

ارزیابی مولانا از اقسام ایمان در پاسخ به مسأله رنج

* قربان علمی

** حسین صابری ورزنده

چکیده

نسبت میان مسأله رنج و ایمان، نزد اندیشمندان اهمیت ویژه‌ای دارد و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه - با رویکردهای درون‌دینی یا برون‌دینی - ابراز شده است. اهمیت مسأله ایمان، عمدتاً به رابطه ایمان و سعادت معطوف است که در متون و مآثورات دینی، بر آن، تأکید فراوان رفته است. در عرصه تضارب آرا در این باب، عارفان نیز در آثار مکتوب خویش، با ابتنا بر ذوق و تجربه عرفانی، دیدگاه‌های عمدتاً بدیعی در این باره در انداخته‌اند. در این میان، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز که از اقطاب عارفان مسلمان به شمار می‌رود، کتاب «مثنوی» خود را با مسأله رنج آدمی می‌آغازد و در جای جای آثار خویش، ایمان را راهی برای رهایی از این رنج، معرفی می‌کند. او با نقد نگرش‌های آفاقی به ایمان، در باب ماهیت ایمان مطلوب و رهایی‌بخش، نگرشی انفسی/فراعقلانی و فردگرایانه دارد و درباره متعلق ایمان، دیدگاهی واقع‌گرایانه برمی‌گزیند. مولانا همچنین در زمینه کارکردهای ایمان، رابطه مستقیمی میان سعادت و ایمان ترسیم می‌کند؛ و از این جهت، نظریه خود در باب سعادت را با مسأله ایمان، پیوند می‌زند.

کلیدواژه‌ها: ایمان، رنج، نگرش آفاقی و انفسی، معرفت، عقل، تقلید، زهد.

* دانشیار دانشگاه تهران. gelmi@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تهران. h_saberi_v@ut.ac.ir

بیان مسأله

در اندیشه دینی، مسأله ایمان، اهمیتی اساسی دارد. در کتب دینی ای که در آنها و حیانی بودن متن مقدس مورد تأکید است، در باب ایمان و نسبت آن با مسأله نجات و سعادت، بحث‌های فراوانی صورت گرفته و نظریات مختلفی بیان شده است. مؤمنان نیز در مواجهه با متن مقدس، برداشت‌های متفاوتی از دین و ایمان پیدا کرده‌اند. برخی ایمان را از سنخ باور دانسته‌اند و برخی از سنخ وفاداری؛ عده‌ای آن را نوعی تجربه درونی، اطاعت از یک مجموعه اعمال (شریعت)، اعتماد و اطمینان به ساحت معنوی جهان و یا وابستگی به هستی مطلق قلمداد کرده‌اند. بحث‌های بسیاری هم در باب متعلق ایمان در گرفته است که آیا از نوع گزاره است یا یک حقیقت خارجی است، و یا یک رخداد و ...؛ و از سویی آیا این متعلق، انفسی^۱ است و یا آفاقی^۲؛ بر این اساس، گروهی واقع‌گرا و گروه دیگر در باب متعلق ایمان، ناواقع‌گرا^۳ شده‌اند.

در باب کارکردهای ایمان نیز بحث‌های روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و نجات‌شناسانه بسیاری مطرح است که در آنها نسبت ایمان و مسأله رنج^۴ ارزیابی می‌شود. از این جهت، موضوع رنج نیز اهمیت مضاعف می‌یابد. با وجود این که بسیاری از مؤمنان، رنج را وسیله و موهبتی برای تقرب به خدا انگاشته‌اند، بسیاری از اندیشمندان رنج را که پیوند نزدیکی با مسأله شر دارد، دلیلی برای تشکیک درباره وجود خدا قلمداد کرده‌اند. از سوی دیگر در باب ماهیت رنج و خاستگاه آن نیز دیدگاه‌های بسیاری مطرح شده است. برخی رنج را پدیده‌ای روانی (فردی یا جمعی)، برخی بدنی - فیزیولوژیکی و برخی هستی‌شناسانه دانسته‌اند و درباره خاستگاه آن نیز به دلایلی از قبیل نابهنجاری‌های روانی، نقص‌های معرفتی، اعمال نادرست

1. subjective.

2. objective.

۳. از جمله این ناواقع‌گرایان، دان کیویت است که در کتاب «دریای ایمان» دیدگاه‌های خود را بیان کرده است.

4. Suffering.

(دینی یا غیردینی)، حوالت تاریخی، بی‌عدالتی‌های اجتماعی و اقتصادی، و یا نارسایی‌های وجودی - آگزیستانسیالیستی اشاره کرده‌اند.

در تاریخ تفکر اسلامی نیز نظریه‌های گوناگونی در زمینه ماهیت ایمان و خاستگاه رنج مطرح شده و مورد بحث‌های فقهی، کلامی، عرفانی و گاه فلسفی، قرار گرفته است. دیدگاه‌های مولانا به عنوان عارفی که در سنت عرفان عشقی و شورمندانه سخن می‌گوید و کتاب اصلی خود «مثنوی» را با مسأله رنج آغاز می‌کند، در زمینه ماهیت و خاستگاه رنج آدمی، اقسام ایمان، و امحای رنج با ایمان حقیقی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. پرسش‌هایی که در این مختصر بدان‌ها پرداخته می‌شود، عبارتند از:

- ۱- ماهیت و خاستگاه رنج از دیدگاه مولانا چیست؟^۱
- ۲- اقسام ایمان از نظر مولانا کدام است و ماهیت و خصوصیات آن‌ها چیست؟
- ۳- در تفکر مولانا، کدام نوع ایمان می‌تواند به امحای رنج در زندگی انسان منجر شود؟

مسأله رنج و منشأ آن

رنج به منزله امری انفسی و البته بخشی تفکیک‌ناپذیر از زندگی موجودات زنده، غالباً از سوی اندیشمندان، بدیهی تلقی می‌شود که نیاز به تعریف ندارد (Kilpatrick: 1980, p1). رنج که فقط به صورت انفسی ادراک می‌شود، نوعی از احساس و ادراک موجود زنده است که در وضعیتی نامطلوب برای وی رخ می‌دهد (See: Bemporad, 1987, p99). البته این وضعیت مخصوصاً زمانی بروز می‌کند که ما از یک امر وجودی برخوردار نباشیم و یا چیزی را از دست داده باشیم. هرچند متعلق آن می‌تواند روحی یا جسمی باشد؛ متعلق روحی رنج مانند رنج ناشی از تنهایی، پوچی و بی‌معنایی زندگی؛ و متعلق جسمی رنج نیز مانند بیماری‌های جسمی که علاوه بر انسان، حیوانات نیز بدان دچار می‌گردند. برخی فیلسوفان دین مانند جان هیک در این خصوص، به جای واژه رنج، واژه درد^۲ را به کار برده‌اند و درد را جدای از رنج می‌دانند (Hick: 2007, p327).

۱. در این بررسی، موضوع رنج، طریقت دارد و بیش‌تر نسبت آن با مسأله ایمان، مدنظر است؛ بنابراین بحث درباره آن به اجمال مطرح می‌شود.

2. Pain.

مولانا مسأله را از انسان می‌آغازد و از ماهیت رنج آدمی پرسش می‌کند. در این دیدگاه، ایمان‌شناسی و نجات‌شناسی می‌بایست مسبوق به انسان‌شناسی باشد.^۱ تنها پس از شناخت انسان است که می‌توان از تعاملی درخور با حقیقت و ایمان بدان، سخن گفت. انسان در تفرد خویش، رنج می‌کشد و این یک واقعیت است. آنچه اهمیت دارد، این است که منشأ این رنج چیست و چگونه می‌توان از آن رهایی یافت. به نظر می‌آید که پاسخ مولوی در زمینه منشأ رنج را می‌بایست در پارادایم مکتب نوافلاطونی جست‌وجو کرد.^۲ «من» انسان یا همان ساحت معنوی وجود او که با آن هر کس، همان شخصی است که هست، در زندان جسم گرفتار آمده است و هیچ‌گونه وحدت ذاتی‌ای بین جسم و روح برقرار نیست و روح یکسره از جسم جداست. «تو را به این تن چه تعلق است، تو قائمی بی این، و همواره بی اینی؛ اگر شبست پروای تن نداری و اگر روزست مشغولی به کارها، هرگز با تن نیستی» (فیه مافیه، ص ۲۳۰).

همین بعد معنوی وجود آدمی است که مولوی درباره آن، تعبیر «نی» را به کار می‌برد.^۳ اما چرا این نی می‌نالد؟ در همین جاست که مولانا بحث وجود پیشینی روح آدمی در عالم وحدت روحانی را مطرح می‌کند.^۴ بر طبق این دیدگاه، در یک زمان بی‌زمانی، روح و حقیقت وجود انسان، در جهانی روحانی که مهم‌ترین مشخصه آن وحدت و عدم کثرت بوده، مسکن داشته است؛ و در اثر قضا و قدر خاصی، پا در عالم جسم گذاشته (قوس نزول) و محبوس تن گشته است (غزلیات شمس، غزل ۷۳۱).^۵ نقطه شروع و علت اساسی نگون‌بختی انسان‌ها را نیز می‌بایست

۱. در سایه چنین نگرشی به مولانا، رویکردهای تفسیری اومانستی و اگزستانسیالیستی، مجال بروز می‌یابند.

۲. بنگرید به بحثی مستوفی در این زمینه در: قاسم غنی، ۱۳۸۶، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۳۰۲-۳۰۳، ص ۷۷-۱۴۱.

۳. در باب پیشینه استفاده از اصطلاح نی نزد عارفان، رک: زرین کوب، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳-۳۰۴؛ و فروزانفر، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۱.

۴. در مقاله‌ای درباره این مسأله، تعبیر «عوامل ازلی - معرفتی» به کار رفته است و آن را در مقابل عوامل درونی و بیرونی قلمداد کرده‌اند. در این باره بنگرید به: بیگدلی و ...، ۱۳۸۸، ص ۳۷-۴۳. لازم است بدانیم که رویکرد این مقاله، ادبی - هرمنوتیکی است.

۵. در این متن ارجاعات به غزلیات شمس، بر اساس شماره غزل است.

از همین دورافتادگی از مسکن مألوف و مأوای مأنوس دانست (مثنوی، دفتر ۱، ابیات ۶۵۹ - ۶۹۲).^۱ به طور کلی می‌توان منشأ رنج در نگاه مولانا را در سه صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱ - ترکیب و عدد: حقیقت جان آدمی، متعلق به عالم وحدت است؛ و چون به عالم کثرت هبوط کرده، همین کثرت و ترکیب، منشأ غصه‌ها و قبض‌های روحی و روانی اوست.^۲

۲ - در بند ماضی و مستقبل بودن: در بند ماضی و مستقبل بودن، منشأ دوم رنج است. از نظر مولانا این اسیر زمان بودن، مثل گره‌هایی بر نی وجود آدمی است و باید از این گره‌ها فارغ شد. در حقیقت، ریشه در بند ماضی و مستقبل بودن، در هشیاری است که در قاموس فکری مولوی، معنایی منفی و نامطلوب از آن فهمیده می‌شود.^۳

۳ - مستی هستی: منشأ دیگر رنج، همانا مستی ناشی از هستی است. به عبارت دیگر، خودبینی و «من» را کسی دیدن و منی کردن، خود از منشأهای اصلی رنج است. تا من، من هستم، در کثرت به سر می‌برم و کثرت، رنج را به دنبال می‌آورد. از طرف دیگر، «همه رنج‌ها از آن بر می‌خیزد که چیزی خواهی و آن میسر نشود، چون نخواهی رنج نماند» (فیہ ما فیہ، ص ۱۲۸).

با توجه به این مطالب، مشخص می‌شود که هر نوع رویکرد ماتریالیستی، اعم از ماتریالیسم جامعه‌شناختی، روان‌شناختی یا اقتصادی به مسأله ماهیت و منشأ رنج، از دیدگاه مولانا خطایی فاحش است. تمامیت اندیشه عرفانی مولوی، حاکی از نگاهی معنوی و روح‌محور به انسان و خدامحور به جهان است. انسان از نظر «وجودشناختی»، به ساحت وحدانی وجود تعلق دارد و در نوع هستی به عالم ماده متعلق است؛ و حقیقت وجودش یکسره در غربت ناهمجنسی (مثنوی، د ۱، ب ۷۶۶) و تشتت، به سر می‌برد. پس روشن می‌شود که رنج

۱. در این مقاله ارجاعات به مثنوی بر اساس شماره دفتر (با علامت اختصاری د) و شماره بیت (با علامت اختصاری ب) است.

۲. علت تنگیست ترکیب و عدد/ جانب ترکیب حسها می‌کشد (مثنوی، د ۱، ب ۳۱۰۲-۳۱۰۴)

۳. هست هشیاری ز یاد ما ماضی/ ماضی و مستقبلت پرده خدا

آتش اندر زن به هر دو تا به کی/ پر گره باشی از این هر دو چونی

تا گره بانی بود همراز نیست/ همنشین آن لب و آواز نیست (مثنوی، د ۲، ب ۲۲۰۵-۲۲۰۷)

آدمی نوعی نارسایی عارضی نیست که حاصل زندگی فردی و اجتماعی او در بستر تاریخ و فرهنگ و تمدن باشد^۱، بلکه معضلی هستی‌شناسانه و معنوی است. از این رو، بر طبق دیدگاه مولانا حتی اگر تمام نیازهای اقتصادی و روان‌شناختی (مثل نیازهای جنسی، امنیت، احترام، محبت و ...) و جامعه‌شناختی انسان تأمین شود، باز همچنان در اثر این دورافتادگی وجودشناختی، به سعادت حقیقی نایل نخواهد آمد.

اما آدمیان برای رهایی از این رنج، می‌بایست بازگشتی به ساحت نامتکثر و وحدانی داشته باشند که در عرفان آن را ساحت حقیقت یا عالم بی‌صورت (قوس صعود) می‌خوانند. بنا بر نظر مولوی، انسان‌ها به صورت‌های مختلف سر در پی حقیقت دارند و نوع تعاملی که با حقیقت برقرار می‌کنند، هم در کمیت و هم در کیفیت، متفاوت است. از این جاست که مولانا به طرح مسأله اقسام تعامل با حقیقت می‌پردازد. در نگاه وی، هر یک از این انواع تعامل با حقیقت، یک نوع ایمان‌آوری و روی نمودن خاص به آن حقیقت را می‌طلبد. بنابراین بحث رنج به بحث در باب کشش آدمی به سوی حقیقت و در نهایت، به مقوله انواع تعاملات آدمی با حقیقت، و اقسام ایمان، می‌انجامد. زیرا با ایمان می‌توان نه تنها رنج‌های معنوی را درمان کرد، بلکه دردها و آلام دنیوی را هم قابل تحمل نمود.

اقسام حقیقت‌جویی و ایمان

ایمان در ادیان ابراهیمی، از جایگاه اساسی برخوردار است. ایمان که معادل انگلیسی آن «faith» و لاتینی آن «fides, fide, fidere» و عبرانی آن «emunah» و یونانی آن «pistis» است، به معنی اطمینان^۲، توکل^۳ و اعتماد^۴ می‌باشد (Stein: 2011, p.397).

۱. و به عبارت دقیق‌تر، تمام رنج‌های روانی و بدنی انسان بازگشت به رنج هبوط و دورافتادگی او دارند و اگر چنین گسستی به وجود نمی‌آمد، دیگر رنج‌ها نیز مجال بروز نمی‌یافتند.

2. confidence.

3. reliance.

4. trust.

در اسلام، ایمان منزلت ویژه‌ای دارد و در قرآن کریم، شرط قبولی عمل صالح، ارزشمندی آن، وصول به حیات طیبه و ضامن سعادت و رستگاری انسان به شمار آمده است (نحل/۹۷). متکلمان اسلامی نیز ایمان^۱ را تصدیق، پذیرش و اعتماد قلبی به سخن خدا و اقرار زبانی به این امر، اعتماد و امنیت می‌دانند.^۲ علامه طباطبایی نیز که در شعاع آیات قرآنی، به تبیین واژه ایمان پرداخته، ایمان به خدا را تصدیق به وحدانیت او (طباطبایی، ۱۳۷۵/۱، ج ۹، ص ۴۹۱؛ و ج ۱۵، ص ۶)، فعلی قلبی و اعتمادی امیدوارانه و متوکلاانه به خدا (همو، ۱۳۷۵/۲، ج ۱، ص ۵۵)، امنیت آور برای مؤمن (همو، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۱۴۵) می‌داند که لوازم عملی به همراه دارد. همچنین وی ماهیت ایمان را امری نفسانی و قلبی دانسته، معتقد است تا هنگامی که انقلابی باطنی در نفس انسان رخ ندهد، نتیجه به بار نخواهد آمد و آثار ایمان بر جوارح و رفتار آدمی، ظاهر نخواهد گشت (طباطبایی، ۱۳۷۵/۱، ج ۲، ص ۳۷۴؛ و ج ۱۱، ص ۳۵۴).

از منظر مولوی آدمیان به چهار صورت، دینداری می‌کنند؛ پس به تبع آن، چهار نوع ایمان و تعامل با حقیقت مورد نظر (خداوند) هم وجود دارد: یکی، دینداری و ایمان مقلدانه یا متعبدانه است که بر قول و وهم، مبتنی است؛ دوم، دینداری عقلی و فلسفی است که بر ادله عقلی و فلسفی استوار است؛ سوم، دینداری زاهدانه است که بر خوف تأکید می‌کند؛ و چهارم، دینداری وجودی یا ایمان انفسی و عاشقانه است که خود، دو وجه سلبی و ایجابی دارد: جنبه سلبی آن، معطوف به حالت بی‌خویشتنی و جنبه اثباتی آن هم معطوف به دو بعد معرفتی و عاطفی وجود انسان است. از نظر مولوی سه صورت اول دینداری یا تعامل با حقیقت، مردود

۱. برای بحث ریشه‌شناسانه در باب واژه ایمان در زبان عربی، بنگرید به: زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ذیل ماده «ا م ن»؛ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲۳. همچنین برای دیدگاه خوارج در باب ایمان، ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۴۷؛ برای دیدگاه مرجئه، ر.ک: همان: ص ۱۲۹؛ برای دیدگاه معتزله، ر.ک: شهرستانی، بی‌تا، ص ۵۲ و ایمان و آزادی ص ۱۵؛ برای دیدگاه اشاعره، ر.ک: همان: ص ۱۳؛ برای دیدگاه کرامیه، ر.ک: همان، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ برای دیدگاه جهمیه، ر.ک: همان: ص ۸۰-۸۱؛ و برای دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ر.ک: شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۱۸.

۲. ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۷؛ ج ۲۷، ص ۶۱۵؛ ج ۲۸، ص ۱۱۶؛ و ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰۶.

است؛ بدین معنا که انسان را به گوهر مقصود نمی‌رساند و سعادت تام و تمام را برای او به ارمغان نمی‌آورد. تنها صورت چهارم ایمان و حقیقت‌جویی است که قابل دفاع است و گوهر دینداری را آشکار می‌سازد و انسان را به سعادت و آرامش واقعی، رهنمون می‌شود.

ایمان مقلدانه

پایین‌ترین و غیرمحققانه‌ترین مرتبه ایمان، ایمان مقلدانه یا آن گونه که مولوی خود در فیه ما فیه می‌گوید «ایمان عوام» (فیه ما فیه، ص ۱۱۹) است که بیش‌ترین عمومیت را در میان مردمان دارد و دورترین نوع تعامل با حقیقت و رنج‌افزاترین طریق زندگی است. چنین ایمانی، چهار مشخصه دارد: ۱. صرفاً بر پایه اتکا به گفته‌های دیگران استوار است؛ ۲. از وهم و خیال تغذیه می‌کند؛ ۳. ظاهرگرایی و عمل‌گرایی، مشخصه بارز آن است؛ و ۴. به این علت که حقیقت، ضدهای بسیار دارد و تشخیص حق از باطل نیاز به قوه فهم و درک دارد، از تشخیص حقیقت باز می‌ماند. چنین ایمانی بر پایه وثاقت قول دیگران قرار دارد و فرد مؤمن، نقطه ثقل رانه در درون بلکه در بیرون خود می‌جوید. مولوی در این باره، داستان فردی را نقل می‌کند که به دنبال درخت زندگانی بود و سال‌ها بنا به قول این و آن، به این سوی و آن سوی رفت و هیچ چیز برای او حاصل نشد. تا این که از قضای روزگار، شیخی بدو رسید و به طالب مقلد فهماند که آن درخت، همان درخت معرفت است (مثنوی، د ۲، ب ۳۶۵۴ - ۳۶۷۹). از سوی دیگر، چنین ایمانی، از وهم و خیال تغذیه می‌کند؛ وهم و خیالی که در هنگام مرگ، انسان را تنها می‌گذارد. پس کسی که با مشی مقلدانه در پی نیل به حقیقت و سعادت است، نه تنها به این هدف نایل نمی‌شود، بلکه در او هام و تخیلات خود اسیر می‌ماند و پا از آن‌ها فراتر نمی‌نهد. ظاهرپرستی نیز مشخصه دیگر چنین ایمانی است. از نظر مولوی، مؤمن مقلد، از آن‌جا که در حیطة حس و وهم، اسیر است، از کثرت عالم ماده نمی‌تواند گذر کند و صرفاً در همین ساحت، گرفتار می‌ماند. به عبارت دیگر، فقط در قشر جهان، جولان می‌دهد. مولوی در توضیح این قشری‌گرایی ایمان مقلدانه، تمثیل صیادی را به تصویر می‌کشد که در پی شکار مرغی بود. صیاد سایه آن مرغ را بر روی زمین دید و به اشتباه تصور کرد که این همان مرغ است و جاهلانه

در پی شکار سایه، روان شد و بی‌خبرانه تمام عمر خویش را به بیهودگی صرف نمود.^۱ همچنین با توجه به دیدگاهی که مولانا در باب منشأ رنج دارد، می‌توان گفت که مؤمن صورت‌گرا در دل رنج قرار دارد و او را از درد و تعب، گریزی نیست. چنین نوع تعاملی با حقیقت، نمی‌تواند آدمی را از کثرت برهاند؛ و از آن‌جا که از خیال و وهم تغذیه می‌کند و یکسره مبتنی بر اقوال است و از صرف الفاظ فراتر نمی‌رود، بیش‌تر بر ظلمت کثرت می‌تند.

از نظر مولوی اصولاً اعمال فقهی، داخل در حقیقت ایمان نیست: «ایمان بی‌نماز، منفعت‌کند؛ و نماز بی‌ایمان، منفعت‌نکند» (فیه مافیه، ص ۳۲). البته این به معنای جدایی شریعت از طریقت و استغنائی طریقت از شریعت نیست. التزام به شریعت، بخشی از سلوک عرفانی فرد تلقی می‌شود و حقیقت ایمان نیز در بستر شرعی و شریعتی قرار می‌گیرد تا رشد و عمق لازم را بیابد. مولانا شریعت را شرط ورود به طریقت و در نهایت، شرط رسیدن به حقیقت می‌داند، اما برای آن جنبه آلی و ابزاری قائل است؛ این امر هم از استلزامات نگاه باطن‌گرایانه وی به انسان است. بنا بر دیدگاه وی، فرد عمل‌زده مانند کسی است که بر لب دریا ایستاده و به امید یافتن گوهر، آب دریا را کاسه کاسه می‌پیماید: «اکنون اگر صد هزار بار، آب دریا را طاس طاس بپیماید، گوهر نیابد... طریق یافتن گوهر، نوعی دیگر است» (فیه مافیه، ص ۱۸۶). به نظر می‌رسد که در این مورد، مولوی متأثر از رأی غزالی در «احیاء علوم‌الدین» باشد؛ به نظر غزالی فقه مربوط به امور دنیوی است (غزالی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۹). مولوی از همین مطلب استفاده می‌کند و با اضافه کردن این نکته که حقیقت، امری باطنی، عمیق و فرادنیوی است، به این نتیجه می‌رسد که عمل فقهی، داخل در حقیقت ایمان نیست (متنوی، د ۲، بیت ۱۴۰۶ به بعد؛ فیه مافیه، ص ۷۲)؛ و در نهایت، این که حق، یک چیز است و ضد حق، هزاران چیز. پس برای تشخیص حق از غیر حق، خرد لازم است؛ و این همان کالایی است که در بساط مقلد، یافت نمی‌شود. چه بسا فرد مقلد با حسن نیت کاری را انجام دهد که درست مخالف طریق حقیقت باشد. به بیان مولانا: «حق

۱. ابلهی صیاد آن سایه شود/ می‌دود چندان که بی‌مایه شود

ترکش عمرش تهی شد عمر رفت/ از دویدن در شکار سایه تفت (متنوی، د ۱: ب ۴۲۰ و ۴۲۳).

یکیست و آن را ضد بسیار غلط افکن و مشابه حق؛ مقلد چون آن ضد را نشناسد، از آن رو حق را نشناخته باشد» (مثنوی، د ۵، عنوان قبل از بیت ۴۰۵۴؛ د ۲، ب ۵۱۶-۵۷۳؛ د ۵، ب ۱۳۳۳-۱۴۲۹). ذکر این نکته لازم است که مولوی بر اساس خداشناسی اشعری خود که خدایی قدرت‌محور و پیش‌بینی‌ناپذیر را به تصویر می‌کشد، مدعی است که اگر چه فرد مقلد به خودی خود راهی به حقیقت ندارد، عقلاً محال نیست که نجات یابد.^۱ مخلص کلام این که به طور معمول، برقراری تعامل مقلدانه با حقیقت، انسان را از منشأ رنج نمی‌رهاند و او را به سعادت نمی‌رساند؛ به بیان وی: «خلق را تقلیدشان بر باد داد».

ایمان فلسفی و دینداری عقلانی

واژه عقل در قاموس مولوی، یک مشترک لفظی است و برای در امان بودن از خلط مبحث، ابتدا باید اقسام معانی عقل نزد مولوی را تشریح کرده، سپس مشخص سازیم که در این مبحث، مراد از عقل کدام یک از معانی آن است. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد مولوی در جای جای آثارش، از واژه عقل چهار معنا را در ساحت انسانی مراد می‌کند:^۲

۱- عقل گاهی به معنای هشیاری مذموم است. برای مثال در «فیه ما فیه» و قتی ساحات درونی انسان را به سه ساحت عقل و نفس و روح تقسیم می‌کند و می‌گوید که عقل همان ساحت است که زیرکی‌ها از اوست؛ منظور همان چیزی است که پیش‌تر تحت عنوان هشیاری از آن یاد شد (فیه ما فیه، ص ۱۷۲).

۲- در معنای دوم، عقل همان قوه عبرت‌گیرنده و حزم‌اندیش در وجود انسان است. مولانا عقل بدین معنا را ارج فراوان می‌نهد و قائل است که برای پانهادن به ساحت ایمان حقیقی، چنین عقلی مقدمه لازم عمل است و طریقت دارد (مثنوی، د ۱، ب ۳۱۲۷-۳۱۲۸ و د ۳، ب ۲۱۳-۲۱۴).

۱. اما نادر باشد کی مقلد از این امتحان‌ها به سلامت بیرون آید...؛ زیرا حق یکیست و آن را ضد بسیار غلط افکن (مثنوی، د ۵، عنوان پیش از ب ۴۰۵۴).

۲. برای تقسیم‌بندی دیگر، بنگرید به: زمانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۵-۳۷۶.

۳- عقل در دیگر استعمال خود، خردی درونی است که از عمق جان می جوشد و مولوی گاه تحت عنوان «عقل موهبتی» یا «عقل ایمانی» یا «عقل عقل» از آن یاد می کند.^۱ چنین عقلی بر خلاف عقل در معنای پیشین، در باب ایمان، موضوعیت دارد و نه طریقت؛ یعنی چنین عقلی خود ایمان حقیقی یا به عبارت دقیق تر از مؤلفه های ذاتی آن است.

۴- معنای چهارم عقل که مراد اصلی این بحث است، همان عقل فلسفی آفاقی اندیش و سیستم ساز است. مشخصه اصلی این عقل، استدلال گریسی و صغرا و کبراهای بسیار چیدن است. مولوی از آن به «عقل کسبی» یا «مکسبی»^۲ یا «عقل جزوی»^۳ هم تعبیر می کند.

با توجه به این معنای عقل، فیلسوفان بر آنند که آنچه ضامن سعادت انسان است، فهم عقلانی عالم واقع، آن گونه که هست، می باشد (معرفت آفاقی^۴). از نظر ایشان، مشکل اساسی این است که حقیقت را «نمی دانیم»، و اگر این معرفت را کسب کنیم، مشکل برطرف شده و رنج و بدبختی از زندگی ما دور می شود. مولوی از سه جهت به بررسی و نقد چنین رویکردی می پردازد: ۱- نقد معرفت شناسانه؛ ۲- نقد اخلاقی؛ ۳- نقد هستی شناسانه.

در بررسی و نقد معرفت شناسانه، مولانا به حدود و ثغور توانایی ادراک عقلی می پردازد. اولین نکته مهم، این است که عقل صرفاً آن چیزهایی را ادراک می کند که بتواند از آن ها صورت عقلانی بسازد و لازمه آن این است که به نحوی بر آن ها محیط شود. بنابراین عقل، قوت درک نامتناهی را ندارد؛ چراکه نمی تواند بر آن محیط شود (همان، د، ۶، ب ۳۷۴۸). در این باره مولوی بر آن است که: «حق تعالی در این عالم تصورات نگنجد و در هیچ عالمی، که اگر در عالم تصورات

۱. عقل دیگر بخشش یزدان بود/ چشمه آن در میان جان بود (مثنوی، ۴، د، ب ۱۹۶۳؛ همچنین بنگرید به: د، ۴، ب

۱۹۸۵-۱۹۹۰؛ و ۳، د، ب ۲۵۲۷)

۲. عقل دو عقل است اول مکسبی/ که در آموزی چو در مکتب صبی (همان، د، ۴، ب ۱۹۵۹)

۳. عقل جزوی عشق را منکر بود/ گرچه بنماید که صاحب سر بود؛

زیرک و داناست اما نیست نیست/ تا فرشته لاشد آهرمنیست (مثنوی، د، ۱، ب ۱۹۸۶-۱۹۸۷)

بگنجد، لازم شود که مصوّر برو محیط شود؛ پس او خالق تصورات نباشد. پس معلوم شد که او و رای همه عالم هاست» (فیه مافیہ، صص ۹۹-۱۰۰؛ و مثنوی، د ۱، ب ۱۲۲). همچنین عقل فلسفی اندیش حد اکثر به ظن و گمان دست می یابد و هیچ وقت آدمی را به یقینی که مقوم ایمان واقعی و رویارویی درست با حقیقت است، نمی رساند (همان، د ۱، ب ۲۱۳۰-۲۱۳۲ و د ۱، ب ۳۲۹۰-۳۲۹۱). نکته سوم این که تصورات ذهنی از سنخ داشته ها است و نه بوده ها. آن یک، دارایی عاریتی است (همان، د ۴، ب ۳۲۵۲-۳۲۵۴). مولوی به این خصیصه عقل آفاقی اندیش، دو نقد کلی دارد: اول این که داشته های ذهنی تا دم مرگ با انسان هستند و بعد از آن دیگر به کار وی نخواهند آمد و در ضمن برد ادراکی آن ها نیز صرفاً محدود به همین سرای دنیوی است^۱؛ و دوم این که از نظر مولوی، آدمی زمانی می تواند مدعی شناخت تام و تمام چیزی شود که خود آن چیز بشود. داشتن آن کافی نیست، آن چیز بودن هم لازم است (همان، د ۶، ب ۷۵۶-۷۵۹). همچنین عقل فلسفی صرفاً کاربردی آفاقی دارد و این بدان معناست که همیشه از موضوع و متعلق خود جدا است و در آن مشارکتی ندارد. در حقیقت، در این حالت بین سوژه و ابژه، یک شکاف پرنشاندنی قرار دارد. از نظر مولوی این بیرون ایستادن و از دور دستی بر آتش داشتن، در مورد حقیقت، بسیار نکوهیده است. در این مورد، تمثیل مرغابی، بسیار مورد توجه مولانا قرار می گیرد که به بیرون از آب ایستادن قناعت نمی کند و تن به آب می زند. این تمثیل را شمس نیز به کار برده است (شمس تبریزی، ۱۳۸۴، ص ۴۳؛ و مثنوی، د ۲، ب ۱۳۵۷-۱۳۶۰). نکته آخر در نقد معرفتی عقل فلسفی، این است که این عقل، تک بعدی نگر است و فهم جهان، یک نگاه کل نگر می طلبد. داستان شب تاریک و شناسندگان فیل در همین زمینه مطرح شده است (مثنوی، د ۳، ب ۱۲۵۹-۱۲۸۷).

اما در باب نقد اخلاقی رو بگرد فلسفی، ذکر سه مطلب از اهمیت عمده برخوردار است:
 ۱. دینداری عاقلانه از نظر مولانا یک دینداری جبری است^۲ و فرد آنچه را که به عقل درمی یابد، با کراهت بدان تن می سپارد، ولی در یک دینداری درست و حقیقی، فرد کاملاً مختارانه و با

۱. این خرد از گور و خاکی نگذرد/وین قدم عرصه عجایب نسپرد (همان، د ۴، ب ۳۳۱۱).

۲. برای بحث اختیار در مثنوی، بنگرید به: مثنوی، د ۵، ب ۳۰۰۹؛ د ۵، ب ۲۹۶۷؛ د ۵، ب ۲۹۷۳؛ و د ۵، ب ۳۰۲۴-۳۰۲۵؛ و

همچنین رک: همایی، ۱۳۵۶، ص ۲۵۱؛ و رکنی، ۱۳۷۷.

تمام وجود و از عمق جان، دل به فرامین خداوند می سپارد که همان حقیقت بی صورت و مراد و غایت آمال انسان است (مثنوی، د ۳، ب ۴۴۶۹ - ۴۴۷۱)؛ ۲. فیلسوف از آن جا که ارزش واقعی را تشخیص نمی دهد، تمام عمر خود را صرف یک کار بی ارزش یا به تعبیر دقیق تر، کم ارزش می کند؛ تفکر بر تفکر بافتن. دلیل آن نیز با توجه به بحث های پیشین روشن می شود. حقیقت آن گاه به دست می آید که خود فرد به آن حقیقت مبدل شود، اما در نگاه عقل مدارانه به حقیقت، آنچه به دست می آید، صرفاً تصویری مبهم و نارضا از حقیقت است که بیش از آن که روشنگر باشد، بر تاریکی درون انسان سالک جویای حقیقت می افزاید و او را گمراه تر می سازد (همان، د ۵، ب ۵۶۶ - ۵۶۹)؛ ۳. اما مهم تر این که نهایت کار فیلسوف، فرجه کردن هر چه بیش تر «من» است. در صورتی که این من را اگر به قدر همه جهان هم وسعت دهیم، باز با سعادت، بیگانه و خود، منشأ رنج است. بنابراین تفلسف، چیزی جز افزودن بر دامن کثرت ها و غرق شدن در میانه این نابسامانی ها نیست. مولانا در جای جای آثار خود، به این مطلب پرداخته است که اصولاً حقیقت و باطن دین با تلاش فلسفی، دست یافتنی نیست و در شوره زار فلسفه، سنبل دین نخواهد رویید.^۱

نقد هستی شناسانه یا محتوایی مولوی بر نظریات فلسفی، بسیار مهم و حائز اهمیت است؛ چرا که در بینابین آن، نظریات هستی شناسانه خود مولوی نیز رخ می نماید. می توان نقدهای هستی شناسانه مولوی را در سه حیطه طبقه بندی کرد:

الف: درک نادرست فلاسفه از مراتب عالم: مولوی بر آن است که فلاسفه به اشتباه تصور کرده اند که ارزشمندترین موجود، عقل و بالاترین فعالیت، تعقل است. همین اشتباه هستی شناسانه، آن ها را دچار اشتباه انسان شناسانه نیز کرده است و آدمی را حیوان ناطق تعریف نموده اند. در صورتی که بنا بر تلقی عارفانه مورد نظر مولانا، روح انسان مربوط به ساحت فراعقلانی است. مولوی در قائل شدن به ساحت فراعقلانی، هم دلیل نقلی و هم دلیل تجربی می آورد: دلیل نقلی او این است که اگر قرآن صرفاً به ساحت عقلانی فرامی خواند، پس برای باور

۱. برای نمونه بنگرید به: غزلیات شمس، غزل ۴۲.

بدان نیازی به معجزه نبوده است.^۱ دلیل تجربی او هم برمی گردد به تجارب عرفانی خود مولانا و دیگر اولیا و واصلان طریقت. تجربه آنان، حاکی از وجود ساحت فراعقلانی است. البته مولوی این ساحت را عقل گریز می داند و نه عقل ستیز. رابطه عقل و حقیقت مطلق، مثل رابطه سایه و آفتاب است. درست است که سایه نشانی از آفتاب می دهد، ولی چون آفتاب پا به عرصه نهد، دیگر از سایه خبری نخواهد بود.^۲ با توجه به این مطلب، روشن می شود که مولانا اصولاً در باب متعلق ایمان، دیدگاهی ناواقع گرایانه^۳ را دنبال نمی کند و نسبت بدان تبری می جوید.

ب: ظاهری بودن نظام اسباب و مسببات: بنا به دیدگاه مولوی، نظام اسباب و مسببات، ظاهری است و در پشت این ظاهر، خداوند مستقیماً دست اندر کار امور عالم است. در یک نظام علی و معلولی که نظام مورد نظر فیلسوفان هم هست، دست خدا کاملاً بسته است؛ او نمی تواند به طور جزئی از احوال عالم ماده خبر داشته باشد و بداند که در آن، چه می گذرد.^۴ نکته جالب توجه این است که از نظر مولوی کل پیام قرآن و جمله انبیا نیز تأیید این دیدگاه است که سنت های علی و نوامیس خلقت، یکسره ظاهری است (مثنوی، د ۳، ب ۲۵۱۷-۲۵۲۷).

ج: رد الاهیات تنزیهی فلاسفه: در نظام فکری مولوی تأکید یک سویه بر الاهیات تنزیهی (الاهیات سلبی) از سوی فیلسوفان، راه به جایی نمی برد. از نظر مولوی این سخن که عالی التفاتی به دانی ندارد، کلامی بی ارزش است. «این سخن سخن رسواست، نه مدح شاه است نه مدح خود؛ ای مردک آخر تو را چه ذوق باشد که او از تو مستغنیست، این خطاب

۱. گر نه نامعقول بودی این مزه/ کی بدی حاجت به چندین معجزه

هر چه معقولست عقلش می خورد/ بی بیان معجزه بی جز و مد

این طریق بکر نامعقول بین/ در دل هر مقبلی مقبول بین (مثنوی، د ۱، ب ۲۱۴۷-۲۱۴۹)

۲. عقل چون شحنه است چون سلطان رسید/ شحنه بیچاره در کنجی خزید

عقل سایه حق بود حق آفتاب/ سایه را با آفتاب او چه تاب (همان، د ۴، ب ۲۱۱۰-۲۱۱۱)

۳. برای بررسی تاریخی ناواقع گرایی در غرب بنگرید به: دان کیویت، ۱۳۸۰.

۴. یکی از نقدهای اساسی غزالی بر فیلسوفان و به خصوص ابن سینا در «تهافت الفلاسفه» همین مطلب است که طبق

دیدگاه آنان، خداوند به امور جزئی علم ندارد. ر.ک: غزالی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۶-۲۰۸.

دوستان نیست این خطاب دشمنان است» (فیه مافیه، ص ۹۱). در یک قدم جلوتر مولوی تنزیهی بودن الاهیات فلسفی را از اساس، منکر می‌شود و می‌گوید که الاهیات آن‌ها همان قدر تنزیهی است که الاهیات تشبیهی. در حقیقت همه آن‌ها در حیطه صورت‌ها اسیر هستند و به هیچ وجه پای از آن فراتر نمی‌گذارند (مثنوی، د ۲، ب ۵۷-۵۸ و ۶۷). همین طور این که بگوییم خدا این نیست و آن نیست - که دقیقاً فلاسفه و هر الاهیات تنزیهی دیگری بر همین مشی عمل می‌کنند - فایده‌ای در بر ندارد. در نگاه عارفان، این مقدمه کار است و در نهایت، دریافت ایجابی از حقیقت است که ارزشمند و شایسته توجه است.^۱

خلاصه بحث این که مسأله اصلی انسان، یک مسأله وجودی و شورمندانه و معطوف به ساحت وحدانی هستی است؛ در صورتی که فلسفه در حیطه مسائل نظری و کثرت، صور جولان می‌دهد. این رویکرد عقلانی و تعامل فلسفی با حقیقت، نه رنج انسان را که حاصل دریافتان در کثرات است، کاهش می‌دهد؛ و نه او را به حقیقت بی صورت، نزدیک می‌کند. اساساً مسأله اصلی انسان از نگاه مولوی یک مسأله عقلی و نظری نیست که بشود با ابتدا بر تفکر آفاقی، آن را پاسخ گفت. مشکل آدمی، یک مشکل وجودی است و برمی‌گردد به نحوه هستی انسان، و چنین مشکلی، راه‌حلی وجودی می‌طلبد. آنچه بر عهده عقل است، انتقال آدمی تا مرز حیرت است و از آن ساحت به بعد، می‌بایست فضا را برای عشق شورمندانه و معرفت درونی خالی کند.^۲

۱. نیست این و نیست آن هین واگذار/ آن که آن هستست آن را پیش آر

نفی بگذار و همان هستی پرست/ این در آموزای پدر زان ترک مست (مثنوی، د ۶، ب ۶۴۱-۶۴۲).

۲. برق عقل ما برای گریه است/ تا بگریید نیستی در شوق هست

عقل کودک گفت بر کتاب تن/ لیک نتواند به خود آموختن

عقل رنجور آردش سوی طیب/ لیک نبود در دوا عقلش مصیب (همان، د ۴، ب ۳۳۲۰-۳۳۲۲).

دینداری زاهدانه و ایمان خائفانه

یکی از صورت‌های ایمان که منشأ آن، بعد عاطفی آدمی است، ایمان خائفانه است. در تاریخ تمدن اسلامی، یکی از بزرگ‌ترین نماینده‌های آن را امام محمد غزالی دانسته‌اند. این خوف از خدا، حاصل نحوه خاص خداشناسی اشعری است که طبق آن، خداوند موجودی قدرت‌مدار (شهرستانی، بی‌تا، ص ۹۱) و کاملاً پیش‌بینی‌ناپذیر است. بر اساس این نگرش، ما انسان‌هایی گنهکار هستیم و با خدایی مواجهیم که گنهکاران را عقوبت می‌کند، بنابراین باید برای رهایی از این عقوبت، ترک علایق دنیوی کرده و یکسره به درگاه خداوندی پناه ببریم. البته همین هم کافی نیست و امکان دارد که خداوند، گناهان ما را نبخشد و ما را عذاب دهد. مطابق با این دیدگاه، حتی اگر گنهکار هم نباشیم، باز معقول است که از خداوند بترسیم؛ چرا که او حسن و قبح را وضع می‌کند و لزومی ندارد که خود بدان پایبند باشد. مولوی نسبت به این صورت ایمان، کمی خوش‌بین‌تر است، ولی با وجود این، از آن انتقاد کرده است و ناقص و نامکفی‌اش می‌داند. پنج نکته در باب ارزیابی مولوی از ایمان خائفانه، اهمیت دارد.

الف. دینداری زاهدانه، یک دینداری آخرت‌بین است و زاهد از آخر کار می‌ترسد. اما در یک کیفیت ایمانی واقعی، مؤمن نباید از آخر کار بترسد. در حقیقت، مؤمن واقعی به خدا اطمینان و توکل تام دارد؛ ولی گویی زاهد چنین اطمینانی را فاقد است.^۱

ب. در رویکرد زاهدانه و ایمان خائفانه، سرعت سالک بسیار پایین است و بسیار کند به سمت حقیقت ره می‌سپارد. همین سرعت کم، باعث می‌شود که در طول راه به موانع زیادی برخورد کند که هر کدام از آن‌ها می‌تواند او را گمراه سازد یا از ادامه راه، منصرف کند (همان، ده، ب ۲۱۸۰-۲۱۸۱؛ د ۵، ب ۲۱۹۲-۲۱۹۳).

ج. ایمان خائفانه همواره با غم همراه است؛ غم آنچه که مؤمن انجام داده است (گذشته) و آنچه که بر وی خواهد رفت (آینده). اما در یک ایمان حقیقی، نباید از غم و غصه خبری باشد:

۱. هست زاهد را غم پایان کار/ تا چه باشد حال او روز شمار (مثنوی، د ۵، ب ۴۰۶۶).

«لا خوف علیهم و لا هم یحزنون»^۱. نحوه زیست زاهد و نگاه وی به زندگی و به رابطه انسان و خداوند، به صورتی است که یکسره آرامش را از او می ستاند و خوف و ترس را بر جان وی مستولی می کند.

د. مولوی در یکی از داستان های دفتر پنجم مثنوی (د ۵، ب ۲۱۸۴- ۲۱۸۷) نکته ظریفی را یاد آور می شود و می گوید عشق، وصف ایزد است: «یحبهم و یحبونه»؛ ولی خوف از اوصاف الاهی نیست. اگر این گونه است که کمال انسان در خداگونه شدن است، پس خوف به هیچ وجه آدمی را خداگونه نمی کند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۳۶).

ه. پیش تر خاطر نشان شد که منشأ رنج در نگاه مولانا، کثرت بینی است. ایمان زاهدانه نیز از این کثرت نگری خارج نمی شود و همچنان «من» زاهد در مقابل حقیقت مطلق قرار می گیرد: «پیش او دو انا نمی گنجد، تو انا می گویی و او انا، یا تو بمیر پیش او یا او پیش تو بمیرد تا دویی نماند؛ اما آنک او بمیرد، امکان ندارد نه در خارج و نه در ذهن که هو الحی الذی لایموت؛ او را آن لطف هست که اگر ممکن بودی برای تو بمردی تا دویی برخاستی؛ اکنون چون مردن او ممکن نیست تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد» (فه ما فیه، صص ۲۴-۲۵).

ایمان انفسی

بنا بر بحث های پیشین، مولوی قائل است که اولاً مسأله انسان و ماهیت رنج وی کاملاً درونی و مربوط به عمیق ترین لایه های وجودی اوست؛ و ثانیاً این که این درد وجودی، با یک شورمندی همراه است؛ شورمندی ای که ریشه در همجنسی حقیقت انسان با ساحت معنوی هستی دارد. انسان در اثر یک همجنسی وجودی است که به سمت حقیقت هستی کشیده می شود. این کشش در قالب عشق است که خود را نمایان می سازد. یک رابطه درست با حقیقت، نمی تواند فاقد چنین عشق و کششی نسبت به متعلق خود باشد. این در صورتی است که رویکردهای مقلدانه و عاقلانه و زاهدانه، فاقد چنین عشق و شورمندی ای هستند. پس با توجه به انتقادهایی که مولوی از دیگر رویکردها داشته، می بایست در نظریه پیشنهادی اش در

۱. این عبارت، ۱۴ بار در قرآن تکرار شده است. ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۸۳، ذیل واژه «خوف».

باب ایمان، به شش نکته توجه تام داشته باشد: ۱. نظریه او باید واجد عنصر شورمندانه باشد؛ ۲. چنین نظریه‌ای نمی‌تواند فاقد عنصر معرفتی باشد؛ ۳. این معرفت می‌بایست خودبنیاد، غیرعاریتی و جوهری بوده، بیرونی و آفاقی نباشد؛ ۴. نظریه پیشنهادی باید فکری به حال منیت آدمی که خود منشأ رنج است بکند. به بیان دیگر، نظریه پیشنهادی باید منجر به رهایی از کثرت شود؛ ۵. باید از هر نوع سودگروی و غایت‌نگری که خود موجب رنج است، خالی باشد؛ و ۶. باید دیدگاه برگزیده، مؤید آزادی و اختیار آدمی باشد.

با توجه به این الزامات پیشینی است که مولوی یک نظریه سه‌وجهی در باب ماهیت ایمان حقیقی بیان می‌کند. در نگاه او ایمان واقعی و تام دارای یک بعد سلبی و دو بعد ایجابی است. بعد سلبی آن، همان حالت «بی‌خویشی» است؛ و ابعاد ایجابی آن هم یکی بعد معرفت انفسی و دیگری بعد شورمندانه و عاشقانه ایمان است. مولوی با طرح بعد سلبی ایمان، پاسخ‌گوی مسأله چهارم است. با بیان بعد اثباتی معرفت درونی، به نحوی نکات دو و سه را مد نظر قرار می‌دهد؛ و در پایان هم با به میان کشیدن بعد شورمندانه ایمان، نکات یک، پنج و شش را استیفا می‌کند. البته باید توجه داشت که سه‌بعدی دانستن ایمان از نظر مولوی، به این معنا نیست که این سه بعد به طور مجزا وجود دارند، بلکه این تمایزها با تحلیل عقلی صورت می‌گیرد؛ و گرنه در عالم واقع، ایمان حالت و کیفیتی وحدانی است و مؤمن را نیز یک‌سویه می‌کند و گرایش‌های وجودی او را وحدت می‌بخشد.

کیفیت بی‌خویشی

وقتی می‌خواهیم خانه‌ای نو (ر.ک: مثنوی، ده‌ب ۸۱۰-۸۱۲) بسازیم، بهترین راه این است که خانه کهنه پیشین را یکسره ویران کنیم و کار را از ابتدا و در زمینی مسطح، شروع کنیم. آن خانه ویران در نگاه عرفانی، همان نفس پرهوس انسان است که می‌بایست ویران شود. الهام‌بخش‌ترین کلام برای مولانا در این زمینه، حدیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ است که فرموده‌اند: «موتوا قبل أن تموتوا» (فروزانفر، ۱۳۸۱، ص ۳۶۹ - ۳۷۰). طبق تفسیر مولوی، سطحی‌نگری است که فکر کنیم در

این جا منظور پیامبر از مرگ، مرگ تن است؛ بلکه منظور، نقل از عالم صورت به عالم معنی و «از خود مردن» است.^۱ انسان در تمام عمر خویش بدون این که بداند، از جانب خود متحمل بزرگ‌ترین خسران‌ها می‌شود. در فربه کردن خود می‌کوشد و کهنه بر کهنه انبار می‌کند تا در خیال باطل خود، بودنش را موزون‌تر و زیباتر سازد. همه رنج‌های انسان در نگاه مولانا، حاصل چندی و چونی است؛ و آدمی، جاهلانه و با خوش خیالی، یکسره بر این چندی و چونی می‌افزاید. تنها راه رهایی از این همه رنج، در این است که «من» را قربان کند. البته از نگاه مولانا، این قربانی شدن، پایان ماجرا نیست؛ چه چو قربانی شود، جان نو در وی دمیده می‌شود و نه یک جان که هزاران جان در این «من بی‌من» حیات می‌گیرد؛ و این به بیان مولانا، فراتر از حد ادراک عقل است (مثنوی، د، ۶، ب ۸۲۱ - ۸۲۴)؛ و ساحت ادراک جزئی نگر آدمی از فهم این وضعیت قاصر است؛ و وضعیتی که دوباره به دم مسیحایی جان جهان، زنده شود (همان، د ۱، ب ۲۸۷۳ - ۲۸۷۴).

برای رسیدن به مقام بی‌خویشی، می‌بایست از هوشمندی و استدلال‌های آفاقی و به دنبال شخصیت و سود و منفعت بودن، بدر شد؛ و البته این‌ها به مجاهده برمی‌آید و درست است که در خود مجاهده هم پرده‌ای از «من بودن» همچنان غباری بر حقیقت می‌نشانند، اما در یک فرایند دیالکتیکی، عاقبت به کیفیت بی‌منی می‌انجامد. در همین جا، مولوی و به طور کلی عرفا، به توضیح و تبیین ضرورت تعلیم دیدن تحت نظر یک پیر واصل می‌پردازند؛ و آن را برای رسیدن به مقصود، عنصری اساسی می‌دانند که بدون آن وصول الی المطلوب، محال است (همان، د ۳، ب ۵۸۸ - ۵۹۰).

پیش‌تر خاطر نشان شد که مولوی، علت کشش آدمی به سوی حقیقت را هم‌جنسی وی با حقیقت می‌داند. این اسیر صورت‌ها بودن، ذاتی انسان نیست و با او غریبه است و به همین دلیل، برای آدمی، ایجاد رنج می‌کند. بنابراین تعامل واقعی انسان با ساحت معنوی و وحدانی هستی، آن‌گاه میسر است که از این صورت‌ها خلاصی جوید. مولوی همچنین دلیل دیگری هم برای این

۱. بی‌حجابت باید آن‌ای ذولباب/مرگ را بگزین و بردزان حجاب

نه چنان مرگی که در گوری شوی/مرگ تبدیلی که در نوری شوی (مثنوی، د ۶، ب ۷۳۸ - ۷۳۹)

مدعا دارد و آن این که اساساً صورت‌ها متعلق عشق قرار نمی‌گیرند و ساختار عشق، به گونه‌ای است که جز به امر بی‌صورت، معطوف نمی‌شود.^۱ استدلال او هم این است که وقتی معشوق دنیوی می‌میرد، با وجود این که صورتش بر جا است، ولی عاشق از آن کناره می‌گیرد، پس معلوم می‌شود که از همان ابتدا مطلوب، صورت معشوق نبوده است.^۲ با توجه به این مطلب، مولوی می‌گوید که ما باید به ساحت بی‌صورت، دل بسپاریم و لازمه‌اش این است که ابتدا از من خویش، خلاص شویم. بحث مرگ و مرگ‌جویی عارفان نیز ریشه در این دقیقه دارد (همان، د ۳، ب ۳۸۳۷-۳۸۴۱؛ د ۳، ب ۳۸۹۰؛ د ۱، ب ۷۹۹، ۸۰۳ و ۸۰۵).^۳ مخلص کلام این که برای قرار گرفتن در فضای ایمانی درست، لازم است تعامل درستی با حقیقت برقرار کرد و چنین تعاملی مستلزم قربانی کردن منیت، هوشیاری و خودمحوری است.

معرفت انفسی

معرفت آفاقی از نگاه مولانا یک معرفت عاریتی، ظن‌آور، تردیدپذیر و وبال‌جان‌سالک است. در مقابل آن، مولوی خاطر نشان می‌کند که انسان، واجد یک منبع معرفتی دیگر هم هست که در درون جان وی به ودیعت نهاده شده است و بنابراین یک امر عرضی نیست و از جنس خود

۱. آنچه معشوقست صورت نیست آن / خواه عشق این جهان خواه آن جهان

آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای / چون برون شد جان چرایش هشته‌ای

صورتش برجاست این سیری ز چیست / عاشقا واجو که معشوق تو کیست

آنچه محسوس است اگر معشوقه است / عاشقستی هر که او را حس هست (مثنوی، د ۲، ب ۷۰۵-۷۹۸)

۲. ر.ک: همان؛ به نظر می‌رسد که مولانا در این استدلال، دچار نوعی مغالطه در جهت قضیه شده است. صورت منطقی

استدلال مولانا بدین شکل است: اگر امر محسوس «ممکن» است معشوق باشد، پس هر که دارای حس است «باید»

عاشق باشد. اشکال این استدلال، در این است که از امکان، به ضرورت می‌رسد. او تنها می‌تواند بگوید اگر امر

محسوس، ممکن است که معشوق باشد، پس هر موجودی که دارای حس است، ممکن است که عاشق باشد؛ و البته

این برای اثبات آنچه مولانا مد نظر دارد، کافی نیست.

۳. همچنین بنگرید به: «قصه مسجد عاشق کش و آن عاشق مرگ‌جوی» در دفتر سوم، بیت ۳۹۲۱ به بعد؛ و همچنین داستان

طوطی و بازرگان در دفتر اول، بیت ۱۵۵۰ به بعد.

حقیقت است؛ نه این که مجموعه‌ای از صور عقلانی، به متعلقی آفاقی معطوف باشد. همین خصوصیت معرفت انفسی است که موجب ابقا و فناپذیری آن می‌شود؛ چرا که از نظر وجودشناختی، جوهرین است و با روح و فطرت سالک، وحدت دارد (همان، د، ۴، ب ۱۹۵۹-۱۹۶۷).

چنین معرفتی بر تمام انتقادات مولوی از معرفت عقلانی و معقولات فلسفی فائق می‌آید. همچنان که پیش‌تر خاطر نشان شد، از دیدگاه مولانا، در معرفت واقعی، تمایزی بین سوژه و ابژه وجود ندارد. در ضمن، عقل و معرفت درونی مورد نظر مولوی، کاملاً با حقیقت متعلق خود یکی است؛ و اصولاً این معرفت چیزی از نوع حقیقت است که مدلولش خودش است. در این جا خود حقیقت بی‌صورت است که پرده از خویش برمی‌گیرد و خود را بر انسان مؤمن به قدر ظرفیت وجودی وی می‌نمایاند. حتی بر طبق دیدگاه مولانا، سرچشمه علوم انبیا نیز جملگی در درون انسان است و انسان با عطف توجه به این معارف درونی، دقیقاً در مرکز زندگی دینی قرار می‌گیرد و در زیست پیامبرانه انبیا شرکت می‌جوید (همان، د، ۱، ب ۳۴۶۶-۳۴۶۷ و ۳۴۷۰). مولوی کسی را که با وجود چنین منبع بی‌پایان معرفتی‌ای به سراغ تفکر آفاقی می‌رود (و بیش از همه مراد وی فیلسوفان است)، به فردی تشبیه می‌کند که به سوی گنج، پشت کرده، می‌دود؛ اما هر لحظه از گنج، دورتر می‌شود.^۱ از نگاه مولانا در حیطه اخلاق نیز گاهی آنچه به عنوان حکم کلی خوب است، در حکم جزئی مفسده‌اش بیش‌تر از مصلحتش می‌باشد. این عقل است که مورد را تشخیص می‌دهد، ولی این عقل، نه عقل فلسفی که عقل درونی و انفسی است؛ عقلی است که بر زندگی با تمام انضمامیتش اطلاق‌پذیر است (همان، د، ۱، ب ۲۲۳۰-۲۲۳۳). مخلص کلام این که فرد در یک کیفیت بی‌خودی، عرصه را برای خورشید حقیقت، باز می‌کند تا به درون جان صیقلی‌یافته او بتابد و او را یکسره مملو از معرفت کند. در کنار این وجوه

۱. فلسفی خود را در اندیشه بکشت / گو بدو کوراست سوی گنج پشت

گو بدو چندانکه افزون می‌دود / از مراد دل جداتر می‌شود

جاهدوا فینا بگفت آن شهریار / جاهدوا عنانگفت ای بی‌قرار (مثنوی، د، ۶، ب ۲۳۵۶-۲۳۵۸)

بی‌خویشی و معرفتی، بعدی روان‌شناختی نیز در کیفیت ایمان انفسی، مدخلیت دارد که همان شورمندی عاشقانه است. عشق همان آری‌گویی عارفان به زندگی است.

عشق و شورمندی ایمانی

در باب عشق در نگاه مولوی، سخن‌های فراوان گفته شده است. اول نکته‌ای که می‌توان در باب تعامل شورمندانه و عاشقانه با حقیقت گفت، این است که عشق دقیقاً آدمی را به درون کارگاه و به متن و عمق هستی می‌برد و او را کاملاً درگیر موضوع و متعلق ایمانش - که همان هستی بی‌صورت یا به تعبیر مولوی «عدم» است - می‌کند (مثنوی، د، ۲، ب ۱۳۵۷ - ۱۳۶۰). در دیگر صورت‌های ایمانی، کثرت و کثرت‌بینی همچنان باقی می‌ماند و به همین علت، رنج نیز به تبع آن ابقا می‌شود. اما از نظر مولوی در مقام عاشقی، تباینی بین عشق و عاشق و معشوق نیست و هر سه در یک وجود، عینیت می‌یابند (همان، د، ۵، ب ۲۰۱۵ - ۲۰۱۹). از همین جا مولوی انسان و اصل را نه تنها عاشق که معشوق هم می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹، ص ۲۸۶).

نکته دیگر این که انسان تا پیش از برقراری تعامل عاشقانه با حقیقت بی‌صورت، همه چیز را تحت نظام اسباب و مسببات تفسیر می‌کند و از دخالت مستقیم و بی‌واسطه خداوند در جریان امور ناآگاه است؛ از نظر مولوی این عین جهل است. اما چون آدمی وارد ساحت عاشقی که ساحتی انفسی است می‌شود، در فرایند تجربه زیسته‌ای که کسب می‌کند، «می‌بیند» که نظام اسباب و مسببات، یکسره صوری است و در پس پرده این حجاب‌ها، خداوند مستقیماً دست‌اندرکار صورت‌گری است. در همین مقام عشق و انفسی بودن است که عاشق خود را یکسره تحت قدرت لایزال‌الاهی می‌بیند و از صمیم جان، تسلیم او می‌شود؛^۱ تسلیم‌شدنی که ریشه در رضایت درونی نسبت به هر آنچه به وقوع می‌پیوندد، دارد (الخیر فی ما وقع)؛ و حاکی از یک آری‌گویی تمام و کمال به کلیت زندگی است. در حقیقت، مؤمن عاشق وقتی از حجاب

۱. ای رفیقان راه‌ها را بست یار / آهوی لنگیم و او شیر شکار

جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای / در کف شیر نری خون‌خواره‌ای

او ندارد خواب و خور چون آفتاب / روح‌ها را می‌کند بی‌خورد و خواب (مثنوی، د، ۶، ب ۵۷۶-۵۷۸)

کثرات (منشأ رنج) رها می شود و چشم وحدت بین می یابد، در حقیقت جان خود را در نیستان معنویت باز می یابد و از رنج هستی شناختی، خلاصی می یابد.

اما متعلق این عشق یا به بیان بهتر متعلق ایمان، باید واجد سه خصوصیت «ثبات»، «بی صورتی» و «حیات» باشد. باید ثبات داشته باشد؛ چرا که هر چه فاقد ثبات باشد، موجودیتی عرضی و عاریتی دارد و دل بر چیز عاریتی بستن روا نیست؛ چون نمی پاید. همچنین متعلق عشق و ایمان می بایست امری بی صورت باشد و پیش تر گفته آمد که از نظر مولوی اصولاً متعلق عشق، ممکن نیست امر صورت مند باشد (مثنوی، د، ۲، ب ۷۰۵ - ۷۲۴). این که باید حی باشد از آن روست که اولاً عشق مردگان، پاینده نیست؛ و ثانیاً به نظر می رسد که از نظر مولوی مواجهه وجودی صرفاً با یک «شخص» امکان دارد و یک موجود مرده، یک «چیز» است و نه یک شخص (همان، د، ۱، ب ۲۱۷ - ۲۲۱).

با توجه به مطالب مذکور، می توان گفت که دینداری عاشقانه نسبت به سایر اقسام دینداری، چهار مزیت عمده دارد: ۱- در ساحت عاشقانه، تعصب و ورزی به کناری می رود و تساهل و تسامح جای خودخواهی ها و تمامیت طلبی های دگماتیستی را می گیرد. البته این به معنای آن نیست که عشق و معنویت جای شریعت را پر می کند؛ زیرا همان طور که گفته شد، التزام به شریعت، بخشی از سلوک عرفانی سالک است و حقیقت ایمان نیز در بستر شرعی و شریعتی شکل گرفته، رشد و عمق لازم را می یابد. از آن جا که عاشق در ساحت عمیق دین، دینداری می کند، و ساحت عمیق همه ادیان هم همان تجلی حقیقت بی صورت است، پس همه ادیان در باطن خویش گویای یک حقیقت هستند و اختلاف آن ها عمدتاً در روش رسیدن به آن حقیقت و صورت دین است و نه در حقیقت و باطن مسأله.^۱ ۲- دینداری عاشقانه، یک دینداری غایت نگر و سودگرا نیست؛ زیرا عاشق یکسره از منیت خود جدا می شود و خویشتن

۱. بنگرید به: مثنوی، د، ۲، ب ۱۸۳ - ۱۸۴، ذکر این نکته لازم است که در عرفان اسلامی، عمدتاً کشف اتم و ظهور اکمل، مخصوص وجود ختمی مرتبت ۹ دانسته می شود.

خویش را به دستان پر محبت معشوق می سپارد و اتفاقاً قمار گونه (غزلیات شمس، غزل ۱۰۸۵) بودن عشق هم در همین جا است. همان گونه که خداوند کریمانه عطا می کند، عاشق نیز بی چشمداشت، همه هستی خود را به قمار عشق می سپارد، بدون این که بداند عاقبت کار چه خواهد بود. ۳- یکی دیگر از برتری های سلوک عاشقانه بر دیگر اشکال سلوک، پرسرعت بودن عاشق در طریق وصول به محبوب است. همین سرعت بالای مؤمن عاشق است که او را از شر گمراهی غولان و راهزنان طریق حقیقت، حفظ می کند.^۱ دلیل این سرعت بالا هم روشن است. آنچه مانع طی طریق است، همانا منیت آدمی است که او را در کثرت این خراب آباد اسیر نگه می دارد، اما به محض این که این من محو شود، دیگر به عبارتی کل راه پیموده شده است. ۴- و بالاخره این که طرق مقلدانه، فیلسوفانه و خائفانه، از غم و غصه جدا نیستند؛ چرا که در پشت همه آن ها، «من» است که سلسله گردان رفتار و کردار و مشی آدمی است، ولی طریق عاشقانه در کیفیتی ماورای غم و شادی قرار دارد.^۲ در پس افعال درونی و بیرونی مؤمن عاشق، این خداوند است که در کسوت فاعلیت قرار دارد و دیگر خبری از غم ها و غصه های حاکی از تقابل بین خواست «من» و جریان امور عالم و زندگی، وجود ندارد. عاشق در نگاه مولانا، متمکن در مقام رضاست.

۱. عاشقان در سیل تند افتاده اند / بر قضای عشق دل بنهاده اند (همان، د، ۶، ب، ۹۱۰)

۲. مثنوی، د، ۱، ب، ۱۷۹۶-۱۸۰۷ با تلخیص؛ و غزلیات شمس، غزل ۱۲۴۷. در این جا هر سه بعد مذکور در ایمان را یک جا مطرح می کند و شاهد مهمی برای کل تفسیر ما از دیدگاه مولانا در باب ایمان است. در این جا هم به معرفت درونی، هم بحث احترام از منیت، و هم عشق پرداخته می شود:

عارفان را شمع و شاهد نیست از «بیرون خویش» / خون انگوری نخورده، باده شان هم خون خویش
گر تو «فرعون منی» از مصر تن بیرون کنی / در درون حالی ببینی موسی و هارون خویش
یونسی دیدم نشسته بر لب «دریای عشق» / گفتمش چونی، جوابم داد بر «قانون خویش»

نتیجه گیری

با توجه به بحث‌های طرح شده، می‌توان نتیجه گرفت که مسأله رنج در نگرش مولوی، در یک گسست وجودشناختی ریشه دارد که بین حقیقت وجود آدمی و جهان متکثری که در آن گرفتار آمده، واقع شده است. این گسست وجودشناختی یا ناهمجنسی معنوی، زمانی برطرف می‌شود که آدمی به ساحت وحدانی حقیقت روی آورد و به عبارت دیگر، به اصل خویش بازگردد. چنین روی‌آوری و ایمان‌رهایی‌بخش از نگاه مولوی، یک بعد سلبی و دو بعد ایجابی دارد. بعد سلبی آن، همان دفع نخوت و ناموس و منیت است و ابعاد اثباتی آن هم شامل بعد معرفتی و بعد شورمندانه - عاشقانه می‌شود؛ و البته کلیت ماجرا هم کاملاً درونی و انفسی است و در این ساحت است که مؤمن خداوند را ملاقات می‌کند و او را دست‌اندرکار هستی می‌یابد. همچنین باید توجه داشت که انفسی بودن ایمان در نگاه مولانا، نافی معرفتی بودن و همچنین واقع‌گرایانه بودن آن نیست. معرفتی که در این جامد نظر است، در قالب‌های تصورات عقلانی و گزاره‌های زبانی در نمی‌آید و همچنین صدق آن بر اساس انطباق با متعلقی آفاقی مورد تأیید قرار نمی‌گیرد. معرفت درونی چون فهم گردد، ضامن صدق خویش است و معیاری بیرون از خود را اقتضا نمی‌کند. علاوه بر این، مشکل اصلی رویکردهای آفاقی به ایمان که شامل رویکردهای مقلدانه، فلسفی و زاهدانه است، عدم پاسخ‌گویی آن‌ها به این وضعیت وجودی و درونی انسان است. چنین رویکردهایی نمی‌توانند آدمی را از منشأ رنج، خلاصی بخشند. در یک کلام، ایمان از نگاه مولوی یعنی عشق ورزیدن عارفانه به خداوندی که خود را در جان مؤمن منکشف می‌کند. این ایمان نه کاستی می‌گیرد و نه شعله‌اش خاموش می‌شود؛ خنده ملیح خداوند در همه حالات، فرد مؤمن را سرشار از شادی می‌کند و این رابطه همچنان باقی است و فنا نمی‌پذیرد.



منابع

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، جلد ۱۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
۲. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۰)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم.
۳. بزرگ بیگدلی، سعید؛ حسینعلی قبادی؛ و ثوراله نوروزی داودخانی (۱۳۸۸)، «بررسی و تحلیل درد و رنج‌های بشری در اندیشه مولوی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال پنجم، شماره ۱۷، ص ۲۵ - ۶۱.
۴. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۰۷ق)، المطالب العالیة، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ اول.
۵. _____ (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، جلد ۳۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۶. رکنی، محمدمهدی (۱۳۷۷)، جبر و اختیار در مثنوی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
۷. زبیدی، محمد (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، جلد ۱۰، مصر، چاپ اول.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم.
۹. زمانی، کریم (۱۳۷۲)، شرح جامع مثنوی معنوی، جلد ۱، تهران، نشر اطلاعات، چاپ اول.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، قمار عاشقانه، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول.
۱۱. شبستری، محمد (۱۳۷۵)، ایمان و آزادی، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۱۲. شمس تبریزی، محمدبن علی (۱۳۸۴)، مقالات شمس، تهران، انتشارات دنیای کتاب، چاپ اول.
۱۳. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (بی تا)، کتاب الملل و النحل، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، الطبعة الثانية.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، قم، بنیاد علمی و فکری علامه.
۱۵. _____ (۱۳۷۵/۱)، ترجمه المیزان، مترجم محمدباقر موسوی، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
۱۶. _____ (۱۳۷۵/۲)، خلاصه تعالیم اسلام، قم، مرکز دارالتبلیغ اسلامی، چاپ هفتم.
۱۷. عبدالباقی، محمدفواد (۱۳۸۳)، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران، چاپ افست.

۱۸. غزالی، محمد (۱۴۱۲ق)، *احیاء علوم الدین*، جلد ۱، بیروت.
۱۹. _____ (۱۳۹۲ق)، *تهافت الفلاسفة*، بیروت، دار المعارف، الطبعة السادسة.
۲۰. غنی، قاسم (۱۳۸۶)، *تاریخ تصوف در اسلام*، جلد ۲ و ۳، تهران، انتشارات زوار، چاپ دهم.
۲۱. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۸۱)، *احادیث و قصص مثنوی، تحقیق و تنظیم حسین داوودی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۲۲. کیویت، دان (۱۳۸۰)، *دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد*، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.
۲۳. مولوی، جلال الدین (۱۳۸۴)، *فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر*، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دهم.
۲۴. _____ (۱۳۸۴)، *کلیات شمس تبریز، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر و مقدمه اردوان بیاتی*، تهران، انتشارات دوستان، چاپ سوم.
۲۵. _____ (۱۳۷۸)، *مثنوی معنوی، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۲۶. همایی، جلال الدین (۱۳۵۶)، *«جبر و اختیار و قضا و قدر از دیدگاه مولوی»*، فصلنامه جاویدان خرد، سال سوم، شماره ۲، ص ۱ - ۲۵.
27. Bemporad, Jack (1987), "**Suffering**", Encyclopedia of Religion, Vol. 14, Mircea Eliade ed. , New York: Macmillan, 99 - 104.
28. Hick, John (2007), **Evil and the God of Love**, Palgrave, Macmillan.
29. Kilpatrick, T. B. (1980), "**Suffering**", Encyclopedia Religion and Ethic, James Hastings ED, Vol. 12, Edinburgh: T&T. Clark, 1 - 9.
30. Stein, Murray, Goldiwil (2011), "**Faith and the practicing analyst**", Journal of Analytical Psychology, 56, 397-406.
31. Torrance, T. F. (1956)T "**One Aspect of the Biblical Conception of Faith**", ExpTim, 68/57, 111-114.