

تجربه^۶ دینی یا بصیرت دینی؟

مهدي معین زاده

اشاره

مقاله‌ای که پیش رو دارید، از دو بخش تشکیل یافته است. در بخش اول کوشیده‌ام تمایزی بین آنچه «تجربه دینی» نامیده می‌شود و آنچه می‌توان آن را

”بصیرت یا انتباه دینی“ نامید، افکنم. جهت وضوح بخشیدن به این تمایز، به مقایسه‌ای بین ”سنت تجربه دینی“ از یک سو و بصیرت‌های دینی فیلسوفان وجودی (Existentialists) از سوی دیگر، دست یازیده‌ام. بسیاری از فیلسوفان وجودی‌ای که ذکری از آنان در ضمن مقاله می‌رود، مثاله و حتی اندیشمند دینی به معنای دقیق کلمه نیستند؛ چنانکه از مبرزترین مثاله دل‌داده به فلسفه وجودی-رودلف بولتمان- نیز که الهیاتش را بر مبانی فلسفه هیدگر بنا کرد، ذکری در مقاله به میان نمی‌آید. توان گفت که تفکر پاره‌ای از اندیشمندان حوزه فلسفه وجودی- با آن که تاریخ اندیشه به هیچ روی، آنان را مثاله محسوب نمی‌دارد- از هم آغاز صبغه‌ای به شدت دینی دارد. فلسفه وجودی بیش از هر نحله فلسفی دیگر که تاکنون پای به عرصه وجود گذاشته است، عجین با دیانت است و با آن، نظریات پنهان و آشکار دارد. برآغازیدن فلسفه از هستی، تأکید بر جنبه شخصی حقیقت، شورش علیه مطلق انگاشتن عقل^۱ و سرانجام، پرداختن جدی به مسائلی چون تعهد، تکلیف، آزادی، ایمان، وفا و... آن را در رابطه‌ای تنگاتنگ با دین قرار داده است. هیچ فیلسوف وجودی را نمی‌توان یافت که بی تفاوت از کنار دین گذشته باشد؛ آنان یا سخت مؤمن بوده‌اند یا به شدت ملحد. حتی در ملحدان مهیب این نحله فکری- کسانی چون نیچه و سارتر- تعلق خاطری جاندار و تپنده به مسائل دین می‌توان سراغ کرد که شاید از الهیات پر تکلف قرون وسطی و نیز الهیات مرعوب عقل روشنگری، مؤمنانه‌تر باشد. به گفته جان مک کواری، «سارتر واقعاً به ما نشان می‌دهد که انتخاب چیست و احتمالاً حتی نگرش بدبینانه او به هستی بیش از خوش بینی تعارف آمیز، به مسیحیت نزدیکتر است».^۲

در بخش دوم مقاله، جهدم معطوف بدان است که براساس آراء مولانا جلال‌الدین بلخی در مثنوی معنوی، الگویی (Pattern) برای دینداری، بازسازی و تصویر کنم. به هیچ روی قصد آن نداشته‌ام تا افکاری را که هفت قرن پس از مرگ مولانا، بشریت را به خود مشغول داشته است، با تکلف بدو نسبت دهم. اما فلسفه وجودی همچنان که بارها گفته شده، بیشتر یک شیوه

تفکر است تا مجموعه‌ای منسجم و نظام‌مند (systematic) از آراء؛ و به همین جهت، ردپای آن را در تفکر بسیاری از متفکران می‌توان نشان کرد. آنچه من در قسمتی از بخش دوم مقاله بدان پرداخته‌ام، صرفاً آن بوده که ضمن ارائه الگوی دینداری از نظر مولانا، تشابهات تفکر مولانا را با شیوه تفکر وجودی باز نمایم. چنانکه برخی مفاهیم وجودی را در آثار و سخنان پاسکال، لوتر، سقراط و حتی پولس رسول می‌توان بازجست و کسانی هم بدین کار دست برده‌اند.^۳

۱

«تجربه دینی داشتن» غیر از کسب بصیرت (insight) دینی است؛ توجه به این تمایز مهم است. مطابق کاربرد ما، اولی مقتضی مواجهه با خداوند یا حقیقت غایی است، اما دومی چنین اقتضایی ندارد. برای مثال، [فرض کنید] شخصی خاک باغش را زیر و رو می‌کند، و در این هنگام درمی‌یابد که اگر ریشه‌های درختی را که در آن نزدیکی است، از خاک درنیورد، ریشه‌ها رفته‌رفته پیشروی می‌کنند و سبزیهای او را از بین می‌برند. شخص می‌تواند این پدیده را ببیند و از روی آن، نسبت به نحوه پیشروی گناه و تسلط آن بر ما بصیرتی پیدا می‌کند. البته باغبان برای آن که مفهوم گناه را (که نوعی عصیان در برابر خداوند است) دریابد، باید درک و تصویری از خداوند داشته باشد، اما لزومی ندارد که برای کسب آن بصیرت حتماً خداوند را تجربه کند. یعنی بعضی وقایع در قلمرو تجربه‌های متعارف ما موجب می‌شوند که درباره وجه غیر مادی خودمان یا درباره نسبت میان خدا و جهان بصیرتهایی پیدا کنیم. بدون آن که خداوند را در آن وقایع تجربه نمایم.^۴

فقره فوق تمایزی بین «تجربه دینی» و «بصیرت دینی» می‌افکند که می‌تواند مدخلی نیکو بر این نوشتار باشد. تأکید بر ابتدای دینداری بر تجربه دینی که امری نسبتاً جدید در الهیات است و تبار آن به آثار شلایر مایر در قرن نوزدهم می‌رسد، امروزه مقبولیتی گسترده یافته است و جزء مقوم یکی از تنومندترین شاخه‌های الهیات جدید گشته است. این تأکید بر تجربه دینی در واقع، واکنشی بود از سوی اندیشمندان دل‌بسته دین به نقدهای عصر روشنگری و البته ایمانوئل کانت به الهیات. عصر روشنگری اگر گاه به نقد درونی و آشکار ساختن رخنه‌های برهانه‌های سنتی خداشناسی می‌پرداخت، کانت با نقدی بیرونی کل مابعدالطبیعه سنتی را مهمل خواند، احکام آن

را جدلی الطرفین دانست و گفت که مباحث سنتی توحید فلسفی ضعف تألیف دارند و اگر فرض شود که در آنها پیشرفتی رخ می‌دهد، توهم محض است. این رأی کانت که برهانهای خداشناسی، ناشی از اطلاق و تسری به حوزه‌ای است ماورای تجربه‌ها و مقوله‌ها و شیوه‌های قضاوتی که منحصرأ در محدوده تجربه اعتبار دارد،^۵ دل‌بستگان به دین را سخت تکان داد. از این رو، آنان در جستجوی حوزه‌ای از تجربه برآمدند که ذهن در آن حوزه فعالیت ایجاد نمی‌تواند. بر آن قدری تماس بی‌واسطه با واقعیتی برقرار نمود که از ذهن و مقولات آن فراتر می‌رود.^۶ بنابراین، نقادی کانت شامل حال آن حوزه از تجربه نمی‌شود. مدافعان دین حول دو محور، به نقد کانت واکنش نشان دادند. اولاً، نقد کانت بر عقل نظری و سلب اعتبار از متافیزیک نظری، آنان را بر آن داشت تا دین را به گونه‌ای تعریف کنند که از هر آموزه نظری و حتی اعتقاد به وجود خدا آزاد گردد. ثانیاً، آنها کوشیدند نوعی تجربه را شناسایی کنند که فعالیت ذهن در ایجاد صور و مقولات، آسیبی بدان نرساند. آنها در جستجوی راهی برای کسب معرفت بی‌واسطه برآمدند و محتمل‌ترین راه را احساسات و عواطف یافتند. دین را باید به احساس یا عاطفه تحویل نمود تا از اتکا به دعاوی خاص درباره عالم، باورهای علمی و نقادیهای کانت علیه تفکر متافیزیکی مصون بماند. بدین ترتیب، دینداری به داشتن احساس یا عاطفه‌ای دینی فرو کاسته شد و شلایر ماخر احساس را منبع ژرف‌تر دین دانست^۷ و گفت که دینداری در یافتن خداوند به نحوی اصیل در احساس است.^۸ پیروان سنت شلایر ماخری که دینداری را بر پایه‌های احساس دینی بنا می‌کردند، تلقی خاصی از احساسات آدمی داشتند. در یک کلام - به رغم تخطیها و استثناهایی که از این تعمیم وجود دارد - می‌توان گفت که آنان در زمینه تلقی از احساسات آدمی، پیرو هیوم بودند که احساسات را اموری بسیط می‌دانست که هیچ چارچوب مفهومی یا تفسیری را بر نمی‌تابد.^۹ هیوم می‌گفت که احساس، وجودی اصیل یا تلطیف وجود است و واجد هیچ حکایتی نیست که آن را نسخه وجودی دیگر یا تلطیف وجودی دیگر سازد. بر همین اساس، تجربه نیز در سنت شلایر ماخری امری است بسیط و ارجاع‌ناپذیر. البته این بدان معنا نیست که در کل آثار این دانشمندان فقراتی نمی‌توان یافت که با آنچه آوردیم، ناسازگار باشند. خود شلایر ماخر گاه، آگاهی را مهیاکننده زمینه عاطفی لازم برای احساس می‌شمرد.^{۱۰} همچنین تمام آنان که در چارچوب سنت "تجربه دینی" می‌اندیشند، تجربه را امری صرفاً حسی و عاطفی و بری از حیث معرفتی نمی‌انگارند. شاخص‌ترین اندیشمندان گروه اخیر، ویلیام آکستون است که تجربه دینی را

تجربه ای مبتنی بر ادراک حسی می شمارد و برای دینداری و تجربه دینی حیث معرفتی قائل می شود. او عنوان یکی از مهم ترین آثارش را درک خداوند (Perception of God) قرار داده، که اهمیت ادراک را در تلقی او از دینداری و اندیشه خداوند نشان می دهد. با اندک تأملی، می توان وین پرادفوت (Wayne Proudfoot) و استون کاتس (Steven Katz) را در کنار آلستون قرار داد و آنها را از قائلان به حیث معرفتی تجربه دینی محسوب داشت. با وجود همه این تأکیدها بر ادراک و با وصف تمام تخطیهایی که از تعمیم فوق برشمردیم، در تمامی قائلان به "تجربه دینی و نقش محوری آن در دینداری" تمایلی وجود دارد به: الف) افکندن تمایز بین احساس و عقل معرفت بخش؛ و ب) تأکید بر احساس به عنوان جوهر تجربه دینی و متعاقب آن، جوهر دینداری.

مباحثی از این سنخ که "آیا تجربه دینی می تواند توجیه کننده اعتقادات دینی باشد؟" یا "آیا از دل تجربه دینی، می تواند اخلاقی دینی سربر آورد و ... " بارها و بارها در آثار اندیشمندان وابسته به "سنت تجربه دینی" مجال ظهور می یابند و پاره ای از این اندیشمندان خود را ملزم می بینند که از "امکان توجیه اعتقادات دینی توسط تجربه دینی" و "امکان اخذ اخلاق دینی از تجربه دینی" دفاع کنند. چنین مباحثاتی نه در الهیات قبل از شلایر ماکر سابقه دارد و نه در الهیاتی که بر اساس فلسفه اگزیستانس (اصالت وجود) بنا گردید. فیلسوفان وجودی همچنان که اشارتی بدان خواهد رفت، به احساس و تجربه به گونه ای می نگرستند که انفکاک حیث معرفتی از آنها متصور نبود. آیا گرم بودن تنور چنان مباحثاتی در سنت "تجربه دینی" نشان بازمانده ای از اعتقاد کهن به تقسیم حیات انسانی به تعقل و انفعال و اراده در این سنت نیست؟ اما برای فلسفه وجودی، روان شناسی قدیمی قوا هیچ معنایی دربر ندارد. اینجا انسان به صورت کل وجود دارد و او را نمی توان از تفکر و احساس و اراده به هم چسباند.^{۱۱} فلسفه وجودی، عقل و عواطف و اراده را نه فعالیت های جداگانه نفس، بل صرفاً تمایزهایی می داند که ما در کل محتوای تجربه قائل می شویم. این تجربه در هر لحظه، مفروضی مشتمل بر عناصر عقلی و عاطفی و ارادی است و اینها را نمی توان به طور قاطع از یکدیگر متمایز کرد.

حیث التفاتی وجدان (Intentionality) میراث گرانبهایی بود که فیلسوفان وجودی از هوسرل به ارث بردند. البته سنت تجربه دینی و بویژه تفکر یک نماینده آن - ردولف اتو - نیز با اندیشه هوسرل، شباهتهایی داشت. چنانکه گفته اند، هوسرل تحلیل پدیدارشناختی استادانه اتو از آگاهی دینی را سخت پسندید و مورد تحسین قرار داد.^{۱۲} اما این دو - سنت تجربه دینی و فلسفه

وجودی- هر کدام شانی از پدیدارشناسی را مورد تأکید بیشتر قرار دادند. سنت تجربه دینی روی تحلیل و تأویل پدیدارشناختی تأکید بیشتری داشت و اتوبی آن که از آراء هوسرل مطلع بوده باشد، دست به تحلیلی از آگاهی دینی زده بود که بیش از هر چیز، پدیدارشناسانه می نمود. بدین ترتیب، سنت تجربه دینی، روش تأویل پدیدارشناختی را برگرفت، بی آن که خود را ملزم به اخذ برخی از شئون دیگر پدیدارشناسی سازد. بدون آن که مدعی تناقض یا حتی تغایری قاطع بین شئون مختلف پدیدارشناسی باشیم، برآنیم که تأکید بر روی هر شان توانسته است، سنت فکری متمایزی ایجاد کند.

به هر روی، فلسفه وجودی، حیث التفاتی را از هوسرل برگرفته و به کار آورده است؛ حذف متعلق وجدان به منزله حذف خود آن است که اساساً عبارت است از ربط و نسبت با مورد و متعلق. ۱۳ نزد فیلسوف وجودی، هر امر واقع انسانی، از جمله احساس و عاطفه ذاتاً دلالت کننده است؛ اگر شما دلالت آن را بردارید، ذات آن را به عنوان یک امر واقع انسانی برداشته اید. ۱۴ عباراتی چون "عواطف جزئی دارند که از مفاهیم و احکام تشکیل شده است"، ۱۵ (از وین پرادفوت) و یا "علم به نفس هم که بهترین نمونه تجربه شهودی است، محصول استنتاج است"، ۱۶ (از استون کاتس) که از مشهورترین اندیشمندان سنت تجربه دینی در دست است، با آنچه از فیلسوفان وجودی در باب دلالت ذاتی احساس و عاطفه آوردیم، تفاوت بنیادی دارد. بحث "متعلق تجربه دینی"، یا "عینیت تجربه دینی" هم که از موضوعات مورد اختلاف در سنت تجربه دینی است، پیداست که در اندیشه فیلسوفان وجودی، بحثی مهم خواهد بود.

در بهترین نمایندگان فلسفه وجودی، ما نه با احساس و عاطفه خام، بلکه با احساس و عاطفه ای روبه رو هستیم که تابع تدبیری طولانی است. مارتین هیدگر به جای به کار بردن کلمات مالوف و معهودی چون احساس، عاطفه، انفعال و...، واژه «Befindlichkeit» را به کار می برد که معنای تحت اللفظی آن "نحوه- یافتن- حال- خود" است. ۱۷ احساس یا عاطفه در اینجا نحوه خود را یافتن در موقعیتی مفروض است. همان گونه که می دانیم، موقعیت (Situation) اصطلاحی فنی در فلسفه وجودی است. «این اصطلاح بر مقام انسان در جهان، در محیط درونی و بیرونی او دلالت دارد. موقعیت مترادف با ترکیب و تأثیر یک مجموعه و سیر تدریجی آن می باشد، در این صورت موقعیت در تقابل با حادثه قرار می گیرد که مبین یک انفصال زمانی است. دقت و توجه به موقعیت، پس از انگیختن شک و حیرت ما را به سوی اصل و اساس بسیار

عمیق فلسفه هدایت می کند. « ۱۸

این عنصر تدریجی بودن و عدم انفصال زمانی که در مفهوم موقعیت - آنچنان که فیلسوفان وجودی آن را به کار می برند - مستتر است به مفاهیم احساس و تجربه نیز تسری پیدا کرده است. احساس و تجربه در اندیشه فیلسوفان وجودی، امری منفصل همچون حادثه نیست. برای مثال، قاطبه آنان توافق دارند که دلشوره (anxiety) منکشف کننده وضع انسان و طریق اصلی یافتن حال خود است.^{۱۹} دلشوره احساسی نیست که به طور ناگهانی به انسان دست دهد یا معلول حادثه ای خاص باشد (که در آن صورت، حالت ایجاد شده ترس است و نه دلشوره) بلکه حالت غالب در زندگی او می باشد و در واقع، همه جا و همه وقت با اوست. حالات "تناهی" و "تقصیر" نیز همین حکم را دارند. مرگ در آثار فیلسوفان وجودی امری نیست که صرفاً در پایان کار فرارسد یا فقط در لحظاتی یاد آن ما را به تفکر وادارد. البته ممکن است ظهور این یاد در ناخودآگاه آدمی، ناگهانی صورت پذیرد، اما در ناخودآگاه او تصور مرگ همواره حاضر است. اینجا آگاه شدن از مرگ و پذیرفتن میرایی، آگاه شدن از مرزی برای وجود است.^{۲۰} آگاهی از چنین مرزی آدمی را قادر می سازد که وجودش کلی متناهی - و نه شماری نامتناهی از تصورات ممکن - را به فهم آورد. در اندیشه دینی برآمده از چنین فلسفه ای، تجربه ای که انسان را به باریک بینیها و بصیرتهای فلسفی و دینی رهنمون می کند، تجربه ای ناگهانی، نامتعارف و متمایز از کل حیات آدمی نیست. چنین تجربه ای کمتر خاصیت "آمدنی بودن" دارد؛ چراکه تداوم حیات متعارف آدمی است و در بسیاری از مواقع، تدبیری طولانی آدمی را به چنان تجربه ای هدایت می کند. این تجربه هر روزینه است؛ به گونه ای که شاید فرد تجربه کننده، خود قادر به جداسازی آن از تجربه های دیگر نباشد. چنین تجربه ای هرگز نامتعارف نیست؛ بدین معنی که فقط در دسترس تعدادی اندک و نخبه از آدمیان باشد. وجه ممیز این تجربه - اگر اساساً چنین وجه ممیزی وجود داشته باشد - امری است نه مربوط به متعلق آن، نه بی زمان و بی مکان بودن آن، نه احساس تیمن و تبرک حاصل از تجربه، نه متناقض نما بودن و بیان ناپذیر بودن تجربه و ...؛ بلکه مربوط به مشارکت و درگیری شخصی (Personal involvement) با موضوع تجربه است. این مشارکت شخصی امری نیست که فردی در طول حیات خود فاقد آن باشد و به ناگاه، واجدش شود. فرد در نتیجه تجربه ها و بصیرت‌ها و تدبیرهای طولانی می آموزد که چگونه با موضوع تجربه درگیری شخصی پیدا کند. این است که می گوئیم تجربه در فلسفه وجودی، به هیچ وجه تجربه ای نامتعارف و متمایز نیست.

تجربه دینی اما - به روایت اندیشمندان سنت تجربه دینی - تجربه ای است نامتعارف که تنها به صید معدود آدمیانی بختیار درمی آید یا معدود آدمیانی را صید می کند. حصول این تجربه تا حدودی مستلزم اتخاذ موضعی برکنارانه و فارغ دلانه نسبت به آن چیزی است که در برون آدمی و احیاناً در درون او می گذرد. این که رهایی از درگیریهایی حسی از مقدمات حصول تجربه دینی شمرده می شود، مؤید همین امر است. هر چند مراد از درگیریهایی حسی، اموری است مربوط به حس دنیوی و نه حس دینی، اما آنچه از فلسفه وجودی برمی آید آن است که حسی برتر از حس دنیوی - که در سنت وجودی، حس دنیوی و حس یا اهتمام به عالم هر روزی نام می گیرد -^{۲۱} نیز تنها در روابط و نسبتهای آدمی با دنیای پیرامونش شکل می گیرد و تیز می شود - در رابطه و نسبت با موقعیت.

این خصلت برکنارانه تجربه دینی و متمایز بودن آن از کل حیات آدمی، مورد تأکید مارتین بوبر و کارل یاسپرس قرار گرفته است. بوبر که می توان او را از فیلسوفان وجود شخصی و طلایه داران آگزیستانسیالیسم دانست، پس از گرویدن به عرفان از آن سرخورده شد. به اعتقاد او «در آفات تجربه دینی یا عرفانی ما دیگر اشخاصی نیستیم که واقعاً بوده ایم، زیرا از چیزی که در مقابل ما قرار دارد هیچ نمی دانیم و نفوس متمایز ما در نفس کلی منجذب شده است. از این رو، بوبر این نوع عرفان را نوعی گریز از واقعیت حیات می داند». او بر آن است که عارف در تجربه عرفانی «از هستی خود به عنوان انسان روی برمی تابد؛ هستی ای که به درون آن افکنده شده است». ^{۲۲} یاسپرس هم تأکید می کند که «جای گرفتن در موقعیت واقعی انسان به معنی درگیر کردن خود با کارها و پی جویهای زندگی در جهان است، بدون داشتن توهم و با به عهده گرفتن مسئولیت مرگ، رنج، کشمکش و گناه همچون قید و بند؛ و در همان حال به معنی پیش رفتن است، به گونه ای که با دل و جان با زندگی پیمان می بندیم. رها کردن خود از تعهد (به عنوان مثال، چون یک تماشاگر یا صوفی) به معنی فرارفتن از خود نیست، بلکه به معنی ناکامی در تبدیل شدن به خود است. ^{۲۳}

افزونی قابل توجه و معنادار تعداد احساساتی که در فلسفه وجودی در قیاس با سنت تجربه دینی، مورد مذاقه و احیاناً تاویل پدیدارشناختی قرار گرفته اند، به خوبی درهم تنیدگی بیشتر فلسفه وجودی را، حیات واقعی آدمیان نشان می دهد. این دو، نه تنها از نظر کیفی، بل به لحاظ کمی نیز در تحلیل احساسات متفاوتند. در حالی که «احساس وابستگی مطلق» (اصطلاح مآلوف

شلاير ماخر) يا "احساس حضور وجودی قدرتمند و هيبت انگيز (اصطلاح اتو)، احساس تيمن و ... معدود احساساتی هستند که در سنت تجربه دینی مورد تحليل قرار می گیرند، فلسفه وجودی به قسمت اعظم احساساتی که هر فرد آدمی در جریان حیات خود تجربه می کند، می پردازد و این احساسات را جزء جنبه دینی وجود آدمی به شمار می آورد. در فلسفه وجودی، یک دلهره کمتر از خشیت و خضوع در مقابل خداوند، دینی نیست. ترس، زنهار، دلهره، بهت، فلج، وحشت، هول، هراس، رعب، رعشه، خجالت، هيبت، حرمت، غضب، غیظ، رنجیدگی، بیزاری، ترشویی، برافروختگی، تنفر و امثال اینها صرفاً نمونه ای از احساسات بسیاری اند که فیلسوفان و متکلمان سنت وجودی مورد تحليل قرار داده اند^{۲۴} و مشابهت بسیاری که بین پاره ای از این احساسات مشاهده می شود، نشانگر موشکافی این اندیشمندان است.

به علاوه، سنت تجربه دینی یا آدمی را در فواصل حصول تجارب دیرباب و زودگذر دینی به حال خود رها می کند و یا مدعی می شود که گاه یک تجربه تأثیری قطعی و دائمی بر روی عقیده و عمل آدمی در بقیه زندگی او می گذارد. این الگوی "رجعت" در سنت تجربه دینی استثناهایی برمی دارد (برای مثال، ویلیام آکستون الگوی رجعت خود به ایمان را تجربه جذب تدریجی و نه از سرگذراندن تجربه ای دفعی قلمداد می کند)^{۲۵}، اما به هر حال، الگوی غالب است. حتی خود آکستون نیز در جایی، در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی از سنخ تجربه دینی را شخصاً از سرگذرانده است، به یک حادثه اشاره می کند که بر حیات او تأثیری قطعی و تعیین کننده نهاده است. ۲۶ مارتن بوبر به این ویژگی تجربه دینی و عرفانی نیز اشارتی دارد: «از آنجا که تجربه اتحاد عرفانی تنها گاهی برای انسان حاصل می شود، فواصل میان چنین تجربه هایی - که البته بخش اعظم حیات ما را نیز دربر می گیرد - به عنوان مقدمه و کسب آمادگی برای حالات و لحظه های عالی تر تلقی می شوند. ۲۷» یعنی هر آن لحظه ای که جز به تجربه دینی تمام عیاری گذشته باشد، لحظه ای اصیل نیست و صرفاً مقدمه ای است برای رسیدن به لحظات اصیل حیات - لحظات غرقه شدن در نشئه تجربه دینی. پیداست که اگر فردی لحظه ای از حیاتش را اصیل نپندارد و آن را صرفاً مقدمه ای برای حصول لحظه ای اصیل بینگارد، نخواهد توانست حق آن لحظه را ادا کند و با آنچه در آن لحظه از درون و برون بدو ارائه می شود، درگیری و مشارکت پیدا کند.

به علاوه، در سنت تجربه دینی، موضوع نسبت تجربه دینی و اخلاق، خود معضلی است. ما مدعی آن نیستیم که این سنت از توجیه چگونگی برآمدن اخلاق از تجربه دینی عاجز است یا

امری به نام «اخلاق دینی» در آن مهمل تلقی می‌شود؛ قسمت عمده‌ای از هم و غم اندیشمندان این سنت برای تبیین نسبت بین تجربه دینی و اخلاق، صرف گردیده و انصافاً این کوششهای صادقانه و شکوهمند منتهی به گره‌گشایهای بسیار گشته است. سخن ما آن است که حدوث بسیاری از این معضلات نتیجه موضوع و منظری بوده است که این متفکران در باب جوهر دین اتخاذ کرده‌اند. در تفکر این اندیشمندان - به رغم تفاوت چشمگیری که در تحلیل اموری چون احساس، تجربه، ادراک و ... دارند - در مجموع، دین به یک احساس وابستگی مطلق یا چیزی از سنخ آن تحویل می‌شود و جنبه اخلاقی دین، امری فرعی - که نحوه برآمدن آن از اصل، محتاج تعلیل و نظرورزی بسیار است - تلقی می‌شود. این سنت از همان آغاز، با نقد شلایر مآخر بر گفته کانت مبنی بر اولویت اخلاق در دیانت، راه خود را از ایمانوئل کانت و میراث داران او - که عمدتاً با «الهیات ارزشهای اخلاقی» آلبرشت ریچل مشخص می‌شوند - جدا کرد. این نوع پنداشتن اخلاق یکی از وجوه ممیز سنت تجربه دینی با سنتی دیگر نیز، که اخلاق را بسی جدی‌تر از سنت تجربه دینی تلقی کرده، می‌باشد: اندیشه دینی مبتنی بر فلسفه وجودی.

فیلسوفان وجودی در مسأله اولویت اخلاق، هم با سنت تجربه دینی و هم با میراث داران کانت، اختلاف نظر عمده دارند و موضوعی که اتخاذ می‌کنند این حدس را به ذهن وارد می‌کند که از منظر آنان اساساً اخلاق است که به وجود آدمی قوام و عینیت می‌بخشد. اگر فیلسوف وجودی، وجود آدمی را «بودن - در - عالم - با دیگران» می‌فهمد و آن را از «تسلیم وجود داشتن شدن» که هیدگر از آن به «Vorhandenheit» (قرار گرفتن در حول و حوش) تعبیر می‌کند،^{۲۸} تمایز می‌نهد، پیداست که تقوّم چنین وجودی به درآمدن در نسبتی اخلاقی و تعهدخیز با اجزاء عالم باید

باشد. این ویژگی جوهرأ اخلاقی تفکر فیلسوفان وجودی، در گابریل مارسل به اوج خود می‌رسد. او معتقد است که

من خود را با دیگران درگیر با جهانی می‌یابم که از من خواستهایی دارد: نسبت به دیگران حساسیت نشان می‌دهم و نسبت به آنها و برای آنها مسئولیتهایی بر عهده می‌گیرم. مبنای یقین من در شناختن و انگیزه پایداری من درخواستن، آنقدر از خود بودن من بدور است که این وجود دیگری است که درك نخستین مرا از وجود بمن می‌دهد و تا آنجا که به وجود دیگران باور دارم و بر آن عمل می‌کنم، وجود خودم را اثبات می‌کنم؛ به همین سان، این واکنش راستین نسبت به دیگری است که آفرینش هستی خود من را در دُرستکاری باعث می‌گردد و ماندگار می‌کند.^{۲۹}

خود مارسل سیر اندیشه‌اش را در عبارت زیر خلاصه می‌کند: «شخص-تعهد-جامعه-واقعیت». ^{۳۰} پیوند یگانه‌ای که مارسل بین وجودشناسی و اخلاق در ارتباطات انسانی برقرار کرده در این جمله او متجسم می‌گردد: «هستی به منزله جایگاه وفا». ^{۳۱}

بدین سان خودآگاهی نتیجه کشف مشارکت در وجود است و مشارکت در بطن خود، مفهوم تعهد، الزام، التزام و ... را حمل می‌کند. مفهوم «تعهد» در زندگی و اندیشه کرکگور نیز نقش اساسی دارد. وی در کتاب یا این / یا آن، به سه رخداد مهم زندگی آدمیان که تعهد در آنها جایگاه اساسی دارد، اشاره می‌کند: ازدواج، پی‌افکندن دوستی و انتخاب پیشه (شغل و کار، امانه به معنای کارهای معمول، بلکه به معنای انجام دادن رسالت). ازدواج- و البته کرکگور به تلقی مسیحی از ازدواج می‌اندیشد- اتحاد دو شخص برای تمام عمر است. در این پیوند، دو شخص با یکدیگر عهد می‌بندند که در خوبی و بدی شریک یکدیگر باشند و این رابطه‌ای است که مطلقاً از هر حال موقتی یا شیفتگی احمقانه فراتر می‌رود. شاید ناتوانی خود کرکگور از انجام دادن ازدواج با رگینا اولسن بهترین شرح بر جدی بودن تعهد انتخاب وجودی مندرج در ازدواج باشد. توجه به این مسأله مهم است که برهم خوردن نامزدی (engagment=تعهد) کرکگور ناشی از عهد بستن او با چیزی بود که آن را جدی‌تر از عهد ازدواج می‌دانست. ^{۳۲} نکته قابل ذکر آن است که تعهد و وفا را صرف ثبات قدم یا پافشاری دانستن، طرز تلقی‌ای است فاجعه‌بار. مارسل معتقد است که تعهد و وفا باید انعطاف‌پذیر باشد و گرنه به خیانت بدل می‌شود. ^{۳۳} این است که باید بین «انسان

متعهد، فلسفه وجودی و انسان وظیفه‌ای (functional man) پراگماتیسم تمایز قائل شد. گابریل مارسل، خود سرسخت‌ترین ناقد «انسان وظیفه‌ای» بوده است.

۲

چنین می‌نماید که مولانا در کتاب مثنوی از مدخل اخلاق وارد حوزه دین می‌گردد. به زعم من، مثنوی بیش و پیش از هر چیز، کتابی است اخلاقی. البته این بدان معنا نیست که مثنوی همچون «اخلاق ناصری» یا دیگر کتابهای معروف اخلاقی، به اخلاق می‌پردازد و یا همچون فیلسوفی در باب آن نظرورزی می‌کند. داشتن انتظارِ ابتدا و پی‌ریزی یک نظام اخلاقی منسجم، پرداختن به منشأ اخلاق و یا ارائه تعریف دقیق «درست و نادرست» اخلاقی، از عارفی چون مولانا، بیهوده است. آنچه مولانا در مثنوی بدان اهتمام می‌ورزد، بصیرتهایی ژرف در باب اخلاق است. بصیرتهایی که دیده حجاب سوز او جابه‌جا، ضمن تدقیق در حیات هر روزینه آدمی بدان نایل شده است. شاید بهتر آن باشد که گفته شود مثنوی کتابی است در حوزه عرفان عملی، کتابی که وجهه همت آن تخلُّق آدمی به پاره‌ای خلیات است و تحقق پاره‌ای حقایق در وجود او. مولانا حتی در حوزه عرفان عملی نیز به گونه‌ای خاص می‌اندیشد. او بیش از آن که به نقل و تحلیل تجارب و حیانی و عرفانی انبیا و اولیا پردازد و مثلاً «تذکرة الاولیاء» گونه‌ای بنگارد، در پی آن است که تکلیف آدمی را در عرصه حیاتی که بدان هبوط کرده، مشخص کند. مولانا اگر از «سرّ خلقت» می‌گوید، قصدش بحثی نظری در باب آن نیست، بلکه این مسأله تنها از آن روی برای او مهم است که می‌تواند در ضمن آن، نکاتی درباره تکلیف آدمی در عرصه حیات به دست دهد. او از بحثهای کلاسیک عرفان نظری رویگردان است و به کارهایی از سنخ آنچه ابن عربی کرد. تحت نظامی حتی الامکان عقلانی در آوردن عرفان. تعلق خاطری نداشت. طعن و انکار اهل عرفان نظری آن روز قونیه - که عمدتاً در پیرامون صدرالدین قونوی، شاگرد و شریک الاذواق محی‌الدین گرد آمده بودند - در حق مثنوی، حاوی نکاتی است که بیش از هر چیز، کاشف خصلت اخلاقی مثنوی هستند. در فرازی از مثنوی، مضمون تعریض آنان بر این کتاب آمده است: ۳۴

خریطی ناگاه از خرخانه‌ای سر برون آورد چون طعانه‌ای
(۴۲۳۱/۳)

- کاین سخن پست است، یعنی مثنوی قصه پیغمبر است و پیروی
(۴۲۳۲/۳)
- نیست ذکر بحث و اسرار بلند که دوانند اولیا آن سو سمند
(۴۲۳۳/۳)
- از مقامات تبتل تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا
(۴۲۳۴/۳)
- شرح و حد هر مقام و منزلی که به پر زو بر پرد صاحب‌دلی
(۴۲۳۵/۳)

اینان نیک دریافته بودند که مثنوی، قصه پیغمبر و پیروی از پیغمبر است. این کتاب پیش از آن که حاوی اسرار بلند - که در قاموس این منتقدان به معنای نظروری در باب مدعیات کلان است - باشد در پی آن است که در آدمی تکلیف و تعهد انگیزد و از طریق عبور دادن او از مراحل سلوک و آموختن رسم و راه تنزلها او را از مقام تبتل به فنا کشاند و پایه پایه به ملاقات خدا نزدیک سازد. طرفه آن که، حتی این مقامات و منازل نیز به نحوی مدرسی و کلاسیک - چنانکه در آثار بسیاری از اهل عرفان نظری و حتی عارفانی چون عطار آمده است - در مثنوی مجال ظهور نمی یابند. مولانا حتی در یک جای مثنوی نیز سعی نکرده است به کاری از سنخ کار عطار در برشمردن ترتیبی هفت شهر عشق و بیان رموز و اسرار آن دست یازد. بیشتر اصطلاحات عرفانی از جمله صحو و سکر و مراقبه و طلب و قبض و بسط و ...، در کلام مولانا معنای خاص خود را می یابند، و، به جهت اهمیتی که گوینده به درگیری و مشارکت در حوادث هر روزینه حیات داشته است، صبغه ای انضمامی تر از تجریدات سایر عرفا پیدا می کنند. تناقضاتی که گاه در توضیح این اصطلاحات در مثنوی مشاهده می شود، بدان علت است که موقعیتی درونی یا بیرونی که مولانا را متوجه توضیح این اصطلاح کرده، در حیات هر روزینه او تفاوت قابل ملاحظه ای با روز قبل داشته و در واقع، این موقعیت بوده است که الهام بخش او در پرداختن به آن رمز و راز گردیده است.

طرفه آن که، طعن و نقد بلیغی که مولانا بر نظرورزان اهل قال می زند تا حدی به دلیل محروم بودن آنان از سجایای اخلاقی است:

عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ فکرشان در ترك شهوت هیچ هیچ
(۱۲۰/۶)

صدرشان در وقت دعوی همچو شرق صبرشان در وقت تقوی همچو برق
(۱۲۱/۶)

عالمی اندر هنرها خودنما همچو عالم بی وفا وقت وفا
(۱۲۲/۶)

به علاوه، مولانا در فرازی بلند از مثنوی، بعثت موسی(ع) به نبوت را، که بنا بر روایت قرآن در ضمن یک تجربه ناب دینی-سخن گفتن خداوند از ورای یک درخت- صورت پذیرفته، مسبوق به تخلّق موسی به پاره‌ای از اوصاف اخلاقی می‌داند. شاید در کتابهای آسمانی، کمتر موردی را بتوان یافت که همچون تجربه موسی(ع) ضمن برانگیخته شدنش به نبوت، اوصافی را که اکنون اندیشمندان به تجربه دینی نسبت می‌دهند، یکجا در خود جمع کرده باشد. این تجربه به مفهوم واقعی کلمه "آمدنی" است. موسی(ع) می‌رود تا برای خانواده خود آتشی آورد و خداوند به ناگاه، با او سخن می‌گوید. مولانا گویا خود به این جنبه ناگهانی بودن تجربه دینی موسی(ع) و برانگیخته شدن او به نبوت آگاهی داشته و چند جا با حالتی آمیخته به حسرت، موسی را "مسعود بخت" نام می‌نهد:

همچنان که موسی از سوی درخت بانگ حق بشنید کای مسعود بخت
(۲۸۸۸/۲)

از درخت انی انا الله می شنید با کلام انوار می آمد پدید
(۲۸۸۹/۲)

حصول چنین تجربه دینی ناب و آمدنی‌ای را مسبوق به تخلّق به اوصاف اخلاقی دانستن، خود مؤید آن است که مولانا از مدخل اخلاق وارد عرصه دین می‌شود:

گوسفندی از کلیم الله گریخت پای موسی آبله شد، نعل ریخت
(۳۲۸۰/۶)

در پی او تا به شب در جست و جو و آن رمه غائب شده از چشم او
(۳۲۸۱/۶)

گوسفند از ماندگی شد سست و ماند پس کلیم الله گرد از وی فشاند
(۳۲۸۲/۶)

کف همی مالید بر پشت و سرش می نواخت از مهر همچون مادرش
(۳۲۸۳/۶)

نیم ذره طیرگی و خشم نی غیر مهر و رحم و آب چشم نی
(۳۲۸۴/۶)

با ملائک گفت یزدان آن زمان که نبوت را همی زبید فلان
(۳۲۸۶/۶)

به علاوه، در طریق سلوک و دینداری، مولانا نقش عمده‌ای برای «جدّ و جهد» قائل است. حصول این جدّ، همواره مسبوق به رؤیتی موجد یقین نیست. بلکه برعکس، اغلب این به جدّ گرفتن شوقی مبهم است که موجد رؤیتی می‌گردد و زان پس جدّ و جهد بس عمیق‌تر و معنادارتر می‌شود. مولانا در دفتر دوم مثنوی، حکایت شخصی را می‌آورد که شتری گم کرده است و با جدّ و جهد فراوان، پُرس‌پرسان از نشانه‌های شتر از این و آن، در جستجوی گمشده خویش برمی‌آید. شخص دیگری که شتری گم‌گشته ندارد، با مشاهده گرم روی شخص شتر گم کرده، به گونه‌ای مبهم پی می‌برد که این تکاپو گزافه نیست. پس به دنبال او روان می‌شود و سرانجام شتر گم شده‌اش را نیز می‌یابد - که کدام انسان شتری گم‌گشته ندارد؟ شتر گم‌گشته خود را می‌بیند و این بار با جدّ و جهدی بیشتر به دنبال او رهسپار می‌شود:

بوی برد از جدّ و گرمیهای او که گزافه نیست این هیهای او
(۲۹۹۴/۲)

اندر این اشتر نبودش حق، ولی اشتری گم کرده است او هم، بلی
(۲۹۹۵/۲)

شنیدنی است سخنان او خطاب به آن شخص که از ابتدا واقعاً شتری گم کرده بود:

مر تو را صدق تو طالب کرده بود مر مرا جدّ و طلب صدقی گشود
(۳۰۱۰/۲)

صدق تو آورد در جستن تو را جستتم آورد در صدقی مرا
(۳۰۱۱/۲)

آنچه در حیات هر روزینه به ما ارائه می‌کنند، ادراکات و تجارب معنوی ناب و فارغ از درگیریهای حسی و ریب و ظن نیست که موجد یقینی کامل در ما گردد و سپس این یقین تام، برای همیشه سجیه‌ای اخلاقی و عملی صحیح در ما بیافریند. بیشتر انسانها با تجارب و ادراکاتی مشوب به انواع تردیدها و ناخالصیها مواجهند. این تجارب نه موجد یقینی کامل، بل حداکثر،

برآورنده شوقی مبهم هستند (سخن بر سر اکثریت آدمیان است و نه خواص). آنها گاه تصویری کدر و گذرا از گمشده آدمی بدو ارائه می دهند. در این مورد، دو اصطلاح کلیدی در مثنوی وجود دارد: «بو» و «برق». بو در مثنوی، در بیشتر موارد، نشانه ای مبهم از حقیقت است و موجد شوقی مبهم، که آدمی از استشمام رایحه گم شده خویش احساس می کند. بو و بینی بدین لحاظ، غیر از نور و چشمنده که این دو، اهل یقینند و عیان دیدن. «بو» همچون «برق» است که پایدار نیست و آدمی باید با جهد خود آن را در حیاتش استمرار بخشد. در زیر نور گذرای برق نمی توان نامه صحت و بیماری درون خود را خواند. باید این بو و برق را با بذل پاره هایی از حیات خود بدانان، به عطر و نوری پایا بدل کرد. دینداری یعنی همین استمرار بخشیدن به آن روایح آشنا و آن درخشندگیهای برق از طریق جدّ و جهد و عمل. در عمل کردن، آدمی پاره ای از هستی خود را (در تفکر مولانا، اندیشه همان هستی است و عمل، سایه اندیشه) بدان بو و برق می بخشد و بدین گونه تداوم آنها را تضمین می کند؛ بو قلاووزی است که آدمی را به کویی می کشاند:

بو قلاووز است و رهبر مر تو را می برد تا خلد و کوثر مر تو را
(۱۹۰۴/۱)

بینی آن باشد که او بویی برد بوی او را جانب کویی برد
(۴۴۳/۱)

آدمی باید بوی گل را سَنَد کند و آن را نشانه روی گل شناسد، که کجاست آنجا که بوی گل باشد و روی گل، نه؟ سَنَد کردن بوی گل یعنی استناد به امری مبهم و معقولیت قائل شدن برای آن. شوقی مبهم را باید باور داشت و با استناد بدان از جا برجھید. این چیزی جز همان «خطر کردن ایمانی» نیست. بو آن ویژگی قطعیت و حجاب سوزی و شک زدایی نور را ندارد؛ که در پرتو نور همه چیز عیان می گردد. بو با ابهام و تردید، بیشتر مرتبط است تا با وضوح و یقین. آنچه به مشام درمی آید، عنصری از نامعقول بودن را به همراه دارد. اصولاً مولانا در پیام دین عنصری از نامعقولیت را کشف می کرده است. (البته مرادم از نامعقولیت، آن است که با محک و عیار عقل جزئی، عقل ارسطویی و معقولیت مبتنی بر استدلال منطقی، نامعقول می نماید، و گرنه مدعیات دینی در حوزه اندیشه دینی و تلقی جدید از عقل و معقولیت کاملاً معقول هستند.) به عقیده مولانا، طریق دینداری، طریق بکر نامعقولی است:

از عصا ماری و از استن حنین پنج نوبت می زنند از بهر دین
(۲۱۴۶/۱)

گر نه نامعقول بودی این مزه کی بُدی حاجت به چندین معجزه
(۲۱۴۷/۱)

هر چه معقول است، عقلش می خورد بی بیان معجزه، بی جزر و مد
(۲۱۴۸/۱)

این طریق کبر نامعقول بین در دل هر مقبلی مقبول بین
(۲۱۴۹/۱)

معقول بودن پیام پیامبران بیشتر به مقبول بودن آن است. این پیام چنان مقبول دل آدمیان می افتد و چنان با درون آنان آشناست که هر آن کس که درون خویش را به طاق نسیان ننهاده باشد، بدان بانگ و بو از جا می جهد:

در دل هر امتی کز حق فره است روی و آواز پیمبر معجزه است
(۳۶۰۷/۲)

چون پیمبر از برون بانگی زند جان امت از درون سجده کند
(۳۶۰۸/۲)

گوید این آواز آواها جداست زنده کردن کار آواز خداست
(۱۹۳۵/۲)

و البته سالک آن است که به دنبال این عدم یقین روان گردد. مولانا گاه کلمه بانگ را نیز در همین مفهوم «بو» به کار می برد؛ یعنی نشانه ای مبهم که سالک باید با شنیدن آن برخیزد و در تکاپو و اضطراب افتد:

بانگ آبم من به گوش تشنگان همچو باران می رسم از آسمان
(۵۹۱/۲)

برجه ای عاشق برآور اضطراب بانگ آب و تشنه و آنگاه خواب؟
(۵۹۲/۲)

واقع آن است که مولانا به شدت تحت تأثیر داستان یعقوب و یوسف، و باز شدن چشم یعقوب در نتیجه صبر و ابرام بر استشمام بوی پیراهن یوسف بوده است. او رؤیت شفاف و تجربه

ناب دیدار یار را در گرو پرهیز بینی از زکام، نگهداشتن بو و تشخیص بوی پیراهن یوسف از میان انبوه بوها می دانسته است. ما هیچ کدام یوسف نیستیم و اگر بخت یارمان باشد شاید چون یعقوب باشیم. آنچه به ما عرضه می شود نه بویی خالص، که انبوهی از بوهاست. یافتن بوی پیراهن یوسف، وضوح بخشیدن به آن و رهسپار شدن به دنبال آن با خود ماست:

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| بوی پیراهان یوسف کن سَنَد | ز آن که بویش چشم روشن می کند |
| (۳۲۲۲/۴) | |
| بوی گل دیدی که آنجا گل نبود؟ | جوش مُل دیدی که آنجا مُل نبود؟ |
| (۱۹۰۱/۱) | |
| این سخنهایی که از عقل کل است | بوی آن گلزار و سرو و سنبل است |
| (۱۹۰۲/۱) | |
| بو دوای چشم باشد نور ساز | شد ز بویی دیدهٔ یعقوب باز |
| (۱۹۰۵/۱) | |
| بوی بد مر دیده را تاری کند | بوی یوسف دیده را یاری کند |
| (۱۹۰۶/۱) | |
| تو که یوسف نیستی، یعقوب باش | همچو او با گریه و آشوب باش |
| (۱۹۰۷/۱) | |
| باری افزون کش تو این بو را به هوش | تا سوی اصلت برد بگرفته گوش |
| (۸۰۶/۶) | |
| بو نگهدار و پرهیز از زکام | تن پوش از باد و بود سرد عام |
| (۸۰۷/۶) | |
| تا نینداید مشامت را ز اثر | ای هواشان از زمستان سردتر |
| (۸۰۸/۶) | |
| من به بو دانم که این قصر و سرا | بزم جان افتاد و خاکش کیمیا |
| (۸۷۲/۶) | |
| مسِّ خود را بر طریق زیر و بم | تا ابد بر کیمیا اش می زنم |
| (۸۷۳/۶) | |

موجب ایمان نباشد معجزات	بوی جنسیت کند جذب صفات (۱۱۷۶/۶)
معجزات از بهر قهر دشمن است	بوی جنسیت پی دل بردن است (۱۱۷۷/۶)
عقل جزوی همچو برق است و درخش	در درخشی که توان شد سوی و خش (۳۲۱۸/۴)
نیست نور برق بهر رهبری	بل که امر است ابر را که می گری (۳۲۱۹/۴)
آتشی کاول ز آهن می جهد	او قدم بس سست بیرون می نهد (۱۸۷۳/۴)
دایه اش پنبه است اول لیک اخیر	می رساند شعله ها او تا اثیر (۱۸۷۴/۴)
در پناه پنبه و کبریتها	شعله و نورش برآید بر سُها (۱۸۷۶/۴)
بس ستاره آتش از آهن جهید	وان دل سوزیده پذیرفت و کشید (۳۸۴/۱)
لیک در ظلمت یکی دزدی نهان	می نهد انگشت بر استارگان (۳۸۵/۱)

بدین گونه به زعم مولانا، آدمیان - که اکثر آنان یوسف نیستند و بختیارانشان شاید یعقوبی باشند - با بسو سروکار دارند و نه با رو؛ برقی در سپهر حیاتشان می جهد، نه این که نوری بر وجودشان بتابد. بر آنان است که با جهد و البته توکل، در سایه روشن یقینی مشوب به انواع شبها، و لرزان از انواع تردیدها، به حرکت درآیند و تا درخششهای برق آن وحی معنوی در پرتو کردار اخلاقی شان به نوری پاینده بدل نشده است، دست از طلب و اجتهاد برندارند. این «اجتهاد گرم» آنان است که رؤیت ناب و صاف ماجرا را برایشان میسر می سازد. مولانا این اجتهاد گرم را «تقاضا بر تقاضا» و «پای پی بردن» نیز نام می نهد:

تا نپاید وحی تو غره مباش	تو بدان گلگونه ای، طال بقاش
(۱۶۷۵/۴)	
اجتهاد گرم ناکرده که تا	دل شود صاف و ببیند ماجرا
(۳۶۳۴/۴)	
عقل جزو از کل گویا نیستی	گر تقاضا بر تقاضا نیستی
(۲۲۱۸/۱)	
چون تقاضا بر تقاضا می رسد	موج آن دریا بدینجا می رسد
(۲۲۱۹/۱)	
غیر فصل و وصل پی بر از دلیل	لیک پی بردن نبشاند غلیل
(۳۶۹۶/۴)	
پی پیایی می برار دوری ز اصل	تا رگ مردیت آرد سوی اصل
(۳۶۹۷/۴)	

”پیایی پی بردن“ اولاً عبارتی است مُشیر به ادراک، و ثانیاً مفهوم تکرار و تواتر را در بردارد. پس از هریک از این ادراکات مکرر مشوب نوبت رگ است که بر جُهد و گام آدمی را استوار گرداند. طرفه آن است که مولانا چند بیستی بعد از بیت «پی پیایی می بر» اشاره می کند که مقصودش پی بردن به صنع و عجایب صنع خداوند است و نه ذات او. این همان دینداری مبتنی بر «شناخت آیه ای» است که قرآن هم بر آن تأکید فراوان دارد و البته متضمن تجربه ای خاص و متمایز، رؤیت خداوند، احساس وحدت با کل عالم و مانند آن نیست. از طریق پی بردن به صنع خداوند، آدمی با عظمت و مهابت او مواجه می شود و بدین سان حد و اندازه خود را درمی یابد و خیال خدایی کردن از دماغ به در می کند:

در عجبها اش به فکر اندر روید	از عظیمی وز مهابت گم شوید
(۳۷۰۷/۴)	
چون ز صنُعش ریش و سبلت گم کند	حد خود داند، ز صانع تن زند
(۳۷۰۸/۴)	
جز که لاأحصى نگوید او ز جان	کز شمار و حد برون است آن بیان
(۳۷۰۹/۴)	

به اعتقاد مولانا، آن که در ذات خدا تفکر می کند، در حقیقت نه به ذات خداوند، که به پندار

و وهم خود می اندیشد؛ به پندار و وهمی که از خداوند دارد. و البته امکان آن هست که سرمستی ناشی از توهم ادراک ذات، سبب شود که او سودایی غلط پزد، ترك آداب پیش گیرد، چون مستان آسمان از زمین باز نشناسد و لاجرم سرنگون گردد:

زین وصیت کرد ما را مصطفی	بحث کم جویند در ذات خدا
(۳۶۹۹/۴)	(۳۶۹۹/۴)
آن که در ذاتش تفکر کردنی است	در حقیقت آن نظر در ذات نیست
(۳۷۰۰/۴)	(۳۷۰۰/۴)
هست آن پندار او، زیرا به راه	صد هزاران پرده آمد تا اله
(۳۷۰۱/۴)	(۳۷۰۱/۴)
پس پیمبر دفع کرد این وهم از او	تا نباشد در غلط سوداپز او
(۳۷۰۲/۴)	(۳۷۰۲/۴)
و آن که اندر وهم او ترك ادب	بی ادب را سرنگونی داد رب
(۳۷۰۳/۴)	(۳۷۰۳/۴)
سرنگونی آن بود کو سوی زیر	می رود، پندارد او کو هست چیر
(۳۷۰۵/۴)	(۳۷۰۵/۴)
ز آن که حد مست باشد این چنین	کو نداند آسمان را از زمین
(۳۷۰۶/۴)	(۳۷۰۶/۴)

مولانا کسانی را که کار را تنها به جذبۀ خداوند وامی نهند و از ادراک جذبۀ و نغمه ها و روایح او تنها مست شده و سری به علامت التذاذ تکان می دهند و پایشان در همان جا که هست ثابت می ماند و قدم از قدم بر نمی دارند نهیب می زند:

کند بینش می نبیند غیر این	عقل او بی سیر چون بنت زمین
(۲۸۹۴/۴)	(۲۸۹۴/۴)
نبت را چه خوانده چه ناخوانده	هست پای او به گل در مانده
(۲۸۹۵/۴)	(۲۸۹۵/۴)
گر سرش جنبید به سیر باد رو	تو به سر جنبانی اش غره مشو
(۲۸۹۶/۴)	(۲۸۹۶/۴)

آن سرش گوید، سمعنا ای صبا پای او گوید: عصینا، خلنا
(۲۸۹۷/۴)

و آن نظرهایی که آن افسرده نیست جز رونده و جز درنده پرده نیست
(۲۹۰۰/۴)

بدین ترتیب، جذبه خداوند که خصلت "آمدنی بودن" دارد، هرچند اصل دینداری است، لیکن اولاً این جذبه در ضمن تجربه ای ناب به ما عرضه نمی شود و ثانیاً پیرایش این جذبه و استمرار بخشیدن به آن با خود ماست و در گرو اطاعتمان از اوامر و نواهی:

اصل خود جذبه است لیک ای خواجه تاش کار کن، موقوف آن جذبه مباش
(۱۴۷۷/۶)

زان که ترك کار چون نازی بود ناز کی در خورد جانبازی بود؟
(۱۴۷۸/۶)

نه قبول اندیش نه رد ای غلام امر را و نهی را می بین مدام
(۱۴۷۹/۶)

مرغ جذبه ناگهان پرد ز عش چون بدیدی صبح، شمع آنگه بکش
(۱۴۸۰/۶)

این کار کردن، همان صیقل دادن آینه دل و تخلّق به سجایای اخلاقی است که وجود آدمی را قابلیت دریافت انوار قدسی و رؤیتی هرچه شفاف تر می بخشد:

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نور حق را ای حرون
(۲۶۱۱/۲)

هرکسی اندازه روشن دلی غیب را بیند به قدر صیقلی
(۲۹۰۸/۴)

هرکه صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید
(۲۹۰۹/۴)

گر تو گویی کان صفا فضل خداست نیز این توفیق صیقل زان عطاست
(۲۹۱۰/۴)

و البته این صیقلی کردن آینه دل، خود موقوف ترك هواست:

صیقلی را بسته ای ای بی نماز و آن هوا را کرده ای دو دست باز
(۲۴۷۵/۴)

گر هوا را بند بنهاده شود صیقلی را دست بگشاده شود
(۲۴۷۶/۴)

* * *

بنابراین، به زعم مولانا، امری که موجب دینداری در آدمیان است، تجربه ای ناب و متمایز از تمام تجربیات آدمی نیست؛ این امر تجربه ای کاملاً متعارف، انسانی، نامتمایز و در دسترس همگان است. شاید بهتر باشد که برای تمییز این امر از «تجربه دینی»، آن را «بصیرت دینی» یا «انتباه دینی» نام نهیم. هرکس با مثنوی الفتی داشته باشد درمی یابد که دعوت مولانا در مثنوی، دعوتی است به سوی چیزی از سنخ کسب بصیرت و یافتن انتباه. او در احوال آدمیان، در تواریخ و قصص، تقلب روزگار، زیر و زبر احوال دل، دگرگونیهای طبیعت، آیات و احادیث و... بصیرتهایی نافذ می بیند و نگاه او منبّه تأملاتی دقیق در این امور است. ما مدعی آن نیستیم که مولانا چیزی را از آن سنخ که تجربه دینی نامیده می شود، از سر نگذرانده است؛ یا حتی مدعی نیستیم که وصف تجارب عرفانی و دینی انبیا و اولیا از مثنوی غایب است. مولانا صریحاً به این احوال اشاره دارد و وحی دل آگاه را از جنس وحی نبی می شمارد:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب و وحی حق، الله اعلم بالصواب
(۱۸۵۱/۴)

از پی روپوش عامه در بیان و وحی دل گویند آن را صوفیان
(۱۸۵۲/۴)

وحی دل گیرش که منظرگاه اوست چون خطا باشد چو دل آگاه اوست
(۱۸۵۳/۴)

بالاخر از این، شاید مولانا تجارب دینی انبیا و اولیا را منشأ اعتقادات دینی هم می دانسته است؛ آنجا که صد هزاران گوش را که نماد دینداران معرفت اندیشند، محتاج یک چشم می داند که نماد دیندار تجربت اندیش است، شاید نظر به همین مطلب داشته باشد:

صد هزاران گوشها گر صف زنند جمله محتاجان چشم روشن اند
(۲۰۱۸/۴)

بل مسأله بر سر آن است که مولانا در مواجهه با متعلمان خود که مانند اکثر آدمیان، بیشتر یعقوبند تا یوسف، بدرستی بر خصلت ناخالص و نامتمایز آن امری که موجد دینداری است، تأکید می‌ورزد. به عقیده او، وسوسه و وحی از منشأی یگانه در جان ما ریخته نمی‌شوند. در تمامی حالات و آنات حیات و در مواجهه با تمامی پدیده‌ها ما با این وحی‌ها و وسوسه‌ها دست به گریبانیم. با بصیرت به این وحی‌ها و وسوسه‌هاست که مشکل حل می‌شود:

خلق پنهان، زشتشان و خوبشان می‌زند در دل به هر دم کوبشان

(۱۰۳۸/۱)

خار خار وحی‌ها و وسوسه از هزاران کس بود، نه یک کسه

(۱۰۴۱/۱)

باش تا حسهای تو مبدل شود تا ببینی شان و مشکل حل شود

(۱۰۴۲/۱)

تا سخنهای کیان رد کرده‌ای؟ تا کیان را سرور خود کرده‌ای؟

(۱۰۴۳/۱)

دینداری آن است که همچون شحنه‌ای، آدمیان و پدیده‌ها را به چار میخ کشیم و زیر ضربات تازیانه (که در حقیقت نه بر گرده آنان که بر پشت خود می‌نوازیم) آنها را به سخن و داریم که کدام وحی یا وسوسه را از ما پنهان می‌کنند. راست بدان گونه که شحنه تقدیر، دزد خاک را تازیانه بهاران و خزان می‌زند تا آنچه را در دل نهان کرده است، باز پس دهد:

شحنه تقدیر گوید: راست گو آنچه بردی شرح واده موبه مو

(۲۹۶۰/۲)

دزد یعنی خاک گوید هیچ هیچ شحنه او را درکشد در پیچ پیچ

(۲۹۶۱/۲)

آن بهاران لطف شحنه کبریاست و آن خزان تهدید و تخویف خداست

(۲۹۶۴/۲)

پس زمین تیره را دانی که چند دیدن و تمییز باید در پسند؟

(۲۹۵۴/۲)

تا بپالاییم صافان را ز دُرد چند باید عقل ما را رنج برد؟

(۲۹۵۵/۲)

اندر این گردون مکرر کن نظر زان که حق فرمود: ثم ارجع بصر

(۲۹۵۱/۲)

یک نظر قانع مشو زین سقف نور بارها بنگر، ببین هل من فطور؟

(۲۹۵۲/۲)

بدین ترتیب در طریق دینداری، باید بارها و همچون مردی عیب جو (بارها بنگر چو مرد عیب جو) در پدیده‌ها نظر کرد و عقل را رنج بسیار داد تا صاف از دُرد بپالاید و از دل تجربه‌های آمیخته به ریب و ظن، بصیرتی دینی برآورد. تأکید بر آن که عقل باید رنج بسیار برد تا تجربه‌های ما را بپالاید، تأمل برانگیز است. این عقل هر چند مسلماً چیزی از سنخ آن عقل جزئی که مکرر در مثنوی مورد تعریض مولانا قرار گرفته نمی‌باشد، اما قطعاً مشیر به نوعی ادراک است. به نظر می‌رسد الگویی که مولانا برای دینداری ارائه می‌کند، همانند الگوی قرآنی مبتنی بر ”شناخت آیه‌ای“ است؛ نظر کردن به آیات آفاقی و انفسی خداوند و استخراج بصیرت‌های دینی از دل آنها. این استخراج البته مبتنی بر استدلال منطقی نیست و مولانا عقل جزئی را که منطقی و فلسفه از مظاهر آنند، قادر به استخراج نمی‌یابد. اما به هر روی، این استخراج حاصل عملکرد شهود صرف و علم حضوری هم نمی‌باشد.

آنچه بار دیگر می‌خواهم بر آن تأکید ورزم ناخالص، مشوش و مشوب بودن امری است که منبّه بصیرت‌های دینی در ما می‌گردد. مولانا خود در مثنوی بدین ناخالصی چنین اشاره می‌کند:

حق شب قدر است در شبها نهران تا کند جان هر شبی را امتحان

(۲۹۴۰/۲)

نه همه شبها بود قدر ای جوان نه همه شبها بود خالی از آن

(۲۹۴۱/۲)

چون که حق و باطلی آمیختند نقد و قلب اندر حرم‌دان ریختند

(۲۹۷۱/۲)

پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای در حقایق امتحانها دیده‌ای

(۲۹۷۲/۲)

تا شود فاروق این تزیورها تا بود دستور این تدبیرها
(۲۹۷۳/۲)

به علاوه، بصیرتهای دینی هرگز مسیر زندگی ما را به یکباره تغییر نمی دهند و آنچه از بصیرتی دینی حاصل می آید، سخت دستخوش تاراج نفس اماره است. آن دسته از متفکران که الگویی براساس تجربه دینی برای دینداری ترسیم می کنند، مسأله نفس اماره، شیطان و ... را تا حد زیادی مغفول می نهند و باید هم چنین باشد. تجربه دینی آن گونه که توصیف می شود، چنان شفاف، یقین آور و موجد قطعیت است که مجالی برای عملکرد شیطان باقی نمی گذارد. اما مسأله نفس اماره و شیطان در مثنوی کاملاً جدی است. براساس اعتقاد مولانا، نفس اماره از سویی می تواند توهم ادراک امور روحانی همچون ادراک ذات یا صفات خداوند را در کسی ایجاد کند و بدین طریق او را سرمست سازد و البته چنین مستی ای سرنگونی در پی خواهد داشت. (ابیات ۴/۶-۳۷۰۳) و:

هست می های شقاوت نفس را که زره بیرون برد آن نحس را
(۲۶۸۷/۴)

هست می های سعادت عقل را که بیابید منزل بی نقل را
(۲۶۸۸/۴)

هین! به هر مستی دلا غره مشو هست عیسی مست حق، خر مست جو
(۲۶۹۰/۴)

این چنین می را بجوزین خنبها مستی اش نبود ز کوته دنبها
(۲۶۹۱/۴)

ز آن که هر معشوق چون خنبی است پر آن یکی دُرد و دگر صافی چو دُر
(۲۶۹۲/۴)

می شناسا هین بچش با احتیاط تا مییی یابی منزه ز اختلاط
(۲۶۹۳/۴)

و از سوی دیگر، نفس اماره قادر است جرقه های بصیرت دینی را که از تدقیق در آیات آفاقی و انفسی برجهیده اند، با سرانگشت خود ناپدید سازد. (ابیات ۱/۸۵-۳۸۴) نظری هرچند اجمالی و گذرا به مثنوی، حاکی از جدی بودن مسأله نفس اماره در آن است. "مکر نفس غول" در مثنوی امری ایجابی است؛ امری است که وجود دارد نه آن که عدم امری دیگر باشد. گاهی مولانا

چنان برای نفس اصالت قائل می شود که کسب فضایل را نسبت بدان امری تبعی می شمارد. کسب فضایل چیزی نیست جز پرهیز از رذایل.

بهر این بعضی صحابه از رسول ملتمس بودند مگر نفس غول
کوچه آمیزد ز اغراض نهان در عبادتها و در اخلاص جان
فضل طاعت را نجستندی از او عیب ظاهر را بجستندی که کو
موبه مو و ذره ذره مگر نفس می شناسیدند چون گل از کرفس

این که آموزه شیطان جزء لاینفک جهان بینی ادیان توحیدی هم هست، به خوبی نشان می دهد که در طریق دینداری، ما عمدتاً با تجاری مواجهیم نه چنان یقین آور که مجال کار از شیطان بستانند.

بصیرتهای دینی دگرگون کننده مسیر حیات آدمی نیستند و موجد انقلابی روحی و معنوی در او نمی گردند، اما اگر آدمی را پیایی متنبه سازند، گام او را در طریق دینداری استواری می دهند. برخلاف آنچه در مورد تجربه دینی ادعا می شود، شخص پس از حصول بصیرت دینی، حیاتی یکپارچه، بی تناقض، خالی از وسوسه های نفس و حتی عاری از تسلیم بدین وسوسه ها ندارد. او همچنان «این سوکشان سوی خوشان و آن سوکشان با ناخوشان» است. گه ره گمراهی می پوید و گاه طریق «رشد». (می روی گه گمره و گه در رشد / رشته پیدانی و آن کت می کشد) ۱۳۲۱/۴
این افتان و خیزان رفتن البته عین دینداری است. کار دین جز حیرانی نیست (که چنین بنماید و گه ضد این / جز که حیرانی نباشد کار دین) و یار این آشفستگی را دوست می دارد (دوست دارد یار این آشفستگی / کوشش بیهوده به از خفتگی). دفتر ششم مثنوی که در سالهای بازپسین عمر مولانا سروده شده و وی علی الاصول باید در این سالها به کمالی معنوی رسیده باشد، همچنان از تناقضهای دل می گوید:

کز تناقضهای دل پشتم شکست بر سرم جانا بیا می مال دست
(۵۶۰/۶)
زیر دست تو سرم را راحتی است دست تو در شکر بخشی آیتی است
(۵۶۱/۶)
سایه خود از سرم بر مدار بیقرارم، بیقرارم، بیقرار
(۵۶۲/۶)

عارفی چون او حتی پس از تجربه دیدار شمس نیز در تناقض احوال بوده است و گاه سودای حقیقت و گاه مجاز در سر داشته (که تناقض، گاه ناز و گه نیاز/ گاه سودای حقیقت، گه مجاز) و اگر زیاده پر مدعا نباشیم، تصدیق می کنیم که اکثریت انسانها، حتی آنان که خود را کاملاً دیندار می دانند و به واقع نیز هستند، چنین اند. آدمی تا در قالب تن است، چنین است و لا تبدیل لخلق الله. مولانا خود، این حالت را قبض و بسط می خواند و عین سلوک و مجاهده اش می داند:

پس مجاهد را زمانی بسط دل
یک زمانی قبض و درد و غش و غل
(۲۹۶۶/۲)

زان که این آب و گلی کابدان ماست
منکر و دزد ضیای جانهاست
(۲۹۶۷/۲)

اصولاً این تقلب احوال دل و متلاطم بودن بحر جان و این که احوال دل در قبضه اختیار آدمی نیست، از اموری است که مولانا بارها بدان استناد می کند و برای نشان دادن آن که آدمی در تصرف نیروهایی فوق طبیعی است، از آن بهره می جوید. این خود نمونه استخراج بصیرتی دینی است. مولانا می گوید که از تقلب احوال دل، بصیرتی دینی برآورد. این بصیرت نه به رؤیت امری فوق طبیعی، که به صورت بندی یک سؤال ختم می شود و بیشتر به یک تلنگر می ماند:

ساعتی گرگی درآید در بشر
ساعتی یوسف رخی همچون قمر
(۱۴۲۱/۲)

می رود از سینه ها در سینه ها
از ره پنهان صلاح و کینه ها
(۱۴۲۲/۲)

ساعتی کافر کند صدیق را
ساعتی زاهد کند زندیق را
(۱۳۱۳/۲)

می درد، می دوزد، این خیاط کو؟
می دمد، می سوزد، این نفاط کو؟
(۱۳۱۲/۲)

ما شکاریم این چنین دامی که راست؟
گوی چوگانیم، چوگانی کجاست؟
(۱۳۱۱/۲)

آنچه پیدا، عاجز و بسته و زبون
و آنچه ناپیدا، چنان تند و حرون
(۱۳۱۳/۲)

در اینجا نظری به احوال دل، به چند سؤال و یک نکته ختم شده است: این که امور طبیعی که به چشم درمی آیند و محسوس حواس آدمی هستند، تحت کنترل اموری فوق طبیعی اند که به تور حواس آدمی صید نمی شوند. مولانا پس از استخراج آن سؤالات و این نکته به دنبال مطلب دیگری می رود؛ شاید مطلبی متوسط و خالی از دقایق معنوی. او گاه در مثنوی انسانی معمولی و شاعری میان مایه می نماید و گاه در اوج آسمان اسرار، فلک پیمایی چُست جلوه می کند. بدین گونه خود و مستمع را به جریان حیات می سپارد.

اینک به ذکر نمونه ای دیگر از چگونگی استخراج بصیرتی دینی می پردازیم. مولانا در دفتر سوم مثنوی، آدمی را مورد خطاب قرار داده، می گوید:

بس گرفتی یار و همراهان زفت گر تو را پرسم که کو؟ گویی که رفت
(۳۴۱/۳)

یار نیکت رفت بر چرخ برین یار فسقت رفت در قعر زمین
(۳۴۲/۳)

تو بماندی در میانه آنچنان بی مدد، چون آتشی از کاروان
(۳۴۳/۳)

دامن او گیر ای یار دلیر کو منزّه باشد از بالا و زیر
(۳۴۴/۳)

نه چو عیسی سوی گردون بر شود نه چو قارن در زمین اندر رود
(۳۴۵/۳)

با تو باشد در مکان و بی مکان چون بمانی از سرا و از دکان
(۳۴۶/۳)

بدین گونه، مولانا با مشاهده زوال پذیری تعلقات آدمی، به بصیرتی دینی نائل می شود؛ این که باید به دنبال تعلقی زوال ناپذیر بود. این بصیرت یادآور بصیرت دینی شگرف مارسل است،

آنجا که ناپذیرفتنی بودن زوال پذیری معشوق را اصلی ترین نشان وجود خدا در ضمیر ما می داند. از دست دادن دوستان و ماندن از سرا و دکان، البته تجربه ای متمایز و نامتعارف در زندگی آدمیان نیست. هر چند حصول بصیرتی دینی از آن، نیازمند هشیاری و نگرستی نافذ است، رخ دادن آن به هیچ روی مستلزم رها شدن از درگیریهای حسی و ... که عموماً شرط حصول تجربه دینی شمرده می شوند، نیست. تأثیر آن هم البته قطعی نیست و به یکباره آدمی را دگرگون نمی کند، اما جدی گرفتن این رخدادها، ضربه ای بیداری بخش بر جان آدمی فرود می آورد. همان گونه که گفتم مولانا از تقلب احوال آدمی، روزنه ای سوی اسرار می گشاید و احساسات را میهمانانی می داند که آمدن و رفتن شان را باید گرامی داشت و از این آیند و روند، بصیرتها حاصل کرد:

در زمین گرنیشکر و ر خود نی است ترجمان هر زمین نبت وی است

(۱۳۱۶/۴)

پس زمین دل که نبتش فکر بود فکرها اسرار دل را وانمود

(۱۳۱۷/۴)

البته بیشتر این احساسات، احساسات ناب دینی نیستند و متعلق آنها - چنانکه در تجربه دینی تصویر می شود - امری قدسی، پرهزینه، به کلی سوای همه کائنات، واحد و بسیط و ... نیست؛ بل احساساتی متعارفند که هر روز بارها و بارها حلقه بر در خانه دلیمان می کوبند. موشکافی حکیمانۀ مولانا در باب این احساسات، ما را به یاد باریک بینیهای فیلسوفان وجودی می اندازد. در دفتر دوم مثنوی، مولانا حالت "تاسه گرفتن" یعنی دچار پریشانی و اضطراب گشتن را تحلیل کرده است. احساس پریشانی، احساسی است کاملاً متعارف که همه آدمیان، کمابیش آن را تجربه کرده اند. با این حال، مولانا حتی از احساسی ملموس تر کمک می گیرد و حالت اضطراب و پریشانی روحی را که شاید برای پاره ای از آدمیان نامفهوم باشد، با پریشانی حاصل از بستن چشم مقایسه می کند. می گوید وقتی که چشمهایت را می بندی تاسه ای تو را می گیرد و در پی آن می شوی که چشمانت را بگشایی. وقتی با چشمان باز تو را تاسه گرفته است، بدان چشمی در اندرون تو بسته شده، بکوش تا آن را بگشایی:

چشم چون بستنی تو را تاسه گرفت نور چشم از نور روزن کی شکفت

(۸۴/۲)

چشم باز از تاسه گیرد مر تو را دان که چشم دل بیستی برگشا
(۸۶/۲)

دل تو از خداوند - همچنان که نور چشم از نور روزن - پایاب شکیبایی ندارد. همچنین احساس ملال و کسالت، ترس و ناامیدی، همه دلالت بر موقعیت آدمی در هستی می کنند:

تا تو تاریک و ملول و تیره ای دان که با دیو لعین همشیره ای
(۱۶۴۴/۱)

هر گرانی و کسل خود از تن است جان ز خفت جمله در پریدن است
(۳۵۷۱/۳)

ترس و نومیدیت دان آواز غول می کشد گوش تو تا قعر سفول
(۱۹۵۷/۲)

بدین گونه، احساساتی کاملاً متعارف و انسانی، که در ضمن تجربه آنها آدمی نه به جایی خیره شده، نه وحدت و بساطتی احساس کرده، نه رعب و خشیتی مهیب بر دل او چیره گشته، نه وجد و سروری بدو دست داده، و نه از درگیریهایی حسی منفک شده است، بصیرتهایی راهگشا و رازگشا در اختیار او می گذارند، طرفه آن که این احساسات، خصوصاً اگر از شدت و حدت برخوردار باشند، گاه تنها معیار تمییز حقیقت از توهم و مجازند. مولانا می گوید اگر ندایی از کسی - یک کس از آن هزاران که وحی و وسوسه در جانت می ریزند - یا از جایی به گوشت رسید، نیک بنگر؛ اگر موجب فراخی و گشادگی و گرمی و روشنی در جان تو شد و تو را بالا برد، بدان که آن ندا از بالا رسیده است:

هر ندایی که تو را بالا کشید آن ندا می دان که از بالا رسید
(۱۹۵۸/۲)

هر ندایی که تو را حرص آورد بانگ گرگی دان که او مردم درد
(۱۹۵۹/۲)

کار مردان روشنی و گرمی است کار دونان حيله و پیشرمی است
(۳۲۰/۱)

گاه در مثنوی، معیار عینیت داشتن - حقیقی بودن و نه وهمی بودن متعلق تجربه - احساس و تجربه ای، جد و جهد و شور و شوقی است که آدمی نسبت به متعلق آن احساس از خود بروز می دهد:

آن نشان دید هندستان بود که جهد از خواب و دیوانه شود
(۳۰۷۹/۴)

می فشاند خاك بر تدبیرها می دراند حلقه زنجیرها
(۳۰۸۰/۴)

دینداری در نظر مولانا، قرار دادن هر روزینه خود در موقعیتهایی است که در آدمی احساساتی
اصیل برانگیزند. این احساسات که اغلب کاملاً متعارف و نامتمایزند، آدمی را بصیرتهایی می بخشند.
آدمی باید تا آنجا که در طاقت اوست، این بصیرتها را بگیرد، نگاه دارد و به اصطلاح، داد آنها را بدهد:

نو گیاهی هر دم از سودای تو می دمد در مسجد اقصای تو
(۱۳۱۳/۴)

تو سلیمان وار داد او بده پی بر از وی، پای رد بر وی منه
(۱۳۱۴/۴)

اگر هم نتوان به یکباره خود را تسلیم آن بصیرتها کرد، ملالی نیست. اگر آدمی بر جای باشد
و همچنان خود را در موقعیتهای خاص قرار دهد، این بصیرتها مکرر در مکرر می شوند و سالک را
از «حال» به «مقام» سوق می دهند.

پی نوشتها:

۱. در زمینه نقد فلسفه وجودی بر عقل گرایی رجوع کنید به مقاله «مبادی فکری اگزیستانسیالیسم»، نوشته پل
رویژک، ترجمه مصطفی ملکیان، نامه فرهنگی شریف، نامه یکم، دیماه ۷۲.
۲. تفکر دینی در قرن بیستم، جان مک کواری، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات امیرکبیر، ص ۵۳۸.
۳. در این زمینه رجوع شود به فصل «فلسفه وجودی و تاریخ فلسفه» از کتاب فلسفه وجودی، نوشته جان
مک کواری، ترجمه محمدسعید ضائی کاشانی، انتشارات هرمس.
۴. عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و همکاران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات
طرح نو، ص ۳۷.
۵. دین پژوهی (دفتر دوم)، میرچا الیاده، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی، ص ۲۸۱.
۶. تجربه دینی، وین پرادفوت، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، ص ۲۲.

۷. همان، ص ۲۴.
۸. همان، ص ۴۲.
۹. همان، ص ۱۱۷.
۱۰. همان، ص ۲۸.
۱۱. فلسفه وجودی، ص ۱۷۵.
۱۲. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۳۱۹.
۱۳. پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن، ژوزه ورنو، ژان وال، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، ص ۳۴.
۱۴. فلسفه وجودی، ص ۱۶۵.
- ۱۵ و ۱۶. عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳ و ۵۵.
۱۷. فلسفه وجودی، ص ۱۶۱.
۱۸. فلسفه های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی، دکتر محمود نوایی، انتشارات دانشگاه تبریز، ص ۳۴۷.
۱۹. فلسفه وجودی، ص ۱۶۵.
۲۰. همان، ص ۱۹۹.
۲۱. همان، ص ۷۹.
۲۲. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۹۱.
۲۳. شش متفکر اگزیستانسیالیست، ه. ج. بلاکهام، ترجمه محسن حکیمی، نشر مرکز، ص ۸۶.
۲۴. فلسفه وجودی، ص ۱۶۲.
۲۵. کیان، شماره ۵۲، ص ۴۲.
۲۶. همان، ش ۵۰، ص ۱۳.
۲۷. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۲۹۱.
۲۸. فلسفه وجودی، ص ۶۱.
۲۹. شش متفکر اگزیستانسیالیست، ص ۱۱۴.
۳۰. تفکر دینی در قرن بیستم، ص ۵۴۰.
۳۱. گابریل مارسل، سم کین، ترجمه مصطفی ملکیان، انتشارات گروس، ص ۷۸.
۳۲. فلسفه وجودی، ص ۱۸۴.
۳۳. گابریل مارسل، ص ۸۱.
۳۴. شماره آیات مثنوی منطبق با نسخه تصحیحی آقای دکتر سروش است.