

بررسی دیدگاه‌های کلامی و عرفانی مولانا درباره‌ی کفر و ایمان در مثنوی معنوی

رضا حبیبی پوری

مربی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان

حسن یعقوبی

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

در این پژوهش سعی شده است ضمن اشاره به دیدگاه‌های مختلف و تا حدی متفاوت اکثر فرقه‌ها و گروه‌های اسلامی در خصوص مولّفه‌های کفر و ایمان، با تحلیل و بررسی حکایت‌ها و اشعاری که در مثنوی معنوی به این موضوع مرتبط می‌باشد، در نهایت حد و مرز کفر و ایمان از نظر مولانا معلوم و مشخص گردد. آنچه مسلم است، نظر مولانا، تلفیقی بین آراء فرقه‌های مختلف می‌باشد. انسان از نظرگاه مولانا کاسب و گذرگاه عمل است نه ایجادکننده‌ی آن. «تصدیق قلبی» اساسی‌ترین ملاک ایمان در نظر مولانا است، اما به سبب درونی و باطنی آن، نمی‌توان دانست که کسی دارای چنین صدقی هست یا نه. لذا مولانا حقیقت ایمان را متضمن شهادت قولی و فعلی می‌داند و «عمل به اعضا» و «اقرار به زبان» را به عنوان گواهان ضمیر یاد می‌کند.

فعل و قول آمد گواهان ضمیر زین دو بر باطن تو استدلال گیر

قول و فعل بی تناقض بایدت تا قبول اندر زمان پیش آیدت

از دید عرفانی، مولانا اشاره می‌کند که چون خالق کفر و ایمان معبود است و مقصد نهایی هر دو نیز معشوق و جانان، تفاوتی بین آن دو نیست.

خود اگر کفر است و گر ایمان او دست باف حضرت است و آن او

کلید واژه‌ها: ایمان، کفر، مولوی، مثنوی معنوی، کلام اسلامی.

مقدمه

دیدگاه‌های مختلف و تا حدی متفاوت در مبحث کفر و ایمان توسط فرقه‌های اسلامی، مطرح شده و وجود دارد. این بحث نخستین بار توسط گروه خوارج طرح گردید؛ آنان خلفای بنی‌امیه را به سبب ارتکاب گناه، به‌خصوص گناهان کبیره، به خروج از دایره‌ی ایمان متهم کردند و کافر دانستند. در همان دوران فرقه‌ی مرجئه به مخالفت با نظر خوارج پرداخته و مرتکب گناه، حتی گناه کبیره را فاسق شمردند نه کافر. متکلمان اشعری نیز ایمان را تصدیق قلبی به وجود خداوند، پیامبران و آورده‌های پیامبر اسلام (ص) می‌دانند و مرتکب گناه کبیره را در صورت تصدیق قلبی مومن می‌شمارند. در مقابل، معتزله حقیقت ایمان را «عمل» همراه با «معرفت» می‌داند، لذا مرتکب گناه کبیره در نظر آنان نمی‌تواند مومن باشد. فرقه‌ی کرامیه همچون مرجئه، عمل را در تحقق ایمان دخیل نمی‌داند و تنها اقرار زبانی را برای ایمان کافی می‌داند. در حالی که متکلمان شیعه (امامیه)، ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند و اقرار زبانی را نیاز نمی‌دانند. همچنین بحث است تا حشر بشر در میان جبری و اهل قَدَر (مثنوی، ج ۵: ۳۲۱۴)

عرفا، از آنجا که مبنای ایمانشان اعتماد و توکل ورزیدن و خود را به معشوق سپردن است، بحث‌های کلامی و اعتقادی را، که تا مل در حوزه‌ی اعتقادات است، به چیزی نمی‌گرفتند. تفاوت منظر عارفان با متکلمان و حکیمان در ماهیت ایمان است که حکیمان تصدیق را امری ذهنی و عارفان امری قلبی و شهودی می‌دانند. اندیشه‌ها و آثار مولانا تاثیر شگرفی هم بر اهل شریعت و هم بر اهل عرفان و طریقت داشته و دارد. به یقین دیدگاه‌های او در هر موضوعی، مهم، قابل توجه و راهگشا می‌باشد. لذا شناخت نظریات مولانا در هر موضوعی که معمولاً به ساده‌ترین زبان بیان می‌شود در واقع شناخت دیدگاه‌های مختلفی است که عموماً به صورتی دشوار و غامض بیان گردیده است.

معانی لغوی و اصطلاحی ایمان و کفر

ایمان مصدر باب افعال از ماده یا ریشه اَمَنَ است. (اَمَّنَ = اَمَّنَ، یُؤْمِنُ، اِثْمَان = ایمان). برای این کلمه معانی زیر ذکر شده است: اعتماد کردن، گرویدن و تصدیق کردن، ایمن‌گردانیدن، زنهاردادن و بی‌بیم گردانیدن کسی را، تصدیق کردن کسی را و گرویدن به او و قبول شریعت وی کردن و در انقیاد او درآمدن، فروتنی نمودن، باورداشت، مقابل کفر (دهخدا، ۱۳۷۲). به معنی گرویدن، ایمن‌گردانیدن، و باور

داشتن است (دایره‌المعارف تشیع، ج ۲: ۶۵۴). ایمان به معنی تصدیق است و برعکس آن تکذیب باشد (ابن منظور، ۱۳۷۴ ق). امن در اصل آرامش خاطر و آرامش نفس و از بین رفتن بیم و هراس است (راغب، ۱۳۹۲ ق). متکلمان اسلامی برای ایمان این معانی را ذکر کرده‌اند: کار دل، کار زبان، کار دل و زبان، کردار نیک و آمیزه‌ای از کار دل و زبان و کردار نیک (دایره‌المعارف تشیع، ج ۲: ۶۵۴). برای واژه کفر و کافر معانی زیر ذکر شده که برخی از این معانی با دیگری هیچ قرابتی ندارد: ناسپاسی کردن، انکارکردن و پوشاندن نعمت خداوند را، ناگرویدن، الحاد و بی‌دینی و بی‌اعتقادی، ضد ایمان (دهخدا، ۱۳۷۲). پوشانیدن، ستر (راغب، ۱۳۹۲ ق). و لفظ کافر در معنای: شب تاریک، تاریکی، ابر تاریک، کشاورز، زره، آنکه جامه بالای یکدیگر پوشیده باشد، دریا و رود بزرگ، زمین هموار (دهخدا، ۱۳۷۲). پس کافر را کافر گویند چون نعمت الهی را می‌پوشاند (ابن منظور، ۱۳۷۴ ق). شب را هم به این خاطر که اجسام را با سیاهی‌اش می‌پوشاند و زارع را از آن جهت که بذر و دانه را در زمین و خاک پنهان می‌کند و روی آن را می‌پوشاند کافر گویند (راغب، ۱۳۹۲ ق). اگر چه کفر در لغت و در اصل متضاد شکر و سپاس است اما در اصطلاح، نقطه مقابل ایمان و در معنی تکذیب، انکار و ناخستو شدن خداوند، نبوت پیامبر (ص)، آورده‌های او، ملائکه و روز قیامت است.

کفر و ایمان در قرآن

این دو کلمه و مشتقات آن از کلمات کلیدی و اصلی قرآنند، چنانکه نام دو سوره از سوره‌های قرآن «المؤمنون» و «الکافرون» نهاده شده است. از نظر بسامد واژگانی نیز جزو پرکاربردترین کلمه‌های قرآن به شمار می‌آیند. واژه‌ی ایمان با مشتقاتش ۸۷۹ و واژه‌ی کفر با مشتقات آن ۵۲۵ بار به کار رفته است (عبد الباقی: ۱۳۷۴).

بر اساس تعاریف قرآن از ایمان، محور اصلی ایمان الله است. بعد از اعتقاد به خدا، ضرورت ایمان آوردن به پیامبران و رسولان و آورده‌های آنان، ملائکه و روز و پسین تصریح شده است (نساء ۴: ۱۳۶ / بقره ۲: ۶۲ و ۲۸۵). ایمان با اسلام متفاوت است و ایمان در مرتبه‌ای بالاتر از اسلام قرار دارد، و ایمان واقعی آن است که در قلب‌ها نفوذ کند؛ یعنی تسلیم محض، با کمال اطمینان قلبی در برابر اراده‌ی خداوند و در این صورت است که بنده به آرامش روحی دست می‌یابد (حجرات ۴۹: ۱۴). در بسیاری از آیات به انجام عمل صالح، پس از ایمان به طوری اشارت شده است که ملازمت ایمان و عمل صالح از آن دریافت می‌شود

ایمان معرفت و شناخت است و کار دل و عمل قلب (مائده ۵: ۴۱). ایمان ورای علم ظاهری و لازمه‌اش یقین و بصیرت قلبی است (بقره ۲: ۳). در پاره‌ای از آیات، ایمان در مقابل کفر و در پاره‌ای دیگر، در مقابل فسق قرار داده شده‌است (منافقون ۶۳: ۳ / سجده ۳۲: ۱۸). بازتاب ایمان حقیقی در زندگی دنیوی و اخروی مومنان، وجود آرامش و سکینه قلب است؛ و هرگونه اضطراب و تشویش در دنیا و آخرت را باید در فقدان ایمان واقعی جست و جو کرد (بقره ۲: ۶۲ و ۲۷۷ / آل عمران ۳: ۱۳۹ / فصلت ۴۱: ۳۰ / احقاف ۴۶: ۱۳ / جن ۷۲: ۱۳). ملاک اصلی ایمان در قرآن، تصدیق قلبی است که اقرار به زبان و عمل نیز در کنار آن به صورت دو اصل مطرح می‌شوند. بر این اساس است که می‌توان منافقان را هر چند که در دایره‌ی اسلام زبانی هستند، از دایره‌ی ایمان بیرون راند؛ زیرا فاقد عنصر تصدیق میان اعتقاد و قول هستند و به آنچه می‌گویند باور ندارند. عمل و راست‌کرداری به عنوان شرط سوم، گروه دیگری از اهل اسلام را از دایره‌ی ایمان بیرون می‌راند که در کاربردهای قرآنی از آنان به فاسقان و فاجران تعبیر می‌شود.

واژه‌ی کفر در معانی مختلف در قرآن آمده که به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱- به معنای ناسپاسی کردن و ناسپاس بودن (شعرا ۱۸: ۱۹ / بقره ۲: ۱۵۲).

۲- به معنای انکار کردن (بقره ۲: ۶).

۳- به معنای ناشناختن (بقره ۲: ۸۹).

۴- به معنای فراپوشیدن (حج ۲۲: ۲۵).

۵- به معنای بیزارشدن (ابراهیم ۱۴: ۲۲ / عنکبوت ۲۹: ۲۵).

در بسیاری از آیات قرآن تضاد میان کفر و ایمان مذکور و مشهود است که به طور کلی می‌توان آن را به صورت زیر نشان داد و دسته بندی کرد:

۱- آیاتی که برای هر کدام از اهل کفر و ایمان، سیر و سلوک جداگانه‌ای را بیان می‌کند (نساء ۴: ۷۶ / محمد ۴۷: ۱۲).

۲- آیاتی که نتایج و پیامدهای متفاوتی را برای اعمال مومنان و کافران بیان می‌کند (حج ۲۲: ۵۶-۵۷).

۳- آیاتی که معین و یاری رسان متفاوتی را برای دو گروه بازگو می‌کند (بقره ۲: ۲۵۷ / محمد ۴۷: ۱۰-۱۱).

۴- آیاتی که برای مومنان و کافران حالات روحی و درونی مختلفی را بیان می‌کند (رعد ۱۳: ۲۸ / بقره ۲: ۷۴).

- ۵ - آیاتی که صف آراییی جداگانه‌ی مومنان و کافران را در روز قیامت به تصویر می‌کشد ، در حالی که سیمایشان متفاوت است (آل عمران ۳ : ۱۰۶ - ۱۰۷ / عبس ۸۰ : ۳۸-۴۲) .
- ۶ - آیاتی که ایمان را ارزش و کفر را ضد ارزش معرفی می‌کند (بقره ۲ : ۲۲۱) .

دیدگاه های اهل کلام در مورد کفر و ایمان

بحث کفر و ایمان از بحث‌های اولیه‌ی فرقه‌های مختلف اسلامی است . بحث ایمان نخستین بار توسط فرقه‌ی خوارج مطرح گردید . آنان خلفای بنی امیه را به سبب ارتکاب گناهان به خصوص گناه کبیره به خروج از دایره‌ی ایمان متهم کردند و کافر دانستند . اما در همان زمان فرقه‌ی مرجئه در مقابل این عقیده ایستادند و کسانی را که ایمان آوردند و بعد از آن حتی گناه کبیره انجام دادند را فاسق شمردند نه کافر . مدّت زمانی نگذشت که بحث حد و مرز ایمان صورت کلامی به خود گرفت و همین مسأله‌ی « حقیقت ایمان چیست؟ » تاثیر مهمی در تقسیم امت اسلامی به فرقه‌های مختلف داشت . پس از سختگیری خوارج در باب ایمان و گشاددستی در تکفیر ، و آغاز اختلاف بین امت اسلامی ، فرقه‌های مختلف کلامی ، تعریفات گوناگونی از این مبحث ارائه کردند که به دیدگاه چند فرقه اشاره می‌شود :

طبق نظر متکلمان اشعری « ایمان عبارت است از تصدیق قلبی به وجود خداوند ، پیامبران و اوامر و نواهی خداوند که بر پیامبران فرود آمده است و اقرار زبانی به همهی این تصدیق‌های قلبی . بر اساس این تفکر اشعری ، عمل به واجبات شرعی و ترک محرّمات داخل در حقیقت ایمان نیست و بدین سبب مرحله‌ی متوسطی بین ایمان و کفر وجود ندارد و شخصی که مرتکب گناه کبیره می‌شود ، در صورت تصدیق پیامبران مومن است » (دایره المعارف بزرگ اسلامی ، ج ۱۰ : ۷۱۳) . از این ایمان به « شهادت گرایانه » تعبیر می‌شود .

در نظر معتزله که انسان را موجودی مکلف و مختار می‌داند ، حقیقت ایمان ، « عمل » همراه با « معرفت » است . ایمان در نظر آنان ، در درجه‌ی اول ، تبعیت عملی از ایجاب‌های عقلی است و بعد ، تبعیت عملی از ایجاب‌های شرع . « در نظر معتزله ، مرتکب گناه کبیره ، نمی‌تواند مؤمن باشد ، چون ارتکاب این گناهان ، تخلف آشکار از عمل به وظیفه است . چنین انسانی ، در مرتبه‌ی میان ایمان و کفر قرار دارد (دایره المعارف

بزرگ اسلامی، ج ۱۰: ۷۱۳). که عبارت «منزله بین منزلتین» تعبیری از آن است. از دیدگاه معتزله چنین انسانی فاسق است نه کافر. از این ایمان، تعبیر به «عمل گرایانه» می‌شود.

تحلیل اکثر متکلمان و فیلسوفان شیعه (امامیه) از ایمان، گویای یکسانی آن با تصدیق و معرفت است. از دیدگاه آنان، ایمان عبارت از «تصدیق» خدا و رسول و محتوای رسالت است که منظور آنان از تصدیق همان معرفت است. در نهج‌البلاغه آمده است: [و سئِلَ عَنِ الْإِيمَانِ فَقَالَ:] الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ اقْرَأُ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ (امام علی(ع)، ۱۳۶۸: ۳۹۸). اما نظر متکلمان امامیه با نظر امام علی(ع) اندکی متفاوت است. به عقیده‌ی آنان «ایمان فقط تصدیق قلبی است و معرفت خداوند و اذعان نفسانی است به آنچه که خداوند، اقرار و اذعان به آنها را لازم کرده و اقرار لسانی لازم نیست» (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق: ۱۴۰). «ما هر کس را که خدا و پیامبر (ص) را بشناسد و به کارهایی که باید انجام بدهد، دانا باشد و آنها را راست بداند، او را دارای ایمان درست می‌دانیم» (شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۶۴۸). به عقیده شیخ مفید، مرتکب گناه کبیره اگر از اهل معرفت باشد از آن جهت که دارای معرفت است مومن و از آن جهت که مرتکب گناه بزرگ شده است فاسق می‌باشد. ملا صدرای شیرازی در کتاب اسفار اربعه، ایمان را مساوی با «علم و تصدیق» دانسته که ترجمه‌ی آن چنین است: «ایمان حقیقی مشتمل بر دو علم شریف است: یکی علم به مبدا و دیگری علم به معاد» (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱: ۷). از کلام صدر المتأللهین می‌توان دریافت که ایشان ایمان را همان علم تصدیقی به مبدا و معاد می‌داند و عمل را در مفهوم ایمان داخل نمی‌داند. از دیدگاه اکثر متکلمان و عالمان شیعه، حقیقت ایمان عبارت است از «الایمان تصدیق بالقلب». از این ایمان به «معرفت گرایانه» تعبیر می‌شود.

اما فرقه‌ی مرجئه، بر این عقیده‌اند که عمل در تحقق ایمان هیچ نقشی ندارد بلکه در رتبه‌ی بعد از ایمان و دارای اهمیت ثانوی است. مرجئه از ماده ارجاء به معنی تعلیق یا تاخیر حکم می‌باشد. در باره‌ی ایستادگی و مخالفت این فرقه در مقابل نظریه‌ی خوارج و اینکه این فرقه مرتکبان گناه کبیره را فاسق می‌دانستند نه کافر، پیش از این سخن گفته شد. در نظر ایشان ایمان عمیق تر از آن است که در ساحت عمل نمایان شود. به عقیده‌ی این فرقه، آنچه در تحقق ماهیت ایمان اثر بخش است، معرفت و شناخت نسبت به خداوند و رسولش و محتوای رسالت می‌باشد. ایمان از نظر آنان قابل افزایش و کاهش نیست و ایمان همه‌ی افراد را در یک سطح می‌دانستند.

فرقه‌ی کرامیه « حقیقت ایمان را اقرار به حَقانیت اصول اسلامی و کار زبان می‌دانند و آن را رکن ایمان محسوب می‌کنند. طبق این دیدگاه، تصدیق قلبی و کردارهای نیک مذهبی، جزء ایمان نیست و اگر کسی صرفاً به یگانگی خدا و رسالت محمد (ص) و حَقانیت دیگر اصول اسلامی اقرار کند مؤمن است (دایره المعارف تشیع، ج ۲: ۶۵۴). آنان نخستین اقرار انسان را به ایمان، معتبر می‌دانند و معتقدند که تکرار اقرار جز در مورد مرتد، تولید ایمان نمی‌کند و اعتقاد دارند نخستین اقرار انسان تا روز رستاخیز موثر و معتبر است. از نظر آنان شخصی که به شهادتین اقرار کند در این دنیا، اطلاق لفظ مؤمن بر او صحیح است، هر چند معتقد نبودند که این مفهوم از ایمان، موجب رستگاری در آخرت می‌شود.

فرقه‌ی ماتریدیه نیز همچون مرجئه، معتقدند فرد تا زمانی که از سر اعتقاد کفر نوزد مؤمن است، هر چند گناه کبیره مرتکب شود به عقیده‌ی آنان مرتکب گناه کبیره سر انجام اهل بهشت خواهد بود و برآنند که ممکن است خداوند، مرتکب گناه کبیره را ببخشد و بدون کیفر وارد بهشت سازد یا به قدر گناهش او را عذاب کرده سپس وارد بهشت گرداند. آنان هر چند برای عقل ارزش فراوان قایلند و در موارد بسیاری از استدلال عقلی بهره می‌برند، همسنگ با عقل، از نقل نیز استمداد می‌جویند و قرآن و سنت متواتر را نیز مبنایی محکم در استنباط عقاید دینی و دفاع از آنها می‌دانند. نکته‌ای که ماتریدیه در مقابل کرامیه، که ایمان را فقط به اقرار زبانی محدود می‌کردند « محل ایمان » است که بر قلب به عنوان شایسته‌ترین محل ایمان تاکید کردند. آنان همچنین آوردن عبارت شرطی (استثنا در ایمان) را، برای اظهار ایمان باعث ورود شک در ایمان و به منزله‌ی کفر می‌دانند. یعنی باید صراحتاً با عبارت قطعی اعلام کرد که « من مؤمنم » نه اینکه بگوییم « اگر خدا بخواهد ». در مقابل، اشاعره قایل به ضرورت اعمال « استثنا در ایمان » و آوردن جمله‌ی شرطی می‌باشند.

کفر و ایمان از منظر عارفان مسلمان

عارفان و متصوفه چنان که شیوه‌ی معهودشان است، غیر از آنکه برای الفاظ و کلمات دینی، معانی مجازی گوناگونی قایلند، در توسعه‌ی معانی و مفاهیم آنها نیز ید طولانی دارند، و از این زمره‌اند معانی وسیعی که برای واژه‌های خاص قرآنی همچون کفر و ایمان ارائه نمودند که در این میان دامنه‌ی تعریف کفر و کافر بسیار گسترده است و در بسیاری از موارد تعاریف آنان، با معانی قرآنی آن کلمه نیز متفاوت است. کفر در

ادب عرفانی ظلمت عالم تفرقه است و نیز پوشیدن وحدت در کثرت را گویند. آنان هر چه را که مانع رسیدن به حق شود از جنس کفر می‌دانند.

به هرچ از راه بازافتی، چه کفر آن حرف و چه ایمان
به هرچ از دوست، وامانی چه زشت آن نقش و چه زیبا

(سنایی، ۱۳۷۲: ۷۲)

آنان چون فقط به مقصد و مقصود می‌اندیشند در واقع کفر و ایمان نزد ایشان یکسان است و هر دو را قشر و پوسته‌ای می‌دانند که با عبور از آن می‌توان به مغز که همان مقصد و مقصود نهایی است رسید.

کفر و دین هر دو در رخت پویان وحده لا شریک له گویان

(سنایی، ۱۳۷۴: ۱۳)

از نظر عارفان، ایمان نوعی اعتقاد نیست، بلکه نوعی اعتماد، توکل ورزیدن و خویشتن را به دیگری سپردن است. گوهر ایمان در تلقی عارفانه همان «عشق» است و عشق و عاشقی فراسوی وادی کفر و ایمان.

منگری گر گوید این بس منکر است	عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار	عاشقان را لحظه ای با جان چه کار...
لحظه ای نه کافری داند نه دین	ذره ای نه شک شناسد نه یقین
نیک و بد در راه او یکسان بود	خود چو عشق آمد نه این نه آن بود

(عطار، ۱۳۷۰: ۷۰-۱۱۶۹ و ۸-۳۳۳۷)

«عارفان مسلمان در مقام بیان حقیقت از گونه‌ای تجربه‌ی معنوی سخن گفته‌اند. در تعریف‌های آنان اینگونه تعبیرات دیده می‌شود: «ایمان عبادت کردن خدا از روی حبّ و شوق است»، «ایمان محافظت سرّ توحید است»، «ایمان مشاهده با نور یقین است»، «ایمان دریایی است که دریاها را در خود فرو می‌برد»، «ایمان نوری است که بر عقل رجحان دارد و آنچه را با عقل نمی‌توان درک کرد، با ایمان می‌توان یافت»، «ایمان سکون و استقرار قلب و اطمینان نفس است» (دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰: ۷۱۴).
نجم رازی انس و محبت را تخم ایمان می‌داند و ایمان را نتیجه‌ی یادکردن از عهد الست و منشأ و وطن اصلی. به نظر او نشان کفر و بی‌ایمانی انقطاع این انس است و این‌که دل از عالم غیب بسته شود و در این جهان نظر کند (رازی، ۱۳۸۳: ۱۰۴). هجویری در کشف المحجوب در حقیقت ایمان گوید: «اتفاق است

میان اهل سنت و جماعت و اهل تحقیق و معرفت کی ایمان را اصلی و فرعیست . اصل آن تصدیق به دل باشد و فرع آن مراعات امر و اندر عادت عرب است کی فرع چیزی را بر وجه استعارت به نام اصل آن بازخوانند کی بنده جز بدان ایمن نشود از عقوبت و تصدیق مجرد ، امن اقتضا نکند تا احکام فرمان به جای نیارد... پس از روی حقیقت بی خلاف میان امت ، ایمان معرفت است و اقرار و پذیرفت عمل . پس ایمان و معرفت محبت آمد و علامت محبت طاعت . از آنچ چون دل محل دوستی و دیده محل رؤیت ، تن باید که تارک الامر نباشد و آنک تارک الامر بود از معرفت بی خبر باشد (هجویری ، ۱۳۳۶ : ۳۶۹) . ابو سعید ابوالخیر ایمان حقیقی را در ترک انانیت و فنای نفس می داند: « فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاعُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ (۲/۲۵۶) و طاعوتٌ كُلُّ أَحَدٍ نَفْسُهُ، تا به نفس خویش کافر نگردی به خدای مؤمن نشوی » (منور، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۸۳) . ابوالقاسم قشیری ایمان حقیقی را تنها راه رستگاری می داند: « هرکه ایمان به تقلید دارد و حقیقت طلب نکند و دلایل توحید نجوید از راه نجات بیفتند » (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۴) . او یقین را موجب ایمان می داند علمی که در آن شک نیفتد و در تعریف آن از قول عرفا می گوید: « یقین همان نور حق است که باعث برطرف کردن شکها از دل می شود (همان: ۲۷۱) .

عارفان با توجه به معنی لغوی کفر که یکی از معانی آن پوشاندن و فرو پوشاندن است ، این پوشش را بر دو نوع دانستند : یک پوشش آن است که به واسطه‌ی آن خدای را نمی بینند که آن را مذموم می دانند و دیگر آنکه به واسطه‌ی آن غیر خدای را نمی بینند و آن را ممدوح می دانند و به این کفر به دید مثبت می نگرند . عین القضاة، کفر حقیقی را دیوانگی و عاشقی در برابر حُسن شاهد حقیقی می داند: « دریغا! سوختگان عشق با سودایی باشند و سودا نسبتی دارد با جنون و جنون راه با کفر دارد. باش تا شاهد ما بینی و آنگاه بدانی که چرا دیوانه باید شد » (تمهیدات، ۱۳۷۰: ۲۰۴-۲۰۵) . « مگر حلاج از اینجا گفت: كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَ الْكُفْرُ وَاجِبٌ / لَدَيَّْ وَ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ » (همان: ۲۱۵). او با بیان قول حلاج که: مَا صَحَّتِ الْفُتُوَّةُ إِلَّا لِأَحْمَدَ وَ ابْلِيسَ ، بقیه را خام می داند و اطفال راه و کفر ابلیس را کفر حقیقی دانسته و به تبرئه‌ی او همت می گمارد .

حد و مرز و مولّفه های کفر و ایمان در مثنوی معنوی

در این مقال سعی خواهیم کرد ، حد و مرز و زوایای کفر و ایمان را ، با تکیه بر حکایتها و داستانهای مثنوی ، با توجه به برداشتها و استنباطهای مولانا از این حکایتها ، که به طور معمول طی موقعیت‌های کلام بیان می گردد را مشخص کنیم :

صدق و نیت اساسی ترین ملاک ایمان

صدق و نیت ، اساسی ترین ملاک ایمان در نظر مولانا است ، اما چون این دو ، امری درونی و سرّی است ، نمی توان دانست که کسی دارای چنین صدقی هست یا خیر . لذا مولانا بیان می‌کند که حقیقت ایمان متضمن شهادت قولی و فعلی است . و « مادام که قول و فعل با صدق مقرون نباشد ، شهادت آنها برای تحقق ایمان سالک وافی نیست و آنچه در حقیقت مبنای شریعت محسوب است و کلمه شهادت نام دارد بدون این صدق مخلصانه تحقق نمی پذیرد (زرّین کوب ، ۱۳۷۴ ، ج ۲: ۶۷۲) .

فعل و قول آمد گواهان ضمیر زین دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سیر ، سرّت در درون بنگر اندر بول رنجور از برون
فعل و قول آن بول رنجوران بود که طیب جسم را برهان بود
(مثنوی ، ج ۵ : ۲۳۶-۲۳۸)

به عقیده‌ی مولانا این دو گواه (قول و فعل) نیاز به مزکّی و مؤیّدی دارند. این تزکیه و تایید ، توسط صدق انجام می شود .

تزکیه باید گواهان را بدان تزکیه‌ش صدقی که موقوفی به آن
حفظ لفظ اندر گواه قولی است حفظ عهد اندر گواه فعلی است
گر گواه قول کژ گوید رد است گر گواه فعل کژ پوید رد است
قول و فعل بی تناقض بایستد تا قبول اندر زمان پیش آیدت
(همان ، ج ۵ : ۲۵۲-۲۵۵)

فعل و قول اظهار سرّ است و ضمیر هر دو پیدا می کند سرّ ستیر
چون گواهی تزکیه شد ، شد قبول ورنه محبوس است اندر مول مول
(همان ، ج ۵ : ۲۵۸-۲۵۹)

مولانا « ایمان » را همان اعتقاد جازم قلبی به خدا و نبوت رسول (ص) می داند که به « سکینه‌ی قلب » تعبیر می شود . از دید او ، ایمان در قول و عمل نیز شرط ایمان است و این در صورت اعتقاد قلبی ظاهر خواهد شد .

این نماز و روزه و حجّ و جهاد هم گواهی دادن است از اعتقاد

این زکات و هدیه و ترک حسد هم گواهی دادن است از سر خود
ذات ایمان نعمت و لوتی است هول ای قناعت کرده از ایمان به قول
گر چه آن مطعوم جان است و نظر جسم را هم زان نصیب است ای پسر

(همان ، ج ۵ : ۲۸۵-۲۸۸)

کشف و شهود ، راه دستیابی به ایمان متعالی

« متصوفه ، با تاکید بر بعد باطنی ایمان ، با ایمان تقلیدی که ، تبعیت کورکورانه است ، مخالف بودند . صوفیان به نوع عالی تری از ایمان قایل بودند که به واسطه ی کشف و شهود و رؤیت دل حاصل می شود » (لویزن ، ۱۳۷۹ : ۳۵۴) .

تاکید مولانا را بر بعد باطنی ایمان و توجه وی به ایمان متعالی ، که به واسطه ی کشف و شهود دل حاصل می شود ، در دفتر پنجم ، در حکایت « گبری زمان بایزید » به وضوح در می یابیم .

بـود گـبری در زمان بایزی—د گفـت او را یک مسـلمان سـع—ید
کـه چـه باشـد گر تو اسلام آوری تا بـیابی صد نجات و سـرور
گفـت این ایمان اگر هست ای مرید آنک دارد شیخ عالـم بای—زید
مـن ندارم طاق—ت آن تاب آن کان فزون آمد ز کوشش های جـان
گرچه در ایمان و دین ناموق—نم لیک در ایمان او بس م—ؤمنم
دارم ایمان کان ز جـمله برتر است بس لطیف و با فروغ و با فراسـت
مؤمـن ای—مان اویم در نهـان گرچه مـهرم هست محکم بر دهـان
باز ایمان خود گر ایمان شماسـت نه بدان میلستم و نه مشـتهاسـت
آنک صد میلش سوی ایمان بـود چـون شما را دیـد آن فاطر شود
زانک نام—ی بیند و معنیش نی چـون بی—ابان را مفازه گف—تنی
عشق او ز آورد ایمان بفس—رد چـون به ایـمان شما او بن—گرد

(همان ، ج ۵ : ۳۳۵۶-۳۳۶۶)

به عقیده ی این گبر ، بایزید معنای حقیقی ایمان را در یافته ، حال آنکه مخاطب وی و افراد نظیر او ، تنها نامی از ایمان شنیده اند و ظاهر آن را دیده اند ، اما حقیقت ایمان را درک نکرده اند . گبر ، ایمان ظاهری را عین کفر می داند و همانند اطلاق مفازه بر بیابان ، این ایمان ظاهری را به معنای متضادش می داند .

مؤمن آن باشد که اندر جزر و مد کافر از ایمان او حسرت خورد

(همان ، ج ۵ : ۳۳۵۵)

« درست است که در باب عبادات و اعمال طاعات ، مولانا به نوعی معنی باطنی که متضمن حکمت و سرّ آنهاست نظر دارد ، امّا این باطن گرایی در معنی نفی ظاهر این اعمال نیست... واگر بین تعلیم او با آنچه مشرّعی اهل ظاهر می‌گویند تفاوتی هست از آنجاست که وی در عین حفظ ظواهر عبادات ، توجّه به باطن آنها را هم الزام می‌کند ، و در واقع کمال احکام مربوط به عبادات را به جمع بین ظاهر و باطن آنها قابل تحقّق می‌داند امّا به هیچ وجه به بهانه‌ی نیل به سرّ باطنی ترک صورت ظاهر را جایز نمی‌شمارد » (زرّین کوب ، ۱۳۷۴ : ۶۷۳) .

افزایش و نقصان پذیری ایمان

ایمان واقعه ای نیست که یک بار و در یک سطح و برای همیشه اتّفاق افتد ، بلکه فرآیندی است قابل تغییر. درباره‌ی افزایش و کاهش پذیری ایمان ، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که به طور گذرا به این دیدگاه‌ها اشاره می‌کنیم :

الف : دیدگاه قرآنی :

— قرآن ایمان را حقیقتی می‌داند که قابلیت « ازدیاد و نقصان » دارد (توبه ۹ : ۱۲۴) .

— در قرآن ، آشکارا از افزایش پذیری ایمان ، سخن به میان آمده است (آل عمران ۳ : ۱۷ / فتح ۴۸ : ۴)

. — از تبدیل ایمان به کفر سخن گفته شده است (نحل ۱۶ : ۱۰۶ / آل عمران ۳ : ۱۴۹) .

ب : دیدگاه کلامی :

متکلمان با توجّه به ماهیت ایمان ، سه نظریه در این باب مطرح کردند:

« — نظریه ی منفی : طبق این نظریه ایمان نه افزایش می‌یابد نه کاهش . آنان که ایمان را تصدیق قلبی و

اقرار زبانی می‌شمارند برآنند که افزایش و کاهش در ایمان راه ندارد ؛ چرا که تصدیق قلبی و اقرار زبانی ، قابل افزایش یا کاهش نیست .

— نظریه‌ی مثبت : براساس این نظریه ، ایمان قابلیت تغییر را دارد . آنان که ایمان را مجموعه‌ی

کردارهای نیک می‌دانند یا عمل را رکنی از ارکان ایمان می‌شمارند ، از این نظریه جانبداری می‌کنند .

— نظریه‌ی تلفیقی : به نظر امام فخر رازی ، بحث افزایش یا کاهش پذیری ایمان ، بحثی لغوی و لفظی است . وی عمل را نتیجه‌ی تصدیق می‌شمرد و از اصل ایمان و ایمان کامل سخن به میان می‌آورد . به نظر وی ، اصل ایمان ، همانا تصدیق است که افزایش یا کاهش پذیر نیست ، اما ایمان کامل که آمیزه‌ای از تصدیق ، اقرار و کردار نیک است ، بدان سبب که کردار رکنی از ارکان آن است ، افزایش یا کاهش می‌پذیرد « (دایره المعارف تشیع ، ج ۲ : ۶۵۵-۶۵۶ با تلخیص) .

ج : دیدگاه تشکیکی (فلسفی) : اهل فلسفه این پرسش را مطرح می‌کنند که چرا ایمان تشکیک نپذیرد ؟ یا چرا اصل ایمان افزایش یا کاهش نیابد ؟ « امام صادق ایمان را دارای هفت سهم یا مرتبه دانسته و تصریح کرده است که خداوند به بعضی مؤمنان تنها یک سهم از ایمان بخشیده ، به برخی دو سهم و سرانجام به برخی هفت سهم عطا فرموده است » (دایره المعارف تشیع ، ج ۲ : ۶۵۵) . از کلام امام صادق به این نتیجه می‌رسیم که ایمان حقیقتی است یگانه با مراتب مختلف .

از نظر مولانا ، ایمان چون مجرد قول تقلیدی نیست ، زیادت و نقصان می‌پذیرد و دارای درجات است . حکایت « گبری زمان بایزید » در حقیقت تبیین کننده‌ی تفاوت میان مراتب ایمان است . در این حکایت ، از زبان گبری ، ایمان بایزید با ایمان ظاهری مسلمانان مقایسه می‌شود ؛ ایمان بایزید همه معنی است و ایمان دیگران تنها نام .

حکایت « مؤذن ناخوش آواز » که آواز ناخوشش باعث سردی ایمان در دل مؤمن می‌شود ، ضمن بیان تفاوت مراتب ایمان ، ترجمان عقیده‌ی مولانا در باب افزایش یا کاهش پذیری ایمان است .

یک مؤذن داشت بس آواز بد	در میان کافرستان بانگ زد...
خلق خائف شد ز فتنه‌ی عامه‌ای	خود بیامد کافری در جامه‌ای
پرس پرسان کاین مؤذن کو کجاست؟	که صلا و بانگ او راحت فزاست...
هین چه راحت بود زان آواز زشت؟	گفت : آوازش فتاد اندر کنشست
دختری دارم لطیف و بس سنی	آرزو می‌بود او را مؤمنی...
در دل او مهر ایمان رسته بود	همچو مجمر بود این غم ، من چو عود
هیچ چاره می‌ندانستم در آن	تا فرو خواند این مؤذن آن اذان
گفت دختر : چیست این مکروه بانگ	که به گوشم آمد این دو چار دانگ
من همه عمر این چنین آواز زشت	هیچ نشنیدم درین دیرو گنشت

خواهرش گفتش که این بانگ اذان هست اعلام و شعار مؤمنان...
چون یقین گشتش رخ او زرد شد از مسلمانی دل او سـُـرد شد

(مثنوی ، ج ۵ : ۳۳۶۷-۳۳۸۳)

کفر و قضا و قدر

کفر در مثنوی به لحاظ ارتباط نزدیک آن با مباحث کلامی نظیر جبر و اختیار و خیر و شرّ می‌تواند مورد توجه قرار گیرد . کفر و قضا و قدر بارها در مثنوی در کنار یکدیگر یاد شده اند . در جای جای این کتاب ، هر جا که بحث کلامی جبر و اختیار مطرح شده ، به اثبات اختیار نسبی انسان و موثر بودن عمل وی و در نهایت الزام اجتناب از کفر و شرّ منتهی شده است . مسأله‌ی قضا و قدر از یک سو و اختیار تشریحی انسان - که مولانا بدان معتقد است- از سوی دیگر ، ظاهراً تناقضی را سبب شده است که مولانا در مثنوی بدان پرداخته و سعی در حلّ این تعارض داشته است . غوغای این تعارض و حلّ آن از سوی مولانا ، بیشتر در دفتر سوّم و پنجم ، به گوش می‌رسد . در دفتر سوم شخصی خواستار حلّ تعارض موجود بین دو حدیث زیر از حضرت رسول (ص) می‌شود :

۱- و لا رضا بالكفر بعد الاسلام : راضی شدن به کفر پس از در آمدن به اسلام جایز نیست .

۲- من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیتمس رباً سوای : هر که به قضای من رضا ندهد و بر بالای من بردبار نباشد ، باید خدایی جز من بجوید .

گفت : نکته ی الرضا بالكفر کفر این پیمبر گفت و گفت اوست مُهر
باز فرمود او که اندر هر قضا مر مسلمان را رضا بایند رضا
نی قضای حق بود کفر و نفاق گر بدین راضی شوم باشد شقاق
ور نیم راضی بود آن هم زیان پس چه چاره باشدم اندر میان

(همان ، ج ۳ : ۱۳۶۳-۱۳۶۶)

پاسخ مولانا در برابر این پرسش و نکته ابهام آمیز که ، در اسلام و از سوی خدا ، در جایی رضا به قضای الهی ، اصلی از اصول ایمانی محسوب می‌شود و در جایی دیگر رضا به همین قضا (رضا به کفر) کفر محسوب می‌شود ، با توجه به آیه ی ۱۱۷ سوره بقره و آیه ی ۲۳ سوره اسراء ، و بیان بحث قضا و مقضی که در کلام مولانا بیانگر قضای تکوینی و قضای تکلیفی می‌باشد ، بسیار واضح و صریح است . قضای تکوینی که با لفظ « کن » بدان اشارت شده ، به هر چه تعلق گیرد ، بدون تخلف تحقق می‌یابد . انا

قضای تکلیفی، که با الفاظی گوناگون به وسیله ی پیامبران الهی به مردم ابلاغ شده حتمی الامتثال نیست بلکه محتمل الامتثال است. هم مؤمن و هم کافر، طوعاً و کرهاً بر امر تکوینی خداوند گردن نهاده‌اند. پس مولانا کفر را همچون قضا می‌داند نه همچون مقضی و با بیان وجه تمایز این دو به این سوال پاسخ می‌دهد و آنرا حل می‌کند.

آنچه کفر یا ایمان نامیده می‌شود، مربوط به قدر و مقضی است. پس کفر اگرچه قضا حساب می‌شود، اما قضای تکلیفی و مقضی است نه قضای تکوینی. تحقق لطف خدا در بعثت انبیاء، به وجود کفر تعلق دارد و وجود آن در عالم، قضای الهی است، اما کفری که در کافر وجود دارد، مقضی است نه قضا.

مولانا در داستان ابلیس و معاویه و در مناظره ی مؤمن سنی و کافر جبری نیز با مبحث بحث برانگیز جبر و اختیار روبروست. آنچه که موضوع کفر و ایمان را با مساله ی جبر و اختیار ربط می‌دهد، مساله ی « قدرت خدا و خلق گناه » از یک سو و « مسئولیت انسان » از سوی دیگر است. اعتقاد به جبر، این نتیجه را در پی خواهد داشت که فعل و خواست انسان نقشی در نیل به مقصود ندارد و آنچه شدنی است، اسباب آن بدون خواست و مراد وی آماده گشته است. از این رو معتقد به چنین عقیده ای که مولانا از او به « کافر جبری » تعبیر می‌کند، معمای حل نشده ای بین قدرت خدا و خلق گناه از سوی او و مسئولیت انسان می‌یابد.

مولانا بحث دراز دامن جبر و اختیار را، در مثنوی مورد نقد و بررسی قرار داده است. او از یک سو اعتقاد به جبر را منفی و مطرود می‌شمارد و آن را ناشی از کاهلی و دون‌همتی می‌داند و از سوی دیگر، اندیشه‌ی اختیار نامحدود که معتزله بدان معتقدند را منجر به شرک و ثنویت می‌داند و اختیاری محدود برای انسان تعریف می‌کند. انسان به عقیده ی مولانا مختار است، اما فعل وی مخلوق خداوند است. « نزد عارف، خداوند در عین آنکه خالق فعل انسان است، خالق اختیار او هم هست و هر چند این اختیار امری است که به قول غزالی، انسان تنها گذرگاه و محل آن است، به هر حال آن اندازه هست که جبر مذموم را نفی کند و جایی برای اعتذار باقی نگذارد »

(زرین کوب؛ ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۹۰)

« مولانا نه جبر مطلق را می‌پذیرد و نه اختیار نامحدود را؛ بلکه وی اختیار نسبی و محدود، که آن نیز ناشی از اراده حق است، برای انسان قایل است. « امر بین الامرین » که مولانا بدان معتقد است، آزادی

اراده‌ی انسان را با قضا و قدر الهی مغایر نمی‌داند. این دیدگاه، انسان را تا حدی مثل مسافر کشتی نشان می‌دهد که هر چند داخل آن آزادی حرکت دارد، آزادی او محدود است و وجود او با کشتی که در آن می‌رود، در تصرف تدبیر ناخدایی است که کشتی را به مقصدی هدایت می‌کند» (زرّین کوب؛ ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۹۵). بنابراین انسان «مختار مضطر» است.

«خیر و شرّ نیز تنها در فعل انسان ملحوظ است، اما در عالم کبیر، خیر و شرّی وجود ندارد. آنچه نزد مخلوق، شرّ و عیب می‌نماید، در قضای الهی و علم حق که حکمت و تدبیر عالم وابسته بدان است، عیب و شرّ نیست، خیر و مصلحت است» (زرّین کوب؛ ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۷۶).

وجود شرّ در عالم با حکمت الهی منافاتی ندارد. این معنا را مولانا با تمثیلی روشن می‌سازد. به عقیده‌ی وی، زشتی نقشِ نقّاش، نشان زشتی یا خطای نقّاش نیست، بلکه حاکی از قدرت و مهارت صنعتگر است و نشانگر آن است که او می‌تواند نقش زشت و نیکو، هر دو را بیافریند.

کفر از روی قضا هم کفر نیست حق را کافر مخوان اینجا مایست
 زشتی خط زشتی نقّاش نیست بلک از وی زشت را بنمودنی است
 قوت نقّاش باشد آنک او هم تواند زشت کردن هم نکو

(مثنوی، ج ۵: ۱۳۷۱-۱۳۷۳)

مولانا در پاسخ کافر جبری که به دستاویز سه عبارت «من لم یرض بقضائی...»، «جفّ القلم بما هو کائن» و «ماشاء الله کان»، کفر و بی‌ایمانی خود را توجیه و آنها را به معنی نفی مسئولیت و اسقاط تکالیف، به قول مولانا تبدیل می‌کرد نه «تاویل»، با توضیح قضا و مقضی و تمایز آنها و نیز با نفی جبر و اختیار مطلق و اثبات «امر بین الامرین» پاسخ می‌گوید و نهایتاً با توجه دادن به مفهوم «جبّاری» حق، بحث خود را به نتیجه می‌رساند. جبّاری که نتیجه‌ی اعتقاد به قدرت مطلق خداست با جبر متفاوت است. اینگونه افراد در کارهایی که میل بدان دارند، احساس قدرت و اختیار می‌کنند اما در آنچه جنبه‌ی تشریحی دارد و مطابق میل ایشان نیست، جبر را بهانه‌ی کاهلی و دستاویز اجتناب از عمل می‌سازند.

در هر آن کاری که میل استت بدان قدرت خود را همی بینیی عیان
 در هر آن کاری که میل نیست و خواست اندر آن جبری شدی کین از خداست
 انبیا در کار دنیا جبری اند کافران در کار عقبی جبری اند

(مثنوی، ج ۱: ۶۳۵-۶۳۷)

مولانا اسناد فعل بنده را به خداوند ، به معنای سلب مسئولیت از بنده نمی‌داند بلکه به مفهوم جبّاری حق ، تعبیر میکند ، یعنی انقیاد به حکم او و ترک اعتراض بر مشیّت او . اختیار محدود ما ، جبّاری حق را که خود خالق اختیار ما هم هست ، محدود نمی‌کند . « جبر محمود در مرتبه ی معیّت با حق که سالک در آن از خود نفی اختیار می‌کند و در مرتبه ی فنای افعالی قرار می‌گیرد ، مفهوم پیدا می‌کند . ضعف قدرت انسان در برابر خدا ، چون ضعف نقش در مقابل نقّاش است » (نیکلسون ، ج ۱ : ۵۹۵) . اعتقاد به جبّاری خداوند ، منجر به شهود عجز انسان می‌شود ، اما به سقوط تکلیف منجر نمی‌گردد ، بلکه به زاری منجر می‌شود که همین ظهور زاری و تضرّع ، حاکی از وجود گونه ای اختیار در انسان است . پس ارتکاب کفر و گناه هیچ توجیهی نمی‌تواند داشته باشد . بعثت انبیا هم مبنی بر آن است که اختیار و اجتهاد برای انسان مفروض باشد ، بنا براین تن دادن به کفر ، به بهانه ی اینکه قضای الهی است نابجاست . کسی که جبر را در مفهوم معیّت با حق درک نمی‌کند ، رابطه ی عاشقانه ی بین خود و خدا را درک نمی‌کند . خود را در آنچه به مشیّت حق انجام می‌دهد ، مضطر می‌بیند و از جبر ، زنجیری برای خود می‌سازد . جبر مذموم نفی قدرت شخص می‌کند ، اما در جبر محمود ، شخص ، قدرت مطلق حق را رؤیت میکند . بنابراین معتقد به جبر محمود پیوسته به سوی حق روی دارد تا به او لطف شود و معتقد به جبر مذموم تکالیف را از خود ساقط می‌کند و نتیجه همان می‌شود که کفر خود را مستند به خدا و قضای الهی می‌داند و از خود سلب مسئولیت می‌کند .

آن زمان که می‌شوی بیمار تو می‌کنی از جرم استغفار تو
می‌نماید بر تو زشستی گنه می‌کنی نیّت که باز آیم به ره
گر ز جبرش آگهی زاریت کو بینش زنجیر جبّاریت کو

(مثنوی ، ج ۱ : ۶۲۲-۶۲۵)

مولانا معتقد است شخصی که گمان می‌کند کفر او به اراده ی حق محقّق شده ، باید بداند که در انتخاب این کفر ، اراده ی او نیز دخالت دارد زیرا انسان به طور مطلق مجبور نیست .

چونکه گفתי کفر من خواست وی است خواست خود را نیز هم می‌دان که هست
زانکه بی‌خواه تو خود کفر تو نیست کفر بی‌خواهش تناقض گفتمنی است

(مثنوی ، ج ۵ : ۳۰۹۹-۳۱۰۰)

ایمان تقلیدی ، عادت پذیری ، عادت ستیزی

اسلام واقعی و جوهره‌ی دین رسیدن به خداست و در این راه هر چه انسان را از رسیدن به خدا باز دارد حتی اگر زهد و عبادت باشد ، از نظر عرفا کفر واقعی محسوب می‌شود و هر چه انسان را به خدا برساند ، اسلام واقعی است . ایمان تقلیدی تنها نامی از ایمان دارد و مانند کفر حجاب ذات حق است . تصوف خروج از زیستن در رسم و عادت شریعت و دوری از ایمان تقلیدی است .

عرفا معتقدند هر چیزی ظاهر و باطنی دارد و ایمان نیز در نظر آنان ، هم ظاهر و رسمی دارد و هم حقیقت و روحی. برای رسیدن به حقیقت ایمان باید از پوسته و ظاهر آن که همانا تقلید است گذشت و با تلاش و مجاهده به حقیقت و یقین دست یافت .

بلکہ تقلیدست آن ایمانِ او روی ایمان را ندیده جانِ او
بس خطر باشد مقلد را عظیم از ره و رهن ز شیطان رجیم

(همان ، ج ۵ : ۲۴۴۹ - ۲۴۵۰)

ما که باطن بین جمله کشوریم	دل بینیم و به ظاهر ننگریم
قاضیانی که به ظاهر می‌تنند	حکم بر آشکال ظاهر می‌کنند
چون شهادت گفت و ایمانی نمود	حکم او مؤمن کنند این قوم زود
بس منافق کاندترین ظاهر گریخت	خون صد مؤمن به پنهانی بریخت
جهد کن تا پیر عقل و دین شوی	تا چو عقل کل تو باطن بین شوی

(همان ، ج ۴ : ۲۱۷۴ - ۲۱۷۸)

رسوم و عادات شریعت که به صورت تکراری توسط شخص انجام می‌شود ، هیچ شور و حالی ایجاد نخواهد کرد . زهد و ایمان ناشی از عادت ، رابطه‌ی تنگاتنگ و عاشقانه‌ای با معبود برقرار نمی‌کند و حتی سبب غیبت از حق می‌شود . « وقتی عقیده و عمل به صورت عادت در آید ، دیگر نه عقیده است و نه عمل . بینش و اعتقاد و عمل در اثر عادت بدل به طبیعت ثانوی می‌شود که طلب و اراده بر آن مقدم نیست » (پورنامداریان ، ۱۳۷۴ : ۱۶۴) آنچه صوفیان درد می‌نامند در حقیقت همین عادت ستیزی است . آرام و قرار نداشتن در پرستش معبود است . عشق در انسان ، همواره درد ایجاد می‌کند و درد عشق با عادت در ستیز است و از تعلق به ظواهر شرع دور است . « از عادت پرستی درآمدن ، کر از مذهب به نهاده‌ی مذهب افتادن است و پدید آمدن درد عشق و از میان رفتن آرام و قرار ناشی از شریعت ورزی ... اما درد عشق

پیدا کردن و عاشق شدن مستلزم تجلی معشوق به یکی از صور بی نهایت خویش است . شرط این تجلی البته ریاضت است « (پورنامداریان ، ۱۳۷۴ : ۱۶۶-۱۶۷) . ایمان امانتی است که خدا در دل آدمی به ودیعت نهاده اما لازمه به فعلیت رساندن آن درد است همچون زاده شدن کودک بر اثر درد، پدید آمدن ایمان و ولادت روحانی هم پیامد درد است:

این امانت در دل و دل حامله است ایمن نصیحت‌ها مثال قابله‌ست
قابله گوید که زن را درد نیست درد باید درد کودک را رهی‌ست

(مثنوی ، ج ۲ : ۲۵۱۹ - ۲۵۲۰)

کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست کاوست مغز و کفر و دین او را دو پوست

(مثنوی ، ج ۴ : ۳۲۸۱)

اینکه مولانا ابراز می دارد که کفر و ایمان ، هر دو دربان درگاه حق اند مقصود کفر و ایمان تقلیدی است که سبب می شود ناهلان به حقیقت واصل نشوند . حقیقت به منزله‌ی مغز است و کفر و ایمان به منزله‌ی پوست . البته مولانا کفر را هم تراز ایمان تقلیدی نمی داند . اگرچه ایمان تقلیدی نیز مانع نیل به حقیقت است اما میان این دو تفاوتی است . ایمان به منزله‌ی پوست نرم و لطیفی است که مغز را احاطه کرده است و طعم و مزه‌ی آن را یافته است . مولانا تمثیلی دارد بدین گونه : گردو و بادام را وقتی می چینند و لایه‌ی سبز آن را جدا می کنند ، دو پوست باقی می ماند ، یک پوست سخت خارجی که مولانا از آن به کفر تعبیر می کنند و دیگر پوست داخلی که به مغز چسبیده است . مولانا با آنکه می گوید کفر و ایمان هیچ کدام به حقیقت نرسیده اند ، اما ایمان را به حقیقت نزدیک تر می داند « (زمانی ، ۱۳۷۴ ج ۴ : ۹۲۶-۹۲۷) .

کفر قشر خشک رو بر تافته باز ایمان قشر لذت یافته
قشر های خشک را جا آتش است قشر پیوسته به مغز جان خوش است

(مثنوی ، ج ۴ : ۳۲۸۲ - ۳۲۸۳)

ایمان راستین و حقیقی باعث خوف و خشیت الهی می شود .

هر که او را برگ این ایمان بود همچو برگ از بیم این لرزان بود

(همان ، ج ۱ : ۳۲۸۹)

سنّت ادبی کفریات (کفر محمود)

کفر در ادب صوفیانه انتقال معنایی پیدا کرده است و عامل این انتقال معنایی ، حلّاج و نظریه ی « کفر حقیقی » وی است . در اشعار حلّاج ، مراد از لفظ کفر ، کفر دینی نیست و بنا بر معنی لغوی آن دلالت می کند بر « ستر » . « لفظ کفر ، در دو معنای مذموم و ممدوح می آید:

۱ - کفر مذموم : بقایای صفت های ذمیمه در بنده و تصوّر فاعلیّت غیر حق در عالم (نداشتن توحید افعالی) .

۲ - کفر محمود : این معنی کفر ، شالوده‌ی مفهوم کفر عارفانه را تشکیل می‌دهد و مقصود از این کفر آن است که طاغوت نفس خود شوی و دارین و منزلتین را بر خود بیوشانی « (لویژن ، ۱۳۷۹ : ۳۷۷) . « حلّاج گوید : عارف در اوایل حال نگاه کند که ایمان نیارد الّا بعد از آن کافر شود . منظور آن است که هر که ایمان به حق آورد و او را در دل درجات و اسباب عطا بماند ، در حقیقت توحید مشرک است . چون در اوایل ایمان به حق آورد ، آنگاه در اواخر به رؤیت عطا کافر شود آنگه جمله بگذارد و در حق فانی شود ، حقیقت ایمان یافت « (شرح شطحیات ، ۱۳۴۴ : ۳۹۵) .

بدون توجه به مفهوم کفر حقیقی ، در توجیه بسیاری از سخنان متناقض نمای عرفا (شطحیات) دچار مشکل می شویم . اتّحاد عاشق با معشوق کمال عشق است . در این مرحله است که میان کفر و ایمان تفاوتی نمی بینند و تکیه بر ایمان در مرتبه ی معیت با حق و مشاهده ، اثبات خودی خود و نهایتاً موجب غیبت از الله می شود . به نظر مولانا عاشق به هنگام ظهور عینی حقیقت ، مدهوش می‌شود و به ناچار مقام و مرتبه‌ی او از کفر و ایمان برتر است.

کافران را درد و مؤمن را بشیر لیک نقد حال در چشم بصیر
زانکه عاشق در دم نقد است مست لاجرم از کفر و ایمان برتر است

(مثنوی ، ج ۴ : ۳۲۷۹-۳۲۸۰)

سنّت ادبی کفریات ، در اشعار مولانا نیز آشکارا دیده می شود . مولانا در مثنوی گاه زلت و کفر را بر ایمان برتری می دهد که این البته کفر در مرتبه‌ی اولیاست و به ظاهر کفر است .

ور بگوید کفر دارد بسوی دین ور به شک گوید شکش گردد یقین
کف کز بحر صدقی کاسته است اصل صاف آن تیره را آراسته است

(همان ، ج ۱ : ۲۸۸۳ - ۲۸۸۵)

زلّت او به ز طاعت نزد حق پیش کفرش جمله ایمانها خلّقت
(همان ، ج ۱ : ۱۵۷۹)

فروزانفر در شرح این ابیات می گوید : « کفری که در این ابیات بر ایمان ترجیح داده شده است ، سر آغاز بیداری و پژوهش و آگاهی است . زیرا کفر نتیجه‌ی عدم اعتماد به مانوسات و تلقینات و معتقدات معمول است و نفی تقلید که با شک و تردید خاطر و نهایتاً با انکار پیوند دارد و بدیهی است که هر گاه مرد زیرک با تردّد خاطر مواجه گردد در صدد جستجوی حقیقت بر می آید و این طلب او را به سوی مقصود رهبری می کند . پس این کفر که گسستن از بند تقلید است مایه‌ی رسیدن به تحقیق می‌باشد . در مقابل چنین کفری ، ایمان در مرتبه‌ی عوام است . ایمان آنها نتیجه‌ی حسّ اعتماد به گفته‌ها و تلقینات دیگران است و تقلید محض می باشد . در صورتی که مقصود انبیا (ع) و بخصوص پیامبر(ص) رهایی خلق از تقلید و تحقق آنها به مقام معرفت و وصول به درجه‌ی یقین بوده است . پس کفری که به تحقیق کشاند ، بهتر است از ایمان کورکورانه و تقلیدی که مشرب عوام است » (فروزانفر، ج ۲ : ۶۳۳)

کفر ابلیس و نگاه دوگانه‌ی مولانا

در تاریخ تصوّف اسلامی ، دفاع از ابلیس و کوشش در توجیه نافرمانی او، به عنوان یک جریان خاص مطرح بوده است . از نظر تاریخی ، نخستین مدافع ابلیس بنا بر روایت عین القضات همدانی در تمهیدات ، حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ . ق) و بعد از وی بایزید بسطامی (۱۸۸-۲۶۱ هـ . ق) و سهل ابن عبدالله تستری (۲۰۰-۲۸۳ هـ . ق) بنا بر نقل قولهایی که از آنها روایت کرده اند مدافع ابلیس به شمار می‌روند . امّا « برجسته ترین نماینده‌ی دفاع از ابلیس حلّاج است . در طواسین حلّاج ، بویژه در طاسین الازل و الالتباس، به نحو چشمگیری به دفاع از ابلیس پرداخته شده است . به عقیده‌ی حلّاج ، کفر ابلیس نتیجه‌ی ناگزیر تقابل امر الهی و اراده‌ی الهی است » (نیکلسون ، ۱۳۷۴ : ۱۷۷) . اراده‌ی ازلی بر عصیان و نافرمانی ابلیس بود و امر الهی بر سجده‌ی بر آدم مبتنی بود . پروردگار از یک سو ابلیس را به سجود بر آدم امر می‌کند و از سوی دیگر ، وی را از این کار باز می‌دارد . « چنان که ابراهیم را فرمود که حلق اسماعیل ببرد و خواست کی نبرد » (هجویری ، ۱۳۳۶ : ۳۲۴) . احمد غزالی و عین القضات همدانی ، بعد از حلّاج از مدافعان سرسخت ابلیس به شمار می‌روند .

دیدگاه مولانا درباره‌ی کفر و عصیان ابلیس با آنچه برخی دیگر از صوفیه مثل حلاج و عین القضاات بدان معتقدند در مواردی تشابه دارد و در مواردی مابینت. از موارد افتراق دیدگاه مولانا با آرای این دسته از صوفیه، در دفتر ششم، در ماجرای محاجه‌ی امرا و شاه، مذکور است. در این داستان، مولانا «اغویتنی» گفتن شیطان و واگذاری کفر خود به اراده‌ی الهی را خطا می‌داند.

گفت سلطان بلکه آنچه از نفس زاد ریع تقصیر است و دخل اجتهاد
ورنه آدم کی بگفتی با خدا ربنا انا ظلمنا نفسنا
خود بگفتی کین گناه از بخت بود چون قضا این بود حزم ما چه سود
همچو ابلیسی که گفت اغویتنی تو شکستی جام و ما را می زنی
بل قضا حق است و جهد بنده حق هین مباش آغور چو ابلیس خلّق

(مثنوی، ج ۵: ۴۰۳ - ۴۰۷)

کرد ما و کرد حق هر دو ببین کرد ما را هست دان، پیداست این
گر نباشد فعل خلق اندر میان پس مگو کس را، چرا کردی چنان؟
گفت شیطان که: بما اغویتنی کرد فعل خود نهان دیو دنی
گفت آدم که: ظلمنا نفسنا او ز فعل حق نَبُد غافل چو ما

(همان، ج ۱: ۱۴۸۰-۱۴۸۱ و ۱۴۸۸-۱۴۸۹)

اما مولانا در دفتر دوم، در داستان ابلیس و معاویه، از زبان ابلیس به دفاع از او می‌پردازد. او از زبان ابلیس وی را مسخر و تسلیم اراده و تقدیر الهی می‌داند و عصیان او را ناشی از اراده‌ی ازلی.

گفت ما اول فرشته بوده ایم راه طاعت را به جان پیموده ایم...
ما هم از مستان این می بوده ایم عاشقان درگه وی بوده ایم
ناف ما بر مهر او بریده اند عشق او در جان ما کاریده اند...
گر عتابی کرد دریای کرم بسته کی کردند درهای کرم...
ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نه از جحود
هر حسد از دوستی خیزد یقین که شود با دوست گیری همنشین...
چونکه بر نطعش جز این بازی نبود گفت: بازی کن، چه دانم در فرود
آن یکی بازی که بُد من باختم خویشتن را در بلا انداختم

در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او

(همان ، ج ۲ : ۲۶۱۷ - ۲۶۴۷)

مولانا در دفتر سوم ، عصیان ابلیس را به گونه ای دیگر توجیه می کند . همچنانکه هر چیز به ضدش شناخته می شود ، کفر ابلیس نیز لازمه‌ی تحقق ایمان است . این طرز فکر مولانا ، هم‌رنگ اندیشه‌های حلاج و غزالی و عین القضاة در باب کفر ابلیس است .

پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای تا بود شاهیش را آینه‌ای
 پس صفای بی حدودش داد او وانگه از ظلمت ضدش بنهاد او
 دو علم برساخت اسپید و سیاه آن یکی آدم دگر ابلیس راه
 در میان آن دو لشکرگاه زفت چالش و پیکار آنچه رفت رفت...
 دور دور و قرن قرن این دو فریق تا به فرعون و به موسای شفیع
 همچنان تا دور و طور مصطفی با ابوجهل آن سپهدار بلا

(همان ، ج ۶ : ۲۱۵۳ - ۲۱۶۵)

مولانا در مجاوبه‌ی ابلیس و معاویه ، از زبان ابلیس ، وی را مأمور امر الهی و وسیله‌ی تشخیص صدق و کذب دعای مدعیان دانسته و او را « محک قلب و نقد » و « امتحان شیر و کلب » و « آینه‌ی خوب و زشت » خوانده است .

گفت ابلیسش گشای این عقد را من محکم قلب را و نقد را
 امتحان شیر و کلبم کرد حق امتحان نقد و کلبم کرد حق
 قلب را من کی سیه رو کرده‌ام صیرفی ام قیمت او کرده‌ام...
 خوب را من زشت سازم ، رب نه‌ام زشت را و خوب را آینه‌ام...
 او مرا غماز کرد و راست گو تا بگویم زشت کو و خوب کو

(همان ، ج ۲ : ۲۶۷۲ - ۲۶۸۲)

این تعبیر به کلام عین القضاة که ابلیس را « ممیز مدعیان » می‌خواند نزدیک است : « اگر پادشاه را دربان نبود ، همه به قربت سلطان یکسان بودندی و هیچ تفاوت نبودی و نامردان نیز قدم در راه نهادندی . این دربان ممیز مدعیان است تا خود مخلص کدام است و مدعی کدام » (همدانی ، ۱۳۷۷ : ۳۴۲) با این همه مولانا در بحث اعتذار ابلیس ، مانند عین القضاة ، بی پروایی به خرج نمی‌دهد و بارها

در مثنوی، ابلیس را به صفت لعین و ملعون توصیف کرده است و گاه با آراء متشرعان و عامه‌ی صوفیه در باب ابلیس همداستان است.

سنخیت و تجانس روحی مؤمنان و کافران

جاذبه جنسیت است اکنون بین تا تو جنس کیستی از کفر و دین

(مثنوی، ج ۴: ۲۷۱۶)

سنخیت یکی از بن مایه‌های اندیشه مولانا در مثنوی است. سنخیت که مولانا از آن به جنسیت تعبیر کرده از دیدگاه مولانا، بسیار پیچیده و گسترده است. پیچیده از این نظر، که موقوف به ظاهر نیست و گسترده از این نظر، که تمام پدیده‌های هستی را در دایره‌ی خود گنجانده است.

چیسـت جنسیت یکی نوع نظر که بدان یابـند ره در همـدگـر

آن نظر که کرد حق در وی نـهان چون نهد در تو، تو گردی جـنس آن

(مثنوی، ج ۶: ۲۹۹۲-۲۹۹۳)

این « یک نوع نظر » در جای دیگر از مثنوی « قدر مشترک » تعبیر شده است. چنانکه در داستان جالینوس آمده است: روزی جالینوس با یاران خود می‌رفت. دیوانه‌ای بدو روی کرد و خندید. جالینوس از یاران خود دارویی خواست، که مخصوص جنون بود. چون علت کار پرسیدند، گفت:

گر نه جنسیت بـدی در من از او کی رخ آوردی به من آن زشت رو

گر ندیدی جنس خود کی آمـدی کی به غیر جنس، خود را برزدی

چون دو کس برهم زند بی هیچ شک در میانشان هست قدر مشـترک

(همان، ج ۲: ۲۰۹۹-۲۱۰۱)

و همین تعبیر در داستان زاغ و لک لک نیز آمده است.

آن حکمی می گفت: دی—دم در تکی می دوی—دی زاغ با ی—ک لک لکی

در عجب ماندم، بجست—م حالشان تا چه قدر مش—ترک یا ب—م نشان

چون شدم نزدیک من، حیران و دن—گ خود بدی—دم هر دوان بودند لنگ

(همان، ج ۲: ۲۱۰۳-۲۱۰۵)

مولوی ، جذب جنس را چهار نوع می‌داند: « یکی- جذب جنس به جنس خود، مانند انسانی به انسان و کبوتری فی‌المثل به کبوتر دیگر. دوم- جذب جزو به کل خود، مانند اجزاء ارضی به سوی کره‌ی خاکی و نفوس جزئی به نفس کلی . سوم- جنسیت بالقوه و آنچه قابل جنسیت است ، مانند نان و آب و انواع آشامیدنی و خوردنی که بالفعل جنس انسان نیست ولی پس از هضم، جزو بدن می‌شود. چهارم- پندار و نمایش جنسیت، که منشأ جذب دروغین و ناپایدار است؛ مانند مرغی که به صغیر صیاد فریب می‌خورد از آن جهت که آهنگ جنس او را تقلید می‌کند » (فروزانفر، ۱۳۷۱ ، ج ۱ : ۳۳۴ - ۳۳۵) .

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین	ذوق جزو از کل خود باشد بین
یا مگ—ر آن قابل جنسی بود	چون بدو پیوست جنس او شود
هم—چو آب و نان که جنس ما نبود	گش—ت جنس ما و اندر ما فزود
نقش جنس—یت ندارد آب و نان	زاعت—بار آخر آن را جنس دان
ور ز غی—ر جنس باشد ذوق ما	آن مگ—ر مانند باشد جنس را
آن که مانند اس—ت باشد عاریت	عاریت باقی نماند عاق—بت
مرغ را گر ذوق آید از ص—ف—فیر	چون که جنس خود نیابد شد نفیر

(مثنوی ، ج ۱ : ۸۸۹ - ۸۹۵)

مولانا جنسیت را عنایتی از سوی حق می‌داند . اگر خداوند مجموعه ویژگی‌هایی که در وجود انسان‌های صالح گذاشته است ، در وجود شخص ایجاد کند ، بنا به رابطه‌ی جنسیت ، آن شخص جذب انسان‌های صالح می‌شود.

باز آن جان‌ها که جنس انبیاس—ت	سوی ایشان کش‌کشان چون سایه‌هاست...
بود قب—طی جنس فرعون ذمیم	بود س—بطی جنس موسی کل—یم
بود هامان جنس تر فرعون را	برگزی—دش ب—رد تا صدر سرا
لاجرم از صدر تا قعرش کش—ید	که ز جنس دوزخند آن دو پل—ید
هر دو سوزنده چو دوزخ ضدّ نور	هر دو چون دوزخ ز نور دل نف—ور

(همان ، ج ۴ : ۲۷۰۲ - ۲۷۰۸)

مولانا جنسیت را فراتر از صورت و ظاهر پدیده‌ها بیان می‌کند و تشخیص این که چه چیزی جنس چه چیزی است را کار دشواری می‌داند همچنانکه ، پیروی سگ اصحاب کهف از مردان حق و عروج حضرت عیسی (ع) به سوی آسمان را، در نوع جنسیت آنها قلمداد می‌کند .

زین سبب آمد سوی اصحاب، کلب هست صورت‌ها حبوب و مور، قلب
 زان شود عیسی سوی پاکان چرخ بد قفص‌ها مختلف ، یک جنس ، فرخ...
 جنس و نا جنس از خرد دانی شناخت سوی سورت‌ها نشاید زود تاخت
 نیست جنسیت به صورت لی و لک عیسی آمد در بشر ، جنس ملک

(همان ، ج ۶ : ۲۹۶۳ - ۲۹۷۲)

آنچه موجب جذب مؤمنان به پیامبران می‌شود همین تجانس روحی بین آنان است و گویی بین آنان از زمان عالم ارواح این سنخیت بوده است و به قول صاحب « مصباح الهدایه » ، « تَأَلَّفَ اشباح نتیجه تعارف ارواح است » (کاشانی ، ۱۳۷۶ : ۱۴۹) . لذا علت معجزه‌ی پیامبران اسکات خصم است نه اینکه دلیلی باشد برای ترس و بیم که مؤمنان با مشاهده‌ی آن ایمان بیاورند .

موجب ایمان نباشد معجزات بوی جنسیت کند جذب صفات
 معجزه از بهر قهر دشمن است بوی جنسیت سوی دل بردن است

(مثنوی ، ج ۶ : ۱۱۷۶ - ۱۱۷۷)

مولانا تشخیص این که انسان از جنس کیست را به خود او واگذار می‌کند. ملاک این تشخیص را تمایل و گرایش درونی انسان می‌داند. از دید مولانا، اگر به کفر گرایش دارد ، از جنس کافران و اگر به دین گرایش داشته باشد ، از جنس اولیای حق است. او اگر نیمی به این و نیمی بدان گرایش داشته باشد، عقل و نفس او به هم آمیخته و در حال تردد بین این و آن است .

گر به هامان مایل — ی هامان — ای ور به موسی مایل — ی سبحانی ای
 ور به هر دو مایلی انگیخته — نفس و عقلی ، هر دوان آمیخته
 هر دو در جنگند، هان و هان بکوش تا شود غالب معانی بر نقوش

(همان ، ج ۴ : ۲۷۱۷ - ۲۷۱۹)

در جهان هر چیز چیزی می‌کشد کفر کافر را و مرشد را رَشَد
 کهربا هم هست و مغناطیس هست تا تو آهن یا کهی آبی به شست

(همان ، ج ۴ : ۱۶۳۳ - ۱۶۴۴)

کافران چون جنس سجّین آمدند سجن دنیا را خوش آیین آمدند
انبیا چون جنس علیین بُدند سوی علیین جان و دل شدند

(همان ، ج ۱ : ۶۴۱ - ۶۴۲)

مولانا در داستان موسی (ع) و فرعون یکی از عواملِ حرمان فرعون را ، باتوجه به تضرّع و زاری او به درگاه الهی ، برای تبدیل شدن کفرش به ایمان ، همانا دفع باطنی موسی (ع) می داند . « موسی (ع) در باطن از باب عدم تجانس فرعون را ردّ می کرد و نفرت فرعون انعکاس نفرت باطنی موسی بود از وی » (فروزانفر ، ۱۳۷۱ ج ۳ : ۱۰۶۰)

در عمارت هستی و جنگی بود نیست را از هستها ننگی بود
نی که هست از نیستی فریاد کرد بلکه نیست آن هست را واداد کرد
تو مگو که : من گریزانم ز نیست بلکه او از تو گریزان است ، بیست
ظاهراً میخواندت او سوی خود وز درون می راندت با چوب رد
فعل های بازگونت ای سلیم سرکشی فرعون می دان از کلیم...
پس ز دفع خاطر اهل کمال جان فرعونان بماند اندر ضلال

(مثنوی ، ج ۱ : ۲۴۷۷ - ۲۴۸۹)

مولانا دفع باطنی اولیا را سبب حرمان اشقیاء و فرعونان می داند . « از این رو هر چند فرعون شبها ، با تضرّع و الحاح بر درگاه حق می نالد و از وی برای نیل به ایمان توفیق می طلبد ، به مجرد آنکه روی موسی را می بیند ، از تاثیر دفع باطن وی خود را همچنان در اظهار کفر و عصیان مصرّ و مصمّم می یابد و نمی تواند از چنبره‌ی زنجیری که از حکم تقدیر وی را به کفر و عصیان وابسته است خویشتن را رهایی دهد » (زرّین کوب ، ۱۳۷۲ : ۶۵) .

کفر و ایمان کاملان

میان طایفه‌ی اولیا و کاملان با دیگر طبقات بشر ، از نظر احکام و تکالیف ، چگونگی انجام اعمال عبادی و نقد و ارزیابی مباشرت آنان به امور مادی ، تفاوت و تمایز هست . از این منظر ، طاعت و گناه آنان نیز با هم متفاوت و با ترازوی جداگانه‌ای سنجیده خواهد شد . « حسنات الابرار سیئات المقربین » . « نزد صوفیه صلاح

و فساد عمل، مبتنی است بر نتیجه و اثری که از آن متولد می‌گردد و بنابراین هر عملی که موجب نقص و انحطاط باشد و صفات و اعمال ناستوده از آن در ظهور آید خواه موافق ظواهر شرایع و یا برخلاف آنها باشد مذموم و نامطلوب است و سالک باید از آن دوری جوید؛ فی‌المثل اگر عبادت، خودبینی و غرور تولید کند، حجاب راه و نزد خدا غیر مقبول است (فروزانفر، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۲۸). «بسیاری چیزها که برای عامه‌ی مردم جاهل، ناروا، حرام و موجب زیان و خسران است، برای عارف صاحب‌دل، سودمند، حلال و پاک است» (همایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۵۳). مولانا در تبیین تاثیر امور و افعال در کاملان و ناقصان، تمثیل زیبایی دارد. احکام و تکالیف بسته به مقام و مرتبه‌ی اشخاص آثار متفاوت دارد.

در مقامی هست هم، این زهر مار	از تصاریف خدایی، خوش‌گوار
در مقامی زهر و در جایی دوا	در مقامی کفر و، در جایی روا
گر چه آنجا او گزند جان بود	چون بدینجا در رسد، درمان شود
آب در غوره ترش باشد ولیک	چون به انگوری رسد، شیرین و نیک
باز در خم او شود تلخ و حرام	در مقام سرکگی نعم‌الادام

(مثنوی، ج ۱: ۲۵۹۸ - ۲۶۰۲)

مولانا در تفسیر این بیت عطار «تو صاحب نفسی ای غافل میان خاک خون می‌خور / که صاحب دل اگر زهری خورد آن انگبین باشد» تفاوت کاملان را با ناقصان و سالکان راه بیان می‌دارد.

صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان
زانکه صحت یافت و از پرهیز رست	طالب مسکین میان تب در است...
در تو نمرودی است، آتش در مرو	رفت خواهی اول ابراهیم شو...
کاملی گر خاک گیرد، زر شود	ناقص، از زر برد، خاکستر شود
چون قبول حق بود آن مرد راست	دست او در کارها، دست خداست...
دست ناقص، دست شیطان است و دیو	زانکه اندر دام تکلیف است و ریو
هر چه گیرد علتی، علت شود	کفر گیرد کاملی، ملت شود

(همان، ج ۱: ۱۶۰۳ - ۱۶۱۳)

کفر و ایمان اشخاص، بویژه انسان کامل را نمی‌توان به چشم ظاهر سنجید. اشیاء بر حسب نگرش، بد یا نیک به نظر می‌آیند.

زانکه در چشمت خیال کفر اوست و آن خیال مؤمنی در چشم دوست
 کاندرین یک شخص هر دو فعل هست گاه ماهی باشد او و گاه شست
 نیم او مؤمن بود ، نیمیش گبر نیم او حرص آوری نیمیش صبر...
 یوسف اندر چشم اخوان چون ستور هم وی اندر چشم یعقوبی چو حور

(همان ، ج ۲ : ۶۰۳ - ۶۱۰)

مولانا ایمان کاملان طریقت را نقصان ناپذیر و استوار می داند. به عقیده‌ی وی حقیقت ایمان آن است که کاملان طریقت دارند و به مرتبه‌ای رسیده‌اند که از شک ایمن هستند و به یقین بی تزلزل رسیده‌اند. این نوع ایمان مبتنی بر مکاشفه و شهود است .

چون ببیند نور حق ایمن شود زاضطرابات شک او ساکن شود

(همان ، ج ۵ : ۲۴۴۹)

ناقصان تلقی نادرستی از رفتار اولیاءالله و کاملان دارند . انسان کامل اگر به کارهای به ظاهر خلاف شریعت دست یازد ، چون دیو نفس را در بند کرده و در مرتبه‌ی مشاهده‌ی حق است ، امور نفسانی و دنیایی را به چیزی نمی‌گیرد و تعلق‌ی بدان ندارد و جمعیت وی به پریشانی و غیبت مبدل نمی‌شود . سلیمان (ع) نمودار چنین انسانی است که با وجود داشتن چنان سلطنتی عظیم ، منزّه از زخارف دنیا بود . صوفی وقتی به مرتبه‌ی کمال رسید ، دیگر باره ، هرگز دستخوش اوهام و خودپرستی نمی‌شود . چنین فردی از وجود موهوم خلاصی یافته است . مولانا چنین شخصی را مخلص می‌نامد که همه‌ی اعمال خود را به حق تعالی نسبت می‌دهد ، بر خلاف مخلص که اگرچه از روی اخلاص خدا را عبادت می‌کند ، اما اخلاص را از آن خود می‌پندارد .

زانکه مخلص در خطر باشد ز دام تا ز خود خالص نگردد او تمام
 زانکه در راهست و رهزن بی حد است آن رهد کاو در امان ایزد است
 آینه خالص نگشت او مخلص است مرغ را نگرفته است او ، مقنص است
 چونکه مخلص گشت مخلص باز رست در مقام امن رفت و ، برد دست
 هیچ آینه دگر آهن نشد هیچ نانی گندم خرمن نشد
 هیچ انگوری دگر غوره نشد هیچ میوه‌ی پخته باکوره نشد
 پخته گرد و از تغیر دور شو رو چو برهان محقق نور شو
 چون ز خود رستی ، همه برهان شدی چونکه بنده نیست شد ، سلطان شدی

(همان ، ج ۲ : ۱۳۱۳ - ۱۳۲۰)

به عقیده‌ی مولانا ، مردان حق ، خود میزان حق و باطل و معیار تشخیص خطا و صواب و مصلحت و مفسده‌اند .

همه‌چیز را به ترازو می‌سنجند ولی ترازو حاجت به سنجش ندارد . مردان خدا را با میزان موارث سنن و حدود و رسوم نمی‌توان سنجید . ناقصان ، با سنجشگری نادرست ، کاملان را متهم به کفر می‌کنند ، حال آنکه کفر آنان برتر از ایمان عوام است . « الاسلام بدأ غریباً و یعود غریباً ، هر که در جان او از حقیقت اسلام بهره‌ها باشد ، میان خلق غریب باشد و خلق با او درنیامیزد و بیگانه‌وار زید ، چنانکه انبیا و اولیا را قصد کشتن می‌کرده‌اند و تهمت‌ها می‌نهادند و از شهرها بیرون می‌کرده‌اند » (مولوی ، ۱۳۷۶ : ۱۵۷) . « در راه رسیدن به حقیقت ، مردم یا کافر مسلمانند یا مسلمان کافر و این مقامها اگرچه به ظاهر یکی کفر و یکی اسلام و ایمان می‌نماید و خوانده می‌شود ، از نظرگاه عارفان و واصلانی که چشم به حقیقت دارند و حقیقت را به شهود دریافته‌اند ، هر دو کفر محسوب می‌شوند » (پورنامداریان ، ۱۳۷۴ : ۱۷۴-۱۷۵)

نتیجه

روحیه‌ی تساهل و مدارایی که در مشرب عارفانه‌ی مولانا مشهود است سبب گردیده که او در برخورد با نظریات کلامی فرقه‌های گوناگون نه به یکباره فرقه‌ای را طرد کند و نه تایید کامل ؛ بلکه دیدگاه مولانا در این مقوله تلفیق و ترکیبی از آراء گوناگون است اگر چه نظر او به دیدگاه اشعریان نزدیک‌تر است . انسان در نظر مولانا کاسب و گذرگاه عمل است نه ایجاد کننده‌ی آن . در حقیقت امر تکوینی یا قضای الهی است که جهت و سیر سفینه‌ی زندگی انسان را مشخص می‌کند و اختیار تشریحی انسان در طول قضای الهی قرار دارد . این امر در نظر مولانا به معنای جبر نسیت بلکه بیانگر جبّاری خداوند است . ذهنیت مرکزی مولانا در مثنوی ، سیطره‌ی عالم غیب بر عالم طبیعت و شهادت می‌باشد . مولانا بر این باور است که فرعون و موسی و نمرود و ابراهیم تنها در طرح یک داستان ماضی تمام نمی‌شوند بلکه باید به حقیقت و باطن آنها رسید ؛ او به فرعون و نمرود و نفس کافر و ابراهیمی و موسایی ایمان که همواره زنده‌اند اشاره دارد . از نظر مولانا ، ایمان چون مجرد قول تقلیدی نیست ، زیادت و نقصان می‌پذیرد اما در این میان ، کاملان مستثنی هستند زیرا آنان چون به واسطه‌ی کشف و شهود ، به یقین بی‌تزلزل رسیدند ، دیگر نقصانی برای ایمان آنان متصور نیست . برای

رسیدن به ایمان حقیقی ، تطهیر باطن ، رهایی از عادت و تقلید ، پذیرش درد عشق و صیقل دل از تمام تعلقات ، ضروری است تا بدین طریق به فنا و نیستی یعنی وصال با معشوق دست یافت .

هر کسی اندازه‌ی روشن‌دلی غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید

(مثنوی ، ج ۴: ۲۹۰۹-۲۹۱۰)

کفر و ایمان اگر چه در عالم ماده و تفرقه از هم جدا و به ظاهر ضد یکدیگرند اما از آنجا که هر دو از یک حقیقت سرچشمه می‌گیرند و هر دو دستباف معشوق ازلی هستند ، نه تضادی بین آنان است و نه ایمان را بر کفر رجحانی .

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارد آشتی
(همان ، ج ۱: ۲۴۶۷-۲۴۶۸)

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ لایبغیان
دان که این هر دو، ز یک اصلی روان بر گذر زین هر دو، رو تا اصل آن

(همان ، ج ۱: ۲۹۷ - ۲۹۸)

کتابنامه

قرآن کریم

امام علی بن ابی طالب . ۱۳۶۸ ، نهج البلاغه ، ترجمه‌ی سید جعفر شهیدی ، تهران ، انتشارات آموزش انقلاب .

ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق ، لسان‌العرب ، بیروت ، دارصادر .

بقلی ، روزبهان . ۱۳۴۴ ، شرح شطحیات ، تصحیح هانری کربن ، چاپ اوّل ، تهران ، انستیتوی ایران و فرانسه .

پورنامداریان ، تقی . ۱۳۷۴ ، دیدار با سیمرخ ، چاپ اول ، تهران ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی .

دایره‌المعارف بزرگ اسلامی . ۱۳۷۴ ، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی ، چاپ اوّل ، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی .

- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۲، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- رازی، نجم‌الدین. ۱۳۸۳، مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی، چاپ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۲ق، المفردات، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۲، بحر در کوزه، چاپ چهارم، تهران، علمی و سخن.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۴، سرّ نی، چاپ ششم، تهران، علمی.
- زمانی، کریم. ۱۳۷۴، شرح جامع مثنوی، چاپ دوم، تهران، اطلاعات.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. ۱۳۷۴، حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۶، تازیانه‌های سلوک، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- شیخ طوسی. ۱۴۰۰ق، الاقتصاد، تهران، مکتبه الجامع چهلستون.
- شیخ طوسی. ۱۳۵۸، تمهید الاصول، ترجمه مشکوه‌الدینی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدر المتألهین. ۱۴۱۹ق، الاسفار الاربعه، چاپ پنجم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- عبدالباقی، محمدفؤاد. ۱۳۶۴ق، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن‌الکریم، از روی چاپ قاهره، قم، کتابخانه اسماعیلیان.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۷۰، منطق‌الطیر، به اهتمام سید صادق گوهرین، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۱، شرح مثنوی شریف، چاپ پنجم، تهران، زوآر.
- قشیری، عبدالکریم. ۱۳۶۱، رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ سوم، تهران، زوآر.
- کاشانی، عزالدین محمود. ۱۳۷۶، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ پنجم، تهران، هما.
- لویژن، لئوناردو. ۱۳۷۹، فراسوی ایمان و کفر، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز.
- منورمیهنی، محمد. ۱۳۸۱، اسرارالتوحید، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران، آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۵، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد الین نیکلسون، چاپ اول، تهران، توس.

مولوی ، جلال الدین محمد . ۱۳۷۲ ، مجالس سبعه ، تصحیح توفیق ه . سبحانی ، چاپ اول ، تهران ، مرکز نشر دانشگاهی .

نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۷۴، شرح مثنوی معنوی ، ترجمه حسن لاهوتی ، تهران، علمی فرهنگی.

نیکلسون، رینولدالین. ۱۳۷۴، تصوّف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ دوم، تهران، سخن .

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۲، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی ، تهران ، امیرکبیر .

همایسی ، جلال‌الدین . ۱۳۷۴ ، مولوی نامه ، تهران ، نشر هما .

همدانی ، عین‌القضات . ۱۳۷۷ ، تمهیدات ، تصحیح عقیف عسیران، چاپ پنجم ، تهران ، کتابخانه‌ی منوچهری.