



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(س)

سال پانزدهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۱۶۸-۱۴۱

فاصله ایمان و اعتقاد در نظریه مولانا^۱

قدرت الله طاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶

چکیده

دو اصطلاح ایمان (Faith) و اعتقاد (Belief) به دلیل حوزه معنایی مشترک و کثرت کاربرد، نه تنها در نزد عامه؛ بلکه در نزد خواص اعم از شاعران و نویسندگان نیز به جای هم استفاده می‌شوند و گویی مرزهای مفهومی متمایزی بین آنها وجود ندارد. حال آنکه در معنا و مفهوم حقیقی خود تمایز جدی با هم دارند. به همین نسبت، «مؤمنان» و «معتقدان» نیز در ارتباط با امتهات دین؛ یعنی تلقی از خداوند و نحوه ارتباط با او، شیوه ادراک هستی و تعامل با آن، ماهیت تلقی از دین و تجربه‌های دینی تفاوت‌های آشکاری با هم دارند. بر خلاف بسیاری از شاعران متمایل به تصوّف و عرفان که عموماً فاصله‌ای میان ایمان و اعتقاد نمی‌دیدند، مولانا ضمن اینکه مانند اغلب متفکران و عارفان مسلمان «ایمان» و «کفر» را در مقابل هم قرار می‌دهد، «ایمان» و «اعتقاد» را از یکدیگر تفکیک و تفاوت عالم ایمان و اعتقاد را تبیین می‌کند و راه خود را از سایر شاعران عارف مسلک پیش از خود جدا می‌سازد. در منظومه فکری مولانا که بی‌شبهت با دیدگاه‌های فیلسوفانی مانند کی‌پرکگور نیست، ایمان، امری سیال و مدام در حال شدن است و اعتقاد امری ثابت و ایستا و به همین دلیل، ایمان امری نامحدود است و اعتقاد امری محدود و مقید. ایمان، فردمحور است و از راه تجربه فردی اقبال

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.44620.2495

شناسه دیجیتال (DOR) 20.1001.1.20089384.1402.15.34.4.8

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

رایانامه: gh_taheri@sbu.ac.ir

بنده به خداوند و با سیر انفسی به دست می‌آید و اعتقاد در جمع و جمعیت و از طریق وسائط اعم از افراد، کتب و اسناد و سیر آفاقی بروز می‌کند، متعلق ایمان امر محال است و اعتقادات امور ممکن را شامل می‌شوند، صاحبان اعتقاد جزم‌گرا، دیگرستیز و هراسان هستند که مبدا کسانی بر عقاید آن‌ها بتازند؛ اما صاحبان ایمان، مداراجو و باطمینان خاطر هستند. صاحبان ایمان، در رابطه‌ای بی‌پایان با خداوند همواره در حال شدن هستند و عاشقانه این رابطه را ادامه می‌دهند و صاحبان اعتقاد، با خداوند، رابطه‌ای معامله‌گرانه دارند و اگر دین می‌ورزند دین‌شان وسیله‌ای است برای دستیابی به خواست‌های این جهانی و آن جهانی.

واژه‌های کلیدی: الهیات، ایمان، اعتقاد، مولانا جلال‌الدین، مثنوی.

مقدمه و بیان مسأله

امروزه، مردم عادی و حتی متخصصان، معنای واحدی از «ایمان» و «اعتقاد» در ذهن دارند و در دوره‌های گذشته نیز تقریباً همین گونه بوده است. دلیل عمده خلط مفهومی دو اصطلاح، نزدیکی معنایی آن‌هاست. در نظر گاه کلی آگاهی (Notification)، عقیده (Belief) و ایمان (Faith) رابطه تنگاتنگی با هم دارند. فرق بین آگاهی از یک امر، معتقد شدن و ایمان آوردن به آن را با نوع برخورد سه قشر از مردم عصر بعثت، با موضوع «نبوت» می‌توان توضیح داد؛ آگاهان نسبت به نبوت پیامبر (ص) کسانی بودند که از بعثت وی به پیامبری اطلاع یافته و هنوز درباره صدق ادعای او موضع نگرفته بودند. دسته دوم، بعد از اطلاع یافتن از نبوت، صدق گفتار و ادعای آن حضرت را به مدد عقل پذیرفتند و «اسلام» آوردند. این عده اگر وارد مرحله «عمل دینی» شدند، در حدی بود که «شریعت» تحت عنوان «مناسک دینی» معین کرده بود. اینان اسلام آوردند گانی بودند که در آیه مشهور «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات/۱۴) اوصاف‌شان آمده است. دسته سوم علاوه بر پذیرش حقایق نبوت محمد (ص) و عمل بر شعائر دینی، همچون او وارد «تجارب دینی» می‌شدند و حقیقت را نه از طریق عقل؛ بلکه به عیان از راه «دل» و تجربه‌های شهودی‌شان مشاهده می‌کردند و در خلوت و جلوت در معامله مستقیم با خداوند بودند. این گروه، اهل ایمان بودند. متأسفانه، از حالات و تجربیات این دسته در اسناد تاریخی صدر اسلام اخبار چندانی به دست ما

نرسیده است؛ اما از طریق گزارش‌های معدود تاریخی و نیز از محتوای ادعیه ائمه اطهار علیهم‌السلام؛ به‌ویژه خطبه‌های امام علی (ع) در نهج البلاغه، می‌توان به وجود وافر این تجربه‌ها پی برد.

فاصله‌ای که از نیمه دوم قرن اول هجری بین اهل شریعت و زهد، به وجود آمد و سپس، از قرن سوم به بعد، اهل طریقت پای به عرصه فرهنگی جهان اسلام گذاشتند، ریشه در تفاوت «اعتقاد» و «ایمان» داشت. اهل شریعت؛ یعنی فرق مختلف فقهی و کلامی، جانب اعتقاد را گرفتند و با دریافتی که از مبانی عقیدتی اسلام داشتند، سعی کردند امور زندگی این جهانی و جهان پس از مرگ‌شان را به مدد همین مبانی سامان دهند؛ اما اهل طریقت، با تمرکز بر ضرورت دستیابی به «ایمان» و کسب «تجربه ایمانی» به ایجاد رابطه شخصی با خداوند از طریق عشق مبادرت کردند. گزینش دو مسیر متفاوت، صاحبان ایمان و اعتقاد را رو در روی هم قرار داد. منازعات معرفتی که بین دو طیف گسترده در جهان اسلام به وجود آمده بود، در واقع، «نبرد تفسیر»ها از حقیقت واحد دین بود. تا قرن هفتم که مولانا به برساختن مکتب عرفانی خویش مشغول بود، این دو جریان فکری و معرفتی همچنان در کار نبرد مذکور بودند. حال باید دید مولانا به عنوان یکی از سرشاخه‌های جریان اهل طریقت، در مثنوی معنوی، چگونه و چرا می‌خواهد اصالت تفسیر عارفانه از دین و اهمیت کسب تجارب دینی را که به مدد ایمان به دست می‌آید، به اثبات برساند؟ مفروض ما این است که مولوی «ایمان» و «اعتقاد» را که پایه اصلی دو تفسیر از دین بود، به قصد تثبیت تفسیر عارفانه، مقابل هم قرار داده و از طریق تمثیلات، استدلال‌ها و استنباط‌های معرفتی، اهل ایمان را بر اهل اعتقاد برتری می‌دهد. در این نوشتار، مباحثی را که مولوی در بیان تفاوت ایمان و اعتقاد مطرح کرده، بررسی و تحلیل کرده‌ایم.

پیشینه پژوهش

مسأله «ایمان» از دیرباز در میان متکلمان مسلمان و غیرمسلمان مطرح بوده و بحث درباب ماهیت، شرایط احراز و حفظ آن مناقشات فراوانی برمی‌انگیخته است و اگر قرار باشد پیشینه آن را در تاریخ تفکر اسلامی و غیراسلامی بکاویم، خود طرح پژوهشی مبسوطی خواهد بود؛ لذا با چشم‌پوشی آگاهانه بر سوابق علمی این بحث در گذشته‌های دور و

نزدیک، صرفاً به آثاری اشاره می‌کنیم که در سال‌های اخیر منتشر و به فهم بهتر مسأله کمک می‌کنند یا اختصاصاً درباره ایمان در اندیشه و زبان مولانا نوشته شده‌اند. از سنخ اول چند اثر قابل ذکر هستند؛ توشی هیکو ایزوتسو (۱۳۸۹) در کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» موضوع ایمان و مناقشات مربوط به آن را در بین متکلمان مسلمان از خوارج و مرجئه گرفته تا اشعریان و معتزلیان و ماتریدیه به صورت مبسوط و با نگاه نقادانه مطرح کرده است. ملکیان (۱۳۸۸)، در درس گفتارهای «ایمان و تعقل» با رویکردی کلامی رابطه ایمان و تعقل را به بحث گذاشته است. مجتهد شبستری (۱۳۷۹) در کتاب «ایمان و آزادی» ضمن تحلیل تاریخی بحث، مدخلیت آزادی و اراده انسان را در کسب ایمان مورد توجه قرار داده است. در عرصه پژوهش‌های مولوی شناختی تنها دو مقاله نزدیک به مسأله نوشتار حاضر نوشته شده است. حاجی اسماعیلی و همکاران (۱۳۹۲) مقاله «مفهوم‌شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی» را نگاشته و به تشکیکی، ذمراتب و باطنی بودن ایمان در نظر مولوی اشاره کرده‌اند. بدخشان (۱۳۹۷) در مقاله «ایمان عارفانه از منظر مولانا» تفاوت رهیافت مولانا با متکلمان مسلمان در باب ایمان، مراتب و شهودی و قلبی بودن آن را مطرح کرده است. هر دو مقاله، با ذهنیتی کلامی نوشته شده‌اند و به موضوع اختلاف و فاصله ایمان و اعتقاد در نظریه مولانا ورود پیدا نکرده‌اند.

چیستی و ماهیت اعتقاد و ایمان

اعتقاد از ریشه عربی «ع ق د» در زبان فارسی معانی متفاوتی دارد؛ از جمله به معنای در دل گرفتن و قرار دادن امری، دل بر چیزی نهادن، به دست آوردن و ذخیره کردن، راست و استوار شدن چیزی و چندین معنای نزدیک به این مفاهیم. (ر. ک. لغت‌نامه فارسی دهخدا، ذیل اعتقاد). تهانوی در باب معنای اصطلاحی آن می‌گوید: «لَمَعْنَانِ: احدهما المشهور و هو حُكْمٌ ذَهْنِيٌّ جَازِمٌ يَقْبَلُ التَّشْكِيكَ وَ التَّانِي غَيْرَ المَشْهُورِ وَ هُوَ حُكْمٌ ذَهْنِيٌّ جَازِمٌ اَوْ رَاجِحٌ ... فَالاعتقاد بالمعنى المشهور يقابل العلم و بالمعنى غير المشهور يشمل العلم و الظن». سپس از قول تفتازانی نقل می‌کند: «أَنَّ الاعتقادَ يَطْلُقُ عَلَى التَّصْدِيقِ مَطْلَقاً أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ جَازِماً أَوْ غَيْرَ جَازِمٍ، مَطَابِقاً أَوْ غَيْرَ مَطَابِقٍ، ثَابِتاً أَوْ غَيْرَ ثَابِتٍ وَ هَذَا مُتَدَاوِلٌ مَشْهُورٌ». (تهانوی، ج ۱، ۱۹۹۶: ۲۳۰)؛ اما ایمان، از ریشه «أ م ن» و به معنایی مانند: اعتماد کردن، زهار دادن و بی‌بیم

گردانیدن کسی را، ایمن گردانیدن، فروتنی نمودن، تصدیق کردن کسی و گرویدن به او و قبول شریعت وی کردن و در انقیاد او درآمدن، گرویدن و تصدیق کردن، باورداشت و اعتقاد در مقابل کفر، تصدیق و نقیض کفر آمده است. (ر. ک. لغت‌نامه فارسی دهخدا، ذیل ایمان) در باب معنای اصطلاحی ایمان در بین فرق اسلامی تشّت رأی شگفتی وجود دارد. ما در این مجال قصد ورود به اختلاف نظرهایی که در این باب وجود دارد، نداریم؛ اما برای اینکه برای خوانندگانمان مشخص کنیم با توجه به کدام تلقی از «ایمان»، تفاوت آن را با «اعتقاد» در اندیشه مولانا تحلیل کرده‌ایم، تنها به چهار رویکرد؛ یعنی رویکردهای اشاعره، معتزله، فلاسفه اسلامی و عارفان مسلمان در حدّ تعریف کلی و مبنایی اشاره می‌کنیم.

اشاعره، ایمان را «تصدیق وجود خداوند و پیامبران و امرها و نهی‌های خداوند که به وسیله پیامبران بر بشر فروآمده و اقرار زبانی به همه این تصدیق‌های قلبی» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۷۹: ۱۲) دانسته‌اند. «تصدیق قلبی» و «اقرار زبانی» کلمات کلیدی این رویکرد هستند و تصدیق، نه از راه علم و استدلال؛ بلکه از طریق نوعی اعتماد درونی به آنچه که از پیامبر (ص) شنیده می‌شود، در فرد ایجاد می‌گردد. به دلیل تأکید بر تصدیق قلبی و اقرار زبانی، عمل به احکام شریعت یا ترک آن‌ها، داخل در تعریف ایمان نمی‌شود؛ لذا مؤمن می‌تواند مؤمن باشد؛ اما به احکام نیز عمل نکند. در بین معتزلیان، ماهیت ایمان نه با معیار تصدیق و اقرار؛ بلکه با معیار «عمل به تکالیف» باز شناخته می‌شود. در نزد این گروه، خود تصدیق قلبی و اقرار زبانی نیز نوعی عمل به تکلیف است. با این تلقی، فرد با وجود تصدیق قلبی و اقرار زبانی در صورت فرو گذاشتن واجبی یا ارتکاب محرّمی، از دایره ایمان خارج می‌شود. در دیدگاه معتزلی تصدیق و عمل به احکام، بر اساس اراده آزاد شخص انجام می‌گیرد و این اراده، با فرض وجود و امکان «اختیار» منشأ عمل در آدمی است. ایمان در نزد فیلسوفان مسلمان، «سیر نفس انسان در مراحل کمال نظری {است} عمل به واجبات و ترک محرّمات که سیر نفس در مراحل کمال عملی است، آثار خارجی این علم و معرفت است؛ بنابر این نظریه، وجود یا عدم و شدّت یا ضعف ایمان هر شخص با معیار مطابقت و عدم مطابقت اعتقادات دینی وی با عالم هستی سنجیده می‌شود.» (همان: ۱۶) عارفان مسلمان، ایمان را در سطحی و رای عقل و معرفت قرار می‌دهند و آن را نوعی «گزینش» و

«انتخاب» فرد مؤمن می‌دانند که در جریان آن شخص از ماسوی‌الله اعراض می‌کند و به حق و معامله با وی روی می‌آورد؛ لذا در نظر عارفان مسمان ایمان حالت یا کیفیتی است که در اثر «تجربه معنوی» فرد در معامله بی‌واسطه با خداوند ایجاد می‌شود. (ر. ک. کاکایی و حقیقت، ۱۳۸۷: ۱۴۶)

به نظر می‌رسد مرز دقیقی بین معنای اعتقاد و ایمان در ذهن اکثر قریب به اتفاق عالمان مسلمان، از اهل تفسیر و حدیث گرفته تا اهل لغت، کلام و فلسفه اسلامی و اهل صوفیه وجود نداشته و فقدان چنین مرز دقیقی، میدان خاکستری معنایی و مفهومی به وجود آورده است. تنها برای نمونه در باب وجود میدان خاکستری معنایی میان دو اصطلاح، می‌توان به تعریفی که ابوهلال عسگری، بلاغی مشهور در کتاب «فروق فی اللغه» از «ایمان» و «اسلام» ارائه کرده، اشاره نمود. «الایمان طاعة الله الّتی یؤمن بها العقاب علی ضدها و سُمیت النافله ایماناً علی سبیل التبع لهذه الطاعة و الأسلام طاعة الله الّتی یسلم بها من عقاب الله و صار کالعلم علی شریعه محمد (ص) و لذلك ینتفی منه الیهود و غیرهم و لایتفون من الایمان.» (ابوهلال عسگری، ۱۹۸۰: ۲۲۲) چنانکه ملاحظه می‌شود در تعریف ابوهلال ایمان و اسلام هر دو تعریف به «اطاعت» شده‌اند با این تفاوت که در اسلام، طاعت موجب نجات از عقاب الهی برای شخص مسلمان است و در ایمان، عقاب را شخص مؤمن برای مخالف خود (غیرهمکیشان) به رسمیت می‌شناسد. همین ابهام معنایی و مفهومی دو اصطلاح مذکور در نزد اهل شریعت، تفسیر، لغت و کلام به متون ادبی ما هم سرایت کرده است. در اغلب متون ادبی، «ایمان» در مقابل «کفر» به کار رفته و بدیهی است که مراد گویندگان آن‌ها از ایمان، اسلام آوردن در برابر انکار توحید و نبوت و معاد است. به نظر می‌رسد ذکر چند شاهد مثال معدود، در این باب کفایت می‌کند.

تیغ خسرو را دو برهانست در هر ساعتی کفر کان برهان بیند ساعتی ایمان شود

(عنصری/ق ۱۱)

گر رای تو کفر است مکن پیدا ایمان ور جای تو دیر است مزن پنهان ناقوس

(ناصر خسرو/ق ۲۶۵)

کفر و ایمان را هم اندر تیرگی هم در صفت نیست دارالملک جز رخسار و زلف مصطفی

(سنایی/ق ۲)

مگو این کفر و ایمان تازه گردان بگو اسْتَغْفِرَ اللَّهُ زَيْنَ تَمَنَّا
(خاقانی / ص ۲۷)

حال باید پرسید چرا تفکیکی که در متن مقدس قرآن بین «اسلام آوردن» که ما آن را معادلی برای اعتقاد می‌دانیم و «ایمان» که ناظر بر تجربه دینی است، مورد توجه مفسران در درجه اول و بعد، اهل کلام قرار نگرفته و این اهل عرفان بوده‌اند که بر این تفکیک پای فشرده‌اند؟ ایزوتسو در باب این اتفاق شگفت در جهان اسلام تنها اظهار شگفتی نموده و دلیلی برای آن اقامه نکرده است. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۰۱)؛ اما فرض ما این است که چون اهل تفسیر و حدیث و کلام، عموماً دین را از دو طریق میراث خانوادگی و کسب دانش و اطلاعات علمی به دست می‌آوردند، تصورات ذهنی و معرفتی آن‌ها از کلیت دین در محدوده عمل به مناسک و بیان اعتقادات دینی باقی می‌ماند و تفکیکی که در قرآن کریم میان «اسلام» و «ایمان» انجام گرفته بود، عملاً از تیررس دید آنان پنهان می‌ماند. و گرنه به غیر از آیه ۱۴ سوره حجرات که بیشتر ذکر کردیم، در آیه ۳۵ سوره احزاب نیز بین «... المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات..» تفکیک مذکور صورت گرفته و همین تفکیک، دلالت بر تفاوت میان اسلام و ایمان است و گرنه جدا کردن یک گروه واحد که در صفتی مشارکت و مشابهت دارند، وجهی ندارد. در صحیح مسلم، روایتی از قول عمر بن خطاب آمده است که جبرئیل در هیأت جوانی سپیدپوش نزد رسول اکرم (ص) آمد و گفت: «يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»، قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَعَجِبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ، قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ» قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ، قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ» (صحیح مسلم، ج ۱، ۳۶) از این روایت مستفاد می‌شود که پیامبر (ص) نیز در راستای آیه ۱۴ حجرات، بین اسلام و ایمان فرق نهاده و ایمان را امری فراتر از باور و درونی‌تر از اسلام دانسته است؛ اما در این روایت، آنچه ایمان را به مفهوم «تجربه دینی» نزدیک کرده، در تعریف «احسان» آمده است. شکلی از عبادت که در آن بنده حضور خدا را احساس کند و خداوند بر حالت بنده ناظر باشد. این

همان تجربه دینی است که نهایتاً منجر به تحقق ایمان می‌شود. در حالی که اسلام، سطحی نازل‌تر از ایمان است و پیامبر اکرم (ص) دو شرط اساسی ورود فرد به اسلام را «شهادت بر یگانگی خداوند و نبوت وی» می‌دانست. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۹۸)؛ اما اسلام فرد مسلمان به تحقق شرط دیگر؛ یعنی عمل به ارکان عبادی اسلام از جمله اقامه نماز، اعطا زکات، روزه گرفتن و به جای آوردن حج منوط بود. تحقق ایمان، از اظهار شهادتین و عمل به ارکان چهارگانه فراتر می‌رفت و با ارتباط باطنی بنده با خداوند معنا می‌یافت. در ادامه این نوشتار، فاصله معنایی اعتقاد و ایمان را به مثابه دو امر متقابل و همچنین، آثاری که این دو در زندگی مؤمنان و معتقدان دارند، با تمرکز بر مثنوی مولوی تحلیل خواهیم کرد؛ اما نگاه مان صرفاً به متن مثنوی و گفتارهای مولوی نخواهد بود؛ بلکه با استفاده از نظریه‌هایی که در الهیات نوین و معرفت‌شناسی‌های جدیدی که از اندیشه‌های فیلسوفانی مانند کی‌یر کگور مایه می‌گیرد، دیدگاه‌های مولانا را بازخوانی خواهیم کرد.

سیالیت ایمان و ایستایی اعتقاد

یکی از ویژگی‌های متقابل ایمان و اعتقاد، سیال بودن ایمان و ثابت بودن اعتقاد است. ایمان چون آب رونده است در رودخانه‌ای خروشان که هرگز یک «آن» اش با «آنات» دیگر آن یکسان نیست. حقیقت ایمان تعریف‌ناپذیر است؛ زیرا امری که هر لحظه به رنگی درآید و مدام تغییر شکل و ماهیت دهد، از تیررس هرگونه تعریفی می‌گریزد. به همین دلیل، مولانا آن را با صفت «حیرت و حیرانی» توصیف می‌کند. این‌که گفتم هم ضرورت می‌دهد کار بی‌چون را که کیفیت نهد گه چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین نه چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنان حیران و غرق و مست دوست (مثنوی، ۳۱۱/۱-۳۱۳)

اما اعتقادات اموری ثابت هستند و لذا چنانکه ملکیان از قول آلن واتس می‌گویند: «صاحب اعتقاد کسی است که می‌گوید جهان همانگونه است که من باور دارم؛ اما صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته‌آهسته بشناسم؛ بنابراین، هر عقیده‌ای که دارم منزلگاهی در راه رسیدنم به حقیقت است و از آنجا که هیچ‌وقت خود را در مقصد

احساس نمی‌کنم، همیشه حاضرم به سوی آن حرکت کنم و این؛ یعنی آمادگی برای تغییر عقیده. ایشان تعبیر جالبی دارد و می‌گوید: belief clings, but faith let's go یعنی اعتقاد، سخت می‌چسبد؛ در حالی که ایمان رها می‌کند و می‌گذارد امور سیر خود را داشته باشند. شخص صاحب ایمان به تبع امور دائماً متبدل و متحول، خویش را دائماً سیلان می‌دهد.» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۴۲) لذا باید گفت اعتقاد متصلب کننده و ایمان رهاننده است. یکی حرکت زُدا است و دیگری حرکت زَا. در یکی ماندن است و در دیگری رفتن‌های مداوم. فرد معتقد یافته‌اش را از نوشدن باز می‌دارد و مؤمن نوشدن را امری واجب می‌داند. معتقد خود را با داشته‌هایش کامل می‌داند و مؤمن به نقصان همیشگی‌اش معترف است و لحظه به لحظه خود را مستعد «شدن»‌های تازه می‌کند. معتقد چون باور کرده است که با دستیابی به همه حقیقت به «کمال» رسیده، دچار عُجب و غرور می‌شود؛ حال آنکه مؤمن چون می‌داند حقیقت سیال است و نامتناهی و او توان ادراک و دست یافتن بر همه حقیقت را ندارد، تواضع پیشه می‌کند و تقرّب به حقیقت و نه تصاحب آن را غایت زندگی می‌شناسد.

در نظر کی‌یر کگور، ایمان «یک جهش است؛ یعنی یک ماجرا است، خطر کردن است و سرسپردن به یک بی‌یقینی عینی. خدا مطلق برین است، توی مطلق است؛ شیئی نیست که وجودش را بتوان اثبات کرد؛ البته، خدا خود را بر وجدان انسانی پدیدار می‌کند؛ بدین معنا که انسان از گناه آلودی و جدا افتادگی خویش از خدا و نیاز به خدا آگاه می‌شود؛ اما پاسخ انسان یک ماجرا است، ایمان آوردن به وجودی است بیرون از دسترس فلسفه نظری و این عمل ایمانی کاری نیست که بتوان یک بار کرد و بس؛ بلکه پیوسته می‌باید تکرار شود.» (کاپلستون، جلد هفتم، ۱۳۹۲: ۳۳۴-۳۳۵) ضرورت ذاتی تکرار ایمان، که در متون عرفانی ما از آن به «نو کردن ایمان» تعبیر می‌شود، سیالیت ایمان را موجب می‌شود. به همین دلیل، زندگی مؤمنانه، زندگی پرتناقضی است؛ زندگی‌ای که آکنده از رستگاری، درستکاری و گناه است. چنانکه لوتر می‌گفت: «اهل ایمان در آن واحد درستکار و گناهکارند و انسان باید به شدت گناه بکند و از آن شدیدتر ایمان بیاورد.» (به نقل از کیویست، ۱۳۸۵: ۱۸۴) زندگی پرتضاد مؤمن، همان است که در پاره‌ای منابع اسلامی از آن به «جنون مؤمنانه»^۲ تعبیر شده است. ایمان امری ذاتاً تثبیت شده نیست و هر دم باید از نو تجدید شود. تجدید

ایمانی^۳ که در هر لحظه صورت می‌گیرد، به یک اعتبار مستلزم کافر شدن بر ایمان لحظات پیشین است و به احتمال مراد عین القضات همدانی که از «وجوب کفر» برای مؤمن سخن گفته و به بیت زیر از حلاج استناد کرده، همین نکته بوده است:

کفرت بدین الله فالکفر واجب لدی و عند المسلمین قبیح

(عین القضات همدانی، بی تا: ۲۱۵)

بدیهی است این کفری که عین القضات از آن سخن می‌گوید و مولانا نیز بارها در توصیف ایمان مؤمنان حقیقی از آن یاد کرده است، با اصطلاح معهود دینی تفاوت اساسی دارد. کفر در معنای شریعت‌مدارانه، به معنای «پوشاندن حقیقت الهی» است. در حالی که کفر، در نظام فکری امثال عین القضات و مولوی، حرکت پویش‌مدارانه مؤمن و تکامل لحظه به لحظه اوست. پس لازمه تکامل، نفی نقطه پیشین و تأیید نقطه بعدی است. از آنجا که متعلق ایمان، امری سیال است، ذات ایمان نیز ثابت نیست و تحول در احوال حقیقت، موجب دگرگونی در کم و کیف ایمان مؤمن می‌شود. اینکه در قرآن از مؤمنان خواسته شده است، ایمان بیاورند، معلوم می‌شود ایمان امری نیست که یک‌بار اتفاق بیفتد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلُ» (نساء/۱۳۶)

تازه کن ایمان نی از گفت زبان ای هوا را تازه کرده در نهان
تا هوا تازه است ایمان تازه نیست این هوا جز قفل آن دروازه نیست
(مثنوی، ۱/۱۰۷۸-۱۰۷۹)

ایمان «فردگرا» و اعتقاد «جمعیت‌گرا» است

ویلفرد کنتول اسمیت^۱ ایمان را «واکنش فردی به امر متعالی» (هیگ، ۱۳۹۶: ۱۴۰) می‌داند. در قرآن کریم نیز، از ایمان به عنوان یک انتخاب فردی یاد می‌شود، به این معنا که شخص، همچنان که به‌مثابه فردی متعین و جدا از جمع خلق می‌شود بعد از مرگ، در روز قیامت به صورت فردی در محضر خداوند حاضر می‌شود و باید شخصاً پاسخگوی اعمال خود باشد. «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكَبْتُمْ مَا Χَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ

1. Wilfred Cantwell Smith.

ظُهُورِکُمْ» (انعام/۹۴) لذا ایمان امری شخصی است و نمی‌توان سرنوشت آن را به سرنوشت جمع گره زد. «ایمان هر کس، تجربه منحصر به فرد و ملک خصوصی خود اوست. هر یک از ما تنها ایمان می‌آوریم همچنان که تنها می‌میریم. اعمال و آداب دسته‌جمعی دینی داریم؛ اما ایمان دسته‌جمعی نداریم. نشانه‌های ایمان، محرمانه نیست، اما گوهر ایمان راز آلود و محرمانه است. ... دین و دلبردگی از یک قماش‌اند و رشته ایمان تنیده از ذوق و عشق و گواهی است و هر کس گواهی خود را تنها می‌دهد و عشق خود را تنها می‌ورزد و ذوق خود را تنها می‌برد. ایمان همچون عشق شرکت‌سوز است ... ذوق جمعی و عشق جمعی و گواهی جمعی نداریم... ایمان راستین قائم به فردیت و حریت است و زوال آن دو زوال ایمان است و کمال آن دو کمال ایمان است.» (سروش، ۱۳۷۶: ۳۱۴) صاحب ایمان، شخصاً بعد از طی طریق انفسی برای کسب معرفت حقیقی از همه اضطراب‌ها می‌آساید و به ساحل «امن حضور در جوار خداوند» نائل می‌شود. ولی صاحب اعتقاد اگرچه از راه سپردن خود به «جمع» به صورت موقت از اضطراب‌ها می‌رهد؛ اما همواره از ترس اینکه مبدا اعتقاداتش از دست برود یا در معرض تشکیک قرار گیرد، در آتش اضطراب می‌سوزد.

تفاوت ایمان و اعتقاد در این است که ایمان امری «وجدانی»، «خودیافته» و «شخصی» است و نه از راه استدلال، عقل‌ورزی و مطالعه؛ بلکه از راه «اعتماد» و «توکل» در شخص به وجود می‌آید. مولانا، به همین دلیل، صدور معجزات از انبیا را موجب ایجاد ایمان نمی‌داند. از نظر او، تحقق ایمان، به قابلیت ویژه که در درون فرد است، بستگی دارد. این قابلیت را «اصل جنسیتی یا سنخیتی» می‌نامد و گرایش مؤمنان به انبیا و دوری گزیدن کافران از آنها را با همین اصل توجیه می‌کند.

موجب ایمان نباشد معجزات
بوی جنسیت کند جذب صفات
معجزات از بهر قهر دشمنست
بوی جنسیت پی دل بردنست

(مثنوی، ۱۱۷۶-۱۱۷۷)

مولانا برای اثبات نظریه خود، شواهد تاریخی بلاتردیدی ارائه می‌کند؛ مواجهه ابوجهل با پیامبر^۴ (ص) و انکار وی علی‌رغم درخواست معجزه و مشاهده آن و ایمان و گروش بوبکر صدیق بی‌آنکه معجزتی خواسته باشد، از نمونه‌های بارز اثبات‌کننده این نظریه است. آن ابوجهل از پیامبر معجزی خواست هم‌چون کینه‌ور ترکی غزی

لیک آن صدیق حق معجز نخواست گفت این رو خود نگوید جز که راست

(مثنوی، ۴ / ۳۵۰-۳۵۱)

بنابراین، ایمان یک انتخاب شخصی بر اساس قابلیت‌های درونی و فردی است؛ اما اعتقادات، اموری مُکتسب از طریق «واسطه» هاست؛ این واسطه‌ها می‌توانند انسانی باشند یا منابع مکتوب. ممکن است مجموعه باورهای دینی افراد مانند هم ولی ایمان‌شان متفاوت باشد. به همین دلیل، مولانا از اعتقادات به «علم تقلیدی» تعبیر می‌کند و مدام خواننده خود را بر حذر می‌دارد از اینکه در دین، به دامن تقلید بیاویزد. تقلیدی بودن باورها به این دلیل است که از طریق وسائط به دست می‌آیند. این همه تأکید می‌کند که مولانا بر شنیدن از طریق گوش خود و دیدن با چشم خود دارد، دلالت بر باور وی بر فردی بودن ایمان است.

چشم داری تو به چشم خود نگر	منگر از چشم سفیهی بی خبر
گوش داری تو به گوش خود شنو	گوش گولان را چرا باشی گرو
بی ز تقلیدی نظر را پیشه کن	هم برای عقل خود اندیشه کن

(مثنوی، ۶ / ۳۳۴۲-۳۳۴۴)

مولانا، شخصی بودن ایمان مؤمنان حقیقی را از زبان یکی از «عاقلان مجنون‌نما» بیان کرده است. دو تعبیری که برای توصیف ایمان شخصی در این ابیات آمده، حائز اهمیت است. تقابل «جوهری بودن ایمان» با «عرضی بودن علم دین تقلیدی» و «کان قند و نیستان شکر بودن» مؤمن. همچنین، ایمان، روی سوی «حق» دارد و علم اعتقادی تقلیدی رو سوی خلق. آن یکی از نور خدا (ایمان) دم‌به‌دم تازه و این دیگری، از بی‌اقبال خلق، پژمرده می‌شود. سپس مولانا، استعاره‌ای دیگر برمی‌سازد «دل» برای ایمان و «گل» برای اعتقاد. خورنده دل دائماً جوان است. پس ایمان زندگی می‌بخشد و طراوت می‌زاید؛ اما گل، پژمردگی و زردرویی به بار می‌آورد.

دانش من جوهر آمد نه عرض	این بهایی نیست بهر هر غرض
کان قندم نیستان شکر	هم ز من می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن	کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است	همچو طالب علم دنیای دنی است
طالب علم است بهر عام و خاص	نی که تا یابد از این عالم خلاص...

علم گفتاری که آن بی‌جان بود
عاشق روی خریداران بود
گرچه باشد وقت بحث علم زفت
چون خریدارش نباشد مُرد و رفت
مشتی من خدای است او مرا
می‌کشد بالا که الله اشتری
خونبهای من جمال ذوالجلال
خونبهای خود خورم کسب حلال
این خریداران مفلس را بهل
چه خریداری کند یک مشت گِل
گِل مخور، گِل را مخر گِل را مجو
ز آنک گِل خوار است دایم زردرو
دل بخور تا دایماً باشی جوان
از تجلی چهره‌ات چون ارغوان
(مشوی، ۲/۲۴۲۷-۲۴۴۲)

آفت «جمعیت‌گرایی» در دفتر دوم و در قالب حکایتی کمیک به نام «فروختن صوفیان بهیمه مسافر را جهت سماع» مطرح می‌شود. همراهی و هم‌آوازی مسافر صاحب‌خر با «خر برفت و خر برفت» صوفیان «طبل‌خوار گرسنه» تیلوری از همراهی صاحب‌اعتقادان بی‌معرفت از دین با یکدیگر در مراسم آیینی مرسوم است. (ر. ک. دفتر دوم، ۵۶۲-۵۷۱) گرم‌شدگی و ذوق‌یابی آنی و گذرا تحت تأثیر شور و هیجان جمعیت‌انبوه و ورود به بی‌هشی‌های خلصه‌گون که بلافاصله بعد از ترک محیط و موقعیت اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند، تنها بهره‌ای است که عاید افراد مقلد می‌شود؛ بنابراین، تا زمانی که ذوق و چشم‌های دینی تبدیل به امری «شخصی» و «وجدانی»؛ یعنی «ایمان» واقعی نشود، به آثار آن‌ها نباید اعتماد کرد.

زندگی مؤمنانه مستلزم تاب‌آوردن شدیدترین تنهایی‌هاست و گریزان بودن از جماعتی که آدمی را از فردیت خود تهی می‌کنند. چنانکه کی‌یرکگور می‌گوید: «فرق مرد معنوی با ما این است که او می‌تواند تنهایی را برتابد. مقام او به منزله فردی روحانی متناسب با توان او در تحمّل تنهایی است؛ حال آنکه ما مردم مدام نیازمند «دیگران»، نیازمند جماعت‌ایم؛ ما اگر در میان جمع نباشیم یا هم‌عقیده جمع نباشیم ... می‌میریم یا ماتم می‌گیریم.» (به نقل از کیوییت، ۱۳۸۵: ۱۸۴) خصلت «فردی» بودن ایمان باعث می‌شود مؤمنان در عین آنکه جان و روح واحدی دارند^۵، از یکدیگر متفاوت باشند؛ اما باورهای مشترک، معتقدان را در کنار یکدیگر «جمع» می‌کند. لذا مؤمنان تفرقه‌ظاهری دارند و اتحاد باطنی و به همین دلیل مؤمنان ادیان مختلف با یکدیگر نمی‌ستیزند؛ اما معتقدان، اتحاد

ظاهری دارند و تفرقه باطنی و جنگ‌هایی که در تاریخ بشریت در گرفته است بین همین معتقدان ادیان مختلف یا فرقه‌های یک دین واحد بوده است.

بی‌انتهایی ایمان و محدودیت اعتقاد

به دلیل بی‌انتهایی ایمان، صاحب آن سیری ناپذیر است. به تعبیر مولانا او «نهنگ آتشی» است هر چه در ایمان مستغرق می‌شود، تشنگی‌اش افزون‌تر می‌گردد. مولانا چندین مرتبه در مثنوی (دفتر سوم اییات ۱۲۸۳-۱۲۸۸ و ۳۷۴۳-۳۷۴۶، دفتر پنجم اییات ۲۹۴-۳۰۲) به رابطه مرحله زیستی آدمی و خوراک او که به صورت نمادین بیان‌کننده تعلقات او در آن مراحل هستند، اشاره کرده و انسان را به تعالی و جودی و روحانی و ضرورت دستیابی به «امور برتر و استعلایی» فراخوانده است. از جمله:

دایه‌ای که طفل شیرآموز را	تا به نعمت خوش کند پدفوز را
گر بیند راه آن پستان برو	برگشاید راه صد پستان برو
پس حیات ماست موقوف فطام	اندک اندک جهد کن تم الکلام
چون جنین بود آدمی خون بُد غذا	از نجس پاکی برد مؤمن کذا
از فطام خون غذایش شیر شد	وز فطام شیر لقمه‌گیر شد
وز فطام لقمه لقمانی شود	طالب ایشکار پنهانی شود

(مثنوی، ۳/ ۴۶-۵۲)

مولانا، بی‌انتهایی عالم ایمان را در داستان‌های مختلف از جمله «پیر چنگی» به خوبی تبیین کرده است. پیر چنگی وقتی پیام الهی را از عمر دریافت می‌کند و بر عمر رفته در بطالت تأسف می‌خورد و سپس از گذشته گرایشی حسرت‌بار «توبه» می‌کند، راه ورودش به «عالم بی‌انتهای ایمان» گشوده می‌گردد. مولانا از ورود او به عالم ایمان، به «توگد دوباره» تعبیر کرده است. توگد مجدد در ایمان، به منزله خروج پیر چنگی از عالم محدود مادی است و ورود او به عالمی بی‌کرانه که جهان معناست. در پایان قصه پیر چنگی، مولانا می‌گوید برای دریافت چنین «عیش و عشرتی» شایسته است صد هزار جان فدا کنیم.

چونکه فاروق آینه اسرار شد	جان پیر از اندرون بیدار شد
همچو جان بی‌گریه و بی‌خنده شد	جانش رفت و جان دیگر زنده شد

حیرتی آمد درونش آن زمان که برون شد از زمین و آسمان
(مثنوی، ۱/۲۲۰۸-۲۲۱۰)

تفاوت متعلق ایمان و اعتقاد

لازمه ایمان، چنانکه اغلب متکلمان سنتی مسیحی و اسلامی گمان می‌کردند، علم و آگاهی از امور دینی و کسب یقین بر وجود و حقیقت آن‌ها از طریق اثبات عقلانی نیست. ایمان چنانکه کی‌یر کگور و ویتگنشتاین تأکید کرده‌اند بر چیزی تعلق می‌گیرد که یا دلایلی برای اثبات آن وجود نداشته باشد (ایمان بدون دلیل در نظریه ویتگنشتاین) و یا دلایلی در رد آن وجود داشته باشد (ایمان علی‌رغم دلیل در نظریه کی‌یر کگور). از نظر کی‌یر کگور این طور نیست «که اول گزاره‌ای را اثبات کنیم و بعد به آن ایمان بیاوریم. چون اگر گزاره‌ای را اثبات کردی، نمی‌توانی بگویی «به آن ایمان داریم»؛ بلکه باید بگویی «به آن علم داریم». گزاره‌ای که بر من مطابقت با واقع‌اش آشکار شد، دیگر نمی‌توان گفت متعلق ایمان من است، باید گفت من به این گزاره علم دارم.» (ملکیان، ج ۴، ۱۳۷۹: ۲۶۴).

اعتقاد، علم و آگاهی جازم یا ظنی به وجود چیزی است که از راه تجربه که علم طبیعی^۱ را به وجود می‌آورد و یا از طریق برهان عقلی که معرفت^۲ را ایجاد می‌کند، به دست می‌آید. ولی ایمان از سنخ «اعتماد» است و همچنین، «ابتلا» به چیزی به نام امید و انتظار. ایمان، انتظار و امید به امر محال، غیرممکن و نامحتمل را ممکن می‌سازد و لذا ایمان پذیرفتن چیزی نیست؛ بلکه «درافتادن» با چیزی است. (ر. ک. انامونو، ۱۳۸۸: ۲۱ و ۲۴ مقدمه) آنتونی کینی، ایمان را «فضیلتی» می‌داند که به ذهن فرد مجال می‌دهد به حقایقی دست یابد که جز از راه ایمان از هیچ راه دیگری قابل حصول نیست. (ر. ک. کینی، ۱۳۸۸: ۶۶) بنابراین، باید گفت متعلق ایمان «امر محال» است که برای ادراک واقعیت آن شواهد تجربی وجود ندارد؛ حال آنکه متعلق اعتقاد «امر ممکن» است و برای اثبات آن دلایل و نشانه‌های بین وجود دارد. مولانا در حکایت «پادشاه جهود دیگر که در هلاک دین عیسی سعی می‌نمود»، جلوه‌ای از ایمان به امر محال را به نمایش گذاشته است. اتّفاقی که در این

1. Science.
2. Knowledge.

حکایت می‌افتد، باز تولید حادثه‌ای است که در زندگی ابراهیم (ع) رخ می‌دهد. در این حکایت، پادشاه جهود، آتش کلانی می‌افروزد و «بتی» در کنار آن می‌گذارد و دستور می‌دهد هر نصرانی که بت را سجده نبرد در آتش بیفکنند. زنی را با طفلش کنار آتش می‌آورند و طفل را از آغوش مادر گرفته و در آتش می‌اندازند. زن از هول واقعه، می‌خواهد «ایمان» به یکسو نهد و بت را سجده کند، حال آنکه به لطف خداوند، امر محالی، حال شده و آتش بر کودک او گلستان شده است. به یقین ممکن شدن چنین امری؛ تنها به مدد «ایمان» صورت می‌گیرد. کودک، که از درون آتش، هول و ولای مادر را می‌بیند، به سخن درمی‌آید و می‌گوید:

خواست تا او سجده آرد پیش بت	بانگ زد آن طفل کائی لم اُمت
اندر آای مادر اینجا من خوشم	گرچه در صورت میان آتشم
چشم بندست آتش از بهر حجیب	رحمتست این سربر آورده ز جیب
اندر آ مادر بین برهان حق	تا بینی عشرت خاصان حق
اندر آ و آب بین آتش مثال	از جهانی کآتشت آتش مثال
اندر آ اسرار ابراهیم بین	کو در آتش یافت سرو یاسمین...
اندر آ مادر به حقّ مادری	بین که این آذر ندارد آذری
اندر آ مادر که اقبال آمدست	اندر آ مادر مده دولت ز دست
قدرت آن سگ بدیدی اندر آ	تا بینی قدرت لطف خدا
من ز رحمت می کشانم پای تو	کز طرب خود نیستم پروای تو
اندر آ و دیگران را هم بخوان	کاندر آتش شاه بنهادست خوان

(مثنوی، ۱/۷۸۵-۸۰۰)

نصرانیانی که در کنار آتش به انتظار سوزانده شدن ایستاده بودند، دعوت کودک را اجابت می‌کنند و گروه گروه به آتش در می‌آیند تا بدانجا که مأموران، این بار آنان را از رفتن درون آتش باز می‌دارند. پادشاه جهود نصرانی کش که ماجرای حیرت‌انگیز برهم خوردن ناموس طبیعی؛ یعنی نسوزاندن آتش دچار سرگردانی کرده:

رو به آتش کرد شه کای تندخو آن جهان سوزِ طبیعی خوت کو؟

چون نمی‌سوزی چه شد خاصیت؟
می‌بخشایی تو بر آتش پرست
هر گزای آتش تو صابر نیستی
چشم‌بندست این عجب یا هوش‌بند؟
جادوی کردت کسی یا سیمیاست؟
یا خلاف طبع تو از بخت ماست
یا ز بخت ما دگر شد نیت
آنکه نپرستد تو را او چون برست؟
چون نسوزی چیست قادر نیستی؟
چون نسوزد آتش‌افروز بلند
(مثنوی، ۱/ ۸۲۳-۸۲۸)

ایمان، «محال» را بر خلاف انتظار پادشاه نصرانی کش «حال» کرده است. او همه چیز را بر عادت تجربه اینجهانی می‌سنجد و از سحر کاری‌های ایمان بی‌خبر است. مولانا، در ادامه این قسمت، آتش را به سخن وامی‌دارد تا جواب این پادشاه کورباطن را خود بدهد. آتش، جواب می‌دهد من همانم که هستم. اگر تردید در سوزاندگی‌ام داری، آزمونم کن. نه طبع من دگرگون شده است و نه عنصرم؛ اما من، بنده و مملوک حق هستم. شمشیرم در دست خدا و به «فرمان» می‌بُرم. (ر. ک. دفتر اول/ ۸۲۹-۸۳۳)

صاحب ایمان مداراجو و صاحب اعتقاد ستیزه‌جوست

یکی از نتایج قهری ایمان، پرهیز از تعصب نسبت به یافته‌ها یا دریافت‌های معرفتی است. مؤمن، خود می‌داند حقیقت امری ثابت و لایتغیر نیست؛ لذا خود را آماده می‌کند با حقیقت‌هایی که هر لحظه شکل تازه‌ای به خود می‌گیرند، مواجه شود. این شخص نمی‌تواند نسبت به یک وضعیت وابستگی افراطی داشته باشد؛ اما فرد معتقد هراسان از تغییر در یافته‌های خویش است و از هر چیزی که بخواهد بر ساحت باورهای او نزدیک شود، می‌ترسد و ترس، او را به اتخاذ موضع دفاعی می‌کشاند. ترسیدن و دفاع کردن، ثمره‌ای جز ناامنی روانی در پی ندارد. به همین دلیل، بخش عمده زندگی طبیعی و روانی فرد معتقد در اضطراب سپری می‌شود. چنانکه آلن واتس گفته است: «چون معتقدان طالب قرار {امر با ثبات} هستند، بی‌قرار می‌شوند و چون مؤمنان طالب واقعیت بی‌قرارند، قرار می‌یابند. این سخن یادآور بیان زیبای مولاناست:

جمله بی‌قراری‌ات در طلب قرار توست طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

وقتی طالب یک امر ثابت باشیم، هر چیزی که برای آن امر ثابت خطری ایجاد کند، ما را مشوش می‌کند. اگر دغدغه من این باشد که آنچه دارم دست نخورده باقی بماند، چون علل و عوامل بسیاری وجود دارد که آن را به مخاطره می‌اندازد، دائماً دلهره و دلشوره خواهم داشت و دائماً مضطرب و ناراحت خواهم بود؛ زیرا جهان را با این امر ثابت و آسیب‌پذیر، ستیهنده می‌بینم.» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۴۵-۱۴۶) بدیهی است در ذات موضع دفاعی، جانبداری تعصب‌ورزانه وجود دارد. مولانا، این مطلب را با تمثیل زیبای «میوه نارس و رسیده و رابطه آنها با شاخ درخت» به خوبی تبیین کرده است.

این جهان همچون درخت است ای کرام	ما برو چون میوه‌های نیم‌خام
سخت گیرد خام‌ها مر شاخ را	ز آنک در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب‌گزان	سست گیرد شاخ‌ها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان	سرد شد بر آدمی ملک جهان
سخت گیری و تعصب خامی است	تا جینی کار خون‌آشامی است

(مثنوی، ۱۲۹۳/۳-۱۲۹۷)

مولانا شاید در دو داستان «پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب» بیش از هر قسمت دیگر مثنوی، فجایع حاصل از «اعتقادات دینی متعصبانه» را مطرح کرده است. نتیجه فتنه‌انگیزی وزیر فریبکار در داستان نخست این است که امیر و پیروان هر فرقه‌ای از فرق مختلف با این تصور که راه آنان بر حق است و آن‌ها نماینده گزین عیسی (ع) هستند، شمشیر بر گرده دیگر پیروان فرق عیسوی می‌نهند و ستیزه‌جویانه خون‌ها می‌ریزند و از کشته‌ها پشته می‌سازند؛ چرا که معرفت‌های دینی آنها نه محصول ایمان؛ بلکه برگرفته از «نقل» و «اسناد» (طوماری) بود که از وزیر حيله‌گر آموخته بودند. (ر. ک. دفتر اول/ ۷۰۱-۷۰۴)

مؤمن نمی‌تواند ستیزه‌جو باشد؛ او مظهر «رحمت» حق است. همچنانکه لطف الهی وسیع و نامحدود است، لطف مؤمن نیز حد و مرزی ندارد؛ البته رحمت و لطف مؤمن، هدفدار و شامل کسانی می‌شود که در برابر «حق و حقیقت» موضع انکارآمیز ندارند. بنابراین، چنانکه رحمت مؤمن، تبلوری از رحمت خداست، خشم او نیز بازتابی از خشم الهی است. (ر. ک. قرآن کریم، فتح/ ۲۹) به دلیل اینکه مؤمن متعلق به اخلاق و اوصاف

الهی شده است، نور او آتش نفسانیت را که بدترین آن‌ها خشم و خشونت است، می‌سوزاند.

پس هلاک نار نور مؤمن است
نار ضد نور باشد روز عدل
گر همی خواهی تو دفع شرّ نار
چشمه آن آب رحمت مؤمن است
ز آنک بی‌ضد دفع ضد لایمکن است
کان ز قهر انگیزته شد این ز فضل
آب رحمت بر دل آتش گمار
آب حیوان روح پاک محسن است
(مثنوی، ۲ / ۱۲۵۰-۱۲۵۳)

مولانا در دفتر نخست، اهل اعتقاد را با اهل استدلال یکی می‌داند و آنان را در برابر اهل ایمان که حقیقت را نه از طریق تعقل؛ بلکه از راه دل و شهود ادراک می‌کنند، در قالب تمثیل «کوران و بینایان» قرار می‌دهد. مولوی اهل استدلال را به هیأت «کورانی» به تصویر می‌کشد که راه رفتن‌شان متکی بر «عصا»ی‌شان است. هم اینان، در طی طریق، عصا می‌کشند و بر کوران دیگر می‌تازند. به نظر مولانا، جنگ پیروان مذاهب، در حقیقت جنگ استدلال‌هاست.

گر نه بینایان بُدندی و شهان
نی ز کوران کشت آید نه درود
گر نکردی رحمت و افضال‌شان
این عصا چه بود قیاسات و دلیل
چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
جمله کوران مرده‌اندی در جهان
نه عمارت نه تجارت‌ها و سود
در شکستی چوب استدلال‌شان
آن عصا کی دادشان بینا جلیل
(مثنوی، ۱ / ۲۱۳۳-۲۱۳۷)

ایمان یقین بی‌علتی است که به برهان و استدلال نیازی ندارد ولی اعتقاد نه اینکه نیازی به برهان و استدلال داشته باشد؛ بلکه ذات آن برآمده از استدلال و برهان است. در یکی ایمان مقدم بر فهم است (ایمان بیاور تا بدانی) و در دیگری فهم، مقدم بر اعتقاد. ویتگنشتاین، برای تبیین ماهیت ایمان به تمثیل زیبایی دست یازیده است که به نظریه «تصویری ایمان» (Representation of faith) مشهور شده است. بنا بر این تمثیل، اگر تصویر نقاشی شده از جنگلی را به کودکی عرضه کنیم و به او بگوییم در گوشه‌ای از این تصویر شکارچی‌ای وجود دارد و باید او را بیابد، مادامی که شکارچی را نیافته هرچه در

آن تصویر می‌بیند درخت، کوه، جوی، آب، علف و حیوانات است ولی به محض اینکه در لابه‌لای اشکال درختان و دیگر عناصر حاضر در تصویر، نقش شکارچی را یافت یا او را راهنمایی کردیم تا شکارچی را بیابد، پس از آن هر باری که به تصویر نقاشی می‌نگرد، اگر هم بخواهد شکارچی را نبیند، ناخودآگاه نگاهش به سمت او می‌رود و آن را حی و حاضر در تصویر می‌بیند. ویتگنشتاین می‌گوید آن تصویر جهان طبیعت است و آن شکارچی گمشده «خداوند» است. مادامی که آدمی خداوند را در هستی ندیده و به آن ایمان نیاورده است، جز عناصر طبیعت چیزی نمی‌بیند ولی به محض اینکه خدا را یافت و به او ایمان آورد، نمی‌تواند در همه جای طبیعت و هستی خدا را نبیند. (ر. ک. ملکیان، ج ۴، ۱۳۷۹: ۲۶۵)

مولانا پس از نقل حکایت «مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورتگری» خود به تأویل آن می‌پردازد. پس از آنکه مدلول رومیان قصه را به «صوفیان» تأویل می‌کند، بنیان معرفت آن‌ها را نه مبتنی بر «کتاب» و «تکرار» و «هنر»؛ یعنی سنت و داده‌های تاریخی و عقلی و نقلی درباره خداوند؛ بلکه «کشف و شهود معرفت به خداوند» از طریق «دل رسته از رذایل» می‌داند. در دل پاک آینه‌سان مؤمن، خدایی که آسمان و زمین گنجایی او را ندارد، مستقر می‌شود. (ر. ک. دفتر اول/ ۳۴۸۳-۳۴۸۷)

صاحب ایمان، عاشق است و صاحب اعتقاد معامله‌گر

ایمان، خودبسنده است و مؤمن ایمان نمی‌آورد تا به واسطه آن به چیزی دیگر برسد. ایمان دستاویزی برای نیل به انواع و اقسام هدف‌های دیگر نیست. کسانی که می‌خواهند تحت لوای ایمان آوری مطامعی دیگر را جستجو کنند، بی‌ایمان‌ترین مردمان هستند؛ زیرا ایمان وقتی به «وسیله» ای برای دستیابی به اموری دیگر تبدیل می‌شود، دیگر نامش ایمان نیست. (ر. ک. تولستوی، ۱۳۹۴: ۱۷) مولانا در تبیین تمایز خداخوانی مؤمنانه و خداخوانی کاسبکارانه ابتدا تقابلی بین «مؤمن» و «کافر» برقرار می‌کند، در حالی که هر دو آن‌ها در خداخوانی مشترکند. بلافاصله مصداقی عینی از خداخوانی کافران کاسبکارانه معرفی می‌کند. این مصداق، گدایی است که «بهر نان» در کوی و برزن نام خدا را فریاد می‌زند، در حالی که نه تصویری از خدا دارد و نه اعتماد و ایمانی به رزاقیت وی. ذکر نام خدا برای

گدا، لقه لقه‌ای زبانی بیش نیست. به تعبیر مولانا همچون خری که برای گاه مصحفی بر دوش می‌کشد؛ بی آنکه از آن بهره‌ای بیابد. خداخوانی او وسیله‌ای است که بدان احساسات انسانی و علائق دینی مردم را برمی‌انگیزد تا چیزی بر او انفاق کنند. در واقع، گدا نه بر رزاقیت خداوند که به رزاقیت انسان‌های دیگر چشم دارد.

کافر و مؤمن خدا گویند لیک	در میان هر دو فرقی هست لیک
آن گدا گوید خدا از بهر نان	متمقی گوید خدا از عین جان
گر بدانستی گدا از گفت خویش	پیش چشم او نه کم ماندی نه بیش
سال‌ها گوید خدا آن نان خواه	همچو خر مصحف کشد از بهر گاه
گر به دل دریافتی گفت لبش	ذره ذره گشته بودی قالبش

(مثنوی، ۴۹۷/۲ - ۵۰۱)

اهل ایمان، از خدا جز خدا را نمی‌خواهند. آنها از همه کار و بار جهان فارغ گشته‌اند؛ نه به زرق و برق این جهانی دل‌خوش می‌کنند و نه چشم‌انتظار نعمت آن جهانی هستند. حال آنکه اهل اعتقاد، کاسبکارند و اهل معامله. اگر عبودیتی می‌ورزند، برای «چیزی» است؛ ممکن است خواسته‌های آنان این جهانی باشد از جمله تمتعات دنیوی و یا از جمله نعمت‌های آن جهانی که بدان وعده داده شده‌اند.

تا بدانی هر که را یزدان بخواند	از همه کار جهان بی‌کار ماند
هر که را باشد ز یزدان کار و بار	یافت بار آنجا و بیرون شد ز کار

(مثنوی، ۲۱۲۰-۲۱۲۱ / ۱)

نتیجه‌گیری

با وجود آنکه در متن قرآن، به صراحت بین «اسلام» و «ایمان» فرق نهاده شده و فاصله معنایی قابل توجهی بین آنها به چشم می‌خورد، این عارفان تجربت‌اندیش بودند که گوهر ایمان را دریافتند و از طریق تجارب معنوی و شهودی خود رابطه‌ای شخصی، مداوم، شورانگیز با خداوند برقرار کردند و در مقام بازسازی زبانی این تجربه‌ها به ناچار وارد تمایز گذاری بین ایمان حقیقی و اعتقادات دینی شدند. مولانا، یکی از عارفان برجسته از همین شاخه بود که در مثنوی معنوی، مجال مبسوطی پیدا کرده است تا فاصله عمیق بین

اعتقاد و ایمان را تبیین نماید. از نظر مولانا، هر اندازه که اعتقادات متصلب و ایستا هستند، ایمان از سنخ امری سیال و روان است. اعتقاد، در بند داشته‌ها بودن است و ایمان از جنس شدن‌های پیاپی، گوهر ایمان، تنها از طریق برقراری رابطه شخصی فرد مؤمن با خداوند به دست می‌آید و اعتقادات از طریق وسائط. ایمان، محصول سیر انفسی و اعتقادات محصول سیر آفاقی است. اگر ایمان از سنخ تجربه مداوم سیال است، پس امر بی‌انتهاست و فرد مؤمن هر لحظه در حال «تجدید» ایمان است و حال آنکه، اعتقادات، محدود هستند. صاحبان اعتقاد، به معتقدات خود به‌مثابه مایملک خود می‌نگرند و حریصانه در پی محافظت از آنها در برابر اغیار برمی‌آیند و صاحبان ایمان، دل‌نگرانی از دست دادن چیزی را ندارند؛ چراکه مُتَعَلِّقِ ایمان‌شان «خدا» است و خدا را نه زوالی هست و نه خوف زبایش و تحریفی از جانب غیر. به همین دلیل، صاحبان اعتقاد، متعصبانه در پی نگهداشت باورهای خود هستند و دگرستیزی امری شایع در بین آنهاست. در حالی که مؤمنان، مداراجو و مظهر لطف الهی هستند و همچنانکه لطف الهی بی‌کران است، رحمت و لطف مؤمنان نیز شامل و کامل است.

یادداشت‌ها

- ۱- احسان در این حدیث، به معنای «نیکی» و یا «درستی» نیست؛ بلکه به معنا «اکمال» است؛ چنانکه در عبارت «أَسْلَمَ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ» آمده است. (ر. ک. ایزوتسو، ۱۳۸۹: پاورقی ۹۹) لذا اکمال دین، با ایمان؛ یعنی ورود مؤمن به تجربه دینی با خداوند و انکشاف حق بر او تحقق پیدا می‌کند.
- ۲- حالتی تند و هیجانی و حاذا از ایمان است که در متون عرفانی از آن به جنون تعبیر می‌شود؛ جنونی که بازتابی از «تکمیل ایمان» بندگان خاص خداوند است. روایت «لَا يَكْمُلُ إِيمَانُ الْعَبْدِ حَتَّى يَظُنَّ النَّاسُ أَنَّهُ مَجْنُونٌ» به کرات مورد استناد عرفا برای دفاع از «شور مؤمنانه» شیفتگان سیر و سلوک عرفانی قرار گرفته است. (برای نمونه، ر. ک. اسرار التوحید، ج ۱، ۱۳۶۶: ۳۴) در مثنوی، یکی از نزدیک‌ترین حکایت‌ها برای ترسیم واقعیت «جنون مؤمنانه» در بیان حال «ذوالنون مصری» روایت شده است. (ر. ک. مثنوی، ۲/ ۱۳۸۶-۱۴۶۱)
- ۳- به نظر می‌رسد مضمون «تازه کردن ایمان» که در ذهن و زبان شاعران غیرعارف، زاهدپیشگان و عارفان راستین بازتاب قابل توجهی داشته، از آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ» (نساء/ ۱۳۶)

گرفته شده است.

- ۴- مولانا در دفتر نخست نیز، به نوع مواجهه ابوجهل و بوبکر صدیق با پیامبر (ص) در دو نوبت اشاره کرده است. یک بار آن، دقیقاً در راستای همان نظریه «موجب ایمان نباشد معجزات» است که طی خرده روایتی بیان می شود؛ بدین مضمون که ابوجهل از پیامبر (ص) می خواهد بگوید در دست وی چه چیزی است و پیامبر اشاره می کند و سنگریزه در کف او به سخن می آیند و به توحید و نبوت رسول (ص) اشاره می کنند. (ر. ک. دفتر اول/ ۲۱۵۴-۲۱۶۰)
- ۵- مولانا بارها در مثنوی به این وحدت به صراحت یا در قالب تمثیلات متعدد مانند وحدت ذاتی انوار و وحدت امواج دریا اشاره کرده است. از جمله:

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار	هم یکی باشند و هم ششصد هزار
بر مثال موجها اعدادشان	در عدد آورده باشد بادشان
مفترق شد آفتاب جانها	در درون روزن ابدان ما
چون نظر در قرص داری خود یکیست	آنکه شد محجوب ابدان در شکیست
تفرقه در روح حیوانی بود	نفس واحد روح انسانی بود

(مثنوی، ۱۸۴/۲-۱۸۸)

- ۶- اینکه روایت مذکور جزو احادیث است یا خیر، در بین محققان اختلاف نظر وجود دارد. محمدرضا شفیعی کدکنی، آن را در تعلیقات اسرارالتوحید به عنوان حدیث آورده و گفته است در منابعی مانند بیهقی، ابن حیان و دیگران آمده است. (ر. ک. ابوسعید ابوالخیر، تعلیقات، ج ۲، ۱۳۶۶: ۷۷۲-۷۷۳)

منابع و مآخذ

- ابوسعید ابوالخیر (۱۳۶۷) / *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ دوم، تهران: انتشارات آگاه.
- ابوهلال عسگری، حسن بن عبدالله (۱۹۸۰) / *الفروق فی اللغه*، بیروت: دارالآفاق الجدیده.
- ایزو تسو، توشی هیکو (۱۳۸۹) / *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*، ترجمه زهرا پورسینا، ویراستار مصطفی ملکیان، چ سوم، تهران: سروش.
- اونامونو، میگل دی (۱۳۸۸) / *درد جاودانگی*، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، چ هشتم، تهران: انتشارات ناهید.
- بدخشان، نعمت الله (۱۳۹۷) / «ایمان عارفانه از منظر مولانا»، *اندیشه دینی*، د ۱۸، ش ۳، پیاپی ۶۸: صص ۲۷-۴۸.
- تولستوی، لف (۱۳۹۴) / *اعتراف*، ترجمه آبتین گلکار، چ سوم، تهران: نشر گمان.
- تهانوی، علامه محمدعلی (۱۹۹۶) / *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون*، تقدیم و اشراف و مراجعه د. رفیق العجم، الطبعة الاولى، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- حاجی اسماعیلی، محمدرضا و همکاران (۱۳۹۲) / «مفهوم شناسی ایمان و پیوند آن با تجربه دینی در اندیشه مولوی در مثنوی»، *پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، س هفتم، ش اول، پیاپی ۲۴: صص ۵۳-۷۶.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل (۱۳۷۴) / *دیوان خاقانی شروانی*، به کوشش ضیاءالدین سجادی، چ پنجم، تهران: انتشارات زوار.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶) / *مدارا و مدیریت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (بی تا) / *دیوان سنایی*، به سعی و اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، چ چهارم، تهران: انتشارات سنایی.
- عنصری بلخی، ابوالقاسم حسن بن احمد (۱۳۶۳) / *دیوان عنصری بلخی*، تصحیح و مقدمه سید محمد دبیرسیاقی، چ دوم، تهران: انتشارات سنایی.
- عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (بی تا) / *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، تهران: انتشارات کتابخانه منوچهری.
- فروم، اریک (۱۳۸۷) / *هنر بودن*، ترجمه پروین قائمی، تهران: انتشارات آشیان.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۲) / *تاریخ فلسفه؛ از فیثته تا نیچه*، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، چ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۵، شماره ۳۴، پاییز ۱۴۰۲ / ۱۶۵

کاکایی، قاسم و لاله حقیقت (۱۳۸۷) «ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی»، آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، د ۱، ش ۱: صص ۱۴۵-۱۷۲.

کینی، آنتونی (۱۳۸۸) *ایمان چیست؟؛ جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه اعظم پویا، تهران: انتشارات هرمس.

کیویت، دان (۱۳۸۵) *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، چ سوم، تهران: طرح نو.

مجتهدشستری، محمد (۱۳۷۹) *ایمان و آزادی*، چ سوم، تهران: طرح نو.

مسلم بن حجاج (۱۹۹۱) *صحیح مسلم*، تصحیح محمدفؤاد عبدالباقی، قاهره: دارالحدیث.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸) *ایمان و تعقل؛ درس گفتارهای فلسفه دین*، به کوشش سیدعلیرضا صالحی و سیدمحمدحسین صالحی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۷) *مشتاقی و مهجوری*، چ سوم، تهران: نشر نگاه معاصر.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹) *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۴، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

مولانا، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۶) *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.

میبدی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۱) *کشف‌الاسرار و عده‌الابرار*، تصحیح علی‌اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

ناصر خسرو، ابومعین (۱۳۶۸) *دیوان ناصر خسرو*، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

واتس، آلن ویلسون (۱۳۷۸) *حکمت بی‌قراری؛ پیامی برای عصر اضطراب*، ترجمه مرسده لسانی، تهران: انتشارات بهنام.

هیگ، جان (۱۳۹۶) *میان شک و ایمان*، ترجمه ادیب فروتن، تهران: ققنوس.

هیگ، جان (۱۳۷۸) *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

References

- Abu Sa'id Abu al-Khair (1988) "Asrar al-Tawhid fi Maghamat al-Sheikh Abu Sa'id", Introduction, Edition, and Annotations by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, 2nd edition, Tehran: Agah Publications.
- Abu Hilal Asgari, Hasan ibn Abdullah (1980) "Al-Furuq fi al-Lughah", Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah.
- Izutsu, Toshihiko (2010) "The Concept of Faith in Islamic Theology", translated by Zahra Pursina, edited by Mostafa Malekian, 3rd edition, Tehran: Soroush Publications.
- Onamuno, Miguel de (2009) "The Pain of Eternity", translated by Bahaeddin Khorramshahi, 8th edition, Tehran: Nahid Publications.
- Badakhshan, Ne'matullah (2018) "Mystical Faith from the Perspective of Mawlana (Rumi)", Religious Thought, Vol. 18, No. 3, Issue 68, pp. 27-48.
- Tolstoy, Lev (2015) "Confession", translated by Abtin Golkar, 3rd edition, Tehran: Goman Publications.
- Tehanovi, Allama Muhammad Ali (1996) "Encyclopedia of Exploring Art Terminology", Dedication, Supervision, and Review by Dr. Rafiq Al-Ajam, 1st edition, Beirut: Maktabat Lebanon Nasherun.
- Haji-Esmaili, Mohammad Reza and et. al (2013) "A Conceptual Study of Faith and Its Connection with Religious Experience in the Thought of Mowlavi in the Mathnawi", Research in Mystical Literature (Gohar Goya), Vol. 7, No. 1, Issue 24, pp. 53-76.
- Khaghani Sharvani, Afzal al-Din Badil (1995) "Khaghani Sharvani's Divan", edited by Ziyad al-Din Sajjadi, 5th edition, Tehran: Zovvar Publications.
- Soroush, Abdolkarim (1997) "Tolerance and Management", Tehran: Serat Cultural Foundation.
- Sanai Ghaznavi, Abu al-Majd Majdud ibn Adam (without a year) "The Divan of Sanai", edited by Mohammad Taqi Modares Razavi, 4th edition, Tehran: Sanai Publications.
- Onsori-ye Balkhi, Abu al-Qasim Hasan ibn Ahmad (1984) "The Divan of Anvari Balkhi", edited and introduced by Seyed Mohammad Dabirsiyaghi, 2nd edition, Tehran: Sanai Publications.
- Ayn al-Qudat Hamadani, Abdullah ibn Muhammad (without a year) "Tamheedat" (Preparations), with an introduction, correction, annotation, and editing by Afif Asiran, Tehran: Manuchehri Library Publications.
- Fromm, Erich (2008) "The Art of Being", translated by Parvin Ghaemi, Tehran: Ashian Publications.
- Copleston, Frederick Charles (2013) "History of Philosophy: Fichte to Nietzsche", Volume 7, translated by Dariush Ashoori, 7th edition, Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.

- Kakayi, Ghasem and Laleh Haghghat (2008) "The Nature of Faith from the Perspective of Muhammad Ghazali", *Ayeneh-ye Ma'arifat*, Shahid Beheshti University, Vol. 1, No. 1, pp. 145-172.
- Kenny, Anthony (2009) "What is Faith?; Essays in the Philosophy of Religion", translated by Azam Pouya, Tehran: Hermes Publications.
- Cupitt, Dan (2006) "Sea of Faith", translated by Hassan Kamshad, 3rd edition, Tehran: Tarh-e Now Publications.
- Mojtahed-Shabestari, Mohammad (2000) "Faith and Freedom", 3rd edition, Tehran: Tarh-e Now Publications.
- Muslim ibn al-Hajjaj (1991) "Sahih Muslim", edited by Muhammad Fuad Abdul Baqi, Cairo: Dar al-Hadith.
- Malekian, Mostafa (2009) "Faith and Reason; Lectures on the Philosophy of Religion", edited by Seyed Ali Reza Salehi and Seyed Mohammad Hossein Salehi, Qom: University of Religions and Denominations Publications.
- Malekian, Mostafa (2008) "Mushtaghi and Mahjuri", 3rd edition, Tehran: Negah-e Moaser Publications.
- Malekian, Mostafa (2000) "History of Western Philosophy", Vol. 4, Qom: Research Institute of Seminary and University.
- Mawlana Jalal al-Din Muhammad (1957) "Mathnawi Ma'nawi", edited by Reynold A. Nicholson, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Meybodi, Rashid al-Din Fazlullah (1982) "Kashf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrrar", edited by Ali Asghar Hekmat, Tehran: Amir Kabir Publications.
- Nasir Khusraw, Abu Mu'in (1989) "Divan-e Nasir Khusraw", edited by Mojtaba Minavi and Mehdi Mohaqeq, Tehran: Tehran University Publications.
- Watts, Alan Wilson (1999) "The Wisdom of Insecurity; A Message for an Age of Anxiety", translated by Mersedeh Lesani, Tehran: Behnam Publications.
- Hick, John (2017) "Between Faith and Doubt", translated by Adib Foroutan, Tehran: Ghoghnoos Publications.
- Hick, John (1999) "Religious Pluralism Discussions", translated by Abdolrahim Gavahi, Tehran: Tebian Cultural Publications.



Distance between Faith and Belief in Rumi's Theory¹

Ghodrat Allah Taheri²

Received: 2023/06/06

Accepted: 2023/08/29

Abstract

The two terms, “faith” and “belief”, due to their common semantic field and widespread usage, are used interchangeably, without clear conceptual boundaries between them, not only among ordinary people, but also among elites, such as some poets and writers. However, they exhibit significant distinctions in their true meanings and concepts. In this regard, “faith holders” and “believers” have obvious differences in their perception of God and the way of communicating with Him, the way of perceiving and interacting with existence, as well as their perception of religion and religious experiences. In contrast to many poets inclined towards mysticism and gnosis who often did not perceive a distinction between faith and belief, Rumi, similar to most of the mystic Muslim intellectuals, places “faith” and “disbelief” in opposition and explicates their origin, causes of creation, and their impacts. In fact, he separates his path from the mystical poets preceding him. In Rumi's intellectual framework, which is similar to the views of philosophers such as Kierkegaard, faith is a fluid and ever-evolving matter, while belief is something fixed and static. Consequently, faith is an unlimited affair stemming from an individual's experiential inclination towards God and is attained through the spiritual journey of the self. On the other hand, belief is established in community and society, evolving through various means such as individuals, books, documents, and exoteric developments. Faith belongs to the impossible, while belief belongs to the possible affairs. Believers are dogmatic and antagonistic, fearing that others challenge their convictions. However, faith holders are tolerant. Those in faith are always in an endless relationship with God and continue this relationship in love, while others have a transactional relationship with God, viewing their religion as a means to achieve worldly and otherworldly desires.

Keywords: Theology, Faith, Belief, Rumi, Masnavi.

1. DOI: 10.22051/jml.2023.44620.2495

2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: gh_taheri@sbu.ac.ir Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997