخی نیز گفته‌اند: «آنچه موجب ایمان حقیقی و ارادات صادقانه می‌شود جاذبه‌ی تجانس ذاتی ما بین رهبر و رهرو، و مرید و مراد است، نه خرق عادت و ظهور کرامات. اکثر معجزات انبیا برای قهر و ارباب منکران و دشمنان بوده است، دوستان حقیقی از معجزه بی‌نیاز بودند (۱۸، ص: ۲۹۸). بنابراین از نظر مولانا معجزه موجب ایمان نیست، بلکه معجزه صرفاً دلیلی اقناعی است، نه برهانی عقلی؛ هرچند که اگر معجزه را از قبیل براهین و دلایل قاطع عقلی هم بدانیم، از نظر مولانا چنین دلایلی به‌تنهایی در تحقق ایمان حقیقی و شهودی کافی نیست. با این حال، در صورتی که این دلیل به مراتب عالی‌تر شناخت راه پیدا کند و نیز با زمینه‌های مناسب روحی و روانی افراد [اصل تجانس و تجاذب] همراه شود، می‌تواند ایمان حقیقی را به ارمغان آورد.

## ۶. موانع ایمان

همان‌طور که تحقق و تقویت ایمان مرهون وجود اسباب و عواملی چون میل و معرفت فطری، تجانس روحی انسان‌ها و زمینه‌های مثبت اخلاقی در آن‌هاست، تحقق نیافتن ایمان یا تضعیف ایمان نیز به اسباب و عواملی خاص وابسته است. مولانا مطابق با تلقی‌ای که از ایمان دارد، مانع اساسی آن را هوای نفسانی می‌داند که می‌تواند همه‌ی رذائل اخلاقی را دربرگیرد. از این‌رو مخاطب خود را به تازه‌کردن ایمان درونی دعوت می‌کند و معتقد است تا زمانی که هوای نفس در نهان و باطن آدمی تازه و فعال است، ایمان تازگی نمی‌پذیرد. بنابراین تازه‌کردن ایمان نه با لقلقه‌ی زبان، بلکه با مهار کردن و کنترل هوای نفسانی امکان‌پذیر است؛ زیرا هوای نفسانی مانند قفلی است که دروازه‌ی دل آدمی را بر ایمان می‌بندد که جز با شکستن این قفل، ایمان وارد قلب نمی‌شود. در مقابل هوای نفسانی که مانع و عامل سلبی ایمان محسوب می‌شود، تهذیب اخلاق که عامل ایجابی ایمان است قرار می‌گیرد:

تازه کن ایمان، نه از گُفتِ زبان      ای هوای تازه‌کرده در نهان!  
تا هوا تازه است، ایمان تازه نیست      کین هوا، جز قفلِ آن دروازه نیست

(۵، ابیات: ۱۰۸۰-۱۰۷۹)

برخی سخن مولانا در این‌باره را به دو صورت توجیه کرده‌اند: یکی آنکه مقصود از تازه‌کردن ایمان، تصدیق و اخلاص قلبی است و در این صورت، ردی است بر گفته‌ی کرامیان که ایمان را فقط اقرار به زبان شمرده‌اند. دوم آنکه مقصود، قبول دعوت باطنی و آماده‌شدن برای حصول احکام قلبی باشد؛ زیرا تا وقتی که انسان دعوت باطنی را نپذیرد و دست در دست پیر نهد، به ایمان حقیقی نمی‌رسد و او به صورت، مؤمن است و این معنی با تعبیر مولانا «تازه‌کن ایمان»، مناسب‌تر است و چون قبول دعوت باطن که مرحله‌ی نخستین و منزل اول آن توبه و پشیمانی از گذشته است، همیشه با ریاضت و مجاهدت با هوای نفس همراه است و از دگر سوی، ایمان حقیقی مستلزم اطاعت فرمان خدا و پیغمبر و پیر است، پس بالطبع کسی که مطیع هوای نفس و آرزوهای شهوانی باشد به صفت ایمان حقیقی متصف نمی‌شود و تا هوای نفسانی تازه و نیرومند باشد، تعظیم و محبت در دل قرار نمی‌گیرد و ایمان به تمام نیرو و قدرت بر دل حکومت نمی‌کند و بدین جهت مولانا تبعیت هوا و آرزوی نفسانی را با ایمان منافی می‌شمارد (۱۴، ص: ۴۱۵).

همان‌طور که «ساز» باید درونی خالی و بی‌گره داشته باشد تا نوایی از آن برخیزد، درون مؤمن نیز باید از هوا و هوس و رذائل اخلاقی، مانند حقد، حسد، ریا و شرک خالی باشد تا لایق موهبت الهی [ایمان] شود و در دستان نوازنده‌ی هستی خوش بنوازد؛ به‌همین دلیل وقتی درون ساز پر می‌شود، نوازنده آن ساز را فرومی‌نهد و دیگر با آن نمی‌نوازد. مؤمن نیز

نباید درون خود را از مشتتهیات و امور دنیوی پر کند. بنابراین مولانا مردم را به خالی شدن و تخلیه‌ی نفس از هواها و هوس‌ها و تعلقات دنیوی [ماسوی‌الله] دعوت می‌کند تا ساز و جودشان از دم الهی خوش‌نوا شود:

چون پیمبر گفت مؤمن مزهر است      در زمان خالی‌ای ناله‌گر است  
چون شود پُر، مطربش بنهد ز دست      پُر مشو که آسیب دست او خوش است  
(۱۰، ابیات: ۴۲۱۳-۴۲۱۴)

#### ۱.۶. تکبر و تفرعن

تکبر و تفرعن مانعی دیگر برای ایمان است. «ایمان به سبب تفرعن از میان می‌رود» (۱۱، ص: ۶۱۰). همان‌طور که فرعون با علو و برتری‌جویی از پذیرش خدای موسی سر باز زد، انسان فرعون‌صفت نیز از ایمان سر باز می‌زند و روی از آن برمی‌گرداند. برای نیل به ایمان عارفانه انسان باید با صفت بسیار مذموم و مهلک خودبزرگ‌بینی و غرور بستیزد تا خانه‌ی دل از اغیار پاک شود و جایگاه ایمان و خداخواهی و خداگرایی شود؛ زیرا آدم خودبین نمی‌تواند خدایین باشد. به تعبیر مولانا آدمی برای نیل به ایمان باید به خدای موسی و حقانیت موسی پناه برد و با فرعون‌ی کردن و تکبر آبروی ایمان را نریزد:

از خدای موسی و موسی گریز      آب ایمان را ز فرعون‌ی مریز (۵، بیت: ۷۸۱)  
در مقابل تکبر و تفرعن، خودیابی و تواضع از عوامل ایجابی ایمان خواهند بود. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «الذین خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» کسانی که خویشتن را در زیان افکندند ایمان نمی‌آورند (۱، انعام، ۱۲).

#### ۲.۶. ظاهرگرایی

از نظر مولانا در موضوع ایمان نباید گرفتار ظاهرگرایی شد. حقیقت ایمان را باید در خود محقق کرد. تنها در این صورت است که این حقیقت، بی‌تکلف در اعمال و رفتار و کلیه‌ی حرکات و سکنات انسان ظاهر می‌شود، در صورتی که صرف اعمال ظاهری و رفتارهای ریاکارانه‌ای که در برخی موقعیت‌ها از انسان سر می‌زند، هیچ حکایتی از رخداد درونی ایمان نخواهد داشت، بلکه از فقدان آن خبر می‌دهد، چنان‌که لفظ مؤمن که از حروف میم و واو و میم و نون تشکیل شده، به‌خودی‌خود شرافتی ندارد، مگر اینکه معرفی‌کننده‌ی درون پاک آدمی باشد یا برای تعریف نفس و ذاتی وضع شده باشد که به‌طور حقیقی ایمان داشته باشد:

میم و واو و میم و نون، تشریف نیست      لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست  
(۵، بیت: ۲۹۲)

مولانا با آنکه هر اسمی را حاکی از یک مسمی می‌داند، ولی از نظر او هیچ‌گاه اسم جای مسمی را نمی‌گیرد و انسان را از مسمی [حقیقت] بی‌نیاز نمی‌کند:

هیچ نامی بی حقیقت دیده‌ای؟      یا ز گاف و لام گُل، گُل چیده‌ای؟؟

اسم خواندی رَوِ مَسْمَى را بَجُو	مَه به بالا دان، نه اندر آبِ جُو
گَر ز نام و حرف خواهی بگذری	پاک کن خود را ز خود هین یکسری
همچو آهن ز آهنی بی رنگ شو	در ریاضت، آینه بی زنگ شو
خویش را صافی کن از اوصاف خویش	تا ببینی ذات پاک صافِ خویش
بینی اندر دل، علوم انبیا	بی کتاب و بی مُعید و اوستا

(۵، ابیات: ۳۴۵۶ - ۳۴۶۱)

### ۳.۶. شیطان

وارونه‌کاری‌های شیطان و زیبا نشان دادن زشتی‌ها و زشت نشان دادن زیبایی‌ها و نیز وسوسه‌کاری‌های او در درون آدمی و ایجاد غفلت در او و دعوت به دنیا، از موانع ایمان و در صورت محقق‌بودن ایمان در اشخاص، از عوامل تضعیف‌کننده و سپس زائل‌کننده‌ی ایمان‌اند. مولانا در این باره می‌گوید:

عقل و ایمان را از این طفلان گول	می‌خرد با مُلک دنیا دیو غول
آن‌چنان زینت دهد مُردار را	که خرد ز ایشان دوصد گلزار را

(۱۰، ابیات: ۹۹۳ - ۹۹۴)

شیطان با وعده‌ی رنج و فقر و درویشی، انسان را از ایمان و دین‌داری باز می‌دارد: تو چه عزم دین کنی با اجتهاد که مرو ز آن سو بیندیش ای غوی! دیو، بانگت، برزند اندر نهاد که اسیر رنج و درویشی شوی بی نوا گردی، ز یاران، و ابری خوار گردی و پشیمانی خوری تو ز بیم بانک آن دیو لعین واگریزی در ضلالت از یقین

(۷، ابیات: ۴۳۲۶ - ۴۳۲۹)

«حسادت کمترین آموزه‌ی شیطان است» (۱۱، ص: ۴۱۲) که خود یکی از موانع اساسی ایمان به‌شمار می‌آید:

کافران، همجنس شیطان آمده	جانشان شاگرد شیطانان شده
صد هزاران خوی بد آموخته	دیده‌های عقل و دل بر دوخته
کمترین خوشان به زشتی آن حسد	آن حسد که گردن ابلیس زد
ز آن سگان، آموخته حقد و حسد	که بخواد خلق را مُلک آبد

(۸، ابیات: ۲۶۷۴ - ۲۶۷۷)

### ۷. نتیجه‌گیری

از منظر عارفانه‌ی مولانا، ایمان باوری قلبی و تجربه‌ای شهودی و مستقیم است. از نگاه او معرفت نظری و فلسفی طریقه‌ای کامل و شایسته برای شناخت خدا و حصول رابطه‌ای مستقیم و مستلزم تحقق ایمانی شاهدانه نیست. با آنکه ایمان در گفتار و اعمال ظاهری ظهور

و بروز پیدا می‌کند، ولی نمی‌توان ایمان را که میل و معرفتی شهودی و درونی است، صرفاً به گفتارها و اعمال ظاهری فروکاست. در تلقی عرفانی مولانا ایمان در وهله‌ی نخست، بر بستر معرفت فطری آدمی به خدا می‌روید و سپس با رشد این معرفت و سلوک معنوی به کمال می‌رسد و در مراتب برتر شناخت، به معرفتی شهودی و مستقیم از خدا منتهی می‌شود؛ از این‌روست که ایمان عارفانه، ایمانی شاهدانه است. این بدان معنا نیست که ایمان عارفانه به کلی از قلمرو استدلال‌های روشن عقلی برکنار است، بلکه به این معنا است که پایه و جریان اصلی در ایمان عارفانه را معرفت فطری و شهودی تشکیل می‌دهد. از نظر مولانا ادراک حقیقت فقط با علم شهودی امکان‌پذیر است و با علوم اکتسابی که در امور عادی و مجادلات کلامی و فلسفی استفاده می‌شود نمی‌توان به دریافت حقیقت و ایمانی بی‌واسطه نائل شد. او بر مبنای خداشناسی شهودی و مستقیم، به انتقاد از خداشناسی متکلمانه و فیلسوفانه می‌پردازد و آن را راهی پرپیچ‌وخم یا «افزون بر وسائط» تعبیر می‌کند. فیلسوف فقط از راه مصنوع بر صانع استدلال می‌کند و در اثبات صانع، هرچه بیشتر بر دلایل و وسائط می‌افزاید، درحالی‌که صوفی صافی‌دل، برعکس او، وسائط را از میان برمی‌دارد تا با خدا رابطه‌ای مستقیم برقرار کند.

از نظر مولانا ایمان فعلی اختیاری است و تنها در ظرف اختیار و دار دنیا و سرای تکلیف رخ می‌دهد، ولی وقتی مؤمن به مرتبه‌ی حقیقت و تجربه‌ی عرفانی وصال به حق نائل می‌شود، به واسطه‌ای به نام ایمان نیازی ندارد و در ساحتی فراسوی ایمان [او کفر] قرار می‌گیرد. بنابراین ایمان که یک فعل اختیاری است، تنها در سرای اختیار و تکلیف [دنیا] است که قابل قبول و سودمند خواهد بود. از ویژگی دیگر ایمان، دارای مراتب بودن آن است که در تلقی عرفانی، از راه مراتب‌داشتن قلب که جایگاه ایمان است و براساس حالات مختلف روحی و روانی افراد به اثبات می‌رسد. با آنکه ایمان آوردن به خدا و سایر متعلقات ایمان، اسباب معرفتی، عاطفی، ارادی و انگیزشی خاص خود را دارد، ولی مولانا بسیاری از این اسباب را در اصلی به نام «اصل تجانس» پی‌جویی می‌کند. از منظر او اجابت دعوت پیامبران الهی عمدتاً بر مبنای تشابهات عاطفی، روحی و روانی میان پیامبران و افراد دعوت‌شده تحقق می‌یابد. از این‌رو اظهار معجزات از سوی پیامبران سبب اصلی ایمان نیست، بلکه آنچه موجب ایمان می‌شود، تجانس روحی میان مردم و پیامبران است.

جدا از اسباب تحقق ایمان، تضعیف و زوال ایمان نیز اسبابی دارد که می‌توان از آن‌ها با عنوان موانع یا اسباب سلبی ایمان یاد کرد. از منظر مولانا مهم‌ترین موانع ایمان عبارت‌اند از: تکبر و تفرعن، ظاهرگرایی و وجود شیطان که ریشه‌ی اصلی همه را می‌توان در اهوای نفسانی شناسایی کرد.

## منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی محمدمهدی فولادوند.
۲. بدخشان، نعمت‌الله، (۱۳۸۸)، تدوین نظریه‌ی فطری ایمان و تأملی بر پیامدهای تربیتی آن، شیراز: دانشکده‌ی علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه شیراز.
۳. بلخی، جلال‌الدین محمد، (بی‌تا)، کلیات دیوان شمس تبریزی، با مقدمه و تصحیح محمد عباسی، تهران: نشر طلوع.
۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۰)، میراث صوفیه، چاپ دهم، تهران: امیرکبیر.
۵. زمانی، کریم، (۱۳۷۴)، شرح جامع مثنوی، ج ۱، چاپ دوم، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، \_\_\_\_\_، ج ۲، چاپ دوم، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴)، \_\_\_\_\_، ج ۳، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، \_\_\_\_\_، ج ۴، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، \_\_\_\_\_، ج ۵، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، \_\_\_\_\_، ج ۶، تهران: مؤسسه اطلاعات.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، میناگر عشق، چاپ چهارم، تهران: نشر نی.
۱۲. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۱۰)، الملل و النحل، تحقیق عبدالامیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. شیخ مفید، (بی‌تا)، تصحیح الاعتقاد (مجموعه‌ی آثار، ج ۵)، قم: انتشارات کنگره بزرگداشت شیخ مفید.
۱۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (بی‌تا)، شرح مثنوی شریف، ج ۲، تهران: انتشارات زوار.
۱۵. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات خالقی و کرباسی، تهران: انتشارات زوار.
۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، مجموعه‌ی آثار ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
۱۷. مکدموت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶)، مولوی‌نامه، ج ۲، چاپ ششم، تهران: مؤسسه نشر هما.