

وحدت درونی ادیان در اندیشه مولانا

اکبر قربانی

*

چکیده

سنت عرفانی اسلام که مبانی و آموزه‌های آن بخوبی در آثار عارفان مسلمان ترسیم و تبیین شده است، یکی از عناصر ارزش‌مند فرهنگ و هویت دینی ما به شمار می‌آید و بازخوانی آن برای کشف قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایش در عرصه جهانی شدن و تبادل افکار و اندیشه‌ها، وظیفه و رسالتی است که بیش از همه بر دوش اندیش‌مندان فکور و آگاه نهاده شده است. در این نوشتار اندیشه‌های مولانا را بازبینی و بازخوانی کرده و کوشیده‌ایم تا رد پای یکی از نظریات جدید در عرصه دین پژوهی تطبیقی را در آن نشان دهیم. نظریه «وحدت متعالی ادیان» یا «وحدت درونی ادیان» که اساس آن بر پایه تفکیک شریعت و طریقت نهاده شده است، کم یا بیش در اندیشه‌های مولانا جلال الدین محمد بلخی دیده می‌شود. مولانا در آثار خود، با تکیه بر اصل محوری «وحدت وجود»، به یگانگی ادیان اشاره کرده و محتوای درونی ادیان را برتر از صورت ظاهری آن‌ها دانسته است. اندیشه وحدت‌گرایانه مولانا در باب ادیان، گاهی بر پایه کثرت ظاهر و وحدت باطن، بنا شده و گاهی بر مبنای وحدت حقیقت و اختلاف منظر تبیین گردیده است.

کلید واژه

دین - شریعت - طریقت - وحدت - کثرت - عرفان - مولوی.

* عضو هیأت علمی دانش‌گاه آزاد اسلامی - واحد اردستان و دانش‌جوی دکتری فلسفه دین در واحد علوم و تحقیقات تهران.

۱. مقدمه

یکی از عناصر مهم و ارزشمند فرهنگ اسلامی که نقشی بسزا در هویت دینی مسلمانان دارد، سنت غنی و گرانمایه معنویت عرفانی است که مبانی و آموزه‌های آن بخوبی در آثار منثور و منظوم عارفان مسلمان ترسیم و تبیین شده است و اهمیت پژوهش در این گنجینه گران بها، بویژه در عصر حاضر، بر اهل نظر پوشیده نیست. ما در دورانی زندگی می‌کنیم که عرصه تبادل اندیشه‌ها و فرهنگ‌های گوناگون است و فرهنگ و اندیشه دینی و فلسفی و عرفانی، از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آن‌هاست. امروزه حجم گسترده‌ای از مفاهیم و نظریات دینی و فلسفی و عرفانی قدیم و جدید از راه‌های گوناگون پیش روی مردم و بویژه جوانان و دانش‌جویان قرار می‌گیرد و هر ذهن پوینده‌ای را به تفکر و تأمل وامی‌دارد. از سوی دیگر ثمرات دنیای متجدد به سرعت در حال پیش‌روی و خودنمایی است و همگان را از پیر و جوان و خرد و کلان به خود فرا می‌خواند. همه این‌ها انسان اندیش‌مند را بر آن می‌دارد تا افکار و عقاید و سنت‌های ملی و دینی خود را بررسی کند و جای‌گاه و پای‌گاه خویش را در این اوضاع و احوال بیابد و در چالش‌های نوین بر آن تکیه کند.

بحث نسبت ادیان، یکی از مباحث مهم و رایج در دین پژوهی تطبیقی (Comparative Religion) و نیز در فلسفه دین و الهیات جدید است. از یک سو تعدد و تنوع ادیان و گزاره‌ها، اعتقادات و مدعیات آن‌ها که گه‌گاه متعارض و ناسازگار می‌نماید، و از سوی دیگر جهانی شدن ناشی از دنیای متجدد، توجه و نگاه هم‌دلانه پیروان ادیان گوناگون را به یک‌دیگر سبب شده و دیدگاه‌هایی را در باب نسبت ادیان بار آورده است. دیدگاه‌هایی هم‌چون حصرگرایی (Exclusivism)، کثرت‌گرایی (Pluralism) و شمول‌گرایی (Inclusivism) که در برخی، دغدغه صدق و حقایق گزاره‌ها و اعتقادات دینی، بیش‌تر مد نظر بوده و در برخی، دغدغه نجات و رستگاری پیروان ادیان گوناگون، غالب آمده است. (پترسون، ۱۳۷۶، صص ۴۰۲-۴۱۹). در این میان، سنت‌گرایان^۱ (Traditionalists) به دیدگاه «وحدت متعالی ادیان» قایلند. بنابراین دیدگاه، که در واقع برگرفته از نام مهم‌ترین و موفق‌ترین کتاب فریتیف شووان^۲ (۱۹۰۷-۱۹۹۸)، یعنی «وحدت متعالی ادیان» (The Transcendent Unity of Religions) است، در هر دین و مذهبی باید میان شریعت ظاهری (exoterism) و طریقت باطنی (esoterism) تفکیک کرد. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم آمده از تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمالی عباد که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان و متدینان در آن بسر می‌برند؛ اما طریقت باطنی، تجربه یا

علمی بی‌واسطه است که عارفان هر دین و مذهب از واقعیت نهایی یا حقیقت مطلق دارند. از این رو ادیان هم وجه اختلاف دارد و هم وجه اشتراک. به این معنا که اگر شرایع ظاهری ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر بسنجیم، می‌بینیم که هرگز وحدت ندارد و مغایرت‌ها و بلکه تناقضات و تعارضات فراوانی میانشان بچشم می‌خورد؛ اما طریقت باطنی ادیان و مذاهب، امری واحد است که در تمامی ادیان مشترک است. وحدت ادیان تنها در مرتبه طریقت، یعنی در مرتبه باطن بی‌صورت و درونی دین، یافت می‌شود. بنابراین قایلان به «وحدت متعالی ادیان» فقط در عالی‌ترین مراتب وجود و معرفت، مدّعی وحدت ادیان هستند و در پایین‌تر از آن مراتب، به کثرت قایلند. بدین جهت «وحدت متعالی ادیان» را تنها اهل باطن (عارفان) در می‌یابند، یعنی کسانی که با نوعی بصیرت عقلی (Intellect)، در یافته‌اند که در امر مطلق، یعنی در خدا، ریشه دارند (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۴۰۹-۴۱۱).

در این نوشتار به بررسی ردّپای «وحدت متعالی ادیان» یا «وحدت درونی ادیان» در اندیشه مولانا پرداخته و برای تکمیل بحث به عارفان دیگر نیز در این باب اشاره کرده‌ایم؛ البته با اذعان به این مطلب که عارفان مسلمان، این دیدگاه را به صورت یک نظریه منسجم و کامل - که در آن همه جوانب و جزئیات مدنظر بوده باشد - ارائه نداده‌اند.

۲. عرفان، باطن دین

از آن‌جا که اساس و لبّ نظریه «وحدت متعالی ادیان» تفکیک ظاهر دین از باطن دین، و به تعبیر دیگر تفکیک «شریعت» از «طریقت» است؛ و از نظر شووان تنها عارفان اهل طریقت هستند که به وحدت درونی یا متعالی ادیان راه می‌یابند، نه متدینان اهل شریعت؛ از این رو او به جنبه باطنی هر دین بیش‌تر اهمیت داده و از آن بیش‌تر بحث می‌کند. از نظر شووان هر دین صدفی دارد و گوهری و به تعبیر دیگر هر دین ظاهری دارد و باطنی؛ از لحاظ باطنی، یا از حیث گوهر، مدعیات یک دین مطلق است اما از لحاظ ظاهری، یا از حیث صدف، و بنابراین در سطح حوادث عالم انسانی، به ضرورت نسبی است (شووان، ۱۳۸۳، صفحات ۳۰-۳۲). شووان در کاربرد واژه «عرفان» به عنوان جنبه باطنی هر دین بسیار دقت می‌کند و این بخاطر ابهامات و بدفهمی‌هایی است که موجب شده عرفان را، نه روشن و فعّال، بلکه مبهم و منفعل بدانند. از سوی دیگر تأکید شووان بر جنبه باطنی دین یا همان طریقت، به معنی نفی جنبه ظاهری یا شریعت، نیست؛ زیرا دین بدون شریعت حفظ نمی‌شود، هم‌چنان‌که بنابر تمثیل زیبای صوفیانه، «مغز گردو، بدون پوسته، بی‌حفاظ و در معرض فساد است». به همین دلیل

شووان کاملاً به همراهی و هماهنگی و همزیستی ظاهر و باطن توجه دارد (شووان، ۱۳۸۱، فصل ۲). هدف نهایی دین هدایت انسان به سوی خدا است و برای رسیدن به این مقصود، شریعت لازم و ضروری است، چون تنها از راه شریعت است که طریقت ممکن و متجلی می‌شود. در این عالم، طریقت بدون شریعت، نه متجلی می‌شود و نه محفوظ می‌ماند و نه فایده‌ای در بر خواهد داشت. اما بدون طریقت نیز دین محدود به جنبه‌های ظاهری می‌شود و ابزار لازم را برای ارائه طریق به کسانی که واقعاً و ماهیتاً اهل طریقت هستند، از دست خواهد داد (Schguon, 1975, p.7). در چنین حالتی دین ابزار لازم برای واکنش در برابر دشمنان خاص نظام عقلانی خود را در دست نخواهد داشت، چون تنها طریقت است که چنین ابزاری را فراهم می‌کند. محدود کردن دین به جنبه شریعت، اساس دین را در معرض تهدید قرار خواهد داد. شووان عناصر و جلوه‌های مختلف طریقت در ادیان گوناگون را بررسی می‌کند، با این هدف که طریقت را نه هم‌چون امری منفعل و ابهام برانگیز، بلکه به عنوان حقیقتی روشن در هر دین و متصل با شریعت آن معرفی کند. از این رو شووان هم با تعالیم دینی، جدا شده از طریقت و روح دین، مخالفت می‌کند، و هم با طریقت بدون شریعت و فرقه‌های دروغین مدعی طریقت، سر ناسازگاری دارد. او همیشه از قشری‌ترین علمای شریعت در برابر مراجع دروغین مدعی طریقت و عرفان، جانب‌داری می‌کند (شووان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴)؛ زیرا این عرفای دروغین در زیر نام طریقت با سنت‌هایی که در طول عصرهای مختلف بشر را به ایمان به خدا و وحی دعوت کرده‌اند، معارضه می‌کنند.

۳- مولانا و وحدت درونی ادیان

جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولوی، شاعر و عارف مشهور قرن هفتم هجری (۶۰۴-۶۷۲) غالباً به یگانگی ادیان اشاره کرده است و چند داستان وی در «مثنوی» و «فیه ما فیه» نشانه آن‌هاست که از نظر او محتوای درونی ادیان وحی شده، که برتر از شکل ظاهری آن‌ها است، یکی است (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۶۹-۱۷۰). البته مولانا تعدد ادیان را در این عالم، گریزناپذیر می‌داند:

گفتم آخر این دین کی یک بوده است، همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آن‌جا شود در قیامت، اما این‌جا که دنیاست ممکن نیست، زیرا این‌جا هر یکی مرادی است و هوایی است مختلف. یکی این‌جا ممکن نگردد مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک‌جا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۴۰)

۳-۱. کثرت ظاهر و وحدت باطن

یکی از اصول جهان‌بینی عرفانی، اصل «وحدت وجود» است که می‌توان آن را محور تفکر و نگرش عرفانی دانست. از نظر عرفا وجود از هر جهت واحد و بسیط مطلق است و هیچ کثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود منحصرأً واحد است و آن حقیقت واحد، چیزی جز خدا نیست. غیر خدا و غیر حق، هر چیزی که هست، وجود نیست، بلکه نمود و ظهور است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۹۳).

مولانا نیز در آثار خود بخوبی «اصل وحدت وجود» را پردازش نموده و بسیاری از افکار و آرای خود را بر آن بنیاد نهاده است:

ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو وجود مطلق، فانی نما
ما همه شیران، ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و، ناپیداست باد	آن‌که ناپیداست، از ما کم میاد
باد ما و بود ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۰۲-۶۰۵)

او اساساً وحدت‌گراست و ما را دعوت به وحدت‌گرایی می‌کند، تا جایی که مثنوی خود را نیز «دکان وحدت» می‌نامد:

مثنوی ما دکان وحدت است	غیر واحد هر چه بینی آن بت است
------------------------	-------------------------------

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۵۳۱)

بدین جهت مولانا بر مبنای وحدت وجود، می‌کوشد تا کثرت ظاهری ادیان و مذاهب و شرایع را به یک وحدت باطنی بازگرداند، و این کوشش او در برخی داستان‌های مثنوی، آشکار دیده می‌شود:

چون به صورت بنگری، چشم تو دوست	تو به نورش درنگر کز چشم رست
نور هر دو چشم، نتوان فرق کرد	چون که در نورش نظر انداخت مرد
ده چراغ ار حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت، غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری، بی‌شکی
گر تو صد سیب و، صد آبی بشمری	صد نماند، یک شود چون بفشری
در معانی، قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست
اتحاد یار، با یاران خوش است	پای معنی گیر، صورت سرکش است
صورت سرکش، گدازان کن به رنج	تا ببینی زیر او وحدت، چون گنج
منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم هم‌چون آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی هم‌چو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق	تا رود فرق از میان این فریق

(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۶۷۶-۶۸۹)

او در این ابیات با بیانی تمثیلی، کثرات را به وحدت ارجاع می‌دهد:
 به عنوان مثال، اگر تو به چهره‌ات نگاه کنی خواهی دید که دو چشم داری. ولی
 تو به نور چشمت که از آن پدیده آمده نگاه کن. یعنی دو چشم از هم جدا نیست، زیرا
 یک کار را انجام می‌دهد و آن دیدن اشیا است. همین‌طور میان انبیا و اولیا وحدتی تام و
 تمام حاکم است. آنان هر چند کالبدها و اسامی متعدد دارد، ولی جمیع آنان یک کار را
 انجام می‌دهد و آن انعکاس نور حقیقت است. اما ظاهرپرستان آنان را از هم جدا
 می‌کنند و جنگ هفتاد و دو ملت برپا می‌دارند. جنگی که حافظ شیرازی آن را ناشی از
 تعصب و ندیدن حقیقت می‌داند:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
 (حافظ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۵)

مثال دیگر، اگر ده چراغ در یک مکان باشد و ظاهر آن‌ها با هم متفاوت، چون به
 نور آن چراغ‌ها نظر کنی، بی‌گمان نمی‌توانی آن‌ها را از هم جدا کنی. اصالت با نور
 معناست نه با اجسام. پس انبیا و اولیا به هر دینی که تعلق داشته باشند، چون حامل نور
 حقیقتند، فرقی میان آن‌ها نیست. اما جهال متعصب، آن موجودات مبارک را از هم جدا
 می‌کنند و نزاع ویران‌گر براه می‌اندازند.

مثال دیگر، اگر تو صد سیب و صد به را بشماری مسلماً متعدد جلوه می‌کند ولی
 اگر همه آن‌ها را بفشاری و آب آن‌ها را بگیری، خواهی دید که تعددشان از بین می‌رود
 و یکی می‌شود. زیرا که در امور معنوی اصولاً تقسیم و تجزیه و فرد و زوج وجود ندارد و
 این مقولات، مختص عالم محسوسات است.

وحدت میان دوستان خوشی‌آور است و اصحاب صفا و یاران وفا از هم جدا
 نیستند. پس به معنا توجه داشته باش که صورت، تفرقه‌انگیز است. یعنی سالک راه حق
 باید ابراهیم‌وار بت صورت را بشکند، زیرا صورت پرستی، منشأ همه نزاع‌ها و ستیزه‌های
 ویران‌گر است، و جمیع تعصبات کور و بنیان کن از صورت و صورت پرستی ریشه
 می‌گیرد، ... آفتاب، واحد است و تعدد سایه‌ها نمی‌تواند دلیل بر تعدد آفتاب باشد، زیرا
 سایه‌ها وجود مجازی دارد و دیری نباید که به زوال رود. و اگر سالک با منجیق ریاضت
 نفس و بینش توحیدی، صورت‌های متعدد وجود را محو کند، تعدد و اختلاف از میان
 برمی‌خیزد و سر وحدت نمایان می‌گردد. (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر اول، صص ۲۴۲-۲۴۷).

مولانا در اشاره به صورت و معنا یا ظاهر و باطن، مجموعه اصطلاحاتی را بکار
 می‌برد که بر وجه «منفی» معنا در نسبت با وجه «مثبت» صورت تأکید می‌ورزد. از این
 منظر، صورت «مکان» است و معنا «لامکان»، کف «رنگ» است و دریا «بی‌رنگی». زیرا

معنا در تقابل با صورت است و فقط با نفی صورت حاصل می‌شود، یعنی با «بی‌صورتی». صورت و معنا در اندیشه مولانا پیوندی نزدیک و ناگسستنی با یکدیگر دارد؛ صورت از معنا اشتقاق پیدا می‌کند و معنا خود را به هیأت صورت جلوه‌گر می‌سازد. از آن‌جا که این دو جنبه‌های ظاهر و باطن واقعیتی واحد بشمار می‌رود، هر یک در جای خود مهم است، اما برای بسیاری از مردم این خطر هست که به صورت اهمیتی بیش‌تر داده شود و از این حقیقت غفلت شود که صورت، هستی و اعتبارش را از معنا می‌گیرد (چیتیک، ۱۳۸۵، صص ۲۵-۲۸):

هر کسی رویی به سویی برده‌اند هر کبوتر می‌پرد در مذهبی مانه مرغان هوا نه خانگی	و آن عزیزان رو به بی‌سو کرده‌اند وین کبوتر جانب بی‌جانبی دانه ما دانه بی‌دانگی (مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۳۵۰-۳۵۲)
تو مکانی اصل تو در لامکان چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی یا نه جنگ است این برای حکمت است یا نه این است و نه آن حیرانی است نعل‌های بازگونه است ای سلیم	این دکان بر بند و بگشا آن دکان (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۶۱۲)
هست بی‌رنگی اصول رنگ‌ها موسیقی با موسیقی در جنگ شد موسی و فرعون دارند آشتی هم‌چو جنگ خرفروشان صنعت است گنج باید جست این ویرانی است سرکشی فرعون می‌دان از کلیم (مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۴۷۲-۲۴۸۶)	صلح‌ها باشد اصول جنگ‌ها (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۵۹)

مولانا در داستانی دیگر در مثنوی، کثرت ظاهر و وحدت باطن را در قالب اختلاف الفاظ و وحدت معنا، بخوبی بیان می‌کند:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چارکس را داد مردی یک درم آن یکی دیگر عرب بد گفت: لا آن یکی ترکی بد و گفت: این بنم آن یکی رومی بگفت: این قیل را در تنازع، آن نفر جنگی شدند مشت بر هم می‌زدند از ابله‌هی صاحب سرّی عزیز صد زبان	چون به معنی رفت، آرام اوفتاد آن یکی گفت: این به انگوری دهم من عنب خواهم، نه انگور، ای دغا من نمی‌خواهم عنب، خواهم ازم ترک کن، خواهیم استافیل را که زسر نام‌ها غافل بدند پر بدند از جهل، وزدانش تهی گر بدی آن‌جا بدادی صلحشان (مثنوی، دفتر دوم، ابیات ۳۶۸۲-۳۶۸۹)
---	---

اختلاف و ستیزه میان مردم به سبب اختلاف نام‌هاست. پس همین که به معنی توجه کنند، اختلاف‌ها از میان می‌رود و آشتی و آرامش برقرار می‌شود. در حکایت فوق، مولانا به گونه‌ای ماهرانه معلوم می‌دارد که بیش‌تر اختلافات رایج در میان مردم دنیا، لفظی است و اساس و پایه‌ای محکم ندارد، می‌گوید: اگر صاحب سَری ارج‌مند که به صد نوع زبان آشنایی دارد در آن جا بود، آنان را آشتی می‌داد. منظور از «صاحب سر» همان عارف بالله است که می‌تواند حقیقتی واحد را که در ورای الفاظ و کلمات گوناگون نهان است، دریابد. و در مقام تشبیه او هم‌چون سلیمان است که از جانب حق به رسالت مبعوث شد و زبان همه پرندگان را آموخت (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر دوم، صص ۸۹۵-۹۰۱):

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت
کو زبان جمله مرغان شناخت
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۰۲)

مولانا در «فیه ما فیه» به این مطلب پرداخته و به وحدت معنا در قالب صورت گوناگون، اشاره کرده است:

سخن‌های بزرگان اگر به صد صورت مختلف باشد، چون حق یکی است و راه یکی است سخن دو چون باشد اما به صورت مخالف می‌نماید به معنی یکی است و تفرقه در صورت است و در معنی همه جمعیت است؛ چنانکه امیری بفرماید که خیمه بدوزند، یکی ریسمان می‌تابد یکی میخ می‌زند یکی جامه می‌بافد و یکی دوزد و یکی می‌درد و یکی سوزن می‌زند؛ این صورت‌ها اگرچه از روی ظاهر مختلف و متفرقند اما از روی معنی جمعند و یکی کار می‌کنند و هم‌چنین احوال این عالم نیز چون در نگری همه بندگی حق می‌کنند (مولوی، ۱۳۸۶، صص ۵۷-۵۸).

هم‌چنان‌که در ضمن داستانی در مثنوی به این معنا اشاره کرده است:

رشته یکتا شد غلط کم شو کنون	گر دو تا بینی حروف کاف و نون
کاف و نون هم‌چون کمند آمد جذوب	تا کشاند مر عدم را در خطوب
پس دو تا باید کمند اندر صور	گرچه یکتا باشد آن دو در اثر
گر دو پا گر چار پا یک را بُرد	هم‌چو مقراض دو تا یکتا بُرد
آن دو انبازان گازر را ببین	هست در ظاهر خلافی زان و زاین
آن یکی کرباس را در آب زد	و آن دگر همباز خشکش می‌کند
باز او آن خشک را تر می‌کند	هم‌چو زاستیزه به ضدّ بر می‌تند
لیک این دو ضدّ استیزه نما	یک دل و یک کار باشد در رضا
هر نبی و هر ولی را مسلکیست	لیک با حق می‌برد جمله یکیست

(مثنوی، دفتر اول: ابیات ۳۰۸۴-۳۰۹۲)

۳-۲- اختلاف منظر، منشأ کثرت

مولانا در چند جای مثنوی، برای تبیین اختلافات انسان‌ها و تشریح کثرت ادیان، از تعبیر منظر و نظرگاه استفاده کرده است که می‌توان آن را در ترجمه « Point of view » بکار برد:

موسی و فرعون در هستی توست تا قیامت هست از موسی نتاج این سفال و این پلیته دیگرست گر نظر در شیشه داری گم شوی ور نظر بر نور داری، وارهی از نظرگاه است ای مغز وجود	باید این دو خصم را در خویش جست نور، دیگر نیست، دیگر شد سراج لیک نورش نیست دیگر، ز آن سرست ز آن‌که از شیشه است اعداد دوی از دوی و اعداد جسم منتهی اختلاف مؤمن و گبر و جهود (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۲-۱۲۵۷)
---	--

تا برپایی رستاخیز، از حقیقت موسا، مظهر و نمونه‌هایی بوجود خواهد آمد، زیرا حقیقت موسا، عوض نمی‌شود بلکه چراغ دگرگون می‌شود، یعنی اشخاصی که مظهر حقیقت موسی هستند، عوض می‌شوند. به تعبیر دیگر، حقیقت یکی است، فقط کالبدها عوض می‌شود. اگر به کالبدهای انبیا و اولیا نگاه کنی از طریق وحدت، به بی‌راهه می‌روی، زیرا این تعدد و کثرت از شیشه‌های صورت و کالبد آنان است. و اگر به نور آن‌ها نگاه کنی، یعنی به حقیقت آنان در نگری، از ورطه دو گانگی و کثرت خواهی رست. پس ای زبده و گوهر عالم هستی، بدان که اختلاف میان مؤمن و گبر و یهود، از منظر و دیدگاه متفاوت آنان سرچشمه می‌گیرد (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر سوم، صص ۳۰۸-۳۰۹).

مولانا در این ابیات سه مکتب و دین بزرگ را نام می‌برد، مؤمن و گبر و یهود. غرضش از مؤمن، مسلم است. وی می‌گوید اختلاف این سه، اختلاف حق و باطن نیست، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است، حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نگاه کرده‌اند، یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و بدین جهت سه دین عرضه کرده‌اند. بنابراین سرّ اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دینی دیگر به جای آن نبوده است، بلکه تجلی‌های گونه‌گون خداوند در عالم، هم‌چنان که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است (سروش، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

مولانا در داستانی دیگر که برای ما بسیار آشناست، یعنی داستان فیلی که در خانه‌ای تاریک قرار داشت، نیز اختلاف انسان‌ها را در باب حقیقت، ناشی از اختلاف منظر و دیدگاه می‌داند:

«هندی‌ها پیلی آوردند و در خانه‌ای تاریک قرار دادند و مردم آن دیار که تاکنون پیل ندیده بودند، برای تماشا گرد آمدند. از آن‌جا که تاریکی، سراسر خانه را پوشانده بود، کسی نمی‌توانست آن را ببیند، از این‌رو هر یک از آنان دست بر اندام پیل می‌سود و چیزی تجسم می‌کرد. مثلاً آن‌که دست به خرطوم پیل می‌کشید، پیل را به صورت یک ناودان تصور میکرد، و آن دیگری که دست بر گوش آن حیوان می‌سود خیال می‌کرد که پیل، شبیه بادبزن است. همین‌طور کسی که دست به پای پیل می‌کشید، آن را به صورت یک ستون تجسم می‌کرد و بالاخره کسی که دست بر کمر پیل می‌کشید، می‌گفت: پیل مانند تخت است. حال آن‌که همه اینان در اشتباه بودند، و اگر در آن‌جا شمعی می‌درخشید شکل حقیقی پیل نمایان می‌شد و اختلاف‌ها از میان برمی‌خاست» (زمانی، ۱۳۷۹، دفتر سوم، ص ۳۱۱).

در این حکایت تمثیلی، «پیل» کنایه از حقیقت مطلق، و «تاریکی» کنایه از این دنیاست، زیرا در این دنیا آدمی در لایه‌هایی بی‌شمار از حجاب‌ها و پرده‌های ساتر محسوسات پوشیده شده است و عقل و روح او نیز در زندان حواس، اسیر است. و «دست ساینده‌گان بر اندام پیل» کنایه از کسانی است که می‌کوشند حقیقت مطلق را با مقیاس‌های محدود و نارسای عقلی و تجربی خود بشناسند. عالمان و متکلمان و فیلسوفان، هر یک برای شناخت حقیقت، مدعی روشی هستند، اما این روش‌ها و مذهب‌ها وافی به مقصود نیست، بلکه هر یک، جلوه‌ای از حقیقت مطلق را نمایانده‌اند. چرا که طریق شناخت حقیقت مطلق، نوعی دیگر است. و «شمع» کنایه از نور کشف و یقین است. هرگاه چنین نوری در قلب و بصیرت آدمی درخشیدن گیرد، به کشف تمامت حقیقت نایل می‌شود و در این مرتبه، نزاع و ستیزه‌ها رنگ می‌بازد. حکایت تمثیلی پیل، بیان‌گر سرشت حقیقت ستیز و افسانه پوی تعصبات مذهبی و «جنگ هفتاد و دو ملت» است، که اختلاف‌ناشی از اختلاف منظر و دیدگاه است (همان، صص ۳۱۲-۳۱۳):

آن یکی دالش لقب داد، این الف
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
نیست کف را بر همه او دسترس
کف بهل، وز دیده دریا نگر
کف همی بینی و، دریا نی، عجب
تیره چشمیم و، در آب روشنیم
آب را دیدی، نگر در آب آب
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۶۶-۱۲۷۲)

از نظر گه، گفتشان شد مختلف
در کف هرکس اگر شمعی بدی
چشم حس هم چون کف دست است و بس
چشم دریا دیگرست و، کف نگر
جنش کف‌ها ز دریا روز و شب
ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم
ای تو در کشتی تن، رفته به خواب

۳-۳. شواهدی دیگر از آثار مولانا

به هر روی اندیشه وحدت‌گرایانه مولانا، در آثار او اعم از مثنوی، دیوان شمس و فیه ما فیه، بخوبی نمایان است، هر چند در این مجال، پرداختن به همه آن فقرات میسر نیست. از دیدگاه مولانا روزی بیاید که عالم صورت سخت بلرزد و این دیوارها که آفتاب وحدت را متکثر کرده‌اند، فرو ریزند و همه یک نور شوند و به اصل خود بازگردند. و این افتراق در عالم ماده عین اجتماع در عالم معناست (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰، ص ۲۵۱):

باز شیری با شکر آمیختند	عاشقان با یک‌دیگر آمیختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان	جمله هم‌چون سیم و زر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند	آفتابی با قمر آمیختند
چون بهار سرمدی حق رسید	شاخ خشک و شاخ‌تر آمیختند

(دیوان شمس)

در نظر عارفانی هم‌چون مولانا، یادآوری «عهد الست» آدمی را از جمله تشویش‌ها و محنت‌ها می‌رهاند، و از این جهت از آن به «باده» تعبیر کرده‌اند. و نیز چون این یادآوری همه را «بزم الست» هم‌کیش و دارای پروردگار واحد می‌کند، آن را «بادۀ وحدت» گفته‌اند (همان، ص ۱۸۰):

آن‌جا که الست آمد، ارواح بلی گفتند	این مذهب و ملت‌ها می‌دان که نبود آن‌جا
------------------------------------	--

(دیوان شمس)

در نظر مولانا، یک جمال و یک دل‌ریا در عالم بیش نیست و آن جمال مطلق الهی است. پس هر کجا دلی از کف برود، او برده است، الا آن‌که حق گاهی پنهان است و گاهی آشکار و خلق گاهی می‌دانند و گاهی نمی‌دانند (همان، ص ۱۰۲):

مومن و ترسا، جهود و نیک و بد	جملگان را هست رو سوی احد
بلکه سنگ و کوه و خاک و آب را	هست واگشت نهانی با خدا

(دیوان شمس)

از نظر مولانا ادیان راه‌هایی است که در ظاهر با یک‌دیگر اختلاف دارد اما در باطن یکی بوده، به یک مقصد عالی می‌رسد:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست	صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلصش یک خانه است	این هزاران سنبل از یک دانه است

(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۳۶۷۳-۳۶۷۴)

او در «فیه ما فیه» در این باب چنین می‌گوید:

اگر راه‌ها مختلف است اما مقصد یکی است نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی، اختلاف عظیم و مباینت بی‌حد است اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آن‌جا هیچ خلاف نمی‌گنجد (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵).

مولانا - هم‌چون ابن عربی - اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را چون ستاره می‌داند. درست همان‌طور که با طلوع خورشید، ستارگان از بین نمی‌روند و تنها نور آن‌ها مخفی می‌شود و در نور خورشید مندرج می‌گردد، با ظهور اسلام نیز، سایر شرایع اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. یعنی همان‌طور که ستارگان در واقع وجود دارد، این شرایع نیز واقعاً هست. از همین روست که در شریعت اسلام که شریعتی فراگیر است، باید به حقانیت همه رسولان و جمیع شرایع آن‌ها، ایمان داشت (لانفرق بین احد من رسله):

نام احد نام جمله انبیاست چون که صد آمده نود هم پیش ماست
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۰۶)

۴- نگاهی به دیگر عارفان مسلمان

علاوه بر آن‌چه تاکنون در باب مولانا گفته شد، عرفای دیگر نیز در آثار و اشعار خود به تمایز میان صورت و معنی، تفکیک ظاهر و باطن، تمایز شریعت و طریقت و وحدت گوهر حقیقی ادیان در ورای اختلاف ظاهری آن‌ها پرداخته، تذکر داده‌اند که وحی و مکاشفه‌های مختلف، پرتوهای خورشید الهی واحد است.

برای نمونه ابن عربی باطن شریعت را بر این پایه بنیاد می‌نهد که بازتابی از باطن هستی است و با توجه به تفاوت ظاهر و باطن و تمایز عالمان اهل ظاهر از عارفان اهل باطن، و با عنایت به تصور دایره‌ای از ساختار هستی، تبیینی هستی‌شناسانه از اختلاف ادیان بدست می‌دهد و با پرداختن به ریشه‌های وجودی اختلاف ادیان، آن را ناشی از رحمت الهی می‌داند. از نظر ابن عربی اختلاف ادیان، نه در اصول و بنیادها، بلکه تنها در جزئیات و احکام است (ابوزید، ۱۳۸۶، صص ۳۲۳-۳۳۰ و چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۲۴۶).

البته باید گفت در اندیشه و زندگی ابن عربی و دیگر عارفان اصیل مسلمان، نه باطن و گوهر دین، فدای ظاهر و پوسته شریعت می‌شود و نه احکام عبادی و ظاهری

شریعت برای رسیدن به باطن دین کنار نهاده می‌شود. ابن عربی بیش‌تر عمر خود را به نماز و دعا و استغفار گناهان و تلاوت قرآن کریم و ذکر اسماء الله تعالی گذراند، و از طریق همین اعمال نه از طریق انکار آن‌ها، بود که به این حقیقت رسید که شرایع الهی همگی راههایی است که به یک مقصد می‌رسد، و چون کسی به آداب یک دین آسمانی عمل کند مثل این است که به همه آن‌ها ایمان آورده است. در صمیم همین صورت‌های وحی شده دینی بود که ابن عربی به حقیقت کلی بی‌صورت و فراتر از عالم صور واصل شد، و توانست در شعر معروف خود چنین بگوید (نصر، ۱۳۸۲، صص ۱۲۳-۱۲۴):

«لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
فمر عی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبه طائف
و الواح تورات و مصحف قرآن
ادین بدین الحب ائی توجّهت
رکائبه فالحب دینی و ایمانی
(ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷)

قلب من گنجایش هر صورتی را پیدا کرده است: چرا گاه غزالان است و صومعه راهبان، بت‌خانه اصرام است و کعبه حاجیان و الواح تورات و کتاب قرآن. من پیرو دین عشقم و رهرو راهی که ناقه عشق برود، پس عشق همان دین من است و ایمان من».^۴

شیخ محمود شبستری نیز، در بیان رابطه شریعت و طریقت و حقیقت، چنین گفته است:

تبه گردد سراسر مغز بادام
گرش از پوست بیرون آوری خام
ولی چون پخته شد بی پوست نیکوست
اگر مغزش بر آری بر کنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت
(شبستری، ۱۳۷۸، ص ۶۳)

نمونه آن‌چه را که فریتویف شووان، در کتاب «شناخت اسلام» در باب تثلیث و عدم مغایرت آن با اسلام می‌گوید (شووان، ۱۳۶۲، صص ۲۱ و ۶۶)، که در ترجیع بند عرفانی «هاتف اصفهانی» (در گذشته ۱۱۹۸ هـ.ق)، می‌توان یافت:

در کلیسا به دل ببری ترسا
ای که دارد به تار زنارت
ره به وحدت نیافتن تا کی
نام حق یگانه چون شاید
لب شیرین گشود و با من گفت
که گر از سر وحدت آگاهی
در سه آیین‌ه شاهد ازلی
سه نگرده بریشم ار او را
ما در این گفت‌وگو که از یک سو
که یکی هست و هیچ نیست جز او
گفتم ای جان به دام تو در بند
هرسر موی من جدا پیوند
ننگ تثلیث بر یکی تا چند
که آب و ابن و روح قدس نهند
وز شکر خند ریخت از لب قند
تهمت کافری به ما میسند
پرتو از روی تاب‌ناک افکند
پرنیان خوانی و حریر و پرنده
شد زناقوس این ترانه بلند
وحده لا اله الا هو
(هاتف اصفهانی، ۱۳۸۵، صص ۴۸-۴۹)

نتیجه‌گیری

هر چند نظریه «وحدت متعالی ادیان» از ابداعات فریتیوف شووان و شاه‌کار او در دین پژوهی تطبیقی بشمار می‌آید، اما از آن‌جا که بنابر دیدگاه خود شووان، تنها عارفان (اهل باطن) می‌توانند با بصیرت عقلی و ژرف اندیشی معنوی، به جنبه درونی دین یعنی طریقت راه یافته و از سرّ وحدت آگاهی یابند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عارفان مسلمان و از جمله مولانا بر مبنای وحدت وجود عرفانی، به اندیشه وحدت متعالی یا وحدت درونی ادیان، دست یافته و در آثار خود بدان پرداخته‌اند. البته این اندیشه در آثار ایشان به صورت یک نظریه، با رعایت همه جوانب و جزئیات، پردازش نشده است، اما از لابه‌لای آثار عرفانی در جهان اسلام، و از جمله آثار مولانا، می‌توان رگه‌های این نظریه را یافت و از این راه به وسعت ظرفیت و توانایی سنت عرفانی اسلام پی برد و از آن بهره‌مند شد، کاری که خود شووان در ارائه نظریه خویش بخوبی از عهده آن بر آمده است.

توضیحات

۱. برای آشنایی با مکتب سنت‌گرایی و سنت‌گرایان، نگاه کنید به:
- خندق‌آبادی، حکمت جاویدان، و ملکیان، راهی به رهایی، صص ۳۸۱-۴۱۷.
۲. برای آشنایی با زندگی، اثر و اندیشه‌های فریتیوف شووان، نگاه کنید به:
- Nasr, The Essential Writings of Frithjof Schuon.
- خندق‌آبادی، حکمت جاویدان، صص ۲۲-۲۸.
۳. ترجمه‌ای شعر گونه از ابیات ابن عربی، از این قرار است (ابوزید، صص ۲۲-۲۳):
اینک دلم دریاست
هر نقش و رنگی را پذیرفتار
گل‌گشت زیبایان، کنشت راهبان
بت‌خانه بودائیان، بیت‌الحرام حاجیان
تورات و انجیل، اوستا و قرآن
اینک مرا جز مهر آیین و کیشی نیست
هر جا که مهر آن‌جاست
آن جا بود رویم
آن جا بود رایم
آن جا بود راهم

کتاب‌نامه

۱. اسلام و حکمت خالده، شووان، فریتیوف، ترجمه فروزان راسخی، تهران: انتشارات هرمس با هم‌کاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۳.
۲. ترجمان الاشواق، ابن عربی، محی‌الدین محمدبن‌علی، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۸.
۳. چنین گفت ابن عربی، ابوزید، نصر حامد، ترجمه سید محمد راست‌گو، تهران: نشرنی، ۱۳۸۶.
۴. حکمت جاویدان (نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر)، خندق‌آبادی، حسین، تهران: موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۰.
۵. دیوان حافظ، حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، به کوشش مجید اقبال؛ تهران: انتشارات اقبال، ۱۳۶۹.
۶. دیوان هاتف اصفهانی، هاتف اصفهانی، احمد، با تصحیح حسن وحید دستگیری، تهران: موسسه انتشارات نگاه؛ ۱۳۸۵.
۷. راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی، چیتیک، ویلیام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی؛ تهران: نشر پیکان؛ ۱۳۸۵.
۸. راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، ملکیان، مصطفی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۹. سه حکیم مسلمان، نصر، سیدحسین، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۰. شرح جامع مثنوی معنوی، دفتر اول و دوم و سوم، زمانی، کریم، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹.
۱۱. شناخت اسلام، شووان، فریتیوف، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۲. صراطهای مستقیم، سروش عبدالکریم، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۴.
۱۳. عرفان حافظ، مطهری، مرتضی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۱۴. عقل و اعتقاد دینی، پترسون، مایکل، و ویلیام هاسکر، بروس رایشبناخ، دیوید بازینجر، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۱۵. عوالم خیال: ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان، چیتیک، ویلیام، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: انتشارات هرمس، با هم‌کاری مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها، ۱۳۸۴.
۱۶. فیه ما فیه، مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: انتشارات زوّار؛ ۱۳۸۶.

۱۷. گزیده فیہ ما فیہ، (مقالات مولانا)، الہی قمشہای، حسین محی الدین، تہران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۸. گلشن راز (باغ دل)، شبستری، محمود بن عبدالکریم، با تصحیح، پیش گفتار و توضیحات حسین محی الدین الہی قمشہای، تہران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۹. گوہر و صدف عرفان اسلامی، شووان، فریتیوف، ترجمہ مینو حجت، تہران: دفتر پژوهش و نشر سہروردی، ۱۳۸۱.
۲۰. مثنوی معنوی، مولوی، جلال الدین محمد بلخی، بہ تصحیح رینولد الین نیکلسون، تہران: انتشارات بہزاد، ۱۳۷۲.
21. Nasr, Seyyed Hossein, *The Essential Writings of Frithjof Schoun*, U.S.A, 1991.
22. Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, Translated by Peter Townsend, U.S.A, Harper & Row, 1975.