



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

وحدت ادیان و مولانا

دکتر محمود شالویی



مولانا



وحدت ادیان و مولانا

وحدت ادیان و مولانا

مؤلف

دکتر محمود شالویی



شورای عالی فرهنگ، هنر و ارتباطات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

سرشناسه	: شالویی، محمود، ۱۳۴۵ -
عنوان و نام پدیدآور	: وحدت ادیان و مولانا / مولف محمود شالویی.
مشخصات نشر	: تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری	: ۲۸۲ ص.
شابک	: ۹۶۰۰۰-۵۸۱۸-۲۹-۱ ریال؛ ۹۷۸-۶۰۰-
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: مولوی، جلال‌الدین محمدین محمد، ۶۷۲-۶۰۴ ق. - - دین
موضوع	: مولوی، جلال‌الدین محمدین محمد، ۶۷۲-۶۰۴ ق. - - مثنوی - - دین
موضوع	: شعر فارسی - - قرن ۷ ق. - - تاریخ و نقد
شناسه افزوده	: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
رده‌بندی کنگره	: PIR۵۳۰۷/۹۵/۵۹ش۲ ۱۳۹۰
رده‌بندی دیویی	: ۸ فا ۱/۳۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۲۵۳۱۳۲۵



وحدت ادیان و مولانا

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

مؤلف: دکتر محمود شالویی

ویراستار: حسین بصیری

صفحه‌آرا: حسین آذری

طراح جلد: علی خورشیدپور

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۸۱۸-۲۹-۱

نوبت چاپ: اول - اردیبهشت ۱۳۹۱

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۹۶۰۰۰ ریال

چاپخانه: پیمان‌نواندیش

همه حقوق این اثر برای پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات محفوظ است؛

در صورت تخلف، پیگرد قانونی دارد.

نشانی: تهران، پایین‌تر از میدان ولی‌عصر(عج)، خیابان دمشق، شماره ۹، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات

صندوق پستی ۶۴۷۴ - ۱۴۱۵۵ تلفن: ۸۸۹۱۹۱۷۷، دورنگار: ۸۸۸۹۳۰۷۶ Email nashr@ricac.ac.ir

تقدیم به روح بلند و پرفتوح

آن زنده از زندان رهیده، عاشق از عشق جهیده، یوسف یوسف زاینده، آفتاب بی سایه و همیشه تابنده، عارف نامی، عاشق باقی و باده‌نوش می‌کده عشق الهی، مولانا جلال‌الدین محمد بن الحسین البلخی ثم الرومی، که تجارب عرفانی و سلوک روحانی‌اش از گردش و گردون درگذشت و سینه جوانمردش سرنامه عالم گشت. دل‌ها را ربود، زنگ‌ها را زدود و حقیقتی راستین از خود بود که بود(ره).

سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *زهرالریع*، این روایت را نقل کرده است که روزی حضرت موسی(ع) به خدا عرض کرد:
«رَبِّ كَيْفَ أَصِلُ إِلَيْكَ؟ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: قَصْدُكَ لِي وَصُلُوكَ إِلَيَّ؛ خداوند! چگونه به تو برسم؟
خداوند تبارک و تعالی فرمود: همین که مرا قصد کردی، مرا دریافته‌ای.»

الهی!

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
ما چو ناییم و نوا در ما ز تست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان
ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما
ما همه شیران ولی شیر علم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد
باد ما و بود ما از داد تست
لذت هستی نمودی نیست را
لذت انعام خود را وامگیر
ورگیری کیت جست‌وجو کند
منگر اندر ما مکن در ما نظر
ما نبودیم و تقاضا مان نبود

زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
برد و مات ما ز تست ای خوش‌صفات
تا که ما باشیم با تو در میان
تو وجود مطلق فانی نما
حمله‌مان از باد باشد دم‌به‌دم
آنک ناپیداست از ما گم مباد
هستی ما جمله از ایجاد تست
عاشق خود کرده بودی نیست را
نقل و باده جام خود را وامگیر
نقش با نقاش چون نیرو کند
اندر اکرام و سخای خود نگر
لطف تو نا گفته ما می‌شنود

فهرست مطالب

عنوان	صفحه
سخن ناشر	۱۷
سخن اول	۱۹
بخش اول: مولانا	
فصل اول: مولوی کیست؟ مثنوی چیست؟	۲۷
زندگی و احوالات جلال‌الدین محمد بلخی	۲۷
استادان و شاگردان مولوی	۲۸
۱. سلطان‌العلماء بهاء‌الدین ولد	۲۸
۲. سید برهان‌الدین	۲۹
۳. شمس تبریزی	۲۹
۴. صلاح‌الدین زرکوب قونیوی	۳۴
۵. حسام‌الدین چلبی	۳۶
معاصران مولوی	۳۹
۱. محیی‌الدین عربی (۶۳۸ - ۵۶۰ ه.ق)	۳۹
۲. صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (درگذشت ۶۷۳ ه.ق)	۳۹
۳. شیخ اوحالدین حامد کرمانی (درگذشت ۶۳۵ ه.ق)	۴۰
۴. شیخ نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی مشهور به دایه (درگذشت ۶۵۴ ه.ق)	۴۰
۵. قاضی سراج‌الدین ابوالثناء محمود بن ابوبکر ارموی (۶۸۵ - ۵۹۴ ه.ق)	۴۰
۶. فخرالدین ابراهیم بن شهریار، مشهور به عراقی (۶۸۸ - ۶۰۰ ه.ق)	۴۱
۷. سعدی شیرازی (درگذشت ۶۹۴ ه.ق)	۴۱

۴۱ ۸. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (در گذشت ۶۲۷ ه.ق.)
۴۲ ۹. قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی شیرازی (۷۱۰-۶۳۴ ه.ق.)
۴۳ مولانا در دو عرصه گذرگاه زندگی، فراختای بندگی
۴۵ جلال‌الدین و تسبیح خداوند
۴۶ مولوی و قرآن
۵۵ مولوی و روایات
۶۱ مولوی شاعر انسانی، نه ملی
۶۳ تعبد مولانا
۶۴ تواضع مولانا
۶۵ مولوی ملجأ مردم
۶۶ دوری جستن مولانا از تعصب ظاهری
۶۷ اندیشه‌های مخالف در مولانا
۶۷ ۱. باورهای اعتقادی در ساحت امام‌شناسی
۷۱ ۲. رفتار بر اساس آیین حنفی
۷۱ ۳. گرایش صوفیانه
۷۲ وصیت‌نامه مولانا
۷۳ سوگواری همه امت‌ها در فراق مولانا
۷۴ مولوی شاعری جاوید
۷۴ مولانا و حرف‌های ناتمام
۷۷ فصل دوم: آثار مولوی
۷۷ ۱. آثار منظوم
۷۷ ۱. ۱. مثنوی
۷۷ ۲. ۱. دیوان غزلیات شمس
۷۸ ۲. آثار منثور
۷۸ ۱. ۲. ۱. فیه ما فیه (اسرار جلالیه)
۷۸ ۲. ۲. مجالس سبعه
۷۸ ۳. ۲. مکاتیب

۷۹ فصل سوم: مثنوی
۷۹ مثنوی چیست؟
۸۱ مثنوی گلچینی از اندیشه‌های گوناگون
۸۳ وحدت اندر وحدت است این مثنوی
۸۴ منابع مثنوی
۸۴ شروع مثنوی
۸۵ الف. شروع به زبان فارسی مثنوی
۸۶ ب. شروع به زبان ترکی مثنوی
۸۷ ج. شروع به زبان عربی مثنوی
۸۸ د. شروع به زبان اردوی مثنوی
۸۸ ه. شروع به زبان انگلیسی مثنوی

بخش دوم: دین

۹۱ فصل چهارم: مقدماتی درباره دین
۹۱ سخن دوم
۹۶ دین از نظر لغوی
۹۷ دین به معنای تسلیم
۹۸ تعریف دین
۹۸ آغاز دین
۹۹ حقیقت دین؛ حریت و سعادت
۱۰۰ واحد بودن حقیقت دین
۱۰۲ همگانی بودن اعتقاد دینی
۱۰۲ نقش دین
۱۰۵ ثابت بودن دین الهی
۱۰۷ فصل پنجم: وحدت ادیان
۱۰۷ ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه وحدت ادیان

۱۱۰ وحدت کلی در ادیان آسمانی
۱۱۲ اشتراک طولی ادیان
۱۱۶ ۱. یگانگی با طبیعت
۱۱۷ ۲. دعا
۱۲۱ ۳. حضور خدا در ادیان جهان
۱۲۳ ۴. کشف حقیقت هستی
۱۲۴ ۵. غایت دین
۱۲۵ ۶. فطری بودن دین، عاملی برای وحدت ادیان
۱۲۶ دین در دنیا متعدد و در آخرت واحد است
۱۲۷ وجوه مشترک در ادیان مختلف
۱۲۹ عناصر وحدت‌بخش ادیان (با تکیه بر وجوه مشترک)
۱۲۹ ۱. حقیقت متعالی و مطلق
۱۳۰ ۲. حضور یک پیامبر
۱۳۲ ۳. کتاب مقدس
۱۳۴ ۴. زبان دینی
۱۳۵ ۵. مبدأ و معاد یا غایت‌انگاری
۱۳۸ ۶. اسطوره
۱۴۰ ۷. نمادها (سمبل‌ها)
۱۴۰ ۸. مسیحا و نجات‌بخش
۱۴۲ ۹. وحی و الهام
۱۴۳ وحدت محتوای ادیان از نگاه ابن‌عربی
۱۴۴ ابن‌عربی پیرو عشق
۱۴۶ همه مردم بر یک دین و ملت‌اند
۱۴۷ یکی بودن مسمی
۱۴۷ نظریه هگل درباره وحدت ادیان
۱۴۸ از نظر هیک همه ادیان و مذاهب برحق‌اند
۱۴۹ آیا همه ادیان و مذاهب برحق‌اند؟

۱۵۰	کثرت‌گرایی دینی
۱۵۱	علت پیدایش کثرت‌گرایی دینی در غرب
۱۵۲	نسبت ادیان با یکدیگر
۱۵۲	اعداد مشترک در ادیان
۱۵۴	وحدت تمدن‌های بشری و مفاهیم مذهبی
۱۵۵	شبهات‌های زبان‌های عرفانی در مکاتب متعدد الهی و انسانی
۱۵۷	فصل ششم: اختلاف ادیان
۱۵۷	مفهوم اختلاف در ادیان
۱۵۸	اعتقاد به فراطبیعت در ادیان
۱۵۹	اتحاد و اختلاف ادیان از دیدگاه قرآن
۱۶۰	تقسیمات اختلاف ادیان از دیدگاه قرآن
۱۶۵	حقیقت شرایع
۱۶۶	تفاوت شرایع در چیست؟
۱۶۷	اختلاف شرایع و نسخ مذاهب
۱۶۹	فصل هفتم: دین اسلام
۱۶۹	اسلام؛ خلاصه ادیان پیشین
۱۷۰	اسلام و اقتباس از سنت‌ها و حکمت‌های پیشین
۱۷۰	عدم تبعیض در پاداش و کیفر الهی در ادیان مختلف
۱۷۳	دین اسلام مظهر وحدت واقعی
۱۷۴	نتیجه مسامحات و مناظرات مسلمانان با پیروان سایر ادیان
۱۷۴	تساهل مسلمانان اهل تصوف
۱۷۵	بلندنگری بانیان خانقاه و اقبال عمومی نسبت به آن
۱۷۷	فصل هشتم: اولیا و انبیا
۱۷۷	انسان کامل کیست؟
۱۸۰	اوصاف پیامبران و نیاز به آنها
۱۸۰	هدف واحد انبیا
۱۸۰	حب و وحدت انبیا

۱۸۱ وحدت پیام انبیا
۱۸۲ فاضل‌تر بودن ولی تابع نسبت به نبوت نبی متبوع
۱۸۳ اتم و اکمل بودن حقیقت محمدیه
۱۸۴ دیدگاه زکریای رازی و راوندی درباره انبیا
۱۸۶ ملاصدرا و انبیا
۱۸۷ فصل نهم: راه رستگاری
۱۸۷ آیا در هر عصر یک راه برای رستگاری وجود دارد؟
۱۸۹ سخنی از ابن عربی در مورد احدیت، راه رسیدن به خدا و اشاره‌ای به شرح آن
۱۹۵ منادی قلب‌ها
۱۹۶ مذهب، خداست
۱۹۸ اصل در مذهب، رساندن انسان به خداست
۱۹۸ احادیث، روایات و اقوال پیامبر(ص) در موضوع دین، انبیا و اولیا در ابیات مولوی

بخش سوم: وحدت ادیان از دیدگاه مولوی

۲۱۱ فصل دهم: مولوی، انبیا و اولیا
۲۱۲ ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه انبیا، اولیا و عظمت وجودی آنها
۲۳۹ میزان بودن انبیا و اولیا
۲۴۰ پیامبران، نایب حق و چون نوری واحدند
۲۴۱ تفاضل انبیا و اولیا
۲۴۴ در نظر مولوی انبیا و اولیا صرفاً در مقام تذکر و یادآوری‌اند، نه نوآوری
۲۴۴ تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر با یکدیگر
۲۴۸ فرق بی‌نهایت بین پیامبران و انسان‌ها
۲۴۸ اولیا، وارث انبیا
۲۴۹ قرابت با اولیا، موجب نزدیکی به خداست
۲۵۰ پیامبر اسلام(ص)، خود را از دیگر پیامبران برتر نمی‌دانست
۲۵۱ مولوی مسلمان
۲۵۲ دل‌باختگی مولانا به پیامبر اسلام(ص)
۲۵۴ عالم، خانقاه است و پیامبران چون صوفیان، مسافر آن‌اند

۲۵۵ فصل یازدهم: عشق از دیدگاه مولانا
۲۵۵ عشق از دین، دیرینه‌تر است
۲۵۶ مولوی، معلم عشق و اندیشه
۲۵۷ عشق، برتر از ایمان
۲۵۷ مولوی، عاشق بی‌بدیل
۲۵۸ مولوی، معتقد به برتری عشق بر هر آیینی
۲۵۸ انسان عاشق، مطلوب مولاناست
۲۵۹ مولوی؛ یکی دان و یکی خوان بی‌همتا
۲۶۰ احادیث موجود در ابیات مثنوی در باب عشق الهی
۲۶۳ فصل دوازدهم: اندیشه مولانا
۲۶۳ قلمرو معرفتی مولانا
۲۶۴ مولوی برتر از دانتته
۲۶۶ مولوی، دانشمندی فلسفه‌دان
۲۶۷ دعوت مولوی از پیروان ادیان به تفکر و تأمل
۲۶۹ فصل سیزدهم: اختلاف مذاهب
۲۶۹ موضوع منظر «نظرگاه»
۲۷۰ یا نظور یا نظورجوی باش
۲۷۱ اختلاف مذاهب به سبب اختلاف دید و نظرگاه
۲۷۴ اختلاف، زائیده کج‌بینی
۲۷۵ توهم اختلاف، عامل دشمنی
۲۷۶ سرّ فرقه‌فرقه شدن مذاهب
۲۷۷ احتمال وجود اختلاف لفظی از نظر مولوی
۲۷۸ ریشه اختلافات در لفظ است
۲۸۰ اختلاف مؤمن و کافر
۲۸۱ هیچ کافر را به خواری منگرید
۲۸۲ ایمان، تقلیدی یا تحقیقی

۲۸۵ فصل چهاردهم: وحدت
۲۸۵ فکر وحدت نزد مولوی
۲۸۶ وحدت در نفس آدمیان و سرچشمه ایمان
۲۸۸ اعتقاد به وحدت وجود، موجب اعتقاد به وحدت ادیان
۲۹۰ ایباتی از مثنوی با درون‌مایه وحدت وجود
۳۰۱ الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق
۳۰۲ راه‌ها مختلف ولی مقصد واحد است
۳۰۴ نگاه واحد مولوی به تمام میهمانان خانقاه
۳۰۷ فصل پانزدهم: وحدت ادیان از دیدگاه مولوی
۳۰۷ اصول ادیان واحد است
۳۰۸ همه مذاهب حق نیستند و باطل هم نیستند
۳۰۹ مذهب مولانا
۳۱۰ کیش مولانا
۳۱۱ رابطه مولوی با مذاهب
۳۱۱ موضع صوفیه در قبال ادیان
۳۱۲ مولانا ادیان را واحد و کتاب‌های دینی را متحد می‌داند
۳۱۳ هفتاد و دو ملت در نظر مولوی
۳۱۴ یکی بودن مولانا با هفتاد و سه مذهب
۳۱۴ رفتار مولانا با پیروان دیگر ادیان
۳۱۶ متردد شدن در میان مذاهب‌های مختلف
۳۱۶ ایباتی از مثنوی با درون‌مایه عشق
۳۳۵ فصل شانزدهم: داستان‌های مربوط به وحدت ادیان در مثنوی
۳۳۵ اصل بر وحدت (آغاز حیات با وحدت) است
۳۳۶ وحدت انبیا
۳۴۵ نمازگزاردن چهار هندو در مسجد با نیت واحد
 کبودی زدن قزوینی بر شانه‌گاه، صورت شیر و پشیمان شدن او به سبب
۳۴۶ زخم سوزن

۳۴۹	قصه دیدن خلیفه، لیلی را
۳۵۲	همسفری مسلم، جهود و ترسا
۳۵۳	داستان آن عاشقی که با معشوق خدمت‌ها و وفاهای خود را می‌شمرد
۳۵۵	ترسای مسلمان
۳۵۵	مغز ادیان
۳۵۷	حقیقت وجودی، قطعی یا وهمی؟
۳۵۸	حکایت آن عاشقی که شب بیامد به امید وعده معشوق و خوابش برد
۳۵۹	رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار
۳۶۱	قصه موسی(ع) و شبان
۳۶۷	داستان موری که بر کاغذی می‌رفت، نبشتن قلم را دید قلم را ستودن گرفت
۳۶۹	گفتن شیخی، ابایزید را که: کعبه منم، گرد من طواف کن
۳۷۲	داستان چهار کس و موسی و شبان نمادی از وحدت ادیان
۳۷۲	حکایت کافری که گفتندش در عهد ابایزید: مسلمان شو و جواب گفتن او
۳۷۳	پایبندی مولوی و صوفیه به شریعت ظاهری اسلام
۳۷۴	نکته آخر
۳۷۷	کتابنامه

سخن ناشر

بی‌شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر جامعه، هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد یا انحراف فرهنگ، هر چند جامعه از بعدهای اقتصادی، سیاسی، صنعتی و نظامی قدرتمند و قوی باشد ولی پوچ و میان‌تهی است. اگر فرهنگ جامعه‌ای وابسته و مرتزق از فرهنگ غرب باشد، ناچار دیگر ابعاد آن جامعه به جانب مخالف گرایش پیدا می‌کند و بالاخره در آن مستهلک می‌شود و موجودیت خود را در تمام ابعاد از دست می‌دهد (امام خمینی (ره)، صحیفه نور، ج ۱۵: ۱۶).

رشد و توسعه اقتصادی یا سیاسی بدون توجه به ارزش‌های والای فرهنگی می‌تواند موجبات سستی و اعوجاج در اصول اعتقادی و ملی جامعه را فراهم آورد. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات با انجام تحقیقات و پروژه‌های پژوهشی و نیز برگزاری نشست‌های علمی با اصحاب علم و فرهنگ و ارائه نتایج حاصل در قالب «گزارش پژوهش» یا «کتاب»، تلاش خود را مصروف گسترش ارزش‌های اصیل فرهنگی می‌کند. امید است با بهره‌گیری از توان علمی پژوهشگران بتوان گام مؤثری در برنامه‌ریزی جامع توسعه کشور برداشت.

اثر حاضر نتیجه پژوهشی است در موضوع «وحدت ادیان و مولانا» که توسط دکتر محمود شالویی در پژوهشگاه انجام شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

سخن اول

دوره کودکی به سرعت سپری شد و ایام خوش نوجوانی فرا رسید. سال ۱۳۵۹ بود با همه خاطرات تلخ و شیرینش، طبل جنگ نواخته می شد، هوا مه آلود شده بود، ستارگان به روی یکدیگر به زیرکی چشمک می زدند، آب دریا بالا آمده بود، کشتی ها پهلو گرفته و صیادان دام برچیده بودند. زمین خشم آگین بود، ولوله ای به پا شده بود شاید کمتر کسی می دانست که سرانجام، چه خواهد شد؟

در آن ایام من در کلاس سوم راهنمایی درس می خواندم، مدرسه ای دوست داشتنی با هم کلاسانی که نیمی از آنها را می شناختم و نیمی دیگر غریبه بودند، البته نه خیلی غریبه، از شهرهای اطراف آمده بودند، به آنها جنگ زده می گفتند. بچه های خوب و خوشی بودند، علی رغم اینکه از خانه و کاشانه خود متواری شده بودند و با کمترین امکانات معمول شهرشان را ترک کرده بودند ولی باز هم سرزنده و مسرور به نظر می رسیدند. شوخ طبعی های شان همیشه گل می کرد و لهجه شیرین آبادانی و خرمشهری آنها به حال و هوای کلاس طراوتی دیگر می بخشید. برنامه درسی مدرسه کمی تغییر کرده بود؛ زنگ کلاس دینی را نصف کرده بودند، مدیر مدرسه در توضیح این تفسیر گفت: «یک ساعت کلاس تربیتی برایمان در نظر گرفته اند»، معلمش این هفته خواهد آمد. او از شهر دیگری بود، زمان

موعود فرا رسید، معلم آمد، به احترامشان برخاستیم. با لبی خندان، دستانی باز و آرامشی ناز به نشستن، دعوت‌مان کرد و این اول ماجرا بود....

بچه‌ها سلام... من... هستم. هفته‌ای یک‌ساعت با شما کلاس خواهم داشت، موضوع کلاس، تربیتی است. این دیگر چه صیغه‌ای است! تا حالا درسی با این عنوان نشنیده بودیم. هیچ کتابی ندارد. نوشتن هم لازم نیست. فقط گوش کنید.

برای همه بچه‌ها تازگی داشت. آنهایی که از شهرهای دیگر آمده بودند هم مثل ما چیزی نمی‌دانستند. سراپا گوش بودیم. ساکت و متحیر. چه می‌خواهد بگوید؟ از کجا شروع می‌کند؟ اصلاً تا به حال پای چنین درسی ننشسته بودیم. معلم جوان بود. کلاهی بر سر داشت نه به سبب سرما، بلکه موهایش کم‌پشت بود. ما فکر می‌کردیم طاس است و به همین سبب، دزدیده منتهی‌الیه پوشیدگی کلاهش را که تا پشت گردن امتداد داشت، رصد می‌کردیم، شاید چیزی دستگیرمان شود. ولی نشد که نشد. البته خیلی دیرتر شد، لیکن دیگر ذوقی نداشت؛ چون بزرگ شده بودیم و از هم فاصله گرفته بودیم. قابلیت موضوع شدن هم نداشت. او صحبتش را با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز کرد و سپس، قصه‌ای جذاب از قرآن کریم خواند. قصه خیلی شیرین بود. وقتش تمام شد و رفت، هیچ تکلیفی هم نگفت. جلسه دیگر آمد، باز هم قصه‌ای از قرآن کریم، همه مجذوب شده بودیم، لحنش را دوست داشتیم و حرکات دست و صورتش را می‌پسندیدیم. آخر کلاس وقتی قصه تمام شد، ما همچنان تشنه بودیم گفت آنچه از این قصه فهمیدید را روی یک ورق دفتر بنویسید و جلسه آینده با خود بیاورید. اغلب بچه‌ها نوشته بودند و من که شاید بیشتر از بقیه در عمق کلام و بیان او فرو رفته بودم، شرح طولانی دادم. برگه مرا پذیرفته بود، از انشای من خوشش آمده بود. صدایم کرد، تشویقم نمود و از من خواست باز هم بنویسم. خیلی ترغیب شدم. جلسات بعد خودم را به او نزدیک‌تر می‌کردم. پس از چند جلسه آهسته‌آهسته قصه‌های قرآنی به قصه‌های مثنوی بدل شد. حلاوت خودش را داشت. باز هم شرح فهم‌مان را بنویسیم. این بار هم موفق بودم. حالا دیگر کارش از قصه گذشته.

ابیاتی از مثنوی می‌خواند، آقا... این شعرها از کیست؟ مولوی. مولوی کیست؟ پیشه‌اش چیست؟ تا حالا از فردوسی، حافظ و سعدی شنیده بودیم ولی از این یکی شاید جز اسمی نمی‌دانستیم. شرح بسیار دارد. شاعری ایرانی است. زادگاهش بلخ بود، در کودکی و شاید هم نوجوانی مهاجرت کرده، عطار را ملاقات نموده، به حجاز، مکه و مدینه رهسپار شده و سپس، به قلمرو امپراتوری روم گام نهاده و آنگاه در قونیه سکنی گزیده. اهل درس و مدرسه بود و تا نزدیک به ۴۰ سالگی رام و آرام.

نه سروری روحانی خاطرش را می‌شکفت، نه سرودی از جان برخاسته بر لبش می‌گذشت. نه دردی داشت نه عشقی و با آنکه گه‌گاه مثل فقیهان دیگر در شعر و شاعری هم تغنن یا طبع‌آزمایی می‌کرد، وجودش از شعله‌ای که آن شعرها را به طوفان آتش تبدیل کند، خالی بود. مدرسه او را طلسم کرده بود و در حصار نفوذناپذیر آرزوهای مسکین رؤسای عوام به‌سختی در بند افکنده بود. وجودش مثل سایر رؤسای عوام، معجون درهم‌جوشیده‌ای از تمناهای به‌سختی مهارشده و رؤیاهای به‌دشواری در بند کشیده بود، اما برخلاف بسیاری از همگان تقوایی و قاری داشت (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: قسمت ۲۶).

می‌گویند که ملاقاتی برایش پیش آمده، پیری دیده، شیخی دیده، نمی‌دانم شاید سحرش کرده، اصلاً جور دیگری شده بود.

زاهد بدم ترانه گویم کردی سردفتر بزم و باده‌جویم کردی
سجاده‌نشین باوقاری بودم بازیچه کودکان کویم کردی

می‌گویند عاشق شد. عشق! اما عشقی که با آنچه انسان‌های عادی - انسان‌هایی که همه عمر آنها در خور و خواب و خشم و شهوت می‌گذرد و در ورای این جمله نیز اگر چیزی می‌جویند یا به چیزی می‌اندیشند جز به جلب نفعی، دفع ضرری یا تأمین خاطری نظر ندارند - از این لفظ در نظر می‌آورند هیچ نسبت نداشت. عشقی یگانه، بی‌مانند و ماورای تجربه عادی که خاص را به اخص می‌پیوست (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۱۷).

عشقش با همه عشق‌های معمول و متداول، آنچه تاکنون شنیده یا دیده بودیم، متفاوت بود؛

هرچه بود از جنس دیگری بود. زمینی نبود، جنبه دیگری داشت، خود او با آنکه شوق و عشق، او را با «الله» انس می داد، با نمازهای آکنده از خضوع و نیاز، روزه‌های طولانی و مجاهدت‌های جانکاه لوازم خوف و هیبت را هم در این انس و شوق روحانی بر خود الزام می کرد. خوف خشیت، گه‌گاه بیش از انس و محبت نقد حال او می شد. عشق «الله» بر قلمرو روح او غالب بود و خوف او عرصه قلبش را سرشار می کرد. عشق بی تابش می کرد و خوف، جسم و جانش را می گذاخت (همان: ۲۹۷).

عاشقی نه تنها او را به بیراهه نکشانیده بلکه راه‌نشان داد، به راز و نیاز آن بی نیاز مشغولش ساخته بود، استغراقش در ذکر و نماز تا حدی بود که دزد در هنگام نماز خواندنش به حجره او درآمد و قالیچه را از زیر پایش برکشید و برد و او همچنان مستغرق ذکر بود. یک شب که در پایان نماز به تضرع و دعا اشتغال داشت، چندان گریست که در سرمای زمستان محاسن و روی او از اشک چشم یخ بسته بود و صبحگاهان جز با آب گرم، آن یخ‌ها باز نشد. وقت دیگر، در قلب زمستان بر بام مدرسه تا صبح در ذکر «الله» و در دعا و مناجات چنان مستغرق گشت که بامدادان پاهایش از شدت سرما مجروح و خون‌چکان بود (همان: ۲۹۸).

هرگز از دایره دین خارج نشد، جنجال مستانه سرنمی داد، خود را چنان نمی دید که اگر شمعی در دلش افروخته شد، مغرورانه خود را منشأ نور ببیند. به هیچ روی طریقتش را مانع از شریعتش نمی دید، طریقت را از شریعت جدا نمی ساخت و بدون التزام شریعت، نیل به حقیقت را که هدف سلوک است، ممکن نمی شمرد. در عین حال، وی شریعت را همچون شمع می دانست که راه پرپیچ‌وخم، تاریک و باریک طریقت را جز به نور آن نمی توان طی کرد، اما اگر انسان قدم در این راه نمی نهاد و به طی کردنش نمی پرداخت، مجرد تحصیل شمع برایش موجب نیل به مقصد نمی شد. مقصد نیز حقیقت بود و وقتی نیل بدان حاصل می آمد، طریق و شمع هر دو ضرورت خود را از دست می دادند. شریعت به اعتقاد وی علم بود، طریقت عمل بود، اما حقیقت جز وصول الی الله که متضمن لقای رب است، نبود و

چون آدمی از این حیات، حیات جسمانی که شریعت به آن ناظر بود، می‌مرد، مرگ پیش از مرگ، او را حیات دیگر می‌بخشید، آنگاه به قول مولانا در مثنوی «شریعت و طریقت از او منقطع می‌شد و حقیقت می‌ماند» و پیداست که این در «سیر الی الله» حاصل نمی‌شد، در «سیر فی الله» که مرتبه بقای بعد از فناست، تحقق می‌توانست یافت (همان: ۲۷۱).

جلال‌الدینی که در آن ایام از قصه‌هایش می‌شناختیم، کم‌کم با روح و محتوای اشعار و دنیای اندیشه‌هایش به قدر وسع‌مان آشنا شدیم و از این آشنایی نیز خرسندیم و چه اتفاق مبارکی بود.

نمی‌دانم خدا کرد یا قضا کرد تو را آورد و با من آشنا کرد

آن ایام را ارج نهاده و بدین احوال پیوند می‌دهیم و باز هم جرعه‌ای برمی‌داریم و از اقیانوس موج و اسرارآمیز مولانا بهره می‌گیریم. از خداوند بلندمرتبه می‌خواهیم که بر وسعت دانش و بینش ما بیفزاید و در فهم و فحص مبانی و معانی یاری‌مان بخشد. قدرت تمیز و تشخیص عبارات صحیح و سلیم را از اوهام و اظلال، کرامت نماید و آنچه برایمان اهمیت بیابد، همانا کشف حقیقت هستی و تقرب به درگاه او باشد. یقیناً جلال‌الدین و مانند او نیامده‌اند تا ما را به خود مشغول سازند و از آن معبود دور نمایند بلکه حتی برترین گوه‌های درخشان عالم آفرینش که به قطع از انبیا(ع)، ائمه(ع)، اوصیا، اتقیا... همگی رخ به جهان هستی تابانیده‌اند تا با نور که پیش رویمان می‌گذارند، از ظلمت‌های جهان مادی به سوی بی‌منتهای معنوی ره بپویانیم و از خاک به افلاک نایل آییم.

ضمن اینکه باید بر این نکته نیز همچنان پای فشاریم که جز انبیا(ع) و ائمه(ع) که به درگاه ربوبی اتصال قوی و قدیم دارند، هرچه مابقی گفته‌اند و نوشته‌اند باید با میزان وحی و عقل سنجیده شود و بدون اینکه مسحور و مدیون کلام بزرگانی چون مولوی شویم، اصل حقیقت را از قرآن‌کریم و عترت(ع) دریابیم و آنچه از غیر دررسد، چون مطابق حق باشد، بپذیریم والا به دور از تعصب و تأسف به نقد منصفانه درکشیم.

والله اعلم بالصواب

بخش اول

مولانا

فصل اول

مولوی کیست؟ مثنوی چیست؟

زندگی و احوالات جلال‌الدین محمد بلخی

مولانا جلال‌الدین محمد، یکی از بزرگان ادب فارسی، از نام‌آورترین عارفان و تواناترین متفکران عالم اسلام است.

پدرش سلطان‌العلماء، بهاء‌الدین محمد، معروف به بهاء ولد (۶۲۸ - ۵۴۳ هـ) از علما و خطبا و از کبار مشایخ صوفیه در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری بود، وی به‌ظاهر، در سال ۶۰۹ یا ۶۱۰ هجری به جانب مغرب مهاجرت کرد، در قونیه اقامت گزید و در همان شهر درگذشت. جلال‌الدین محمد، فرزند بهاء ولد، که در ششم ربیع‌الاول سال ۶۰۴ هجری در بلخ ولادت یافته بود، در آغاز این سفر طولانی، پنج یا شش سال بیشتر نداشت.

پس از وفات سلطان‌العلماء مولانا به خواهش مریدان به جای پدر بر مسند و عظم و فتوا و تدریس نشست، بی‌آنکه مراحل طریقت را طی کند.

پس از درگذشت بهاء‌الدین محمد، یکی از مریدان وی به نام سید برهان‌الدین محقق ترمذی، به تربیت و ارشاد مولانا همت گماشت و او را به تکمیل علوم شرعی و ادبی در حلب و دمشق برانگیخت. این سفر از سال ۶۳۰ تا ۶۳۷ به درازا کشید و مولانا پس از

بازگشت به قونیه به دستور برهان‌الدین مدتی به ریاضت ادامه داد. دوران نه‌ساله ملازمت، تربیت و سلوک مولانا در خدمت برهان‌الدین که با حفظ و اداره حوزه تدریس نیز بوده است، تا سال ۶۳۸ هجری ادامه یافت و در این هنگام، مولوی ۳۴ سال داشت.

پس از وفات سید برهان‌الدین محقق ترمذی، مولانا به کار تدریس علوم شرعی و وعظ و تذکیر در قونیه پرداخت و پنج سال بعد، ملاقات معروف میان او و شمس‌الدین محمد ملک داد تبریزی اتفاق افتاد و این دیدار، مولوی را چنان دگرگون کرد که به تمام مقامات دنیوی پشت‌پا زد و همواره در ملازمت و صحبت شمس می‌بود، پس از ناپیدایی شمس و انتظارات و جست‌وجوهای بی‌سرانجام مولانا، وی زندگانی علمی گذشته را یکباره رها کرد و به تربیت و ارشاد سالکان سرگرم شد.

۱۰ سال بعد، صلاح‌الدین قونوی معروف به زرکوب، موفق به جلب ارادت مولوی گردید و پس از وی، حسام‌الدین چلبی در مولانا شوری برانگیخت و او را به نظم مثنوی تحریض نمود. از آن پس مولوی، به‌عنوان عارفی وارسته و اصلی کامل، زندگی خود را وقف ارشاد و تربیت عده‌ای از سالکان نمود و کارش در بلاد روم چنان بالا گرفت که معین‌الدین پروانه - حکمران کل بلاد روم - در شمار ارادتمندان او درآمد. وفات مولانا جلال‌الدین در پنجم جمادی‌الآخر سال ۶۷۲ اتفاق افتاده است (صفا، ۱۳۷۳: ۴۸۸ - ۴۵۷).

استادان و شاگردان مولوی

۱. سلطان‌العلماء بهاء‌الدین ولد

پدر مولانا، بهاء‌الدین، که او را «مولانای بزرگ» نیز می‌خوانند، یکی از بزرگان تصوف و دیگر علوم در زمان خود بود (گولپینارلی، ۱۳۸۰: ۷۹). مولوی از موهبت داشتن پدری فرزانه بهره‌مند بود و تحت نظر و تعلیمات او رشد و نمو یافت، در سفر بهاء‌الدین از بلخ، جلال‌الدین که کودکی بیش نبود، با پدر همراه شد. در جریان این سفر هنگام عبور از نیشابور با شیخ‌فریدالدین عطار دیداری داشتند، گرفتن کتاب/سرنامه از عطار و آگاه نمودن عطار، بهاء ولد را از اعجاز وجود جلال‌الدین، از مواردی است که در کتب معتبر آمده است. بهاء ولد پس از ترک خراسان از راه

بغداد به مکه وارد شد، چهار سال در ملطیه و هفت سال در لارنده به سر برد. پس از آن به قونیه رفت و تا زمان وفاتش در آن شهر مقیم گشت.

۲. سید برهان‌الدین

یک سال پس از وفات بهاء‌الدین، سید برهان‌الدین، از شاگردانش، در جست‌وجوی وی برآمد و با شنیدن خبر فوت استاد، جلال‌الدین را زیر سایه تربیت و راهنمایی خود گرفت. مولانا به صلاح‌دید و سفارش برهان‌الدین دوران نه‌ساله تحصیلش را در شام و حلب آغاز نمود و با علما و صوفیان هر دو شهر معاشرت و ملاقات کرد. سید برهان‌الدین، به این دلیل که آمدن شمس را بدون ذکر نام، به مولوی خبر داده بود، لقب «سید سردان» یافت، وی به سال ۶۳۸ هجری در قیصریه روی در نقاب خاک کشید (همان: ۹۶ - ۹۵).

۳. شمس تبریزی

چند سال پس از فوت برهان‌الدین، ملاقات مولانا با شمس اتفاق افتاد، دیداری که دگرگونی جلال‌الدین و پشت‌پا زدن او به مقام علایق و دلبستگی‌های دنیایی را موجب شد. به نوشته افلاکی، نام اصلی شمس، محمد بن علی بن ملک داد، است (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۲: ۶۱۴).

وی عارفی شوریده و زندی عالم‌سوز بود که تا پیش از ملاقات با جلال‌الدین و اظهار شیفتگی و دلدادگی مولانا به ایشان برای کمتر کسی شناخته شده بود. آنچه از احوال وی نقل است، اینکه از مردم تبریز بوده و با خود و خدای خویش سر و سرّی داشته که شخصی را بر او واقف نبوده است. درباره زندگی و مرگش نیز اطلاع دقیقی در دسترس نمی‌باشد و عمدتاً بر مبنای نقل و قول‌های پیرامون او سخن گفته‌اند و شاید همین سخن جلال‌الدین وی را کفایت کند که به او گفت: «شمس تبریز، ترا عشق شناسد نه خرد» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۵: ۱۱).

قدر مسلم این است که شمس بر گردن مولانا حقی بزرگ دارد؛ زیرا آنچه مولانا را

تکان داد و تحولی عظیم در او برانگیخت، ملاقات، مصاحبت و در نهایت، سوز و گداز ناشی از فراق این محبوب بی‌همتا بوده است و در آن سوی قضیه باید با ضرس قاطع بگوییم که مولانا هم بر گردن شمس حقی اگر بیشتر نداشت، کمتر هم نبود؛ زیرا مولانا آینه‌ای بود که شمس در آن تابید و نور آن ساطع شد. تا پیش از آنکه مولوی درباره شمس و هیبت روحانی و شکوه معنوی سخنی بگوید، کسی وی را یا نمی‌شناخت و یا بدین اوصاف متصف نمی‌کرد:

شهر تبریز! ار خبر داری بگو آن عهد را

آن زمان که شمس دین بی‌شمس دین مشهور بود

(همان: ۱۵۱، غزل ۱۲۴)

هنگام ملاقات این دو بزرگ که در شهر قونیه و سال ۶۴۲ اتفاق افتاد، عباراتی رد و بدل گردید و نگاه‌هایی به یکدیگر اندوخته شد که منشأ انقلاب درونی عظیمی برای مولانا و شاید هم شمس گردید؛ با این تفاوت که جلال‌الدین از ابراز و اظهارش ابایی نداشت لیکن شمس باتجربه و دنیادیده از آشکار شدن آن امتناع می‌ورزید؛ زیرا مطابق آنچه در سنت مولیان سینه‌به‌سینه از اسلاف و اخلاف رسیده، شمس به هنگام ورود به قونیه مردی ۶۰ ساله بوده است. در مقالات نیز شمس از خود به‌عنوان مرد پیر یاد می‌کند. مرحوم فروزانفر در تأیید این مطلب بیتی از مولانا نقل می‌کند که در آن از سال‌خوردگی شمس سخن رفته است:

بازم ز تو خوش، جوان و خرم ای شمس‌الدین سال‌خورده

(موحد، ۱۳۷۹: ۱۲۴)

و این در حالی است که جلال‌الدین در آن ایام مردی ۳۸ ساله بود که بر مسند تدریس و کرسی فتوا و منبر وعظ و خطابه تکیه کرده و تا آن زمان، با شعر و شاعری سر و کاری نداشت و در علوم رایج زمان به‌خصوص، فقه، اصول، تفسیر، حدیث، اخلاق و ارشاد غوطه‌ور بود.

در بدو ملاقات میان این دو، چه اتفاق افتاد، چه گفتند و چه شنیدند، جزئیات آن دقیقاً معلوم نیست. سپهسالار همین قدر گفته است که ابتدای سخن از سوی شمس بود و او پرسید: «مولانا رَحِمَكَ اللهُ» چه گویی در حق بایزید در همه عمر خربزه نخورد؛ زیرا می‌گفت روایت دربارهٔ خربزه خوردن پیغمبر(ص) به دستش نرسیده و مطمئن نیست که پیغمبر(ص) خربزه خورده باشد. این وسواس عظیم در متابعت پیغمبر کجاست و آن کجا که گفته‌اند بایزید دم از «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌زد و خود را «سلطان السلاطین» می‌خواند. آخر این همه دعوی با آن وسواس که می‌گویند، در متابعت از پیغمبر(ص) داشت، چگونه سازگار درمی‌آید؟ مگر نه پیغمبر(ص) با آن جلالت قدر همواره می‌گفت که «خدایا، بندگی در خور تو نکردیم و تو را چنان که در خور توست نشناختیم» [ما عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ...]. این پرسشی بود که توسط شمس مطرح شد و مولانا در پاسخ گفت که بایزید در سیر خود تا جایی پیش رفت که دامن از دست داد و در برابر شکوه و عظمت آن خیره ماند. برای بایزید شکوهی برتر و کمالی فراتر متصور نبود. اما پیغمبر هرگز در مقامی متوقف نماند و از پای نایستاد (همان: ۱۱۰ - ۱۰۹).

پرواضح است که اگر این گفتمان صورت گرفته باشد، شمس صرفاً در مقام سنجش علم و ایمان مولانا بوده است، نه اینکه در واقع، برایش چنین نکته‌ای مبهم بوده باشد و تا خود بدان معتقد نباشد؛ زیرا شمس به تحقیق، یکی از مریدان حضرت پیامبر(ص) بوده است و می‌گوید: «مستوران حضرت» سر از گریبان محمد(ص) برکنند و فاش می‌گویند که «ما محمدیانیم». او محمد(ص) را در سلسله مراتب انبیا، کامل‌ترین، پخته‌ترین و رسیده‌ترین می‌داند و در این باره با جنید هم‌آواز است که می‌گوید: «راه ما مقید است به اصول و علم ما وابسته است به کتاب و سنت» (همان: ۱۲۰).

به هررو، دو گنج نهفته پس از تلاقی با یکدیگر آشکار شدند و از این دوره به بعد مولانا در عشقی سیری‌ناپذیر جاودانه شد و از مسیر نور شمس به نور واحد الهی واصل گشت و با فنا در این دلدادگی بقای جاودانگی یافت. پیدایش مجموعهٔ عظیم کلیات شمس تبریزی یا حتی

سرودن مثنوی معنوی، ماحصل عشقی شورانگیز و تعالی‌بخش است که اینک به‌وفور در دسترس ماست و در مجموع، نه تنها در ایران که سرزمین مادری شمس و مولانا است بلکه در دوردست‌ها اشعار جلال‌الدین رومی در ایالات متحده آمریکا پرفروش‌ترین کتاب شده است. افراد حاضر در مجالس شعرخوانی هم با شور و علاقه فراوان به اشعار مولوی واکنش نشان می‌دهند (فرانکلین، ۱۳۸۳: ۱).

روابط صمیمانه و برخوردارهای عاشقانه و به تعبیری اظهار شور و شوق و صف‌ناپذیر و حتی غیرمتعارف مولانا به شمس و ترک زندگی معمولی و کناره‌گیری از مناصب رسمی و عزلت از مجامع عمومی سبب شد تا شاگردان و مریدان جلال‌الدین نسبت به شمس تبریزی بدگمانی ورزیدند و او را مورد طعن و لعن خویش قرار دادند و اسباب دوری وی را فراهم آوردند، به‌گونه‌ای که شمس مخفیانه از قونیه می‌گریزد و راه دمشق را در پیش می‌گیرد و به دور از چشم مولانا و طاعنان به سر می‌برد، لیکن بی‌تابی‌های جلال‌الدین و اصرار وی بر یافتن و بازگرداندنش موجب می‌شود تا گروهی از مریدان به زعامت فرزند ارشد مولانا راهی دمشق شوند و آن عزیز سفر کرده را به نزد مولانا بازگردانند:

بروید ای حریفان، بکشید یار ما را	به من آوردید آخر صنم گریز پا را
به ترانه‌های شیرین، به بهانه‌های زرین	بکشید سوی خانه مه خوب خوش لقا را
وگر او به وعده گوید که دمی اگر بیایم	همه وعده مکر باشد بفریید او شما را
دم سخت گرم دارد که به جادوی و افسون	بزند گره بر آب او و ببندد او هوا را
به مبارکی و شادی چو نگار من درآید	بنشین نظاره می‌کن تو عجایب خدا را
چو جمال او بتابد چه بود جمال خویان	که رخ چو آفتابش بکشد چراغ‌ها را
بروای دل سبک‌رو به یمن به دلبر من	برسان سلام و خدمت تو عقیق بی‌بها را

(شفیعی کدکنی، ۱۳۶۵: ۵۱، غزل ۳۸)

با بازگشت شمس غیبت اول ایشان نیز خاتمه یافت و چون به قونیه آمد، به دستور جلال‌الدین علم شادی برافراشتند، بر دهل‌ها کوفتند و نقل، نبات، شربت و شیرینی توزیع نمودند:

معشوقه بسامان شد تا باد چنین بادا
ملکی که پریشان شد از شومی شیطان شد
یاری که دلم خستی، در بر رخ ما بستی
زان طلعت شاهانه، زان مشعله خانه
زان خشم دروغینش زان شیوه شیرینش
شب رفت و صبح آمد، غم رفت و فتوح آمد
ماز دولت محزونان وز همت مجنونان
عید آمد و عید آمد یاری که رمید آمد آن باد
هوا را بین، زافسون لب شیرین
فرعون بدان سختی، با آن همه بدبختی
آن گرگ بدان زشتی، با جهل و فرامشتی
شمس الحق تبریزی از بس که درآمیزی
از «اسلم شیطانی» شد نفس تو ربانی
آن ماه چو تابان شد، کونین گلستان شد
بر روح برافزودی تا بود چنین بودی
قهرش همه رحمت شد، زهرش همه شربت شد
ارضی چو سمایی شد مقصود سنایی شد
خاموش، که سرمستم بر بست کسی دستم

(همان: ۳۸، غزل ۲۷)

اما حضور شمس در قونیه باز هم آتش حسد را در دل کوتاه‌بینان سطحی‌نگر برافروخت و آنان را به فکر چاره‌ای دیگر انداخت تا برای همیشه شمس را از هم‌جواری مولانا دور نمایند و میان آنها فاصله‌ای به فاصله دوری دنیا و آخرت پدید آوردند، سرانجام، پس از مدت کوتاهی که از اقامت شمس در قونیه سپری می‌شد، بنا بر آنچه به‌خوبی معلوم و مشخص نیست، سیمای شمس از صفحه قونیه حذف گردید و مولوی برای همیشه در سوگ

آن معشوق گوهر بین نشست و در طول عمر خود هرگز از یاد و نام او غافل نبود و چون نامی از ایشان به میان می‌آمد، وی را منقلب می‌ساخت:

چون حدیث روی شمس‌الدین رسید شمس چارم آسمان سر در کشید
واجب آید چون‌که آمد نام او شرح رمزی گفتن از انعام او
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

۴. صلاح‌الدین زرکوب قونیوی

پس از شمس، مولانا همراه با باور شهادت شمس، یاد او را همواره با خود داشت و تنها یکی از شاگردان [مریدان] سید برهان‌الدین، به نام صلاح‌الدین توانست ارادت مولانا را جلب کند (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۰۰).

صلاح‌الدین فریدون از مردم قونیه بود و ابتدا مرید برهان‌الدین محقق بود و دوستی و پیوستگی او به مولانا در بندگی و ارادت برهان آغاز گردید (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۹۲). درباره‌ی وی سخن‌های فراوان گفته‌اند و آنچه تحیر و تعجب همگان را برانگیخته، این است که این مرد مگر چه خصوصیتی داشت تا پس از محبوبی چون شمس در دل مولانا جای گرفت و بتواند جای خالی او را پر کند، درحالی‌که نقل است:

صلاح‌الدین مردی امی بود و روزگار در قونیه به شغل زرکوبی می‌گذرانید و در دکان زرکوبی می‌نشست و ساعتی از عمر را صرف تحصیل علوم ظاهر و قییل و قال مدرسه و بحث و نظر که به عقیده این طایفه حجاب اکبر و سر راه است، نکرده بود و حتی اینکه از روی لغت و عرف او با صحیح و درست هم، سخن نمی‌داند و به جای قفل، قلف و به عوض متبلا، مفتلا می‌گفت (همان: ۹۴).

باین‌همه، در نظر مولانا همین عاری بودن شیخ از خط و سواد نیز برای او مزیتی بود. همان‌گونه که شمس برای مولانا حکم خضر را در مقابل موسی داشت، صلاح‌الدین هم به اعتقاد مولانا به سبب همین امی بودنش برای معترضان یادآور حال آن شبانی بود که خداوند موسی را به جهت پرخاش ناروایی که بر طرز مناجات او کرد، معروض ملامت ساخت.

مولانا، زرکوب پیر را از این «سوخته‌جان و روانان» می‌دید که محبوبان خدا و محرمان اسرار الهی محسوب‌اند و عاری بودنشان از آداب و ترتیب مربوط به شریعت آنها را از شور و عشقی که انسان را طالب وصال حق می‌کند و در مقام فنا پله‌پله تا ملاقات خدا عروج می‌دهد، مانع نمی‌آید (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۹۲ - ۱۹۱).

به هررو، این زرکوب به‌ظاهر بی‌سواد آن‌چنان جذبه‌ای برای عارف بلندآوازه قونیه برانگیخت و چنان شوری در کالبد وی در انداخت که روزی خداوندگار در سماع بود و ذوق‌های عظیم می‌راند و شیخ صلاح‌الدین در کنجی ایستاده بود، از ناگاه حضرت مولانا این غزل را فرمود:

جز صلاح‌الدین صلاح‌الدین و بس	نیست در آخر زمان فریادرس
دم فروکش تا نداند هیچ‌کس	گرز سر سرّ او دانسته‌ای سینه
جان‌ها بر آب او خاشاک و خس	عاشق یکی آبی است خوش
کاندر آینه اثر دارد نفس	چون بینی روی او را دم مزن
نور گیرد علمی از پیش و پس	از دل عاشق برآید آفتاب

قطع نظر از قرابت جانی و خویشی معنوی مابین خاندان مولانا و صلاح‌الدین نزدیکی و خویشاوندی صورت هم برقرار گردیده بود و دختر صلاح‌الدین را، که فاطمه‌خاتون نام داشت، با بهاء‌الدین فرزند مولانا معروف به سلطان ولد، عقد مزاجت بستند و مولانا در شب اول عروسی این غزل را به نظم آورد:

بادا مبارک در جهان سور و عروسی‌های ما

سور و عروسی را خدا ببریده بر بالای ما

و در شب زفاف این غزل فرمود:

مبارکی که بود در همه عروسی‌ها درین عروسی ما باد ای خدا تنها

دوران خوش همدمی مولانا با صلاح‌الدین زرکوب اگرچه نسبت به مصاحبت کمتر از دوساله با شمس تبریزی بیشتر بود و مدت ۱۰ سال به طول انجامید لیکن این ماجرا هم سرانجام دوام نیافت و صلاح‌الدین سال ۶۵۷ عاشق شیدای جلال‌الدین را تنها گذاشت و

به دیار باقی شتافت و مولانا در سوگش آورد:

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته

۵. حسام‌الدین چلبی

نام کامل وی حسام‌الدین حسن بن محمد بن حسن است. وی از اهالی ادمیه بوده که بعدها به قونیه مهاجرت کرده بودند. به دلیل اینکه پدرش از سران طریقه فتوت بوده و بزرگان این طایفه را اخی می‌گفته‌اند، لذا حسام‌الدین هم به ابن اخی ترک، معروف و مشهور بوده است. حسام به نزد جلال‌الدین ارج و قرب ویژه‌ای داشت، ندیم و مصاحب خاص ایشان شد و از چنان مرتبت و منزلتی برخوردار گردید که به‌عنوان مفتاح خزائن عرش و امین کنوز فرش، بایزید وقت و جنید زمان، به نزد مولانا لقب گرفت. بدیهی است که چنین موقعیتی حسد حسودان را نیز سبب‌ساز شد و چه‌بسا که تحمل وی نیز بر آنان گران می‌نمود لیکن مولانا همچنان ایشان را صمیمانه دوست می‌داشت و همواره مورد محبت و عطوفت خود قرار می‌داد. در ابیات بسیاری از مثنوی به حسام مستقیماً اشاره شده است، از جمله در اول دفتر چهارم جلال‌الدین چنین می‌آورد:

ای ضیاء‌الحق حسام‌الدین توی	که گذشت از مه به نورت مثنوی
همت عالی تو ای مرتجا	می‌کشد این را خدا داند کجا
گردن این مثنوی را بسته‌ای	می‌کشی آن سوی که دانسته‌ای
مثنوی پویان کشنده ناپدید	ناپدید از جاهلی کش نیست دید
مثنوی را چون تو مبدأ بوده‌ای	گر فزون گردد تو اش افزوده‌ای
چون چنین خواهی خدا خواهد چنین	می‌دهد حق آرزوی متقین
کان‌الله بوده‌ای در ما مَضی	تا که کان‌الله پیش آمد جزا
مثنوی از تو هزاران شکر داشت	در دعا و شکر کف‌ها بر فراشت
در لب و کَفَشِ خدا شکرِ تو دید	فضل کرد و لطف فرمود و مزید

گر زیادت می شود زین رو بود	نه از برای تُوُش و های و هو بُود
با تو ما چون رز به تابستان خوشیم	حکم داری هین بکش تا می کشیم
خون بکش° این کاروان را تا به حج	ای امیر صبر مُفْتاحُ الفَرج
حج زیارت کردن خانه بُوَد	حجَّ رَبِّ البَیْتِ مردانه بود
زان ضیا گفتم حسام الدین تو را	که تو خورشیدی و این دو وصفها
کاین حسام و این ضیا یکی ست هین	تیغ خورشید از ضیا باشد یقین
ای ضیاء الحق تو دیدی حال او	حق نمودت پاسخ افعال او

جلال الدین در ابیات فوق به خصوص ابیات یکم تا ششم نقش پررنگ حسام الدین را دربارهٔ خلق مثنوی مورد تأکید قرار می دهد: در ظاهر، اصرار و پافشاری ایشان جلال الدین را به سرودن مثنوی ترغیب کرد و آن گونه که سلطان ولد نیز نوشته، حسام الدین چلبی ۱۰ سال نایب و وظیفه مولانا بود و اگر حسام الدین در مجلسی حضور نمی یافت، مولانا بر سر وجد نمی آمد (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۱۹۴) و دربارهٔ آغاز سرودن مثنوی هم نقل است که روزی حسام الدین اطلاع یافت که یاران مولانا، حدیقه حکیم سنایی، منطق الطیر و مصیبت نامه فریدالدین عطار را مطالعه می کنند، شبی به مولانا در خلوت گفت، اگر کتابی به طرز حدیقه سنایی و به وزن منطق الطیر تألیف شود، مونس جان عاشقان خواهد شد، مولوی فی الحال از سر دستار خود جزوه ای درآورد و به حسام الدین داد که در آن ۱۸ بیت آغاز مثنوی نوشته شده بود و از آن پس، مولوی سرود و حسام الدین نوشت و تقریر مثنوی آغاز گردید.

مولانا همچنین در آغازین ابیات دفتر چهارم توجه خود را به حسام الدین معطوف می دارد و به تجلیل از ایشان همت می گمارد و از وی به عنوان متقاضی سرودن دفتر پنجم مثنوی و نیز نور ستارگان و استاد استادان یاد می کند و آنانی را که در این نکوداشت و با جلال الدین همنا نمی شوند، به حجب و ناپاکی متهم می کردند:

شه حسام الدین که نور انجم است	طالب آغاز سفر پنجم است
ای ضیاء الحق حسام الدین راد	اوستادان صفا را اوستاد
گر نبودی خلق محجوب و کتیف	ورنبودی حلقها تنگ و ضعیف

در مدیحت داد معنی دادمی غیر این منطق لبی بگشادمی
 مولانا تعریف خود را فراتر هم می برد و اصلاً مدعی است که مدح حسام‌الدین با
 زندانیان در بند جهان مادی امری ناپسند است:

مدح تو حیف است با زندانیان گویم اندر مجمع روحانیان
 شرح تو غبن است با اهل جهان همچو راز عشق دارم در نهان
 مدح تعریف است و تخریق حجاب فارغ است از شرح و تعریف آفتاب
 مادح خورشید مداح خود است که دو چشمم روشن و نامرئد است
 وی سپس به قدر و ارزش فراتر از عقول حسام‌الدین اشاره می کند و می گوید:
 قدر تو بگذشت از درک عقول عقل اندر شرح تو شد بوالفضول
 گرچه عاجز آمد این عقل از بیان عاجزانه جنبشی باید در آن
 جلال‌الدین باز هم بر دامنه توصیفات خود می افزاید و اظهار می دارد:

من بگویم وصف تو تا ده برند پیش از آن کز فوت آن حسرت خورند
 نور حقی و به حق جذاب جان خلق در ظلمات وهمند و گمان

در دفتر ششم هم جلال‌الدین به ذکر حسام می پردازد و حتی از وی به عنوان علامه یاد
 می کند:

ای حیات دل حسام‌الدین بسی میل می جوشد به قسم سادسی
 گشت از جذب چون تو علامه‌ای در جهان گردان حسامی نامه‌ای
 پیشکش می آرمت ای معنوی قسم سادس در تمام مثنوی

بنابراین، حسام‌الدین سومین شخص است که مهر و محبت مولانا را به خود جلب کرد و از
 سویی مرگ مولانا را هم تجربه کرد؛ زیرا مولانایی که دو معشوق پیشین خود را از دست داده
 بود و در سوگ آنها به ماتم نشسته بود، این بار خود از دست می رود، در حالی که معشوقش
 حسام‌الدین در قید حیات است. به راستی معلوم نیست که اگر حسام‌الدین همچون صلاح‌الدین
 و شمس‌الدین در دوره حیات مولانا بدرود زندگی می گفت، در این صورت چه کسی

جایگزین ایشان می‌شد و در نزد مولانا تقرب می‌یافت و مورد تکریم، تمجید و عشق‌ورزی آن عاشق دلباخته سراسر مملو از شور و مستی می‌شد؛ زیرا این مولانایی که ما می‌شناسیم، هرگز قرار ندارد و دمی را به بی‌عشقی سپری نمی‌کند. دائماً در اشتیاق و التهاب است و این‌گونه زندگی، سکون و سکوت ندارد بلکه همواره زنده و سازنده است.

پس از وفات صلاح‌الدین، مولانا حسام‌الدین را به همدمی خود برگزید. به نوشته سلطان ولد، حسام‌الدین چلبی ۱۰ سال نایب و وظیفه مولانا بود و اگر حسام‌الدین در مجلسی حضور نمی‌یافت، مولانا بر سر وجد نمی‌آمد.

معاصران مولوی

۱. محیی‌الدین بن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ه.ق)

این مرد بزرگ، پدر عرفان نظری است. او پس از احاطه چشمگیر بر متون فلسفی و کلامی، به سراغ عرفان رفت و با ارائه آن در قالب یک نظام معرفتی مدون، کاری سترگ به یادگار گذاشت. او از محضر بسیاری از مشایخ صوفیه آن روزگار بهره‌مند شد، شاگردان برجسته‌ای از جمله صدرالدین قونوی تربیت کرد. بیش از ۱۵۰ کتاب و رساله از او به یادگار مانده است که برخی از آنها چون «فتوحات مکیه» هنوز از متون کلاسیک عرفانی محسوب می‌شود. بی‌تردید مولانا از طریق صدرالدین قونوی و نیز سعدالدین حموی و شمس، با آموزه‌ها و اندیشه‌های عرفانی ابن‌عربی آشنایی داشته است. این احتمال بسیار قوت دارد که مولانا هنگام تحصیل در شام و حلب با ابن‌عربی ملاقات داشته است.

۲. صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (درگذشت ۶۷۳ ه.ق)

از عرفا و علمای بزرگ سده هفتم هجری با دو ویژگی ممتاز:

الف. احاطه بسیارش بر دانش‌های نقلی و علوم دینی به‌ویژه علم حدیث؛

ب. آموزش‌های مستقیم پدرخوانده‌اش، محیی‌الدین عربی، که موجب تسلط شگرف

صدرالدین بر آموزه‌های عرفانی ابن‌عربی شد.

او به دلیل احاطه‌اش بر دانش‌های نقلی توانست دیدگاه‌های عرفانی استاد را با شریعت تطبیق دهد. او در آغاز، میانه خوبی با مولانا نداشت، اما در اثر تلاش‌های شیخ سراج‌الدین، نگاهش تغییر کرد و اعتراف کرد که مولانا «موید من عندالله» است. مولانا نیز علی‌رغم اینکه نگره‌های عرفانی صدرالدین و استادش، محیی‌الدین، را بر نمی‌تابید، به او احترام می‌گذاشت.

۳. شیخ اوحدالدین حامد کرمانی (درگذشت ۵۶۳۵.ق)

از مصاحبان محیی‌الدین ابن عربی بود. وی اشعار نغز و لطیفی در قالب رباعیات و مثنوی دارد که از آن جمله مثنوی *مصباح‌الارواح* و *اسرارالاشباح* وی، برجسته است. درباره زندگی و سلوک ایشان نکات ابهام‌آمیز و به دور از شئون دینی و عرفانی نیز نقل شده است که در این بحث، اگرچه مجال طرح آن نیست لیکن از اهمیت بسزایی هم برخوردار است و اغلب منتقدان از این نقطه ضعف نه تنها درخصوص وی بلکه حتی به صورت غیرمنصفانه به عموم عرفا و صوفیه هم تعمیم داده‌اند که یقیناً، هرگز چنین نبوده و عمومیت نداشته است.

۴. شیخ نجم‌الدین ابوبکر عبدالله بن محمد رازی، مشهور به دایه (درگذشت ۶۵۴.ق)

یکی از جانشینان نجم‌الدین کبری است که به دستور وی تحت تربیت مجدالدین بغدادی قرار گرفت. هنگام حمله مغول از خراسان به همدان، سپس به اردبیل گریخت و در پایان، سر از قونیه درآورد، با صدرالدین قونوی و مولانا ملاقات‌هایی داشت. در شرح آموزه‌های عرفانی بسیار توانمند بود و دو کتاب *مرصادالعباد* و *تفسیر بحرالحقایق* بدون اغراق از مهم‌ترین و ارزشمندترین منابع عرفانی به شمار می‌آید.

۵. قاضی سراج‌الدین ابوالثناء محمود بن ابوبکر ارموی (۶۸۵ - ۵۹۴.ق)

از شاگردان کمال‌الدین یونس، آثار گران‌قدری از خود به یادگار گذاشته که *مطالع‌الانوار* او با شرح قطب‌الدین رازی همواره به‌عنوان متن آموزشی در علم منطق مورد توجه دانشمندان و علاقه‌مندان منطق و فلسفه بوده است، او در پایان عمر که در قونیه به سر می‌برد، دیدارهایی با

مولانا داشت، در ابتدا مانند برخی دیگر از علما با اندیشه‌های مولانا سازگاری نداشت، اما پس از اندی به جمع شیفتگانش پیوست.

۶. فخرالدین ابراهیم بن شهریار، مشهور به عراقی (۶۸۸ - ۵۶۰۰ ق.)

او از اهالی همدان بود، در کودکی قرآن را حفظ کرد و با آوازی خوش، تلاوت می‌کرد، تا سن ۱۷ سالگی، به فراگیری علوم دینی اشتغال داشت و بعد به تدریس مشغول شد، سپس به مولتان هند سفر کرد و ۲۵ سال از مصاحبت شیخ بهاء‌الدین زکریا بهره‌مند شد و به مقاماتی والا رسید، حسادت شماری از نزدیکان شیخ و خانقاهیان موجب شد از او نزد پادشاه وقت سعایت کنند، فخرالدین به ناچار عزم مکه کرد و از آنجا رهسپار قونیه شد. آثار مهم ابن عربی چون *فصوص الحکم* و *فتوحات مکیه* را از محضر صدرالدین قونوی فراگرفت و کتاب *لمعات* را در شرح مبانی عرفانی ابن عربی نگاشت. به دستور مولانا، معین‌الدین - که مرید فخر شده بود - خانقاهی برای او ساخت و این حاکی از مقبولیت فخر نزد مولاناست. پس از درگذشت معین‌الدین (در سال ۵۶۷۵ ق.) رهسپار مصر شد. پادشاه مصر شیفته او گشت و او را شیخ‌الشیوخ مصر گردانید، پس از آن به شام مهاجرت کرد، اهل شام رفتارهای او را برنمی‌تافتند تا اینکه در صالحیه دمشق درگذشت و همان‌جا نزد محیی‌الدین ابن عربی دفن شد.

۷. سعدی شیرازی (درگذشت ۵۶۹۴ ق.)

پادشاه ملک سخن، آفریننده *گلستان* و *بوستان*، سعدی که با مولانا دیدار داشته است.

۸. شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (درگذشت ۵۶۲۷ ق.)

از مریدان و تربیت‌یافتگان مجدالدین بغدادی و نجم‌الدین کبری و صاحب اثر *جاویدان تذکرة الاولیاء* است. همان‌گونه که در شرح حال مولانا گذشت، در سفری که به همراه پدر بود، در نیشابور ملاقات کوتاهی با عطار داشت. عطار *اسرارنامه* خود را به او داد و خطاب به پدرش فرمود: «زود باشد که این پسر، آتش در سوختگان عالم زند.»
مولانا پیوسته *اسرارنامه* را با خود داشت و شیفته اقیانوس معارف آن بود.

۹. قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی شیرازی (۷۱۰-۵۶۳۴ق)

مشهور به علامه شیرازی، در شیراز متولد شد. از همان کودکی به فراگیری چشم‌پزشکی از پدر فرزانه‌اش - که از مریدان شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن مهد سهروردی بود - در بیمارستان مظفری شیراز مشغول شد.

در سن ۱۴ سالگی پدر را از دست داد، به مدت ۱۰ سال در همان بیمارستان به تحقیق و پژوهش و مداوای بیماران پرداخت. سپس از محضر استادانی چون، کمال‌الدین ابوالخیر بن مصلح کازرونی و شمس‌الدین محمد بن احمد کیشی بهره برد.

هنگامی که ساخت رصدخانه مراغه آغاز شد، به شوق دیدار خواجه طوسی و استفاده از محضرش شیراز را ترک گفت. چند سال ملازم خواجه بود و دانش‌هایی چون نجوم و فلسفه را آموخت و مشکلات کتاب *قانون* برایش گشوده شد، اما دیری نپایید که به دلیل برخی بی‌مهری‌ها از خواجه جدا شد و مهاجرت آغاز کرد، خراسان به‌ویژه نیشابور، اصفهان، بغداد و در پایان قونیه مسیر عبور او بود. در قونیه *جامع‌الاصولی* را که خود، کتابت کرده بود، نزد صدرالدین قونوی قرائت کرد و بسیاری از علوم شرعی را از وی آموخت و لختی را به قضاوت و تدریس گذراند. در این ایام بود که کتاب *تحفه‌شاهیه* را نوشت.

قطب در سال ۵۶۸۱ق به درخواست احمد نکودار برای تصدی سفارت مصر رفت، از آنجا رهسپار تبریز شد و پس از ۱۴ سال انزوا دست به تألیف زد و آثار گران‌بهایی به یادگار گذاشت که از آن جمله است: *نهایه‌الادراک فی درایه‌الافلاک* (در نجوم)، *شرح حکمة‌الاشراق* (در فلسفه)، *مفتاح‌المفتاح* (شرح *مفتاح‌العلوم* سکاکی)، *دانش‌نامه‌ دره‌التاج، التحضة السعدیه* (شرح کلیات *قانون ابن‌سینا*).

همچنین حیات مولانا مقارن با سلطنت، حکومت و وزارت شخصیت‌هایی چون: هلاکوخان و آباق‌خان در ایران، بندوق دار در مصر و شام، ناصرالدین ایلتمش در هندوستان بود. در این میان، شاهان سلجوقی چون علاء‌الدین کیقباد سلجوقی، طبق عادت دیرین توجه به علما و بزرگان دین به او اظهار ارادت می‌کردند و حاکمانی چون عزالدین کیکاوس، معین‌الدین سلیمان بن علی مشهور به پروانه، رکن‌الدین قلیج ارسلان از شیفتگان وی به شمار می‌آمدند (اوجیبی، ۱۳۸۷: ۸۵ - ۶۸).

مولانا در دو عرصه گذرگاه زندگی و فراخنای بندگی

جلال‌الدین محمد، که با عناوین خداوندگار، مولانا، مولوی، ملای روم و گاه با تخلص خاموش، در میان پارسی‌زبانان شهرت یافته، یکی از شگفتی‌های تبار انسانی است. معرفی این آتش افروخته در بیشه اندیشه و احساس و وصف این دریای ژرف ناپیدا کرانه، بس دشوار است و برای شناختش، گوش باید چشم شود:

آینه‌ام آینه‌ام مرد مقالات نیم

دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما

(شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۵: ۹)

به‌راستی که این اعجوبه تاریخ بشری، جوانمردی است که پیش از آنکه صبح معرفت از مشرق سرش بر دمد و «شمس» عشق در افق اقبالش طالع شود، زاهدی با ترس، سجاده‌نشینی با وقار، شیخی زیرک، مرده‌ای گریان و شمع جمع مقبلان بود و وقتی در چنگال شیری «شیخ‌گیر» افتاد و دولت عشق را نصیب برد، زنده‌ای خندان، عاشقی پران، یوسفی یوسف‌زاینده و آفتابی بی‌سایه شد (سروش، ۱۳۷۹: ۸ - ۷).

تعبیرات او زنده و قوی است. از روح خود، از تأثرات آنی و از غلیان احساسات همان دم خود، الهام گرفته است. اشباح و تخیلاتی که در ذهن او موج می‌زند، به شکل‌های گوناگون بیرون می‌ریزد:

دوش چه خورده‌ای بتاراست بگونهان مکن	چون خمشان بیگنه، چشم بر آسمان مکن
دوش شراب ریختی، وز بر ما گریختی	بار دگر گرفتمت، بار دگر چنان مکن
بیستی چشم یعنی وقت خواب است	نه خواب است، این حریفان را جواب است
از خانه برون رفتم، مستیم به پیش آمد	اندر نگهش مضمهر، صد گلشن و کاشانه
چون کشتی بی‌لنگر کز می‌شد و مژ می‌شد	وز حسرت او مرده صد عاقل و فرزانه
گفتا ز کجایی تو، تسخر زد و گفتا من	نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه

اگر این جهت روحی مولانا را با معیارهایی که در دست داریم و قابل فهم ماست بسنجیم، درخشندگی خاصی دیده می‌شود.

در اشعار شهودی مولانا (که بیانگر تجربیات عمیق روحی اوست)، به بهترین شکل، مولوی را در مقام شاعر عارف نشان می‌دهد (چیتیک، ۱۳۸۶: ۴۵).

ذات باری تعالی قابل درک نیست، نه حواس ظاهری می‌توانند به این منطقه غامض و بی‌پایان راه یابند، نه حواس باطنی، پس ناچار باید فرض کنیم که این شور و آشوبی که جان مولانا را به تلاطم درآورده است، متوجه صفات کمالیه ذات خداوند است. آن وقت نتیجه حتمی که از این سنجش به دست می‌آید، عظیم است و مولانا را در نظر ما بزرگ و درخشان می‌کند؛ زیرا جهش او به طرف زیبایی مطلق است و چنانکه می‌دانیم پیوسته:

ذره کاندترین ارض و سماست جنس خود را همچو کاه و کهرباست

جان وی از علایق دون و خسیس، پاک شده، غرایز حیوانی و زمینی، ریخته شده و جان سبکبار به سوی اصل ملکوتی، روی آورده است.

سرّ بی‌اعتنایی وی به مرگ همین است؛ زیرا راه وصول به مبدائی است:

مرگ را دانم ولی تا کوی دوست راهی از نزدیک‌تر داری بگو

(دشتی، ۱۳۵۵: ۲۸ - ۲۷)

درباره ریاضت‌ها و شب‌بیداری‌های جلال‌الدین مطالب زیادی نوشته شده است که در مجموع دلالت می‌کند به اینکه این مرد تنها به لذت دانستن یک مشت مفاهیم و سپس منعکس ساختن آنها در اذهان افراد شایسته قناعت نورزیده بلکه خود در سیر و سلوک گام برداشته است (جعفری، ۱۳۷۴: ۳۰).

به همین دلیل از دل سخن گفته است و برای او درک‌شده‌ها به دریافت‌شده‌ها تبدیل شده است. تصورات را - آنچه در ذهن می‌فهمید - دریافت کرده است. مثل اینکه ما می‌دانیم غسل شیرین است، ولی وقتی آن را می‌خوریم، این واقعیت را حس کرده‌ایم و کام‌مان شیرین شده است. وقتی در حالت طبیعی سخن می‌گوئید، طوری حرف می‌زنند که احساس می‌شود جای بحثی در سخن او نیست و این نشان می‌دهد که حقایق را دریافت کرده است (همان: ۳۴).

مولوی شاعر دربار نیست و مصاحب و هم‌کلام توده مردم است و به همین علت، زندگی مردم را با دیدی حکیمانه در اشعارش بیان می‌کند. مولوی تا می‌تواند، ناامیدی‌ها را از دل می‌زداید و هر لحظه انسان را شایسته قرار گرفتن در پیشگاه خدا معرفی می‌نماید. مولوی هنگامی که به آن جنبه‌های منفی و مضر می‌رسد، آدمی را به بن‌بست گنج‌کننده نمی‌اندازد (جعفری، ۱۳۸۷: ۴۸). مولانا برای علاقه‌مند کردن شنوندگان به شعر خود، غالباً (شعر را) با یک عبارت قوی و مؤثر در خط اول شروع می‌کند یا اینکه تکرارهای اثرگذاری را به کار می‌گیرد و حتی از واج‌آرایی برای نیل به مقصود خود بهره می‌برد، گاه در بعضی غزل‌ها احساس می‌شود که جوشش اولیه الهام به تدریج محو شده و با این‌همه، مولوی سرودن شعر را به روش کمابیش خودکار ادامه داده است تا ابیات بیشتری بسراید (چیتیک، ۱۳۸۶: ۵۲).

جلال‌الدین و تسبیح خداوند

جلال‌الدین همچون آحاد دانشمندان و متفکران موحد و مؤمن در اغلب آثار خود سخنانی درباره تسبیح و تقدیس خداوند سبحان ذکر کرده و مطالب زیبایی را بیان نموده است. او در دفتر اول مثنوی و در فرازی از حکایت نخجیرانی و شیر می‌آورد:

شاخ و برگ از حبس خاک آزاد شد	سر برآورد و حریف باد شد
برگ‌ها چون شاخ را بشکافتند	تا به بالای درخت اشتافتند
با زبان شَطَّاهُ شکر خدا	می‌سراید هر بر و برگی جدا
که پرورد اصل ما را ذوالعطا	تا درخت اِسْتَعْلَظُ آمد و اُسْتَرَى
جان‌های بسته اندر آب و گل	چون رهند از آب و گل‌ها شاد دل
در هوای عشق حق رقصان شوند	همچو قرص بدر بی نقصان شوند
چشمشان رقصان و جان‌ها خودمپرس	و آنکه گرد جان از آنها خودمپرس

وی همچنین در بخشی از «حکایت مارگیر که ازدهای فسرده را مرده پنداشت و در

ریسمان‌ها پیچید و آورد به بغداد» که در دفتر سوم آورده است، هم می‌گوید:

ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید	محرمان جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید	غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسییح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها نرُ بایدت
چون ندارد جان تو قنديل‌ها	بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسییح ظاهر کی بُود	دعوی دیدن خیال غی بُود
این بود تأویل اهل اعتزال	وآن آن کس کاو ندارد نور حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی	باشد از تصویر غیبی اعجمی

در حقیقت، این ابیات ترجمانی از آیات صریح قرآنی است که دربرگیرنده عباراتی نظیر: «يُسِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» در سوره جمعه یا آیه «سَجَّ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» در سوره اعلی و ده‌ها آیه دیگر در مجموعه صور قرآنی است که بندگان الهی باید خداوند را تسییح و مقام بلندمرتبه او را تنزیه نمایند. اگرچه زبان انسانی برای ستایش آن کردگار رحمانی قاصر و ناتوان می‌باشد، به‌هررو، همه تلاش خود را به‌کار می‌گیرد تا شاید اندکی از حق او را ادا نماید.

مولوی و قرآن

مولوی به قرآن علاقه وافر دارد و در مثنوی به کرات به آیات قرآنی استناد نموده یا بعضاً مورد تحلیل و تفسیر نیز قرار داده است. استفاده از آیات قرآن در مثنوی به قدری پررنگ است که به جرئت می‌توان گفت در سایر دواوین شعری تا این اندازه موردنظر قرار نگرفته است. جالب توجه این است که از قرآن بیش از ۲ هزار و ۱۰۰ آیه به‌صورت صریح یا تلویحی مورد استفاده است، نظیر:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیت	گفت ایزد مآرْمیتِ اذرمیت
گر بیرانیم تیر، آن نی زماست	ماکمان و تیراندازش خداست

یا در جای دیگر که اشاره‌ای زیرکانه دارد:

دانه بینسی و نبینی رنج دام	تو نبینی پیش خود یک دو سه گام
فِی الْمُقَامِ وَالنَّزْلِ وَالْمَسِيرِ	يَسْتَوِي الْأَعْمَى لَدَيْكُمْ وَالْبَصِيرِ
جذب اجزا در مزاج او نهد	چون جنین را در شکم حق جان دهد
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)	

همچنین است در ابیاتی دیگر:

وین کمان‌های دو تو را تیربخش	این دل سرگشته را تدبیربخش
بر زمین خاک مِنْ كَأْسِ الْكِرَامِ	جرعه‌ای بر ریختی زان خفیه جام
خاک را شاهان همی لیسند از آن	هست بر زلف و رخ از جرعه‌اش نشان
که به صد دل روز و شب می‌بودی‌اش	جرعه حسن است اندر خاکِ گش
کان کلوخ از حسن آمد جرعه ناک	هر کسی پیش کلوخی جامه چاک
جرعه‌ای بر عرش و کرسی و رُحُل	جرعه‌ای بر ماه و خورشید و حَمَل
که ز آسایش بود چندین بها	جرعه گویش ای عجب یا کیمیا
لَا يَمَسُّ ذَاكَ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ	جد طلب آسیب او ای ذوفنون
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)	

علاوه بر این‌ها در ابیاتی از مثنوی به صراحت مشاهده می‌شود که جلال‌الدین بر کرسی

تفسیر تکیه زده و در مقام یک مفسر به طرح مباحث عالی قرآنی می‌پردازد:

می‌زنند از چشم بد بر کرکسان	یا رسول الله در آن نادای‌کسان
واشکافد تاکنند آن شیرانین	از نظرش کله شیرعین
وآنگهان بفرستد اندر پی غلام	بر شتر چشم افکند همچون جِمام
بیند اشتر را سَقَطَ او راه بر	که برو از پیه این اشتر بخر
کاو تیگ با اسب می‌کردی مری	سر بریده از مرض آن اشتری
سیر و گردش را بگرداند فلک	کز حسد و زچشم بدی هیچ شک

آب پنهان است و دولاب آشکار
 چشم نیکو شد دوی چشم بد
 سبق رحمت راست و او از رحمت است
 رحمتش بر نعمتش غالب شود
 کان نتیجه رحمت است و ضد او
 حرص بط یکتاست این پنجاه تا است
 حرص بط از شهوت حلق است و فرج
 از الوهیت زند در جاه لاف
 ذلت آدم ز ایشکم بود و باه
 لا جرم او زود استغفار کرد
 حرص حلق و فرج هم خود بذرگی ست
 بیخ و شاخ این ریاست را اگر
 اسب سرکش را عرب شیطانش خواند
 شیطنت گردنگشی بد در لغت
 صدخورنده گنجد اندر گردخوان
 آن نخواهد کاین بود بر پشت خاک
 آن شنیدستی که الملک عقیم
 که عقیم است و ورا فرزند نیست
 هرچه باید او بسوزد بر دزد
 هیچ شو واره تو از دندان او
 چون که گشتی هیچ از دندان مترس
 لیک در گردش بود آب اصل کار
 چشم بد را لا کند زیر لگد
 چشم بد محصول قهر و لعنت است
 چیره زین شر هر نبی بر ضد خود
 از نتیجه قهر بود آن زشترو
 حرص شهوت مار و منصب ازدهاست
 در ریاست بیست چندان است درج
 طامع شرکت کجا باشد معاف
 و آن ابلیس از تکبر بود و جاه
 و آن لعین از توبه استکبار کرد
 لیک منصب نیست آن اشکستگی است
 بازگویم دفتری باید دگر
 نه ستوری را که در مرعی بماند
 مستحق لعنت آمد این صفت
 دو ریاست جو نگنجد در جهان
 تا ملک بکشد پدر را ز اشتراک
 قطع خویشی کرد ملکت جو ز بیم
 همچو آتش با کسش پیوند نیست
 چون نیاید هیچ خود را می خورد
 رحم کم جو از دل سندان او
 هر صباح از فقر مطلق گیر درس
 (مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

جلال‌الدین با نگرش توحیدی و شرک‌ستیزانه‌ای که دارد، به‌شدت با خوی استکباری و غرورآمیز آدمی مقابله می‌کند و با هر بیانی انسان را متنبه می‌کند که از سر خودخواهی و خودبینی یا به‌واسطهٔ جهل و نادانی یا سلطهٔ نفس شیطانی برای خود منیتی نسازد و به اعتبار اقتدار دنیوی فکر ابدی به سر نزند و اندیشهٔ تصاحب عالم را به خود راه ندهد و هرگز بدین جاه و جلال‌های فانی و زودگذر غره نشود و گمان مبرد که آنچه در ید خود دارد، ماندگار است و بدو حشمت خدایی می‌بخشد که اصلاً از این خبرها نیست بلکه:

هست الوهیت ردای ذوالجلال هر که در پوشد بر او گردد و ببال
تاج از آن اوست آن ما کمر وای او کز حدّ خود دارد گذر
فتنه توست این پر طاوسیات که ز اشتراک باید و قدوسی ات

آری این همان احساس نابخدانه‌ای است که شاهان و حاکمان را در طول تاریخ بشری به شکوه ظاهری کشاند و سلطه‌جویان و سیطره‌طلبان را بر اسب لجام‌گسیخته عناد و اختلال نشانند و به تصور قبضه دنیا زمین پاک را چاک کردند و هزاران خدعه و خشونت آفریدند تا شاید برای همیشه بمانند و واعجباً که نه تنها نماندند بلکه خیلی زود هم ناخواسته به دیار نیستی شتافتند و برخی از آنان را فقط نامی در میان است که آن‌هم برای صاحبش هیچ فایده‌ای در پی ندارد و شاید مصداق همین شعر خیام باشد:

گر آمدنم به خود بدی نامدمی ورنیز شدن به خود بدی کی شدمی
چه بسا که جلال‌الدین در این ابیات اخیر به‌خصوص این بیت:

هست الوهیت ردای ذوالجلال هر که در پوشد، بر او گردد و ببال

به این حدیث قدسی که می‌فرماید: «الکبرياء ردائی وَالْعِظْمَةُ اِزَارِي فَمَنْ نَازَعَنِي فِيهَا فَصَمْتُهُ» (سبزواری، ۱۲۸۵ق) به معنای: «تکبر جامه من و بزرگی پوشش من است. پس هر که با من در این دو صفت هم‌اوردی کند بکوبمش» نیز اشاره نزدیکی داشته باشد؛ زیرا اصلاً بخشی از اهمیت ایشان همین است که علاوه بر آیات، احادیث را هم به جد مورد توجه قرار می‌دهد و شاید این هم به سخن حکیمانه حضرت مولی‌الموحدین علی بن ابی طالب (ع) در ابتدای خطبهٔ قاصعه نظر داشته است که می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَبَسَ الْعِزَّ وَالْكَرِيَامَةَ وَاخْتَارَهُمَا لِنَفْسِهِ دُونَ خَلْقِهِ... وَجَعَلَ الْعُنَّةَ عَلَى مَنْ نَزَعَهُ فِيهِمَا مِنْ عِبَادِهِ»
 (نهج البلاغه (فیض الاسلام)، خطبه ۲۳۴) و این سخن هم با معنی بلیغی که دارد، به خوبی با آن حدیث قدسی تطبیق می‌کند؛ زیرا امیر(ع) ستایش را از آن خدایی می‌داند که دارای این ویژگی است: جامه عزت و بزرگی پوشید و آن را به خود اختصاص داد بی آنکه مخلوقات را در آن انباز (شریک) گرداند و در بخش دوم (عبارت جَعَلَ...) لعنت خدا هم متوجه کسانی نمود که در این دو صفت بخواهند با خدا (نعوذ بالله) هم‌وردی کنند و به رقابت برخیزند.

بهره جلال‌الدین از قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع مثنوی در جای جای این کتاب وزین مشهود است و کاربرد آیات در شعر ایشان به قدری فراوان دیده می‌شود که شاید بتوان آن را بی نظیر قلمداد کرد؛ از آن جمله به ابیات زیر توجه شود:

چون که در عهد خدا کردی وفا از کرم عهدت نگه دارد خدا

به قسمتی از آیه ۴۰ سوره مبارکه بقره اشاره دارد:

«ای بنی اسرائیل یاد آرید نعمتی را که به شما ارزانی داشتم و به پیمانم وفادار مانید تا به

پیمانتان وفادار باشم و فقط از من بترسید.»

در بیت زیر اصلاً به صراحت عنوان می‌کند:

از وفای حق تو بسته دیده‌ای اذْکُرُوا اذْکُرْکُمْ نشنیده‌ای

دقیقاً مستفاد از آیه ۱۵۲ سوره بقره است که می‌فرماید:

«فَاذْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» بدین معنای پارسی: «یادم کنید تا یادتان کنم،

سپاسم گزارید و بر من کفر موزید.»

جلال‌الدین در ادامه بیان، قصه آن چهار نفری که در لفظ انگور، عنب و... با یکدیگر به

منازعه‌ای جاهلانه، نابخردانه و غیرروشنگرانه پرداخته بودند، آیات قرآنی را به تعدد مورد

استفاده قرار می‌دهد؛ از جمله:

چون سلیمان کز سوی حضرت بتاخت کو زبان جمله مرغان شناخت

اشاره دارد به آیه ۱۶ از سوره نمل: «عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ» یعنی: «و ما را زبان پرندگان آموخته‌اند.»

قولِ اِنْ مِنْ اُمَّةٍ رَا يَادْغِيْرَ تَا بَه الْاَوْ خَلَا فِيْهَا نَزِيْرَ

این بیت نیز به آیه ۲۴ سوره فاطر که می‌فرماید:

«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» اشاره دارد، بدین معنا: «ما تو را فرستادیم به حق مژده‌دهنده و بیم‌دهنده و هیچ امتی نیست مگر آنکه در میان آنان بیم‌دهنده‌ای است» که الحق به درستی مورد استفاده جلال‌الدین قرار گرفته است. وی در قصه بعد با عنوان «برخاستن مخالفت و عداوت از میان انصار، به برکات حضرت رسول اکرم (ص) که بزرگ دو قبیله معروف اوس و خزرج بودند»، نیز به آیات متعددی از قرآن کریم استناد می‌جوید:

وَزِدْمُ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةً بِهٖ پند در شکستند و تن واحد شدند

آیه دهم از سوره حُجُرَات شاهد مثال جلال‌الدین است که خدای رحمان فرمود:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»، همانا مؤمنان، برادر یکدیگرند، پس میان برادران

خود اصلاح کنید:

سِرَّ كَبِيرٍ كُورٍ، نا مذکور به دود دوزخ از اِرم، مهجور به

به تحقیق لفظ ارم در قرآن آمده و جلال‌الدین نیز از همین لفظ بهره گرفته و آن را به‌کار بسته است؛ زیرا در سوره فجر آیه ششم، هفتم و هشتم چنین آمده است:

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ * إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ * آلِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ؛ آیا ندیدی که خداوند با

قوم عاد چه کرد؟ با ارم که دارای کاخ‌ها بود، که نظیرش در بلاد [شهرها] ساخته نشده بود.»

در بیت دیگر از همین داستان است:

حال ایشان از نُبی خوان ای حریص نَقَّبُوا فِيهَا بَبِين، هَلْ مِنْ مَحِيص

اندکی تأمل در آیه ۳۶ سوره «ق» نشان می‌دهد که مراد جلال‌الدین از بیت فوق و

آوردن کلماتی نظیر «نَقَّبُوا» و «محیص» چگونه بر آیه مزبور دلالت دارد: «وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّنْ قَرْنٍ

هُم أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَّحِيصٍ» که معنای آن چنین می‌شود: «و چه بسیار

نسل‌هایی را پیش از ایشان هلاک نمودیم که از آنها قوی‌تر بودند و در شهرها رخنه کردند.

آیا (از قدرت خدا) گریزی هست؟»

و همچنین در بیت بعدی است:

زاغ ایشان گر به صورت زاغ بود باز همّت آمد و ما زاغ بود

که این بیت نیز در مصرع دومش به آیه ۱۶ از سوره نجم اشاره می‌کند که فرمود: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى؛ یعنی «چشم پیامبر(ص) نلغزید و از حد مقدور الهی درنگذشت».

لذا به خوبی روشن است که وقتی در مثنوی شریف بیش از ۲ هزار و ۱۰۰ آیه در نظرگاه سراینده حکیم آن، چشم‌نوازی می‌کند، چگونه این اثر بی‌بدیل به مجموعه‌ای معنوی مبدل می‌شود و دنیایی از روحانیت و معرفت اصیل را به روی خواننده‌اش می‌گشاید و او را به عالمی برتر از جهان مادی سیر می‌دهد؛ زیرا جلال‌الدین به این دنیای محدود چندان اقبالی نشان نمی‌دهد و در پی آن نیست که برای خوشایند صاحبان زر و زور و به تناسب رضایت آنان، قلمی بر صفحه براند تا شاید چند صباحی در خیر و خوشی به سر برد بلکه همان‌گونه که خود گفته:

به خدامیل ندارم نه به چرب و نه به شیرین نه به آن کیسه پر زر نه به آن کاسه زرین

زیرا جلال‌الدین، افقی دیگر را یافته و به دنبال آن در کوشش و جوشش است، تا یار که را خواهد و میلش به که باشد.

استفاده جلال‌الدین از قرآن صرفاً به مثنوی محدود نمی‌شود بلکه در دیوان شمس نیز بدان تمسک جسته است:

چو آب آهسته زیر گه درآیم به ناگه خرمن گه در رُبایم
چکم از ناودان من، قطره قطره چو طوفان من خراب صد سرایم
سراچه بود، فلک را برشکافم ز بی صبری قیامت را نپایم

و در اینجا «فلک را برشکافم» اشاره است به:

«إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ» (انشقاق: ۱)، آنگه که آسمان بشکافد، چنان‌که در مصرع دوم (ز بی صبری قیامت را نپایم) توضیح داده (پاییدن، منتظر شدن، چشم به راه بودن) شکافتن آسمان از نشانه‌های رستاخیز است (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۵: ۲۹۴).

همچنین، در غزل دیگر با آوردن مصرع: در منزل اول به دوفر سَنگی هستی... اشاره‌ای

ظریف و زیبا به آیه نهم از سوره مبارکه نجم، «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»، تا به اندازه دو کمان گشت در نزدیکی یا نزدیک‌تر دارد:

ما آتش عشقیم که در موم رسیدیم چون شمع به پروانهٔ مظلوم رسیدیم
یک حمله مردانهٔ مستانه بکردیم تا علم بدادیم و به معلوم رسیدیم
در منزل اول به دو فرسنگی هستی در قافلهٔ امت مرحوم رسیدیم
(همان: ۲۸۲)

همچنین، جلال‌الدین در غزل دیگری باز هم به آیه‌ای از قرآن اشاره می‌نماید:

اینک آن جویی که چرخ سبز را گردان کند اینک آن رویی که ماه و زهره را حیران کند
اینک آن چوگان سلطانی که در میدان روح هر یکی گورا به وحدت سالک میدان کند
اینک آن نوحی که لوح معرفت کشتی اوست هر که در کشتیش ناید غرقهٔ طوفان کند

که در اینجا مولانا گوشه چشمی به آیه «وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ الْأَوْجِ وَدُسْرٍ؛ و برداشتیم نوح را بر کشتی از تخته، میخ و رسن» (قمر/۱۳) و چقدر ظریف با اشاره به آیه نوزدهم از سوره یوسف قرآن کریم، ماجرای بیرون آمدن یوسف از چاه را در بیتی از این غزل ذکر می‌کند:

بیگانه شد بیگانه شد، خورشید اندر چاه شد
خیزید ای خوش طالعان وقت طلوع ماه شد
ساقی! به سوی جام رو، ای پاسبان بر بام رو
ای جان بی آرام رو، کان یار خلوت خواه شد
شب روح‌ها واصل شود مقصودها حاصل شود
چون روز روشندل شود هر کوز شب آگاه شد
ای روز، چون حشری مگر؟ وی شب، شب قدری مگر؟
یا چون درخت موسیقی کو مظهر الله شد
در چاه شب غافل مشو، در دلو گردون دست زن
یوسف گرفت آن دلو را، از چاه سوی جاه شد

بنابراین عبارت: «... از چاه سوی جاه شدن» اشاره به داستان یوسف است که برادرانش او را به چاه افکندند و کاروانیانی که از آنجا عبور می‌کردند، به قصد بیرون آوردن آب، دلوئی به چاه افکندند و یوسف از چاه بیرون آمد.

در جایی دیگر، از همین دیوان شمس، باز جلال‌الدین به قرآن روی می‌آورد و به‌صراحت می‌گوید:

ره رو، بهل افسانه، تا محرم و بیگانه از نور «الْمُ نَشْرَحُ»^۱ بی‌شرح تو دریابد
هر کوسوی شمس‌الدین از صدق نهاد گامی گر پاش فرو ماند از عشق دو پر یابد

و جالب توجه اینکه در همین دیوان شمس و درحالی‌که جلال‌الدین غرق در سرودن غزل است، در خلال یک غزل نه یکبار بلکه چندین بار توجه خود را به قرآن معطوف می‌دارد:

چو مرا به‌سوی زندان بکشید تن ز بالا ز مهربان حضرت بشدم غریب و تنها
به میان حبس ناگه قمری مرا قرین شد که فکند در دماغم هوش هزار سودا
همه‌کس خلاص جوید ز بلا و حبس، من نی چه روم، چه روی آرم؟ به برون و یار اینجا
چو بود حریف یوسف، نرمد کسی چو دارد به میان حبس بستان و که خاصه یوسف ما
بلوّد به چشم و دیده سوی حبس هرکه او را ز چنین شکرستانی برسد چنین تقاضا
من از اختران شنیدم که کسی اگر بیاید اثری ز نور آن مه، خبری کنید ما را
چو بدین گهر رسیدی رسدت که از کرامت بنهی قدم چو موسی گذری ز هفت دریا^۲

و باز در همین راستا می‌توان به غزل دیگری از جلال‌الدین با مطلع:

ای طایران قدس را عشقت فزوده در حلقه سودای تو روحانیان را حال‌ها

اشاره نمود که بیش از سه‌بار به آیات قرآنی نظر دارد:

۱. انشراح / ۱: «آیا ما سینه تو را فراخ نکردیم؟».

۲. به داستان زندانی شدن حضرت یوسف(ع) در زندان مصر به طوری که از قرآن کریم مستفاد است، اشاره می‌کند.

۳. اشاره به داستان عبور موسی(ع) از رود نیل و نجات ایشان و همراهانشان از خطر فرعونیان است، به طوری که در قرآن، سوره بقره نقل است: موسی(ع) با بنی اسرائیل از نیل گذشتند و غرق نشدند، ولی افراد فرعون که آنها را تعقیب می‌کردند، همگی غرق شدند.

در «لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ»^۱ پاکی ز صورت‌ها یقین
در دیده‌های غیب بین هر دم ز تو تمثال‌ها
از «رحمة للعالمین»^۲ اقبال درویشان ببین
چون مه منور خرقه‌ها، چون گل معطر شال‌ها
آب حیات آمد سخن، کاید ز علم «من لَدَّ»^۳
جان را ازو خالی مکن، تا بر دهد اعمال‌ها

مولوی و روایات

سیر اجمالی در مثنوی معنوی حکایت از آن دارد که صاحب اثر، یعنی جلال‌الدین، به قرآن و روایات اعتنا و التفات شدید داشته است و با نظر به اهتمام بلیغ مولوی در بهره‌وری از منبع اساسی اسلام، به‌خوبی اثبات می‌شود که این شخصیت، ساخته‌شده اسلام بوده و این پندار بی‌اساس که مولوی ساخته‌شده مغز و روان خویشان است، آن‌قدر پوچ است که ارزش مطرح کردن و پاسخ دادن را ندارد و آن کس که ادعا می‌کند از آیات و روایات این مطالب به دست نمی‌آید، نمی‌فهمد که اگر عموم مردم این همه حقایق را از آن دو منبع می‌فهمیدند، هزاران ملای رومی داشتیم (جعفری، ۱۳۸۲: ۲۵).

جلال‌الدین اگرچه از قرآن بهره بیشتری برده و بیش از ۲ هزار و ۱۰۰ آیه را مورد

۱. (قسمتی از آیه ۷۶ سوره انعام) از زبان ابراهیم(ع) که در برابر یکایک پدیده‌های هستی از ماه و ستارگان تا رؤیت خورشید خداوند را جست‌وجو می‌کرد، لیکن چون هریک از این‌ها رو به افول می‌نهادند، پس ابراهیم(ع) به آنها دل نمی‌بست و به دنبال آن خدایی بود که هرگز رو به تاریکی نگذارد، لذا از زبان ایشان قرآن نقل می‌کند: «من غروب‌کنندگان را دوست ندارم»
۲. اشاره به آیه ۱۰۷ سوره انبیاء دارد که طی آن خداوند خطاب به پیامبر عظیم‌الشأن اسلام(ص) می‌فرماید: «و ما ترا جز رحمتی برای جهانیان نفرستادیم»

۳. در سوره کهف آیه ۶۵ خداوند می‌فرماید: «تا اینکه بنده‌ای از بندگان ما «خضر» را یافتند که از جانب خود به او رحمتی عطا کرده و از نزد خود به او دانش آموخته بودیم» که به زیبایی مورد استفاده جلال‌الدین نیز قرار گرفت و پرواضح است که بهره‌گیری از سه آیه قرآن تنها در یک غزل حکایت از عمق دلدادگی مولانا به معارف الهی و اندیشه‌های قرآنی دارد و به‌خوبی نشان می‌دهد که این عارف دلسوخته در کوران تغزلات عاشقانه‌اش با هم نگاه توحیدی دارد و اصلاً عشق او ریشه در دین و ایمانی است که نه از سر هیجانات زودگذر بلکه مبتنی بر عقل و اعتقاد است

بهره‌برداری قرار داده، استفاده ایشان از روایات نیز در جای خود تحسین‌برانگیز و شگفتی‌ساز است؛ زیرا که بیش از ۷۵۰ روایت را مدنظر داشته است و در این میان دفتر چهارم مثنوی با بیش از ۹۰ روایت بیشترین سهم را دارد.

بهره‌ماهرانه و درعین حال زیرکانه جلال‌الدین از روایات اسلامی آن‌چنان مورد توجه پژوهشگران واقع شده که حتی فرزانه کم‌نظیری چون استاد بدیع‌الزمان فروزانفر را تحریص نموده است تا مبادرت به تألیف کتاب مستقلی با عنوان /حدیث مثنوی بنماید و طی آن مجموعه این روایات را گردآوری کند که به‌حق، اثری گرانسنگ محسوب می‌شود؛ ذیلاً نمونه‌هایی آورده می‌شود:

ما عیال حضرتیم و شیرخواه گفت الخلق عیالاً للاله

اشاره است به حدیث ذیل:

«الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالٌ لِلَّهِ فَاحْبُبْهُمْ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعَهُمْ لِعِيَالِهِ». (جامع‌صغیر، ج ۲: ۱۱ و با تفاوت مختصر

کنوزالحقائق: ۶۲)

همه مردم خانواده خدایند؛ بنابراین، کسی که برای این خانواده سودمندتر باشد، ادعایش در خدادوستی صادق‌تر است (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۴۵).

اشاره به حدیثی است که به‌صورت ذیل روایت کرده‌اند:

أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئاً أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ. (مستدرک حاکم، ج ۱: ۱۹۶،

جامع‌صغیر، ج ۲: ۱۴۱)

یا معاذ ما خلق الله شيئاً على وجه الأرض أحب إليه من العتاق ولا خلق شيئاً على وجه الأرض أبغض إليه من الطلاق.

(شرح خواجه ایوب، حاشیه عبداللطیف و حاشیه مثنوی چاپ علاءالدوله با کمی تفاوت)

۱. دشمن‌ترین حلال نزد خداوند، طلاق است.
۲. دشمن‌ترین حق نزد خداوند، طلاق است.
۳. دشمن‌ترین چیزی را که خداوند حلال کرده است، طلاق است.
۴. ای معاذ، خداوند محبوب‌ترین چیزی را که در روی زمین آفریده، آزاد کردن

بردگان و مبعوض ترینش، طلاق دادن همسران است (فروزانفر، ۱۳۷۶: ۱۹۹ - ۱۹۸).
از نکات مهمی که نباید از نظر دور داشت، این است که جلال‌الدین علاوه بر استناد به روایات منقول از پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) احادیثی را از سایر ائمه به‌خصوص امیرمؤمنان علی (ع) و حتی امام جعفر صادق (ع) نیز مورد استشهاد قرار داده و سپس، به تفسیر آن پرداخته است؛ از جمله:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گره را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته‌ست او نداده جز سجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا	نور مطلق زنده از عشق خدا
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فریبهی
او نبیند جز که اصطبل و علف	از شقاوت غافل است و از شرف
ین سوم هست آدمیزاد و بشر	نیم او زافرشته و نیمیش خر
نیم‌خر خود مایل سُفلی بود	نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دوم قوم آسوده از جنگ و حراب	وین بشر باد و مخالف در عذاب
وین بشر هم زامتحان قسمت شدند	آدمی شکل‌اند و سر امت شدند
یک گره مستغرق مطلق شدند	همچو عیسی با ملک ملحق شدند
نقش آدم لیک معنی جبرئیل	رسته از خشم و هوا و قال و قیل
از ریاضت رسته و ز زهد و جهاد	گویا از آدمی او خود نزاد
قسم دیگر با خران ملحق شدند	خشم محض و شهوت مطلق شدند
صف جبریلی در ایشان بود رفت	تنگ بود آن خانه و آن وصف زفت
مرده گردد شخص کاو بی جان شود	خر شود چون جان او بی آن شود
زان که جانی کآن ندارد هست پست	این سخن حق است و صوفی گفته است

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

حدیثی که در این ابیات مورد استشهاد جلال‌الدین قرار گرفته، همانا روایتی است که از امام صادق(ع) و ایشان نیز به نقل از امیرالمؤمنین علی(ع) با مضمونی بسیار لطیف و عالی و دربرگیرنده نکاتی حکیمانه و عالمانه بیان کرده است که اصل آن بیان می‌گردد:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ (ع) فَقُلْتُ الْمَلَائِكَةُ أَفْضَلُ أُمَّ بَنُو آدَمَ فَقَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلًا بِلا شَهْوَةٍ وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْهِمَا فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلُهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ (وسائل الشيعه، ج ۲: ۴۴۷).

این حدیث در حقیقت پاسخ به یکی از پرسش‌های مهم است که جلال‌الدین هم آن را به زیور شعر آراسته است و آن پرسش این است که آیا مقام انسانی بالاتر است یا مرتبه فرشتگان آسمانی. راوی این سخن عبدالله بن سنان است؛ وی می‌گوید که از امام جعفر صادق(ع) در این باره پرسیدم که آیا مقام فرشتگان و ملائکه بالاتر است یا مقام آدمیان؟ و امام صادق(ع) نیز در پاسخ سخنی از امیرالمؤمنین علی(ع) بیان نمودند که علی بن ابی طالب(ع) فرمود: خداوند فرشتگان را با عقل محض و دور از هرگونه شهوت و میل حیوانی آفرید، درحالی‌که انسان‌ها را با هر دو (عقل و شهوت). پس هرگاه که این انسان عقلش بر شهوتش غالب شود، به مقامی بالاتر از فرشته نائل می‌شود و چنانچه شهوت بر عقلش حاکم گردد، مقام و موقعیتش به پایین‌تر از حیوانات هم تنزل می‌یابد.

یکی از مباحثی که جلال‌الدین در مثنوی معنوی طرح می‌کند، موضوع مبارزه با نفس اماره است که البته مسئله مهمی است و مولانا از آن دسته کسانی است که مبارزه با نفس را مفید و نتیجه‌بخش می‌داند و درعین حال، سختی آن را انکار نمی‌کند (زمانی: ۱۳۷۷، ج اول: ۴۴۴).

وی در بخش‌های متعددی از مثنوی به این مهم پرداخته و پیرامون آن ابیاتی زیبا و دلنشین سروده است که از میان آنها تفسیر «رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ» درخشش عجیبی دارد:

ای شَهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون

اشاره جلال‌الدین به خصم برون، همانا دشمنان ظاهری بیرونی‌اند که مخاصمه و

منازعه با آنها امری بدیهی است و مبارزه با ایشان اگرچه دشوار است، هرگز به صعوبت و سختی مبارزه و مجاهده با نفس اماره‌ای که درون آدمی را به وسوسه می‌گیرد و در چندراهه‌های ابهام و تردید قرار می‌دهد، نیست و به قول آن شاعر:

آه از آن دل‌های تثلیثی که وقت انتخاب در سه راه مسجد و دیر و کلیسا مانده‌اند

چه بسیار افراد قوی و تنومندی که در برابر امیال نفسانی به زانو درآمدند و اگرچه با شجاعت، صفوف مقابل خویش را درنوردیدند، اما در مواجهه با شیطان باطن، دستان خویش را به علامت تسلیم بالا بردند و حتی چه سرنوشت شومی را هم برای خود رقم زدند؛ بنابراین، دیو باطن را به اسارت درآوردن و او را به زنجیر کشیدن کار ساده‌ای نیست، باید در زمرة انبیا، اولیا، صالحان و پرهیزکاران باشی تا از این میدان پیروز و سربلند بیرون آیی و جلال‌الدین هم با استناد به فرمایشی از پیامبر(ص):

«أَسْلَمَ شَيْطَانِي» نفس تو ربّانی ابلیس مسلمان شد، تا باد چنین بادا

به حدیث «أَسْلَمَ شَيْطَانِي عَلَى يَدِي» (شیطان من با دست من مسلمان شد)، اشاره می‌کند و این حدیث مورد توجه بسیاری از شعرای فارسی‌زبان بوده است و گویا در بیت معروف حافظ:

اسم اعظم بکند کار خود ای دل، خوش باش

که به تلبیس و حیل دیو مسلمان نشود

که اغلب به «سلیمان نشود» تصحیح کرده‌اند (و با ذوق هم مناسب‌تر می‌نماید)، ناظر به همین حدیث است. در شعر ناصرخسرو نیز آمده است:

آن دیو را که در تن و جان من است باری به تیغ عقل مسلمان کنم

و سنایی گوید:

دیوی که بر آن کفر همی داشت مرا او را

آن دیو مسلمان شد تا باد چنین بادا

(شفیعی کدکنی، ۱۳۶۵: ۳۹)

و اما موضوع مبارزه با نفس سرکش و خواسته‌های پلید نفسانی هم از مسائلی است که

توجه مولانا را به خود معطوف کرده و مستند ایشان نیز در این گونه مباحث عمدتاً آیات و روایات است:

ای شهان، کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زان بتر در اندرون

مستفاد است از مضمون این حدیث: «قَدِمْتُمْ مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ مُجَاهِدَةَ الْعَبْدِ هَوَاهُ؛ از پیکار کھین باز آمدید به پیکار مهین. این پیکار، مبارزه بنده با نفس اماره خود است».

از امام صادق(ع) روایتی آمده است:

«إِنَّ النَّبِيَّ (ص) بَعَثَ بِسَرِيَّةٍ فَلَمَّا رَجَعُوا. قَالَ: مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ النَّفْسِ». پیامبر(ص) سریه‌ای برای نبرد گسیل داشت. چون (جنگاوران) بازگشتند، فرمود: آفرین به مردمی که پیکار کھین را انجام دادند. ولی پیکار مهین همچنان بر عهده آنان است. گفتند: ای رسول خدا، پیکار مهین چیست؟ فرمود: پیکار با نفس اماره» (زمانی: ۱۳۷۷، ج اول: ۴۴۴). سپس جلال‌الدین ابیات دیگری را از پس بیت نخست می‌آورد که همگی همان معنای بیت اول را شرح و بسط می‌دهند؛

کشتن این، کار عقل و هوش نیست	شیر باطن، سخره خرگوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست	کو به دریاها نگرده کم و کاست
هفت دریا را درآشامد، هنوز	کم نگرده سوزش آن خلقت سوز
سنگ‌ها و کافران سنگدل	اندر آئید اندر او زار و خجل
هم نگرده ساکن از چندین غذا	تا ز حق آید مرا او را این ندا
سیر گشتی سیر؟ گوید: نی هنوز	اینت آتش، اینت تابش، اینت سوز
عالمی را لقمه کرد و درکشید	معه‌اش نعره‌زنان: هل من مزید

که در اینجا جلال‌الدین به آیه سی‌ام از سوره «ق» اشاره دارد که می‌فرماید:

«يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؛ آن روز به جهنم گوئیم: آیا پرشدی؟ و گوید:

آیا افزون [بر این] هست؟»

لحن این آیه نمودار خشم الهی به مجرمان است، به این معنا که اگر همه‌تان جرم کنید و

کفر بورزید، باکی نیست که دوزخ برای همه، جا دارد و فراخ است (بهرام پور، ۱۳۸۷: ۵۱۹).

حق قدم بر وی نهد از لامکان	آنکه او ساکن شود از کن فکان
چونکه جزو دوزخ است این نفس ما	طبع کل دارند جمله جزوها
این قدم حق را بود، کو را گشاد	غیر حق، خود کی کمان او کشد؟
در کمان نهد الا تیر راست	این کمان راه، بازگون کثر تیرهاست
راست شو چون تیر و وا ره از کمان	گز کمان، هر راست بجهد بی گمان
چونکه واگشتم ز پیکار برون	روی آوردم به پیکار درون
قَدْ رَجَعْنَا مِنْ جِهَادِ الْأَصْغَرِ	با نبی، اندر جهاد اکبریم
قوت از حق خواهم و توفیق و لاف	تا به سوزن بر گنم این کوه قاف
سهل شیری دان که صفاها بشکنند	شیر آن است آن که خود را بشکنند

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی شاعر انسانی، نه ملی

حماسه‌ای که مولوی می‌سراید، حماسه همه انسان‌هاست. حماسه فردوسی فقط حماسه ایرانی‌هاست، از پیروزی رستم، فقط ایرانی‌ها لذت می‌برند. چون پیروزی ملیت در برابر قدرت بیگانه است؛ پیر چنگی [در شعر مولوی] نماینده صمیمیت بشری در برابر رسمیت است؛ حقیقت یک مذهب در برابر رسمیت است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲۷).

برای مثال، هدف اصلی مولانا از پرداختن به داستان پیر چنگی بیان این نکته است که شرط وصول به خدا، تنها اجرای احکام شرعی و اعمال مذهبی نیست بلکه صدق نیت، صفای درون و سوز دل نیز وسیله قرب به حق تواند بود (وزین پور، ۱۳۶۵: ۱۹۳).

با این همه، جلال‌الدین مردی بی‌تکلف، ساده و نیک‌محضر بود. بیشتر با درویشان و پیشه‌وران نشست و برخاست داشت و در معامله با محتشمان، گستاخ و بی‌پروا بود. با وجود لاغری و زردرویی، حشمت و مهابتی قوی داشت. اگرچه لباس ساده صوفیانه می‌پوشید، مردم در وی به چشم اهل حشمت می‌دیدند. با این همه، در مجلس او از هر دسته مردم راه

داشتند. حتی یک ترسای مست می توانست در سماع او حاضر شود و شور و عریده کند و قصابی ارمنی اگر به وی برمی خورد، از وی تواضع های شگفت می دید. در بردباری و شکیبایی حوصله ای کم مانند داشت.

یکرنگی و صلح جویی او تا بدین حد بود و با رند، زاهد، گبر و ترسا چنین می زیست (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۲۳۱).

مولوی به روزگاری تعلق دارد که علوم و معارف اسلامی به حد اعتلای خود رسیده است، مولوی با وجود اینکه خود و پدرانش، همه عالمان دین بوده اند، با روحیه مهرورزی که بیانگر تسامح و آسان گیری او نسبت به پیروان فرقه ها و مذاهب دیگر و برخورد سازش گرایانه او با صاحبان آرا و اندیشه های گوناگون است، در اثنای اشعارش در مثنوی بارها هرگونه تعصب را محکوم و مطرود می کند و می گوید:

هرکه گوید جمله حق است احمقی است وانکه گوید جمله باطل او شقی است

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

گرچه اسناد معتبر حاکی است، مولوی بر مذهب تسنن بوده است، با این همه، چنان که شایسته متفکری بزرگ و آزاده همچون او بود، بر همه مذاهب به دیده احترام می نگریست (وزین پور، ۱۳۶۵: ۳۲).

مولانا در زمان حیات خود به ادعای ارشاد و شیخیت برنخواستہ بود. او یک مصلح بود و یک کیش وحدت، انسانیت و آیین محبت را پی ریخته بود (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۲).

یکی از دلایل گسترش مولویه در روستاها و شاید عمده ترین سبب آن، عدم جدایی مشایخ مولویه از مردم است. راه انسانیتی که مولویان برای انسان تلقین می کردند، به خصوص برای انسان مضطرب به هیچ وجه بیگانه جلوه نمی کرد. همدیگر را دوست داشتن، با همدیگر سازش داشتن، در انسان به انسانیت تعظیم کردن، هستی را خدا و موجودات را مظاهر الهی دیدن، فرقی بین کیش ها و راه ها قائل نشدن و... و سرانجام برای دست یابی به چنین کمال، عشق، وجد حقیقی، موسیقی و سماع (همان: ۳۰۳)، همه از

مواردی بود که نه تنها موجب محبوبیت مولانا در نزد عوام و خواص بلکه مقبولیت و مجذوبیت مولویه بعد از ایشان را به دنبال داشت که نمونه‌های مشابه آن را به ندرت می‌توان با این گستردگی سراغ گرفت.

ادعای کشورها و گروه‌ها مبنی بر تعلق مولانا به آنها، به این واقعیت که او واقعاً که بود و به چه کسی تعلق داشت، ادعای پوچی است که تنها در قالب تنگ تعصبات قومی می‌گنجد؛ زیرا مولانا انسانی جهانی است و خود در این باره چنین گفته است:

ملت عاشق ز ملت‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

او پیام‌آور عشق بود و هم‌درد تمام کسانی که در جدایی از اصل خویش نالان‌اند، (کسانی که او را به سرزمین یا گروهی وابسته می‌دانند)، با جوهر افکار و عقاید مولانا بیگانه‌اند؛ زیرا مولانا همه مردم جهان را برادر تلقی می‌کرد و «عشق» را پیونددهنده دل‌های آنان می‌دانست.

ای بسا هندو و ترک هم‌زبان ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس زبان محرمی خود دیگر است هم دلی از هم‌زبانی بهتر است

غیر نطق و غیر ایما و سَجَل صد هزاران ترجمان خیزد ز دل

در زمانی که مولانا به قونیه رسید، این شهر مرکز مسیحیان، یهودیان، یونانیان و آرامنه بود و از این‌رو، مکانی ایدئال برای اقامت مولانا و ترویج برادری بر مبنای عشق بود، مریدان مولانا از قونیه به‌عنوان «کعبه عشاق» نام می‌برند.

اثری که مولانا از خود به جای گذاشت، بسیار عمیق و گسترده بود و در میان مریدانش، دانشمندان علم الهیات، قضات، دولت‌مردان و حتی در اواخر قرن هجدهم و نوزدهم سلاطینی یافت می‌شوند که همه آنها از اینکه منسوب به او شمرده شوند، احساس غرور می‌کردند (فرید لندر، ۱۳۸۲: ۲۰۰ - ۱۹۹).

تعبد مولانا

جلال‌الدین بدون تردید انسان متعبد و متشرعی بود که نه تنها به باطن شریعت اعتقاد راسخ داشت بلکه به ظواهر شرعیه هم به‌خوبی عمل می‌کرد و از اظهار دیانت خود هیچ

ابایی نداشت و تقیه‌ای روا نمی‌کرد، به طوری که در احوال ایشان نقل است:

در مجالس سماع به ویژه محفل‌هایی که در منازل بزرگان شهر قونیه برپا می‌گردید، ابتدا یاران و مشتاقان حاضر می‌شدند، سپس مولانا با فرزند ارشدش به جمع آنها می‌پیوست و تا زمانی که ترانه‌خوانان، ترانه‌خوانی آغاز نمی‌کردند، جلال‌الدین محمد به نماز نفل مشغول بود. به قول خودش محفل عاشقان بی‌دل را در زیر انوار شمع به نفل و اشراق منور می‌ساخت. نیمه شب نماز تهجد می‌خواند، سپس، به قرائت آیات قرآن مجید مشغول می‌گردید، درحالی که گریه می‌کرد و محاسنش از قطرات اشک تر می‌شد، مولانا از فرط ریاضت چهره‌اش زرد و پیکرش لاغر شده بود (تدین، ۱۳۷: ۱۱۴).

تواضع مولانا

تواضع و فروتنی مولانا در مواجهه با عامه مردم از هر دین و آیین، کرنش و نرمش در مقابل کودکان و خردسالان که تعجب همگان را برمی‌انگیخت. مکرر دیده شد که در هنگام عبور از کوچه و بازار، با راهب فقیر یا کشیش حقیری برخورد کرده بود و چندین بار از باب تواضع، بر وفق مرسوم خود، در مقابل او سر به تعظیم فرود آورده بود. این تعظیم و تواضع فوق‌العاده در مقابل کسانی بود که [فقها اهل سنت آن زمان] و متشرعه [سختگیر] اگر در کوی و برزن با آنها برخورد می‌کردند، با نفرت و خشم ابرو در هم می‌کشیدند و از رؤیت آنها اظهار کراهت می‌کردند. در برابر یک قصاب ارمنی که در راه برای او سر تعظیم خم کرده بود، چندین بار کرنش نمود، در قونیه با یک راهب رومی که از قسطنطنیه آمده بود، برخورد کرد و او هر بار که در مقابل وی تواضع می‌کرد، مولانا را در پیش روی خود در حال تواضع می‌دید. حتی یک روز از کویی می‌گذشت، کودکان خرد که مشغول بازی بودند تا مولانا را از دور دیدند، پیش دویدند و در مقابل وی سر به تعظیم فرود آوردند، مولانا هم با آنها به همان‌گونه تواضع کرد، کودکی که دورتر بود و آب می‌تاخت، بانگ در داد که یک لحظه درنگ کنید تا من نیز بیایم و مولانا همان‌جا ایستاد تا او نیز برسید و بین آنها تواضع و تعارف دوستانه رد و بدل شد (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۳۰۸).

همچنین، درخصوص رفتارهای خاضعانه و برخوردارهای متواضعانه ایشان آمده است: مولانا بر سر راه خود، با راهبی یا یک قصاب ارمنی، با جوانان ارمنی که از میخانه خارج شده بودند، حتی با زنانی که از راه فحشا زندگی خود را تأمین می‌کردند و با زنی که این گروه زنان را چون کالایی در اختیار داشت، متقابلاً به هم تعظیم می‌کردند و به سجده افتادند، از ذهن هر دو جانب، چیزی جز سجود به انسانیت مستقر در انسان خطور نکرده، هر دو طرف ضعف موجود در انسان را به فراموشی سپردند تا با مسامحه در قبال انسانیت یک انسان ایده‌آل به سجده افتادند. از همین روست که جنازه مولانا بر فرق سر خانجام‌ها، راهبان، روستاییان، شهرنشینان و انسان‌های مختلف از ادیان و مذاهب گوناگون چون تاجی به گردش درآمد. درباره روحیه انعطاف‌پذیر مولوی نیز گفته شده است که مردم در مجالس سماع (وی) آرامش داشتند، اضطرابات خود را از یاد می‌بردند، اختلافات کیش و طریقی را نادیده می‌گرفتند، انسانیت را درمی‌یافتند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۴۷).

مولوی بی‌اعتنایی آدمیان را به مقاصد و نیازهای هم‌نوعان خود نشانه نادانی به‌شمار آورده و اساس همه شوربختی‌ها و پیکارهای جوامع بشری را بی‌دانشی و جهل دانسته است. از یاد بردن مقاصد و منافع دیگران موجب پراکندگی و نزاع و در نتیجه، ناتوانی و بی‌نوایی انسان‌ها می‌شود؛ در صورتی که با ارزش شمردن اراده و سود آنان، صلح، اتحاد و یگانگی به بار می‌آورد (وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۳۱۰).

مولوی ملجأ مردم

شخصیت جامع و فراگیر جلال‌الدین سبب شده بود تا شمع محفل بشری باشد و بنا بر اخبار، خلق جهان از وضع و شریف، قوی و ضعیف، فقیه و فقیر، عالم و عامی، مسلمان و کافر و جمیع اهل ملل و ارباب مذاهب و دول، روی به حضرت مولانا آورده و تمامت مردم شعرخوان و اهل طرب شدند و دائماً روز و شب به سماع و تواجده مشغول شدند (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۸۹). در نزد مولانا هیچ اهمیتی نداشت که چه کسی یا کسانی گرد او را گرفته‌اند و به دورش حلقه زده‌اند بلکه همان سوز و گداز باطنی و اظهار

ارادت ظاهری وی را کفایت می‌کرد و هرگز به دنبال آن نبود که در قول و فعل ایشان به دیده تردید بنگرد یا خط ناپاکی بر سیمای آنها بکشد بلکه همواره بر صدق گفتارشان صحنه می‌گذاشت، درحالی‌که اگر به تاریخ گذشته نظری اجمالی بیفکنیم و خون دل خوردن عارفان رند مسلکی چون حافظ را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که امثال آنان چه نامنصفانه و با بی‌مروتی آماج اتهامات خشک‌مغزان ظاهرپرست، تلخ‌خوی و قهرجوی واقع شده بودند که فریادشان تا به امروز هم به گوش جهانیان طنین‌انداز است:

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت
من اگر خوبم و گر بد تو برو خود را باش هرکسی آن درود عاقبت کار که کشت
(حافظ)

همین دلیل قاطعی است به اینکه مولانا را همهٔ امم دوست بدانند و در این باره از علم‌الدین قیصر پرسیدند که از مولانا چه کرامت دیده‌ای که تا این حد او را دوست داری و مرید وی گشته‌ای؟ جواب داد: هر پیامبری را امتی دوست دارند و هر شخصی را قومی مقید شده‌اند، اما مولانا را جمیع امم و همه کس دوست دارند، من چگونه دوست نداشته باشم (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۱۴).
مولانا شاعری محبوب، متعلق به دوران خودش و ادوار بعد است؛ «کلمن بارکس» (Coleman Barks)، مترجم اشعار مولانا، جذابیت این نکته را که بسیاری از مردم به شاعری متعلق به ۸۰۰ سال پیش علاقه دارند، می‌پذیرد و در این باره می‌گوید:

ما مدت‌های طولانی به دنبال فردی با نگاه شورانگیز و انسانی بالغ بودیم. به
همین دلیل است که مردم اشتیاق فراوانی برای شعرهای او دارند، چون او
زاویه‌ای را از جهان بر ما باز می‌کند که ما برای آن به دنبال یک راوی بودیم.

دوری جستن مولانا از تعصب ظاهری

از نظر مولانا دین و مذهب وسیله‌ای برای کمال و تعالی انسان است و اعتقاد راستین موجب ارزشمندی ماهیت انسانی می‌شود، اما اگر دین به عصبیت آغشته گردد، مانند سم مهلکی، جان و روح و انسانیت انسان را به نابودی خواهد کشاند.

روزی در یک مجلس سماع او، مستی که وارد جمع شده بود، بی خودوار، خود را در حالت وجد و رقص به مولانا می‌زد و او را آزار می‌داد، اصحاب خواستند او را برنجانند، مولانا از این کار آنها روی در هم کشید و با تغیر پرسید: شراب او خورده است، شما مستی می‌کنید؟ گفتند آخر او ترساست. همچنان با تغیر بانگ زد که چرا شما نیستید؟ به جهودی که از او پرسید: دین شما بهتر است یا از آن ما؟ با خونسردی گفت از آن شما. ^۱ بیش از آن در آیین خویش استوار بود که پیش خود این دلنوازی را تردیدی در برتری آن تلقی کند. اما این‌گونه اقوال او بیش از تعصب و خشونت مفتیان شهر در جلب کسانی که عامه اهل شهر آنها را کافر و گبر و پلید می‌خواندند، مؤثر بود (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۳۰۹-۳۰۸).

ضمن اینکه مولانا برای این منظور، هزینه‌های گزافی نیز متحمل می‌شد و بعضاً مورد خشم و تنفر متعصبان دینی هم قرار می‌گرفت.

اندیشه‌های مخالف در مولانا

۱. باورهای اعتقادی در ساحت امام‌شناسی

او بی‌شک در امام‌شناسی بر باورهای کلامی اهل سنت است. از این‌رو، همانند تمامی اهل سنت، امام علی(ع) را یکی از خلفای راشدین می‌انگارد، گرچه به دلیل تمایلات صوفیانه، مقام معنوی حضرت را فراتر می‌داند. او [متأسفانه و در حقیقت، به دور از تحقیقات منصفانه] قائل به انحصار ولایت در فرزندان علی(ع) نیست و با تأویلی صوفیانه ولایت را به ولایت معنوی تفسیر کرده است و آن را دایر مدار قطب می‌داند که هدایت مردمان را برعهده دارد. مولانا جلال‌الدین مانند بیشتر صوفیان، مقامی برتر و فراتر از دیگر خلفا که به اصطلاح

۱. همان‌گونه که مرحوم زرین کوب هم در ادامه توضیح می‌دهد جلال‌الدین فرد متعبد و مشرعی بود که در حقایق اسلام بر سایر ادیان نه تنها تردید نداشت بلکه تعصب جدی هم داشت، لیکن در اینجا از باب نفی تعصبات ظاهری چنین وانمود می‌نماید و گرنه هیچ عقل سلیمی نمی‌تواند بپذیرد که دینی دیگر ولو آسمانی بتواند بر اسلام رجحان داشته باشد؛ زیرا اسلام کامل‌ترین دین الهی است که هیچ نقصانی بر آن مترتب نیست و چه نیکو گفته‌شده است: *الْإِسْلَامُ يَعْلَمُوا وَلَا يَعْلَى عَلَيْهِ*

«راشدین» خوانده می‌شوند، در دل خود برای علی(ع) قائل است. دلیلش آن است که سلسله‌های صوفیان علی(ع) را نخستین کسی می‌دانند که علم باطنی را از محمد(ص) دریافت کرد. شاید همچنین علتی به‌تنهایی موجب جذب مولانا به مقام شامخ امیرالمؤمنین(ع) نباشد بلکه ویژگی‌های منحصر به فرد و شأن و شخصیت والای حضرت امیر(ع) خود بهترین دلیل برای عشق‌ورزی هر صاحب عقل سلیم و قلب صمیمی است که نمی‌تواند چشمان خود را بر روشنی آفتاب ببندد و در مقام انکار آن برآید و انسان فرزانه‌ای چون جلال‌الدین هم از این حلقه بیرون نیست که این‌گونه علی(ع) را شیر خدا لقب می‌دهد:

از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار

و در جای دیگر (دفتر اول مثنوی) هم والاترین توصیفات را برای آن حضرت ذکر می‌کند و تعابیری همچون: شیر حق، افتخار هر نبی و هر ولی، روی ماه، شیر ربّانی، علی مرتضی، باب مدینه علم، باب رحمت و... را عاشقانه به‌کار می‌بندد که از این میان ماجرای خدو انداختن خصم (عمرو بن عبدود) در صورت مبارک حضرت امیر(ع) و انداختن شمشیر و رها کردن دشمن خونی شاید از اهمیت بیشتری برخوردار باشد:

از علی آموز اخلاص عمل	شیر حق را دان مطهر از دغل
در غزا بر پهلوانی دست یافت	زود شمشیری برآورد و شتافت
او خدو انداخت بر روی علی	افتخار هر نبی و هر ولی
او خدو زد بر رخی که روی ماه	سجده آرد پیش او در سجده‌گاه
در زمان انداخت شمشیر آن علی	کرد او اندر غزایش کاهلی
گشت حیران آن مبارز زین عمل	وز نمودن عفو و رحمت بی‌محل
گفت بر من تیغ تیز افراستی	از چه افکندی مرا بگذاشتی
آنچه دیدی بهتر از پیکار من	تا شدستی سست در آشکار من
آنچه دیدی که چنین خشمت نشست	تا چنان برقی نمود و باز جست
آنچه دیدی که مرا زان عکس دید	در دل و جان شعله‌ای آمد پدید

آنچه دیدی برتر از کون و مکان	که به از جان بود و بخشیدیم جان
در شجاعت شیر ربانیستی	در مروّت خود که داند کیستی
در مروّت ابر موسیّی به تیر	کآمد از وی خوان و نان بی شیبیر
ای علی که جمله عقل و دیده‌ای	شمه‌ای واگو از آنچه دیده‌ای
تیغِ حِلْمت جان ما را چاک کرد	آبِ علمت خاک ما را پاک کرد
بازگو دانم که این اسرار هوست	زانکه بی شمشیر کشتن کار اوست
بازگو ای بازِ عرشِ خوش شکار	تا چه دیدی این زمان از کردگار
چشم تو ادراکِ غیبِ آموخته	چشم‌های حاضران بر دوخته
راز بگشا ای علی مرتضی	ای پس ساوء القضا حُسن القضا
یا تو واگو آنچه عقلت یافته‌ست	یا بگویم آنچه بر من تافته‌ست
از تو بر من تافت پنهان چون کنی	بی‌زبان چون ماه پرتو میزنی
ماه بی‌گفتن چه باشد رهنما	چون شعاعی آفتابِ حلیم را
چون تو بایی آن مدینه علم را	چون بگوید شد ضیا اندر ضیا
باز باش ای باب بر جویای باب	تا رسد از تو قُشور اندر لُبّاب
باز باش ای باب رحمت تا ابد	بارگاه مالئه کُفُواً أَحَد
باز گو ای بازِ پَرِ افروخته	باشد و با ساعدش آموخته
بازگو ای باز عتقا گیر شاه	ای سپه اشکن به خود نی با سپاه
امت و حدی یکی و صد هزار	باز گو ای بنده بازت را شکار

و پاسخ‌های حضرت امیر(ع) به سوالات دشمن متحیر و شگفت‌زده از اینکه چگونه درحالی‌که مغلوب علی(ع) است و ایشان بنا بر قاعده جنگی باید فی‌الحال کار دشمن را یک‌سره کند و به تهدید و خطر وی برای همیشه پایان بخشد، این تعلل در قتل، دیگر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ تاکنون هیچ سابقه‌ای از این‌گونه گذشت‌ها و سهل‌انگاری‌ها در تاریخ بشری مسبوق نبوده و جلال‌الدین از زبان حضرت امیر(ع) چه پاسخ‌های زیبا، قانع‌کننده و هشیاردهنده‌ای می‌آورد:

بندهٔ حقم نه مأمور تنم	گفت من تیغ از پی حق می‌زنم
فعل من بر دین باشد باشد گوا	شیر حقم نیستم شیر هوا
من چو تیغم و آن زننده آفتاب	ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَمَ در حراب
غیر حق را من عدم انگاشتم	رخت خود را من ز ره برداشتم
حاجبم من نیستم او را حجاب	سایه‌ای ام کدخدایم آفتاب
زنده گردانم نه گشته در قتال	من چو تیغم پُرگهرهای وصال
کوه را کی در رباید تندباد	کَرُّ نِیمِ کوهم ز حلم و صبر و داد
ور شوم چون کاه بادم باد اوست	کوهم و هستی من بنیاد اوست
نیست جز عشق احد سرخیل من	جز به باد او نجنبد میل من
خشم را هم بسته‌ام زیر لگام	خشم بر شاهان شه و ما را غلام
خشم حق بر من چو رحمت آمده‌است	تیغ حلمم گردن خشمم زده‌است
روضه گشتم گرچه هستم بوتراب	غرق نورم گرچه سققم شد خراب
تیغ را اندر میان کردن سزا	چون در آمد در میان غیر خدا
تا که أَبْغَضُ اللهَ آید کام من	تا أَحَبَّ اللهَ آید نام من
آستین بر دامن حق بسته‌ام	ز اجتهاد و از تخری رسته‌ام
ور همی گردم همی بینم مدار	گر همی پرّم همی بینم مطار
ما هم و خورشید پیشم پیشوا	ورکشم باری بدانم تا کجا
بحر را گنج‌هایی اندر جوی نیست	بیش از با خلق گفتن روی نیست

با عباراتی که جلال‌الدین در این ابیات بیان نموده، به‌خوبی دیدگاه او نسبت امیر(ع) آشکار می‌شود و ارادت و عنایت خالصانه وی هویدا می‌گردد. بدون تردید با این اوصافی که جلال‌الدین ذکر می‌کند، علی(ع) در نظر او نه تنها انسانی کامل و جامع بلکه بنده‌ای مطیع و مخلص است که هیچ فعلی جز رضای حضرت حق از او سر نمی‌زد و هیچ منفعتی را طلب نمی‌کند؛ حیاتش برای خداست و بس.

۲. رفتار بر اساس آیین حنفی

بی تردید مولانا سنی مسلک و بر آیین حنفی بود؛ آیینی که در اثر توجه خاص نخستین خلفای عباسی به خراسان، بین‌النهرین و آسیای مرکزی نفوذ یافت و به‌عنوان آیین رسمی پادشاهان سلجوقی تثبیت گردید و در نتیجه، فتح آناتولی توسط سلجوقیان به زادگاه مولانا نیز راه یافت و به حکومت رسید.

حنفیّه نسبت به سه رویکرد مورد پذیرش عامه - یعنی حنفی، مالکی و شافعی - آزاداندیش‌تر و اهل تسامح و تساهل بیشتر بودند. آنان «قرآن و سنت، رأی و استحسان فردی و عرف» را به‌عنوان منابع استنباط احکام شرعی، حجت و معتبر می‌دانستند، در حالی‌که امامیه «قرآن، سنت، عقل و اجماع فقها» را به‌عنوان چهار منبع اصلی استنباط معتبر می‌دانند.

۳. گرایش صوفیانه

تصوف که رویکردی مستقل در جهت دست‌یابی به معرفت حق تعالی و کمال و سعادت بشری است، از آغاز پیدایش سده دوم هجری مورد مخالفت عالمان دینی قرار گرفت؛ زیرا: صوفیان، علوم دینی را علومی ظاهری دانسته و آن را برای دست‌یابی به معرفت حق تعالی، ناتوان می‌انگاشتند. آنها علوم دینی را دانشی اکتسابی می‌دانستند و به دنبال معرفتی فراتر که از طریق کشف و شهود به دست می‌آید، نه از راه عقل و یا نقل بودند. از نگاه آنها معرفت، نه از راه آموختن دانشی چون فقه، بلکه از راه عشق ورزیدن به حق تعالی ارزانی می‌شود.

عشق اندر فضل و علم و دفتر اوراق نیست

هرچه گفت و گوی خلق آن ره ره عشاق نیست

شاخ عشق اندر ازل دان، بیخ عشق اندر ابد

این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست

عقل را معزول کردیم و هوی را خورده‌ایم

کاین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست

تا تو مشتاقی، بدان کاین اشتیاق تو بتی است
 چون شدی معشوق، از آن پس هستی ای مشتاق نیست
 مرد بحری دائماً بر تختۀ خوف و رجاست
 چون که تختۀ و مرد فانی شد، جز استغراق نیست
 از این رو، پیشینه صوفیان، در عین پای بندی به شریعت آن را پوسته و ظاهر دین انگاشته و
 معتقد به طریقت که راهی به سوی باطن و حقیقت دین است، بودند. «طریقت» مجموعه ای از
 اذکار و اوراد، اعمال و کنش هایی در جهت ترک علایق دنیوی بود (اوجبی، ۱۳۸۷: ۹۷ - ۸۹).

وصیت نامه مولانا

مولانا علاوه بر اینکه در زمان حیات، با منش و روش انسانی خویش، همواره، نمونه شایسته ای برای مخاطبان بوده است، پیش از بدرود گفتن با حیات گرانمایه اش، ماحصل تجربیات ارزشمندش را مکتوب نموده، در اختیار تشنگان حقیقت قرار می دهد، وصیت نامه جلال الدین هم به خوبی از صلاحیت دینی و نگاه معنوی او حکایت می کند که تا چه اندازه به مهماتی نظیر: تقوا، کم خوری، کم خوابی، کم حرفی، پرهیز از معاصی، مواظبت بر روزه داری و مداومت شب زنده داری، ترک شهوات نفسانی و از همه شگفت انگیزتر همانا، ترک همنشینی با سفیهان و توصیه به همنشینی با نیکوکاران و تأکید بر این مهم که «بهترین مردم، سودمندترین آنهاست و بهترین سخن ها در عین کوتاه بودن، مستدل بودن است»، تصریح و تأکید می نماید و می فرماید:

اوصیکم بتقوی الله فی الستر والعلانیة وبقلة الطعام وقلة المنام وقلة الکلام، وهجران المعاصی والآثام ومواظبة التقیام ودوام التقیام وترک الشهوات علی الدوام واحتمال الحقاء من جمیع الآثام وترک مجالسته السفهاء والعوام ومصاحبة الصالحین والکرام، وان خیر الناس من ینفع الناس وخیر الکلام ما قلّ ودلّ والحمد لله وحده؛ شما را سفارش می کنم به ترس از خدا در نهایان و عیان و اندک خوردن، اندک خفتن، اندک گفتن، کناره گرفتن از جرم ها و جریرت ها، روزه داشتن، نماز برپا داشتن، فرو نهادن هواهای شیطانی و خواهش های نفسانی، شکیبایی بر درشتی مردمان و دوری گزیدن از

هم‌نشینی با نابخردان و سفلگان و هم‌نشینی با نیکان و بزرگواران. همانا بهترین مردم کسی است که برای مردم مفید باشد و بهترین گفتار، کوتاه و گزیده است و ستایش از آن خداوند یگانه (نفحات‌الانس جامی، ۴۶۵) (تدین، ۱۳۷۷: ۵۵۵).

از این عبارات به درستی روشن است که جلال‌الدین با چه سجایای اخلاقی و فضائل روحانی همدم بوده و خود بدان جامه عمل می‌پوشانیده است که پس از خود هم دیگران را به مراعات آن سفارش می‌کند، از تقوی آغاز می‌کند که در سفارش حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) هم با همین مضمون آمده است: «عباد الله ونفسی اوصیکم بتقوی الله» و جلال‌الدین هم تقوی را در هر دو بعد آن توصیه دارد، چه در نهانی و چه در آشکاری، یعنی متقی کسی است که متصف به ظواهر شرعیه است و هم در ذات خود پرهیزکاری و دوری از معاصی و خداترسی را متبلور کرده است. او در پی این نیست که ظاهری بپهوده به خود بیارید، در حالی که میان‌تهی است و از سوی دیگر، نمی‌خواهد چون اصحاب ملامتیه که مشی مقبول حافظ بوده است، به ظواهر مقید نباشد و حتی آن را به باد انتقاد هم بگیرد:

چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم کز چاکران پیر مغان کمترین منم
هرگز به یمن عاطفت پیر می‌فروش ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم
از جاه عشق و دولت زندان پاکباز پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم
در شأن من به دردکشی ظن بد مبر کالوده گشت جامه ولی پاک‌دامنم

(حافظ شیرازی، غزل ۳۴۸)

به من دُرْدکش بدگمان مشو، گرچه جامه آلوده‌ام، لیک پاک‌دامنم (مهرآیین، ۱۳۸۴: ۳۷۰).

سوگواری همه امت‌ها در فراق مولانا

نقل است که چون روح مولانا از فرش خاکی به آسمان پاکی عروج نمود، به هنگام تشییع همه گرداگرد تابوت چرخ می‌زدند. راه گنجایش جمعیت را نداشت، انبوه خلق برای لمس تابوت، از کوچه‌های فرعی چون سیل به شارع جاری می‌شدند، علما، صوفیان، اخیان، فتیان، رندان و رجال حکومت و... مسیحیان، کشیشان، یهودیان، خاخام‌ها - خلاصه تمام انسان‌ها -

مولانا را بر فرق سر نهاده بودند. کشیشان مراسم مذهبی به جا می‌آوردند. خاخام‌ها تورات می‌خواندند. یکی از خام‌طبعان خواست مسیحیان و یهودیان را از شرکت در مراسم منع کند، فریاد برآوردند که او (مولوی) مسیح ما بود. او عیسای ما بود، ما موسی و عیسی را در او دیدیم و یافتیم. او آفتاب بود و آفتاب همه‌جا را روشن می‌کند. کشیش دیگر، اشک چشمانش را با آستین پاک کرد و حق‌کنان فریاد زد: «مولانا نان بود، آیا گرسنه‌ای دیده‌ای که از نان بگریزد؟» (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۱۸)

مولوی شاعری جاوید

هرگاه انسانی فراتر از زمان و مکان خود بیندیشد، زندگی کند و بدون تبختر و با تمام وجود این‌گونه زیستن را به دیگران نیز بیاموزد، هرگاه انسانی روزمره‌گی‌ها و روزمرگی‌ها را هیچ‌انگارد و از سر جان برای جهانی سخن گوید، نام او همواره در اذهان و بر زبان‌ها خواهد ماند؛ آن‌گونه که قرن‌ها پس از بدرود او با حیات، می‌گویند:

*مولوی جزئی از فرهنگ ماست، جزئی از اندیشیدن و حس کردن و تپیدن قلب
ماست، جزء ابدیت تاریخی است، اندیشه‌اش، مذهبش، هنر شعریش در خدمت
خلود و در خدمت همه قرار می‌گیرد، نه در خدمت خودش. این «همه» جاویدان‌اند،
انسانیت جاوید است، پس راه خلود شخص کاملاً روشن است، فرد از بین می‌رود،
جامعه جاوید است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۲۶).*

مولانا و حرف‌های ناتمام

به نظر می‌رسد که جلال‌الدین اگرچه سخن‌های فراوانی برای گفتن داشت، فرصتی مناسب و گوش‌ی مساعد و ذهنی مستعد برای انتقال آن نمی‌یافت.

با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتنی‌ها گفتمی

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

او دریای بیکرانی از دانش و اندیشه بود و چه بسیار حقایقی که بر او مکشوف شده بود،

اما افسوس که نتوانست پرده از آنها بردارد و رموز آن را بگشاید، مگر در مواقعی که بدو
اصرار می‌کردند و از او می‌خواستند که کم‌گویی را کنار بگذارد و سخن بسیار بگوید:

تا نگویی مر مرا بسیار گو من ز صد یک گویم و آن همچو مو

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

باین‌حال، او می‌گوید که اگر خودتان از من طلب سخن فراوانی نکنید، من حرفی
نخواهم گفت و اگر هم مجبور به گفتن شوم، آن وقت از هر ۱۰۰ سخن فقط یکی را و
آن هم با دقت و تیزبینی بیان می‌کنم.

البته نباید فراموش کنیم که جلال‌الدین از همین یک صدمی هم که برای ما گفته، صرفاً
در حد معلومات و مفهومات ما سخن به میان آورده است، نه در اندازه توانمندی‌های
علمی، عقلی و یافته‌های باطنی:

هرچه می‌گویم به قدر فهم توست مردم اندر حسرت فهم اوست

فصل دوم آثار مولوی

۱. آثار منظوم

۱.۱. مثنوی

ارزشمندترین اثر منظوم مولوی، مثنوی معنوی است که به درخواست حسام‌الدین و برای تدریس در حلقه درس مریدان در شش دفتر، در بحر رمل مسدس مقصور یا محذوف با ۲۶ هزار بیت سروده شده و حدود ۱۰ سال از بارآورترین ایام زندگانی مولانا را به خود مصروف داشته است. مولوی در مثنوی، موضوعات عرفانی، اخلاقی و دینی را مطرح کرده و برای آشکارتر شدن مطالب از آیات، احادیث و مثل‌ها بهره گرفته است.

۱.۲. دیوان غزلیات شمس

این کتاب، دومین اثر ارزشمند مولانا و دربرگیرنده غزل‌های سرشار از مفاهیم عرفانی، عواطف ارزشمند مولانا و اندیشه‌های متعالی اوست. مولوی بیشتر این غزلیات را در ایام همدمی با شمس یا در سوز فراق او و برخی را هم در زمان مصاحبت با صلاح‌الدین، در حال وجد و سماع سروده است. این اثر همچنین حاوی مجموعه رباعیات مولانا است.

۲. آثار منثور

آنچه به نثر فارسی از مولانا باقی مانده است، غالباً تقریر و املاست و مولوی می‌گفته و دیگران می‌نوشته‌اند که عبارت‌اند از:

۲.۱. فیه ما فیه (اسرار جلالیه)

مجموعه سخنانی که مولانا در مجالس می‌گفته و سلطان ولد و مریدان می‌نوشته‌اند. مخاطبان این گفتارها، اهل فضل و خرد و خواص نیستند بلکه عوام‌اند؛ از این رو، فهم آن بسیار آسان‌یاب‌تر از مثنوی است. فیه‌ما فیه حاوی مباحث منسجم واحدی نیست بلکه موضوعات گوناگونی در حوزه‌های اخلاق، عرفان، تفسیر آیات و احادیث و سخنان مشایخ صوفیه در آن طرح شده است. درست به همین دلیل، فیه‌ما فیه - یعنی «در آن است، آنچه در آن است» - نامیده شده است. در برخی از نسخ کهن خطی کهن از این کتاب، با عنوان اسرار جلالیه یاد شده است.

۲.۲. مجالس سبعة

مجالس سبعة عبارت است از هفت مجلس (خطابه) که جلال‌الدین در سال‌هایی که به منبر می‌رفت، بیان کرده است؛ هر خطابه یا خطبه‌ای به زبان عربی آغاز می‌شود و با مناجاتی به فارسی ادامه می‌یابد. اندرزهای وی عموماً تفسیر مضمون یک آیه یا حدیث است که با اشعار شاعران و قصه‌های کوتاه درآمیخته است. تقریباً تمام این مجالس مربوط به سال‌های پیش از آشنایی مولانا با شمس است و منبعی مفید برای پژوهش درباره زندگی و احوالات روحی مولانا است.

۲.۳. مکاتیب

مجموعه نامه‌های مولانا با مضامین گوناگون، خطاب به نزدیکان، خویشاوندان، مریدان و حاکمان است، این اثر به انشای خود مولانا و نشان‌دهنده سبک نویسندگی اوست.

فصل سوم مثنوی

مثنوی چیست؟

مثنوی در واقع، روایت منظوم و مشروعی از سخنان پیر تبریزی است که با تجربیات روحی خود و مولانا درهم آمیخته است و از اطلاعات وسیع و تصرفات ساحرانه ذهن بالنده وی مایه گرفته است و تصادفی نیست که تمام مطالب مقالات در تشریح دقیق عرفانی و بسیاری از قصه‌ها و بسیاری از تعبیرات آن را، در مثنوی می‌یابیم (موحد، ۱۳۷۹: ۳۲).

بحث در معانی و اصول فکری مثنوی را به هر اندازه که گسترش دهیم، باز هم می‌بینیم که نکته‌هایی از قلم افتاده است و همین امر باعث گردید تا درباره محتویات آن گفته شود که اشعار مثنوی بسان دریای ناپیدا کرانه‌ای است که خواننده صاحب‌دل را مجذوب و مسحور امواج طوفنده‌اش می‌سازد و این هم از کرامات الهامی سراینده است (تدین، ۱۳۷۷: ۳۶۲).

این منظومه با همه پراکندگی، تنوع مطلب و حجم بسیار از نوعی وحدت و ارتباط لفظ و معنا برخوردار است (سجادی، ۱۳۸۶: مقدمه).

ساختار و درون‌مایه، ارتباط نزدیکی با هم دارند؛ هرچه درون‌مایه غیرحسی‌تر باشد، ساختار گریزتر است و بیگانه از الفاظ؛ از این رو، عالم بالا را نمی‌توان با واژه‌ها به تصویر کشید، مگر در قالب صور خیال. به همین دلیل ساختار مثنوی در بی‌ساختاری است، نگاهی مملو از جذب و

عشق است، خدای او خدای محبت و مهر است، خدای بهشت است نه دوزخ، به مقوله‌های حسی، مادی و این دنیایی، نگاهی الهی و آنسویی دارد (اوجبی، ۱۳۸۷: ۴۶ - ۴۵).

در مثنوی که دکان وحدت است، هر چیزی که غیر از خدای واحد مشاهده شود، بتی بیش نیست، مولوی پا از آوردگاه هستی فراتر می‌نهد و درمی‌یابد که همه تناقضات و ناهماهنگی‌ها مأمور ایفای نقش‌هایی در هماهنگی کل است که فقط عارفان می‌توانند آن را درک کنند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۲۴).

این الهام غیبی که حکایت از روح پاک و اندیشه تابناک مولانا دارد، همراه با احاطه شگفت‌انگیز او بر دانش بشری روزگار خویش و هوشیاری خارقالعاده او در ابداع و اختراع مضامین، موجب می‌شود که در ساخت و پرداخت مثنوی از پرداختن به ظرایف دقیق غافل نماند، گرچه هرکس به قدر همت و در خور گنجایش و باور خویش می‌تواند از مناظر دلنشین و مظاهر چشم‌نواز و روح‌انگیز مثنوی برخوردار شود (سجادی، ۱۳۸۶).

مثنوی به هر بهانه‌ای راه نیستی را نشان می‌دهد و بدان فرامی‌خواند. اما در این واژه «نیستی» ابهامی است. نمی‌توان آن را با نیست مطلق، با «هیچ» هم‌سنگ دانست. هیچ هیچ است و هیچ می‌ماند، اما نیستی در واژگان مثنوی، پربار هستی است، بیشتر از خود هستی محسوس؛ تا جایی که مولانا آن را «کارگاه هست کن» می‌نامد. نیستی زاینده است، هست بی‌صورت است که به صورت درمی‌آید. در نیستی است که رنگ‌ها - پراکنده‌گی‌ها و جدایی‌ها - بار دیگر در بیرنگی حل می‌شود و جنگ اضداد، به آشتی در یگانگی می‌انجامد.

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

جاودانگی مثنوی، نه به دلیل ساختار ادبی، بلکه به جهت دریای موج و بی‌کرانه معارف آن است. شباهت‌های فراوانی میان این کتاب زمینی که به قول مولانا، حضرت عالم غیب و شهادت به دلش القا نموده و آن کتاب آسمانی که حضرت حق به پیامبر ختمی (ص) وحی کرده است، وجود دارد:

از حیث ترتیب فصول، هیچ نظم خاصی ندارد و چون ساختارناپذیر است، مباحث گوناگون در پی هم می‌آیند؛ ظاهر ملموس عامیانه آن مطالب و مباحث پراکنده، گاه مخاطب را به فکر و تأمل وامی‌دارد (اوجیبی، ۱۳۸۷: ۴۸ - ۴۷).

اینجاست که رود خروشان «هستی» به دریای زنده و بیکران نیستی می‌ریزد. در گریز از بستگی‌های تنگ خود در آن آرام می‌گیرد. با آن یکی می‌شود، و حتی از یاد می‌برد که زمانی (خود) بوده است و جز او پنداشته می‌شده است (سجادی، ۱۳۸۶: ۱۸ - ۱۷).

مثنوی معنوی معروف‌ترین مثنوی زبان فارسی است که مطلق عنوان مثنوی را ویژه خود ساخته است. از این اثر بزرگ در جنب کتاب‌های مقدس یاد می‌شود؛ در حقیقت نیز از لحظه آغاز و انجام و داشتن نظم خاصی که بیرون از همه نظام‌های تصنیفی است و همچنین عرض مطالب و راه و رسم تمثیل به کتاب‌های مقدس شباهت دارد (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۶۵: ۱۴).

مثنوی همانند قرآن کریم، ظاهری و باطنی دارد؛ از این رو، مثنوی نیز همچون قرآن که «اضل به کثیراً و یهدی به کثیراً» است، یعنی هدایتگر بعضی است و بعضی را گمراه می‌کند.

مثنوی گلچینی از اندیشه‌های گوناگون

با در نظر گرفتن این امر که اسلام بنا به تأکید خود بر دیانت «ابراهیم» و «موسی» و «عیسی» صحه گذاشته و نظریات آنان را در باب خدا و انسان پذیرفته است و با توجه به تأثیر نظری فلسفه یونان و حیات مذهبی مسیحی از طرفی و تأثیرات عقاید فلسفی و دینی ایرانی و هندی از سوی دیگر، می‌توان پی برد. مثنوی مولوی منشور بلورین کثیرالوجوهی است که در آن بازتاب پرتوهای شکسته وحدانیت سامی، خردگرایی یونانی با عناصر فیثاغوری، نظریه‌های ایللیاتی «بودن و شدن» نظریهٔ مثل افلاطونی، نظریهٔ علی و نظم جهان ارسطو، وحدت افلوپین و جذبه‌ای که به نظر او هادی به سوی وحدت است، سؤالات متناقض متکلمان، مسائل نظریهٔ معرفتی ابن‌سینا و فارابی، نظریهٔ علم نبوی غزالی و وحدت‌گرایی ابن‌عربی را می‌توان دید. مثنوی مولوی با چنین گنجینه‌ای از اندیشه‌های

گوناگون، نه دستگاهی فلسفی و نه دستگاهی مذهبی و عرفانی، و نه نیز گلچینی محض از همه اندیشه‌هاست (خلیفه عبدالحکیم، ۱۳۷۵: ۳-۲).

بر همین اساس است که ستایش‌گران و پیروان جلال‌الدین مولوی بارها این دو گفته او را در هر گوشه دنیا تکرار کرده‌اند که مثنوی جلال‌الدین، با متجاوز از ۲۶ هزار بیت، تقریباً ترجمه‌ی جامعی از قرآن به زبان پارسی است و مولانا تقریباً حال پیامبری را دارد که کتاب مقدس را برای امت خود آورده باشد (شیمل، ۱۳۶۷: ۵۱۳).

مولانا گرچه بر قرآن تکیه دارد، چون در اندیشه خلق جهانی نو و ناشناخته است و سیلان فکری او نیز چنان پرشتاب است که پابندی به هیچ‌یک از قواعد شناخته‌شده و رایج را بر نمی‌تابد؛ به جای آنکه در ظرف زمان و مکان و تحت قاعده‌ای معین سخن گوید، عنان گسسته به پیش می‌تازد و از خزانه بی‌متهای غیب مدد می‌گیرد و کاخ رفیع مثنوی را برمی‌آورد (سجادی، ۱۳۸۶).

قطعاً تجلیل و تقدیس شاعران برجسته‌ای از حوزه علم و ادب در شوکت و عظمت مثنوی نیز مبین همین موضوع است؛ از جمله سروده جامی که می‌گوید:

من نمی‌گویم که آن عالی‌جناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب
و فرمایش شیخ‌بهایبی نیز چنین است:

هر که خواند مثنوی را صبح و شام آتش دوزخ برو باشد حرام
مثنوی معنوی مولوی هست قرآنی به لفظ پهلوی

و در نهایت، باید اذعان نمود که مولانا انسان و انسان‌زاده بود. کنه تمام ادیان را درمی‌یافت و بر فراز همه اندیشه‌ها سیر می‌کرد، در برابر انسان سجده می‌کرد. بنیان‌گذار کیش انسانیت و محبت و مبشر یگانگی بود. مردم را در آغوش خود جای داده بود و کتاب مقدس او، مثنوی، «دکان وحدت» بود (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۱).

مثنوی ما دکان وحدت است هرچه غیرواحد آمد، آن بت است
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

کاشفی در وصف مثنوی چنین می‌گوید:

که صحائف اسرار الهی و دفاتر معارف نامتناهی است و اوست اصولِ اصولِ دین در کشف اسرار وصول و یقین و اوست نصوص ارباب خصوص و جواهر اسرار فصول و زاد طریق سالکان و رفیق تحقیق، أَذَقْنَا اللهُ رَحِيقَ الْحَقَائِقِ بَرَكَهَ اسْرَارِهِ وَإِنَّا رُفُوبُ الْمُسْتَفِيدِينَ بِشَعَلَاتِ لَمَعَاتِ انْوَارِهِ.

وحدت اندر وحدت است این مثنوی

واژه «وحدت» در مثنوی در تمام اشکال خود مفهوم و ظهور می‌یابد، مثنوی با وجود حجم عظیم و موضوعات بسیار در لفظ و معنا از وحدت و انسجام شگفت‌انگیزی برخوردار است و از لحاظ درون‌مایه نیز در نهایت به نوعی وحدت وجود، وحدت ادیان، وحدت نفوس بشری ختم می‌شود.

با توجه به اینکه یافتن یک سیستم در لایه زیرین شعر مولوی دشوار است، چطور می‌توان به جمع‌بندی آثار وی رسید، اما چنان‌که هم‌پورگشتال کشف کرده، یک وحدت ارگانیک در عمق شعر او هست که به وحدت درخت با شاخه‌های پی‌درپی نو شونده‌اش و با برگ‌ها و جوانه‌ها و میوه‌هایش همانند است که با همه گوناگونی‌های ظاهری، از یک ریشه واحد عمیق، سر برآورده‌اند و یک وحدت تجزیه‌ناپذیر را تشکیل می‌دهند. با مطالعه دقیق بعضی کلمات کلیدی و عبارتهای مورد علاقه مولانا می‌توان به منظومه کیهانی شعری او نزدیک‌تر شد (چیتیک، ۱۳۸۶: ۵۷).

ذکر این نکته ضروری است با نگاهی کلی به مجموعه‌ای از اشعار مندرج در مثنوی معنوی به‌خوبی می‌توان دریافت که سراینده آن نه تنها در مقام تبیین و توصیه و تأکید بر اصل وحدت و یکپارچگی و دوری از هرگونه نفاق و دودستگی است بلکه کتاب او نیز رشته واحدی را می‌تند و سرشار از روح و روان وحدت‌آمیزی است که بر پیکره آن حکم‌فرمایی دارد:

وحدت اندر وحدت است این مثنوی از سمک رو تا سماک ای معنوی

و به همین سبب، در نظر کسی که در بند تعینات است و زهر و شکر و نفع و ضرر را هم تفریق می‌کند، وقتی که از تفرقه و پراکندگی برآید، به جمع‌الجمع که وحدت اندر وحدت باشد، گراید (لاهوری، ۱۳۷۷: ۳۸).

منابع مثنوی

مولانا با چیره‌دستی تمام از منابع و متون بسیاری در حوزه ادبیات، تاریخ، عرفان، حکمت، اخلاق، حدیث، قصص، فقه، بهره می‌برد. اما تنها برای تأیید و ساختن قالب و ساختاری برای بیان عقاید و اندیشه‌های خودش که البته برگرفته از قرآن و سنت است. از این رو، هیچ ابایی ندارد که در آنها دخل و تصرف کند و چنین هم می‌کند.

سه شخصیت برجسته‌ای که در اندیشه‌های مولانا اثرگذار بوده، عبارت‌اند از: شمس تبریزی، امام محمد غزالی و عطار نیشابوری.

مرحوم فروزانفر در دو کتاب گرانسنگ احادیث مثنوی و مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی به منابع مورد استفاده مثنوی اشاره کرده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

نهج البلاغه، تفسیر ابوالفتح رازی، احیاء علوم‌الدین (غزالی)، مصیبت‌نامه (عطار)، اسرارنامه (عطار)، کلیه و دمنه، اسرار التوحید (محمد بن منور)، قصص الانبیا (ثعلبی)، حلیة الاولیا (حافظ ابونعیم اصفهان)، عیون الاخبار (ابن قتیبه)، ربیع الابرار (زمخشری)، صحاح سته، نوادر الاصول (ترمذی)، دلائل النبوة (ابونعیم اصفهانی)، جوامع الحکایات (محمد عوفی)، اللمع (ابونصر سراج)، الحیوان (جاحظ)، أسد الغابه (ابن اثیر)، نرالدر (ابوسعادی)، الاذکیاء (ابوالفرج بن جوزی) و عقل و عشق خواجه عبدالله انصاری (اوجیبی، ۱۳۸۷: ۵۳ - ۵۲).

شروح مثنوی

با بررسی‌های انجام‌شده، بر اساس فهرست‌های نسخ خطی و چاپی و آثار مولانا پژوهانی چون نیکلسون، گلپینارلی، فروزانفر و فرانکلین دی لوئیس، چنین به نظر می‌رسد که مجموعه شروح مثنوی از آغاز تاکنون به پنج زبان فارسی، ترکی، عربی، اردو و انگلیسی انتشار یافته است.

از سوی دیگر چون پیروان طریقت مولویه بیشتر ترک‌زبان و اهل آناتولی بودند و نیز شهرت مولانا در هند بیش‌تر از ایران بوده است، از این‌رو، از لحاظ کمی بیشترین شروح مثنوی به زبان‌های ترکی و اردو نوشته شده است.

الف. شروح به زبان فارسی مثنوی

شاید مولانا خود نخستین شارح مثنوی باشد. چه در مثنوی بسیاری از ابیات شارح ابیات دیگر است. نیز میان *فیه مافیہ* و مثنوی مشابهت‌ها و مقارنت‌های بسیاری است که هر یک می‌تواند در فهم دیگری راهگشا باشد.

همچنین، از آنجا که شمس تبریزی بیشترین تأثیر را در اندیشه‌ها و آرای مولانا داشته است، بسیاری از غوامض و مشکلات مثنوی را می‌توان با مقالات شمس تبریزی گشود و تبیین کرد؛ چه از لحاظ واژگان و چه از لحاظ تعابیر و مضامین و حکایات.

- *کنوز الحقائق فی رموز الدقائق* خواجه ابوالوفاء خوارزمی (درگذشته ۸۳۵ق.). شرح منظومی در بحر مقارب است.

- شرح مشهور مثنوی اثر خواجه ابوالوفاء خوارزمی: او پیش از سال ۱۳۳ق. تألیف این شرح را آغاز کرد و آن را به ظهیرالدین ابراهیم سلطان، نوه تیمور گورکانی، تقدیم کرد.

- شرح مثنوی معنوی شاه داعی شیرازی (درگذشته ۸۷۰ق.).

- *لطائف المعنوی فی حقائق المثنوی* عبداللطیف عباس (=عباس گجراتی): او در دوره شاهجان (۱۰۳۷ - ۱۰۶۷ق.) نخست متن مصحح از مثنوی را بر اساس ۸۰ نسخه خطی آماده کرد. سپس واژه‌نامه‌ای با عنوان *لطائف اللغات* تنظیم و به همراه شرح ابیات مشکل مثنوی با عنوان *لطایف مثنوی و یا لطائف المعنوی فی حقایق المثنوی* ارائه کرد.

- شرح مثنوی شاه میرمحمد نورالله (درگذشته ۱۰۷۳ق.) شامل هر شش دفتر.

- *مکاشفات رضوی* اثر مولوی محمدرضا لاهوری: در شرح ابیات مشکل مثنوی که در سال ۱۰۸۴ق. منتشر شده است.

- *مخزن الاسرار* مولوی ولی محمد اکبرآبادی (تألیف ۱۱۴۰ق.): ناظر به دو شرح پیشین است.

- شرح ابوالعیاش بحر العلوم.
- کنوزالعرفان و رموزالایقان محمد صالح قزوینی روغنی (درگذشته ۱۱۱۷ق): شرح ابیات مشکل مثنوی است. متأسفانه تنها شرح دفتر چهارم این اثر به یادگار مانده است.
- جواهرالاسرار و زواهرالانوار خواجه کمال‌الدین (یا جمال‌الدین) حسین خوارزمی.
- اسرارالغیوب خواجه ایوب: شرح کامل مثنوی است که در سال ۱۱۲۰ق. انجام شده است.
- مفتاح‌الاسرار شیخ آدینه محمد خوارزمی (درگذشته ۱۲۱۶ق).
- شرح عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین لکنهوی (درگذشته ۱۲۲۵ق).
- شرح حاج ملاهادی سبزواری: تألیف سال ۱۲۸۲ق. (شرح ابیات مشکل مثنوی)
- البته در دوران معاصر نیز شروح متعددی آفریده شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:
- شرح زنده یاد فروزانفر با عنوان شرح مثنوی شریف. متأسفانه استاد فروزانفر توفیق انجام این شرح را نیافت و زنده یاد دکتر سید جعفر شهیدی آن را تمام کرد و توسط انتشارات علمی و فرهنگی چاپ شد.
- نثر و شرح مثنوی اثر موسی نثری در سال ۱۳۲۷-۱۳۳۱ش. توسط نشر کلاله خاور منتشر گردید.
- تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی اثر علامه فقید محمدتقی جعفری
- شرح دکتر محمد استعلامی که ذیل تصحیح انتقادی متن مثنوی و با عنوان مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مقدمه، تصحیح تعلیقات، فهرست‌ها، در قالب شش مجلد توسط نشر سخن منتشر شده است.
- شرح جامع مثنوی نوشته کریم زمانی، در قالب هفت مجلد به همراه نمایه‌ها توسط انتشارات اطلاعات منتشر شده است.

ب. شروح به زبان ترکی مثنوی

- نخست، مصطفی سروری مصلح‌الدین (درگذشته ۹۶۹ق.) حاصل جلسات درس خود را در قالب شرحی شش جلدی بر مثنوی نوشت، اما این اثر هیچ‌گاه چاپ نشد!

- سودی (درگذشته ۱۰۰۵ق.) شارح بزرگ دیوان حافظ نیز شرحی بر مثنوی نوشت که هرگز چاپ نشد.

- شرح شمعی (درگذشته پس از ۱۰۰۹ق.): این شرح که ناظر به تمامی شش دفتر مثنوی است، در سال ۹۹۵ق. آغاز و ۱۴ سال بعد در سال ۱۰۰۹ق. پایان یافت.

- فاتح الابیات / شرح انقروی / مثنوی شریف شرحی: اثر رسوخی اسماعیل دده انقروی (درگذشته ۱۰۴۱ق) در قالب هفت مجلد، نخست در سال ۱۸۷۲م. در ترکیه و بار دیگر در سال ۱۸۳۷م. در مصر منتشر شده است. نیکلسون از این شرح بسیار بهره برده است.
- مثنوی شریف شرحی.

- شرح شیخ مراد بخاری (درگذشته ۱۲۶۵ق.): این شرح نیز ناظر به کل مثنوی است و از سال ۱۲۵۵ق. آغاز و شش سال بعد پایان یافت.

- ترجمه و شرح مثنوی شریف اثر عابدین پاشا بن احمد.

- شرح احمد عونى قنق (۱۲۹۰-۱۳۵۷ق.)

- درس‌های مثنوی اثر طاهر اولغون مولوی (۱۲۹۴-۱۳۷۰ق.): ناظر به کل مثنوی است.

- شرح لی مثنوی شریف اثر کنعان رفاعی که در سال ۱۳۵۲ ه. ق. در استانبول به چاپ رسیده است.

- شرح روان شاد عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۱۷ق. / ۱۹۸۲م.) که توسط توفیق هاشم‌پور سبحانی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۸۴ش. توسط سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در سه مجلد منتشر شده است.

ج. شروح به زبان عربی مثنوی

المنهج القوی لطلاب المثنوی، اثر چنگی یوسف دده بن احمد مولوی (درگذشته ۱۰۸۰ق.)
عارف ترک‌زبان که برای شاگردان عرب‌زبان سوری خود، شرحی به عربی نگاشت که در واقع، تلخیص و برگردان شرح انقروی است. این شرح برای بار نخست در مصر در سال ۱۲۱۹ق. منتشر شد.

د. شروح به زبان اردوی مثنوی

- پیراهن یوسفی اثر محمد یوسف علی شاه چشتی نظامی گلشن آبادی: چاپ نخست سنگی، لکنهو، ۱۸۸۹م.
- بوستان معرفت اثر عبدالمجید خان پلہتی: چاپ در لکنهو، ۱۹۲۷م.

ه. شروح به زبان انگلیسی مثنوی

- شرح مثنوی معنوی مولوی اثر زنده‌یاد رینولد الین نیکلسون.^۱
- استاد فقید نیکلسون نخست متن مثنوی را بر اساس ۱۰ نسخه معتبر به شیوہ انتقادی در طی ۱۰ سال (در سال ۱۹۳۳م) تصحیح کرد و در اختیار مشتاقان قرار داد. متنی که به تعبیر دکتر محمدرضا شفیع‌کدکنی بهترین متن مثنوی است. سپس در طی یک سال در قالب سه جلد آن را به انگلیسی برگرداند. ترجمه‌ای که فراتر از یک برگردان صرف به شمار می‌آید و یکی از بهترین راهنماها در فهم مثنوی است.
- او در ادامه در سال ۱۹۴۰ م شرحی از مثنوی در قالب ۸۰۰ صفحه در دو مجلد ارائه داد. خوشبختانه این شرح در ۶ جلد توسط آقای لاهوتی به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۷۴ش. توسط نشر قطره منتشر شده است (اوجیبی، ۱۳۸۷: ۵۳ - ۵۲).

1. A Commentary on the Mathnavi of Jalaluddin Rumi

بخش دوم

دین

فصل چهارم مقدماتی دربارهٔ دین

سخن دوم

خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم، خود را نسبت به جمیع بندگانش با عنوان «اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» (شوری: ۱۹) معرفی نموده است (خداوند نسبت به بندگانش لطف بسیار دارد؛ هر که را بخواهد روزی می‌دهد و او توانای مطلق و مقتدر و غالب است).
با توجه به این آیه، تمام افراد بشر مشمول لطف فراطبیعی خدا می‌شوند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۱۲۶) و این لطافت و عنایت عام، روزه‌های امید و طراوت را در دل آدمیان چنان برمی‌گشاید که هر قوم و قبیله با هر دین و آیینی که دارند، دل‌برده او می‌شوند:

خوشا آنون که از پا سر ندونند میان شعله خشک و تر ندونند
کنشت و کعبه و بتخانه و دیر سرایی خالی از دلبر ندونند
(باباطاهر عریان)

اندکی تأمل در آثار عاقلان هر کیش، مبین آن است که حتی دین‌داران افراطی رقیبان خود را از دایرهٔ لطف حق خارج نمی‌دانند و بر رحمت واسع الهی اعتراف دارند. علی‌رغم ادعای افرادی چون بارت، برونر و کریمر که معتقدند: «بیرون از کلیسا هیچ رستگاری وجود ندارد» (همتی، ۱۳۷۵: ۴۹).

آن‌ها در پاسخ می‌گویند:

خارج از کلیسا نیز لطف اعطا شده است و ادیان غیرمسیحی را نباید از ابتدا
ناموجه دانست بلکه باید در نظر داشت که آنها نیز کاملاً قابلیت دارند از جایگاه و
اهمیت مثبتی برخوردار باشند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۱۲۶)

این در حالی است که دانشمند مسلمانی همچون جلال‌الدین مولوی هم با بهره‌گیری از
متون اصیل دینی در ابیاتی می‌آورد:

عیسی مست رازر کند و زر بود گوهر کند گوهر بود بهتر کند بهتر ز ماه و مشتری
و در جای دیگر می‌گوید:

هیچ کافر را بخواری منگرید چون مسلمان مردنش باشد امید
چه خبر داری ز ختم عمر او که بگردانی از او یکباره رو
(مثنوی معنوی دفتر ششم)

همچنین است در فرازی از دعای کمیل که حضرت علی (ع) خطاب به خداوند متعال
معروض می‌دارد: «وَبِرَحْمَتِكَ أَلْتِي وَسِعَتْ كُلَّ الشَّيْءِ».

از سوی دیگر، همین لطف فراگیر، دامنه امید و رجا را آن‌قدر توسعه می‌بخشد که هرکس
به فراخور حال خود، خوشه‌چین خرمن رحمتش می‌شود و شیفته عشق سرکشی می‌گردد که
جز با رؤیت جمالش آرام نمی‌گیرد و خانه‌به‌خانه به جست‌وجویش می‌شتابد:

تا کی به تمنای وصال تو یگانه

اشکم شود از هر مژه چون سیل روانه

خواهد به سر آید شب هجران تو یا نه؟

ای تیر غمت را دل عشاق نشانه

جمعی به تو مشغول و تو غایب ز میانه

رفتم به در صومعه عابد و زاهد

دیدم همه را پیش رخت راکع و ساجد

در میکده رهبانم و در صومعه عابد
گه معتکف دیرم و گه ساکن مسجد
یعنی که تو را می‌طلبم خانه به خانه
روزی که برفتند حریفان پی هر کار
زاهد سوی مسجد شد و من جانب خمار
من یار طلب کردم و او جلوه گه یار
حاجی به ره کعبه و من طالب دیدار
او خانه همی جوید و من صاحب خانه
هر در که زخم صاحب آن خانه تویی تو
هرجا که روم پرتو کاشانه تویی تو
در میکده و دیر که جانانه تویی تو
مقصود من از کعبه و بتخانه تویی تو
مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه
بلبل به چمن زان گل رخسار نشان دید
پروانه در آتش شد و اسرار عیان دید
عارف صفت روی تودر پیر و جوان دید
یعنی همه جا عکس رخ یار توان دید
دیوانه منم من که روم خانه به خانه
عاقل به قوانین خرد راه تو پوید
دیوانه برون از همه آیین تو جوید
تا غنچه بشکفته این باغ که بوید
هرکس به زبانی صفت حمد تو گوید
بلبل به غزل‌خوانی و قمری به ترانه

بیچاره بهایی که دلش زار غم توست

هرچند که عاصیست زخیل خدم توست

امید وی از عاطفت دمدم توست

تقصیر خیالی به امید کرم توست

یعنی که گنه را به از این نیست بهانه

با این اوصاف به هرجا که بنگریم و به هرکس که نظری بیفکنیم، به خوبی درمی یابیم که میلی باطنی، او را به سوی مبدأ هستی و منشأ لطف غیبی سوق می دهد و اندرون هر خسته دلی مملو از غوغایی است که آرامش و سکوت او را برهم می زند و آهنگ عشق و محبت را می نوازد. در اندرون من خسته دل ندانم کیست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست (حافظ)

بدیهی است کاروان بشری برای نیل به مقصود باطنی خود راه های گوناگونی را برمیگزیند و درصدد آن است که با طی طریق به نیت اندرونی نائل آید؛ غافل از اینکه هریک از این راه ها چه ویژگی ها و یا مشقاتی را دربر دارد. به تحقیق، آن که راه هموارتر و نزدیک تری را انتخاب کرده، زودتر به هدف غایی واصل شده و کسی که در مسیر صعبی گام نهاده به همان اندازه از مقصد و مقصود خویش دور مانده است. اگرچه به تعبیر حافظ راه صومعه تا دیر مغان هم فاصله زیادی با یکدیگر ندارند:

حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست

از دل و جان شرف صحبت جانان غرض است

غرض این است و گرنه دل و جان این همه نیست

منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش

که چو خوش بنگری ای سرو روان این همه نیست

دولت آن است که بی خون دل آید به کنار
ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست
پنج روزی که در این مرحله مهلت داری
خوش بیاسای زمانی که زمان این همه نیست
بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
فرستی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست
زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ار
که ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست
دردمندی من سوخته زار و نزار
ظاهراً حاجت تقدیر و بیان این همه نیست
نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی
پیش‌رندان رقم سود و زیان این همه نیست
(دیوان حافظ)

پس درحالی که روی همه به سوی یک معبود نهاده شده و مقصد همگان واحد است، دیگر چه ضرورتی دارد که بین رهروان، نزاعی درگیرد و کینه و عداوتی صورت پذیرد بلکه صاحبان ادیان باید با تحمل همدیگر زندگی سالم و همراه با آرامش را در کنار هم داشته باشند و هیچ فرقه‌ای نباید با تحمیل عقاید خود بر دیگران، زندگی را دچار مشکل سازد و جای اینکه نیروهای خود را صرف جنگ و درگیری با پیروان ادیان و مذاهب دیگر کنند، باید آن را در راه خودسازی و پیشرفت حیات خویش به کار گیرند (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۴۳).

با این احوال به سراغ باطن بین عاشق گوهری رفته‌ایم که همواره فریاد برمی‌آورد:

ما که باطن بین جمله کشوریم دل بینیم و به‌ظاهر ننگریم
قاضیانی که به‌ظاهر بنگرند حکم بر آشکال ظاهر می‌کند

و این سخن خود را مستند به قول خدا می‌کند:

وانگهان گفته خدا که ننگرم من به ظاهر من به باطن ناظرم
و این بزرگ‌مرد درحالی که به هیچ‌یک از لذایذ متعارف تعلقی ندارد و به قولی:
به خدامیل ندارم نه به چرب و نه به شیرین نه به آن کیسه پرزر نه بدین کاسه زرین
لیکن رنج سفرها بر خود هموار کرده تا خوش‌مذهبی نماید:

از خراسانم کشیدی تا بر یونانیان تا درآمیزم بدیشان تا کنم خوش‌مذهبی
لذا در این مقال سعی بر آن است که علاوه بر تبیین آرا و اوصاف بلندعارف نامی مولانا
جلال‌الدین محمد بلخی دربارهٔ ادیان و وحدت و قرابت آنها نسبت به یکدیگر با موضوعاتی
همچون: دین و دین‌آوران آشنایی حاصل شود، تا چه پسند افتد و چه در نظر آید.

دین از نظر لغوی

کلمه دین: ۹۱ بار در قرآن به کار رفته است، از جمله «وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ
إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ» (بقره/۱۳۲).

ادبی شیر آن را متخذ از دین فارسی می‌داند (الالفاظ الفارسیه المعربه: ۶۹).

آرتور جفری پس از ذکر معنای حکم و داوری و دین، و بیان اینکه دین و مدین و تداین
هم با آن ارتباط دارد، می‌نویسد: «درحقیقت ما در اینجا با دو واژه مختلف از ریشهٔ مختلف
سر و کار داریم.» در معنای مذهب و دین، واژه از ریشه ایرانی گرفته شده است.

در زبان پهلوی ما واژه دین به معنای مذهب و دین را داریم، که به معنای قانون دینی، هم‌دین
به معنای هم‌دین و هم‌مذهب و دینان به معنای آدم مذهبی و متدین و مؤمن آمده
است. واژه پهلوی خود از واژه اوستایی دئنا به معنای دین آمده است (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۷۵۴) که
به (وجدان) (فرهنگ‌مهر، ۱۳۸۱: ۲۰) و (پیشوای معنوی) (کرین، ۱۳۸۳: ۱۱۷) نیز معنا شده است.

در همین حال نظر مخالف و مغایر دیگری نیز وجود دارد که بر اساس آن نه تنها دین
ریشه فارسی ندارد بلکه دربارهٔ آن گفته شده است:

دین واژه‌ای عربی است که در لغت به معنای اطاعت و جزا و... آمده و به اصطلاح،

به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۱).

همچنین دربارهٔ دین آمده است:

بر مجموعه‌ای از عقاید و اخلاقیات و احکام و قوانین فردی و اجتماعی اطلاق می‌شود و ادیان آسمانی آیین‌هایی هستند که از طرف خدای متعال بر پیغمبران وحی شده‌اند؛ بنابراین، مسائل دینی به اتکای وحی و اخبار منبع قابل اعتماد (authority) اثبات می‌شود و منظور از جهان‌بینی، آن نوع جهان‌بینی است که مستند بر وحی الهی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۰: ۱۳).

دین به معنای تسلیم

تسلیم سه مرحله دارد: ۱. تسلیم بدنی؛ ۲. تسلیم عقلی و ۳. تسلیم قلبی. وقتی دو نفر در حال جنگ هستند، شخص مغلوب، دست خود را بالا برده، تسلیم می‌شود و روشن است که این تسلیم، تسلیم فیزیکی است، نه تسلیم شدن عقل و قلب، ولی تسلیم عقل به این است که برهان و منطق را بپذیرد. تسلیم دل هم، دل‌سپردگی عاشق در مقابل معشوق است و حقیقت ایمان هم تسلیم قلب است. اگر تسلیم زبان، عقل و فکر، همراه با تسلیم قلب نباشد، هنوز ایمان به مرحلهٔ خلوص نرسیده است.

قرآن کریم می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ؛ ای کسانی که ایمان آوردید! بدون هیچ اختلافی، همگی تسلیم خدا شوید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید. که او دشمن آشکار شماست (بقره/۲۰۸).

به همین سبب، قرآن کریم در عین حال که شیطان به خدای متعالی و معاد اعتقاد داشته است (رَبِّ فَأَنْظِرُنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ) (حجر/۳۶)؛

(پروردگارا، مرا تا روزی که برانگیخته شوند، مهلت ده) به علت عدم تسلیم قلبی، او را کافر می‌خواند (أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ) (بقره/۳۴)؛ (و شیطان از کافران گردید). از این آیات چنین استنباط می‌شود که شرط ایمان، تسلیم قلبی است. اگر کسی صفت

تسلیم را داشته و به عللی حقیقت اسلام بر او پوشیده بماند و نیز در این امر بی‌تقصیر باشد، خداوند او را هرگز عذاب نمی‌کند و چنین شخصی اهل نجات از دوزخ است (امر مهم این است که شخص، به‌طور قلبی در مقابل حقیقت تسلیم باشد و در دل را به‌سوی آن بگشاید تا حق را پذیرفته، به آن عمل کند) (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۳۶ - ۱۳۵).

تعریف دین

کسانی که علاوه بر ایمان، تنها به خدا برای انسان، زندگانی جاودانی قائل هستند و او را مسئول خوب و بد اعمالش می‌دانند و در نتیجه، روز بازخواست و پاداش در روز قیامت را اثبات می‌کنند؛ مانند مجوس، یهود، نصاری و مسلمانان، در زندگی خود راهی را می‌خواهند بپیمایند که این اصل اعتقادی در آن مراعات شود و سعادت این سرا و آن سرا را تأمین نماید. مجموع این اعتقاد و اساس (اعتقاد در حقیقت انسان و جهان) و مقررات متناسب با آن که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می‌گیرد، «دین» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳ - ۲). به بیان دیگر، دین عبارت است از «تفکر از روی وجدان و با کمال توجه» درباره آن چیزی که رودولف اتو با حسن انتخاب عنوان (امر قدسی) را برای آن قائل شده است (گوستاویونگ، ۱۳۵۲: ۶). در قرآن مجید، در سوره بقره ترکیبی با عنوان «یؤمنون بالغیب» وجود دارد؛ به نظر می‌رسید دین‌دار کسی است که ایمان به غیب (آنچه به چشم نمی‌بیند، ولی با همه وجود آن را حس می‌کند)، دارد. اگرچه در این تعبیر قرآنی واژه «دین» به کار نرفته، از نظر مفهومی مستندی انکارناپذیر است. در اینجا بحث‌های کلامی و فلسفی در جهت تأیید آن بسیار وجود دارد که از حوصله این کتاب خارج است.

آغاز دین

تاریخ پیدایش دین همزمان با پیدایش انسان است و اولین نوع انسان (حضرت آدم(ع)) پیامبر خدا و منادی توحید و یگانه‌پرستی بوده و ادیان شرک‌آمیز همگی در اثر تحریفات و اعمال سلیقه‌ها و اغراض فردی و گروهی پدید آمده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰: ۱۳).

ضمن اینکه دین حقیقتی واحد دارد که در اعصار متفاوت به‌حسب نیاز و عقل آدمی و تشخیص صاحب دینی در اشکال گوناگون ظهور و نزول کرده است. لذا تمامی ادیان در اصول بنیادین هم مشترک بوده و اختلافشان در فروع است و اسلام کامل‌ترین چهره واحد است که از طرف خداوند، توسط حضرت محمد(ص) برای هدایت انسان و رساندن آدمی به کمال و سعادت به بشریت اهدا شده است. به همین سبب، احیای دین اسلام به‌واقع، احیای همهٔ ادیان الهی است و احیای دین، حقیقتی واحد دارد (دژاکام، ۱۳۷۷: ۱۴۷ - ۱۴۶).

با این توصیف، باید نتیجه گرفت که برای پیدایش دین، نمی‌توان زمان خاصی را تصور نمود و به دلیل قدمت زمانی و هم‌زمانی و همراهی آن با ظهور آدم این دو با یکدیگر پیوندی عمیق و ناگسستنی برقرار نموده‌اند.

حقیقت دین؛ حریت و سعادت

حقیقت دین عبارت است از تعدیل اجتماع انسانی در سیر حیاتی آنکه تبع تعدیل حیاتی یک فرد انسان را هم دربر دارد و دین اجتماع انسانی را در راه فطرت و آفرینش وارد ساخته و با آن موهبت حریت و سعادت فطری را چنان‌که مقتضی عدل است، می‌بخشد.

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰)؛

دین قیم و نگهدارندهٔ ذات انسانی یا همان انسانیت اوست و در غیاب «دین»، میان «انسان» و حیوانات تفاوتی نیست. پس در جوهرهٔ دین حقیقتی است که تعالی انسان وابسته به آن است و این حقیقت جز علم و ارادهٔ الهی نیست که بر اساس آن خدا آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند، و به‌سوی او بر می‌گردد.

پس ابتدای خلقت که مبنای دین است و انتهای آن نیز و این دو، همان صراط مستقیم همان (اسلام) است (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران/۱۹))، که به معنای تسلیم محض انسان در برابر ارادهٔ خداوند است، او با تسلیم علاوه بر انطباق تمامیت وجود خویش با آنچه در علم الهی درخصوص ارتقای نفسانی و حرکت در مسیر کمالات فردی است، به تعدیل اجتماع انسانی در سیر حیاتی آن نیز می‌انجامد.

همچنین، به یک فرد حریت مطلق داده در انتفاع بردن از جهات حیات چنان که فکر و اراده‌اش او را رهبری می‌کند - تاجایی که ضروری به حیات اجتماع نرساند - آزاد می‌گذارد (علامه طباطبایی، بی تا، ج ۶: ۹۷).

علاوه بر این‌ها که گفته شد، در واقع، دین ترازوست، چراغ است، رسن و ریسمان است، نردبان است... (سروش، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

مولوی می‌گوید که «سودای سربالا» باید داشت و گرنه رسن به خودی خود آدمی را از چاه بیرون نخواهد آورد:

مر رسن را نیست جرمی ای عنود چون ترا سودای سر بالا نبود

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

جلال‌الدین همچنین در بیت پیش از این هم استمداد تعالی بخشی را از خداوند مسئلت می‌کند تا با عنایت حضرت سبحان، انسان در مسیر خلاف و خطا نرود و با طی طریق در صراط و صواب به هدف غایی نائل آید:

از خدا می‌خواه تا زین نکته‌ها در نلغزی و رسی در منتها

واحد بودن حقیقت دین

هر نبی و هر ولی را مسلکی است

لیک با حق می‌برد جمله یکی است

(قدران قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۶ - ۲۵)

دین یک حقیقت بیش نبوده و اختلاف در بعد اعتقادی و معرفتی آن از نوع اختلاف در حرکت اشتدادی و تکاملی است که همیشه رو به تکامل و ازدیاد است. می‌توان دین را به مثابه شیئی در تاریکی دانست که تشعشع حاصل از ظهور هر پیامبر بخشی از آن را نمایان می‌سازد؛ بنابراین، اختلاف شریعت‌ها را نباید از نوع تباین و تضاد دانست بلکه همانند داستان پیل در تاریکی مولانا، ریشه اختلاف‌ها در عدم یکپارچگی فهم و ادراک پیروان هر دینی است که

به زیبایی آن را بیان می‌کند و شرایع نه در مقابل یکدیگر که در کنار هم هستند و ریشهٔ اختلاف‌ها در تفاوت ادراک پیروان ادیان است که در فهم حقیقت برداشت‌های مختلفی داشته‌اند و چه‌بسا که بیان مولانا در این قصه هم مؤید همین مطلب باشد:

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودانست این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی به دست
همچنین هریک به جز وی که رسید	فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظرگه گفت‌شان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف یک کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست و بس	نیست کف را بر همهٔ او دسترس

و چه زیبا جلال‌الدین به نصیحت حقیقت‌جویان همت می‌گمارد و آنها را به‌سوی

سرمنزل اصلی هدایت می‌کند تا دچار ضلالت نشوند.

چشم دریا دیگر است و کف دگر	کف بهل وز دیدهٔ دریا نگر
جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب	کف همی بینی و دریا نی عجب
ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم	تیر چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب	آب را دیدی نگر در آبِ آب
آب را آبی ست کاو می‌راندش	روح را روحی ست کاو می‌خواندش

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

همگانی بودن اعتقاد دینی

انسان حتی اگرچه به خدا معتقد نباشد، هرگز از دین (برنامه زندگی که بر اصل اعتقادی استوار است)، مستغنی نیست. پس دین همان روش زندگی است و از آن جدایی ندارد و به عبارتی دیگر، انسان گرچه به ظاهر ملحد و بی‌خدا باشد، اما بی‌دین نیست؛ زیرا دین جزئی از ذات و طبیعت اعتقادی اوست و چون هیچ انسانی خود را انکار نمی‌کند، دین را هم نمی‌تواند از خود براند. پس دین هرکس همان روشی است که او بر مبنای آن زندگی می‌کند و شخصیت خود را شکل می‌دهد.

قرآن کریم معتقد است که بشر از دین، گریزی ندارد و آن راهی است که خدای تعالی برای بشر گشوده است تا با پیمودن آن به حقیقت برسند؛ منتهی امر کسانی که دین حق (اسلام) را پذیرفته، به راستی راه خدا را می‌پیمایند و کسانی که دین حق را نپذیرفته‌اند، راه خدا را کج رفته، عوضی گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳ - ۲).

از این رو، قرآن کریم معتقد است که بشر از دین، گریزی ندارد و آن راهی است که خدای تعالی برای بشر گشوده است تا با پیمودن آن به حقیقت برسند؛ منتهی برخی آموزه‌های الهی را که فرستادگان او در قالب سنت عملی و کتاب ارائه داده‌اند، سرمشق و الگوی خود قرار داده و برخی دیگر از آن روی برتافته، انحراف یافته‌اند و در مسیرهای دیگر گم می‌شوند (همچنان که زیست می‌کنید، می‌میرید و همچنان که می‌میرید، برانگیخته می‌شوید).

نقش دین

درباره نقش و کارکرد دین، اقوال فراوانی توسط افراد مختلف و متفاوتی بیان شده است؛ از جمله ناپلئون گفته است: «دین برای جامعه به منزله قطب‌نما برای کشتی است». چنان که کشتی بی‌قطب‌نما نمی‌تواند به‌آسانی خود را از سرگردانی و احیاناً غرق شدن در گرداب‌های سهمگین نجات دهد و به مقصد برساند، افراد بشر، هم در این سیر کمالی که در پیش دارند، چنانچه رهبرانی مانند انبیا و برنامه‌هایی مانند برنامه‌های آنان که متناسب با نیازمندی‌های فطری انسان است، نداشته باشند، از رسیدن به مقصد که همان کمال مطلوب و سعادت واقعی است، باز خواهند ماند (قربانی، ۱۳۵۴: ۲۸).

هربرت اسپنسر فیلسوف شهیر از هکسلی، همکار داروین نقل می‌کند که:

علوم طبیعی صحیح و دین واقعی با هم پیوند ناگسستنی دارند. هرگاه از همدیگر جدا شوند، هر دو نابود می‌گردند. دین و دانش، در سایهٔ یکدیگر به سیر نردبانی خود ادامه می‌دهند تا به این مرحله از کمال می‌رسند. آنهایی که میان دانش و دین تناقض و تضاد می‌پندارند، باید بدانند که دین با جهل و نادانی متناقض است، نه با دانش و فرهنگ (همان: ۳۳ - ۳۲).

انیشتین ریاضی‌دان و نابغهٔ معروف آلمانی می‌گوید: «حس دینی، جهانی، قوی‌ترین و شریف‌ترین سرچشمه تحقیقات علمی است» (همان: ۳۳).

حسن دنیا نردبان این جهان حسن دینی نردبان آسمان
تاریخ دین با آفرینش آدم و نافرمانی‌اش از دستور خداوند رانده‌شدنش از بهشت آغاز می‌شود و به روز داوری (یوم‌الدین) پایان می‌یابد، تاریخ دین جریانی بی‌وحدت و بی‌معنا و سلسله‌ای پایان‌ناپذیر از علت‌ها و معلول‌ها - مانند تاریخ طبیعت - نیست؛ زیرا سرتاسر این تاریخ تلاشی در جست‌وجوی وحدت و معناست و محرک آدمی در این تلاش، پرسش همیشه زندهٔ فلسفی اوست: از کجا آمده است؟ چیست؟ به کجا می‌رود؟

از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود

به کجا می‌روم آخر نمایم وطنم

مانده‌ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا

یا چه بودست مراد وی از این ساختم

جان که از عالم علویست یقین می‌دانم

رخت خود باز برآنم که همانجا فکنم

و تکلیفش در این جهان چیست؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها آدمی ناچار بوده و هست که از دین یاری بجوید و چنان‌که بیان شد، روز قیامت، یعنی روز پرسش از انسان که عمر خود را چگونه گذرانده و از عالم ماده به چه نحوی عبور کرده است.

ایستاده پیش یزدان اشکریز بر مثال راست خیز رست‌خیز
 حق همی‌گوید چه آوردی مرا اندرین مهلت که دادم مر تو را
 عمر خود را در چه پایان برده‌ای قوت و قوت در چه فانی کرده‌ای
 گوهر دیده کجا فرسوده‌ای پنج حس را در کجا پالوده‌ای

که همانا یوم‌الدین خوانده شده است؛ بنابراین، دین سرچشمه زندگی انسان و پایه‌ای است که بر آن استوار است و اگر بخواهد در خلاء محو نشود، ناچار است پیوند خود را با آن نگهدارد؛ بنابراین، پرداختن به تاریخ دین بدان منظور نیست که حس کنجکاوی انسان تشکیل یابد یا چیز تازه‌ای بر معلوماتش افزوده شود بلکه برای این است که خود را بشناسد و به وضعیتش در این جهان و در زمان خویش - که در آن به سر می‌برد - آگاه گردد، آدمی نخستین بار در آیین دین می‌بیند که کیست، از کجاست و برای چه زنده است و به کجا خواهد رفت.

بنابراین، تحقیق‌ها درباره تاریخ دین باید به نیروهایی که دین را به حرکت درآورده و تعالی بخشیده‌اند، خلاصه شود تا به اصول بنیادین مشترکی که مرکز اعمال این نیروهاست، دست یابیم. دگرگونی‌های گسترده و عمیقی که در تاریخ زندگی آدمی روی نموده است، به‌طور طبیعی دین را از یک خط ممتد بر یک خط موج و متحرک بر مدار تصعیدی که به تدریج در طول زمان از مرکز دور می‌شود، قرار می‌دهد.

نخست به‌صورت تصویرهای اسطوره‌ای (اسطوره‌های مربوط به پیدایش خدایان و کیهان، که آدمی هم‌جایی در آنها دارد)، سپس به‌صورت نفوذ و تأثیر خدا در تصمیم‌های سیاسی جهانی (حضور پیامبران و ارائه فرامین الهی)، آنگاه به شکل عمل الهی که با آفرینش جهان آغاز می‌شود و به ارتکاب گناه از جانب آدم و سپس، به پایان جهان و روز داوری می‌انجامد. اما در همه این دوره‌ها و با همه دگرگونی و تحولات ظاهری که از شرک تا توحید متغیر بوده است، گوهر اصلی آن ثابت و بدون تغییر باقی ماند، همان گوهری که در این مقوله در پی کشف آنیم.

ثابت بودن دین الهی

نتیجهٔ ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت که همان اسلام است، نیست بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع امت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۸) و تحلیل این موضوع تا بدان جا امتداد می‌یابد که با قاطعیت هر چه تمام‌تر گفته شود:

اصل دین که همان مسئلهٔ توحید، وحی، رسالت، عصمت، امامت، عدالت، برزخ، قیامت و اموری از این قبیل است، همان خطوط کلی است که انسان بر اساس فطرت و سرشت الهی خویش، مسیر، هدف و حرکت خود را بر آن استوار می‌سازد. دستورات جزئی و فروع عملی متناسب با ابعاد طبیعی و عادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمان‌ها و مکان‌های گوناگون تغییر می‌یابند. این فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون می‌شود، نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی‌گردد بلکه نتیجهٔ همان فطرت ثابت و واحد هستند (نصر، ۱۳۷۱: ۱۴۲).

تا که این هفتاد و دو ملت مدام	در جهان مانند الی یوم‌القیام
چون جهان ظلمت است و غیب این	از برای سایه می‌باید زمین
تا قیامت مانند این هفتاد و دو	کم نیاید مبتدع را گفت و گو
عزت مخزن بود اندر بها	که بر او بسیار باشد قفل‌ها
عزت مقصد بود ای ممتحن	پیچ‌پیچ راه و عقبه و راهزن
هر روش هر ره که آن محمود نیست	عقبه‌ای و مانعی و رهزنی است
این روش خصم و حقوق آن شده	تا مقلد در دو ره حیران شده
صدق هر دو ضد بیند در روش	هر فریقی در ره خود خوش‌منش
گر جوابش نیست می‌بندد ستیز	بر همان دم تا به روز رستخیز
که مهان ما بدانند این جواب	گرچه از ما شد نهان وجه صواب
عاشقی شو شاهدی خوبی بجو	صید مرغابی همی کن جوبه‌جو
غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست	که بدان تدبیر اسباب سماست
که بدین عقل آوری ارزاق را	زان دگر مفرش کنی اطباق را

چون بیازی عقل در عشق صمد
آن زنان چون عقل‌ها دریاختند
اصل صد یوسف جمال ذوالجلال
عشق برّده بحث را ای جان و بس

مُحشر امثال‌ت دهد یا هفتصد
بر رواق عشق یوسف تاختند
ای کم از زن شو فدای آن جمال
کاو ز گفت‌وگو شود فریادرس

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

فصل پنجم وحدت ادیان

پیش از ورود به بحث، ابیاتی را از جلال‌الدین که پیرامون موضوع وحدت ادیان است، از نظر می‌گذرانیم و سپس به جوانب آن می‌پردازیم:

ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه وحدت ادیان

مؤمنش خوانند جانش خوش شود	ور منافق، تیز و پر آتش شود
نام او، محبوب از ذات وی است	نام این، مبعوض از آفات وی است
میم و واو و میم و نون تشریف نیست	لفظ «مؤمن» جز پی تعریف نیست
گر منافق خوانیش این نام دون	همچو کژدم می خلد در اندرون
گر نه این نام اشتقاق دوزخ است	پس چرا در وی مذاق دوزخ است
زشتی آن نام بد از حرف نیست	تلخی آن آب بحر از ظرف نیست
حرف ظرف آمد، در او معنی چو آب	بحر معنی، عنده ام‌الکتاب

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

از نظر مولانا، هر کسی را - چه مؤمن و چه منافق باشد - اگر مؤمن بخوانند، خوشحال می‌شود و اگر منافق بخوانند، از کوره درمی‌رود. اما این نام‌گذاری‌ها دلیلی دارد؛ آنکه به او مؤمن می‌گویند، نام خوب او از ذات پاک اوست و آن که منافقش می‌نامند، به دلیل آفاتی است که از وجودش پدید می‌آید و دیگران را به خشم می‌آورد، چهار حرف واژه «مؤمن» برای آن نیست که به کسی عزت و شرف بدهیم و آن را به صورت تعارف به کار ببریم، لفظ مؤمن برای شناساندن یک مؤمن حقیقی باید به کار رود. اگر به او منافق بگویید، این کلمه پست مانند نیش کژدم درون او را می‌آزارد. در مفهوم واژه «منافق» اشاره به باطن بد و اندیشه مخالف حق وجود دارد و از این نظر، رابطه‌ای میان معنای «منافق» و معنای «دوزخ» در کار است که گویی مشتق از یکدیگرند و یا دو چیز هستند که (مذاق) مزه آنها یکسان است، کلمات و حروف زشتی ندارد، معنای آنها زشت یا خوب است.

آن یکی را روی او شد سوی دوست و آن یکی را روی او خود روی اوست
 روی هریک می‌نگر، می‌دار پاس بو که گردی تو ز خدمت روشناس
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی: یکی روی به سوی خدا دارد و هنوز در راه است و دیگری از خود و خودپرستی آزاد شده و به حق پیوسته و سیمای او سیمای حق است. مضمون این بیت، اقتباسی از این حدیث است: مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ.

مولانا می‌گوید: «آن که در راه است و آن که راه را تمام کرده و به حق پیوسته، هر دو را گرامی بدار تا از خدمت مردان حق، تو نیز در شمار آنها شناخته شوی».

بود شاهی در جهودان ظلم‌ساز دشمن عیسی و نصرانی گداز
 عهد عیسی بود و نوبت آن او جان موسی او و موسی جان او
 شاهِ احوال، کرد در راه خدا آن دمساز خدایی را جدا
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی می‌خواهد بگوید که تعصب مذهبی ما را احوال (= دوبین) می‌کند و همین

تعصب بود که در چشم شاه جهودان، موسی و عیسی و مذهب آنها را دوگانه نشان می‌داد و گرنه آنها یکی بودند و خدا آنها را با یکدیگر «دمساز» کرده بود. در یکی گفته که:

این جمله یکی است هر که او دو بیند، احوال مردکی است.

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی در مضمونی عارفانه، زهر و شکر را به معنای نیک و بد زندگی این جهانی و امور برآیند و خوشایند می‌گیرد و می‌گوید: «برای ادراک وحدت باید همه خوبی‌ها و بدی‌ها را زیر پا یا پشت سر بگذاری.»

اصل ایشان بود آتش ز ابتدا	سوی اصل خویش رفتند انتها
هم ز آتش زاده بودند آن فریق	جزوها را سوی کل باشد طریق

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

ربط دادن جهودان به آتش، تهمت آتش‌پرستی نیست بلکه به‌طور کلی گمراهی و بی‌دینی مورد نظر است و به همین دلیل است که در ادبیات صوفیانه ما مظاهر ادیان پیش از اسلام به یکدیگر آمیخته است و گاه فرقی میان جهود، گبر و ترسا نمی‌بینیم.

کافر پیر ار پشیمان می‌شود	چون که عذر آرد مسلمان می‌شود
حضرت پررحمت است و پرکرم	عاشق او، هم وجود و هم عدم
کفر و ایمان عاشق آن کبریا	مس و نقره بنده آن کیمیا
موسی و فرعون معنی را رهی	ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رهی
روز موسی پیش حق نالان شده	نیم‌شب فرعون هم گریان بُده

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا می‌گوید: خداوند، عذر گناهکاران را می‌پذیرد؛ زیرا او سرشار از عطف و رحمت و بزرگواری است، اینکه همه عالم وجود عاشق حق است، روشن است. اما عدم چگونه عاشق است؟ در جای دیگر مولانا می‌گوید که هر آفریده‌ای از عدم به عشق معرف حرکت می‌کند و به عالم وجود پا می‌گذارد، کافران هم عشق به حق دارند و این نکته را

به حالت مس در برابر کیمیا تشبیه می‌کند که هرچند مس به نیروی کیمیا، نقره می‌شود و دیگر مس نیست، باین حال، با کیمیا همراهی دارد تا نقره یا طلا پدید آید، سپس، مولانا می‌گوید که چگونه کفر و ایمان هر دو عاشق حق‌اند و حتی فرعون هم کشتی به‌سوی حق دارد. نیک و بد این جهان با معیار و میزان ما نیک و بد می‌شوند و در حقیقت، همه کاینات جلوه‌های گوناگون قدرت حق‌اند و در هریک از آنها یکی از صفات و اسمای الهی تجلی می‌کند. موسی و فرعون هر دو فرمانبردار مشیت حق‌اند و فقط در ظاهر و مطابق میزان‌های ما یکی در راه است و دیگری گمراه.

آن که بی‌جفت است و بی‌آلت، یکی است در عدد شک است و آن یک بی‌شکی است
 آن که دو گفت و سه گفت و بیش از این متفق باشند در واحد یقین
 احولی چون دفع شد، یکسان شوند دو سه گویان، هم یکی گویان شوند
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

هستی یکی بیش نیست و آنچه هست، خداست، جلوه‌ها و نمودهای گوناگون این هستی مطابق در عالم ماده و عالم تعین متعدد است و ما این نمودها را به چشم ظاهر می‌بینیم.

به‌ظاهر، مولانا از مذاهب دیگر رفع تهمت می‌کند:

معتقدان به اهورا مزدا و اهریمن، یا آنها که در مذهب مسیح سه نیروی معنوی و خدایی (پدر، پسر، روح‌القدس) قائل شده‌اند یا آنها که چون یونانیان باستان برای هرچیز خدایی قائل بودند، باز در وجود خدای یگانه متفق‌اند (به‌هرحال، به یک نیروی غیرمادی و نادیدنی اعتقاد دارند) این دو خدایی یا چندخدایی مانند نقص چشم دوبین است، همان طور که احوال یک چیز را دو چیز می‌بیند، انسان ناآگاه نیز نمودهای هستی مطلق را، هستی‌های جداگانه می‌پندارد.

وحدت کلی در ادیان آسمانی

ظهور و اشراق مردان وارسته و فرزانه چون اشو زرتشت در ایران ۶ هزار و ۵۰۰ سال پیش از میلاد، حضرت موسی (ع) در کنعان هزار و ۳۰۰ پیش از میلاد و حضرت عیسی (ع)

در جلیله و ناصری و بیت‌الحم و حضرت محمد(ص) در عربستان شالوده یکتاپرستی را در دنیا ریخت و مردم را به‌سوی یک خدای واحد دعوت کرد و توحید در جهان گسترش یافت، گرچه پس از این رهبران، برخی از امت آنها به‌سوی گوساله‌پرستی، بعل‌پرستی و اقنوم ثلاثه چون: آب و پسر و روح‌القدس گرائیدند، ولی با این وصف، یکتاپرستی هنوز در میان آنان رایج است و با اندک تفاوتی که در احکام، اصول و فروع آنها مشاهده می‌شود، باز وحدت کلی در بین آنها معمول است و هرکدام به طریقی خدای یکتا را پرستش می‌نمایند (رضایی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۴).

همچنین درباره تنوع ادیان و تعدد آنها در میان ملل مختلف باید یادآور شد که بر طبق حدیث نبوی، ۱۲۴ هزار پیامبر به این معنا (انبیا) وجود دارد که خداوند آنها را به‌سوی هر ملت و امتی فرستاده است؛ زیرا قرآن می‌فرماید امتی نیست که پیامبری را برای آن نفرستاده باشیم: «هر امتی را پیامبری است»؛ هرچند علاوه بر این، قرآن می‌فرماید که خداوند با هر قومی به زبان خود آن قوم سخن می‌گوید و تنوع ادیان هم از همین جاست: «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم». جهان‌شمولی نبوت که به‌صورت چنین واضح در قرآن بیان شده است، به معنای جهان‌شمولی سنت و جهان‌شمولی دین است؛ به این معنا که همه ادیان راست‌اندیش از عالم بالا آمده‌اند و ساخته دست بشر نیستند. به‌علاوه، به حکم بیان جامع خود، مستلزم حضور وحی الهی نه فقط در سنت ابراهیمی بلکه در میان همه ملت‌هاست، هرچند که این مسئله در زمان‌های گذشته به‌ندرت، به‌طور صریح بررسی شده است. قرآن قائل به اصل جهان‌شمولی دین است که همین، در صورت لزوم، مانند زمانی که اسلام با آیین زردشتی در ایران، یا آیین هندو در هندوستان مواجه شد، به کارگیری اسلام در خارج دنیای سامی را انکارپذیر می‌سازد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۷) و در مجموع، تعبیر مرحوم علامه طباطبایی بسیار زیباست که:

این، دور از انصاف و ستمی آشکار است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم، آیا دین جز مجموعه‌ای از معارف اصیل الهی و یک سلسله مسائل فرعی اخلاقی و حقوقی است؟ البته با سعه و ضیق که ادیان آسمانی داشته‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۱).

لذا حقیقت دین یک حقیقت بیش نبوده و اختلاف در بعد اعتقادی و معرفتی آن از نوع اختلاف در حرکت اشتدادی و تکاملی است که همیشه رو به تکامل و ازدیاد است؛ می‌توان دین را به نور ضعیفی تشبیه کرد که با ظهور پیامبران پیوسته مشعشع‌تر می‌شده است. اختلاف شریعت‌ها را نباید از نوع تباین و تضاد دانست؛ زیرا هدف از شریعت، صیانت از دین و بارور کردن ایمان متدینان و تسریع در نیل به مقصد برین است (قدران قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۶ - ۲۵).

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک با حق می‌برد جمله یکی است در واقع، ادیان گوناگون فهم‌های گوناگون دین‌داران از تجلی الهی یا حقیقت رستگاری بخش را نشان می‌دهند. بارت، این امر را مسلم و مفروض گرفته است که صرفاً یک تجلی وجود دارد و از همین روست که همه ادیان را در مقابل آن تجلی منحصر به فرد می‌بیند و می‌نشانند.

اشتراک طولی ادیان

علمای دین‌شناسی و نویسندگان تاریخ ادیان معمولاً زیر عنوان «ادیان» بحث می‌کنند. مثلاً می‌گویند دین ابراهیم (ع)، دین یهود، دین مسیح و دین اسلام و هر یک از پیامبران صاحب شریعت را آورنده یک دین می‌دانند. اصطلاح شایع میان مردم نیز همین است. ولی قرآن مجید، اصطلاح و طرز بیان ویژه‌ای دارد که از بینش خاص قرآنی سرچشمه می‌گیرد. از نظر قرآن دین خدا از آدم تا خاتم یکی است و همه پیامبران اعم از پیامبران صاحب شریعت و جز آن به یک مکتب دعوت می‌کرده‌اند. اصول مکتب انبیا دین نامیده می‌شده و یکی بوده است.

آگاهی تاریخی ما نسبت به دین وقتی که بر پایه داده‌های منفصل متکی می‌شود، غیر از آن می‌گردد که حقیقت واقع است و از دین تکه‌های متفرق و پراکنده‌ای ارائه می‌دهد که محققان و علمای دین‌شناس هم بر اساس آن، به (تاریخ ادیان) استناد می‌جویند، درحالی‌که

خداوند به صراحت به یک (دین) اشاره می کند و می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ».

بدین ترتیب، ما نیز مکلفیم افق اتکا بر واقعیت را بسیار فراخ تر نماییم و از قلمروی خارج از زمان و مکان به قضیه نگاه کنیم؛ همان گونه که رویدادهای گوناگون تاریخ انسانیت را از یک خط واحد ممتد به خطوط عرضی و طولی بی شماری که هریک حاوی قومیت ها و نهادهایی ساخته و پرداخته شرایط اقلیمی و جغرافیایی اند، دین نیز دستخوش تحولاتی عرضی نه جوهری می گردد.

در نگاه اول همه آنها مجزا و جدا از هم دیده می شوند و زمانی که در تأثیرهایشان در یکدیگر و در حرکت رو به تعالی پیروان آنها دقیق می شویم، تصویری کلی و یگانه از تاریخ و ساختار دین همچون تاریخ انسانیت پدیدار می شود.

براین اساس، هر دین یک رشته طولی جدا شده از یک مرکز است که در «یوم الدین» دوباره به هم می آیند، اما دوری و نزدیکی این انشعابات به محور اصلی (دین اسلام) بر شیوه تفکر، جهان بینی ها، جریان های فرهنگی، سیاسی، و اجتماعی جوامع انسانی - که رشته های عرضی به حساب می آیند - تأثیرات انکارناپذیری می گذارد که «حق» و «ناحق» بودن هریک از آنها در «یوم الدین» بررسی می شود.

تفاوت شرایط آسمانی بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات محیط و ویژگی های مردمی که دعوت می شده اند، متفاوت می نموده است و همه شکل های متفاوت و شعبه های مختلف یک حقیقت به سوی یک هدف و مقصود به شمار می رفته و دیگر در سطح تعلیمات قرار داشته که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر در سطح بالاتری تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده، القا کرده اند؛ برای مثال، میان تعلیمات و معارف اسلام در مورد مبدأ و معاد و جهان و معارف پیامبران پیشین از نظر سطح مسائل تفاوت از زمین تا آسمان است و به تعبیر دیگر بشر در تعلیمات انبیا مانند یک دانش آموز بوده که او را از کلاس اول تا آخرین کلاس، بالا برده اند. این تکامل دین است نه اختلاف ادیان. قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت ادیان نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته دین بوده است، نه ادیان (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۲ - ۳۱).

و همه پویندگان و رهروان، پیروان طریقه‌ای واحدند و مدد از یگانه واحدی می‌گیرند، اما بر خود و بر طریقت‌های خود نام‌های گوناگون می‌نهند و دعوی‌های مختلف می‌کنند و به توهم اختلاف، با هم دشمنی می‌ورزند. پس بعضی از ایشان به خویش ستم می‌کنند و بعضی از ایشان میانه‌روند و بعضی از ایشان پیشی‌گیرند به سوی خوبی‌هایند (فاطر/۳۲).

زان نمی‌یابی که معنی هشته‌ای	تو به صورت رفته‌ای گم گشته‌ای
گاه بحرش نام شد گاهی سحاب	گه درختش نام شد گاه آفتاب
صاحب هر وصفش از وصفی عمی	صد هزاران نام او یک آدمی
تا صفات ره نماید سوی ذات	در گذر از نام و بنگر در صفات
چون به معنی رفت آرام او افتاد	اختلاف خلق از نام او افتاد

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و حافظ با زیبایی چنین مفهومی را خلق کرده است:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
و شیخ محمود شبستری در گلشن راز نیز بر این موضوع تأکید دارد:
من و تو چون نماند در میانه چه مسجد چه کنشت چه دیرخانه

نتیجه بررسی‌ها از معارف منبعث از تعالیم آسمانی حکایت از آن دارد که پیامبران یک رشته واحدی را تشکیل می‌دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده‌اند و پسینان مؤید و مصداق پیشینان به حساب می‌آیند و هم اینکه اصلاً خداوند از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند، پیمان اکید و شدید گرفته است و منطقی هم همین است که فرستنده وقتی واحد است، پس آنچه را ارسال کرده، از پی یکدیگرند و سلسله‌ای به هم پیوسته‌اند که در حقیقت، هر یک مصداق دیگری است و نه تنها پیش از خود را تکذیب نمی‌کند بلکه بر آن صحنه نیز می‌گذارد و قرآن کریم که دین خدا را از آدم(ع) تا خاتم(ص) یک جریان پیوسته معرفی می‌کند، نه چند نام بلکه فقط یک نام روی آن

می‌گذارد و آن «اسلام» است. البته مقصود این نیست که در همه دوره‌ها، دین خدا با این نام خوانده می‌شده و یا با این نام در میان مردم معروف بوده است بلکه مقصود این است که حقیقت دین، دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است و این است که می‌گوید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، دین در نزد خدا اسلام است. یا می‌گوید: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا؛ ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بلکه حق‌جو و مسلم بود» (همان: ۳۳ - ۳۲).

پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که بنا به تصریح قرآن، در طول تاریخ بشر، یک دین بیشتر وجود ندارد و آن «اسلام» است که از آدم(ع) (ایجاد نوع فعلی انسان) آغاز شده و در طی دوره‌های پیامبران(ع) متعددی در هر قومی و عصری متناسب با محیط و مرحله اجتماعی خاص خود، اسلام را، در احکام و قوانین و کتاب و بیان تازه‌ای دنبال می‌کرده‌اند تا محمد بن عبدالله(ص) که عصر وحی و نبوت را خاتمت بخشید و اسلام را به منتهای کمال رساند و در سطح جهانی مطرح نمود (شریعتی، ۱۳۵۰: ۳۹۱). باین‌همه، از نظر اسلام، یک دین بیشتر وجود ندارد و عنوان رایج «ادیان» صحیح نیست؛ زیرا دین یکی است. اسلام، همان که از آغاز بشریت، بر خداپرستی و نیکی و حق الهام می‌داده و در هر عصر و قومی نیز پیامبران بزرگ و کوچک بر آن دعوت می‌کرده‌اند و ابراهیم آن را به‌صورت یک نهضت بزرگ در تاریخ تشخیص بخشیده و محمد بن عبدالله(ص)، در شکل یک مکتب نهایی و جهانی و فوق زمان و قوم خاص تکامل بخشیده است (همان: ۳۹۲).

بنابراین، اسلام معتقد است اگر افراد بشر دارای یک آیین و مذهب باشند، اگرچه از نژادهای مختلف و کشورهای مختلف و دارای زبان‌های مختلف باشند، روح برادری در میان آنها به وجود خواهد آمد و رفتار مردم با یکدیگر برادرانه و صمیمانه خواهد شد و در این صورت، هیچ عاملی نخواهد توانست روابط مردم را متزلزل و رفتار آنان را نسبت به یکدیگر خصمانه سازد (صحفی، ۱۳۶۱: ۱۵۳).

در اینجا مواردی مشترک میان ادیان را برمی‌شماریم:

۱. یگانگی با طبیعت

همهٔ ادیان، با هرگونه تعلیماتی که باشند، بر این متفق‌اند که انسان نمی‌تواند قائم به ذات خود باشد. زندگی او به نحو اساسی به قوای موجود در طبیعت و اجتماع خارج از ذات او، پیوسته و بلکه وابسته بدان است. انسان به‌طور مبهم یا روشن می‌داند که قوهٔ مرکزی مستقلی که بتواند، جدا از این جهان، قائم به نفس خود باشد، نیست.

این ادراک در مشاعر ابتدایی به‌صورت اعتقاد به وابستگی به قوا و نیروهای موجود در محیط مجاور اجتماعی و طبیعی آغاز شده و در ادیان برتر، به‌صورت اعتقاد به علت اولای اشیا و اعتقاد به موجودی انسانی یا غیرانسانی که آفرینندهٔ عالم واصل حاضر و موجد هستی و عملکرد آن است، درآمده است. ادیان در هریک از این دو حالت، به‌عنوان قاعدهٔ کلی انسان را به قوه یا قوای عامل طبیعت و اجتماع از نزدیک مربوط می‌دانند و این هر دو را همچون گردونه‌های قدرت و یا حامل آن می‌انگارند.

اگرچه اعتقاد به خدا در ادیان برتر موجب می‌شود که مردم خود را در این جهان همچون مسافری غریب پندارند و مسکن واقعی خود را در آسمان بدانند، این اعتقاد، به‌طور کلی و نوعی، در همهٔ ادیان عمومیت ندارد. در حقیقت، چنین اعتقادی ایمانی است که در وضعی خاص ایجاد شده است. روش کلی بر این است که رابطهٔ انسان با جهان او رابطهٔ ذاتی و حیاتی است، نه عرضی و خارجی. اگر گاهی چهرهٔ ظاهری طبیعت اعتقادناپذیر نشان داده شده، اما درجهٔ والاتر واقعیت به امری ژرف‌تر در درون طبیعت نسبت داده شده است. به قول حافظ:

تو را ز کنگره عرش می‌زنند صفیر ندانمت که در این دامگه چه افتادست

بنابراین و به عبارتی کلی‌تر:

صور مختلف دین، فرهنگ‌ها و جهان‌بینی‌ها، همه و همه از تودهٔ آدمیان برمی‌خیزند و همچون موجودات جاندار مستقل آغاز و پایانی دارند و درعین‌حال که برحسب ظاهر ربطی به یکدیگر ندارند، در باطن به یک امر مشترک می‌رسند و آن تطابق آن صور و آموزه‌ها و نگرش‌ها با طبیعت، فطرت و ذات پیروانشان است.

۲. دعا

ما شبی دست برآریم و دعایی بکنیم غم هجران تو را چاره ز جایی بکنیم

(حافظ)

تأملات علمی - اجتماعی دربارهٔ ادیان نشان می‌دهد همهٔ آنها برای اهداف مشابه و با درجاتی از موفقیت، کمابیش کارهای یکسانی انجام می‌دهند. هایک (Jhon Hike) این تشابه را با نقل دعاها و نمازهای یهودیان، مسلمانان، سیک‌ها و هندوها به‌گونهٔ دیگر هر صورتی از دین بستر مناسب رشد و تعالی جمعی از انسان‌هاست و سیر مبدأ و معاد ایشان از قلمرو آن اعتقادات مذهبی می‌گذرد و این اراده و مشیت خداوند است (اگر می‌خواستیم همه مردمان را بر یک دین قرار می‌دادیم).

پس این ادراک که در مشاعر ابتدا به‌صورت احترام به اشیا مقدس، اعتقاد به وابستگی به قوا و نیروهای حیاتی روحانی و غیبی در اشخاص معین یا اشیا خاص پرستش ارواح (آنی میزم)، سحر و جادو و تابو دیده می‌شود تا به‌صورت اعتقاد به علت اولای اشیا و اعتقاد به موجودی انسانی یا غیرانسانی که آفرینندهٔ عالم و اصل حاضر و موجد هستی و عملکرد آن است و به‌اصطلاح، ساختار ادیان مختلف را تشکیل می‌دهند، بر یک محور اساسی و قاعدهٔ کلی قرار دارند و آن نیاز ذاتی انسان به اتکا و ایمان به یک قدرت برتر و پشتیبان روحانی و روانی است.

از این رو، اعتقاد به خدا در ادیان مختلف نه صرف یک نام بلکه توجه به یک قدرت فراطبیعی است که نزد پیرو هر دین و مسلکی متجلی در مکان یا شیئی خاص است. در حقیقت، چنین اعتقادی ایمانی است که در وضعی خاص ایجاد شده است. روش کلی بر این است که رابطهٔ انسان با جهان بر اساس تعریفی که دین او از خدا دارد، رابطهٔ ذاتی و حیاتی است، نه عرضی و خارجی؛ یعنی اگر حتی چهرهٔ ظاهری طبیعت اعتقادناپذیر نشان داده شده، درجهٔ والاتر واقعیت به امری عمیق‌تر در درون طبیعت نسبت داده شده است؛ زیرا هر فرد انسانی یک «عالم صغیر» است.

به‌هررو، بیشتر مردمان از جنگل‌نشینان گرفته تا افراد اجتماعات پیشرفته در فرهنگ، انسان را تنها غرض‌غایی همه چیز نمی‌دانند. چنین اعتقادی مخالف آن احساس بسیار عمیقی است که به موجب آن همهٔ حیات و هستی انسان وابسته به قوایی است که خارج از ذات اوست، ولی به یک معنا در طبیعت با او همانند است و باید با او هماهنگی کند. احساس اصلی همهٔ ادیان همین است (ناس، ۱۳۷۳: ۴ - ۳).

اگر مؤمنی تنها مدعی شود که دین او از دین دیگران برتر است، در آن صورت، برای او دشوار خواهد بود تا پیروان ادیان دیگر را با خود برابر بداند (وات، ۱۳۷۳: ۲۳۳).

بنابراین، تمام ادیان بزرگ و غالب مذاهب کم‌اهمیت‌تر برای بیشتر پیروانشان ثمرات نیکو به بار آورده‌اند (همان: ۲۳۴).

حدیثی از پیامبر اعظم (ص) موجود است که «الدُّعَاءُ مُخُّ الْعِبَادَةِ» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۲۶) و فرمان خداوند است که می‌فرماید «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (مؤمن/۶۰).

به همین دلیل دعا از اهمیت خاصی برخوردار است. دعاهای کمیل و ابوحزوه ثمالی نمونه‌های باشکوهی از دعاهایی است که حضرت علی (ع) و امام سجاد (ع) به نوع بشر آموخته‌اند. حضرت محمد مصطفی (ص) پیوسته دعا می‌فرمودند: «اللَّهُمَّ ارْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ؛ خداوندا، حقایق را آن‌چنان که هست، بنما».

که با حق مهتر دین گفت الهی به من بنمای اشیاء کما هی

(اسرارنامه: ۱۱۱۸)

راست گفتمی گر بُدی آسان و زب مصطفی کی خواستی آن را زرب

حضرت پیامبر اعظم (ص) حتی برای دشمنان خود دعا می‌فرمود:

ز آتش این ظالمانت دل کباب از تو جمله آهد قومی بُد خطاب

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

دعا یعنی تمنای ادنی از اعلی؛ در حقیقت، انسان به‌عنوان انسان بودن و نه دیندار به دعا نیاز دارد. به عبارتی دیگر، دعا در جان آدمی متمکن است. در فرهنگ دینی ایرانیان، دعا

به صورت تجربیدی مناجات خوانده می شود و یا در قالب گروهی مانند حضور در تکایا، مساجد و یا مکان های روضه خوانی ابراز می گردد. از زیباترین ادعیه در فرهنگ دینی ما، دعای حضرت امیرالمومنین امام علی(ع) در نهج البلاغه است. ائمه معصوم(ع) و به ویژه پیامبر اعظم(ص) به دیگران دعا می فرمودند؛ دعا از اصول تبیین سیره نبوی است. مولوی استاد دعا و نیایش است، نیایش عاشقانه، دعایی که او می شناسد، از درون خود او بیرون نمی تراود، بلکه همچون همه چیزهای دیگر عطیه ای الهی است. مولوی می پرسد، اگر حق تعالی خود الفاظ دعا را که خطاب بدوست، به گوینده الهام نکند، آیا امکان دارد که بوته گل سرخ از درون بوته خار به درآید؟ (چیتیک، ۱۳۸۶: ۶۲) مولوی در مثنوی به مصداق های فراوانی اشاره دارد:

پس توهم الجّار، ثمّ الدار گو گر دلی داری، برو دلدار جو
خاک او همسیرت جان می شود سرمه چشم عزیزان می شود
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

حضرت پیامبر(ص)، از مسکینان دعا طلب می فرمودند:

این تو را باور نباید مصطفی چون ز مسکینان همی جوید دعا
گر بگویی در پی تعلیم بود عین تجهیل از چه رو تفهیم بود
ز آتش این ظالمانت دل کباب از تو جمله آهد قومی بُد خطاب
(فروزانفر، ۱۳۷۰: ۲۱۲)

حضرت پیامبر(ص) هنگام عیادت از بیمار به او یاد می دهد که چگونه دست دعا بردارد:

گفت پیغمبر مر آن بیمار را چون عیادت کرد یار زار را
که مگر نوعی دعایی کرده ای از جهالت زهربایی خورده ای^۱
یادآور چه دعا می گفته ای چون ز مکر نفس می آشفته ای
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

۱. «با» در زبان فارسی به معنای «آش» است

گفت یادم نیست اِلّا همتی از حضور نوربخش مصطفای
 از حضور نوربخش مصطفای همت پیغمبر روشنکده
 همت پیغمبر روشنکده تافت زان روزن که از دل تا دل است
 تافت زان روزن که از دل تا دل است گفت اینک یادم آمد ای رسول
 گفت اینک یادم آمد ای رسول چون گرفتار گنه می آمدم
 چون گرفتار گنه می آمدم تا آنجا که می گوید:

گفت هی هی این دعا دیگر مکن برمکن تو خویش را از بیخ و بُن
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و سرانجام، این چنین رهنمود می فرماید:

گفت پیغمبر مر آن بیمار را آتنا فی الدار دنیانا حَسَن
 آتنا فی الدار دنیانا حَسَن راه را بر ما چو بُستان کن لطیف
 راه را بر ما چو بُستان کن لطیف منزل ما خود تو باشی ای شریف
 منزل ما خود تو باشی ای شریف (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در مقام دعا حضرت علی(ع) فرمود: «خدایا مرا نیازمند هیچ یک از بندگان مکن»، پیامبر(ص) فرمود: «یا علی چنین مگوی.... بگو: خدایا مرا نیازمند مردم بد مکن» (مجلسی، ۱۳۷۰: ۳۲۵).

در اینجا باز هم ابیاتی از مولانا شیرین ساز عبارات ما خواهد بود که به خدا عرض می کند:

یاد ده ما را سخن های دقیق که تو را رحم آورد آن ای رفیق
 هم دعا از تو اجابت هم ز تو ایمنی از تو مهابت هم ز تو
 گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن
 کیمیا داری که تبدیلتش کنی گرچه جوی خون بود نیلتش کنی

۱. «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره/۲۰۱)

این چنین میناگری ها کار توست این چنین اکسیرها اسرار توست
آب را و خاک را بر هم زدی ز آب و گل نقش تن آدم زدی

مطلبی که مولانا به اشارت بیان می کند، این است که دعا وقتی مؤثر می افتد که دل با زبان همراه باشد و خلوص نیت و بیچارگی سراپای وجود آدمی را فراگیرد.

چون برآورد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش به جوش
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

۳. حضور خدا در ادیان جهان

مونتگمری وات بر این گمان است که «خداوند به نحوی در همه ادیان اصلی جهان حضور و فعلیت داشته است» و می افزاید: «من قبول دارم که این به یک معنا یک نظریه است اما معتقدم که بهتر از هر نظریه دیگری نقش دین را تبیین و تشریح می کند» و این حضور را همیشگی می داند و در این باره می نویسد:

این عقیده اسلامی را که هیچ پیامبری پس از (حضرت) محمد(ص) نخواهد آمد، می توان پذیرفت به این معنا که هیچ وحی مربوط به یک دین جدید کامل نازل نخواهد شد. اما به نظر یقینی می رسد که خداوند همیشه می تواند پیام هایی با خصلت و حیانی به برخی افراد در ادیان موجود ببخشد، آنجا که این ادیان حاجت به بهبود و اصلاح دارند.

در همین راستا، دیگر گوهر وحدت بخش ادیان، وجود یک حقیقت متعالی است. این حقیقت نهایی، که در عالم «ماورای هستی» مقیم است و از هر نام و نشانی مبرا است و ما هیچ از آن نمی دانیم جز تعابیری مجازی همچون «حقیقة الحقایق»، «علة العلل» و «واحد لاقید» که منشأ همه ادیان اصیل و معتبر است، البته ادیان ابتدایی از این حقیقت تنها با سکوت و اشاره غیرمستقیم یاد می کنند، این حقیقت زمانی که در عالم «هستی» تجلی می یابد و از صفات و اسما و خصوصیات خاص آفرینندگی و نابودی برخوردار می شود، نام «خدا» به خود می گیرد و در این مرحله به قول مونتگمری وات (خداوند به نحوی در همه ادیان اصلی جهان حضور و فعلیت

می‌یابد و نقش دین را تبیین و تشریح می‌کند).

وات در عین حال اضافه می‌کند که حضور و فعل خدا در همهٔ ادیان عمده و اصلی به این معنا نیست که همهٔ آنها کاملاً برخوردار از حقیقت‌اند. «آن‌ها تا اندازه‌ای مبتنی بر پاسخ‌های انسان به افعال الهی هستند و این پاسخ‌ها چه بسا نواقص و کاستی‌هایی داشته باشند.» وات باز هم تصریح می‌کند که محدودیت‌های زبان و اندیشهٔ انسان این معنا را در بر دارد که مقایسه و سنجش اعتقادات دینی در یک سطح عقلی و نظری محض، همیشه سودمند نیست.

ملاک و محک اساسی برای ارزیابی میزان حقیقت و حقانیت موجود در یک دین را - وقتی به صورت کلی در نظر گرفته می‌شود - باید در زندگی پیروان آن پیدا کرد (فرزاد، ۱۳۸۴: ۱۰).

ادیان بر پایهٔ چیزی استوارند که به انسان در هر جایی که زندگی می‌کند، بخشیده می‌شود. مکاشفه‌ای، یعنی نوع خاصی تجربه، به او دست می‌دهد که همواره متضمن نیروهای نجات‌بخش است. مکاشفه و رستگاری هرگز از هم جداشدنی نیستند. در همهٔ ادیان نیروهای مکاشفه‌بخش و نجات‌دهنده وجود دارند خدا خود را نامکشوف نگذاشته است (جرالدسی براونز، ۱۳۷۸: ۱۲۹ - ۱۲۸) و فلسفهٔ دین بر همین اساس شکل می‌گیرد و آثار متفکران این نحله (جای پای خدا) همه جا دیده می‌شود و مهم‌ترین سرفصل‌های تاریخ دین و قیامی هستند که (دست خدا) در آنها نمایان است و این خود بر استواری ساختمان تاریخ انسانیت و جهان بر حضور خدا در دین دلیل است!

در تمام سنت‌های دینی، «پرستش» و «دعا» رکن اصلی و اساس دین را تشکیل می‌دهند و این از حیث صورت بخشیدن به حضور خداوند، دلیل روشن و مبرهنی است. جان هایک، این واقعیت را با نقل دعاها و نمازهای یهودیان، مسلمانان، سیک‌ها و هندوها به گونه انکارناپذیری عیان می‌کند و نشان می‌دهد دعاها و نمازهای آنان با دعا و نماز مسیحیان چندان تفاوتی ندارد. اگر مؤمنی تنها مدعی شود که دین او از دین دیگران برتر است، در آن صورت، برای او دشوار خواهد بود تا پیروان ادیان دیگر را با خود برابر بداند (وات، ۱۳۷۳: ۲۳۳).

۴. کشف حقیقت هستی

همان‌طور که بیان شد، تمام صور ادیان به دنبال کشف حقیقت هستند و فلسفه نیز چون وادی را برای بروز و ظهور خویش مستعد یافت، گام در این مسیر نهاد و مکتب‌های علمی و ادبی و هنری مختلف و تمام هنرهای مدرنی که از اینجا منشعب می‌شود نیز به فراخور حال خود در پی این مقام برآمدند و چه بسا که از همین جهت، هریک برای خود جایگاهی یافتند و بین دو قطب که یکی فلسفه شرق قدیم است که زیربنای فرهنگی شرق و همه مذاهب شرق و مکتب‌های مختلف شرقی را می‌سازد و قطب دیگر، فلسفی که سرسلسله فرهنگ آینده بشری و آخرین قله فرهنگ بشری کنونی است، نقطه عطفی وجود دارد و این نقطه عطفی به سبب شباهتی است که با هم دارند و چیزی که برای من خیلی جالب است، این است که کندوکاو اساسی انسان امروز پس از ۳ هزار سال که از این فلسفه خاص شرقی می‌گذرد، برای یافتن «خود» و جستن خود انسانی و حقیقی و از آن طریق یافتن جهان و یافتن حقیقت هستی است. این فلسفه که آغاز فلسفه شرقی است. آغاز فلسفه بشریت در دوره تمدنش است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۳۳ - ۱۳۲).

مشکل از نظر مولوی این نیست که گروه‌هایی حقیقت را نیافته‌اند و تهی‌دست و گمراه مانده‌اند بلکه حقایق یافته‌شده و مکشوفات و مکاشفات بسیار است و حیران ماندن در میان این حقایق و مجذوب و مسحور گوشه‌ها و پاره‌هایی از آنها شدن، تعدد و تکثر را پدید آورده است (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷). «طلعت زیبای تو یکی بیش نیست و ما همه از آن زیبایی سخن می‌گوییم، اما تعبیرات متفاوت و مختلف است» و به قول فروغی بسطامی:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را

(همان: ۲۲ - ۲۱)

و آدمیان در حقیقت چون ماهیان فرورفته در آب‌اند که از زیادتی غوطه‌وری در آب از حقیقت آب غافل مانده‌اند و چون او را فراوان دیده‌اند، ناخواسته گم کرده‌اند که به قول حاج ملاهادی سبزواری در منظومه‌اش:

یا مَنْ هُوَ اَخْتَفَى لِفِرطِ نوره الظاهر والباطن وفی ظهوره

۵. غایت دین

غایت دین به معنای هدفمندی آن و حالتی از انتظار و فعالیت‌هایی است که در جهت دریافت پاسخ درست بر پرسش‌های فلسفی انسان است. از سوی دیگر، دین زمانی عنوان مطلوب و واقعی می‌یابد که انسان را بر هستی خود آگاه کند و در فرایند سامان‌دهی قرار دهد. بدین ترتیب، غایت یا هدف دین چیزی جز یک سازوکار نیست. سازوکاری که باید فرایند پیدایش عالم هستی را وارونه سازد؛ یعنی وحدتی را که در کثرت نمود یافته است، به وحدت بازگرداند و در این بین، تکلیف انسان را با خود و یا جهان پیرامون در زمان حال و با آینده مبهم روشن کند.

بنابراین، خطای فاحشی است اگر تصور کنیم توجه صور دینی مختلف صرفاً بر اصالت دنیای ماده یا بر اصالت جهان آینده‌ای خارج از قلمرو جسمانیت انسان معطوف شود؛ زیرا چنین برداشتی قطعاً با ذات و ماهیت اصیل آن دین مغایر است، اما از این نکته نیز نباید غافل بود که بیشتر مؤمنین غایت دین خود را آسودگی خاطر و ایمنی روانی در بهشت‌های موعود می‌جویند، جایی که آن را (قرب حق مطلق) و (لقای حقیقت محض) می‌نامند. پس در ساختار خاص هر دینی باید ویژگی جهان‌شمولی وجود داشته باشد که در نهایت، درباره سرشت واقعیت و روشی برای نیل به آنچه حق است، سازوکاری ارائه دهد که این سازوکار، همان وحدت جوهری ادیان است، گرچه صورت ظاهری آنها که در واقع، نحوه زیست دنیوی پیروان آن است، با یکدیگر متفاوت باشند. اما در پرتو همین حقیقت‌جویی‌های به‌ظاهر متضاد انسان به راز و رمز نهفته در پرسش‌های فلسفی خود دست می‌یابد و با انطباق آنها با کیفیت زندگی خود، یعنی میان آنچه هست و آنچه باید باشد، به سعادت و رستگاری دست می‌یابد!

در همین راستا، ادیان ابراهیمی زاینده عشق و نیاز آدمی به یک هدف و یک حکومت بر عالم و به یک تکامل مطلق پاسخ می‌گفته است. پیامبران این دین (دین ابراهیمی) همواره بر روی همه چهره‌های حاکم، چه مادی، چه اجتماعی و چه معنوی و بر روی همه بت‌ها، چه به قول فرانسویس بت‌های منطقی باشد، چه بت‌های جسمی و یا بت‌های بشری

باشد، چه بت‌های اقتصادی و چه بت‌های مادی، بر روی همه این‌ها پنجه افکنده‌اند (شریعتی، ۱۳۳۶: ۵۲).

از طرف دیگر، باید توجه داشته باشیم که دین، انسان را به اهداف متعالیش راهنمایی می‌کند و در این رهنمود میان معیارهای موجود در انسان و معیارهای شایسته هماهنگی ایجاد می‌کند؛ یعنی میان آنچه هست و آنچه باید باشد توافق می‌دهد. آنچه هست، عرضه داشتن مصالح خود بر دیگران است و آنچه باید باشد، تعادل میان خواسته‌های خود و دیگران است (صدر، ۱۳۶۰: ۵۲).

۶. فطری بودن دین، عاملی برای وحدت ادیان

انسان به حکم غریزه‌ای فطری که در نهاد او متمکن است، همیشه به یک عقیده روحانی گرایش دارد. اقوام بنی آدم به هر مرحله از مدنیت که رسیده و به هر نژاد و خون و رنگ که منتسب بوده‌اند، دغدغه‌ای باطنی در ضمیرشان وجود داشته و است که منتهی به اعتقاد به غیب می‌شوند و به‌صورتی از صور ایمانی در می‌آید که این تمایل باطنی و اندیشه نهانی دین اوست.

پیشوایان مذهبی جهان که هر یک در هر عصر و زمانی و هر کشور و مکانی که به ظهور رسیده‌اند، در عین آنکه به اختلافات موجود در افکار عقاید بشری آگاه بوده‌اند، خود را متمم دیگران خوانده‌اند و انبیای قبل از خود را نه تنها نفی نکرده بلکه مقام ایشان را اثبات فرموده‌اند. قرآن کریم نیز به آن اشاره دارد و می‌فرماید: «روی به جانب آیین پاک اسلام آور و پیوسته از طریق دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است، پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق»، پس جوشش ایمان از درون آدمی است و اگر فطرت بشر زنگار نگیرد، ندای فطرت او ایمان به خداست و امام علی (ع) نیز در خطبه اول نهج‌البلاغه بر فطری بودن دین اشاره دارد و وفاداری به فطرت را یکی از اهداف انبیا می‌داند و می‌فرماید: «خداوند رسولان را به‌سوی انسان‌ها فرستاد و انبیای خود را یکی پس از

دیگری مأموریت داد تا وفای به پیمان را از آنها مطالبه کنند» (مظاهری، ۱۳۸۰: ۱۵) و به راستی، هرکس از دل خود با خدا راه دارد، دری از همه دل‌ها به سوی خداست؛ به قول حافظ: در هیچ دلی نیست که راهی به خدا نیست و برای همین است که:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم این چه نوری است خدایا ز کجا می‌بینم
حتی شقی‌ترین فرد در موارد گرفتاری و ابتلا در وقتی که اسباب و علل به کلی از او
منقطع می‌شود، تکانی می‌خورد و به خدا التجا می‌برد. این یک میل فطری و طبیعی در وجود
انسان است، پرده گناه و شقاوت گاهی روی آن را می‌گیرد، در سختی‌ها که پرده زائل
می‌شود، خودبه‌خود این میل تحریک می‌شود و به هیجان درمی‌آید (مطهری، ۱۳۶۱: ۲۲۷) و
چه زیبا فرموده خداوند تعالی: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان/۲۵)؛ یعنی
اگر از کافران بپرسی که آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفرید، گویند که خدای متعال و باید
دانست که بیشتر خلق که هستند بر روی زمین به صانع، عزّ وجلّ و به هستی او مقررند و هر
گروهی به زبان و لغت خویش ایزد تعالی را نامی دارند که بدان او را بخوانند.
و به قول مولوی:

هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم
هندیان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح

و به هر وقتی که ایشان را محنتی و بلایی رسد، دست بدان نام زنند، هرچند که در
همه روزگاریها مردم دانا کمتر از نادان بوده‌اند (علوی فقیه بلخی، ۱۳۷۶).

دین در دنیا متعدد و در آخرت واحد است

روزی اتابک گفت: که کافران رومی گفتند که دختر به تاتار دهیم که دین یک
گردد و این دین نو که مسلمانی است، برنخیزد. گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟
همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قائم میان ایشان. شما دین را چون یک،
خواهید کردن؟ یک آنجا شود در قیامت، اما اینجا که دنیا است ممکن نیست؛ زیرا اینجا
هر یکی را مرادی 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.

در آدمی بسیار چیزهاست: موش است و مرغ است، باری مرغ قفس را بالا می‌برد و باز موش به زیر می‌کشد و صدها هزار وحوش مختلف دیگر پنهان است در آدمی. مگر آنجا روند که موش موشی بگذارد و مرغ مرغی بگذارد و همه یک شوند؛ زیرا که مطلوب نه بالاست و نه زیر، چون مطلب ظاهر شود، نه بالا بود نه زیر. یکی چیزی گم کرده است، چپ و راست می‌جوید و پیش و پس می‌جوید، چون آن چیز را یافت نه بالا جوید و نه زیر، نه چپ جوید و نه راست، نه پیش جوید و نه پس، جمع شود.

پس در روز قیامت همه یک نظر شوند و یک زبان و یک گوش و یک هوش، چنان‌که ۱۰ کس را باغی یا دکانی به شرکت باشد، سخنانش یک باشد و غمشان یک و مشغولی ایشان به یک چیز باشد، چون مطلوب یک گشت، پس در روز قیامت چون همه را کار به حق افتاد، همه به این معنی یک شوند (موحد، ۱۳۷۵: ۴۴ - ۴۳).

با دقت کافی در مکتب‌هایی که بشر به وجود آورده است، به‌قدری با پیکارهای لفظی عقاید مختلف و جداگانه‌ای را به وجود آورده‌اند که بررسی‌کنندگان ساده‌لوح را به قبول اینکه واقعاً صدها مکتب وجود دارد، وادار می‌سازد، در صورتی که حصه فراوان از جنگ و پیکارهای مکتبی که به وجود آمده‌اند، معلول عشق به لفظ خاص بوده است، نه معانی متضاد و مختلف (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

ادیان الهی در ظرف تحقیقشان و پیش از دستبرد و تحریف در اصول و پایه‌های اساسی و به‌ویژه در محوری‌ترین مسئله، یعنی توحید و خداشناسی، وحدت دارند و اختلاف و تفاوتشان تنها در راهکارها و برنامه‌های عملی (بایدها و نبایدهای) متناسب با سطح فهم و مقدار نیاز مردم هر زمان است (ابراهیم‌زاده). پس با توجه به این اصول پایه‌ای و مشترک است که می‌توان وجوه مشترکی در همه ادیان یافت.

وجوه مشترک در ادیان مختلف

۱. حضور و ظهور یکی حقیقت متعالی در رکن یا کنه هر دین که در ماورای هرگونه تعیین و تشخیص است.

۲. حضور یک پیامبر یا شخص اول دین که یک حقیقت زنده و عامل مؤثری در حیات و پویایی دین است.
 ۳. مبداء و معاد (غایت‌انگاری)
 ۴. کتاب مقدس و آسمانی که حاوی کلام الهی است.
 ۵. اسطوره (آفرینش گیتی و آغاز جهان، آفرینش انسان، رستاخیز، توفان بزرگ و...)
 ۶. نماد ((سمبولیسم)) مثل ستاره حضرت داوود(ع)، شمعدان هفت‌شاخه، صلیب و...)
 ۷. زبان دینی مقدس (عبری، عربی، مالایی و سانسکریت) که لازمه حیات دینی و معنوی است و صورت و لباس کلام الهی محسوب می‌شود.
 ۸. مهدویت، مسئله نجات‌بخش و مسیحا
- این وجوه مشترک بیانگر جهان‌شمولی سنت و دین است؛ بدین معنا که همه ادیان راست‌اندیشه از عالم بالا آمده‌اند و ساخته دست بشر نیستند.
- علاوه بر آن، پژوهشگران مغرب‌زمین نیز در دامنه تحقیقات خود به نقاط مشترکی اشاره داشته‌اند، از جمله:
۱. کلام اسلامی به اندازه الهیات مسیحی در مورد بینونت بین خدا و خلق اصرار می‌ورزد.
 ۲. عرفای مسلمان نیز مانند برادران مسیحی، چندان پروایی از اذعان به وحدت وجود ندارند.
 ۳. حال یا مقامی که عرفای مسلمان «فنا» می‌نامند، بی‌شک در میان عرفای یهود نیز معهود است، ولی به‌ندرت بی‌پرده بیان شده است.
 ۴. شواهد صریح در دست است که مدلل می‌دارد مورد بحث در هر سه فرهنگ (بودایی، مسیحی و اسلامی) یکی است (استیس، ۱۳۶۱: ۱۱۷).
 ۵. شواهد جامعی داریم که این مرحله تجربه عرفانی در نزد عارفی چون فلوطین از عهد شرکت باستان و عرفای مسیحی نظیر رویسبروک، اکهارت و زوزو و عرفای اسلام و نحله ماهایانای آیین بودا و هندو مشترک است.

عناصر وحدت بخش ادیان (با تکیه بر وجوه مشترک)

۱. حقیقت متعالی و مطلق

حقیقت متعالی، آن اصل اعلی در رکن یا کنه هر تجلی است که در اعماق درون، یعنی در عالم (ماورای هستی) حضور دارد؛ بدین ترتیب، در این خصوص وحدتی در صورت ادیان یافت نمی شود، چون صور متفاوت اند، اما در جوهر آنها که همان مطلق کلام خداست، وحدتی در این زمینه دست یافتنی است، آن هم از طریق درک توسط عقل که در اصطلاح عرفانی از آن به «اتحاد عاقل با معقول» تعبیر می شود. البته منظور از عقل، عقل جزئی استدلالی نیست بلکه منظور آن (چشم دل) است که به شهود و آگاهی دست می یابد، آگاهی از حقیقت متعالی یعنی آن حقیقتی که بدون صفت، نام و قید و رسمی خاص باشد. جز از طریق تجلی خود آن حقیقت بر ضمیر شاهد امکان پذیر نیست (و در آن صورت نیز مطلقاً ادراک ناپذیر و دست نیافتنی است... و تا زمانی که در این اطلاق خود باقی باشد، ناشناخته و شناخته ناشدنی است، او تا ابد یک راز خواهد بود) (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۴۵).

از آنجاکه حق نمی تواند در چنین شرایطی مورد معرفت و دانش انسان قرار گیرد، به تجلی روی می آورد. حقیقت در مطلقیت خود «احد» است و در این مرحله در «ثبوت ازلی» است؛ بنابراین، تجلی از مرحله بعدی یعنی «واحدیت» که به معنای وحدت متعددهاست، صورت می پذیرد. این تعریف تقریباً در همه ادیان مورد پذیرش است؛ از این رو، هر کدام به طریقی در پی تجربه شهود تجلیات او برآمده اند و از این بعد، به ساحتی درونی و باطنی دست یافته اند. در اسلام طریقت که همان قدم زدن در طریق معنوی است، بنا بر مشیت خداوند، وسیله ای است که از مسیر آن می توان به غایت یا مقصد نهایی دست یافت؛ یعنی بر آن حقیقت که مبدأ همه موجودات است و در مسیحیت با اقتدا و تشبه به مسیح به عنوان نفس ملکوت عالم که به تجرد و رهبانیت انجامید، این هدف پیگیری شده است. سنت اصلی باطنی گرایی یهود، آیین قبلاست (این آیین اجابت راه مقدس زندگی است که خداوند با وحی بر عارف افشا می کند و دارای مضمون شناختی متعالی یزدان شناسی و آفرینش شناسی است.... تعالیم عرفانی درباره ذات پیچیده خداست، خدایی که در غایت (نامتناهی) است و

نمی‌توان هیچ سخنی درباره‌ او گفت. باین همه، خداوند را می‌توان با نور درون و با مراقبه و از طریق تابش انرژی الهی و افلاک شناخت (کاویان، ۱۳۷۲: ۱۵).

در آیین زرتشت هم تصور همکاری نزدیک و مستمر انسان با مبدأ خیر حاکی از تصور وحدت و اتحاد انسان با خداست؛ به‌علاوه تصور عالم غیب و عالم مینوی هم امری است که تعلیم زرتشت را با تعلیم عرفا خویشاوند می‌کند. در «یشت‌ها» و «وندیداد اوستا»، همچنین در «گات‌ها» و در «زندوهومن یسن» و «جاماسب‌نامه» عناصر مسیحی و بودایی و مکاشفاتی مربوط به پایان کار جهان همانند اخوان بعضی صوفیه و توصیفات معراج روحانی و تجربه‌های عرفانی قابل رصد و مشاهده است (فکر نجات که به‌خصوص در پاره‌ای از سرودهای مانوی هست که تجربه‌های عرفانی را در نیل به فنا بیان می‌دارد) (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۵).

در تفکر هندو اعتقاد به اینکه آگاهی عرفانی بالقوه در همه ما هست، در مضمون و مایه اصلی اوپانیشادها ظاهر می‌شود. «عبدالکریم جیلی» در کتاب *الانسان الکامل* خود معتقد به وحدت درونی عقاید متافیزیکی و باطنی هندوها و انطباق آن با اعتقاد توحید است و ضمن تفسیر کتاب پنج *ودا*، سعی در اثبات آن کرده است و سرانجام، افلاطون در کتاب *جمهور* خود از این حقیقت متعالی با عنوان «خیر» یا «خیر اعلی» نام می‌برد و معتقد است هر روحی آن را غایت اعمال خویش می‌گیرد و به غیب و شهود وجود او را درمی‌یابد، ولی در شناخت آن ناتوان و سرگشته است (استیس، ۱۳۶۱: ۳۴۱).

۲. حضور یک پیامبر

هریک از صور دینی را بنیان‌گذاری است، شخصی که با عالم قدس در ارتباط و از طریق وحی، الهام کشف و شهود و سایر روش‌های ادراک فراطبیعی، قابلیت دریافت کلام الهی را داراست. در بطن این کلام «علم و اراده خداوند» نهفته است؛ علمی که چون تفصیل یابد، بر خلقت عالم هستی در تمام اضلاع و زوایایش می‌انجامد. یک پیامبر، علاوه بر یک کتاب مقدس که جامع علوم مجمل و کلی است، سنتی عملی را که مشتمل بر کردار

و افعال و مجموعه‌ای از گفتارهای او در مجامع عمومی و خصوصی است، با خود دارد. هریک از پیامبران بر جنبه خاصی از حقیقت تأکید دارند و از این رو، به صفت‌هایی نیز موصوف شده‌اند که معرف آنها در سطح جهانی و تاریخی است؛ موسی به لحاظ هم‌سخنی و گفت‌و شنود مستقیم خود با خداوند «کلیم‌الله» خوانده می‌شود و مسیح روح خدایی است که تجسم می‌پذیرد و هرچند هر ولی و پیامبری «اشراق» را تجربه کرده است، مطلق «اشراق» ناظر به تجربه بوداست.

دایره وجودی هر پیامبر نسبت به پیامبر پیشین خود گسترده‌تر است و در واقع، آن را نیز شامل می‌شود. به این ترتیب، پیامبر اسلام (ص) که خاتم پیامبران است، نمونه اعلی و تجسم کامل نبوت است و به بیانی ژرف‌تر، مطلق پیامبر است. اهمیت معنوی هر پیامبر بر اساس نقش او در هدایت و راهنمایی امت خود است. او واجد شخصیتی متعالی در حیات دینی و معنوی است و اگر فرصت و زمان به او اجازه دهند، جامعه و امت خود را به یک جامعه آرمانی، به یک کشور آسمانی و یا شهر خدا (ملکوت) مبدل می‌سازند. پیامبر مرکز و محور دین است و بی‌وجود او هیچ‌گونه قداستی برای یک دین متصور نیست.

پیامبر، گرچه در قامت شخصی همانند دیگر انسان‌ها ظهور می‌یابد، در بطن این ماهیت بشری محدود، ماهیتی روحانی و نامحدود پنهان است. هر پیامبر در عصر خود نه فقط راهنمای معنوی بلکه سامان‌دهنده یک نظام اجتماعی نوین نیز بوده‌اند، اگرچه این نظام سال‌ها بعد از ایشان شکل گرفته باشد و به دلیل همین جنبه سیاسی آنهاست که دولت‌ها و حکومت‌ها در پی نابودی ایشان برآمده‌اند. البته همه پیامبران دارای چنین خصوصیتی نبوده‌اند بلکه هر کدام مرتبتی از آن را دارا بوده‌اند، ولی هرچه باشد، آنها حق سکوت در برابر ظلم ظالمان را نداشته‌اند.

پیامبران به‌عنوان اسوه‌ها و الگوهای اخلاقی بدون جاه‌طلبی‌های سیاسی و این جهانی بوده و همیشه متذکر شده‌اند که ما در قبال رسالت خود هیچ‌مزدی از شما نمی‌خواهیم؛ زیرا به‌طور ذاتی و یا در خصوص (بودا) به‌طور اکتسابی مستغنی از اموال دنیوی بوده‌اند. اغلب

آنها شبانان و کشاورزانی ساده بوده و از رفت و آمد به اجتماعات و فعالیت‌های روزانه مردم پرهیز داشته‌اند و ساعت‌ها در سکوت شکوهمند بادیه‌ها به تفکر و تعمق پرداخته و دوره‌هایی طولانی را در عزلت، انزوا و تدبیر سپری کرده‌اند.

پیامبران برجسته‌ترین فرد جامعه خود بوده‌اند که هم رمز کامل فرد بشری و هم رمز کامل رهبر جامعه بشری است. در واقع، هر پیامبر عصاره جماعت بشری عصر خود است، شاید مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک همه پیامبران در سه صفت آنها باشد؛ «تقوا و پرهیزکاری»، یعنی همان صفتی که باعث اتصال آنها به ذات الوهیت می‌شود؛ «ستم‌ستیزی»، یعنی مبارزه ضد همه آن چیزهایی که حقیقت را نفی می‌کردند و سرانجام، صفت «بلندهمتی و عزت نفس» ایشان است که آنها را به‌عنوان منابع شرافت و کرامت معرفی می‌کند. همین صفات است که باعث «حرکت و پویایی» و «ارتقا و کمال» جوامع انسانی تا عصر حاضر بوده‌اند.

۳. کتاب مقدس

تمام ادیان دارای کتاب مقدس‌اند، در همه آنها کتاب مقدس، مادر همه کتاب‌های دیگر است؛ زیرا همه آنچه در کتب دیگر است، تفصیل و شرح متون آن کتاب‌اند، یا به بیان دیگر، کتاب قدسی مثل اعلی و حجت بر کتاب‌های دیگر است، امر قدسی و دانش آسمانی محتوای آنهاست؛ از این رو، بر دریافت حقیقت در غیاب پیامبر چاره‌ای جز رجوع به کتاب نیست، کتاب پیامبر و حجتی خاموش است که جز با خواندن متنش که وحی و الهامی مکتوب است، نمی‌توان بر حقیقت مندرج در آن آگاهی یافت، اما با وقوف بر معارف کتاب قدسی، به همه مراتب واقعیت واقف می‌شوند؛ زیرا عصاره تمام معارف مربوط به یک صورت دینی یا امول همه علوم، تا عصر ظهور آن دین - در حالت کلی - در این کتاب گرد آمده است؛ پس کتاب مقدس منبع معرفت و شعور جمعی یک قوم یا ملت است، آن هم نه فقط به لحاظ فراطبیعی و دینی بلکه حتی در عرصه حوزه‌های خاص معرفت.

نقش کتاب‌های مقدس در رشد فلسفه، حکمت و اخلاق در هیچ‌یک از ادیان انکارپذیر نیست؛ چارچوب همه تلاش‌های فکری دینی که منجر به تولید علم و فکر در حوزه‌های

علوم انسانی شده است، در قالب کتاب‌های مقدس شکل گرفته‌اند. مهم‌ترین نقش وجودی کتاب‌های مقدس بنیاد قرار گرفتن آن برای قانون قدسی یا شریعت است. تمام دستورات اخلاقی و فقهی، اوامر و نواهی الهی، فراطبیعی‌ای درخصوص ذات الوهیت، جهان‌شناسی‌ای درخصوص ساختار جهان و آغاز و پایان آن، انسان و مراتب متعدد هستی و پایان جهان و تاریخ بشر که بر مبنای غایت‌شناسی از دیدگاه آن دین خاص است، در کتاب‌های مقدس هرچند به صورت اسطوره، رمز و نماد بیان شده است.

انسان‌ها می‌توانند پاسخ مربوط به پرسش‌های فلسفی یکسان در همه ذهن‌ها با عنوان «من کیستم»، «از کجا آمده‌ام» و «به کجا خواهم رفت» را در کتاب‌های مقدس بجویند. در این کتاب‌ها به بیانی زنده سعودها و سقوطها، رنج‌ها و محنت‌ها و نشیب و فرازهای نفس بشر در قالب افسانه یا روایت تاریخی گزارش شده‌اند. این اطلاعات به تصویر کشیده‌شده هیچ کدام درباره زمان خاصی در گذشته‌ای بسیار دور نیستند بلکه سرگذشت نوع انسان و جهان هستی در «اکنون ابدی» را بیان می‌دارند؛ برای نمونه، اگر قرآن فقط درباره قبایل عربستان که قرن‌ها پیش از مسیح دچار انحراف شده‌اند، سخن گفته بود، نمی‌توانست ما را جذب خود کند و به عنوان روایتی تاریخی در قفسه کتابخانه‌ها همانند هزاران کتاب دیگر در این باره خاک می‌خورد، عاقبت اقوام لوط، عاد، ثمود، علت فاعلی طوفان نوح و مانند آنها، همه در عصر حاضر و همه عصرهای پیش و پس از ما نیز تجلی وجودی دارند. بسیاری از متمدن‌ترین جوامع امروزی افرادی را در خود می‌پرورند که طبیعتی شبیه فرعون، هامان، قارون و... دارند.

کتاب‌های مقدس واجد خصوصیات بی‌نظیرند؛ مثل اینکه زبان آنها را نمی‌توان نسبت به اعصار و دوران متجدد تغییر داد، آنها به همان زبان قدسی ابتدایی خویش می‌مانند و در برخی مثل قرآن کریم، احدی نمی‌تواند نمونه‌ای از آیات آن را بازسازی کند و این همان سر مکنون در آنها یعنی «افسون الهی» است - مشروط بر اینکه افسون را به معنای فراطبیعی، نه حقیقی آن تفسیر کنیم - زیرا در آنها امر غیروحیانی نهفته است که به بیانی شبیه طلسمی هستند که آدمی را حفظ و هدایت می‌کنند؛ از این رو، حتی حضور فیزیکی این کتاب‌ها با برکت و

رحمت توأم هستند. با خواندن آیات این کتاب‌ها، تسلی و آرامش به دست می‌آید؛ زیرا حضور خداوند در تک تک واژه‌ها ملموس و مشهود است.

۴. زبان دینی

به‌طور معمولی ادیان متعالی و زنده جهان در عصر حاضر در سرتاسر جهان پراکنده شده‌اند، اما با این حال، هریک از آنها خود را که در واقع، زبان مقدسی است و دین، کتاب وحیانی و تعالیم و اندیشه‌های زمان صدر آن دین، بر اساس آن مکتوب گشته، حفظ کرده‌اند. زبان دین در واقع، مبین اصل و خاستگاه آن دین و عرضه آن برای تمام اقوام و ملیت‌هاست؛ به بیان دیگر، هیچ ملتی از نعمت دین بی‌بهره نبوده است؛ «هر امتی را پیامبری است» (یونس: ۴۶) و «هر پیامبری جز به زبان قومش سخن نگوید» (ابراهیم/۴)، شاید یکی از علل زبان خاص برای هر دینی (سانسکریت، پالی، عربی، عبری، آرامی و...) حوزه‌بندی هر دین بنا بر مشیت الهی باشد؛ زیرا زبان‌های مختلف باعث تنوع آموزه‌های دینی و تکثر در ذهن‌ها و... می‌شود.

زبان خاص باعث می‌شود تعالیم موجود در هر صورت دینی «فراتر از فهم» بیگانگان با آن دین قرار گیرد؛ یک یهودی می‌تواند فلسفه و الهیات دین یهود را به زبان عربی نگارش کند، کما اینکه موسی بن میمون چنین کرد، ولی نمی‌تواند در مناسک دینی خود و نیز برای خواندن تورات در اعمال عبادی از زبانی جز زبان عبری استفاده نماید؛ زیرا ورود به مناسک دینی حضور در محضر الهی است و خداوند برای پیروان هر دینی زبان قدسی (زبان رمزی) خاص قرار داده است. زبان مقدس پیوندی ناگسستنی با محتوای پیام دارد و بنا بر مشیت خداوندی به‌عنوان محمل بیان آن برگزیده شده است.

«اصوات و الفاظ زبان مقدس، اجزای اصلی وحی هستند و در ادیان مختلف همان نقشی را دارند که جسم مسیح در مسیحیت دارد»؛ (نصر، ۱۳۸۲: ۵۹) بدین طریق، می‌توان زبان مقدس دینی را مجلای خداوند برای اصحاب هر دین دانست. به بیان دیگر، زبان هر دین میقات میان خداوند و پیروان آن دین است که از طریق آن آدمی می‌تواند با تمام وجود در «ناموس الهی» سهیم شود، به نحوی که «مثلاً اگر مسلمان ایرانی یا ترک یا هندی

اگر از زبان ترکی یا فارسی در نمازهای روزانه خود استفاده کند، نمی‌تواند در برکت کتاب کریم سهیم شود» (همان: ۶۰). بر این طریق اثربخشی نمازهای شرعی، ادعیه، اذکار ویژه نه فقط در محتوای آنها بلکه در همان اصوات و طنین‌های زبان مقدس مندرج است، گرچه واژه‌ها و حروف در زبان دینی همان واژگان و لغت‌های زبان بشری است، این زبان بشری با همه ضعف‌های ذاتی‌اش چون محمل کلام الهی قرار گیرد، ناگهان واجد نیرویی بی‌نهایت بزرگ‌تر از آنچه در خیال بشر ننگند، می‌شود.

پس زبان دینی دقیقاً پیام الهی در قالب زبان بشری است؛ این حقیقت نه فقط درباره قرآن که در مورد عتیق، کتب انبیا، مکاشفات یوحنا و اناجیل نیز صدق می‌کند. در این کتاب‌ها ژرف‌ترین حقایق در قالب ملموس‌ترین تعابیر به بیان آمده، اما به خلاف صورت ظاهری آنها که برای همه پیروان درک‌شدنی است، در باطن زبان مقدس ژرفای عمیق دارد، به نحوی که هر واژه آن معانی متعددی را در درون خود دارد که اهل معنا و دقت نظر از آن بهره‌هایی خاص می‌برند و با عناوینی چون تفسیر و تأویل بیان می‌دارند.

زبان دینی در حاق ذات اشیا و اعماق روان انسانی مقام دارد و از این‌رو، دارای چنان قدرت مؤثری است که می‌تواند از پس قرن‌ها گذشت زمان همچنان روح و روان انسان‌ها را به جوش و خروش آورد و اشک را از چشم شنوندگان جاری کند. نفس صوت زبان دینی حرکت‌آفرین و معیار تعیین مرتبه ایمان یک شخص، اثرپذیری او از این زبان است؛ فلذا زبان دینی همچنان به‌عنوان یک رمز تعالی‌بخش در درون هریک از صور دینی اهمیت حیاتی دارد.

۵. مبدا و معاد یا غایت‌انگاری

توجه به تاریخ ادیان چند سؤال فلسفی مشترک میان همه انسان‌ها را مدنظر قرار می‌دهد، مبنی بر اینکه «از کجا آمده»، «به کجا خواهد رفت» و ناچار همه ادیان نیز به انحای مختلف سعی در پاسخ به این دو سؤال اصلی داشته‌اند.

«مبدأ یعنی زمان سرآغاز و ازلیت یا سرآغاز مطلق نیز زمان خلقت دنیاست» (میرچالیا، ۱۳۶۲: ۴۶)، اما همین جواب خلاصه، مفید فایده اذهان پرسشگر انسان‌ها نبوده است، فلذا به تفلسف پرداختند و به رویاها و اندیشه‌ها نظر کردند و از اسطوره‌های پیشینیان حکایت‌ها ساختند، اما بهترین مأخذ برای پی بردن به پاسخ این پرسش جز از طریق اصول وحی و نیز تعقل مبتنی بر آموزه‌های دینی امکان‌پذیر نیست که این امر نیز با توجه به فراطبیعی بودنش، ناچار در لفافه‌ای از حکایات اسطوره‌ای و ایما و اشاره به بیان آمده است و در واقع، کیفیت مسئله همچنان مبهم و رازآلود است، لیکن آنچه از همه این مجموعه‌های سترگ می‌توان فهمید آن است که در یک برهه تاریخی نامعلوم و در زمان‌های نامعین پس از میلیون‌ها سال تکامل تدریجی زمین، آدمیان کره زمین را فراگرفتند و اینجا و آنجا در محیط‌های محدود وقایع و تحولاتی روی داد، این تحولات در عین جدایی گروه‌ها از یکدیگر که به واقعه‌ای فراگیرنده منجر شد و جریان عظیم و آهسته پیدایی نژادها، پیدایی زبان‌ها و اسطوره‌ها حرکت اقوام مختلف از نقطه‌ای به نقطه دیگر تمام آن چیزی است که داستان آفرینش انسان را شامل می‌شود.

این داستان که در تمام کتاب‌های مقدس به تفصیل آمده، حکایت از خروج آنها از نیستی به هستی ملموس و مشهود است، هرچه زمان‌های مقدم‌تر را می‌کاویم، این داستان‌ها اسطوره‌ای‌تر و درک‌ناپذیرتر می‌شود اما به یک نسبت هم، شبیه هم هستند که در این مقوله فرصت بیان و انطباق همه آنها با یکدیگر نیست و خواننده را به کتب مربوط به اساطیر ارجاع می‌دهیم. نکته مهم دیگر این است که این آغاز با یک «فعل الهی» کلید خورده است و تصمیمات در یک فضای آسمانی اخذ شده و به اجرا درآمده است. این فعل الهی که با آفرینش جهان آغاز می‌شود، با پایان جهان و روز داوری خاتمه می‌یابد. این عمل در طرز فکرها و محتوای اعتقادات دینی به صورت وجهی مشترک ظهور و بروز یافته است. در همه ادیان اعتقاد بر آن است که در آغاز همه چیز در کمال مطلق بوده است؛ زیرا فعل الهی و مشیت او در پس آن بوده و این کمال را در وجود ترجمان تجربه یا ادراک مذهبی درونی

عمیق‌تری که همان خاطره بهشت گمشده و بهجت و فرحناکی ازلی آن به اثبات می‌رسانند. قطعاً در «روز الست» و به هنگام امضای معاهده الهی همه انسان‌ها از هوش و آگاهی و درایتی بیش از امروز برخوردار بوده‌اند و دنیای زمانمند آنها را به فراموشی مبتلا کرده تا حدی که پیامبران وظیفه‌ای جز به هوش آوردن و تذکار آن معاهده نداشته‌اند، در اندیشه دانشمندان تاریخ بشری کمال بدایت و روز ازل فناپذیر است، فلذا آن را بازتاب در آینده‌ای بی‌زمان جست‌وجو کرده‌اند و از این پرسه زدن‌های دایم آنها اساطیر پایان جهان شکل گرفته است؛ اساطیری که باعث تحرک و جنبندگی بیشتر انسان‌ها می‌شود (اساطیر زیر و رو شدن جهان و وقوع طوفان شدید، غرق شدن کامل زمین در آب‌ها، ویران شدنش بر اثر آتش‌سوزی و به دنبال آن پیدایش زمینی دیگر، رجعت به هاویه و تشویش اولی و تکوین مجدد عالم). این اساطیر آن‌قدر با مضامین کتاب‌های قدسی ادیان توحیدی هم‌خوانی دارند که قرآن خود تأکید دارد. بسیاری از علمای دیگر ادیان در صدر اسلام معتقد بوده‌اند آنچه در این کتاب آسمانی آمده است، «اساطیر الاولین‌اند»^۱.

پس معاد پایان جهان که با فاجعه کیهانی همراه است؛ «هنگامی که آفتاب تاریک شود و ستارگان آسمان تیره شوند و کوه‌ها به رفتار آیند، هنگامی که دریاها شعله‌ور شوند، هنگامی که آسمان شکافته شود و ستارگان فرو ریزند» (انقصار: ۴ - ۱ و تکویر: ۳ - ۱)، متضمن بازآفرینی عالمی جدید است، همان نظر عمیق و به غایت رایج «تنزل و تدنی» تدریجی کیهان که به همین علت ویرانی و بازآفرینی ادواری جهان لازم و ضروری می‌شود. برخی معتقدند: فاجعه عالم‌گیر خواهد بود و هیچ فرقی میان گناهکاران و بیگانگان نخواهد نهاد و همگان را بی‌هیچ تمایزی نابود خواهد کرد و چنین می‌نماید که سرآغاز آفرینش جدید نخواهد بود، اما عده دیگر بر این عقیده‌اند که به دنبال فاجعه، نوشدگی جهان و بازگشت مردگان خواهد بود و برخی بر این باورند که فاجعه خلقت نوینی به دنبال خواهد داشت و یا معتقد به فرجام متضمن به احیای عالم بدون بروز مصیبت و رویداد فاجعه‌ای هستند.

۱. «وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام/۲۵).

در *اوستا* آمده است: «به وسیله آتش حریق کیهانی» از نو جهانی آراسته خواهد شد، پیری ناپذیر نامیرا، ناگندیدنی، ناپوسیدنی، جاویدان، زنده و بالنده و خرم، آنگاه که رستاخیز شود، آنگاه که بر زندگی انوشکی ارزانی گردد (میرچالیاده، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

در آخرت‌شناسی ادیان ابراهیمی، ویرانی جهان به مثابه خلقتی نو که نوعی رجعت به بهشت را ایجاد می‌کند، تلقی شده است؛ در واقع، معاد در این ادیان متعالی تجربه یا ادراک مذهبی درونی عمیق‌تری است که از خاطره خیالی (بهشتی گمشده) و بهجت و فرحناکی ازلی‌ای که پیش از مقتضیات کنونی انسان وجود داشته است، توشه و مایه می‌گیرد.

۶. اسطوره

انسان از روزی که پا به عرصه خاک نهاد، خود را مقهور عوامل طبیعی دید و از آنجاکه قوای طبیعت را برتر از توان کم انسانی خود می‌دید، به پرستش مظاهر و قوای طبیعت پرداخت و برای چاره‌جویی به رمز روی آورد و نیاقتی‌ها و آرمان‌های خود را به صورت اسطوره بیان کرد و چون نتوانست در مقابل عناصر طبیعی قد علم کند، به آنها تقدس بخشید. واقعیت‌های مسلمی را که اسطوره در دین‌های ابتدایی داشته است و دارد، نمی‌توان انکار کرد، زیرا تمامیت این دین‌ها و قبول عام یافتنشان بر مبنای حضور اسطوره در آنهاست و اگر بخواهیم آن را حذف کنیم، از این ادیان هیچ باقی نمی‌ماند و می‌دانیم هنوز در عصر تمدن و فناوری بیشتر مردمی که حتی خود را متدین بر دین‌های پیشرفته و متعالی توحیدی می‌دانند، با یک دین بدوی سر و کار دارند و در واقع، اسطوره جزئی جداناپذیر از زندگی دینی آنهاست، اگرچه توانسته‌اند سطح آن را برتری دهند.

یکی از فرض‌هایی را که به عنوان پژوهنده ادیان می‌توان مسلم انگاشت، این است که اسطوره پدیده‌ای دینی است یا به واقع، سرشت اسطوره با جوهر دین عجین شده است و فقط از دین است که اسطوره برمی‌خیزد و بعد از آن در ادبیات، شعر، هنرهای تجسمی و حتی موسیقی نمود می‌یابد.

به واسطه همین سرشت همگام با ادیان رشد کرده و هم‌زمان برای رفتار و سلوک پیروان هر دین الگوهایی مقرر داشته است تا از رهگذر آن به هستی خود معنا و اعتبار دهد. در تمام ادیان اصل، خاستگاه و آفرینش کیهان و انسان، آغاز و پایان جهان و به طور کلی ورود و دخول‌های گوناگون ناگهانی و گاه فاجعه‌آمیز عنصر فراطبیعی در لفافه‌ای از اسطوره بیان شده است، ولی در یک فرایند تاریخی بلندمدت دچار استحاله و دگردیسی منتهی به تغییر ساختار و ماهیت اولیه خود شده است که ناشی از تکاملی با سیر عقلی - نفسی از شرک به توحید بوده است.

در طی این فرایند بسیاری از نیروهای فراطبیعی (اهورایی یا اهریمنی) که باعث یک موهبت یا ایجاد خسارت می‌شدند و با عنوان ارواح موجود در اشیاء، نباتات و حیوانات (آنی می‌زم) مورد پرستش و عبادت بودند، با تجمع در وجود خدایان از تعداد بی‌شمار آنها کاسته شد و این خدایان نیز بعدها یا تحلیل رفته و به کل نابوده شده‌اند یا در قالب فرشتگان و شیاطین از (دین زرتشت به بعد) صورتی ملکوتی و آسمانی یافته‌اند.

در این حالت نیروهای موثر در جهان آفرینش از سطح جزئی و ریز به سطح کلان تغییر جایگاه دادند. گرچه دیگر ارواح و مردگان همانند هزاران سال پیش پرستش نمی‌شوند یا از آنها بیم و هراسی نیست، همچنان آموزه‌های ادیان توحیدی بر حفظ حرمت آنها پافشاری می‌کنند و حتی قائل بر این‌اند که باید همچنان هدایا و نذوراتی به رسم خیرات برای آنها در نظر گرفت؛ زیرا ایشان همچنان زنده‌اند و در جهانی دیگر که ماهیتاً با این جهان که در بطن اویند، متفاوت است، در حال حیات‌اند. اساطیر آفرینش که روزی با متلاشی شدن پیکر انسان - غول‌های اولیه «تیامت - بابلی‌ها»، «پوروشای و دائی هند»، «پانکو چینی» و «ایمیر اسکاندنیاوی» و غیره به آفرینش حاصل از تعقل عقل کلی یا انسان کلی در ادیان متعالی تغییر می‌یابد.

اسطوره پایان جهان از یک «حریق کیهانی»، یک «توفان سهمگین عالم‌گیر»، یک «زمستان سخت و وحشتناک» تا برپایی قیامت که طی آن جهان کائنات متلاشی می‌شود؛ «زمین

به شدت به لرزه درآید و بارهای سنگینش را خارج سازد» (نازعات/ ۹ - ۶)؛ «کوهها مانند پشم حلاجی شده گردند» (مرسلات/ ۸؛ واقعه/ ۶ - ۴ و قارعه/ ۵)؛ «خورشید در هم پیچیده شود، ستارگان بی فروغ شوند، کوهها به حرکت درآیند و دریاها برافروخته شوند» (مرسلات/ ۸؛ نباء/ ۱۷ و تکویر/ ۱۵ - ۱) تغییر چندانی نکرده است.

۷. نمادها (سمبلها)

از دیگر وجوهی که در همه ادیان دیدنی است وجود نمادهایی است که صبغه دینی دارند؛ نمادهای مربوط به عالم کائنات، همانند آب (خلقت از آب، آب حیات و...)، درخت زندگی (درخت زندگی، سدره المنتهی، درخت زقوم، شجرة طوبی)، چشمه جوانی، کوه قاف، صلیب شمالی، ستاره حضرت داوود(ع)، ماه مهر، در همه زمانها و در همه دینها دیدنی است.

پس از ادیان هندی و شرق دور فقط مسیحیت است که از بیشترین نمادها برخوردار است. با مسیحی شدن رومیان عاقبت کار به تمثال خدایان و اساطیر (شرک آلود) که تن به ریشه کن شدن نمی دادند، انجامید؛ تعداد زیادی از خدایان یا قهرمانان به «ژرژ قدیس» تبدیل شدند، خدایان رگبار و طوفان به ایلای مقدس و الهگان و ایزد بانوان با مریم عذرا و زنان قدیسه یکی گشتند.

بدین ترتیب تمام نمادها بیانگر نوع دین هستند، نه چیز دیگر.

۸. مسیحا و نجات بخش

این مسئله که پیش از بروز قیامت و پایان جهان یک رشته نواب کیهانی و فتنه های تاریخی از قبیل قحطی، خشکسالی، جنگ های خانمان سوز، بروز افرادی شاخص چون دجال و یژگی مشترک همه صور دینی است. پس از بروز این پدیده ها، مسیحا، نجات بخش، مهدی موعود سوشیانت و بوداسف ظهور خواهد کرد و به تمام مصیبت های بشر پایان خواهد داد.

در واقع، پیش از تغییر ساختار جهان و تبدل آن به جهانی غیرمادی، همین جهان دچار

استحاله و تغییر بنیادی می‌شود، بدین معنا که بهجت و فرح از بین نرفتند، هستی طبیعی انسان را در بر می‌گیرد و او را از همه نواقص و کمبودها رها می‌سازد و این امر توسط نجات‌بخش موعود کسی که نیکان عالم را نجات می‌بخشد و سراسر عالم را در عدالت و موازنه قرار می‌دهد، صورت می‌گیرد. در آیین بودا با ظهور بوداسف همه موجودات نوید رهایی را دریافت می‌کنند و بنا بر تعالیم اوستا با ظهور سوشیانت، بشر به همت اشوان از جهت راستی، تقوا و سازندگی پیشرفت زیادی می‌کند و گرسنگی، فقر، خشونت، بی‌رحمی از میان می‌رود و جهان به اصلاحی راستین دست می‌یابد. برطبق سنت یهود، زمانی که خداوند مصلحت بداند، مسیح به صورت شخصی و سلطانی از اعقاب شاه داوود ظهور خواهد کرد و بنی اسرائیل را از سلطه بیگانگان نجات خواهد داد و آنان را به فلسطین باز خواهد گردانید و در آنجا حکومتی آرمانی بنیان خواهد نهاد که اورشلیم را پایتخت آن قرار خواهد داد و این حکومت نمونه پاکی و صفای مذهبی و عدالت اجتماعی خواهد بود و مسیحیان را اعتقاد بر آن است که عیسای مسیح که بر آسمان عروج کرده است، رجعت می‌کند و جهان را با آتش تطهیر و منزه خواهد کرد و در بخشی از سنت اسلامی، مهدی موعود، که هم‌اینک در غیبتی عمیق دور از دیدگان بشریت در حال حیات است، در آخرالزمان قیام خواهد کرد و زمین را پر از عدل و داد می‌کند، چنان‌که از ظلم و جور پر شده است؛ یعنی دقیقاً یک استحاله تمام‌عیار، یک واژگونی ذاتی در جهان روی خواهد داد. او دین حقیقی و برتر را عرضه خواهد داشت در متنی بابلی که توسط آلفرد جرمیاس ترجمه و منتشر شده، پایان جهان به‌گونه زیر پیشگویی شده است:

هنگامی که چنین و چنان چیزهایی در فلک روی داد، آنگاه روشنی به تاریکی می‌گراید، پاکی به آلودگی بدل خواهد شد، ایالات را آشوب فرا خواهد گرفت، دعاها اجابت نخواهد شد، در شهر یاری پادشاهی (که فرمان خدا را به کار نیندد)، مردم یکدیگر را خواهند خورد و فرزندان خود را در قبال سیم و زر خواهند فروخت، شوهر زن خود را رها خواهد کرد و زن شویش را و مادر در را به روی دختر خود خواهد بست.... همه چیز برخلاف شرایع الهی و نوامیس طبیعی زیر و زبر می‌شود و آلوده خواهد گشت؛ اما بعد از این مرحله انداز و بیم، آگاهی آتشی پالاینده بر زمین

فرود می‌آید و بدکاران را هلاک خواهد کرد و در پی آن هزاره رامش و نجستگی آغاز خواهد شد (میرچالیا، ۱۳۸۴: ۱۳۵).

۹. وحی و الهام

ادیان آسمانی اولاً و بالذات بر وحی و الهام متکی هستند؛ زیرا از وحی و الهام سرچشمه گرفته‌اند و به اعجاز آن دو لطیفه عالم الهی پیروز شده و بر تعالیم آن دو اساس و بنیان خود را استوار ساخته‌اند.

اسلام نیز قوت و نیروی خود را از آسمان گرفته و عقاید و قوانینش مأخوذ از کتاب خدا و سنت رسول‌الله (ص) است و آن دو نیز - چه مستقیم و چه غیرمستقیم - از سرچشمه وحی تراویده‌اند.

پس انبیا در حقیقت، با یکدیگر اختلافی ندارند.

الهامات پیغمبران یا در حال خواب است یا بیداری؛ به عبارت دیگر، یا به صورت رویای صادقه ظاهر می‌شود یا به صورت وحی و فرق میان این دو طریق نسبی است و اختلافشان در رتبه است، نه در حقیقت (بیومی مدکور، ۱۳۶۱: ۵۴ و ۶۰).

از دیدگاه مولانا نیز در این جهان ناپایدار، که گذر ایام زیبایی‌ها را به نازیبایی و خوشی‌ها را به ناخوشی مبدل می‌سازد، «آن دم که از نای لطف حق خیزد، چون آوای اسرافیل، مردگان را از خاک و خواب برانگیزد» (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۲۵ - ۵۲۴).

غیر آواز عزیزان در صدور	که بود از عکس دمشان نفع صور
اندرونی کاندرون‌ها مست اوست	نیستی کاین هست‌ها مان هست از اوست
کهربای فکر و هر آواز او	لذت الهام و وحی و راز او

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در آن هنگام که انسان به صورت نایی درمی‌آید که همه نغمه‌های شورانگیز الهی با آن نواخته می‌شود، همه کس و همه چیز حتی سنگ هم نوای او را می‌شنوند و مجذوبش

می‌گردند و این معنا و مفهوم رسیدن کلام‌الله به گوش محمد رسول‌الله(ص) است. پیام خداوند بر محمد(ص) که به صورت قرآن مجید به او وحی شده، پیام رضا و تسلیم است و به همین جهت است که مذهب محمد(ص) را اسلام می‌نامند و نه محمدی (محمدیسم). محمد(ص) وسیله‌ای برای رساندن وحی الهی بود. خداوند با همه کس سخن می‌گوید و تنها پیامبران نیستند که شنوای نوای دل‌انگیز اویند، او همه‌جا حاضر است و با هر دلی گفتنی‌ها می‌گوید، اما هر دلی گوش شنیدن نوای او را ندارد. صدای او از تندر تیزتر و نور او از نور خورشید تابان‌تر است. ابیات مثنوی نیز آن‌چنان معانی عمیقی دارند که تا اعماق روح نفوذ می‌کنند. مثنوی راهنمایی برای رسیدن به مبدأ و وصول به وصال است....

از نظر مولانا، نی، پیام‌آور نی نواز است و پیامبر همچون نایی بود که خداوند در آن می‌دمید و او پیام الهی را به بندگان می‌رسانید، روح انسان همچون نی است و اگر جسم و درونش خالی از تعلقات و تعینات دنیایی گردد، با لب دمساز خود هم‌نوا می‌شود و اگر درونش آلوده و انباشته باشد، دیگر جایی برای دمیدن نمی‌ماند. در نمادشناسی هندو، نی نماد قلب انسان است و یک قلب پاک و خالی، همچون نی آمادهٔ سرودن سرود عشق الهی است (فرید لندر، ۱۳۸۲: ۴۳ - ۴۲).

وحدت محتوای ادیان از نگاه ابن عربی

در بیان نظریات ابن عربی، اعتقاد وی به وحدت محتوی درونی همهٔ دین‌ها جلب توجه خاص می‌کند و این اصلی است که مورد قبول عموم متصوفه است. ابن عربی و پس از وی جیلی استادانند به طرح و تبیین نظریهٔ لوگوس همت گماشتند که بر اساس آن بنیان‌گذار هر دینی، صورتی از «عقل کل» یا «لوگوس فراگیر» و یا به تعبیر آن صورت «حقیقت محمدیه» است، شاهکار ابن عربی (فصوص‌الحکم) در حقیقت، شرح نبوغ معنوی هر پیامبر به‌عنوان «کلمهٔ‌الله» است (نصر، ۱۳۸۴: ۲۳۲ - ۲۳۱).

نظریه ابن عربی درباره کلمه، در واقع، به صورت ضمنی، اصل کلیت و عمومیت وحی را بیان می‌کند، چه تصدیق این امر است که هر پیغمبر جلوه‌ای از کلمه اعلی و خود «کلمه‌ای» از خداوند است.

ابن عربی کوشید تا تفصیل خاص ادیان دیگر را تحقیق و مطالعه کند، و معنای کلی مکتوم در ساختمان ظاهری آنها را، تا آن‌جا که برایش امکان داشت، جدا کند. همه کوشش‌هایی که برای یک تقریب ریشه‌دار با دین‌های دیگر توسط مسلمانان امروز صورت می‌گیرد، می‌تواند و باید شالوده‌های محکمی که توسط ابن عربی و مولانا جلال‌الدین رومی ریخته شده است، بنا شود (نصر، ۱۳۷۱: ۱۴۰).

ابن عربی با برگردان مفهوم لوگوس از «عقل»، چنان‌که فیلون بر آن نظر داشت و رواقیان آن را منشأ کلیه هستی‌ها و نخستین فرزند خداوند به شمار می‌آوردند، به «حقیقت محمدیه» یا «نور محمدیه» که پیامبر خاتم(ص) تجلی کامل آن است، به مفهوم «اسماء الهی» دست یافت و با تکیه بر روایت نبوی «اعطیت بجوامع الكلم»، قائل بر این شد که هر پیامبر ملجأ اسمی از اسماء الله و پیامبر خاتم جامع همه این تجلیات است. بدین ترتیب، هر اسمی را شریعتی الهی دانست که به یک مرکز راه می‌برند. اسما یا شریعت‌های الهی از ذات واحد او کثرت می‌یابند و دوباره در ذات او به وحدت می‌رسند و آنچه بر حسب ظاهر در منظر انسان‌هاست، این کثرات است؛ همان‌گونه که عالم که مظهر اسم ظاهر است، مجموع آیات «متکثر» اوست (ابن عربی، ۱۳۸۲: ۱۰).

ابن عربی پیرو عشق

ابن عربی بیشتر عمر خود را به نماز و دعا، استغفار گناهان، تلاوت قرآن کریم و ذکر اسماء الله تعالی گذارند و از طریق همین اعمال نه از طریق انکار آنها بود که به این حقیقت رسید که شرایع الهی همه راه‌هایی هستند که به یک مقصد می‌رسند و چون کسی درست به آداب یک دین آسمانی عمل کند، مثل این است که به همه آنها ایمان آورده است.

در بیان دیگری از وی در فص حکمه مهیمیه فی کلمه ابراهیمیه آمده است:

حق را به حق در مظاهر سماوات ارواح و ارض اشباح مشاهده کرد و گفت:
 «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض» و بعد از وجدان ذات الهیه در
 جمیع صور اکوان به کشف و عیان «حنیفاً» فرمود و چون از افعال و صفات و ذات
 خود فانی گشت و موحدانه از انات غیر تبرا کرد و فرمود: «وما انا من المشرکین» که
 بیانگر تکثر اسماء الهی در مظاهر مادی و به همان تکثر شریعت‌ها در مظاهر معنوی
 عالم هستی است (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۱۷).

همچنین ابن عربی در عبارتی دل‌نشین می‌گوید:

قلب من پذیرای همه صورت‌هاست
 قلب من چراگاهی است برای غزلان وحشی
 و صومعه‌ای است برای راهبان
 قلب من بتخانه‌ای است برای اصنام
 و کعبه‌ای است برای حاجیان
 قلب من الواح مقدس تورات است
 و کتاب آسمانی قرآن
 و دین من عشق است
 و ناقه عشق، مرا به هر کجا که خواهد سوق می‌دهد
 و این است دین و ایمان من

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ
 وَبَيْتٍ بِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٍ طَائِفٍ
 أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ بِأَنِّي تَوَجَّهْتُ
 فَمَرَعِيْ بِغَزْلَانٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانٍ
 وَالْوَا حُ تَوْرَاتٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنٍ
 رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِيْ وَإِيمَانِيْ
 (نصر، ۱۳۷۱: ۱۴۱)

بنابراین، باید به این نکته نیز اشاره کرد که:

حقیقت حق تعالی در مقام و احدیت و اسماء و صفات به‌طور تفصیل همه
 اشیاء را مشهود می‌نماید و به واسطه اقتضای هر اسمی مظهری را و هر عین ثابتی

ظاهری را حقیقت مقدسه حق به فیض مقدس و نفس رحمانی هر ماهیتی را به وجود خاص خود موجود می‌نماید و این ایجاد همان ظهور حق به ظهور تفصیلی فعلی در همه‌اشیاست. این تجلی را تجلی ظهوری هم نامیده‌اند که بر دو قسم است:
 ۱. تجلی عام که کافر و مؤمن و جماد و نبات و همه موجودات در او یکسان‌اند.

این بود هر ذوات را شامل ناقص از وی بر این بود کامل
 کافر و کفر و مؤمن و ایمان همه را اندر او مساوی دان

۲. تجلیات خاصه حق همان لطف و عنایات خاصه حق بر اشیاست. در این تجلی

بین کافر و مؤمن و عاصی و مطیع فرق است (آشتیانی، بی تا: ۲۶۳ و ۱۴۹).

طریق تجلی‌های گوناگون خویش، به انحای مختلف با انسان‌های گوناگون ارتباط برقرار نماید (بازنیچر، ۱۳۷۶: ۴۰۵ - ۴۰۴).

ادیان عموماً فضایل و افعال یکسانی را تحسین و تأیید می‌کنند و پیروان ادیان گوناگون نیز می‌توانند زندگی اخلاقی قابل تحسینی داشته باشند. به همین دلیل در هیچ زمانی، هیچ‌یک از ادیان بزرگ در انزوای کامل نبوده است:

سرچشمه‌ها و تحولات هر یک از ادیان با سرچشمه‌ها و تحولات سایر ادیان پیوند داشته و آن‌چنان ریشه آنها به یکدیگر گره خورده است که به هیچ‌وجه جداشدنی از یکدیگر نیستند. از منظری صرفاً تاریخی، به دشواری می‌توان ادیان را منعزل از یکدیگر دانست. ما می‌توانیم تاریخی جامع ادیان خاص تدوین کنیم (همان: ۳۹۹).

همه مردم بر یک دین و یک ملت‌اند

دریغا ۷۲ مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند و از بهر ملت هر یکی خود را ضدی می‌دانند و یکدیگر را می‌کشند و اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی، ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط، خلق را از حقیقت دور کرده است «وما يتبع اکثرهم الا ضناً و ان الظن لا

یعنی من الحق شیئاً» (همدانی، ۱۳۴۱: ۳۳۹) و چنانچه خلقی مصمم شوند تا به درگاه حقیقت راه یابند و از سفره انعام آن بهره گیرند، آنان را هیچ راهی جز این نیست که از تشبیه‌سازی و غلط‌اندازی بپرهیزند و از ظنون تبعیت نمایند که این متابعت نابخردانه عاقبتی عاقبت‌طلبانه به دنبال نخواهد داشت.

یکی بودن مسمی

عین‌القضات متذکر می‌شود که اسم‌ها بسیار است، اما عین و مسمی یکی باشد: تو را ظهیرالدین خوانند و خواجه خوانند و عالم خوانند و مفتی خوانند، اگر بهره‌نامی حقیقت تو بگردد. تو ۲۰ ظهیرالدین باشی، اما اسم تو یکی نباشد و مختلف باشد و مسمی یکی باشد؛ «لکم دینکم ولی دین» این معنا باشد. دریغاً مگر از مصطفی (ع) نشنیده‌ای که گفت: «کل مجتهد مصیب؟ اجتهاد مجتهد، صواب می‌انگارد و هر ملتی بر اجتهاد، اعتماد کرده است (همان).

نظریه هگل درباره وحدت ادیان

هگل دیگر دانشمند مطرح مسیحی که دین را همانند عقل و روح، اندیشه متعالی و آگاهی وجود مطلق تصور می‌کرد، دین را در معنای طبیعی و فطری آن، یکی بیشتر نمی‌دانست؛ زیرا طبیعت بشر یگانه است، اما امکان تعدد شرایع متعدد را هم می‌پذیرفت. هگل همچنین دین را صورت عقلی و مثال متعالی، قائم به ذاتی می‌پندارد که خود را در حالت پویا و تاریخ پرفراز و نشیب و به‌عنوان «دین مثبت» هویدا می‌کند. می‌توان گفت که او در مقام فردی ایدئالیست و قائل به وحدت که واقعیت را یکی می‌داند، همه ادیان خاص را اجزا روح مطلق در نظر می‌گیرد، به این معنا که آنها را تنها به‌واسطه ارتباطی که با روح مطلق دارند، می‌توان کاملاً شناخت (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۲۳).

از نظر هیک همه ادیان و مذاهب برحق‌اند

هیک با کثرت‌گرایی (pluralism) دینی خود، تدوین نوینی از الهیات مسیحیت ارائه کرده است. او برای معقول جلوه دادن ایمان، از تجربه دینی بهره گرفت و گوهر دین را تجربه دینی و احساس شخصی از حق قلمداد کرد. به نظر هیک و اتباع وی، وحدت دین حق و انحصار صراط مستقیم در آن، امری موهوم است و همه ادیان و مذاهب حق‌اند و راه رستگاری و هدایت، متکثر است (ابراهیم‌زاده، بی تا: ۲۹).

بنابراین، همین نگاه خوش‌بینانه و غیرواقع‌بینانه است که عده‌ای می‌گویند: همه ادیان مکاتب و مذاهب جهان، توصیف‌های به‌ظاهر متعارض و متناقض از یک حقیقت و واقعیت‌اند و به‌رغم تعارض‌ها و تناقض‌هایشان، همگی برحق‌اند (هیک، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

برخی هم معتقدند که تاریخ‌دانان دین به‌واقع، فیلسوفان دین هستند؛ زیرا همه ادیان جلوه‌های یک دین اصلی و ابتدایی‌اند و وظیفه تاریخ‌دانان این است که بشریت را به سمت شناخت حقیقت مطلق سوق دهد (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۱۹). لیکن با اندکی تأمل مبتنی بر نگرش‌های عقلانی، به‌خوبی می‌توان فهمید که با اثبات وحدت درونی ادیان بر اساس چند عنصر مشترک که با فطرت و ذات انسان‌ها انطباق دارند، نمی‌توان هر صورت متناسب به دین را به حق دانست.

اگر کثرت صور دینی به معنای شاخ و برگ‌های یک درخت و متعلق به یک ریشه و اصل باشند، امری طبیعی و حاصل تفرق در اذهان و عقول و تفاوت قوه فهم بشری است که هر کدام از ایشان بر اساس استعداد، ظرفیت و قابلیت‌های خود و نوع جهان‌بینی، تعقل و اندیشه برداشت خاصی از یک دین پیدا می‌کنند به‌نحوی که چون به مباحثه با هم بنشینند، هریک خود را حق و دیگران را باطل می‌شمارد و این در حالی است که در اجرای احکام تشریحی آن دین، امتی واحدند.

از این منظر، مورد متکثر دینی نه تنها امری مقبول که حتی لازم است (اگر می‌خواستیم همه را بر یک دین قرار می‌دادیم)؛ زیرا تضارب اندیشه‌ها و آرا که کمال انسان را در پی دارد،

حاصل همین تکثر است، اما اگر کثرت‌گرایی بدین معنا تلقی شود که هرکس مجاز است هر عقیده‌ای را در قالب یک صورت دینی ارائه دهد و دیگران را به تبعیت از آن فراخواند، کثرت دینی امری مردود و باطل است.

اما از آن رو که در عالم دین کثرتی پدید آمده است، باید این مورد متکثر تبیین شوند و منشأ و دلیل پیدایش آنها به دقت بررسی و حق از ناحق تفکیک گردد.

بدیهی است آن تکثری که ریشه در امیال و هوس‌های انسانی داشته است، نمی‌تواند بر مبنای حق و حقیقت پایه‌گذاری شود و هرگز نخواهد توانست کاروان بشریت را به هدفی متعالی رهنمون باشد و راه رستگاری و نجات را به او نشان دهد.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بِهِ
الْأَناسُ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بُيِّنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ
الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ همه مردم یک
گروه بودند، خدا رسولان را فرستاد تا گروه نیکوکاران را بشارت دهد و گروه
بدکاران را بترساند و با پیغمبران کتاب به راستی فرستاد تا تنها دین خدا به عدالت در
موارد نزاع و خلاف مردم حکم‌فرما باشد، سپس همان گروه که بر آنان کتاب
آسمانی آمد (غیرآن‌ها) برای تعدی به حقوق یکدیگر در کتاب حق شبهه و اختلاف
افکندند، پس خدا به لطف خود اهل ایمان را از ظلمت و شبهات به نور حق هدایت
فرمود (و این راهنمایی خدا سبب لطف او بر بندگان است) و خداوند هر که را
بخواهد به راه راست هدایت بنماید. (بقره/۲۱۳).

آیا همه ادیان و مذاهب بر حق‌اند؟

جان هیک، مشهورترین فیلسوف دین و الهی‌دانی است که درباره کثرت‌گرایی دینی اندیشیده و قلم‌فرسایی کرده است؛ او با کثرت‌گرایی دینی پیشنهادی خود، تدوین نوینی از الهیات مسیحیت ارائه کرده است. او برای معقول جلوه دادن ایمان، از تجربه دینی بهره گرفت و گوهر دین را تجربه دینی و احساس شخصی از حق قلمداد کرد. به نظر هیک و اتباع وی، وحدت دین حق و انحصار صراط مستقیم در آن، امری موهوم است و همه ادیان و مذاهب

حق‌اند، راه رستگاری و هدایت متکثر است (ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۳: ۲۹). یکی دیگر از متفکران الهیات پروتستان لیبرال ارنست تروپله است که مصداق بارز رویکرد نسبی‌گرایانه به کثرت دینی شناخته می‌شود. وی معتقد بود که ادیان به لحاظ فرهنگی تعین می‌یابند، فلذا مسیحیت فقط برای مسیحیان مشروعیت دارد، نه الزاماً برای تمام بشر (سروش‌اندیشه، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

کثرت‌گرایی دینی

با نظری کلی درباره موضوع مهمی به نام «کثرت‌گرایی»، باید اعتراف کرد بحث پلورالیسم، این نیست که همه حق‌اند، این یک درکی است که بعضی‌ها پیدا کرده‌اند و متأسفانه درک نادرستی است (سروش، ۱۳۷۷: ۹۲).

بحث پلورالیسم تبیین کثرتی است که در عالم است. خواه این کثرت در حقایق بروز کند، خواه کثرتی باشد که در آن مخلوطی از حق و باطل وجود دارد. در عالم کثرتی پدید آمده است، این کثرت را باید تبیین کرد و این تبیین‌ها یا با علت و یا با دلیل است، اما در میان این علت‌ها باطل‌هایی هم پیدا می‌شود که در این سخنی نیست. قطعاً سخن‌های بیهوده‌ای در میان هست. قطعاً مکاتب ناحقی در عالم وجود دارد، بدون تردید؛ به قول مولانا: آنکه گوید جمله حق‌اند احمقی است آنکه گوید جمله باطل، او شقی است

لذا ما در مقامی نیستیم که با بحث از پلورالیسم، اثبات کنیم و بر گردن دیگران بیاندازیم که همه را یکسان ببینید و هر فرقه‌ای را حق بدانید، یا بگوییم بین فرقه‌های مختلف و ادیان مختلف، هیچ تفاوتی وجود ندارد. مطلقاً چنین بحثی مصداق ندارد، این درکی ناصواب از مسئله است (همان).

زیرا به‌طور قطع آن دسته از مکاتبی که راه باطل را برگزیده و یا در طول دوران خود به انحطاط و انحراف گراییده‌اند و یا اینکه بر مبنای حق و حقیقت پایه‌گذاری نشده باشند، هرگز نمی‌توانند کاروان بشریت را به هدفی متعالی رهنمون نمایند و راه رستگاری و نجات را نشان دهند.

بنابراین، حق از آن آیینی است که از حقیقتی متعالی منشأ گرفته باشد و با آموزه‌هایی صددرصد مترقی و متکی به اصول و مبانی عقلانی و استدلالی و در راستای سعادت مطلق بشری آدمی را به سرمنزل مقصود بی‌هیچ دغدغه و با اطمینان کامل برساند که یقیناً این اوصاف ویژه دین مترقی و بی‌رقیب، یعنی اسلام، است.

علل پیدایش کثرت‌گرایی دینی در غرب

بررسی‌ها نشان می‌دهد که دو عامل اساسی در پیدایش کثرت‌گرایی دینی به‌ویژه در شکل افراطی‌اش در مسیحیت غرب نقش داشته است:

۱. نهضت لیبرالیسم سیاسی که به لیبرالیسم دینی، پروتستان‌یسم لیبرال منجر شده است.
 ۲. آموزه نجات در مسیحیت، که ریشه هر دوی این‌ها به آیین مسیحیت و عملکرد کلیسا برمی‌گردد؛ زیرا از یک سو رفتار خشن کلیسا با مردم مسیحی دامن زدن به درگیری‌ها و نزاع‌ها میان فرقه‌های مذهبی توسط ارباب کلیسا، صاحبان مناصب سیاسی - مذهبی و سلاطین و قیصرها و ایجاد جو رعب و وحشت میان مردم و کشت و کشتار، که زمینه نهضت آزادی‌خواهی و تسامح و تساهل‌طلبی را در همه عرصه‌های زندگی و به‌ویژه در حوزه تفکر دینی به دنبال داشته است و از سوی دیگر، پافشاری کلیسا بر حقانیت منحصربه‌فرد آیین مسیحیت کلیسایی (انحصار کامل و مطلق رستگاری در پیروی از این آیین و اهل عذاب بودن غیرمسیحیان) واکنش تندی را توسط بسیاری از روشنفکران و متفکران غربی برانگیخت.
- در رأس آنها، جان هاروود هیک (۱۹۲۲-۲۰۰۰م) و همفکران او بودند که به تفکر کثرت‌گرایی دینی تشکیک وارد ساختند. این عده معتقد شدند که حقیقت و رستگاری در انحصار یک دین، مانند مسیحیت نیست بلکه همه ادیان بهره‌ای از حقیقت و حقانیت دارند و پیروی از برنامه‌های هر یک از آنها می‌تواند مایه نجات و رستگاری گردد (ابراهیم‌زاده، بی‌تا: ۲۷ - ۲۶).
- بدیهی است چنین تفکری در حوزه مسیحیت متعصب و سخت‌گیر آن ایام به‌منزله تغییری بنیادین در رویکرد دینی جدیدی بود که بعدها آثار آن بیشتر هویدا شد و به طرح مباحث جدیدی انجامید.

نسبت ادیان با یکدیگر

ادیان عالم، به‌ویژه آنها که زمان درازی مانده‌اند و توانسته‌اند پاسخ‌گوی نیازهای پیروان‌شان باشند، بی‌بهره از حقیقت نیستند. اما این‌گونه هم نیست که همه آنها به یک اندازه حق باشند. از حق مطلق تا باطل مطلق، طیف وسیعی را شکل می‌دهد که ادیان مختلف، همه در میانه طیف قرار دارند. درباره هیچ‌یک از ادیان موجود نمی‌توان گفت که در یکی از دو سر طیف قرار دارند:

آنکه گوید جمله حق‌اند احمقی است وانکه گوید جمله باطل، او شقی است

این حقیقت دان، نه حق‌اند این همه نی به کلی گمراهان‌اند این رمه

نسبت میان ادیان، نسبت میان حق محض و باطل نیست بلکه نسبت میان حق بیشتر و حق کم‌تر است. می‌توانیم بگوییم دین «الف» بیشتر بهره و دین «ی» کمترین بهره از حقیقت را دارند و سایر ادیان در میان این دو، اما نمی‌توانیم بگوییم دین «الف» حق مطلق است و دین «ی» باطل محض. ادیان هر اندازه که بتوانند گوهر اصلی و بنیادین دین را در پیروان‌شان ایجاد کنند، از حقیقت بهره برده‌اند. هر دینی بهتر بتواند انسان را از خودپرستی و حاکمیت نفس رها کند و به حق‌پرستی و حاکمیت حق تسلیم کند، موفق‌تر و باحقیقت‌تر است (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۳۴ - ۳۳۳).

البته به دور از هرگونه تعصب انحصارطلبانه و با اقامه دلایل متقن و براهین مستدل و انجام مطالعه‌ای دقیق و بررسی عمیق به‌خوبی می‌توان دریافت که آن دین حق و راستینی که از هر حیث حائز شرایط حقانیت و نزدیک‌ترین راه قرب به حضرت احدیت باشد، همانا اسلام است که با کامل‌ترین وجه به زیور ظهور آراسته شده است.

اعداد مشترک در ادیان

یکی از نکات مهم درباره ادیان، وجود مسائل مشترک از قبیل اعمالی چون قربانی کردن، روزه داشتن، نماز برپا نمودن و... است که البته با اشکالی متفاوت از یکدیگر در میان اتباع و

پیروان آنها جنبه عملی به خود می‌گیرد. همچنین پاره‌ای از اعداد و حروف نیز به نحوی بارز و به صورتی واحد موضوعیت می‌یابند که از جمله آنها: عدد هفت در بین نه عدد اصلی مقامی خاص دارد که مکرر بدان برمی‌خوریم و به معانی و تعبیرات مختلف آمده است. در اغلب ادیان عدد هفت مقدس و حاکی از رمز، استعاره و کنایه باشد.

در *تورات* آمده است که خداوند دنیا را در شش روز آفرید و در روز هفتم از همه کار خود که ساخته بود، فارغ شد و در روز هفتم آرامی گرفت. پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود. در مصر هفت سال فراوانی بود که هفت سال قحطی در پی داشت. حضرت موسی در حضور فرعون با عصا به آب نهر زد که در مدت هفت روز به خون مبدل گشت.

نزد یهود نام سال سببی به هر سال هفتم داده می‌شود که در ظرف آن کارهای زراعتی را تعطیل می‌کنند.

مکاشفه یوحنا ی قدیس در *انجیل* اشاره می‌کند به هفت کلب، هفت روح، هفت چراغدان طلا، هفت ستاره، هفت فرشته، هفت رعد، اژدهای هفت سر با هفت افسر، هفت بلا، هفت پیاله زرین و هفت کوه، در مذهب کاتولیک هفت حکم برشمرده‌اند که اجرای آن واجب است و هفت گناه هست که باید از آن توبه کرد.

در مذاهب بودایی و هندی عدد هفت معنای خاص دارد (معین، ۱۳۸۴: ۱۶۸ و ۴۵). در دین زردشتی «امشاسپند» به هفت فرشته ارجمند و مقرب اطلاق می‌شود که بهمین اردیبهشت، شهریور، اسپندارمذ، خرداد، امرداد که در رأس آنها، در آغاز پیدایش آیین زردشت، سپنتا مینو (خرد مقدس) قرار داشت و بعدها به جای او اهورامزدا را قرار دادند. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ؛ یعنی به راستی بالای شما هفت راه آفریدیم و از این مخلوق بی‌خبر نبودیم» (مؤمن/۱۷).

میرابوالقاسم فندرسکی، از اکابر عرفا و حکمای امامیه متوفی به سال ۱۰۵۰ق.، در قصیده معروف اشاره به این آیه می‌گوید:

هفت ره بر آسمان از فوق ما فرمود حق هفت در از سوی دنیا جانب عقباستی
 در کتب آسمانی عدد هفت به مناسبات مختلف مکرر آمده است (ژوزف، ۱۳۶۸: ۵۴-۵۳).
 و نیز (توجه به موضوع عدد هفت) جلال‌الدین مولوی نیز در بیتی از داستان مشهور
 طوطی و بازرگان مندرج در دفتر اول مثنوی معنوی می‌آورد:

چون بنالد زار بی‌شکر و گله افتد اندر هفت گردون غلغله

(مثنوی معنوی دفتر اول)

شنیدم رهروی در سرزمینی همی گفت این سخن را با قرینی

که ای صوفی شراب آنگه شود پاک که در شیشه بماند اربعینی

(حافظ)

۴۰ (forty)، عددی که از ادیان قدیم بابل تا زمان حضرت موسی(ع) و حضرت
 عیسی(ع) و حضرت پیامبر اسلام(ص) همواره نماد یکی عمل مذهبی (غارنشینی،
 چله‌نشینی و غیره) بوده است (گواهی، ۱۳۸۱: ۵۰).

وحدت تمدن‌های بشری و مفاهیم مذهبی

بررسی‌های عمیق و کارشناسانه طی قرون و اعصار متمادی بر این نظریه صحه می‌گذارد
 که تمام تمدن‌ها از یک نقطه واحد سرچشمه گرفته و همه نژادها منشأ واحدی داشته‌اند و
 خودبه‌خود فرهنگ و تمدن‌شان یکی بوده است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۲).

همچنین، موضوع دیگری که می‌تواند به این امر کمک کند، یکی بودن مفاهیم مذهبی
 است، به طوری که انسان خیال می‌کند در قدیم یک پیغمبر بوده که همه، سیاه‌پوست و
 سرخ‌پوست و سفیدپوست، به آن معتقد بوده‌اند. این امر از اساطیر مذهبی و اسامی خدایان
 و مراسم ابتدایی دینی فهمیده می‌شود.

تاریخ ادبیات، هنرها، مذاهب، علوم، زبان، جامعه، سنت‌های اخلاقی و اجتماعی، عقاید
 فلسفی و... در همه اقوام هرچه به عقب‌تر برمی‌گردد، به هم نزدیک‌تر می‌شوند و به وحدت

می‌گیرند. به طور کلی فکر وحدت نژادی علمی‌ترین و قابل دفاع‌ترین تزه‌های موجود است (همان: ۶۳).

شباهت زبان‌های عرفانی در مکاتب متعدد الهی و انسانی

ویژگی‌های مشترکی در تجارب عرفانی وجود دارد که در دین‌ها، فرهنگ‌ها و ادوار مختلف تاریخ روایت شده است، در اینجا نباید انتظار داشته باشیم که همیشه و همه‌جا با کلمات مشابهی بیان شده باشد بلکه برعکس، باید انتظار گوناگون و فراوانی در عبارات و الفاظ، سبک و سیاق و شیوه‌های بیان داشته باشیم و باید بتوانیم پرده از روی لفظ برداریم و جان کلام و محتوای تجربه را که در آن مستور است، دریابیم. باید بتوانیم تجربه واحد را که به زبان‌ها و بیان‌های گونه‌گون روایت شده باشد، بازشناسیم. به یاد سپردن این نکته، به‌ویژه هنگامی که از عرفان شرقی «اوپانیشادها» به فضای فرهنگی و دینی متفاوت عرفای مسیحی قرون میانه نظر افکنیم، لازم است. در واقع، وقتی که می‌بینیم زبان «اوپانیشادها» با زبان بعضی از عرفان مسیحی، چه بسیار شباهت دارد، به‌خصوص در مواردی که این عرفا کوشیده باشند حتی الامکان توصیف بدون تعبیر به دست بدهند، حیرت خواهیم کرد (استیس: ۱۳۶۱: ۹۱).

فصل ششم اختلاف ادیان

مفهوم اختلاف در ادیان

از مجموع ملاحظات درباره خود ادیان حق و وضع روانی و طبیعی انسانی و تاریخی که بشر از روش دینی خود نشان داده است، به طور اطمینان می توان گفت:

ادیان حق که در تاریخ بروز کرده اند، به هیچ وجه در نفس خویش منشأ اختلاف نبوده اند. ماهیت ادیان الهی در همه دوران ها یکی بوده است؛ زیرا محور عمومی و اساسی آنها عبارت است از گرایش به مبدأ و اعتقاد به رستاخیز و ابدیت و تطبیق زندگانی به مشیت الهی که توضیح دهنده اش پیامبران و عقل و وجدان انسان ها بوده اند. این عقاید کلی و فطری هیچ یک از افراد و گروه های انسانی را به صفا آرایسی در مقابل یکدیگر وادار نمی کند (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۲۸ - ۳۲۷).

به هر رو، فهم پیروان از بیانی که در محتوای اندیشه ادیان الهی وجود دارد، امری مهم و بسیار ضروری است و چه بسا که پاره ای از اختلافات از همین نوع نگرش حاصل شده باشد و مستلزم تحقیق و تتبع دقیق و عمیق بر پایه اصول صحیح عقلانی است.

خلاصه، ۷۲ یا هر چند مذهب که هست، همه بر حق نیستند، ولی مذهب حق از آن میان خارج نیست؛ نه می شود همه مذاهب را کفر و ضلال دانست و نه می توان همه را

حقیقت انگاشت، مذاهب باطل خود گواه آن‌اند که حقی هست، چنان‌که سخن دروغ گواه آن است که سخن راست هم هست. در این میان هوشیاری و تمیز و فهم آدمی است که باید حق را از باطل، راست را از دروغ تشخیص دهد، همچنان‌که کاسب بصیر در بازار متاع سالم را از معیوب باز می‌شناسد.

مؤمن کیست ممیز کو که تا باز داند کان را از فتا
گر نه معیوبات باشد در جهان تاجران باشند جمله ابلهان
پس بود کالاشناسی سخت سهل چون‌که عیبی نیست چه ناهل و اهل

اعتقاد به فراطبیعت در ادیان

اما دربارهٔ وحدت ادیان، چنان‌که به‌اختصار اشاره شد، چیزی که مورد اتحاد تمام ادیان است، مبدأ، مسیر و مقصد انسان‌هاست. پیش از آنکه آیات قرآنی بررسی شوند، نظری اجمالی به وضع عمومی بشر در گذرگاه تاریخ دربارهٔ رابطهٔ او با فراطبیعت می‌اندازیم: در قدیمی‌ترین تواریخ انسانی، توجه به یک موجود باعظمت که در برترین پایهٔ محسوسات وجود دارد، کاملاً مشاهده می‌شود. برای اثبات این حقیقت می‌توان دلایل و شواهد مطمئنی از مجموع سرگذشت بشری پیدا کرد.

چند جمله ذیل را از الیوت اسمیت (Eliot Smith)، دانشمند طبیعی‌دان معروف، متذکر می‌شویم، این چند جمله می‌تواند وضع عمومی انسان‌ها را از قدیمی‌ترین دوران زندگانی بشری تا امروز دربارهٔ توجه به فراطبیعت بازگو کند:

من جزیره بودنیو را مثال زدم برای این بود که با روشنایی کامل آشکار کنم که برای مردم همواره یک اعتقاد ثابت در سلطهٔ نیروهای غیبی در تمام شئون دنیوی سیطره داشته است، اعتقاد به سلطهٔ قوای غیبی قاعدهٔ کلی بدون استثنا در تمام شئون حیات بوده است، تا امروز هم بیشتر مردم، تسلیم به سلطهٔ عوامل فراطبیعی هستند، هیچ‌یک از ادیان از عناصر فراطبیعی خالی نیست.

آنچه که در عبارات فوق دیده می‌شود، توجه انسان‌ها به فراطبیعت و تأثیر آن در مسیر

زندگی‌شان است. البته برای اثبات آنکه همه انسان‌ها متوجه خدای یگانه و رستاخیز و ابدیت بوده‌اند، از این عبارات در نمی‌آید، ولی شواهد و قرائن فراوانی دیده می‌شود که موضوع موجود برتر به جهت عوارض اجتماعی و محیطی گاهی مورد غفلت قرار گرفته است، نه اینکه به هیچ‌وجه مطرح نبوده و بعدها مورد اعتقاد قرار گرفته است. ولی ادامه حیات و ابدیت به‌طور فراوان در توتم‌ها و سایر فعالیت‌های باستانی مشاهده می‌شود. باز این پژوهشگر می‌گوید:

غریزه‌ای که برای همه جانداران و مردم مسلط است، غریزه بقا و ادامه حیات است. حتی اگر بپذیریم که غریزه جنسی در حالات استثنایی در عقل انسانی آن‌چنان تأثیر نیرومند ایجاد می‌کند که می‌تواند انسان را در راه پیروی از آن غریزه به خطر بیندازد شکی نیست که کوشش جانداران خواه به‌طور خودآگاه یا ناخودآگاه مصروف ادامه حیات است.

اتحاد و اختلاف ادیان از دیدگاه قرآن

از مجموع آیات قرآنی این حقیقت روشن به دست می‌آید که همه ادیان الهی یک منشأ و یک هدف کاملاً مشخص دارند و آن عبارت است از: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ ما همه از آن خداییم و برگشت همه ما به سوی اوست».

ما از مبدائی حرکت کرده‌ایم و رهسپار مقصدی هستیم. این مبدأ چیست و این مقصد کدام است و راهی را که میان مبدأ و مقصد خواهیم پیمود، چه راهی است و نیروی حرکت در این مسیر چگونه است؟ پاسخ این مطلب در ادیان الهی بازگو شده است (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۱).

اختلافات موجود در ادیان مربوط به عوامل ثانوی است که در این مبحث تا حدودی بررسی خواهد شد؛ بنابراین، ما دو مسئله را باید مطرح کنیم:

پس مسئله مبدأ و معاد و پیدا کردن یک تأمین فراطبیعی برای زندگی بشری در تمام ادوار و در هرگونه شرایط وجود داشته است، یک ریشه اساسی را هم برای این گرایش دینی متذکر می‌شویم و سپس به آیات قرآنی می‌پردازیم.

آندره ژید می‌گوید: «بی‌ایمانی به خدا آن قدرها هم آسان نیست، می‌بایست از اول به طبیعت ننگریسته باشیم».

اگر بخواهیم به نقل اقوال علمای جامعه‌شناس، از ابن‌خلدون گرفته تا امروز، درباره‌ی اساسی بودن گرایش دینی بپردازیم. بدون مبالغه باید مجلداتی را از این اقوال پرکنیم همان: ۳۳۳ - ۳۳۲).

تقسیمات اختلاف ادیان از دیدگاه قرآن

آیات قرآنی مربوط به ادیان و اختلاف آنها، به گروه‌های متعدد تقسیم می‌شوند:

گروه اول: توجه به خدای یگانه و پرستش او را اساس دین معرفی می‌کنند؛ مانند:

الف. مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْخُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ؛ شما آنچه را که به غیر از خدا، عبادت می‌کنید، جز نام‌هایی که شما و پدران شما وضع کرده‌اید، چیز دیگری نیست، خداوند به آن نام‌ها هیچ‌گونه سلطه‌ای نفرستاده است. حکم خدا فقط از آن خداست، او دستور داده است که به جز او چیزی را نپرستید، این است دین با ارزش [یا دین محکم] (یوسف/۴۰).

ب. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مَنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ؛ بگو: ای اهل کتاب بیایید یک کلمه مساوی [یا مورد اتفاق همه] را بپذیریم. [این کلمه چیست؟]: نپرستیم جز خدا را و هیچ چیز را با او شریک قرار ندهیم. بعضی از ما بعضی دیگر را معبود خود قرار ندهد، تنها خدا را بپرستیم [که شایسته ربوبیت و معبودیت است]، اگر اهل کتاب باز از این دعوت رویگردان شوند، بگویید: شما شاهد باشید که ما اسلام را پذیرفته‌ایم (آل عمران/۶۴).

گروه دوم: آیاتی است که بعضی دیگر از مشترکات را به عنوان هدف رسالت پیامبران

مطرح می‌کند، مانند:

الف. «قَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...؛ البته ما پیامبران خود را فرستادیم و همراه آنان کتاب و وسیله سنجش نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند» (حدید/۲۵).

جای تردید نیست که ایجاد عدالت فردی و اجتماعی مورد اتفاق کلمه تمام ادیان الهی است.
 ب. «وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ؛ ما پیامبران را نفرستادیم مگر برای بشارت دادن و تهدید کردن انسان‌ها» (کهف/۵۶ و انعام/۴۸).

این دو پدیده هم که در حقیقت، جنبه تحریک دارد و از کیفر الهی می‌ترساند و به پاداش الهی امیدوار می‌سازد، مورد اتفاق نظر تمام ادیان است.

ج. «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ؛ آنان مأمور نبودند مگر اینکه خدا را با اخلاص و با اسناد دین به او بپرستند، درحالی‌که رستگاران‌اند، نماز برپا دارند و زکات بدهند، این است دین ملت با ارزش [یا محکم]» (بینه/۵).

در این آیه سه مسئله اساسی تمام ادیان بازگو شده است:

پرستش خدا از روی اخلاص، برقرار ساختن رابطه میان انسان و خدا و تنظیم مسئله معاش.

گروه سوم، آیتی است که با صراحت کامل اتحاد هدف پیامبران را بیان می‌کند؛ مانند:

الف. آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ؛ پیامبر به آنچه که از خدا بر او نازل شده، ایمان آورده است و همه مردم با ایمان به خداوند و فرشتگان و کتاب‌ها و فرستادگان خدا ایمان آورده‌اند [و معتقدند که:] میان پیامبران او هیچ جدایی و تفاوتی نیست، گفته‌اند: ما شنیدیم و اطاعت کردیم. ما مغفرت تو را می‌خواهیم و پایان همه امور به سوی توست (بقره/۲۸۵).

ب. وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ؛ آنان که به خدا و فرستادگانش ایمان آورده و میان هیچ‌یک از آن فرستادگان تفاوتی نگذاشتند. آنان هستند که خداوند به زودی پاداششان را عطا خواهد فرمود» (نساء/۱۵۲).

ج. قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ [ای مردم با ایمان:] بگویند ما به خدا و آنچه که بر ما و ابراهیم و اسمعیل و اسحاق و یعقوب

و اسباط و موسی و عیسی و سایر پیامبران از خدایشان نازل شده و داده شده است، ایمان آورده‌ایم، ما میان هیچ‌یک از آنان تفاوتی نمی‌گذاریم، ما به خدا اسلام آورده‌ایم (بقره/۱۳۶).

د. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...؛ از دین همان را برای شما تشریح کرده است که نوح توصیه نموده و آنچه که به تو وحی فرستاده است، همان است که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کرده است، دین را برپا دارید و متفرق نشوید (شوری/۱۳)؛ (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۷ - ۳۳۳).

اگر به قرآن توجه کنیم خداوند اهل کتاب را به کلمه توحید فرامی‌خواند و با صراحت هرچه تمام‌تر می‌فرماید:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ...؛ ای اهل کتاب بیایید تا کلمه توحید را گرفته در نشر و عمل نمودن بر طبق آن کمک حال یکدیگر باشیم» (آل عمران/۶۴).

علامه طباطبایی، صاحب تفسیر شریف المیزان، ذیل این آیه و در تفسیر مساوی بودن «کلمه» می‌آورد: «بعضی گفته‌اند: معنای مساوی بودن «کلمه» آن است که قرآن و تورات و انجیل، متفق بر آن بوده، تماماً به آن کلمه (کلمه توحید) دعوت می‌کنند» (طباطبایی، بی تا: ۹۵).

وی همچنین در ادامه می‌افزاید: «راهی که انبیا به آن دعوت نموده‌اند، راهی است که نوع انسانی را از فرد و اجتماع و ادار به پیمودن طریق فطرت یعنی کلمه توحید کرده است» (همان: ۹۷). این حقیقتی قطعی است که ندای توحید در فطرت آدمی همواره به گوش می‌رسد و احدی را نمی‌توان از آن مستثنی نمود؛ زیرا ضمیر همگان بدان مأنوس و مألوف است:

موسئنی نیست که دعوی انا الحق شنود

ورنه این زمزمه در هر شجری نیست که نیست

از مجموع این آیات و نظایر آنها و همچنین با نظر به اصول و مبانی کلی که از متن زندگانی انسان‌ها حاصل می‌شود، همین حقیقت روشن می‌گردد که کلیات و متن ادیان الهی متحدند و اگر اختلافاتی هم دیده شود، به عواملی مستند است که مربوط به متن ادیان نیست، از آن جمله:

۱. اختلاف شرایط که در دوران‌های گذشته چه از نظر محیط و چه از نظر چگونگی اجتماع و تمدنی که وجود داشته است. خود این اختلاف سبب می‌شد که دین بتواند برای مردم آن جامعه قابل عمل و اجرا گردد.

۲. اختلافات ناشی از انحراف مردم از دینی که به آنان تبلیغ شده بود، این نوع اختلاف همواره در طول تاریخ وجود داشته و به هیچ‌وجه به اساس و مبانی خود ادیان مربوط نبوده است. این عامل انحراف در قرآن مجید در مواردی وارد شده است؛ از آن جمله:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا... مردم یک امت بودند، خداوند پیامبران را برای بشارت و تهدید فرستاد و همراه آنان کتابی که گویای حقیقت بود، نازل کرد تا آن کتاب در میان مردم درباره اختلافاتشان حکم کند، تنها کسانی اختلاف ورزیدند که براهین الهی به آنها رسیده بود، این اختلاف تعدادی و تجاوزی بود که میان آنان صورت گرفت، خداوند کسانی را که ایمان آورده بودند، هدایت فرمود (بقره/۲۱۲).

طبرسی از امام محمدباقر(ع) روایت می‌کند: «مقصود از امت واحده مردم پیش از نوح بودند که فقط به فطرت خود عمل می‌کردند، نه هدایتی داشتند نه ضاللتی، آنگاه خداوند پیامبران را فرستاد...» (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۹ - ۳۳۷)؛

با نظر به همین دو عامل است که می‌گوییم دین اسلام که به وسیله محمد بن عبدالله(ص) به مردم تبلیغ شده است، باطل‌کننده ادیان قبلی نبوده بلکه همان شریعت حضرت نوح(ع) و دین حنیف حضرت ابراهیم(ع) است که خداوند در مواردی از قرآن مجید تذکر داده است. این دین اسلام است که از حضرت (نوح) و ما قبل او تا زمان پیامبر اکرم(ص) دین الهی مردم بوده است. نهایت امر گذشت دو راه‌ها که همراه با بازیگری تحریف‌کنندگان کلمات الهی بوده، ادیان الهی گذشته را به شکلی درآورده است که دین اسلام مانند یک مجموعه عقاید و احکام کاملاً تازه تلقی شده است.

اما خصوصیت و مزایای دین اسلام که مربوط به خود دین است، عبارت است از آن احکام و مقررات فردی و اجتماعی که در زمان ظهور پیامبر اسلام (ص) شرایط تبلیغ آنها آماده شده و همان اسلام که یگانه دین الهی تمام قرون و اعصار است، تا ابد به وسیله پیامبر اسلام (ص) به مردم رسید.

از همین جاست که ادعای بعضی از فرقه‌بازان و مقام‌پرستانی که در بعضی از جوامع پیدا شده‌اند، می‌گویند:

دین اسلام مربوط به گذشته است و ما دین تکامل یافته‌تری را به حسب تکامل انسان‌ها آورده‌ایم، پوچ‌ترین ادعاست که نابخردانی را به خود مشغول ساخته است. این اشخاص بی‌اطلاع از حقیقت و حکمت ادیان نمی‌دانند یا نمی‌خواهند بدانند که دین خدا در هیچ دوره‌ای از دوره‌ها نقص نداشته است که دوره بعدی احتیاج به فرستادن دین تازه و مخالف داشته باشد. در هر دوره دینی که وجود داشته است، کامل‌ترین برنامه زندگی مادی و معنوی مردم آن دوران بوده است. تنها چیزی که هست، این است که خصوصیات و مزایای ادیان که گفته می‌شود، سبب نسخ دین گذشته بوده است، آن ادیان را از یکدیگر متمایز می‌ساخت و این تمایز را به‌عنوان تکامل معرفی کردن اشتباه است (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۳۹ - ۳۳۷).

پیامبر اسلام (ص) نیز با الهام از آیات الهی در برابر مخالفان و منکران دین خود، بسیار خوش رفتار بود. حضرت (ص)، نفس انسان بودن را ملاک برای احترام و تکریم می‌دانست و در مناسبات خود هرگز حقوق آنها را نادیده نمی‌گرفت.

از دیدگاه پیامبر عظیم‌الشان اسلام (ص) آحاد مردم به‌عنوان عیال خداوند محسوب می‌شوند و صرف‌نظر از هر کیش و بینشی که داشته باشند، سوددهی و منفعت‌رسانی آنها به عموم جامعه آنان را نزد باری تعالی عزیز و محبوب می‌نماید:

«الخلق عیال الله فاحب الخلق الی الله من نفع عیال الله وأدخل علی اهل بیت سروراً؛ مردم مخلوق و عیال خداوند هستند و محبوب‌ترین مردم نزد خداوند کسی است که به مردم نفع برساند و خانواده‌ای را خوشحال نماید» (کرین، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۶۴).

حقیقت شرایع

آنجا که محور گفتار فروع جزئی دین است، سخن از تعدد، تبدیل، تغییر و نسخ است. «لکن جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً»، برای هر امت شریعت و روش خاصی قرار دادیم (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۹).

خلاصه آنکه شریعت‌های گوناگون راه‌های مختلف و یا نسخه‌های متفاوتی هستند که هریک به فراخور استعداد امم و به تناسب مقام و شایستگی اولیا و انبیای آنها شکل می‌گیرند (همان).

کثرت شرایع که راه‌های ادراک و نیل به حقیقت دیانت هستند، تنها در صورتی دلالت به تعدد دین می‌نماید که دریافت هریک از آنها «بالمطابقه» یا «بالتضمن» دریافت دیگری را نفی نماید، لیکن شرایع متکثر هرگز متنافی با یکدیگر نیستند؛ زیرا کثرت آنها یا از ناحیهٔ ارائهٔ چهره‌های گوناگون همان حقیقت واحده است که در طی اعصار و قرون یکی پس از دیگری ظهور می‌نماید و یا آنکه به بیان دقیق‌تر متناسب با مراتب فهم و ادراک بشر از آن رکن وثیق و اصل اصیل است (همان: ۱۲۰ - ۱۱۹).

همچنان‌که ملاحظه می‌شود، خطوط کلی فروع دین نیز در میان شرایع ثابت است و تنها برخی از جزئیات است که تا هنگام ظهور دین خاتم در معرض نسخ و تبدیل قرار می‌گیرد. فقیه نامدار شیعه مرحوم کاشف‌الغطاء در این مورد می‌گوید: «اگر رسول اکرم (ص) و قرآن نمی‌بود، هرگز نامی از مسیحیت و یهود باقی نمی‌ماند؛ زیرا تورات و انجیل تحریف شده که خدای را در مصاف و کشتی با یعقوب (ع) وصف می‌کنند و انبیا (ع) را می‌گسار معرفی می‌نمایند و زنان پاکدامن را در معرض اتهام قرار می‌دهند، هرگز توان بقا و دوام ندارند. قرآن کریم همراه با نشر توحید، دامن تمام انبیا را از این‌گونه اتهام‌ها مبرا نمود و ابراهیم خلیل و سایر انبیا (ع) را به عزت و عظمت ستود و مریم عذرا (س) را به طهارت و پاکی وصف نمود (همان: ۱۲۲).

باین‌همه، باید این نکته را هم اضافه کنیم که مسلمانان هرگونه تفاوت واقعی بین ادیان

الهی را انکار می‌کنند ولی قائل به تفاوت عقیدتی در میان معتقدات ادیان مختلف هستند و بر اهمیت آن تأکید می‌نمایند؛ بنابراین، دلیل این امر که چرا برخی از مردم حقیقت اسلام را نمی‌پذیرند، با توجه به اشاره‌ای که قرآن در این زمینه دارد، می‌تواند گناه، غرور، حقارت، تعصب، خودسری، وابستگی به «دین نیاکان» و عدم رعایت خواسته‌های عملی اسلام باشد. شاید افرادی که نسبت به تعلیمات سنتی اسلام آگاهی ندارند، اسلام را نپذیرند. شاید به دلایل مختلف رأی کسانی که قادر به درک حقیقت اسلام نیستند، هنوز حقیقت کشف نشده باشد. شاید آن‌چنان تحت تأثیر حقیقت جزئی دین خود هستند که بدان وابسته شده‌اند و دیگر نمی‌توانند حقیقت کامل اسلام را تشخیص دهند. این امر نه بدان دلیل است که ظرفیت شناختی‌شان کمتر از اسلام است و یا روش‌شناسی آنها در تبیین قضایا دارای نقص است. گروهی از فیزیک‌دانان را در نظر بگیرید که دارای دیدگاه‌های متفاوتی باشند، ولی از نظر معرفت‌شناسی در یک سطح و اصول و روش‌شناسی آنها نیز یکسان باشند، ولی یکی از آنها با بصیرت خاص خود قادر به تبیین نظریه صحیح باشد، درحالی‌که دیگران در همان راه بن‌بست گام بردارند. شاید برخی از تفاوت‌های دینی این چنین باشد.

شاید کسی از عنایت خاص خدا بصیرت پیدا کند و دیگری نتواند. گاهی دلیل تفاوت‌های دینی می‌تواند نعمتی توسط خدا باشد. شاید حتی این امکان وجود داشته باشد که خدا کسی را آزاد بگذارد تا دین نادرست را درست بپندارد؛ زیرا شاید همان دین نادرست برای رشد روحی او مناسب‌تر باشد. ما نمی‌توانیم بگوییم که این مسئله درست است یا خیر، زیرا علم غیب نداریم و نمی‌دانیم که چگونه خداوند خوان نعمت و لطف خود را برای راهنمایی بندگانش به سوی خود می‌گستراند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۶۴).

تفاوت شرایع در چیست؟

تفاوت شرایع، نظیر تفاوت دستورات پزشک در معالجه مرض واحد در فواصل مختلف زمانی است. وقتی پزشک حاذق در مرحله اول درمان، دارویی خاص و در مرحله دوم معالجه، دارویی دیگر را برای بیمار تجویز می‌نماید، این تفاوت دارو هرگز به معنای تغییر اصول طبابت

و یا تبدیل نظر پزشک نیست؛ زیرا پزشک از همان آغاز، سلسله داروهای منظمی را که بیمار نیاز به آن دارد، می‌شناسد؛ هرچند ممکن است بیمار در اثر جهالت پس از دریافت نسخه جدید، تغییر بیماری و یا ضعف علمی پزشک را توهم نماید.

تفاوت دیگری که در نسخه‌های یک طبیب می‌تواند وجود داشته باشد، تفاوت از ناحیه دقیق بودن و یا ادا بودن نسخه‌هاست که به حسب مراتب و مقامات مختلف فرق می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۸).

البته این نکته را هم باید اضافه نماییم که حق یکی است و باطل متعدد و مردم همواره گرفتار اختلاف‌های فراوانی از نظر دین و آیین هستند. فقط اهل حق با یکدیگر اختلاف ندارند و در هر دوره و زمانی بر سر آن با هم به توافق می‌رسند (بی‌آزارشیرازی، ۱۳۷۹: ۳۵۹).

به‌هرحال، در یک بیان کلی باید گفت این تفاوت‌ها از دو منبع سرچشمه می‌گیرند:

۱. ارتقای سطح فکری و نگرش در صور دینی متأخر؛

۲. بدعت‌ها و تحریف‌ها.

در مورد اول، امری طبیعی است، آموزه‌های دین یهود سیر تاریخی طولانی و بلندی را به دنبال دارد که طی آن یک توده پراکنده برده و اسیر به یک ملت و قوم اصل و نسب‌دار تغییر ماهیت می‌دهد و در این فرآیند از پذیرش افراد غیریهود به هر نحو اجتناب می‌شود. اما در عصر عیسی (ع) شرایط پذیرایی از همه اقوام و قبایل به‌عنوان مؤمنین به عیسای مسیح (ع) فراهم می‌گردد و کافران رومی وارد عرصه دین مسیح می‌شوند و آن را از بنیان دچار تغییر و تحول می‌نمایند و آن را با عقاید و باورهای خود ادغام می‌کنند و مسیح پیامبر (ع) به ناگاه فرزند خدا و گاه خود خدا می‌شود. اما در مورد دوم، تفاوت‌ها اموری زاید و عرضی، و لازم به پیرایش و رفع آنهاست.

اختلاف شرایع و نسخ مذاهب

نتیجه ثبات و وحدت دین الهی این است که تفاوت ادیان الهی هرگز در اصل دیانت که همان اسلام است، نیست بلکه تفاوت در مذاهب و شرایع امت است؛ زیرا اصل دین که

همان مسئله توحید، وحی، رسالت، عصمت، امامت، عدالت، برزخ، قیامت و اموری از این دست است، همان خطوط کلی به شمار می‌رود که انسان بر اساس فطرت و سرشت الهی خویش، مسیر، هدف و حرکت خود را بر آن استوار می‌دارد و اما دستورات جزئی و فروع عملی متناسب با ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی افراد به مقتضای زمان‌ها و مکان‌های گوناگون تغییر می‌یابند. این فروع جزئی که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند، نه تنها موجب کثرت در اصل دین نیستند بلکه نتیجه همان فطرت ثابت و واحد هستند.

خلاصه آنکه شریعت‌های گوناگون راه‌های مختلف و یا نسخه‌های متفاوتی هستند که هر یک به فراخور استعداد امم و به تناسب مقام و شایستگی اولیا و انبیای آنها شکل می‌گیرند.

فصل هفتم دین اسلام

اسلام؛ خلاصه ادیان پیشین

تمام مسالک عرفانی به معنای وسیع‌تر، کلی‌اند؛ زیرا همه آنها به حقیقت واحد راه می‌برند. بنابراین، تصوف، چیزی است که آن را می‌توان کلیتی ثانوی خواند و این کلیت ثانوی باید قبل از هر چیز بر اساس یک واقعیت توضیح داده شود که اسلام به‌عنوان وحی آخر این دور زمانی، به‌ضرورت، خلاصه و زبده ادیان پیشین است. شعار اسلامی را قرآن اعتقاد به خدا، فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبرانش دانسته است (لینکر، ۱۳۷۹: ۲۵) (آمنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (بقره/۲۸۵))؛

همچنین، در مجموع باید یک نتیجه عالی هم اخذ گردد و آن، اینکه قرآن روی هم‌رفته، سه محور را برای اتحاد و گرد هم آمدن اهل ایمان و خداشناسی ذکر می‌فرماید:

۱. ایمان به خدا؛

۲. ایمان به خدا و عمل صالح؛

۳. ایمان به خدا، آخرت و عمل صالح (گواهی، ۱۳۷۶: ۱۲۶).

اسلام و اقتباس از سنت‌ها و حکمت‌های پیشین

اسلام که در پایان این دور پیامبری ظهور کرده، همه حکمت‌های متعلق به سنت‌های پیشین بر خود را به یک معنا حکمت خاص محسوب داشته و هرگز از اینکه به اقتباس از آنها اقدام کند و آنها را به عناصری خاص در جهان‌بینی خود مبدل سازد، ابایی نداشته است (نصر، ۱۳۸۲: ۴۷).

بنابراین، می‌توان به مقایسه میان اسلام و مسیحیت پرداخت بدین‌صورت که پیامبر(ص) را با مسیح(ع)، قرآن را با عهد جدید، جبرئیل را با روح‌القدس، زبان عربی را با زبان آرامی، یعنی همان زبانی که مسیح(ع) بدان تکلم می‌کرد و... مقایسه کرد. به این طریق کتاب مقدس یک دین با کتاب مقدس دین دیگر، شخصیت اصلی در یک دین با شخصیت اصلی در دین دیگر تطبیق می‌کند و مانند آن. البته این نوع مقایسه، معنادار است و شناخت مفیدی درباره ساختار دو دین [امورد مقایسه] به دست می‌دهد (همان ۵۵ - ۵۴).

لذا این مقایسه می‌تواند ما را به سمت و سویی راهبری کند که بر پایه آن تفارق فاحش در میان ادیان هم‌جهت از میان رخت بریندد و افق‌های روشن اتحاد، انسجام و یکرنگی و یکپارچگی در بین امم و ملل را نوید بخشد.

عدم تبعیض در پاداش و کیفر الهی در ادیان مختلف

قرآن کریم در آیات بسیاری اصل عدم تبعیض میان بشر را در پاداش داشتن عمل خیر و کیفر داشتن عمل شر تأیید می‌کند. قرآن با یهودیان که دارای فکر تبعیض بودند، سخت مبارزه کرده است. یهودی‌ها معتقد بودند - و هم‌اکنون نیز معتقدند - که نژاد اسرائیل محبوب خداست، می‌گفتند ما پسران خدا و دوستان وی هستیم، فرضاً خدا ما را به جهنم ببرد، برای مدت محدودی بیش نخواهد بود. قرآن این‌گونه افکار را «آرزوها» و خیالات باطل برمی‌شمرد و نص آن کاملاً با چنین اندیشه‌ای مغایر است. قرآن، مسلمانانی را که دچار این‌گونه غرورها شده‌اند نیز خاطی می‌شمرد. اینک قسمتی از آیات قرآن در این زمینه:

۱. وَقَالُوا لَنْ نَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا آيَاتًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ

تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ * بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ؛ و [یهود] گفتند که می‌پندارند ابداً به ما آتش دوزخ اصابت نمی‌کند و اگر چنین باشد، ایام محدودی بیش نخواهد بود. بگو آیا در این باره از خدا پیمانی گرفته‌اید؟ - البته اگر پیمان داشته باشید، خدا خلف عهد نمی‌نماید - هر آینه چیزی را نمی‌دانید، به خدا می‌بندید؟ مطمئن باشید کسی که گناه فراهم می‌سازد و خطاهایش بر او احاطه کرده‌اند، برای همیشه هم‌نشین و همدم آتش خواهد بود و کسانی که ایمان دارند و کارهای نیک انجام می‌دهند، اهل بهشت‌اند و در آن جاوید خواهند بود (بقره/۸۲ - ۸۰).

۲. قرآن در جای دیگر در پاسخ همین پندار یهود می‌گوید:

وَعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتُرُونَ * فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوَقَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ؛ افتراهایشان موجب غرور ایشان در عقاید دینی شده است؛ پس چگونه‌اند زمانی که برای روزی بی‌تردید - رستاخیز - جمعشان کنیم و به هرکس آنچه گرد آورده، تمام و کمال پرداخته گردد، بی‌آنکه به کسی ستم شود (آل عمران/۲۵ - ۲۴).

۳. در جای دیگر، مسیحی‌ها هم به یهود افزوده شده‌اند و جمعاً مورد تخطئه قرآن

قرار گرفته‌اند:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ آمَانِيهِمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ و گفتند جز یهودی یا نصرانی کسی داخل بهشت نمی‌شود. این «آرزوها»ی ایشان است. بگو اگر راستگویید، دلایلتان را بیاورید. چرا هرکس که خویشتن را تسلیم خدا کند و نیکوکار باشد، اجرش در نزد خدا/ایش محفوظ است و بر این دسته ترس و بیمی نیست و غمگین نیز نخواهند گشت (بقره/۱۱۲ - ۱۱۱).

۴. در سوره نساء مسلمانان هم به یهود و نصاری ضمیمه شده‌اند. قرآن کریم اندیشه

تبعیض‌های بی‌جهت را از هرکس که باشد، می‌گوید. گویی مسلمانان از افکار اهل کتاب متأثر شده‌اند و در برابر ادعای آنان که خود را عزیز بی‌جهت می‌پنداشتند، اینان نیز چنین ادعایی را

در مورد خود روا می‌داشتند. قرآن کریم در ابطال این خیال‌های خام چنین می‌فرماید:

كَيْسَ بَأْمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِيْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْرَبْ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ فِيهَا شَيْئًا ۚ

آروزهای شما نیست. به آرزوهای اهل کتاب هم نیست، هرکس کار زشتی مرتکب شود، کیفر داده می‌شود و در برابر خدا حامی و مدافعی برای خویش نمی‌یابد، و هرکس از کارهای نیک بهره بگیرد - خواه مرد باشد یا زن - این چنین کسان در صورتی که با ایمان باشند، وارد بهشت می‌گردند. ذره‌ای مورد ستم قرار نمی‌گیرند. (نساء/ ۱۲۴ - ۱۲۳).

۵. گذشته از آیاتی که قرب‌ها و عزت‌های بی‌جهت را محکوم می‌کند، آیات دیگری هست که مضمونش این است که خدای متعال اجر هیچ‌کار نیکی را ضایع نمی‌گرداند. این آیات نیز دلیل قبولی عمل خیر عموم مردم - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - گرفته شده است، در سوره «زلزلت» می‌خوانیم:

«فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ؛ هرکس که هم‌وزن ذره‌ای - یعنی کوچک‌ترین شیء محسوس - کار نیک کند، آن را می‌بیند و هرکس که هم‌وزن ذره‌ای کار بدی مرتکب شود نیز آن کار را می‌بیند» (زلزلت/ ۸ - ۷).

در جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ؛ همانا خدا اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌فرماید» (توبه/ ۱۲۰).

در جای دیگر می‌فرماید:

«إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا؛ ما اجر کسی که عملی را نیک انجام داده است ضایع

نمی‌کنیم» (کهف/ ۳۰).

لحن این آیات طوری است که آنها را از عموماً تخصیص‌ناپذیر قرار می‌دهد. علمای علم اصول می‌گویند: برخی از عام‌ها استثنا و تخصیص‌ناپذیرند؛ یعنی لحن و زبان عام طوری است که تخصیص‌بردار و استثناپذیر نیست. وقتی گفته می‌شود «ما اجر نیکوکاران را ضایع نمی‌کنیم»، معنایش این است که مقام خدایی ایجاب می‌کند که عمل

نیک را حفظ کنیم؛ پس محال است که خدا در یک جا از مقام خدایی خود دست بردارد و عمل نیکی را ضایع سازد.

۶. آیه دیگری هست که در این بحث، زیاد بدان استناد می‌گردد و گفته شده صریح در

مدعاست:

الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ آنان که ایمان آورده‌اند؛ یعنی مسلمان‌ها و یهودیان و صابئین و نصرانی‌ها، همه کسانی که ایمان به خدا و روز رستاخیز داشته باشند و کار شایسته انجام دهند، بی‌خوف و واهمه خواهند بود و غمگین نیز نمی‌گردند. (مانده/۶۹).

در این آیه، برای رستگاری و ایمنی از عذاب خدا سه شرط ذکر شده است: «ایمان به خدا»، «ایمان به روز رستاخیز»، «عمل نیک» و قید دیگری نشده است (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۶۱ - ۲۵۸).

دین اسلام مظهر وحدت واقعی

ترازهای گوناگون اسلامی با اندیشه وحدت به یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و این وحدت بنا بر درجات مختلف عمق، تفسیر و تعبیر می‌گردد. نخستین شهادت یا اظهار ایمان «لا اله الا الله» است که با آن مؤمن حب وحدت معبود اعتراف می‌کند. این شهادت، از لحاظ کلامی، در عین اقرار به وحدانیت خدا، نفی شرک را متضمن است (نصر، ۱۳۵۹: ۳۲۷).

براین اساس، نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته و خصومت‌ها، کشمکش‌ها و نزاع‌های دامنه‌دار میان پیروان مذاهب و ادیان جای خود را به همدلی و هم‌سویی می‌دهند (ابراهیم‌زاده، بی تا: ۲۷). البته از یک طرف دیگر، موضوع کفر و دین لازمه هر نوع تفکر دینی است. وجود قرآن مجید این است که راه دین را نشان می‌دهد. هر کس از این راه سربپیچد، به کفر گرویده است؛ به عبارت دیگر، یک جهت دین و ایمان و در جهت دیگر کفر است. اینکه قرآن مجید برای «صاحبان خرد» نازل شده، بدین منظور است که گروهی می‌توانند از خرد پیروی نکنند و طبعاً آن گروه کافرانند؛ بنابراین، در قرآن مجید قول: آیا

عقل خود را به کار نمی‌بندید؟ آیا فکر نمی‌کنید؟ همین است که هشدار می‌دهد برای توجه به حق طبیعی است اگر آموزه‌های دینی نافذ قرار گیرد و بی‌غرض بدان توجه شود. آنگاه همدلی و هم‌سوئی مصداق خواهد یافت.

خوشبختانه، عقیده، دین نیست و مسلمان متدین پرهیزگار قلب خود را به خدایی که عقاید در تصور او می‌آفرینند، نمی‌دهد و چنان خدایی را در محل دومی از قلب خود قرار می‌دهد، اگرچه اندیشه‌ی خدای عقاید، همواره در ذهن او حضور دارد (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۸).

نتیجه‌ی مسامحات و مناظرات مسلمانان با پیروان سایر ادیان

به سبب مدارا و مسامحه‌ای که مسلمانان در معامله با اهل کتاب رعایت می‌نمودند و به سبب ارتباط و مراوده‌ای که در بیشتر امور و شئون، طبعاً بین آنها و اهل کتاب پیش می‌آمد و مکرر در مجالس و اسواق فرصت‌هایی پیش می‌آمد که در برتری ادیان بین آنها بحث و مناظره درگیرد و غالباً کار مناظرات شفاهی به تألیف کتب و رسالات منجر می‌شد و این امر مستلزم آشنایی طرفین به کتب و عقاید یکدیگر بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۹۴).

بدون تردید همین مراودات و مباحثات منتج به آثار مفید و سودمندی در شناخت هرچه بیشتر دینداران نسبت به ادیان دیگر می‌شد و موجبات شکوفایی تعالیم و اعتلای آموزه‌های دینی مبتنی بر منطق و استدلال و تعمق دانش و اندیشه را به دنبال داشت.

تساهل مسلمانان اهل تصوف

در آن روزگار اختلاف میان شافعیان و حنفیان مهم‌ترین عامل دودستگی در شهرها بود. پیروان این دو مکتب فقهی در هر فرصت به جان یکدیگر می‌افتادند و در کوجه‌ها جوی خون می‌راندند. شمس می‌گوید: «من شافعی‌ام ولی این دلیل نمی‌شود که اگر در مذهب ابوحنیفه (پیشوای حنفیان) چیز خوبی یافتم، لجاج و رزم و قبول نکنم» و این تساهل بود که تصوف - در برابر تعصب اصحاب دین - به پیروان خود می‌آموخت. تساهلی که آنان را نه

تنها به مهربانی و موافقت با گروه‌های مختلف مسلمان بلکه به تفاهم و مدارا «با جمیع اصناف دین» تشویق می‌کرد (موحد، ۱۳۷۹: ۴۶ - ۴۵). البته این یک اصل اساسی در همه ابعاد عالم انسانی است و هیچ راه‌گزینی از آن نیست که انسان تنها می‌تواند امیدوار باشد که مذاهب در نتیجه گفتگو بتوانند حقیقت یکدیگر را درک کنند و قدری از آن حقیقت به‌دست‌آمده را در بینش خاص خود یا در تصویر دنیا ترکیب نمایند (وات، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

بلندنگری بانیان خانقاه و اقبال عمومی نسبت به آن

در روزگاران قدیم، تنها، مسلمان را در مسجد می‌پذیرفتند. فقط پیرو دین مسیح حق ورود به کلیسا داشت و در آتشکده‌ها، مزدیسنان اجازه دخول می‌یافتند. صوفیان خانقاه بنا کردند تا هرکس با هر آیینی که دارد، بی‌پروا بدان راه یابد؛ زیرا اینان از بلندی به‌سوی بشریت می‌نگریستند و در این صورت، از فاصله دراز، رنگ چهره، نوع مذهب و عقیدت، زشتی و زیبایی و غنا و فقر و سایر خصوصیات بی‌ارزش فردی نمی‌توانست تشخیص داده شود و تنها، انسان، از آن رو که انسان است، مورد اعتنا و تکریم قرار می‌گرفت (وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۷۱).

لذا بر همین مبنا بوده است که پژوهشگران تاریخ و تمدن اسلامی را بر آن داشته است تا علت عمده ترویج دین مبین اسلام را در نواحی دوردست از عالم به‌ویژه در مناطق محروم و مستضعفی چون آفریقا را در نتیجه مراودات صمیمانه صوفیه قلمداد نموده و به این نتیجه نائل شوند که رفت و آمد خیل عظیم صوفیه به بلاد مختلف سبب آشنایی مردم با دین آنها و پذیرش تعالیم اسلام شده است.

فصل هشتم اولیا و انبیا

انسان کامل کیست؟ (نسفی، ۱۳۸۸: ۷۵)

انسانی است که در شریعت، طریقت و حقیقت وجه تمایز داشته باشد. نیز دارای اقوال، افعال و اخلاق نیک باشد و در چهار مورد به کمال رسیده باشد: ملک؛ ملکوت؛ جبروت و اینکه هیچ چیز بر او پوشیده نباشد. و اینکه اشیا و حکمت اشیا را کماهی می‌داند و می‌بیند. «انسان کامل زبده و خلاصه همه آدمیان است». از نظر متصوفه، انسان کامل، روح اعظم و حقیقت محمدیه است. به مصداق حدیث «اول ما خلق الله نوری» (شهیدی، ۱۳۸۰: ۲۰۳)، نور مقدس پیامبر اکرم (ص) اولین آفریده خداست که به واسطه این نور مقدس خداوند جهان را خلق کرد که «لولاک لما خلقت الأفلاک» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۱۲)، این مطلب در فرهنگ متصوفه تجلی خاصی یافته است، به گونه‌ای که برتری حضرت پیامبر اعظم (ص) را بر همه پیامبران دیگر می‌رساند؛ بنابراین، پیامبر اکرم (ص) انسان کامل و واسطه ملک و ملکوت است. او دارای همه صفات کمال الهی است؛ کمالاتی که حسب استعدادهای متفاوت و به اندازه ظرفیت انسان حاصل می‌گردد.

«عبدالکریم جبلی» در کتاب *الانسان الکامل* می گوید:

بدان ای برادر که انسان کامل نسخه حق تعالی است، همان گونه که پیامبر (ص) از آن خبر داده است و گفته: «خلق الله آدم علی صورة الرحمن» و این بدان سبب است که خداوند زنده دانای توانای شنوای بینای سخنگوست و انسان نیز زنده دانا و... است، سپس بدان که انسان کامل شایسته اسماء ذاتیه و صفاتیه الهیه است، به شایستگی نتواند دید و گرنه ممکن نیست که او صورت خویش را در آینه اسم (الله) ببیند، پس این نام آینه اوست و انسان کامل نیز آینه حق است و خداوند تعالی بر خویش واجب کرده است که اسما و صفات خویش را جز در انسان کامل نبیند.

از این رو بود که پیامبر فرمود:

هر که مرا دید، حق را دیده است. پس بدین گونه او نه تنها سرچشمه معارف اولیا و انبیا در باب خداوند است، بل او خود حقیقت الهیه ابدی در آفرینش و علت غایی تمام موجودات است. عقل کلی که به واسطه ارتباط میان وجود مطلق و میان عالم طبیعت است، وی مظهر غایت الهیه است که جهان به وسیله او نگهداری و تدبیر می شود. او خلیفه الهیه است و نایب خداست و خدا مرادی است که بدین ساحت خاکی فرود آمده است تا مظهر جلال آن کسی باشد که جهان را وجود بخشیده است. جهان نیست مگر صورتی از حقیقت محمدیه، همچنان که حقیقت محمدیه، نسخه ای است از خداوند.

کسی کین دید و چشمش این صفا یافت	به نور صدر عالم مصطفی یافت
ز کونین از شوی پاک و مجرد	نباید راست بی نور محمد
اگر راه محمد را چو خاکی	دو عالم خاک تو گردد ز پاکی

(اسرارنامه عطار)

و در حقیقت، جلال الدین چه زیبا در مقام دفاع از پیامبر عظیم الشان (ص) وی را به

معدنی از قند تشبیه می کند و منکرانش را ابله می نامد:

گر دو سه ابله تو را منکر شدند تلخ کی گردی چو هستی کان قند

گر دو سه ابله تو را تهمت نهند حق برای تو گواهی می دهد

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و در جای دیگر، مقام پیامبر(ع) را از مقرب‌ترین ملائکه الهی و حامل وحی یعنی

جبرئیل امین هم بالاتر می‌بیند و چنین لب به سرایش می‌گشاید:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد بیهوش ماند جبرئیل

چون گذشت احمد ز سدره و مرصّدش وز مقام جبرئیل و از حدش

گفت او را هین بیّر اندر پی‌ام گفت رو رو من حریف تو نیم

باز گفت او را بیا ای پرده‌سوز من به اوج خود نرفتستم هنوز

گفت بیرون زین حد ای خوش فرّ من گر ز نم پری بسوزد پَرّ من

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

و در ادامه باز هم مولانا عشق و ارادت باطنی خویش را به نبی مکرم(ص) جلوه‌گر

می‌سازد و از عظمت و مکرمت او سخن به میان می‌آورد.

تا به نام احمد از یسفتحون یاغیانشان می‌شدندی سرنگون

هرکجا حرب مهّولی آمدی غوثشان کَرّاری احمد بدی

هرکجا بیماری مُزمن بُدی یاد اوشان داروی شافی شدی

نقش او می‌گشت اندر راهشان در دل و در گوش و در افواهشان

نقش او را کی بیابد هر شغال بلکه فرع نقش او یعنی خیال

نقش او بر روی دیوار اوفتد از دل دیوار خون دل چکد

آن‌چنان فرُخ بود نقشش بر او که دهد در حال دیوار از دو رو

این همه تعظیم و تفخیم و وداد چون بدیدندش به صورت برد باد

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

اوصاف پیامبران و نیاز به آنها

اوصاف پیامبران بسیار است و در کلمات خداوند و پیشوایان دین، سخنان بسیار درباره ایشان آمده است؛ پیامبر (از طریق کتاب) داور اختلاف است، معلم کتاب و حکومت است، آورنده نور است، متمم مکارم اخلاق است، برانگیزاننده دفاين و گنجینه‌های عقول است، «رحمة للعالمین» است، بشیر و نذیر است، مذكر است... و آدمیان همیشه به این شخصیت‌ها و چنین اوصافی به‌طور طبیعی نیاز دارند و به همین دلیل، نبوت و دیانت در میان مردم جاویدان می‌ماند. به قول مولوی:

اگر تو پاک و ناپاکی بمگریز که پاکی‌ها ز نزدیکی فزاید
(افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۲۲۵)

و یا در شعر زیر:

همه در آتشم، آتشفشانم محمد سیرتم، احمد نشانم...
من اینک عشق اویم عشق احمد رسول جان، حبیب حق، محمد
من اینک احمدم، من نیستم من بگش «من» را مگر خو کیستم من؟
(شاهرخی: ۲۳۳ - ۲۳۲)

هدف واحد انبیا

بی‌تردید هر «نبی و هر ولی» را برای آموزش خلق، روش خاص است، اما در کار خدا همه واحدند، آنان تنها واسطه‌هایی هستند که رابطه آدمی را با خداوند که مشتری است، برقرار می‌سازند. بدین ترتیب مزد آنان نیز دیدار معشوق است. محمد(ص) خاتم النبیین است (احزاب/۴۰) و آنچه را که پیامبران پیش از او تعلیم داده‌اند، کامل می‌سازد (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۳۹۲).

حب و وحدت انبیا

از حضرت ختمی(ص) مقام منقول است «هل الدین الا الحب؟»، دین خالص مبتنی بر

توحید صرف و وحدت حقه، همان حب و عشق مطلق است که در همه موجودات ساری است. در شیوه سرّیان محبت الهی در کافه موجودات از ملک تا ملکوت سخن‌ها گفته‌اند. حقیقت عشق واحد است و ظهورات آن متفاوت، ولی از آنجاکه هر طالب مطلوبی را طلب می‌نماید که در این طلب به کمال برسد و عدم نیل به این کمال را نقص می‌داند، در واقع، کعبه عشق، همان عشق مطلق است که در صمیم ذات مبدأ از هر تعیین است و آنچه که حقیقت عشق را از محوشت و صرافت خارج نماید، نفی می‌کند و غیرت عشق، غیریت و دوگانگی نمی‌پذیرد.

غیرتم گشت که محبوب جهانی لیکن روز و شب عربده با خلق جهان نتوان کرد

(حافظ)

و یا:

غیرتش غیر در میان نگذاشت زین سبب اصل جمله اشیا شد

انبیا و اولیا که در حضرت عشق مستغرق‌اند، خلق را به مقام احدیت جمع یا به مقام جمع‌الجمع عشق مطلق دعوت نموده‌اند، چه آنکه کمال مطلق حق است و مظاهر کمال جلوه‌ای از جلوات حق‌اند و اضافات و تعینات امور عدمی‌اند و در حقیقت، با اسقاط اضافات باقی نمی‌ماند، جز حقیقت صرف وجود و عشق (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۵).

وحدت پیام انبیا

به‌هرحال، مشابهت در پیام‌های رسولان نه به سبب تقلید بلکه به سبب اتصال همه آنها به منبع و مبدأ واحد است. ادیان الهی در گوهرشان یکی هستند و حقیقت پیامی که خداوند از ابتدای ارسال رسولان برای بشریت داده، همانا عبادت خدا و دوری از طاغوت بوده است. تفاوت ادیان هم ناشی از تفاوت ظروف و موقعیت‌های محیطی انبیا بوده و گرنه گوهر همه این پیام‌ها یکی است.

چنین استدلال به شرطی پویا خواهد ماند که فرض معقولی پذیرفته شود مبنی بر اینکه پیامبران دست‌کم از اوصاف سلامت و صداقت و امانت برخوردار بوده‌اند. قولشان قابل

اطمینان است و انسان‌های سالم و راستگویی‌اند. «روشن است که تصدیق این اوصاف در باب انبیا کار مشکلی نیست» (سروش، ۱۳۷۶: ۸۱).

بنابراین، رحمت خدای عام است جمله موجودات را و رحمت انبیا عام است جمله آدمیان را و رحمت اولیا عام است جمله طالبان را. دعوت انبیا این بود جمله یک سخن بودند و جمله تصدیق یکدیگر کردند و این سخن هرگز منسوخ نشود و اولیا نیز که به دنبال انبیا آمده‌اند، در واقع، همان روش ایشان را تداوم می‌دهند و پای در مسیری می‌گذارند که به طریق انبیا همخوانی داشته باشد.

فاضل‌تر بودن ولی تابع نسبت به نبوت نبی متبوع

مسلمانان انسانی را که به مقام فنای ذات خود رسیده و تحت ارائه الهی است، «ولی» می‌خوانند، مقام صوفیان ولی نیستند. اولیا، گروهی‌اند که به والاترین تجارب صوفیانه دست یافته‌اند، رابطه ایشان با خداوند، چنان است که شخصیت الهی، خود را در ایشان متجلی می‌کند و از ایشان بر دیگران آشکار می‌شود. جلال‌الدین می‌گوید:

مسجدی کان اندرون اولیاست سجده‌گاه جملگی آنجا خداست

(نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۶)

چنانچه ابن عربی نیز علم باطن را در مرتبه‌ای بالاتر از علم شرع که علم ظاهر است، قرار می‌دهد و هر رسولی را از این حیث که ولی است، تام‌تر و کامل‌تر از همان رسول از این حیث که رسول یا نبی است، می‌داند؛ یعنی در شخص واحد، ولی فوق رسول و نبی است اینکه مطلق ولی برتر از مطلق نبی یا رسول باشد (جامی، ۱۳۹۸ق: ۲۱۴).

نه آنکه ولی که تابع نبی در رسول است، اعلی از نبی است؛ زیرا که تابع در آن چیزی که تابع هرگز به متبوع نمی‌رسد، چه اگر برسد، تابع نباشد؛ چون مرجع و مأخذ نبوت نبی ولایت خود اوست که عبارت از جهت قرب او به حق است؛ چون اگر آن قرب معنوی که مأخذ علوم و احکام ثابت است، نباشد و رسالت نتواند بود و قوت نبوت به حسب قوت

ولایت است. پس نور نبوت نبی به مثابه نور قمر باشد که از آفتاب ولایت خود مستفاد باشد و مرجع و مأخذ ولایت غیر نبی چون نبوت است که «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی بحسبکم الله»، پس در این صورت، نبی چون آفتاب و ولی مثال ماه بود؛ زیرا چنانچه نور ماه مستفاد از آفتاب است، ولایت ولی غیر نبی باشد، مستفاد از نبوت نبی است، لذا شبستری فرمود:

نبی چون آفتاب آمد ولی ماه	مقابل گردد اندر لی مع الله
نبوت در کمال خویش صافی است	ولایت اندر او پیدا نه مخفی است
ولایت در ولی پوشیده باید	ولی اندر نبی پیدا نماید
ولی از پیروی چون همدم آمد	نبی را در ولایت محرم آمد
زان کنتم تحبون یابد او راه	به خلوت خانه یحببکم الله
در آن خلوت سرا محبوب گردد	به حق یکبارگی مجذوب گردد
بود تابع ولی از روی معنی	بود عابد ولی در کوی معنی
ولی آنکه رسد کارش به اتمام	که باز آغاز گردد باز انجام

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۲ - ۲۳۳)

اتم و اکمل بودن حقیقت محمدیه

پس هر موجودی از موجودات مظهر اسمی از اسما حق اند و در بین موجودات انسان به اعتبار اعتدال مزاج تام و تمام حق تعالی است و در بین افراد انسانی ظهور و بروز این مظهریت در انبیا(ع) بیشتر و تمام تر است، در بین انبیا حقیقت محمدیه(ص) اکمل و اتم و شریعت او که حاوی معارف الهیه و اخبار از ذات و صفات و اسما الهیه باشد، از سایر شرایع کامل تر است و دایره ولایت هر نبی که اوسع باشد، اخبار او از مقام ربوبی کامل تر و احکام شریعت او اصولاً و فروعاً تمام تر خواهد بود (آشتیانی، بی تا: ۱۶۹).

ارزش پیامبر تا جایی است که «زمینه شخصیت الهی به وی بازگشت دارد و در اسلام اندیشه در باب شخصیت الهی قائل می شوند» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۲۷)

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آید نود هم پیش ماست^۱
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اگرچه قرآن کریم با صراحت می فرماید:

«مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ؛ ای رسول ما بر تو هم وحی نمی شود جز آنچه به رسولان پیشین گفته شد که خدا بسیار دارای آمرزش و هم صاحب قهر و عقاب دردناک است» (فصلت/۴۳).

شایسته است ارزش والای پیامبر، با کلماتی از این دست توصیف شود: همه زیبایی جهان، عاریتی از جمال اوست و از جمال و نور اوست که استمرار می یابد، این پرتو اوست که در هر نوری به چشم می آید: در خورشید، در ماه، در ستارگان، همه آنها که پیامبر را دوست دارند، کمال او را در هر آنچه زیباست، مشاهده می کنند، در نور محمدی ازلیتی وجود دارد که در همه انبیا، از آدم تا مسیح ظهور داشته و سرانجام، در ختم پیامبران ظاهر شده است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۲ - ۱۱۱).

دیدگاه زکریای رازی و راوندی درباره انبیا

درحالی که اغلب قریب به اتفاق عالمان و دانشمندان منصف و حقیقت طلب ارسال رسل و انزال کتب و وجود انبیا و رسولان را از مواهب الهی قلمداد می کنند و بر آثار معتبر و سودمند آن تکیه می نمایند و میان علم و دین هیچ گونه تفاوت و تغییری را قائل نمی باشند لیکن رازی منکر آن بود که بتوان میان دین و فلسفه را وفق داد. می گفت: فلسفه تنها راه

۱. جلال الدین در ابیات پیشین نیز به نحوی اشاره می نماید:

خوش بود پیغام های کردگار	کاو ز سر تا پای باشد پایدار
خطبه شاهان بگردد و آن کیا	جز کیا و خطبه های انبیا
انکه پوئش پادشاهان از هواست	بارنامه انبیا از کبریاست
از درمها نام شاهان برکنند	نام احمد تا ابد برمی زند

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اصلاح فرد و اجتماع است، درحالی که ادیان سبب جنگ‌ها و کشمکش‌های پی‌درپی هستند (بیومی مدکور، ۱۳۶۱: ۷۰).

ابن‌راوندی و رازی هر دو یک نغمه سرمی دادند؛ به عبارت دیگر، هر دو خود را در پس آرای هندوان و مانویان مخفی ساخته بودند. از طرف دیگر می‌دانیم که رازی معتقد به تناسخ بود. همچنان‌که سمینه هند نیز چنین اعتقادی داشتند. شاید هم از انتقادی که یونانیان بر اختلاف ادیان داشتند، آگاهی یافته بود. درهرحال، خواه رازی از عوامل بیگانه متأثر شده باشد یا آنچه آورده، نتیجه تأملات خودش بوده است، او معتقد است انبیا چنان حقی ندارند که برای خود امتیازات خاصی قائل شوند، چه امتیازات عقلی باشد، چه روانی (همان: ۷۱). به جرئت می‌توان گفت که این تحلیل نادرست نه تنها مبتنی بر موازین عقلی و نقلی نیست بلکه احتمالاً ناشی از عدم تعادل روحی و شاید هم غرض‌ورزی‌های نابخردانه برگرفته از غرور و خودبینی باشد که آدمی را کر و کور می‌نماید.

محمد بن زکریای رازی پای خود را فراتر گذاشته و با جمله‌ای توأم با بی‌مروتی آموزه‌های پیامبران را در تناقض با یکدیگر ارزیابی می‌نماید و نه تنها خط واحد نبوت را از هم گسسته می‌پندارد بلکه آنها را متغایر و متفاوت همدیگر می‌داند و می‌گوید:

تعالیم پیغمبران با یکدیگر متناقض است و با اصلی که می‌گوید که یک حقیقت ثابت وجود دارد، موافق نیست. هر پیغمبری دین پیغمبر پیش از خود را لغو می‌کند و می‌گوید که فقط آنچه او آورده است، حق است و غیر از او همه باطل‌اند. مردم همواره در امر امام و مأموم و تابع و متبوع سرگردان‌اند (همان: ۷۱ - ۷۰).

با این بیان به‌خوبی روشن می‌شود که رازی با یک نگاه بدبینانه تیشه خود را متوجه ریشه ادیان کرده است و با مقولاتی نظیر: پیغمبران و ادیان کینه دیرینه خویش را برملا داشته و سرسخت‌تر از هر کافر کفرپیشه‌ای حتی جنگ و جدایی آدمیان را نتیجه ادیان قلمداد کرده‌اند و دراین‌باره اظهار می‌دارد:

«ادیان یکی از علل همه جنگ‌هایی بوده‌اند که بشریت از قدیم با آنها دست به‌گریبان بوده است و نیز ادیان دشمن علم و فلسفه هستند» (همان: ۷۲).

جالب توجه اینکه برخلاف رأی و نظر زکریای رازی:

[در آثار ابن سینا] نبوت به عنوان موضوعی فلسفی و پیامبر به عنوان واضع قانون و نه چون پیام آوری قدسی که تنها احساسات دینی انسان‌ها را خطاب قرار می‌دهد، بررسی می‌گردد. برای او پیامبری، نبوت و پیامبران اجزای ضروری جامعه هستند و از این رو، اهمیت وجودشناختی دارند (فلاطوری، ۱۳۸۴: ۹).

ملاصدرا و انبیا

از نظر ملاصدرا حکیم و فیلسوف نامدار جهان اسلام، دنیا گذرگاهی است که انبیا قوافل انسانی را از آن عبور می‌دهند. وی می‌فرماید:

دنیا منزلی از منازل السائرین الی الله است و نفس انسانیه مسافری به سوی خدا از اول منزلی از منازل وجودش است که هویتی باشد که در غایت بعد از خداوند است. چون که ظلمت محض و خست صرف است و سایر مراتب وجودیه از جسمیت و جمادیت و نباتیت و شهوت و غضبیت و احساس و تخیل و توهم و بعد از آن انسانیت از اول درجه‌اش تا به آخر شرفش و بعد از آن ملکیت بر طبقات متفاوت‌اش به حسب قرب و بعد از خیر محض همه آنها منازل و مراحلند به سوی خداوند و ناچار است مسافر به سوی او را که بگذرد بر همه این‌ها تا آنکه به مطلوب حقیقی برسد و قوافل نفوس انسانیه در این مراحل در عقب یکدیگرند و متخالف‌اند. بعضی قریب الوصول و بعضی بعید الوصول و بعضی ایستاده‌اند و بعضی راجع‌اند و بعضی سریع‌السیر در اقبال و بعضی در ادبار و بعضی بطیء‌السیر در اقبال یا در ادبار، به حسب آنچه قضا و قدر الهی در حق هر یک از اهل سعادت و شقاوت جاری شده است و انبیا(ع) رؤسای قوافل و امرای مسافران به سوی اویند و ابدان مراکب مسافرین‌اند و هر که از تربیت مرکب و تدبیر منزل غافل گردد، سفرش تمام نمی‌شود (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۷۶).

فصل نهم راه رستگاری

آیا در هر عصری یک راه برای رستگاری وجود دارد؟

آیا در هر عصری تنها یک راه برای رستگاری و سعادت وجود دارد و بقیه راه‌ها بی‌راهه است؟ یا طرق گوناگون برای رستگاری وجود دارد؟ حق مسلم یک مسیحی یا زردشتی است که از خود بپرسد آیا واقعاً همه کسانی که بیرون از دیانت من هستند، به مقصد نمی‌رسند و رنج بیهوده می‌برند و عمر تباه می‌کنند؟ به خیالی از رستگاری و هدایت مشغول‌اند و از حقیقت آن بی‌بهره‌اند؟ وانهاد و مبعوض خداوندند؟ بی‌هیچ گناهی به ضلالت افتاده‌اند و از محبت الهی و نعیم اخروی محروم‌اند؟ آیا حجره هدایت و رستگاری و نجات، چندان تنگ است که فقط هم‌دینان مرا در خود می‌گنجاند و در حق بقیه امساک روا می‌دارد؟ آیا خداوند، همه آدمیان، جز ما هم‌دینان را به دست شیطان رها کرده است؟ آیا همیشه بیشتر مردم روی زمین را گمراهان و دوزخیان و شیطان‌زدگان و راندگان درگاه خدا تشکیل می‌دهند؟ داوری خرد و رأی دین در این باب چیست؟ این سؤال حتی برای فرقه‌های درون‌دینی هم مطرح است، پروتستان، ارتودوکس و کاتولیک در مسیحیت و شیعه و سنی در اسلام، همین مسئله را دارند. از یک سو، ایمان ورزیدن و یقین داشتن به دسته ویژه‌ای از اعتقادات، لازم می‌آورد

که آدمی دیگران را کافر و گمراه بشمارد و از سوی دیگر، وسعت منازعات حل‌ناشونده مذهبی و یقین همه مؤمنان به صحت راه خودشان، این گمان را دامن می‌زند که نکند نفس این تعدد، مطلوب خداوند باشد و هر فرقه‌ای حظی از حقیقت (و لذا از هدایت و سعادت و نجات) داشته باشد. آیا حقیقت یکی نیست و این اختلافات (به قول مولوی) منوط به اختلاف «نظرگاه» نیست؟ آیا همه ما، مانند آن چوپان نیستم که فقط وقتی موسایی پیدا شود، خواهیم فهمید که درک و توصیفمان از خدا چقدر ناقص بوده است؟ آیا اختلاف ادیان در نوع یا در درجه است؟

آیا ادیان گوهر واحد یا مختلف دارند؟ و... این‌ها سؤالاتی است که امروزه الهی‌دانانی چون بارت (Barth) و برونر (Brunner) را در برابر کونگ (Kung)، هیک (Hick)، اسمارت (Smart) و توین‌بی (Toynbee) نهاده است. هیک از پلوراریسم دفاع می‌کند، اما بارت که مروج نوارتودوکسی است، بیرون از مسیحیت، هیچ دینی را صائب و کامل نمی‌شناسد.

از سال ۱۹۶۴م. به این طرف فتوای رسمی کلیسای کاتولیک مسیحیت این بوده است که بیرون از مسیحیت هم راه نجات برای پیروان شرایع دیگر هست و به‌ویژه مسلمانان هم به سعادت و نجات می‌توانند برسند (سروش، ۱۳۷۸: ۱۷۶ - ۱۷۵).

کثرت‌گرایان معتقدند که تمامی این واکنش‌ها می‌تواند در راه رستگاری انسان باشد. در عرفان اسلامی نیز می‌گویند راه‌های رسیدن به خداوند به اندازه تعداد مردمان است. هندوها در کتاب *بهگودگیتا* می‌خوانند: «انسان‌ها از هر راهی که به سوی من آیند، پذیرای آنها هستم؛ انسان‌ها در همه‌جا... به راه من می‌روند» (صادقی، ۱۳۸۲: ۳۴۰).

از آنجا که واقعیت غایی امری نامتناهی است، همه تصاویر گوناگونی که از آن در ادیان مختلف وجود دارد، تا حدی درست هستند. هرچند ما نمی‌توانیم از این موضوع اطمینان پیدا کنیم؛ زیرا هیچ‌یک از آن تصاویر کاملاً بر واقعیت فی‌نفسه منطبق نیستند. هیک (Hick) از داستان معروف مردان کور و فیل که مولوی آن را در مثنوی آورده است، استفاده می‌کند:

برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل مواجه نشده بودند، فیلی آوردند،

یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت که فیل، یک ستون بزرگ و زنده است. دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار کرد که فیل، ماری عظیم‌الجثه است. سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت که فیل شبیه تیغه گاواهن است و الی آخر.... البته همه آنها درست می‌گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل‌های بسیار ناقص بیان می‌داشتند. همه ما در موضع همان کوران قرار داریم و در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتاریم. گزاره‌های ناظر به واقعیت غایی، در واقع استعاراتی هستند که ارزش اساسی آنها در متحول کردن وجود مؤمنان است (همان: ۳۴۳).

سخنی از ابن عربی در مورد احدیت، راه رسیدن به خدا و اشاره‌ای به شرح آن

غایات الطرق كلها الى الله والله غايتها، فكأنها صراط مستقيم، لكنَّ تَعْبُدَنَا اللهُ بِالطَّرِيقِ الْمَوْصِلِ إِلَى سَعَادَتِنَا خَاصَةً وَهُوَ مَا شَرَعَهُ لَنَا فَلَاوَل: «وَسِعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ» فالَمَّالُ إِلَى السَّعَادَةِ حَيْثُ كَانَ الْعَبْدُ وَهُوَ الْوَصُولُ إِلَى الْمَلْتَمَفِ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ نَالَ الرَّحْمَةَ مِنْ عَيْنِ الْمَنَّةِ وَمِنْهُمْ مَنْ نَالَهَا مِنْ حَيْثُ الْوَجُوبِ وَنَالَ سَبَبَ حَصُولِهَا مِنْ عَيْنِ الْمَنَّةِ وَأَمَّا الْمُتَّقَى فَلَهُ خَالَانِ حَالٍ يَكُونُ فِيهِ وَقَائِيَّةٌ لِلَّهِ مِنَ الْمَدَامَةِ، وَحَالٌ يَكُونُ لَهُ فِيهِ وَهُوَ مَعْلُومٌ.

«چرا حکمت احدیت به کلمه هودیه(ع) اختصاص یافت؟» زیرا احدیت دارای سه مرتبه است و هر مرتبه دارای اعتباری است:

احدیت ذات: اعتبار وحدت از آن جهت، وحدت است که این اعتبار عین احدیت است بلکه همان ذات احدیت است که در این مرتبه به هیچ وجه کثرت را اعتبار و گنجایی نیست که «قبل هو الله احد»، بیان این مرتبه احدیت مطلقه است. در اینجا وحدت صفتی برای واحد نیست. احدیت اسمائیه و صفاتی: اعتبار وحدت از آن جهت که صفتی برای واحد است که احدیت صفات و اضافات (نسبت‌ها) نامیده می‌شود.

یعنی همه اسما و صفات با توجه به کثرت آنها با ذات یکی هستند. به این اعتبار گویند که خدا یکتاست: «الله واحد» و «هو الله واحد القهار»؛ یعنی آن ذات متعالیه که فی الحقیقه مصدر جمیع افعال و مؤثر در منفعلات است و به حکم تربیت، هی یکی را حسب قابلیت سوی حضرت ذات می‌کشاند.

احدیت افعالی و تأثیرات و مؤثرات: اسما و صفات در آن ذات مستهلک و عین ذات اند. این را «احدیت الهی» نیز گویند. بدین لحاظ وحدت، صفتی برای واحد است، نه اینکه ذات او باشد که به آن «وحدت تعدد» نیز گویند. نه به اعتبار وجود متعدد و تمییز حقیقی بلکه تعدد نسبی از آن حیث که آن متعدد عین آن واحد است؛ مانند خالق، قادر و عالم از حیث ذاتی که این احکام برای آن ثبت است. یعنی این اسما از حیث وحدت ذات، وحدت دارند. این وحدتی است که ضد کثرت است و به واسطه وحدت فعل و فاعل و کثرت محل‌هایی که بدان محل‌ها کثرت ظهور می‌یابد.

لذا این وحدت اختصاص به هود(ع) دارد و آن کشف و ذوق هود(ع) است که در داستان در قرآن آمده است؛ زیرا سه مطلب یعنی «گرفتن پیشانی»، «راه رفتن» و «صراط» را بیان داشته و تمامی این‌ها احکام تدبیر و تغییرات و ناگزیر از فعل و عمل بوده است. از آنجا که در داستان هود(ع) وحدت فعل بر تعداد افعال غالب آمده به جهت عدم اعتبار، وسایط اسبابی بوده که خداوند بدان‌ها اشاره نموده است و می‌فرماید: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ هیچ موجودی نیست که حق تعالی به دست قدرت از سوی پیشانی او نگرفته باشد و حسب اسماء و صفات در او متصرف نبود و به هر مسلکی که خواهد او را سلوک بفرماید و پروردگار من بر صراط مستقیم است» (هود/۵۶). لذا گرفتن را به هویتی که آن عین ذات است، نسبت داد. به طوری که اصلاً نام دست و یا صفت و غیر این‌ها را بیان نداشت (قونوی، ۱۳۷۱: ۸۰ - ۷۹؛ جامی، ۱۳۹۸ق: ۸۴ - ۸۳؛ قیصری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۹؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۵۰۷؛ مایل هروی، ۱۳۷۶: ۱۰۴).

غایت راه‌هایی که سالکان طی می‌کنند، به تمام به‌سوی خداوند منزه برمی‌گردد و خداوند پایان تمام راه‌هاست. پس همه آن راه‌ها صراط مستقیم است (چون همه آنها به خداوند بلندمرتبه ختم می‌شود) ولیکن ما خداوند را عبارت می‌کنیم از طریقی که ما را به سعادت مخصوص خودمان برساند و آن راهی که ما را به سعادت اولی می‌رساند، آن است که خداوند به زبان پیامبرش به‌عنوان شریعت برای ما آورده است. سپس، با توجه به این

سخن اول (که گفتیم خداوند غایت هر راهی و محیط بر هر چیزی است) «رحمت خداوند همه چیز را فرا می‌گیرد»، پس بنده هرگونه که باشد (چه اهل بهشت و چه اهل جهنم) سرانجام به سعادت می‌رسد و آن سعادت یعنی اینکه او به آنچه که متناسب با روح و اعمال اوست، می‌رسد.

برخی از مردم از عین منت الهی به رحمت خداوند می‌رسند (از روی فضل الهی بدون آنکه عملی انجام شده باشند تا مستحق آن رحمت باشند) و برخی از مردم به رحمت الهی می‌رسند به سبب اعمالی که انجام داده‌اند، مستحق پاداش الهی می‌شوند و خداوند نیز به سبب پاداش آن اعمال، آن رحمت را به آنها می‌دهد (البته آن نیز از راه منت، فضل و بخشش الهی است؛ چون بر بنده واجب است که اوامر مولایش را اطاعت نماید و اگر خداوند در برابر انجام وظیفه به او پاداش می‌دهد، از روی رحمت و امتنان است).

و اینکه خداوند شرایطی برای او فراهم نموده است تا بتواند اعمالی انجام دهد که توسط آن اعمال مستحق پاداش الهی گردد، این خود نیز از عین منت و رحمت الهی است. اما بنده متقی دارای دو حال است:

یکی از آن حال‌ها این است که در آن حال بنده متقی برای خداوند بلندمرتبه وقایه است تا او را از نسبت‌های مذموم و نقایص حفظ نماید و حال دیگر آن است که در آن حال خداوند برای بنده متقی، وقایه است؛ یعنی در این حال فضائل، محاسن، محامد و کمالات به خداوند نسبت داده می‌شود؛ چون تمام این‌ها اموری وجودی هستند و در حقیقت، مربوط به خداوند می‌شوند، نه به انسان که ذاتاً ممکن‌الوجود است.

و اینکه خداوند در این حال دوم وقایه برای بنده متقی است، مشخص و معلوم است؛ چون این امور وجودی در خداوند منزه ظاهر می‌شوند (مظاهری، ۱۳۸۰: ۱۷۹).

منظور از اینکه همه راه‌ها صراط مستقیم است، چیست؟ صراط مستقیم - یا طریق اُمم - به معنای راهی است که سراسر هستی در آن سیر می‌کند و همه راه‌ها با تمام تعدد و اختلاف و تفاوتی که دارند، در آنجا به هم می‌پیوندند. این همان راهی است که خطوطش را دست قدر از

ازل ترسیم کرده است و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و هیچ موجودی را از آن گریز نیست. ما می‌توانیم از زوایای گوناگون به آن نظر کنیم.

اگر از زاویه افعال بندگان بلکه از افعال سراسر هستی به آن بنگریم، این راه همان طریق جبری است که کل موجودات در افعال و آثاری که از آنها صادر می‌شود، تابع آن‌اند؛ زیرا هرچه در هستی ظاهر می‌شود، تابع ذات طبیعت وجود است و معنای احدیت افعال همین است، چه ظهور افعال مطابق مقتضای حتمی وجود است که همان قوانین حق است.

اگر به همین طریق مستقیم از منظر دین بنگریم آن را نامی برای مذهب وحدت وجود خواهیم یافت که محل التقای همه ادیان است و تمام عقاید در آنجا با یکدیگر آشتی می‌کنند. ظهور احدیت در اینجا از آن حیث است که معبود مطلق یعنی معبود به هر صورتی که عبادت شود، خداست، نه غیر او (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۱۷۱).

اینکه گفته می‌شود «الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق» و یا گفته می‌شود: «بعدد الانفس الالهیه»، یعنی اینکه هر طریقی و راهی به حسب اسمی از اسماء الله تواند بود و هر اسمی را مظهری است و آن مظهر تابع و مربوط او. چنانچه گفته می‌شود:

*«ان لكل اسم عبدا هو ربه، وذلك هو قلبه» و چون اسما هم اسم یک ذات‌اند و اعیان
وجودیه جمله مستند بدان اسم‌بند و جاری و سالک به مجری و مسلک ایشان و
ایشان منتهی به اسم الله، پس جمله بر راه و صراط الله باشند و الله غایت طرق
متعدده متکثره ایشان باشد (جامی، ۱۳۹۸ق: ۱۸۴).*

و همه آن راه‌ها صراط مستقیم است. به اعتبار آن‌که همه آنها سرانجام به خداوند ختم می‌شوند و نسبتی با غیر ندارند، چون در مطلقات خداوند مثل مطلق معیت و مصاحبت و توجه ذاتی و صفاتی برای ایجاد هیچ فرقی وجود ندارد. مثل اینکه بین توجه خداوند به عرش و قلم اعلی و یک مورچه فرقی نیست. پس بین پایین‌ترین مراتب هستی با بالاترین مراتب آنها از نظر معیت ذاتی الهی هیچ فرقی وجود ندارد؛ چون خداوند به همه چیز از نظر علم و رحمت احاطه کامل دارد و جهتی برای اشتراک اشیا جز وجود آنها موجود نیست و علم خداوند هم در احدیت ذات او بالذات هیچ تغایری و تمایزی ندارد، چون در احدیت

ذات اصلاً تعدد وجود ندارد. پس اگر او غایت هرچیز و انتهای هر طریق باشد و نسبت به ظاهر و باطن هر چیز آگاه باشد، فائده عمومیت نمی‌یابد و سعادت تمام نمی‌شود و قطعاً برای هرکس با توجه به اختلاف مراتب و اختلاف جهات و طرق، ظاهر می‌گردد. بدین سبب ما عبادت می‌کنیم خداوند را از طریقی که ما را به سعادت مخصوص خودمان برساند، نه اینکه از هر طریقی که باشد، هرچند که هر طریقی ما را به حیثیتی از اسماء می‌رساند و هر اسمی هر از جهتی عین مسماست. اما آن عبادت، اگر از طریق اسم مخصوص ما نباشد و از طریق اسم دیگر باشد، ممکن است ما را به سعادت مخصوص ما نرساند و نفعی برای ما نداشته باشد، چون هر یک از اسماء از جهت حقایق و آثارشان با یکدیگر فرق می‌کنند؛ مثلاً اسم «الضار» با اسم «النافع» و اسم «المعطي» با اسم «المانع» و اسم «المنتقم» با اسم «الغافر» و یا اسم «المنعم و اللطيف» با اسم «القاهر» با یکدیگر فرق دارند.

پس راهی که ما را به سعادت می‌رساند، آن است که خداوند به زبان پیامبرش برای ما آورده است و ما را به سوی آن دعوت می‌فرماید. مانند سخن خداوند متعال که می‌فرماید: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (همان: ۱۸۸ - ۱۸۶)؛ پس اینکه گروهی از منحرفان با شنیدن این آیه کریمه « مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ » (هود/۵۶). و این حدیث پیامبر (ص): «الطرق الى الله بعدد انفس الخلائق»، تصور کرده‌اند که تمام خلائق و موجودات بر صراط مستقیم هستند و گمان کرده‌اند که منظور از این طریق‌ها همان طریق مشهور در ادیان و ملل و نحل است و حکم کرده‌اند که همه راه‌ها راه خداست و همه بر راه مستقیم هستند. و همه آنها نسبت به خداوند یک نسبت دارند و دینی نسبت به دینی دیگر مزیت و برتری ندارد و هیچ‌کدام از انبیا، اولیا و عارفان را نیز نسبت به دیگری برتری و مزیتی نیست. با این کار تمام احکام شریعت و قوانین الهی را تعطیل کرده‌اند و توجه‌ای به علم، عمل و انجام تکالیف الهی ننموده‌اند و همه را به یک چشم رانده‌اند:

این نظری غلط و سخت بیهوده است.

گروهی دیگر از آنها هم با این سخن خداوند بلندمرتبه و «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء/۱۲۶) و این سنجش «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) گمان کرده‌اند که قرب و بعد همه ادیان و راه‌ها نسبت به خداوند یکسان است و هیچ‌یک از انبیا و اولیا نسبت به دیگری باز هم مزیت و برتری ندارند که این نیز از نظرات بسیار فاسد دیگری است که در پاسخ به این دیدگاه‌ها می‌گوییم: شایسته است که بدانیم که طریق و قرب خداوند به موجودات غیر از طریق و قرب موجودات به خداوند منزه است. برای اینکه راه و قرب خداوند به موجودات از حیث وجود و احاطه است و قرب و راه موجودات به خداوند از حیث «سلوک و استعداد» است. پس بین این دو راه تفاوت بسیار زیادی وجود دارد؛ برای اینکه راه و قربی که از راه‌های خداوند به سوی موجودات است، از لا و ابدا به یک راه و روش بوده و هیچ اختلاف و تبدیل و تغییری در آن وجود ندارد. «لَا تُبْدِلُ لَخَلْقِ اللَّهِ» و اکنون نیز مانند قبل است؛ یعنی همان‌گونه که در ازل بوده است: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم/۳۰)

این معنا اختصاص به زمان و مکانی خاص ندارد و در اینجا است که موجودی نسبت به موجودی دیگر مزیت و برتری ندارد؛ مثلاً سنگ و کلوخ، گیاه، حیوان، انسان و ملک با یکدیگر برابرنند؛ زیرا نسبت محیط و محاط و نسبت مظهر به ظاهر یک نسبت است. مانند قرب مداد به هر حرفی از حروف این کتاب برای اینکه مراد از آن حیثی که مداد است، نسبت به حرفی از حروف نزدیک‌تر از حروف دیگر نیست، گرچه بین آنها از نظر کتابت و نوشتن نسبت تقدم و تأخر وجود دارد.

اما قرب و طریقی که از راه‌های مخلوقات و موجودات شریفه به سوی خداوند است، از حیث «استعداد و سلوک» است، به این سبب جز بعد از استعداد ذاتی و سلوک حقیقی حاصل نمی‌شود. پس «صراط مستقیم سلوکی» غیر از «صراط مستقیم وجودی» است. به این سبب هرکسی به حق نمی‌رسد و اگر کسی به خداوند برسد، جز بعد از مجاهده‌ای سخت و ریاضتی دشوار زیر نظر شیخ واصل و کامل نیست. لذا از این مشخص می‌شود که قرب پیامبر(ص) در شب معراج که خداوند می‌فرماید: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/۹)،

قرب سلوکی بوده است؛ زیرا این قربتی است که بالاتر از آن قربی نیست و برای هرکسی حاصل نمی‌شود و اینکه خداوند منزه می‌فرماید: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶)، این قرب وجودی است و اگر کافی بود، دیگر پیامبر(ص) و غیره نیازی به سیر و سلوک و طلب قرب الهی نداشتند (جامی، ۱۳۹۸ق: ۱۸۷ - ۱۸۵).

و لهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير و عظيم

یعنی از این روی که هویت او در هر کبیر و صغیر، مساوی است، رحمت کامل او شامل هر عظیم و حقیر آمد. ناچار چنان‌که الوهیت او کامل است، رحمت رحمانیتش نیز همه را شامل است. پس همه را ایجاد می‌کند و به جمال رحمت به مرتبه کمال می‌رسد.

غضب و انتقام نیز نوعی از رحمت اوست، از آن جهت که بیشتر اهل عالم به کمالات مقدر خویش به فراقی قهر و نقیمت مرتقی شوند، اگرچه ملایم طبع ایشان نباشد. مگر عاشقان صادق را که می‌گویند و آن به حکم «وهو معکم» است.

نا خوشی او خوش بود بر جان من جان فدای یار دارنجان من

دیگران را زخم او گرچه بلاست صیقل آینه‌های جان ماست

(خوارزمی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۰)

خواجه محمد پارسا می‌گوید چون «ان الرحمة كانت سابقه الى الاشياء قبل ايجادها».

منادی قلبها

در اندرون من خسته دل ندانم کیست

که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

ندای واحد در همه قلبها سیر به‌سوی یک حقیقت دارد و حکایت از یک معشوق می‌کند، غلبه بر موانع و مرزهای بین فرد و «مطلق» همانا بزرگ‌ترین پیروزی عارف است. در اقوال و احکام عارفانه، ما با «مطلق» یکی می‌شویم و از اتحاد و وحدت خود، آگاه می‌گردیم. این سنت جاویدان و پیروزمندانه عارفانه‌ای است که به‌سختی بر اثر تفاوت‌های دینی و

اقلیمی دگرگون می‌شود. در آیین هندو، در مشرب نوافلاطونی، در تصوف، در عرفان مسیحی، در مشرب ویتمن، همواره یک نوا را ترجیح‌وار می‌شنویم؛ بدین‌سان در اقوئل عارفانه، اتفاق کلمه و اجماع ابدی‌ای هست که باید منتقدان را به توقف و تأمل وادارد (استیس، ۱۳۶۱: ۳۳ - ۳۲).

آنچه انسان در جهان دارد و درمی‌یابد، در عیان کثرت دارد و در نمان وحدت. هر سبزه نودمیده‌ای، هر چوبی، سنگی، همه چیز همانا «یکی» است. این ژرف‌ترین ژرف‌هاست (همان، به نقل از ماستیراکهارت: ۵۶). و روشن است که این قسمت جز با قطع نمودن ریشه‌های اختلاف و ستم و همچنین، برانداختن استخدام قوی و بنده نمودن ضعیف و فرمان دادن بر او و از بین بردن بندگی ضعیف نسبت به قوی، صورت خارجی پیدا نخواهد کرد. البته در فرازی دیگر نیز درباره‌ی همین اصل اهل‌الکتاب تفاسیر متفاوتی مطرح شده، به‌طوری‌که آمده است:

آنچه را که انبیای گذشته آورده بودند یا مربوط به اصول دین است که حقایق نفسی و ثابت است و یا مربوط به فروع دین است که حقایق نسبی و قابل‌تغییر است و اهل‌کتاب اگر به آن حقایق ایمان آوردند، رستگار می‌گردیدند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۲: ۱۲۳).

مذهب، خداست

ملت عشق از همه دین‌ها جداست

عاشقان را ملت و مذهب خداست

شرط‌های طالب بسیارست در راه خدا که جمله محققان مجمل گفته‌اند. اما یکی مفصل که جمله مذاهب هفتاد و سه گروه که معروف‌اند، اول در راه سالک در دیده او، یکی بود و یکی نماید. و اگر فرق داند و یا فرق کند، فارق و فرق‌کننده باشد، نه طالب. این فرق هنوز طالب را حجاب راه بود که مقصود از مذهب آن است که آن مذهبی که اختیار کند، او را به مقصد رساند. و هیچ مذهب به ابتدای حالت بهتر از ترک عادت نداند، چنان‌که از جمله ایشان یکی گفته است:

بالتداسیه فتیه ما ان یرون العار عارا لا مسلمین ولا مجوس ولا یهود ولا نصاری

چون به آخر طلب رسد خود هیچ مذهب جز مذهب مطلوب ندارد. حسین منصور را پرسیدند که تو بر کدام مذهبی؟ گفت: «أنا على مذهب ربي» گفت: «من بر مذهب خدایم»؛ زیرا هرکه بر مذهبی بود که آن مذهب نه پیروری بود، مختلط باشد و بزرگان طریقت را پیر خود خدای تعالی بود. پس بر مذهب خدا باشند و مخلص باشند، نه مختلط. اختلاط توقف است و اخلاص ترقی و اخلاص در طالب خود شرط است «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه». او از مذهبها دور است، ایشان نیز دور باشند، گواه برین «تخلقوا بأخلاق الله» است. مگر نشنیده‌ای این دو بیت:

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت رنگ من و تو کجا خرنده ای نداشت
این رنگ همه هوس بود یا پنداشت او بی رنگ است رنگ او باید داشت

(همدانی، ۱۳۴۱: ۲۲ - ۲۱)

براین اساس، عرف هرگونه دوئی را نفی می نمودند:

دو مگو و دو مدان و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان
خواجه هم در نور خواجه آفرین فانی است و مرده و مات و دفین

بعضی گویند محو رفع اوصاف عادات و اثبات اقامت احکام عبادات است و بنابراین، کسی که از احوال خود خصال مذمومه را نفی کند و به جای آن احوال دیگری بیاورد که پسندیده باشد، او صاحب محو و اثبات است که از قلوب عارفان ذکر غیر خدا را محو کند و بر زبان مریدان ذکر خدا را اثبات کند (ژوزف، ۱۳۶۸: ۱۳۱).

و این همان مقام محو است که اتفاقاً جلال‌الدین نیز در داستان مرد نحوی که بر کشتی نشست، به آن اشاره‌ای زیبا دارد:

آن یکی نحوی به کشتی در نشست رو به کشتی بان نمود آن خودپرست
گفت: هیچ از نحو خواندی؟ گفت: لا گفت نیم عمرت شد بر فنا
باد کشتی را به گردابی فکند گفت کشتی بان بدان نحوی بلند
هیچ دانی آشنا کردن بگو گفت: نی، از من تو سبحانی مجو

گفت: کل عمرت ای نحوی فناست زانکه کشتی غرق در گرداب‌هاست
 محو می‌باید نه نحو اینجا بدان گر تو محوی بی‌خطر در آب ران
 لذا مولوی در پایان علت بیان این داستان را در بیتی خلاصه می‌کند:
 مرد نحوی را از آن در دوختیم تا شما را نحو محو آموختیم

اصل در مذهب، رساندن انسان به خداست

رسالت نهایی ادیان الهی، با همه ابعاد و زوایایی که دارند، راهبری آدمی به سمت و سوی مبدأ خلقت و منشأ حرکت، یعنی نیل به خدای یگانه است. ادیان و مذاهب آمده‌اند تا مسیر تکاپوی بشری را تسهیل و حرکت او را تسریع بخشند و در این میان جامع‌ترین و کامل‌ترین شیوه آن است که راه را نزدیک‌تر نماید و وصلش را قطعی کند؛ لذا اگر مذهبی باید که انسان را به خدا برساند، آن مذهب اسلام است و اگر هیچ آگاهی طالب را ندهد، به نزد خدای تعالی آن مذهب از کفر بدتر باشد. اسلام نزد روندگان آن است که مرد را به خدا رساند و کفر آن باشد که طالب را منعی یا تقصیری درآید که از مطلوب بازماند. طالب را با نهنده مذهب کار است نه با مذهب.

آتش بزنم بسوزم این مذهب و کیش

عشقت بنهم به جای مذهب در پیش

تا کی دارم عشق نهان در دل ریش

مقصود رهی تویی نه دین است و نه کیش

(همدانی، ۱۳۴۱: ۲۳ - ۲۲)

احادیث، روایات و اقوال پیامبر(ص) در موضوع دین، انبیا و اولیا در ابیات مولوی

ردپای وحدت ادیان، اعتقاد به دین واحد و ایمان قلبی، اعتماد به سیر و درون و اشاره

به سخنان گران‌قدر پیام اسلام را می‌توان در ابیاتی از مولانا دید:

گفت پیغمبر که هست از امتم که بود هم گوهر و هم همت
مر مر از آن نور بیند جانشان که من ایشان را همی بینم بدان
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در ظاهر، اشاره به حدیث ذیل است:

وَدِدْتُ أَنَا قَدْرَ أَنِيَا إِخْوَانَنَا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ قَالَ بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانِي الَّذِينَ كُنْتُمْ
يَأْتُوا بَعْدُوا أَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْخَوْضِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مِنْ كَمِ سَأَتْ مِنْ أُمَّتِكَ بَعْدَ أَرَأَيْتَ كَوَانَنَّ
رَجُلًا كَانَ لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرٍ أَنِي خَيْلٌ بِهِمْ دُهِمٌ أَلَمْ يَكُنْ يُعْرِفُهَا قَالُوا بَلَى قَالَ فَأَنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ أَمْرِ الْوُضُوءِ (مسند احمد، ج ۲: ۴۰۸ و ۳۰۰)؛

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد، روح انسانی بود
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مناسب است با حدیث ذیل:

«المؤمنون كَرَجَلٍ وَاحِدٍ» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۸۴).

«المؤمنون كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (رک. فیه ما فیه، انتشارات دانشگاه تهران: ۳۳۵)؛

مصطفی فرمود از گفت حجیم که به مؤمن لابه‌گر گردد ز بیم
گویدش بگذر ز من ای شاه، زود همین که نورت سوز نارم را ربود
(جامع صغیر، ج ۱: ۱۳۲)

«ان المؤمن اذا وضع قدمه على الصراط يقول النار جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك ناري» (شرح تعرف، ج ۲: ۱۷۷).

مقتبس شو زود چون یابی نجوم گفت پیغمبر که اصحابی نجوم
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مراد حدیث ذیل است:

«أصحابي كالنجومِ فَبِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ إِهْتَدَيْتُمْ» (کنوزالحقایق: ۱۳).

گفت پیغمبر که حق فرموده است من نگنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز من نگنجم این یقین دان ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب گر مرا جویی در آن دلها طلب
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مقصود این حدیث است:

«لَمْ يَسْعَىٰ اَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَوَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ اللَّيْنُ اَلْوَدْعُ» (احیاء العلوم، ج ۳: ۱۲).
«لا یسعی ارضی ولا سمائی و یسعنی قلب عبدی المؤمن» (حاشیه احیاء العلوم، ج ۲: ۲۵۰).

گفت پیغمبر علی را کای علی شیر حقی پهلوانی پر دلی
لیک بر شیری مکن هم اعتماد اندر آن در سایه نخل امید
تو تقرب جو بعقل و سرخویش نی چو ایشان بر کمال بر خویش
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

«یا علیُّ اذا تقربَ النَّاسُ اِلی خالقِهِمْ فی اَبوابِ البرِّ فَتَقَرَّبَ اِلیهِ بِاَنْواعِ العَقْلِ تُسَبِّحُهُمُ بِالدرَجَاتِ وَالرُّؤْفی عِنْدِ النَّاسِ وَعِنْدَ اللهِ فی الْاٰخِرَةِ» (حلیة الاولیاء، طبع مصر، ج ۱: ۱۸).

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک تا حق می برد جمله یکی است
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

«اَنَا اَوْلٰی النَّاسِ بِعِیْسٰی بْنِ مَرْیَمَ فی الْاَوْلٰی وَالْاٰخِرَةِ قَالُوا کَیْفَ یا رَسُوْلَ اللهِ قَالَ الْاَنْبِیاءُ اِخْوَةٌ مِنْ عُلَّاتٍ وَاُمَّهَاتِهِمْ سَتٰی وَدِیْنُهُمْ وَاَحَدٌ فَلَیْسَ بَیْنَنَا نَبِیُّ» (مسند احمد، ج ۲: ۳۱۹).

صدهزاران پادشاهان و مهان سرفرازان اند ز آن سوی جهان
نامشان از رشک حق پنهان بماند هرگدایی نامشان را بر نخواند
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

از مضمون حدیث قدسی زیر مستفاد است:

«اَوْلِیائِی تَحْتَ قَبَابِی لَا یَعْرِفُهُمْ غَیْرِی» (احیاء العلوم، ج ۴: ۲۵۶).

در تحیات و سلام الصالحین مدح جمله انبیا آمد عجین

اشاره به روایتی است که دربارهٔ تشهد نقل می‌کنند و هیٰ هٰذا:

«التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَىٰ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ فَإِنَّكُمْ إِذَا قُلْتُمُوهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (بخاری، ج ۱: ۹۹).

مصطفیٰ ز این گفت کادم و انبیا خلف من باشند در زیر لوا

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

مقصود خیر ذیل است:

«أَنَا سَيِّدٌ وَوَلَدُ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ وَبِيَدِي لِقَاءُ الْحَمْدِ وَلَا فَخْرَ وَمَا مِنْ نَبِيٍّ آدَمَ فَمَنْ سِوَاهُ إِلَّا تَحْتَ لِوَائِي وَأَنَا أَوْلُ شَافِعٍ وَأَوْلُ مُشَفِّعٍ وَلَا فَخْرَ» (جامع صغیر، ج ۱: ۱۰۶).

بهر این فرموده است آن ذوفنون رمز سخن الاخترن السابقون

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

اشاره به حدیث زیر است:

«كَانَتْ أَوْلُ النَّبِيِّينَ فِي الْخَلْقِ وَأَخْرَجَهُمْ فِي الْبُعْثِ» (دلائل النبوة، طبع حیدرآباد، ج ۱: ۶).

در حدیث آمد که مؤمن در دعا چون امان خواهد ز دوزخ از خدا

دوزخ از وی هم امان جوید به جان که خدایا دور دارم از فلان

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مقصود روایت زیر است:

«إِذَا قَالَ الْمُؤْمِنُ اللَّهُمَّ اجْرِنِي مِنَ النَّارِ تَقُولُ النَّارُ اللَّهُمَّ اجْرِنِي مِنْهُ» (المنهج القوی، ج ۴: ۳۸۷).

این چنین فرمود آن شاه رسل که منم کشتی در این دریای کل

یا کسی کاو در بصیرت‌های من شد خلیفه راستین بر جای ماند

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مراد روایت زیر است:

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَاوْ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۵۴).

خلق ما بر صورت خود کرد حق وصف ما از وصف او گیرد سبق

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

اشاره بدین روایت است:

«إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (مسلم، ج ۸: ۳۲).

لاجرم اغلب بلا بر انبیاست که ریاضت دادن خامان بلاست

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

اشاره به حدیث زیر است:

«أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ ثُمَّ الصَّالِحُونَ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلِأَمْثَلِ» (جامع الصغیر، ج ۱: ۴۱).

مؤمن در ينظر به نورالله نبود عیب مؤمن را به مؤمن چون نمود

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اشاره به این حدیث است:

«اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (جامع صغیر، ج ۱: ۸).

چون تو در قرآن حق بگریختی با روان انبیا آمیختی

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مضمون آن با این حدیث مناسبت دارد:

«مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَكَأَنَّمَا شَافَهُنِي وَشَافَهُنِي» (کنوزالحقایق: ۱۳۲).

گفت رو هر کاو غم دین برگزید باقی غم‌ها خدا از وی برید

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

ناظر به مضمون این حدیث است:

«مَنْ جَعَلَ الْهُومَ هَمًّا وَاحِدًا كَفَاهُ اللَّهُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً» (مسنداحمد، ج ۲: ۲۸۲)؛

«إِنَّهُ يُغَالِ عَلَى قَلْبِي حَتَّى اسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً» (جامع صغیر، ج ۱: ۱۰۳).

این چنین فرمود آن شاه رسل که منم کشتی در این دریای کل

یا کسی کاو در بصیرت‌های من شد خلیفه راستین بر جای من
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مراد روایت زیر است:

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (مستدرک حاکم، ج ۲: ۳۴۳).
ز این وصیت کرد ما را مصطفی بحث کم جویند در ذات خدا
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مقصود حدیثی است که به صورت ذیل روایت می‌شود:

«تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتَهْلِكُوا»؛
«تَفَكَّرُوا فِي الْإِلَهِ اللَّهُ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ» (جامع صغیر، ج ۱: ۱۳۱)؛
«تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ» (قصص الانبیاء، ثعلبی، طبع مصر: ۱۰)؛
«تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ بَيْنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى كُرْسِيِّ سَبْعَةِ آلَافِ نُورٍ وَهُوَ فَوْقَ ذَلِكَ» (جامع صغیر، ج ۱: ۱۳۱).

لاجرم گفت آن رسول ذوفنون رمز نحل الآخرون السابقون
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

حدیث زیر مقصود است:

«نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُبَدِّئُهُمْ أَوْ تَوَاتَا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِنَا وَأُوتِينَاهُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَذَا يَوْمُهُمُ الَّذِي فُرِضَ عَلَيْهِمْ فَاخْتَلَفُوا فِيهِ فَهَدَانَا اللَّهُ لَهُ فَهُمْ لِنَافِيهِ تَبِعَ فَالْيَهُودُ غَدَاً وَالنَّصَارَى بَعْدَ غَدٍ» (بخاری، ج ۱: ۳۶).

چون گذشت احمدز سدره و مرصدش و از مقام جبرئیل و از حدش
گفت او را هین پیر اندر پیم گفت رو رو که حریف تو نیم
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مقتبس از حدیث معراج:

«فَلَمَّا بَلَغَ مِيدْرَةَ الْمُنتَهَى فَانْتَهَى إِلَى الْحُجُبِ فَقَالَ جِبْرِيلُ تَقَدَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَيْسَ لِي أَنْ أَجُوزَ هَذَا الْمَكَانَ وَلَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لِأَحْتَرَقْتُ» (بحار الانوار، ج ۶، باب ۳۳).

هست الوهیت ردای ذوالجلال هرکه در پوشد بر او گردد و وبال

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

اشاره است به حدیث معروف «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل».

گر چه نفس واحدیم از روی جان ظاهراً دوریم از این سود و زیان

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مناسب است با حدیث ذیل:

«المؤمنون کرجل واحد» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۸۴).

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت کان که خود بشناخت یزدان را شناخت

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مراد روایت زیر است:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» (شرح نهج البلاغه، ج ۴: ۵۴۷).

چون نبی السیف بوده است آن رسول امت او صفدراناند و فحول

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مبتنی بر خبر زیر است:

«بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُبْعَدَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ رُمْحِي وَجُعِلَ الذُّلُّ

وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي» (جامع صغیر، ج ۱: ۱۲۵).

هر نبیی اندر این راه درست معجزه بنمود و یاران را بجست

گر نباشد یاری دیوارها کی برآید خانه‌ها و انبارها

هر یکی دیوار اگر باشد جدا سقف چون باشد معلق بر هوا

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مستفاد از مضمون این خبر است:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۸۳).

زاده ثانی است احمد در جهان صد قیامت بود او اندر عیان

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

تعبیر (زاده ثانی) مستفاد از روایت زیر است:

«لَنْ يَلِجَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤَلِّدْ مَرَّتَيْنِ» (لطائف معنوی: ۱۵۱).

همچو عیسی بر سرش گیرد فرات کایمنی از غرقه در آب حیات

گفت احمد گر یقین افزون بدی خود هوایش مرکب و هامون شدی

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

روایت ذیل مراد است:

«قِيلَ لِلنَّبِيِّ إِنَّ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يُقَالُ إِنَّهُ مَشَى عَلَى الْمَسَاءِ فَقَالَ لَوْ اِزْدَادَ يَقِينًا لَمَشَى عَلَى الْهَوَاءِ»

(احیاء العلوم، ج ۴: ۷۱).

آنکه پایان دید احمد بود کاو دید دوزخ را هم اینجا توبتو

دید عرش و کرسی و جنات را بر درید او پرده غفلات را

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مبتنی است بر خبر ذیل که به وجوه مختلف روایت شده است:

«مَا رَأَيْتُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ كَالْيَوْمِ أَنَّهُ صُوِّرَتِ الْجَنَّةُ وَالنَّارُ حَتَّى رَأَيْتُهُمَا دُونَ الْحَطَايِطِ» (مسند احمد، ج ۳: ۱۷۷).

این ترا باور نیاید مصطفی چون ز مسکینان همی جوید دعا

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مقصود این خبر است:

«كَانَ يَسْتَفْتِحُ وَيَسْتَنْصِرُ بِصَعَا لِيكَ الْمُسْلِمِينَ» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۱۶).

هر ولی را نوح و کشتیان شناس صحبت این خلق را طوفان شناس

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

«مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (مسند درک حاکم، ج ۲: ۳۴۳).

هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان مردنش باشد امید
 چه خبر داری ز ختم عمر او تا بگردانی از او یکباره رو
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مبتنی بر حدیث زیر است:

«النَّاسُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ مِنْهُمْ مَنْ يُولَدُ كَافِرًا وَيَمُوتُ مُؤْمِنًا وَمِنْهُمْ مَنْ يُولَدُ كَافِرًا وَيُحْيَى كَافِرًا وَيَمُوتُ كَافِرًا وَمِنْهُمْ مَنْ يُولَدُ مُؤْمِنًا وَيُحْيَى مُؤْمِنًا وَيَمُوتُ مُؤْمِنًا» (المنهج القوی، ج: ۶: ۳۴۷).

زاین حکایت کرد آن ختم رسل از ملیک لایزال لم یزل
 که نگنجیدم در افلاک و خلا در عقول و در نفوس با هدی
 در دل مؤمن بگنجیدم چو ضیف بی ز چون و بی چگونه بی ز کیف
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

«لَمْ يَسْغِنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَوَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ أَلَيْنُ الْوَادِعُ» (احیاء العلوم، ج: ۳: ۱۲).

مصطفی فرمود که خود هر نبی کرد چو پا نیش برنا یا صبی
 بی شبانی کردن و آن امتحان حق ندادش پیشوایی جهان
 تا شود پیدا وقار و صبرشان کردشان پیش از نبوت حق شبان
 گفت سائل که تو هم ای پهلوان گفت من هم بوده‌ام دیری شبان
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مقصود خبر زیر است:

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ قَالَ مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَاعَى الْغَنَمَ فَقَالَ أَصْحَابُهُ وَأَنْتَ فَقَالَ نَعَمْ كُنْتُ أُرْعَاهَا عَلَى فَرَارِيضَ لِأَهْلِ مَكَّةَ» (بخاری، ج: ۲: ۲۲).

«مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا رَاعَى الْغَنَمَ» (كنوز الحقائق: ۱۱۷)

ما چو واقف گشته‌ایم از چون و چند مهر بر لب‌های ما بنهاده‌اند
 تا نگردد رازهای غیب فاش تا نگردد مفهوم نظم معاش
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مناسبت دارد با مفاد این خبر:

«لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَنْتُمْ لَأَقُونَ بَعْدَ الْمَوْتِ مَا أَكَلْتُمْ طَعَاماً عَلَى شَهْوَةٍ أَبَداً وَلَا شَرِبْتُمْ شَرَاباً عَلَى شَهْوَةٍ أَبَداً وَلَأَدْخَلْتُمْ بَيْتاً تَسْتَظِلُّونَ بِهِ وَلَمَرَرْتُمْ إِلَى اصْعَدَاتِ تَلْدِيمُونَ صُدُورَكُمْ وَتَبْكُونَ عَلَى أَنْفُسِكُمْ» (جامع صغیر، ج ۲: ۱۲۹).

ای بسا مخلص که نالد در دعا	تا شود دود خلوصش بر سما
بس ملائک با خدا نالند زار	کای مجیب هر دعا و ای مستجار
بنده مؤمن تضرع می کند	او نمی داند بجز تو مستند
حق بفرماید که نز خواری اوست	عین تأخیر عطا یاری اوست
خوش همی آید مرا آواز او	و آن خدایا گفستن و آن راز او

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مستفاد از این حدیث که به وجوه مختلف روایت شده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ص) قَالَ إِنَّ الْعَبْدَ لِيَدْعُو فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمَلَائِكِينَ قَدْ اسْتَجَبْتُ لَهُ وَلَكِنْ احْبَسُوا بِحَاجَتِهِ فَإِنِّي أَحِبُّ

صَوْتَهُ وَإِنَّ الْعَبْدَ لِيَدْعُو فَيَقُولُ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَجَّلُوا لَهُ حَاجَتَهُ فَإِنِّي أَبْغِضُ صَوْتَهُ» (سفينة البحار، ج ۱: ۴۴۸)

(فروزانفر، ۱۳۷۶: ۵۹۳).

بخش سوم
وحدت ادیان
از دیدگاه مولوی

فصل دهم

مولوی، انبیا و اولیا

مولوی فقط طبقه انبیا و اولیای خدا، ولی امر و قطب کامل هر زمان را مظهر تام و تمام حق می‌داند و این مرتبه، نه از راه حلول یا وحدت موجود بلکه از طریق فنای مظهر در ظاهر و اتحاد ظاهر و مظهر حاصل می‌شود. اما سایر افراد بشر را دارای این مرتبه نمی‌شمارد و از این گروه هم کسانی را سعادتمند و رستگار می‌داند که در اطلاعات و پیروی و پیوند با آن صنف ممتاز به مقام فنا و تسلیم محض رسیده و از شخصیت خود مرده و به شخصیت پیر کامل و ولی امر زنده شده باشند.

سایه یزدان چو باشد دایه‌اش	وا رهاند از خیال و سایه‌اش
سایه یزدان بود بنده خدا	مردۀ این عالم و زنده خدا
دامن او گیر زودتر بی‌گمان	تا رهی در دامن آخر زمان
كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ نَقَشَ اولیاست	كاو دلیل نور خورشید خداست
اندرین وادی مرو بی‌این دلیل	لا أَحَبُّ الْاَلْفَلین گو چون خلیل
هر دمی او را یکی معراج خاص	بر سر فرقتش نهد حق تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان	لامکانی فوق و هم سالکان

لامکانی نی که در وهم آیدت هر دمی در وی خیالی زایدت
 بل مکان و لامکان در حکم او همچو در حکم بهشتی، چار جو
 شرح این کوته کن رخ زین بتاب دم مزن وَاللَّهُ أَغْلَمُ بِالصَّوَابِ

فکر شخصیت الهی در ولی کامل انعکاس یافته که دستش، دست خداست و عنایت الهی به کسانی که خدا را می‌خوانند، از طریق او می‌رسد.

ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه انبیا، اولیا و عظمت وجودی آنها

جلال‌الدین در جای‌جای مثنوی پرنقشش سخن از اولیا و انبیا را بر سرلوحه ذهن و زبان خویش نشانده و نه تنها از آن غافل نشده بلکه شکوه‌مندانه به طرح آن اهتمام ورزیده و هر جا فرصتی یافته، آن را غنیمت شمرده است:

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش‌دار
 خوش‌تر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی: حقایق و معانی بلندی را که مرد خدا درمی‌یابد، به هر کس نمی‌توان گفت؛ بنابراین، از لوازم سیر و سلوک رازداری است و اگر رازی را باید گفت، مستقیم و صریح نباید گفت، «در ضمن حکایت» باید بیان کرد.

هر دو گون آهو گیا خوردند و آب زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
 هر دو نی خوردند از یک آب‌خور این یکی خالی و آن پر از شکر
 صد هزاران این چنین اشباه بین فرقشان هفتاد ساله راه بین
 این خورد، گردد پلیدی زو جدا آن خورد، گردد همه نور خدا
 این خورد، زاید همه بخل و حسد و آن خورد، زاید همه نور احد
 این زمین پاک و آن شور است و بد این فرشته پاک و آن دیو است و دد
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات مولانا انسان آگاه و انسان گمراه و ناآگاه را به زنبور، به آهو و به نی تشبیه کرده و نتیجه گرفته است که در همهٔ آفریدگان این دوگونگی هست. انسان هم همین‌طور است، همه از نعمت‌های این دنیا بهره‌مند می‌شوند و می‌خوردند اما این خوردن در انسانِ ناآگاه پلیدی و بخل و حسد می‌سازد و در انسان آگاه، معرفت الهی را می‌تاباند، یکی استعداد معرفت دارد و دیگری ندارد.

رو به معنی کوش ای صورت‌پرست! زآن که معنی بر تن صورت پَر است
همشین اهل معنی باش، تا هم عطا یابی و هم باشی فتا
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

«معنی» جنبهٔ روحانی و معنوی هستی است که برای تن و جنبهٔ مادی مانند بال و پر است و انسان را یاری می‌کند که در مراتب کمال پرواز کند، مولانا همشینی اهل معنی را برای کسانی که هنوز در شمار اهل معنی نیستند، ضروری و سودمند می‌شمارد تا رهرو ناآزموده از مردان کامل رهنمایی بیابد و در شمار جوان مردان درآید.

تیغ در زراد خانه اولیاست دیدن ایشان شما را کیمیاست
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اولیا، تیغ برندهٔ الماس (جان آشنا به معنی) را دارند و دیدار آنها مثل کیمیا، جان ناآشنای ما را به جان آشنا تبدیل می‌کند.

نیکوان راهست میراث از خوش آب آنچه میراث است؟ آورثنا کتاب
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی: نیکان و آشنایان به حقایق و معارف الهی، از آب خوش معرفت یا کتب آسمانی بهره می‌برند

اختران‌اند از وِرای اختران که احتراق و نحس نبود اندر آن
سایران در آسمان‌های دگر غیر این هفت آسمان معتبر
راسخان در تابِ انوار خدا نه به هم پیوسته، نه از هم جدا
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا رابطهٔ مردان حق را با پیامبران و اثرپذیری از هدایت معنوی را به این رابطه تشبیه کرده

است. در این سه بیت می‌گوید:

پیامبران و واصلان به حق، ستارگانی برتر از این سیارات هفت‌گانه‌ای هستند که آنها
را در سرنوشت مؤثر می‌پنداریم واصلان حق مانند ستاره‌های آسمان آسیب نمی‌پذیرند و
چون زحل نحسی ندارند، در آسمان‌های دیگر سیر می‌کنند، غیر از هفت آسمانی که
برای هفت سیاره می‌شناسیم، این واصلان حق، در محل تابش نور استقرار دارند و
صحبت از پیوستگی و جدایی میان آنها نیست همه حق‌اند.

حق فشانده آن نور را بر جان‌ها مقبلان برداشته دامان‌ها
و آن نثار نور را وایافته روی از غیر خدا برتافته
هر که را دامان عشقی ناب ده ز آن نثار نور بی‌بهره شده
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی: پروردگار نور هدایت انبیا و اولیا را بر جان خلاق فشانده، آنها که بخت یارشان بود،
دامن خود را بالا گرفتند و نور بر دامنشان نثار شد و از غیر حق روگردان شدند. دامنی که این نور
بر آن می‌ریزد، عشق است و کسی که این دامن عشق را ندارد، از نثار نور هدایت و معرفت
بی‌بهره است، شرط رسیدن به فیض و عنایت الهی، طلب و کوشش بنده است.

هین به ملک نوبتی شادی مکن ای تو بسته نوبت، آزادی مکن
هین به ملک نوبتی شادی مکن ای تو بسته نوبت، آزادی مکن
آنکه ملکش برتر از نوبت تنند برتر از هفت انجمنش نوبت زنند
برتر از نوبت، ملوک باقی‌اند دور دایم، روح‌ها با ساقی‌اند
ترک این شرب ار بگویی یک دور روز در کنی اندر شرابِ خلد پوز
ای شهان! کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتتر در اندرون

معنی: به موفقیت‌های ناپایدار این جهان نباید شاد بود، زیرا انسان آزاد نیست و
همواره باید در انتظار سلطنت واقعی را باشد. انبیا و اولیای حق دارند که پادشاهی آنها
در مرتبه‌ای بر فراز این جهان مادی تنیده و ساخته‌اند و طبل و نقارهٔ آن را بر عرش

می‌نوازند، این ملوک باقی (شاهان جاودانه) از دور و نوبت گذشته‌اند و همیشه سلطنت روحانی خود را دارند و دور جام موفقیّت آنها دائم است و روحشان به پروردگار پیوسته که ساقی جام‌های این «دورِ دادم» است.

کو یکی مرغی، ضعیفی، بی‌گناه	و اندرون او، سلیمان با سپاه؟
چون بنالد زار، بی‌شکر و گله	افتد اندر هفت گردون غلغله
هر دمش صدنامه صد بیک از خدا	یا ربّی زو، شصت لبّیک از خدا
ذلت او ز طاعت نزد حق	پیش کفرش جمله ایمان‌ها خلّق
هر دمی او را یکی معراج خاص	بر سر تاجش نهد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جان بر لامکان	لامکانی فوق وهم سالکان
لامکانی نه که در فهم آیدت	هر دمی در وی خیالی زایدت
بل مکان و لامکان در حکم او	همچو در حکم بهستی چارجو

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات مولانا، طوطی جان یا روح مرد کامل را توصیف می‌کند که: در ظاهر مانند مرغی ضعیف است، از فرمان پروردگار سر نمی‌پیچد و در درون این جسم نحیف، قدرتی به عظمت سلیمان و سپاه او پنهان است. این قدرت غلبه مرد حق بر امور نفسانی است یا به تعبیر دیگر، قدرت حق است که در او تجلی کرده است. مرد حق «زار می‌نالد»، اما در ناله او نه گله‌ای است و نه شکری، مرد عارف خویشینی ندارد که برای آن حظّ نفسانی بخواهد. ناله او محض عشق است، فیض الهی او را هر دم به کشف اسرار غیب موفق می‌کند. رابطه این روح پیوسته با پروردگار چنان است که تا بگوید یا رب، شصت لبّیک از خدا می‌شنود.

کفر مرد راه خدا، در واقع شک و انکاری است که موجب بیداری و تعمق و تحقیق می‌شود و با توجه به این معانی است که مولانا می‌گوید: ذلت مرد حق از طاعت اهل ظاهر و کفر او از ایمان لفظی آنها بهتر است و ایمان آنها در برابر چنین کفر بیدارکننده‌ای، کهنه و بی‌ارزش است. مرد حق گویی هر لحظه به حضور پروردگار می‌رود؛ زیرا پیوند مرد کامل با

خداوند چنان است که هر دم کشف و شهودی به او دست می‌دهد و رازی از رازهای غیب بر دل او می‌گشایند و هریک از این رازگشایی‌ها تاجی بر تاج‌های دیگرش می‌افزاید. مرد راه حق جسم ناتوانش روی زمین است، اما همان لحظه جان او در جایی است که حد و مرز و مکانی ندارد، در عالم غیب است، در لامکان و لامکان را کسی می‌فهمد که روح او به لامکان پیوندد.

صاحب دل را ندارد آن زیان	گر خورد او زهر قاتل را عیان
زانکه صحت یافت، وز پرهیز رست	صاحب مسکین میان تب در است
گفت پیغمبر که ای مرد جری	هان، مکن با هیچ مطلوبی مری
در تو نمرودی است، آتش در مرو	رفت خواهی، اول ابراهیم شو
چون نه ای سباح و نه دریایی ای	در میفکن خویش از خود رای ای
او ز آتش وردِ احمر آورد	از زیان‌ها سود بر سر آورد
کاملی گر خاک گیرد، زر شود	ناقص، از زر بُرد، خاکستر شود
چون قبولحق بود آن مرد راست	دست او در کارها دست خداست
دست ناقص، دست شیطان است و دیو	زان که اندر دام تکلیف است و ریو
جهل آید پیش او، دانش شود	جهل شد علمی که در منکر رود
هرچه گیرد علتی، علت شود	کفر گیرد کاملی ملت شود
ای مری کرده پیاده با سوار	سر نخواهی برد، اکنون پای دار

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

صاحب دل یعنی مرد کامل و دل آگاه، در مقابل صاحب نفس یعنی کسی که هنوز در بند علایق مادی و وجهه نفسانی است. مولانا به صراحت می‌گوید که مرد واصل و کامل، دست به کارهایی می‌زند که همان اعمال از رهروی ناپخته گناه و کفر است. مولانا به انسان اهل بحث و گفتگو اسرار توصیه می‌کند که باید مردی کامل و واصل چون ابراهیم باشی تا این آتش تو را نسوزاند، معرفت اسرار غیب دریاست و تو باید شناگری ماهر باشی. مولانا به مرد کامل یا ابراهیم یا سباح دریای الهی اشاره می‌کند که «دست او در کارها دست خداست» و تصرف او

در امور و اشیا، آتش را به گل سرخ و خاک را به زر تبدیل می‌کند و همان زر را اگر به دست ناقص (سالک ناپخته) بسپارند، به خاکستر مبدل می‌شود. مرد کامل کفر را به مذهب و جهل را به علم مبدل می‌سازد و سرانجام مولانا توصیه می‌کند: با مرشد که سوار بر مرکب معرفت است، جدال نکن و سر خود را به باد مده.

اولیا را هست قدرت از اله	تیر جسته، باز آرندش ز راه
بسته درهای موالید از سبب	چون پشیمان شد ولی زآن دست رب
گفته ناگفته کند از فتح باب	تا از آن نه سیخ سوزد، نه کباب
از همه دل‌ها که آن نکته شنید	آن سخن را کرد محو ناپدید
گرت برهان باید و حجت مها	بازخوان من آیه او نسیها

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اولیای حق، قدرتشان تجلی قدرت حق است و به همین دلیل کارهایی از آنها ساخته است که با موازین این جهانی و مادی ناممکن به شمار می‌آید. افعال و آثار افعال، به اسباب ظاهری و این جهانی بستگی ندارند و همه فعل و آفرینش حق‌اند، ولی اگر دست پروردگار از ایجاد آنها صرف‌نظر کند، می‌تواند به دست پیران و مردان کامل، در باطن مریدان تصرف کند و آنچه را گفته‌اند و مرید شنیده است، از خاطر او بزداید. گاه فتح بابی صورت می‌گیرد و کار حق به وساطت پیر انجام می‌پذیرد.

انبیا را در درون هم نغمه‌هاست	طالبان را زآن حیات بی‌بهاست
نشود آن نغمه‌ها را گوش حس	کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس
نشود نغمه پری را آدمی	کو بود ز اسرار پریان اعجمی
گرچه هم نغمه پری زین عالم است	نغمه دل برتر از هر دو دم است
که پری و آدمی زندانی‌اند	هر دو در زندان این نادانی‌اند
مَعشَرُ الْجِنِّ، سوره الرحمن بخوان	تَسْطِيعُوا، تَفْذُوا را بازدان
نغمه‌های اندرون اولیا	اولا گوید که ای اجزای لا

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا علاوه بر صوراسرافیل به آواز دیگری اشاره می‌کند که زندگی معنوی و روحانی می‌بخشد؛ این آواز از درون پیامبران برمی‌خیزد و کسانی که طالب معرفت حق باشند، آن را به گوش دل می‌شنوند و این نغمه انبیا به آنها حیاتی می‌دهد که بی‌بهاست. ملاحظه منافع خود باعث می‌شود که حواس ظاهر در راه آن منافع به کار گرفته شود و حس شنوایی به همین دلیل آلوده به ناحق و ستم می‌شود و نمی‌تواند نغمه انبیا را بشنود. پری یا جن که در شمار آفریدگان هستند، مانند انسان نغمه‌ای دارند، اما انسان قادر به شنیدن آن نغمه نیست. نغمه دل، همان نغمه درون انبیا و رابطه معنوی است که موجب ادراک اسرار غیب و شناخت حق می‌شود و در جایی که آدمی نمی‌تواند نغمه پری را بشنود، نغمه دل را هم ادراک نمی‌کند مگر با رها کردن خود از زندان نادانی و غفلت.

بانگ حق، اندر حجاب و بی‌حجاب	آن دهد، کو داد مریم را ز جیب
ای فنانان نیست کرده زیر پوست	بازگردید از عدم ز آواز دوست
مطلق آن آواز، خود از شه بود گفته	گرچه از حلقوم عبدالله بود
او را من زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو
رو که بی‌بصر تویی	سر تویی، چه جای صاحب سر تویی
چون شدی «من کان لله» از وکله	من تو را باشم که «کان الله له»
که «تویی» گویم تو را گاهی «منم»	هرچه گویم، آفتاب روشنم
هر کجا تا بم ز مشکات دمی	حل شد آنجا مشکلات عالمی
ظلمتی را کآفتابش برندااشت	از دم ما، گردد آن ظلمت چو چاشت
آدمی را او به خویش اسما نمود	دیگران را ز آدم اسما می‌گشود
خواه ز آدم گیر نورش، خواه از او	خواه از خم گیر می، خواه از کدو
کین کدو با خنّب پیوسته است سخت	نی چو تو، شاد آن کدوی نیک‌بخت
گفت: «طوی من رآنی» مصطفی	«وَأَلْذَى يُبْصِرُ لِمَنْ وَجْهِي رَأَى»
چون چراغی نور شمعی را کشید	هرکه دید آن را یقین آن شمع دید

همچنین تا صد چراغ، در نقل شد دیدن آخر، لقای اصل شد
خواه از نور پسین بستان توان - هیچ فرقی نیست - خواه از شمع جان
خواه بین نور از چراغ آخرین خواه بین نورش ز شمع غابریں
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا سخن را دربارهٔ آواز حق ادامه می‌دهد، بانگ حق چه با واسطهٔ الفاظ و چه بی‌واسطهٔ لفظ و به طریق الهام باشد، در درون مرد حق، فیضان و زایش معنوی پدید می‌آورد، چنان که روح‌الله را از گریبان مریم در درون او پدید آورد.

مولانا به بندهٔ خاص حق از زبان حق می‌گوید، تو راز خدایی، نه صاحب راز، از نظر مولوی، نور حق و معرفت اسرار او، مشکل همه را حل خواهد کرد. آواز حق را از طریق انبیا و اولیا می‌توان شنید، حق، اسما و معانی را به آدم - ابوالبشر - آموخت و دیگران هم از او آموختند. منظور از «کدو» در این شعر آدم یا به‌طور کلی مرد حق و پیر طریقت است که تجلی حق از طریق انبیا و اولیا و این مردان حق را دل آدمی میسر می‌شود.

پس بزرگان این نگفتند از گزاف جسم پاکان جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان جمله مطلق آمد بی‌نشان
جان دشمن دارشان جسم است صرف چون زیاد از نرد، او اسم است صرف
آن به خاک اندر شد و کُل خاک شد وین نمک اندر شد و کُل پاک شد

منظور مولانا در این ابیات این است که پاکان مردان حق‌اند که از علایق مادی و دنیوی پاک شده‌اند و به همین دلیل جسم آنها نیز مانند جانشان از هر آلاشی منزّه است. همهٔ وجود آنها جان مطلق است، یعنی روحی که قید علایق و تعینات، آن را گرفتار نمی‌کند، جان آزاد و پیوسته به حق، اما آنان که با پاکان دشمنی می‌کنند، جانشان هم جان نیست. جسمی که در خاک می‌رود، تبدیل به خاک می‌شود، اما اگر در نم‌کزار بیفتد، تبدیل به نمک می‌گردد و پاک است؛ مثل روح پاکان و روح دشمنان آنها و نمکی که روح پاکان را پاک می‌کند، ارشاد و هدایت پیران است.

پس به تأویل این بود کائفاس پاک
 از حدیث اولیا - نرم و درشت -
 گرم گوید، سرد گوید، خوش بگیر
 گرم و سردش نوبهار زندگی است
 زان، کزو بستان جان‌ها زنده است
 بر دل عاقل هزاران غم بود
 چون بهار است و حیات برگ و تاک
 تن میوشان، زآن که دینت راست پشت
 تا زگرم و سرد بجهی، وز سعیر
 مایه صدق و یقین و بندگی است
 زین جواهر، بحر دل آکنده است
 گر ز باغ دل خلالی کم شود

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات مولانا، سخن منسوب به پیامبر(ص) را تفسیر می‌کند: انفاس پاک مردان حق در روح مریدان همان اثری را می‌گذارد که بهار در زندگی درختان دارد و اگر پیامبر فرموده است که «ز سرمای بهار تن میوشانید»، منظور این است که از سخن سرد مردان حق، دلگیر نشوید که در راه حق، سخنان درشت آنها نیز به سود شماسست، در ابیات بعد منظور از «این جواهر» سخنان مردان حق است و سخنان مردان حق، جواهری از جانب پروردگار است که دریای دل را پر از بوستان جان ما را زنده و سرسبز می‌کند.

خدانشناسان اگر شور و حال درون خد را از دست بدهند، بسیار غمگین می‌شوند.

با عصا، کوران اگر ره دیده‌اند
 گرنه نایبنایان بدنندی و شهان
 نه ز کوران کشت آید، نه درود
 گر نکردی رحمت و افضالتان
 این عصا چه بود؟ قیاسات و دلیل
 چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
 او عصاتان داد، تا پیش آمدیت
 در پناه خلق روشن دیده‌اند
 جمله کوران مرده اندی در جهان
 نه عمارت، نه تجارت‌ها و سود
 در شکستی جوب استدالتان
 آن عصا که دادشان؟ بینا جلیل
 آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
 آن عصا، از خشم هم بر وی زدیت؟

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

سخن بر سر آگاهی مردان کامل است که از آنها به «خلق روشن» تعبیر شده است و مولانا وجود آنها را برای مردم ناآگاه مانند کسی می‌داند که عصاکش کوران باشد، عصا به معنای دلیل است و مولانا می‌خواهد بگوید که دلیل آوردن در اثبات حق در صورتی مؤثر است که مرد کامل و رازدانی هم سالک را راهنمایی کند. «بینایان و شهان» همان مردان ره‌یافته و کامل‌اند.

مولانا می‌گوید: اگر رحمت و فضل الهی نباشد، عصای استدلال می‌شکند، پس از آن وی با کسانی سخن می‌گوید که با استدلال به شناخت حق نمی‌رسند.

گفت من آینه‌ام مصقول دست ترک و هندو در من آن بیند که هست

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی مردان حق آینه‌ای هستند که دست پروردگار آنها را صیقل زده است.

هر پیمبر فرد آمد در جهان فرد بود آن رهنمایش در نهان

عالم کبری به قدرت سحر کرد کرد خود را در کهنین نقشی نورد

ابلهانش فرد دیدند و ضعیف کی ضعیف است آنکه باشد شد حریف؟

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

به گفته مولانا، پیامبران رسالت خود را هنگامی آغاز می‌کنند که هنوز کسی به آنها نپیوسته است و در راه خدا تنها هستند. هر پیامبری با اینکه در ظاهر کوچک و تنها بود، دنیای به این عظمت را مسحور خود می‌کرد.

ابلهان به انبیا و اولیا به چشم حقارت نگاه می‌کنند، اما کسی که با خداوند در رابطه است، چگونه ممکن است ضعیف باشد.

هرچه گوید مرد عاشق، بوی عشق از دهانش می‌جهد در کوی عشق

گر بگوید فقه، فقر آید همه بوی فقر آید از آن خوش دمدمه

ور بگوید کفر، دارد بوی دین کفّ آید از گفت شکرش بوی یقین

کز بحر صدقی خاسته است اصل صاف آن فرع را آراسته است

آن کفش را صافی و محقوق دان همچو دشنام لب معشوق دان
 گشته آن دشنام نامطلوب او خوش ز بهر عارض محبوب او
 گر بگوید کژ، نماید راستی ای کژی که راست را راستی
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات جان کلام مولانا این است که در شناختن مردان حق، به باطن آنها و به اندیشه‌ای که در زیر سخن آنهاست، باید توجه کرد. معمولاً فقیهان، بسیاری از آداب و اعمال صوفیان را تأیید نمی‌کنند، باین‌حال، مولانا می‌گوید: مرد حق اگر مدرس فقه باشد، باز هم سخنش بویی از درویشی و عشق الهی دارد، سپس از این هم فراتر می‌رود و می‌گوید: مرد حق اگر سخنی بگوید که در نظر عوام کفر باشد، باز سخن شک‌آمیز او یک حرکت ذهنی به سوی یقین و ایمان به حق ایجاد می‌کند. در ابیات بعد سخن کفرآمیز مرد حق را به کفی تشبیه می‌کند که روی دریای صاف پدید آید، باطن پاک عاشق حق، این سخن کفرآمیز را در شمار سخنان مقبول می‌آورد؛ زیرا غرض هدایت و خیر است. مرد حق اگر سخن خلاف شرع بگوید، باز هم راستی و راه حق را می‌نماید.

یا علی! از جمله طاعات راه برگزین تو سایه خاص اله
 هرکسی در طاعتی بگریختند خویشتن را مخلصی انگیختند
 تو برو در سایه عاقل گریز تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
 از همه طاعات اینت بهتر است سبق یابی بر هر آن سابق که هست
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

«سایه» یعنی پناهگاه معنوی و حیطة تأثیر مردان حق مولانا در جای دیگر خود مردان حق را «سایه یزدان» گفته است و می‌گوید: سایه کسی را برگزین که از خالصان حق باشد و می‌گوید طاعات و عبادات گوناگون است و هرکسی برای نجات خود به نوعی از آن پناه می‌برد.

آن که او بی‌نقش ساده سینه شد نقش‌های غیب را آینه شد
 سرّ ما را بی‌گمان موقن شود زان که مؤمن آینه مؤمن بود
 چون شود او نقد ما را بر محک پس یقین را بازدانند او ز شک

چون شود جانش محکِ نقدها پس ببیند قلب را و قلب را

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

این ابیات بازگشتی به بیان توانایی باطنی مردان حق است. «بی نقش ساده سینه» کسی است که در درون او جز عشق حق و آرزوی جمال حق نقشی نیست و به همین دلیل آینه‌ای است که عالم غیب را نشان می‌دهد. نقد، سکه زر است و در اینجا مراد دل و باطن سالک است که ایقان و آگاهی پیر آن را محک می‌زند.

آن چنان که کاتب وحی رسول دید حکمت در خود و نور اصول

خویش را هم صوتِ مرغان خدا می‌شمرد، آن بُد صفیری چون صدا

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

«مرغان خدا» اشاره به انبیا و اولیای حق است که آوازشان، آواز حق است.

لَا يَسْمَعُ فِينَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَالْمَلَكُ وَالرَّوْحُ اَيْضاً فَاعْقِلُوا

گفت: ما زاغیم، همچون زاغ نه مستِ صباغیم، مستِ باغ نه

چون که مخزن‌های افلاک و عقول چون خسی آمد بر چشم رسول

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اشاره به این حدیث نبوی است که «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی نبی مرسل» (مرا با پروردگار حالی است که در آن نه فرشته مقربی می‌گنجد و نه پیامبر مرسل دیگر) و این حدیث را صوفیان بیان استغراق بنده در مشاهده جمال حق دانسته‌اند.

گفتم: ای دل، آینه کلی بجو رو به دریا، کار برناید به جو

زین طلب، بنده به‌کوی تو رسید درد مریم را به خرما بن کشید

دیده تو چون دلم را دیده شد شد دل نادیده، غرق دیده شد

آینه کلی تو را دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود

گفتم: آخر خویش را من یافتم در دو چشمش راه روشن یافتم

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولانا می‌گوید «آینه جان» روی یارانی است که از عالم معنا باشند، روی یاران این جهانی همانند جوی آب است و تو باید خود را به دریا برسانی، مرد حق را پیدا کن و سیمای جان را در چشم او ببین، خرما بنی که مریم به آن پناه برد، مانند مردان حق در ظاهر این جهانی داشت اما باری مریم جلوه‌گاه عنایت حق شد.

دشمن آن باشد کز و آید عذاب	مانع آید لعل را از آفتاب
مانع خویش‌اند جمله کافران	از شعاع جوهر پیغمبران
کی حجاب چشم آن فردند خلق؟	چشم خود را کور و کپ کردند خلق

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مضمون بیت این است که دشمنی با حق و با انبیا و اولیای حق دشمنی با خود است و گرنه این دشمنی نمی‌تواند دل مردان حق را از نور آفتاب حقیقت محروم کند. نوری که از گوهر وجود پیامبران می‌تابد دیگران را هدایت می‌کند، پیامبران یا اولیا در میان خلق یگانه و ممتازند.

گفت شه: پوشید حق پاداش بد	لیک از عامه، نه از خالصان خود
گر به دامی افکنم من یک امیر	از امیران خفیه دارم، نزو زیر
حق به من بنمود پس پاداش کار	وز صورهای عمل‌ها صد هزار
تو نشانی ده که می‌دانم تمام	ماه را بر من نمی‌پوشد غمام

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در این ابیات شاه خود را یکی از مردان حق می‌شمارد که باطن را می‌بیند و از روابط اعراض و جوهرها و صور مثالی و اندیشه هر چیز آگاه‌اند. عوامل و عللی که حجاب دیدن حقیقت می‌شود، دید باطنی مردان حق را نمی‌پوشاند.

آن که باشد با چنان شاهی حبیب	هرکجا افتد چرا باشد غریب؟
هرکه باشد شاه دردش را دوا	گر چو نی نالد نباشد بی‌نوا
مالک ملکم، نیم من طبل خوار	طبل بازم می‌زند شه از کنار

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مفهوم این ابیات این است که مرد حق، مشمول عنایت حق است و در هیچ جایی غریب نیست و عشق حق نوا و سرمایه اوست.

یوسفان از رشک زشتان مخفی‌اند	کز عدو خوبان در آتش می‌زیند
یوسفان از مکرِ اِخوان در چهند	کز حسد یوسف به گرگان می‌دهند
از حسد بر یوسف مصری چه رفت؟	این حسد اندر کمین، گرگی است زفت
لاجرم زین گرگ یعقوب حلیم	داشت بر یوسف همیشه خوف و بیم
گرگ ظاهر، گرد یوسف خود نگشت	این حسد، در فعل، از گرگان گذشت
زخم کرد این گرگ، وز عذر لَبِق	آمده که: اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقِ
صد هزاران گرگ را این مکر نیست	عاقبت رسوا شود این گرگ، بیست

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در اینجا رابطهٔ مردان حق و عوام‌الناس را به رابطهٔ یوسف و برادرانش تشبیه کرده است، مردن حق به سبب خوبی، مورد حسد عوام‌اند و گرگی که این یوسفان رامی‌آزارد، حسد است.

چون که کشته گردد این جسم گران	زنده گردد هستی اسرار دان
جان او بیند بهشت و نار را	بازداند جمله اسرار را
وانمایند خونیان دیو را	وانمایند دام خدعه و ریو را
گاو کشتن هست از شرط طریق	تا شود از زخم دمش جان مقیق
گاو نفس خویش را زودتر بکش	تا شود روح خفی زنده و به هش

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

هستی اسراردان، وجود معنای مرد کامل است که پس از ترک تمام علایق مادی، به ادراک اسرار هستی توانا می‌شود. در ابیات بعد مولانا می‌گوید: آن گاوی که باید کشته گردد و از ضربت دم آن جان زنده گردد، گاو نفس است.

شیر مردان‌اند در عالم مدد	آن زمان کافغانِ مظلومان رسد
بانگ مظلومان ز هر جا بشنوند	آن طرف چمن رحمت حق می‌دوند

آن ستون‌های خلل‌های جهان آن طیبیان مرض‌های نهان
 محض مهر و داوری و رحمت‌اند همچو حق بی‌علت و بی‌رشوت‌اند
 «این چه یاری می‌کنی یکبارگیش؟» گوید: از بهر غم و بیچارگیش
 مهربانی شد شکار شیر مرد در جهان، دارو نجوید غیر درد
 هر کجا دردی، دوا آنجا رود هر کجا پستی، آب آنجا رود
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولانا، شیرمردان را به مردان راه حق و عاقلان و آگاهان اطلاق کرده است. او، مردان حق را مانند ستونی می‌بیند که هر جا دیواری یا بنایی در حال فرو ریختن باشد، آن را نگه می‌دارند. تشبیه مردان حق به حق برای صوفیان که مردان اصل و کامل را وجودی جدا از حق نمی‌بینند، اشکالی ندارد. او شیرمردان را به دارویی تشبیه کرده است که خود در پی درد می‌روند و آن را درمان می‌کنند.

چون نتیجه هجر همراهان غم است کی فراق روی شاهان ز آن کم است؟
 سایه شاهان طلب، هر دم شتاب تا شوی زان سایه بهتر ز آفتاب
 گر سفر داری، بدین نیت برو ور خضر باشد از این غافل مشو
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولانا می‌گوید: یاران دنیایی سرانجام از یکدیگر جدا می‌شوند اما اگر کسی ارزش مردان حق را بداند، «فراق روی» آنها از این دردناک‌تر است. پس باید بکوشیم از مردان حق دور نشویم. در پناه مردان حق انسان می‌تواند مثل آفتاب یا بیش از آفتاب بدرخشد.

بایزید اندر سفر جستی بسی تا بیابد خضر وقت خود کسی
 دید پیری با قدی همچون هلال دید در وی فرّ و گفتار رجال
 دیده نابینا و دل چون آفتاب همچو پیلی دیده هندستان به خواب
 چشم بسته خفته بیند صد طرب چون گشاید، آن نبیند، ای عجب
 بس عجب در خواب روشن می‌شود دل درون خواب روزن می‌شود

آن که بیدار است و ببند خواب خوش عارف است او، خاک او در دیده کش

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

خضر مطابق منابع مذهبی، زنده جاوید است و در سرگذشت حضرت موسی(ع)، وجود او مانند مراد یا پیر طریقت جلوه می‌کند و به همین دلیل، صوفیان او را مانند پیران طریقت یاد می‌کنند. «خضر وقت» در اینجا یعنی پیر بزرگ هر زمان یا قطب زمان در ابیات بعد مولانا حالت عاشق را وصف می‌کند: به اعتقاد قدمای خودمان، فیل از حیوانات سرزمین هند است و هر انسانی که مبدأ هستی و نیستان وجود خود را یاد کند، مثل فیلی است که هندوستان را به خواب دیده باشد و حالت این پیر همان بوده است.

گفت: یادم نیست الا همتی دار با من، یادم آید ساعتی

از حضور نوربخش مصطفی پیش خاطر آمد او را آن دعا

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

همتی با من دار، یعنی با نفوذ روحانی خود مرا یاری کن، حضور نوربخش مصطفی، آن تأثیر معنوی و باطنی است که او در دل صحابه و یاران داشته است، رابطه باطنی صحابه و پیامبر به‌طور کلی رابطه معنوی پیر و مرید است.

خانه آن دل که ماند بی‌ضیا از شعاع آفتاب کبریا

تنگ و تاریک است چون جان جهود بی‌نوا از ذوق سلطان و دود

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولانا رهروان حق و واصلان به حق را زنده و دل آنها را خانه خدا می‌داند. دل منکران و طاغیان مانند گور، تاریک و عاری از هر نشانه حیات است.

صومعه عیسی است خوان اهل دل هان و هان ای مبتلا این در مهل

جمع گشتندی ز هر اطراف خلق از ضریر و لنگ و شل و اهل دل

بر در آن صومعه عیسی صباح تا به دم، اوشان رهانند از جناح

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

به دنبال سخن فایده پناه بردن به مردن حق، مولانا عیسی مسیح را به عنوان والاترین نمونه یاد می‌کند و این بیانگر واقعیتی است که درباره عیسی در منابع مسیحی و اسلامی و در تفاسیر قرآن آمده است.

آن که بی‌وزر است، شیخ است ای جوان در قبول حق، چون اندر کف کمان
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

مولانا می‌گوید: آن بی‌گناه و برگزیده حق، مرشد کامل یا مرد حق است که مورد قبول حق است و در دست قدرت حق مانند کمانی است که هرچه از او سر می‌زند، تیری است که پروردگار از این کمال می‌افکند.

آنگهان خندد که او بیند رضا همچو حلوی شکر او را، قضا
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

مرد حق، هرگاه رضای حق را می‌بیند، شادمان است و قضای الهی، اگر عذاب و رنج هم باشد، به دهان او شیرین است.

این عجب ترکه بر ایشان می‌گذشت صد هزاران خلق از صحرا و دشت
ز آرزوی سایه جان می‌باختند از گلیمی سایه‌بان می‌ساختند
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

در این ابیات، توجه به این معناست که اولیای حق را بیشتر مردم نمی‌شناسند یا جلوه‌های حق را بیشتر مردم نمی‌بینند و به همین دلیل در سایه مردان حق نمی‌آیند و به ارباب بی‌مروت دنیا دل می‌سپارند.

جز سلام حق، هین، آن را بجو خانه خانه، جابه‌جا و کو به کو
از دهان آدمی خوش‌مشام هم پیام حق شنودم هم سلام
وین سلام باقیان بر بوی آن من همی نوشم به دل، خوش‌تر ز جان
ز آن سلام او سلام حق شده ست کآتش اندر دودمان خود ز دست

مرده از خود شده زنده به رب زان بود اسرار حقش در دو لب
مردن تن در ریاضت، زندگی است رنج این تن، روح را پایدگی است
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

در اینجا سلام حق، عنایت و توجه حق است که برای عوض نیست، این سلام را از دهان کسی می‌توان شنید که بوی حق مشام او را خوش کرده است و به عبارت دیگر، از حق الهام می‌گیرد، سخن مردان حق عنایت حق برای دیگران است. مولانا می‌گوید: من سلام خلق را با رغبت می‌شنوم، بدین امید که در میان آنها سلام مرد حق نیز باشد، سلام او سلام حق است؛ زیرا که «خود» (یعنی نفس) را نابود کرده و در حق فنا شده است که چون بنده خود وجهه نفسانی خود را نابود کرد و در حق فانی شد، به هستی حق می‌پیوندد و چون هستی حق، جاودانه باقی است، بنده نیز باقی و بقای حق است.

جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده
فرق و اشکالات آید زین مقال زآن که نبود مثل، این باشد مثال
فرق‌ها بی‌حد بود از شخص شیر تا به شخص آدمی زاد دلیر
لیک در وقت مثال ای خوش نظر اتحاد از روی جان بازی نگر
کآن دلیر آخر مثال شیر بود نیست مثل شیر در جمله حدود
متحد نقشی ندارد این سرا تا که مثلی وانمایم من تو را
هم مثال ناقصی دست آورم تا ز حیرانی خرد را واخرم
(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

مولانا می‌خواهد موضوع یگانگی وجود اولیا یا جان‌های اولیا را روشن‌تر کند؛ نخست ایراد کلام خود را مطرح می‌کند که «جان‌ها» را به صورت جمع به کار برده است

و به این اشکال جواب می‌دهد که روح اولیا «یک جان» است، اما «صد بود نسبت به جسم» همان‌طور که نور خورشید آسمان وقتی در صحن خانه‌ها می‌تابد، در فضای میان دیوارها تکه‌تکه می‌شود، تن و زندگی مادی هم مثل دیوار، روح یگانه را به پاره‌هایی تقسیم می‌کند. آنچه اشکال پیش می‌آورد، همین «مقال» یا کلمات است، تشبیه روح مثل اولیا به خورشید یک مثال است، نه اینکه این روح از جمیع جهات مثل آن خورشید مادی این جهانی باشد.

خوش نظر، یعنی کسی که توانایی ادراک حقایق را دارد، اتحاد مردان حق، در این است که جان‌های فردی وجودهای خودی را در راه حق باخته و فنا کرده‌اند. مولانا می‌گوید در «این سرا» این دنیا همه چیز دچار کثرت و تعدد است و هیچ چیز متحد نیست که بگویم جان اولیا مانند آن است، ناچار نور خورشید را مثال می‌زنم که فقط از جهتی یا جهاتی مشابهت دارد.

وآن که او آن نور را بینا بود	شرح او کی کار بوسینا بود؟
ور شود صد تو که باشد این زبان	که بجنابند به کف پرده عیان؟
وای بروی، گر بساید پرده را	تیغ الهی کند دستش جدا
دست چه بود؟ خود سرش را بر کند	آن سری کز چهل سرها می‌کند
این به تقدیر سخن گفتم تو را	ورنه خود دستش کجا و آن کجا

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

در این ابیات سخن از کاملان و واصلان است و بینا بودن مفهوم عین‌الیقین دارد. حال و مرتبه معنوی چنین کسی را آگاه‌ترین و داناترین مردم هم نمی‌تواند با لفظ و عبارت بیان کند.

بسته کرد آن هیبت او مر مرا	پیش خاصان، ره نباشد عامه را
ورکسی را ره شود، گو: سرفشان	کآن بود از رحمت و از جذبشان

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

هیبت یعنی شکوه و ترس و اینجا نفوذ شخصیت مردان کامل است و خاصان، همان مردان‌اند که خاصان حق‌اند. مولانا می‌گوید: لطف و جذبه خاصان، ممکن است کسی را به

حضور آنها راه دهد؛ در این صورت، «سر» را در این راه بده و زندگی را فدا کن.

خیز، در دم تو به صور سهمناک	تا هزاران مرده بر روید ز خاک
چون تو اسرافیل و حتی راست خیز	رستخیزی ساز پیش از رستخیز
هرکه گوید: کو قیامت؟ ای صنم	خویش بنما که: قیامت نک منم
در نگر ای سائل محنت زده	زین قیامت صد جهان قائم شده

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

در اینجا پیامبر یا به طور کلی مرد حق به اسرافیل تشبیه می‌شود که مطابق روایات، پیش از قیامت در صور می‌دمد و همه مردگان از خاک برمی‌خیزند و مولانا هدایت مرد حق را چون صور اسرافیل می‌بیند که گرفتاران دنیا را از گور زندگی مادی بیرون می‌کشد و به حیات معنوی بقا بالله می‌رساند. در ابیات بعد، پیامبر(ص) خود به قیامت تشبیه می‌شود؛ یعنی با بعثت او چه قیامت کبرایی بر پا شده است.

در میان ناقدان زرقی متن	با محک ای قلب دون لافی مزن
هر محک را ره بود در نقد و قلب	که خدایش کرد امیر جسم و قلب
چون شیاطین با غلیظی‌های خویش	واقف‌اند از سرّ ما و فکر و کیش
مسلمکی دارند دزدیده‌درون	ما ز دزدی‌های ایشان سرنگون
دم‌به‌دم خبط و زبانی می‌کنند	صاحب نقب و شکاف رو زنند
پس چرا جان‌های روشن در جهان	بی‌خبر باشند از حال نهان
در سرایت کمتر از دیوان شدند	روح‌ها که خیمه بر گردون زدند
دیو دزدانه سوی گردون رود	از شهاب محرق او مصون شود
سرنگون از چرخ زیر افتد چنان	که شقی در جنگ از زخم سنان
آن زرشک روح‌های دلپسند	از فلکشان سرنگون می‌افکنند
تو اگر شلی و لنگ و کور و کر	این گمان بر روح‌های مه مبر

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)؛

ناقدان، مردان حق‌اند که چون محک، وجود، اعمال و اظهارات ما را ارزیابی می‌کنند. وقتی شیاطین مطابق قرآن می‌توانند از باطن ما آگاه شوند، ممکن نیست که مردان خدا به باطن ما راه نیابند. نفوذ دزدانه شیاطین ما را گمراه می‌کند، در ما خبط و زیانی می‌سازد و ما را بدان وادار می‌کند.

جان‌های روشن مردان حق‌اند که حق در باطن آنها روزنه‌ای از معرفت گشوده است. روح دلپسند روحی است که دل پاک به‌سویش میل دارد. روح بزرگ، روح مردان حق است که شهاب آسمان به اراده آنها شیطان را سرنگون می‌کند، غیرت موجب می‌شود که مردان حق نخواهند شیطان یا هر نااهل دیگر به عالم بالا راه یابند.

گفت: هستم غرق پیغام خدا	جادویی کی دید با نام خدا
غفلت و کفر است مایه جادوی	مشعله دین است جان موسوی
من به جادویان چه مانم ای وقیح	کز دمم پر رشک می‌گردد مسیح
من به جادویان چه مانم ای جُنُب	که ز جانم نور می‌گیرد کتب
چون تو با پَر هوا بر می‌بری	لاجرم بر من گمان آن می‌بری

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

چهره موسی در این ابیات بیشتر به تصویری می‌ماند که مولانا از مرد حق و مرشد کامل در ذهن دارد و گاه زمان هم فراموش می‌شود. غرق پیغام خدا، یعنی حالتی که به مرد حق سخن حق الهام می‌شود و او را چنان سرمست می‌کند که به خود و دیگران نمی‌اندیشد و چیزی جز حق نمی‌بیند. جان موسی یا جان مرد حق فقط به دین و امور الهی سرگرم است و موسی تأثیر نفس خود را از دم مسیح افزون‌تر می‌بیند، معارف بشری بازتاب روح انبیا و علم الهی آنهاست.

شیخ نورانی ز ره آگه کند با سخن، هم نور را هم‌ره کند

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

شیخ واصل کامل کسی است که معرفت او به عالم غیب مبتنی بر درس، مدرسه و دلیل نیست، ادراک از راه باطن است.

پس قیامت شو، قیامت را ببین
تا نگریدی او، ندانی اش تمام
عقل گردی، عقل را دانی کمال
گفتمی برهان این دعوی مبین
دیدن هر چیز را شرط است این
خواه آن انوار باشد یا ظلام
عشق گردی، عشق را دانی دُبال
گر بُدی ادراک اندر خورد این
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

محمد(ص) وجودی، آن جهانی بود و آن جهان و قیامت از وجودش جدا نبود. تو نیز اگر بخواهی که آن جهان را درک کنی، باید چون محمد(ص) قیامت باشی. تو از جنس هر چیز که باشی، آن را خوب درک می کنی، انوار معرفت و روحانیت یا ظلام و تاریکی ناآگاهی و نیازدگی، برای درک هر یک باید چون او باشی، کمال و ارزش عالی عقل را درک می کنی و شعله عشق را درمی یابی و می فهمی.

آن دلی کو مطلع مهتاب هاست
بهر عارف فُتِحَتْ ابواب هاست
با تو دیوار است و با ایشان در است
با تو سنگ و با عزیزان گوهر است
آنچه تو در آینه بینی عیان
پیر اندر خشت بیند پیش از آن
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

کسی که عارف به حقایق است، دلی دارد که در آن مهتاب معرفت طلوع می کند و چنین دلی در نظر او دروازه بهشت است که بر او گشوده اند. پروردگار دروازه بهشت را بر پرهیزگاران گشوده است. سپس، مولانا می گوید: دل همان دل است، اما اگر کسی لیاقت معرفت حق را نداشته باشد، همین دروازه بهشت در برابر او دیوار می شود، آگاهی و حقیقت بینی پیران به ابزار و اسباب مادی بستگی ندارد.

این سزای آنکه یابد آب صاف
همچو خر در جو بمیرد از گزاف
گر بداند قیمت آن جوی خر
او به جای پا نهد و جوی سر
او بیابد آن چنان پیغمبری
میرِ آبی، زندگانی پروری
چون نمیرد پیش او کز امر «کُن»
ای امیرِ آب، ما را زنده کن
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

آب صاف اشاره به عیسی و به تعبیر دیگر اشاره به مرد کامل و پیر راهدان است، هرکسی که به چنین پیری برسد، باید مرده او باشد تا آن پیر او را به امر پروردگار زنده کند. هرگاه پروردگار اراده کند که چیزی به وجود آید، می‌گوید: باش و آن موجود پدید می‌آید. آخر یعنی: ای مرد حق به ما حیات جاودان معنوی بده.

صبح کاذب را ز صادق و اشناس	رنگ می را بازدان از رنگ کاس
تا بود کز دیدگان هفت رنگ	دیده‌ای پیدا کند صبر و درنگ
رنگ‌ها بینی به جز این رنگ‌ها	گوهران بینی به جای سنگ‌ها
گوهری چه، بلکه دریایی شوی	آفتاب چرخ پیمایی شوی

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در این ابیات، شناخت حقیقت را به صبح صادق تشبیه می‌کند و دانستنی‌های این جهانی را به صبح کاذب باز می‌گوید؛ این دانش‌ها، مانند رنگ جام است و دانش حقیقت مانند رنگ می. اگر این دوگونه آگاهی را از هم تشخیص بدهیم، در میان چشم‌ها، چشمی پیدا می‌شود که می‌تواند رنگ‌های ماورای این جهان را ببیند. آن دیده حقیقت‌بین، رنگ‌هایی را می‌بیند که جز این رنگ‌هاست؛ یعنی میان باطن مردان و عالم غیب، رابطه‌ای برقرار می‌شود و آنچه می‌بینند، سنگ و ماده نیست، گوهر حقیقت و اسرار غیب است. پس از این، مرد راه حق خود یکی از گوهرهای دریای حقیقت است و چون واصل به آن دریاست، خود نیز دریاست. دیگر نور نمی‌گیرد. خود آفتابی است که بر چرخ می‌گردد.

آن سنا برقی که بر ارواح تافت	تا که آدم معرفت ز آن نور یافت
آن کز آدم رُست و دست شیث چید	پس خلیفه‌ش کرد آدم کان بدید
نوح از آن گوهر چو برخوردار بود	در هوای بحر جان دُر بار بود
جان ابراهیم از آن انوار زفت	بی حذر در شعله‌های نار رفت

چون که اسماعیل در جویش فتاد	پیش دشنه آبدارش سر نهاد
جان داوود از شعاعش گرم شد	آهن اندر دست بافش نرم شد

دیو گشتش بنده فرمان و مطیع	چون سلیمان بُد وصالش را رضیع
چشم روشن کرد از بوی پسر	در قضا یعقوب چون بنهاد سر
شد چنان بیدار در تعبیر خواب	یوسف مهرو چو دید آن آفتاب
ملکت فرعون را یک لقمه کرد	چون عصا از دست موسی آب خورد
بر فراز گنبد چارم شتافت	نردبانش عیسی مریم چو یافت

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

این ابیات به همان نور صاف انبیا و اولیا اشاره دارد این نور عقل خداجوی آن‌هاست که به عقل کل پیوسته و وفا در ادراک اسرار غیب و معرفت حق است. مولانا می‌گوید: نور الهی چون آذرخش ارواح مردان حق را روشن کرد و به آنها معرفت داد. در ابیات بعد پیامبران پس از آدم را مثال می‌زند که هریک از این نور بهره یافته‌اند. شیث، پسر آدم است، بحر جان، جان انسانی است که پیوسته به دریای هستی مطلق است و در باریدن نوح، در این دریا یعنی دادن بهره معرفت به جان‌های شایسته.

این نور همه وجود ابراهیم را به معنا تبدیل کرده بود و تن مادی نداشت که در آتش بسوزد، اسماعیل به همین دلیل به آسانی تن به مرگ می‌داد و آماده قربانی شدن بود، داوود که مطابق روایات زره می‌بافت، آهن را به قدرت این نور حق نرم کرده است. سلیمان از این نور معرفت شیر خورده بود که بر جن و انس مسلط بود. هنگامی که یوسف را به چاه انداختند و به پدر گفتند او را گرگ ربوده است، یعقوب در برابر این قضای الهی تسلیم و رضا پیش گرفت و معجزه معروف شق القمر هم رخ داد.

بهر این گفت آن نبی مستجیب	رمز الاسلام فی الدنیا غریب
زاده که خویشانش هم از وی می‌رمند	گر چه با ذاتش ملائک همدم‌اند
صورتش را جنس می‌بینند آنام	لیک از وی می‌نیابند آن مشام
همچو شیری در میان نقش گاو	دور می‌بینش ولی او را مکاو
ور بکاوی، ترک گاو تن بگو	که بدرَد گاو را آن شیر خو

طبع گاوی از سرت بیرون کند خوی حیوانی ز حیوان بر کند

گاو باشی، شیر گردی نزد اوی گر تو با گاوی خوشی، شیری مجوی

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

مولانا در این ابیات غریب بودن اهل حق را در میان دوستان با حدیثی مربوط می‌کند. غریب بودن اسلام یعنی غریب بودن مؤمنان و مردان حق. برخی از یاران و خویشان پیامبر(ص) هم منکر او بودند. مولانا می‌گوید: مرد حق ظاهرش مانند این منکران است، اما آنها حقیقت و باطن او را نمی‌شناسند، روح متعالی مرد حق در پشت ظاهر عادی او مانند شیری است که بدنش شبیه گاو باشد. بدان که او گاو نیست، اما روی این مطلب بحث نکن، اگر می‌خواهی از این راز آگاه شوی یا سخن بگویی، علایق دنیایی را رها کن؛ زیرا آن مرتبه کمال با هستی این جهانی دست نمی‌دهد، با از میان رفتن علایق مادی و هستی این جهانی، تو نیز مرد حق و روح واصل خواهی شد اما اگر هنوز به دنیا دل بسته‌ای، در پی آن نرو.

از کمال قدرت، ابدان رجال یافت اندر نور بی چون احتمال

آنچه طورش برنتابد ذره‌ای قدرتش جا سازد از قاروره‌ای

گشت مشکات وز جای جای نور که همی درد ز نور آن قاف و طور

جسمشان مشکات دان، دلشان زجاج تافته بر عرش و افلاک این سراج

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

سخن از تابیدن نور حق در انبیا و اولیاست. کمال قدرت، یعنی کامل پروردگار. بدن مرد حق به قدرت و حمایت حق می‌تواند نور حق را تحمل کند. آن نوری که یک تجلی آن کوه طور را از هم پاشید، در وجود مرد حق که مثل شیشه‌ای نازک و شکننده است، به قدرت حق جا داده می‌شود. نور افلاک و کواکب آسمان در برابر نور باطن مردان حق چون ستاره محو می‌شود.

صد هزاران پادشاهان نهان سرفرزان‌اند زان سوی جهان

نامشان از رشک حق پنهان بماند هر گدایی نامشان را بر نخواند

حق آن نور و حق نورانیان کاندرا آن بحرند همچون ماهیان
بحر جان و جان بحر ار گویمش نیست لایق نام نو می جویمش
حق آن آنی که این و آن ازوست مغزها نسبت بدو باشند پوست
که صفات خواجه باش و یار من هست صد چندان که این گفتار من
آنچه می دانم ز وصف آن ندیم باورت ناید چه گویم ای حکیم
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

به این اعتقاد عرفا نظر دارد که اولیای حق بسیارند و کسی آنها را نمی شناسد، این اولیای حق که در این جهان گمنام اند، در آن جهان سرافرازانند و از غیرت حق هرکسی نمی تواند نام آنها را بدانند. به اعتقاد عرفا، این مردان حق ممکن است یکدیگر را نشناسند و گاه چنان محو در حق اند که خود نیز از مرتبه خود آگاهی ندارند. نور دنیا همین مردان حق اند و نور همان نور صاف است که انبیا و اولیا از آن بهره مند و مثل ماهی در دریا آنها نیز به همین نور زنده اند. بحر جان جانهای حقیقت جوین است و جان بحر هستی مطلق الهی است. مولانا می گوید: این الفاظ هیچ یک برای بیان آن حقیقت یا آن نور رسا نیست. آن آنی که این و آن از اوست، یعنی آن حقیقت و صفناپذیری که بحر جان و جان بحر هر دو از اوست. مغزها یعنی باطنها یا معنویات و معارف ما، آنچه ما از حقیقت می دانیم، در برابر کیفیت و صفناپذیر پوسته ای است.

آن غذای خاصگان دولت است خوردن آن بی گلو و آلت است
شد غذای آفتاب از نور عرش هر حسود و دیو را از دود فرش
در شهیدان «یرزقون» فرمود حق آن غذا رانی دهان بُد، نی طبق
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

قوت اصلی بشر نور خداست و این قوت اصلی را کسانی می توانند بخورند که با پروردگار رابطه معنوی دارند. خوردن این غذای خاصگان دولت، ادراک حقایق و اسرار الهی است. آفتاب پیامبر پیر راهدان است. پیامبر مستقیم از نور خدا تغذیه می شود، اما

شیطان و کسانی که به مردان حق حسد می‌ورزند، خوراکشان از دود عالم خاک است و نوری بر آنها نمی‌تابد کشتگان راه حق را مرده نباید پنداشت، آنها زنده‌اند و نزد پروردگارشان رزق داده می‌شوند.

سرخ رویی از قرآن خون بود	خون ز خورشید خوش گلگون بو
بهترین رنگ‌ها سرخی بود	و آن ز خورشید است و از وی می‌رسد
هر زمین کآن قرین شد با زحل	شوره گشت و کشت را نبود محل
قوت، اندر فعل آید، ز اتفاق	چون قرآن دیو با اهل نفاق

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

تابش خورشید، خون را به زیر پوست جمع می‌کند و سرخ رویی پدید می‌آورد. به‌ظاهر خورشید تعبیری از پیامبر یا پیر راه‌دان است. زحل که ستاره نحس است، تعبیری از عوامل گمراهی و دوری از حق می‌شود، اتفاق و جمع شدن شرایط هر چیزی را از قوه به فعل در می‌آورد. اهل نفاق وقتی که با شیطان قرین می‌شوند، شرایط مناسبی برای دشمنی با حق دارند.

پس نشانی‌ها که اندر انبیاست	خاص آن جان را بود، کو آشناست
-----------------------------	------------------------------

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولانا می‌گوید: منکران فقط ظاهر پیامبر را می‌بینند، نشانی‌ها و معجزات نبوت را آشنایان به‌حقیقت درمی‌یابند.

چون دو دل شد موسی اندر کار ما	گاه خصم ماست و گاهی یار ما
خشمش آتش می‌زند در رخت ما	حلم او رد می‌کند تیر بلا
کی بود که حلم گردد خشم نیز؟	نیست اینها در ز لطف ای عزیز
مدح حاضر وحشت است از بهر این	نام موسی می‌برم قاصد چنین
ورنه موسی کی روا دارد که من	پیش تو یاد آورم از هیچ تن؟

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در اینجا آن موسی که در کار بندگان حق دودل می‌شود، می‌تواند اشاره به محمد(ص) باشد یا به هر نبی و ولی. کاری باید کرد که نظر لطف مردان حق از ما برنگردد. مولانا می‌گوید: بندگان وقتی قرین سعادت‌اند که در مردان حق یا انبیای خدا خشم نباشد و آن هم به حلم تبدیل شود. در ۲۵۰۱ و ۲۵۰۲ صحابی بیمار روی به پیامبر دارد: من به این دلیل اسم موسی را می‌برم که در حضور تو مدح تو را نگفته باشم. مدح در حضور کسی سبب دوری می‌شود، خود موسی هم نمی‌خواهد که تو را به او تشبیه کنم و تو را بالاتر از خود می‌داند.

غیب‌ها از ردّ پیران عیب شد	غیب‌ها از رشک ایشان غیب شد
باری از دوری ز خدمت یار باش	در ندامت چابک و بر کار باش
تا از آن راهت نسیمی می‌رسد	آب رحمت را چه بندی از حسد؟
گرچه دوری دور، می‌جنبان تو دم	حیثُ ما کُنْتُمْ فَوَلَّوْا وَجْهَکُمْ

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

پیران محک نیک و بدند و آن چیزی بد است که مردود آنها باشد. اگر مرید یا هرکس دیگر شایسته نباشد، رازهای حق را از او پنهان می‌کنند، هرکه بر عزیزان حق حسد می‌ورزد، در رحمت را به روی خود می‌بندد. هر جا که هستید، روی خود را بگردانید و به حق و مردان حق متوجه باشید (استعلامی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۲۵۹)

میزان بودن انبیا و اولیا

جلال‌الدین به دلیل علم و ارادتش به ساحت انبیا و اولیاء برای آنان چنان مرتبه و مزیتی قائل است که بسان میزان و ترازویی از برای مردمان‌اند، به طوری که از ایشان نقل است: «مولانا وقتی شنید که واعظی بر منبر از مسیحیان سخن می‌گوید و این معنی را تقریر می‌کند: «الله الحمد والمنة والحمد لله الذی هدانا لهذا» که حق تعالی ما را از زمره کافران نیافرید و ما را به همه حال بهتر از ایشان کرد...»، حضرت مولانا شکرخنده‌ای فرمود که زهی بیچاره ضالّ و مضلّ که خود را برتر از وی گبران می‌کشد که دانگی از ایشان افزونم و بدان شاد می‌شود و اعجاب می‌کند و مباحثات می‌نماید. اگر مردی است تا بیاید و خود را به ترازوی انبیا و اولیا

بکشد تا نقصان حال خود ببیند و کمال حال مردان بداند (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

پیامبران، نایب حق و چون نوری واحدند

جلال‌الدین مولوی در دفتر اول مثنوی و در «داستان آن پادشاه جهود که نصرانیان را می‌کشت»، طی ابیاتی به موضوع وحدت انبیا و نیابت کافه آنان از جانب حق اشاره و مجموعهٔ رسولان را به چراغ‌هایی تشبیه می‌کند که دارای نوری واحدند:

چون خدا اندر نیاید در عیان	نایب حق‌اند، این پیغمبران
نه غلط گفتم که نایب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه دو باشد تا تویی صورت پرست	پیش او یک گشت که از صورت برست
چون به صورت بنگری چشم تو دُست	تو به نورش در نگر کز چشم رُست
نور هر دو چشم، نتوان فرق کرد ده	چون که در نورش نظر انداخت مرد
چراغ از 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 چو گنج

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

اگرچه در ۱۰ بیت ابتدایی مورد اشارهٔ مولوی در مقام تبیین وحدت انبیا و خط سیر متحدانۀ آنها به سوی کمال مطلق و راهنمایی بشریت به جانب حقیقت واحدی به نام «الله» جل جلاله است. اما در بیت آخر (یازدهم) (۶۸۳) به طرح مسئلهٔ دیگری می‌پردازد که راه رسیدن به «گنج» ارزشمند وحدت در تحمل رنجی می‌داند که شاید با اندیشهٔ بودا نیز تا حدی متقارب باشد:

صورت سرکش گدازان کن به رنج تا ببینی زیر او وحدت چو گنج

صورت، مخالف با عالم معناست و این صورت و کثرت، محو نمی‌شود مگر با رنج ریاضت و همین که صورت و چندگانگی را محو کردی، در زیر ویرانی‌های آن، گنجی بیابی که نام آن «وحدت» است (زمانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۱۷).

به عقیده قدما علوم بشری، زاده ارشاد انبیا و ساخته وحی و الهام بوده است، چنان‌که مولانا در مثنوی هم بر این عقیده رفته است (فروزانفر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۸۷۴).

نه ز کوران کشت آید نه درود نه عمارت نه تجارت‌ها و سود
گر نکردی رحمت و افضالتان در شکستی چوب استدالتان
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

تفاضل انبیا و اولیا

عقیده مولوی، موافق ظاهر صریح قرآن مجید است که انبیا و اولیای خدا همه در یک درجه و یک پایه و منزلت نیستند، «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض»، همان‌طور که مقام نبوت و رسالت درجات و مراتب گوناگون دارد تا به بالاترین پایه خاتمیت می‌رسد، اولیای خدا نیز دارای مراتبی هستند تا به مرتبه «خاتم اولیا» منتهی می‌شود و اختلاف مراتب نبوت و ولایت و کسانی که به ایشان می‌پیوندند و فیض می‌گیرند، مانند اختلاف مراتب نور در قوت و ضعف است.

پس امام حی قائم، آن ولی است

خواه از نسل عمر، خواه از علی است^۱

او چو نور است و خرد جبریل او

آن ولی کم از او، قن‌دیل او

۱. البته این سخن مولوی ایراد جدی دارد و به هیچ‌وجه پذیرفته نیست و یقیناً از همان نگرش غیرشیعی ناشی می‌شود که از سلاله غیررسول(ص) هم امکان نیل به مقام امامت امت وجود دارد. یقیناً این تفکر با معتقدات مضافانه که از مذهب حقه شیعه و به‌صورت مستدل بیان می‌شود، ناسازگار است و جای بحث بسیار دارد.

وانکه زان قندیل کم، مشکات ماست
 نور را در مرتبت ترتیب‌هاست
 زانکه هفتصد پرده دارد نور حق
 پرده‌های نور دان چندین طبق
 از پس هر پرده قومی را مقام
 صف صف‌اند این پرده‌هاشان تا امام
 اهل صف آخرین از ضعف خویش
 چشمشان طاقت ندارد نور بیش
 وان صف پیش، از ضعیفی بصر
 تاب ندارد روشنایی بیشتر
 از این دل‌های جزوی چون تن است
 با دل صاحب‌دلی کو معدن است

این عقیده مولوی نیز از موارد اختلاف او با طایفه‌ای از وحدت وجودی‌هاست که بین انبیا فرق نمی‌گذارد، جز اینکه هر کدام را مظهر اسمی و صفتی از اسما و صفات الهی می‌شمارند و همچنین، گروهی از اهل ظاهر که به استناد ظاهر آیه شریفه «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» (بقره/۲۸۵)، و «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» (بقره/۱۳۶)، می‌گویند همه انبیا و رسل در یک درجه بودند، حال آنکه منظور اصلی در آیه شریفه نه این است که عموم رسل در یک رتبه و یک منزل بوده‌اند بلکه مقصود تصدیق و تکذیب ایشان است؛ یعنی مؤمن و مسلمان حقیقی هیچ‌یک از رسولان و پیغمبران الهی را تکذیب نمی‌کند بلکه همه را در محل خود حق می‌داند، تصدیق می‌کند (همایی، ۱۳۶۲: ۲۴۴ - ۲۴۳).

قرآن کریم در ذیل این آیات تفاضل در بین انبیا را می‌پذیرد و می‌فرماید:

«تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ» (بقره/۲۵۳)؛

«وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (بنی اسرائیل/۵۵)؛

بر اساس این آیات ابن عربی نظریه‌ای را ابراز می‌دارد که اشاراتی دارد به نکته‌ای که رسولان به تناسب استعدادها و ذواتشان به تناسب تفاوت امت‌هایی که برای آنها فرستاده شده‌اند، رسالت‌هایشان متفاوت است.

پس خداوند بعضی از رسولان را بر بعضی تفضیل داده است، نه به این معنا که برخی از آنان را مزیت مخصوصی بخشیده و دیگران را از آن محروم کرده است؛ یا اینکه بعضی از آنان را بیش از دیگران مورد اکرام قرار داده یا چیزهای دیگری که مربوط به حوزه معانی اخلاقی است بلکه این تفضیل بدین معناست که او برخی از رسولان را با رسالت‌هایی فرستاده که رسولان دیگر آنها را ندارند؛ زیرا امت‌ها در اندازه استعدادشان برای پذیرش رسالات الهی و عمل به آنها با یکدیگر اختلاف دارند. پس اختلاف رسولان و اختلاف رسالت آنان بر اثر اختلاف امت‌های ایشان است و معنای تفاضل در این اختلاف نهفته است، نه اینکه تفاضل، تفاضلی اخلاقی یا تفاضلی مبتنی بر ارزش رسول باشد. نزد خداوند هیچ‌یک از رسولان در عملش و در درجه قریب به خداوند برتر از دیگری نیست بلکه تفاوت رسولان در شرایع و احکامی است که آورده‌اند و همه آنها در زمان و مکان و برای امتی است که رسالت او را شایسته‌تر از دیگران کرده است؛ بنابراین، همان‌گونه که شرایع در سهل و ممتنع بودنشان متفاوت‌اند، نیز تعیین‌کننده شرایع در مورد هر رسولی، طبیعت و ظروف آن امتی است که رسول برای آنها فرستاده شده است. پس آن شرایع و احکام تفاضل دارند و رسولانی که آنها را می‌آورند نیز دگرگون‌اند.

اما هر رسولی را دوگونه علم است که در آنها با رسولان دیگر اختلاف دارد:

نخست، علمی که او نسبت به شریعت خود دارد، این علم مقید به ظروف آن امتی است که برای آنها مبعوث شده است؛ دوم، علمی که او در مورد اموری دارد که مربوط به شریعتش نیست، این علم مقید به طبیعت و استعداد خود آن رسول است. اما تفاضلی که انبیا دارند، فقط در نوع دوم است که یکی از مهم‌ترین بخش‌های آن علم به معنیات است (عقیفی، ۱۳۸۰: ۶۶۰).

همچنین، درجات نقص و کمال هم به حسب کمی جمعیت فعلی و زیادی آن تفاوت

پیدا می‌کند و بدان درجات است که نقایص و کمالات نسبی ظاهر می‌شوند و برتری بین انبیا و اولیا اثبات می‌شود و فراگیر در هر عصر و زمانی از جهت ذات و مرتبه و علم و حال و فعل به تمام حقایق، اسمای الهی و صفات و حقایق وجودی و احکام متصل به آنهاست که آخرین مرتبه کثرت به برزخ برزخ‌هاست و دارای چنان کمالی است که مرتبه خلافت کبری به وی نسبت داده می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۱۳).

در نظر مولوی انبیا و اولیا صرفاً در مقام تذکر و یادآوری اند، نه نوآوری

در سرشت آدمی همه علم‌ها در اصل سرشته‌اند که روح او مغیبات را بنماید، چنان‌که آب صافی آنچه در تحت اوست، از سنگ و سفال و غیره و آنچه بالای آن است، عکس آن را همه بنماید، در گوهر آب بی‌علاجی و تعلیمی این نهاده است، لیک چون آب با خاک یا رنگ‌های دیگر آمیخته شد، آن خاصیت و آن دانش از او جدا شد و او فراموش شد. حق تعالی انبیا و اولیا را فرستاد، همچون آب صافی بزرگ که هر آب حقیر رنگین و تیره که در او درآید، از تیرگی و از رنگ عارضی خود برهد. پس او را یاد آید؛ چون خود را صاف بیند، بداند که اول من به یقین چنین صاف بوده‌ام و بداند که آن تیرگی‌ها و رنگ‌ها عارضی بود.

یادش آید حالتی که پیش از این عوارض بود و بگوید: «هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ»، پس انبیا و اولیا او را از حالت پیشین مذکران باشند، نه آنکه در جوهر او چیزی نو نهند (موحد، ۱۳۷۵: ۴۹).

تمایز و اختلاف ذاتی افراد بشر با یکدیگر

مولوی میان افراد بشر از تمایز صنفی گذشته در آن حد است که گویی تمایز و اختلاف ذاتی نوعی و جنسی معتقد است؛ زیرا افراد کامل انسانی را از جنس دیگر افراد و اصناف بشر نمی‌شمارد، چنان‌که گروه انبیا و اولیا نیز هرچند از یک صنف ممتاز شمرده می‌شوند، باز همه در یک مرتبه نیستند؛ «بَلَّكَ الرَّسُولُ فُضَّلْنَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره/۲۵۳).

کار پاکان را قیاس از خود مگیر گرچه باشد در نوشتن شیر شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد کم کسی ز ابدال حق آگاه شد

همسری با انبیا برداشتند
 گفته اینک ما بشر، ایشان بشر
 این ندانستند ایشان از عمی
 هر دو گون زنبور خوردند از محل
 هر دو گون آهو گیا خوردند و آب
 هر دو نی خوردند از یک آبخور
 صد هزاران این چنین اشباه بین
 این خورد، گردد پلیدی زو جدا
 این خورد زاید همه بخل و حسد
 این زمین پاک و آن شوره است و بد
 هر دو صورت گر به هم ماند رواست
 جز که صاحب ذوق کی شناسد بیاب
 حرف ظرف آمد در او معنی چو آب
 بحر تلخ و بحر شیرین در جهان
 بومسیلم را لقب کذاب مانند
 اولیا را همچو خود پنداشتند
 ما و ایشان، بسته خواییم و خور
 هست فرقی در میان بی‌متهی
 لیک شد زان نیش و زین دیگر عسل
 زین یکی سرگین شد و زان مشک ناب
 آن یکی خالی و این پر از شکر
 فرقشان هفتاد ساله راه بین
 او خورد گردد همه نور خدا
 آن خورد زاید همه عشق احد
 این فرشته پاک و آن دیو است و دد
 آب تلخ و آب شیرین را صفاست
 او شناسد آب‌خوش از شوره آب
 بحر معنی عنده أم الكتاب
 در میانشان برزخ لا ینغیان
 مر محمد را اولوالألباب مانند
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

اشاره به گفته خود مولوی است که در اختلاف درجات و مراتب اولیا گوید:

آنکه زان قندیل کم مشکات ماست
 زانکه هفتصد پرده دارد نور حق
 نور را در مرتبت ترتیب‌هاست
 پرده‌های نوردان چندین طبق
 مولوی چه می‌گوید:

جسم‌ها چون کوزه‌های بسته سر
 آن یکی کوزه پر از آب حیات
 گر بمظروفش نظر داری شهی
 تا که در هر کوزه چوود در نگر
 وین یکی کوزه پر از زهر ممات
 وربظرفش عاشقی تو گمرهی

اولیای خدا و مردان کامل از جنس دیگر افراد بشر نیستند بلکه خود نوعی جداگانه یا صنفی برگزیده و ممتازند. یکی از اسرار و رموز عقاید، افکار و مسلک خاص عرفانی مولوی این است که افراد کامل مکمل انسانی و اولیای خدا و اقطاب راستین از جنس دیگر اصناف و طوایف بشر نیستند بلکه نژادی و صنفی یا اصلاً نوعی عالی و ممتازند که تنها در شکل و هیئت ظاهری با سایر افراد و اصناف بشر مشابهت دارند «قل انما انا بشرٌ مثلكم یوحى الی». همین افراد کامل مکمل و برگزیدگان حق‌اند که در هر دوره و زمانی به‌صورتی خاص برای هدایت و دستگیری بشر ظهور می‌کنند و هیچ عصر و زمانی نیست که از وجود آن رهبران و هادیان روحانی خالی باشد.

پس به هر دوری ولیی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست	هر کسی کاو شیشه دل باشد شکست
مهدی و هادی وی است از راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش‌رو
او چو نور است و فرد جبریل اوست	آن ولی‌کم از او قنبدیل اوست
مرغ جان‌ها را درین آخر زمان	نیست‌شان از همدگر یک دم امان
هم سلیمان هست اندر دور ما	کاو دهد صلح و نماند جور ما
قول ان من امة را یادگیر	تا به آلا و خلا فیها نذیر
گفت خود خالی نبودست امتی	از خلیفه حق و صاحب همتی
مرغ جان‌ها را چنان یکدل کند	که صفاشان بی‌غش و بی‌غل کند
مشفقان گردند همچون والده	مسلمون را گفت نفس واحد

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

اولیای خدا مظهر کامل و آیینه سرتاپا نمای حق‌اند و در نیروی علم و اراده قدرت خلاقه که در موجودات متصرف باشد، مشابهت به حق دارند، اما هرگز از جنس حق و ذات حق نیستند. همچنان افراد عمومی عادی بشر نیز به صنف انبیا و اولیا و دیگر مردان کامل، به‌حسب ظاهر شباهت دارند، اما در واقع، نفس‌الامر از جنس ایشان نیستند. مولوی

در هر دو مرحله، یعنی هم دربارهٔ عدم جنسیت کاملان مکمل با سایر افراد بشر که در وجود حق فانی شده‌اند و در تجلی، نور از او می‌گیرند، گفته است:

من نیم جنس شهنشہ دور از او	بل که دارم در تجلی نور از او
نیست جنسیت ز روی شکل و ذات	آب، جنس خاک آمد در نبات
باد جنس آتش آمد در قوام	طبع را جنس آمده‌ست آخر مُدام

یعنی وجود آب و خاک در یکدیگر فانی شده و به شکل و صورت نباتی درخت گیاه ظهور کرده‌اند، پس وحدت آنها از راه فنای متعین در لامتعین و استهلاک جنس در فصل است، نه از راه حلول و اتحاد ذاتی.

جنس ما چون نیست، جنس شاه ما	مای ما شد، بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما، او ماند فرد	پیش اسب او گردم چو گرد
خاک پایش شو زه بر این نشان	تا شوی تاج سر گردن‌کشان
ای بسا کس را که صورت راه زد	قصص صورت کرد و بر الله زد

(همایی، ۱۳۶۲: ۲۴۲ - ۲۴۰)

و الحق که در ابیات بعدی چه حکیمانه و بصیرانه به ایراد نظر و طرح سؤالی محققانه پرداخته که آدمی را به اعجاب و شگفتی وامیدارد:

آخر این جان با بدن پیوسته است	هیچ این جان با بدن مانند هست
تاب نور چشم با پیه است جُفت	نور دل در قطرهٔ خونی نهفت
شادی اندر گرده غم در جگر	عقل چون شمعی درون مغز سر
این تعلق‌ها نه بی‌کیف است و چون	عقل‌ها در دانش چون بی‌زبون
جان کُل با جان جزو آسیب کرد	جان از او دُرّی ستد در جیب کرد
پس جهان زاید جهان دیگری	این حَشَر را وانماید محشری
تا قیامت گر بگویم بشمرم	من ز شرح این قیامت قاصرَم
این سخن‌ها خود به معنی یا ربّی ست	حرف‌ها دام دم شیرین لبی است

چون کند تقصیر پس چون تن زند چون که لُبیکش به یا رُب می‌رسد
 هست لُبیکِ که نتوانی شنید لیک سرتا پای بتوانی چشید
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

فرق بی‌نهایت بین پیامبران و انسان‌ها

مولانا از اساس این همجنس بودن (پیامبران) را قبول ندارد و می‌خواهد بگوید خداوند اگر انسان را مثل پیامبران خوانده، از روی مصلحت و برای تشویق آنها بوده است. چنین تأویلی با ظاهر آیات و روایات منافات دارد. اگر پیامبران الگو و اسوه هستند و از انسان‌ها درخواست می‌شود که مانند آنها باشد، دیگر چگونه نباید کسی خود را با آنها مقایسه کند؟! مولانا بین پیامبران و دیگر انسان‌ها فاصله‌ای بی‌نهایت قائل است و می‌گوید: «هست فرقی در میان بی‌متهی» (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۳: ۲۳۲ - ۲۳۱) و بر همین اساس است که در نزد او وجود رسول خاتم(ص) نه فقط جامع کمالات انبیاست بلکه جامع هر کمالی که در تصور آید نیز هست (پورخالقی، ۱۳۷۱: ۳۳).

اولیا، وارث انبیا

جلال‌الدین مولوی در مثنوی خود، بیشتر بر آن است که عرفان عملی وی را مبنی بر طریقه اولیاست و وی اولیا را وارث واقعی انبیا تلقی می‌کند و جوهر روحانی این هر دو را مقتبس از نور محمدی(ص) می‌شمرد و وحدت آنها را به اتحاد با وی مربوط می‌بیند و به همین سبب، سیرت و شیوه اولیا را که طریقت تعبیر آن است، با سنت و سیرت انبیا که شریعت تقریر آن محسوب است، مغایر نمی‌یابد (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۲۳۰ - ۲۲۹).
 از نظر مولانا:

اینان را نباید بشر عادی دانست که یاد یکی آنان را از یاد دیگران غافل
 گرداند، اینان جان مطلق‌اند. هیچ چیز آنان را از دیگران باز نمی‌دارد. با خدایند و از
 خلق نیز جدا نیستند (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۲۰ - ۵۱۹).

خر ازین می‌خسبد اینجا ای فلان که بشر دیدی تو ایشان را نه جان
کار ازین ویران شده است ای مرد خام که بشر دیدی مر ایشان را چو عام
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

قربانیت با اولیا، موجب نزدیکی به خداست

در اقوال چنین آمده است که روزی نزد حضرت مولانا از یکی حکایت کردند که
فلانی می‌گوید که دل و جان به خدمت است، فرمود که خمش کن!
در میان مردم این میراث دروغ مانده است که می‌گویند و او آن‌چنان دل و جان از کجا
یافت که در خدمت مردان باشد؟ بعد از آن روی مبارک به سوی حسام‌الدین چلبی کرد که الله
با اولیای حق زانو به زانو باید نشستن که آن قربت را اثرهای عظیم است. چنان‌که فرمود:

به هر حالی که باشی پیش او باش	که از نزدیک بودن مهر زاید
چنانک تن بساید بر تن یار	بدیدن جان او بر جان بساید
جدایی را چرا می‌آزمایی	کسی مر زهر را چون آزمایدی؟
خطبه شاهان بگردد و آن کیا	جز کیا و خطبه‌های انبیا
زانکه بوش ^۱ پادشاهان از هواست	بارنامه انبیا از کبریاست
از درم‌ها نام شاهان برکنند	نام احمد تا قیامت می‌زنند
نام احمد نام جمله انبیاست	چون‌که صد آمد نود هم پیش ماست

و چه زیبا گفته‌اند که پادشاهان، سلطنت موقت دارند، اما انبیا سلطنت جاوید؛ برای
اینکه نه بر اجسام، که بر ارواح حکومت می‌کنند و نیاز به آنها عاجل و موقت نیست بلکه
همیشگی و برخاسته از عمق دل است (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹۶ - ۱۹۵).

گریزگاهی دیگر که مولانا در آن پناه و آرام می‌جوید، محفل اولیای حق است،
اشراف آنان بر آنچه در جهان هستی می‌گذرد، کمترین عنایتی است که از جانب حق

۱. بوش: جماعت مردم و غوغا، مجازاً شکوه و فر، خودنمایی (فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح مثنوی: ۴۲۲)

بدان‌ها ارزانی شده است، خُم وجود آنان به دریای بی‌کران خداوندی پیوسته است؛ بنابراین، آنان را که بدین خُم دسترسی دارند، دریای فضل حق آنان را بس است (سجادی، ۱۳۸۶: ۵۱۸).

دوستی و علاقه نسبت به پیامبران در آیاتی نیز ذکر شده است از جمله این آیه است: «بگو اگر خدای را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خداوند شما را دوست بدارد و گناهاتان را بپامزد که خداوند آموزگار و مهربان است، بگو خدای و پیامبر را فرمان برید» (آل عمران/۲۹). شاید دلیل «نزدیکی به خداوند به واسطه نزدیکی به اولیا» این باشد که «در تجربه اتحاد با خداوند، جایی برای واسطه وجود ندارد، آنجا وحدت مطلقه الهیه تحقق می‌یابد و به‌ویژه در میان اولیای صوفیه، این احساس دیده می‌شود که خداوند باید تنها هدف ستایش باشد تا حدی که هر نوع توجهی به دیگر چیزها معصیتی در برابر اوست» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۳)؛ پس دوستی با نزدیک‌ترین اولیای الهی موجب قرب به الله است.

پیامبر اسلام(ص)، خود را از سایر پیامبران برتر نمی‌دانست

جلال‌الدین با استفاده از حدیث شریف:

«لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ يُوسُفَ بْنِ مَتَّى» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۰۲ - ۱۰۱).

اعتقاد دارد که پیامبر معراج خود را برتر از معراج یونس نمی‌شمارد؛ زیرا قرب خدا را لامکانی و بیرون از حساب بشری می‌داند:

گفت پیغمبر که معراج مرا
آن من بر چرخ و آن او نشیب
نیست بر معراج یونس اجتبا
زانکه قرب حق برونست از حسیب
(شعبانی، ۱۳۸۴: ۳۱۵)

وی همچنین به تبیین و تشریح بیشتری همت می‌کند و موضوع را از جوانب مختلف بررسی می‌کند:

قرب را نه بالا نه پستی رفتن است قرب حق از حبس هستی رستن است

نیست را چه جای بالاست و زیر
کارگاه و گنج حق در نیستیست
حاصل این اشکست ایشان ای کیا
آن چنان شادند در ذلّ و تلف
برگ بی برگی همه اقطاع اوست
آن یکی گفت ار چنان است آن ندید
چون که او مُبدل شدهست و شادی اش
پس به قهر دشمنان چون شاد شد
شاد شد جانش که بر شیرانِ نر
پس بدانستیم کاو آزاد نیست
ورنه چون خندد که اهل آن جهان

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

بنابراین، اگرچه پیامبران الهی نسبت به یکدیگر برتری نداشته و از مقام و منزلت معینی برخوردار بوده‌اند، لیکن موضوع سیادت پیامبر اسلام(ص) تردید و خدشه‌ناپذیر است. ضمن اینکه برخی نیز اعتقاد دارند که در روایت مذکور مقصود پیامبر اکرم(ص) پیش‌گیری از انتقاد و اهانت به مقام شامخ حضرت یونس است... و این منافاتی با برتری پیامبر اکرم(ص) بر یونس(ع) به جهت مزایای مخصوص ندارد (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۱).

و این روایت به نحو دیگری نیز وارد شده است که از نظر مضمون با مفاد حدیث اول مغایرت چندانی ندارد بلکه دارای یک مفهوم است:

«لا تفضلونی علی یونس بن متی»؛ مرا (پیامبر اکرم) به یونس بن متی برتری ندهید.

مولوی مسلمان

مولوی اگرچه فهم تساهل‌گرا و جامع‌الاطرافی را از دین به نمایش می‌گذارد، باید به خاطر داشت که او همچون پدرش مدتی را بر تذکیر و تتبع در فقه اسلامی گذراند. او با

پشت کردن به دین اسلام به مدارا و معنویت فراگیر خود دست نیافت بلکه در پی غوطه‌ور شدن در آن به معنویت خاص خود رسید. آرزومندی معنوی مولوی از تمایل شدید وی به تبعیت از پیامبر اکرم(ص) و به فعلیت درآوردن توان بالقوه‌اش در تبدیل شدن به یک مسلمان کامل نشئت می‌گرفت.

اسلام هم یک دین وحدت‌گرا بود و می‌آموخت که محمد(ص)، عیسی مسیح، موسی، ابراهیم و دیگر پیامبران کتاب مقدس(ع) جملگی از سوی یک خدای حقیقی برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند.

خداوند همان‌طور که پیشتر صالح و هود(ع) را به جانب مردم فرستاده بود، حضرت محمد(ص) را نیز در مقام «رسول» خود به میان اعراب فرستاد، با این تفاوت که قرآن ارتباط و کاربرد گسترده‌تری برای جهانیان داشت. کلام پروردگار در قرآن از «ام‌الکتاب» بر پیامبر نازل گشت و آن کتاب مادر، لوحی محفوظ در مساحت خداوندی است. آفریدگار عالم در سراسر ادوار تاریخ از طریق افرادی همچون موسی، عیسی و ابراهیم(ع) که نبی او بودند، بخش‌های پی‌درپی‌ای از این کتاب جاودانه را بر انسان نازل کرد. قرآن حضرت محمد(ص) جدیدترین کتاب تعلیمی الهی و الگوی آسمانی پیام خدا برای بشر است (لویس، ۱۳۸۳: ۱۶).

مولوی درخصوص اختلاف مذاهب بسیار بلندنظر و آزاداندیش بود، اما تساهل وی نباید ما را بفریبد و بپنداریم که تمام عقاید و باورها نزد وی یکسان تلقی می‌شده است (همان: ۱۸).

دلباختگی مولانا به پیامبر اسلام(ص)

مولوی که خود یکی از دل‌شدگان رسول اکرم(ص) بود، وقتی از مؤذن نام رسول‌الله(ص) را می‌شنید، برمی‌خاست و می‌گفت: «نامت بماند تا ابد ای جان ما روشن به تو» و پیامبر را «امام‌المتقین» و «سلطان‌البشر» می‌خواند (سروش، ۱۳۷۹: ۲۰۵) و یقیناً حق هم همین است؛ زیرا اگر او نبود، از عالم و آدم هم خبری نبود. او دارای چنان شایستگی بود که جهان هستی به‌واسطه او شکل گرفت و الگوی تمام و کمالی برای آدمی شد که تا ابد نور پرفروغ او رو به افول نخواهد گذاشت و سروری‌اش بر دو عالم پایانی ندارد.

البته نباید این موضوع را از نظر دور داشت که جلال‌الدین نه تنها به پیامبر اسلام(ص) بلکه به عموم انبیا(ع) ارادتی خاص و محبتی عام داشته، برای آنان از دل و جان احترامی شایسته قائل می‌شده است. لیکن در این میان وجود رسول خاتم(ص) به‌عنوان گل سرسبد نظام آفرینش رنگ و بویی دیگر و ستاره او در آسمان نبوت درخششی عجیب دارد. اما آنچه حائز اهمیت است، همان توجه به اسم‌الله است که در این باره جلال‌الدین می‌فرماید:

«چه حق تعالی جمیع انبیا و اولیا را از اسمی مخصوص تجلی فرموده است و تجلی ما محمدیان از اسم‌الله است که جامع جامع است» (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۳۳).

برای مولانا شخص حضرت محمد(ص) یک سر و گردن بلندتر از دیگر پیامبران است. «او مغيث هر دو کون است»؛

ناگهانی آن مغيث هر دو کون مصطفی پیدا شد از ره بهر عون

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

کسی که مقصد و معنای همه دین‌های پیشین است (شیمل، ۱۳۷۷: ۱۳۵ - ۱۳۴).

عشق او به پیامبر اسلام عمیق و شدید است و شمس تبریزی در دیده مولوی همچون پیام‌آور و نماینده حضرت رسول(ص) است:

گر ز خمر احمدی خواهی تمام بوی و رنگ منزلی کن بر در تبریز یک دم ساریان

انک لاشرقیه بوده است و لاغربیه زانک شرق و غرب باشد در زمین و در زمان

(دیوان شمس، غزل ۱۹۶۶)

بسیار شایسته امعان‌نظر باشد و بعضی جنبه‌های زهد‌آمیز و افکار دینی مولانا را که غالباً نادیده گرفته شده است، آشکار سازد (چیتیک، ۱۳۸۶: ۵۳ - ۵۲).

البته توجه مولانا و نگاه او به سایر پیامبران و طرز تلقی از آنها نیز حائز اهمیت است. مولانا مانند بیشتر شاعران جهان اسلام، به‌ویژه شاعران ایرانی و شاعران کشورهای که زیرنفوذ فرهنگی ایران بودند، هریک از پیامبران مذکور در قرآن را نماد شخصیت نمونه‌ای برای طرز رفتار خاصی و رمزی برای طرز تلقی و دید آدم‌ها به‌طور کلی قرار می‌دهد؛ مثلاً

آدم نخستین انسانی که فرشتگان بر او سجده کردند، پدر بشر (ابوالبشر) است، با آنکه بر اثر خدعه شیطان مبسوط کرد (اشتباهی که به گناه نخستین منجر نشد)، در قرن‌ها و هزاره‌هایی که در پی آمد، پیامبر بود و به این طریق خداوند بشریت را بدون هدایت پیامبرانه باقی نگذاشت (شیمل، ۱۳۷۷: ۱۲۸).

عالم، خانقاه است و پیامبران چون صوفیان، مسافر آن اند

جلال‌الدین مولوی، مجموعه عالم را به خانقاهی تشبیه می‌کند که پیامبران و اولیا همچون صوفیانی مسافر در آن گذر می‌کنند، وی در این باره می‌گوید:

کل کائنات بر مثال خانقاهی است بس عالی و عظیم و در آن خانقاه شیخ
حقیقی حضرت الله است و تمامت انبیا و اولیا و خواص امت بسان صوفیان
مسافرنند، و چون صوفی غریب درین خانقاه نزول کند و خادم را نداند، باید که
نظر کند تا آستین جامه را که تشمیر^۱ کرده است، استدلال کند که خادم خانقاه
اوست (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۲۲۴).

۱. تشمیر: دامن بالا زدن، دامن درچیدن، دامن به کمر زدن، آماده شدن، رک. فرهنگ معین، ج اول: ۱۰۸۷

فصل یازدهم عشق از دیدگاه مولانا

عشق از دین، دیرینه تر است

مولوی به جای ترس از خدا که در شریعت است و در برابر حال مؤمن که پیوسته بین خوف و رجاست، عشق به ذات باری را نشانده و به یاری این عشق عبد را به مقام الوهیت رسانده است. مولوی به ما می آموزد که به ارزش ظاهری اشیا ننگریم بلکه بکوشیم از حوادث معنای عمیق تری دریابیم. مولوی خود لحظات اوج شادی و نیز ژرفای اندوه و نومیدی را تجربه کرده است و در عین حال، می داند که تنها نیرویی که قادر است بر چنین احوالی غلبه کند، عشق است (چیتیک، ۱۳۸۶: ۶۵).

عشق ازلی است، ولی کفر و اسلام بعدها وجود پیدا کرده اند. به نظر مولانا کفر و ایمان بیش از کیفیت چیزی نیست، حال آنکه در عالم حقیقت کیفیت ننگجد، گوید:

از کفر وز اسلام برون صحرایی است ما را به میان آن فضا سودایی است
عارف چو بدان رسید سر را بنهد نی کفر و نه اسلام، نه آنجا جایی است
(گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۱۵)

عشق یگانه اکسیری است که انسان را به مقام انسانیت می رساند و او را از حرص

و کبر و هستی و انانیت می‌رهاند.

هرکه را جامه ز عشقی چاک شد
 او ز حرص و جمله عیبی پاک شد
 شاد باش ای عشق خوش سودای ما
 ای دواى جمله علت‌های ما
 ای داوی نخوت و ناموس‌ها
 ای تو افلاطون و جالینوس ما
 (همان)

مولوی، معلم عشق و اندیشه

عشق مولوی هم، دریای کران‌ناپذیر و طایر فلک پیمایی است که در زیر قبه عالم نمی‌گنجد و آموزگار عشاق و ادب‌آموز جان است و در مکتب او بینش‌ها می‌توان آموخت که دانش‌ها در حیرت و حسرت او می‌مانند (سروش، ۱۳۷۶: ۲۸۸) و اصلاً درباره‌ی وی با جرئت و جسارت باید اذعان داشت که مولانا یک متفکر پیرو نظام نیست، از این رو، به‌آسانی نمی‌توان دریافت که درباره‌ی انسان، روابط میان اجزاء بدن، روح، جان و دل چگونه می‌اندیشیده است (شیمل، ۱۳۷۷: ۱۱۶).

همین موضوع است که عقول را از درک عمیق مولانا و شناخت ابعاد و زوایای روحی و فکری ایشان دچار عجز و حیرت می‌کند و به نقص معرفتی خود معترف می‌نماید. از آنجاکه عشق بر سراسر هستی دست گشاده است و ذره‌ذره آن را تحت سیطره‌ی خود دارد، کس چنان‌که باید به چند و چون آن نپردازد و نتواند از راز و رمز آن پرده برگیرد، تو گویی عشق آب است و مردمان ماهی شناور در آن؛ و ناچار از آن بی‌خبر

در ننگجد عشق در گفت و شنید
 عشق دریایی است قعرش ناپدید
 قطره‌های بحر را نتوان شمرد
 هفت دریا پیش آن بحر است خرد

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

(سجادی، ۱۳۸۶: ۳۶۲)

عشق، برتر از ایمان

از نظر مولانای رومی، آنکه واقعاً انسان باشد و به مقام والای انسانی دست یابد، ورای باورها جای دارد و چنین کسی از کفر و ایمان رسته است.

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد؟

سیمرخ فلک‌پیما پیش تو مگس باش

آب حیوان ایمان، خاک سیاهی کفران

بر آتش تو هر دو مانده خس باشد

جان را صفت ایمان شد وین جان به نفس جان باشد

دل غرقه عمان شد چه جای نفس باشد؟

شب کفر و چراغ ایمان، خورشید چو شد

رخشان با کفر بگفت ایمان: رفتیم که بس باشد

ایمان فرسی دین را، مر نفس چو فرزین را

وان شاه نوآیین چه جای فرس باشد

مولوی، عاشق بی‌بدیل

مولانا پیش از هر چیز «عاشق» است و به عرفان عاشقانه تعلق دارد. از زهد صوفیانه بیزار

است و برای آن که خود را از آنها جدا سازد، خود را کافر و گبر می‌خواند:

الا ای صوفی پشمین، به کنج صومعه بنشین

که در بر خرقه نیکی، ترا با بت برابر شد

تو با مسواک و سجاده، به خلوت سجده‌ای می‌کن

که کیش گبر کی ما را بحمدالله میسر شد

شما ایمان نگهدارید، محکم ای مسلمانان!

که مولانای رومی خود مسلمان بود کافر شد

و بارها تکرار می‌کند که «مسلمان نیستم، گبرم» و به این وسیله نشان می‌دهد که از زهد صوفیانه به دنیای عشق و جمال گام نهاده است. پس نخستین اقدام برای ورود به اندیشه‌های عرفانی مولانا این است که بدانیم او در پی هیچ مصلحت‌اندیشی خاصی شعر نگفته است؛ زیرا شاعر و عاشق واقعی هرگز با تصمیم قبلی شعر نمی‌گوید بلکه شعر خود به خود می‌آید و شاعر فقط آن را دریافت می‌کند (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۳: ۱۴۵).

مولوی، معتقد به برتری عشق بر هر آیینی

عشق ارزشمندترین دستمایه و نتیجه بسیاری از ابیات و سخنان اوست و این عارف بزرگ عشق واقعی را ارزشمندتر از هر آیینی می‌داند.

بر همین اساس بسیاری از پژوهشگران ایرانی و خارجی می‌گویند: اندیشه‌ها و تصوف رومی خشک و نظری نبوده بلکه تجربی است و بیشتر با دل سر و کار دارد تا با عقل....

جلال‌الدین بلخی می‌گوید میان عشق کلی و عقل کلی هیچ تعارضی نیست و عشق کیهانی فراتر از همه آیین‌ها و کیش‌ها و فلسفه‌هاست. در همین راستا، مکرر اشعاری را سروده و اندیشه‌هایی را بیان داشته تا با جرئت و جسارتی که خاص ایشان است، به موضوع و مقوله عشق توجهی زایدالوصف را معطوف دارد و رهبری آدمی را به او سپارد (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۱۵).

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

انسان عاشق، مطلوب مولانا است

مولانا در جست‌وجوی مؤمن واقعی، عاشق خداوند است و مانند سنایی قافیه مرد - درد را در شعرش به کار می‌برد؛ زیرا تنها از طریق رنج و درد است که انسان رشد می‌کند و به «مرد» حقیقی تبدیل می‌شود. در اینجا باید خاطر نشان سازیم که مولانا اصطلاح انسان کامل را به مفهوم فنی که در نزد ابن‌عربی دارد و نه حتی به

معنایی که در نزد شاگردان ابن عربی دارد، هرگز به کار نبرده است؛ انسان کمال مطلوب او آن کسی که در عشق و درد به کمال رسیده باشد، نه کسی که به مقام معینی از مقامات نظام گنوسی رسیده باشد (شیمل، ۱۳۷۷: ۱۱۵ - ۱۱۴).

از دیدگاه مولانا، دل عاشق آینه‌ای است که جمال حق در آن تجلی می‌یابد.

عاشق آینه باشد روی خوب صیقل جان آمد و تقوی القلوب
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی؛ یکی دان و یکی خوان بی همتا

با این نظر، جلال‌الدین در جرگه کیشی نمی‌گنجد و جز بحر بی‌پهنای عشق لایزالی در هیچ وادی سیر نمی‌کند و به مرحله‌ای نائل می‌شود که مرحله نهایی سیر و سلوک وصول است. همین مرحله اتحاد عاشق و معشوق است. مرحله تبری از تزهّد و ریاست. طغیان عشق‌ورزی به یکتای بی‌همتاست، اینجا طبع سرکش مولانا ولوله‌ای عجیب به پا می‌کند. گوهر ذاتی او در آینه‌ای بی‌زنگار جلوه‌گر می‌شود. اینجا سرمنزل مقصود یا مقام محو و فناست. این است شراره‌ای که وجود مولانا را فرا گرفت و بسوخت:

چه تدبیرای مسلمانان، که من خود را نمی‌دانم

نه ترسا نه یهودیم نه گبر و نه مسلمانم

نه شرقیم نه غربیم، نه بریم نه بحریم

نه زان کان طبعیم نه از افلاک گردانم

نه از خاکم نه از بادم، نه از آبم نه از آتش

نه از عرشم نه از فرشم، نه از کونم نه از کانم

نه از هندم نه از چینم، نه از بلغار و سقسینم

نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم

نه از دنیا نه از عقبی، نه از جنت نه از دوزخ

نه از آدم نه از حوا، نه از فردوس رضوانم

مکانم لامکان باشد، نشانم بی نشان باشد
 نه تن باشد نه جان باشد که من خود جان جانانم
 دویی از خود برون کردم، دو عالم را یکی دیدم
 یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
 (مشیرسلیمی، ۱۳۳۷: ۱۲۱)

احادیث موجود در ابیات مثنوی در باب عشق الهی

عشق‌هایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود
 موافق با مضمون حدیث است:

«مَنْ أَحَبَّكَ لِشَيْئٍ مَلَكَ عِنْدَ اتِّقَايِهِ» (اللؤلؤ لؤلؤ المرصوع، طبع مصر: ۷۵).

عاشقان را شادمانی و غم اوست دستمزد و اجرت خدمت هم اوست
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مناسب با مضمون این روایت است:

«قَالَ اللَّهُ تَعَالَى كُلُّ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ لَهُ أَلَا الصِّيَامَ فَأَنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ» (جامع صغیر، ج. ۲: ۸۰).

غیر معشوق در تماشایی بود عشق نبود هرزه سودایی بود
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مناسب با مضمون روایتی است که در زیر شماره (۱) ذکر شد.

با مهد بود عشق پاک جفت بهر عشق، او را خدا لولاک گفت
 (مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مقصود حدیث معروف زیر است:

«لولاک لما خلقت الأفلاك». که در (شرح تعرف، ج. ۲: ۴۶) بدین صورت دیده می‌شود:

«لولا محمد(ص) ما خلقت الدنيا والآخرة ولا السموات والأرض ولا العرش ولا الكرسي ولا اللوح ولا القلم ولا الجنة ولا النار ولو لا محمد ما خلقتك يا آدم!»

و مؤلف «اللؤلؤ المرصوع» درباره آن چنین گفته است:

«لم يرد بهذا اللفظ بل ورد: لو لاک ما خلقت الجنة ولو لاک ما خلقت النار وعند ابن عساکر: لو لاک ما خلقت الدنيا» (اللؤلؤ المرصوع: ۶۶).

نیست زرغباً طریق عاشقان سخت مستسقی است جان صادقان
نیست زرغباً طریق ماهیان زآنکه بی دریا ندارند انس جان
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

اشاره بدین حدیث است:

«یا ابا هریره زُرغباً تَرَدُّ حُبًّا» (حلیة الولیاء، ج ۳: ۳۲۲)

دیو اگر عاشق شود هم گوی برد جبرئیلی گشت و آن دیوی بمرد
اسلم الشیطان اینجا شد پدید که یزیدی شد ز فضلش بایزید
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

اشاره بدین خبر است:

«لیسَ مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدُّوْ كُلِّ بِهِ قَرِيْنُهُ مِنَ الشَّيْطَانِ قَالُوا وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَعَانَنِي عَلَيْهِ»

فَأَسْلَمَ» (مسند احمد، ج ۱: ۴۶۰ و ۳۹۷، ۳۸۵، ۲۵۷) (فروزانفر، ۱۳۶۱)

فصل دوازدهم اندیشه مولانا

قلمرو معرفتی مولانا

«قلمرو معرفتی مولانا را نمی‌توان با جهان‌بینی‌های سیستماتیک محدود ساخت». با مطالعه و بررسی کافی در قلمروهای گوناگون معرفتی مولانا، می‌توانیم عوامل و عمق تفکرات وی را که با هیچ مکتب و جهان‌بینی نظام‌مند تفسیر و توجیه‌پذیر نیست، درک کنیم. تاکنون غیرمستقیم توضیح داده‌ایم که چرا قلمرو معرفتی مولانا، در محدوده خاصی نمی‌گنجد، اساسی‌ترین علل آن، تنوع ابعاد جهان و انسان است که در تمام وجوه دیدگاه‌ها و استعدادهای گوناگون مولانا به چشم می‌آیند و چون اصول بنیادین هر دو تنوع، از نظر مولانا فوق جهان و انسان عینی و متصل به بی‌نهایت است، لذا عناصر معرفتی او در عین حال که در شکل ادبی، علمی، فلسفی و روانی به جریان می‌افتد و دو موضوع انسان و جهان از دیدگاه او پدید نمی‌گردند، باین حال، پیوستگی معرفت او به قلمرو بی‌نهایت به‌خوبی دیده می‌شود.

در موارد زیادی از مثنوی با این جمله روبه‌رو هستیم: «این سخن پایان ندارد»، این مصرع را هم به خاطر داریم: «مثنوی چندان شود که چل شتر». این را هم اشخاص زیادی از مثنوی حفظ کرده‌اند:

من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد الا بود

با ملاحظه‌ای مجموع مسائلی که درباره فعالیت‌های مغزی و روانی مولانا و مکتب حد و

مرزناپذیر او بیان کردیم، می‌توانیم علت مقایسه طرز تفکر مولانا را با مکتب‌ها و جهان‌بینی‌های شرق و غرب درک نماییم و در ضمن، بفهمیم که چرا اصول اساسی اغلب مکتب‌های جهان‌بینی در مثنوی با وضوح کامل دیده می‌شوند (جعفری، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۲).

یکی از هنجارشکنی‌ها و هنرهای فراتر از حد و مرز مولانا و از جذاب‌ترین جنبه‌های کار او، چه برای تاریخ‌نگاران عرفانی، چه تاریخ‌نویسان ادبیات و نیز برای روان‌شناسان، کاربرد پارادوکس یا تعیضه در اشعار اوست! و در یکی از شعرهای خود می‌گوید: «خاموش خاموش که اشارت عشق معکوس است (چیتیک، ۱۳۸۶: ۴۴).

مولوی برتر از دانتته

مولوی گاه نتایج علمی بسیار سودمندی می‌گیرد؛ برای مثال از مصداق «ما تمایزی میان هیچ‌یک از پیغامبران ننهادیم»، چنین نتیجه می‌گیرد:

هر یکی باشد به صورت غیر آن	نه چراغ ار حاضر آید در مکان
چون نبودش روی آری بی‌شکی	فرق نتوان کرد نور هر یکی
لانفرق بین آحاد الرسل	اطلبو المعنی من الفرقان قل
در معانی تجزیه و افراد نیست	در معانی قسمت و اعداد نیست
بی‌سرو بی‌پا بدیم آن سر همه	منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی‌گره بودیم و صافی هم چو آب	یک گهر بودیم همچو آفتاب
شد عدد چون سایه‌های کنگره	چون به صورت آمد آن نور سره
تا رود فرق از میان این فریق	کنگره ویران کنید از منجینق

مولوی این مفهوم را مبنای نگرش به نور جهانگیر حقیقت در تمام ادیان قرار می‌دهد و بر اساس همین فکر بر سرتاسر مثنوی روحیه مدارا می‌دمد، به همین دلیل است که می‌بینید نیکلسون، مولوی را برتر از دانتته می‌شمارد؛ زیرا دانتته در کمندی الهی خود محمد(ص) و اصحاب او را در دوزخ جای می‌دهد و نیکلسون در مقایسه این دو می‌گوید: «مولوی چند سالی پس از تولد دانتته درگذشته است، اما شاعر مسیحی از لحاظ وسعت نظر و مدارا به پای

معاصر مسلمان خویش نمی‌رسد» (خلیفه‌عبدالحکیم، ۱۳۷۵: ۲۰ - ۲۰).

اگر ادعا کنیم که به قطع همه پیامبران از جمله پاکان به شمار می‌آیند، سخنی مورد قبول عموم گفته‌ایم و به نظر نمی‌رسد که مولانا، پیامبران را از پاکان نداند. آن وقت باید پرسید چطور نباید خود را با آن قیاس نمود؟ درحالی که این پیامبران «الگو»، اسوه و مرئیان بشر بوده‌اند و همه ادیان آسمانی ادعا دارند که باید خود را با پیامبران قیاس نمود و کوشش کرد که به آنها نزدیک گردید! از طرفی مولانا که هم حضرت موسی (ع) را پاک می‌داند و هم حضرت خضر (ع) را، باید پاسخ دهد که کدام یک پاک‌تر هستند و کدام یک کارشان درست است و چرا دو پاک اختلاف پیدا کردند؟

همسری با انبیا برداشتند اولیا را همچو خود پنداشتند

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا پیامبران و برگزیدگان را از جنس بشر نمی‌شمارد و آنها را مجرد و روحانی به شمار می‌آورد که در ذات و جوهر با دیگر انسان‌ها متفاوت هستند. چون نماینده خدا و نایب او هستند، از هر نظر صورت و شکل شبیه انسان هستند تا به وظیفه رسالت و نیابت عمل کنند:

انبیا چون جنس روح‌اند و ملک هر ملک را جذب کردند از فلک

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

جنس ما چون نیست جنس شاه ما مای ما شد بهر مای او فنا

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

این عقیده با گفته قرآن مجید منافات دارد که «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف/۱۱۰)، یعنی بگو من بشری مانند شما هستم (جز اینکه) به من وحی می‌شود. مولانا برای توجیه دیدگاه خود و ارائه تفسیری مناسب با آن، و با این آیه کوشش‌هایی نموده است:

زان بود جنس بشر پیغمبران تا به جنسیت رهند از ناودان

پس بشر فرمود خود را «مثلکم» تا به حسن آید و کم گردید گم

زان که جنسیت عجایب جذبی است جاذبش جنس است هر جا طالبی است
عیسی و ادريس بر گردون شدند با ملائک چون که همجنس آمدند

با این توجیه نیز نمی‌توان تفسیر گویا از آیه قرآنی ارائه داد؛ زیرا مولانا از اساس، این همجنس بودن را قبول ندارد و می‌خواهد بگوید خداوند اگر انسان را مثل پیامبران خوانده از روی مصلحت و برای تشویق آنان بوده است. چنین تأویلی با ظاهر آیات و روایات منافات دارد. اگر پیامبران الگو و اسوه هستند، از انسان‌ها درخواست شده که مانند آنها باشند، دیگر چطور نباید کسی خود را با آنها مقایسه کند! مولانا بین پیامبران و انسان‌ها فاصله‌ای بی‌نهایت قائل است و می‌گوید: «هست فرقی در میان بی‌متهی»، درحالی که چنین مطلبی از متون دینی دریافت نمی‌شود (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۳: ۲۳۲ - ۲۳۱).

مولوی، دانشمندی فلسفه‌دان

مولانا فیلسوف نیست، اما اندیشه‌های فلسفی او به عمیق‌ترین فلسفه‌های بزرگ جهان نزدیک است. نمی‌توان انکار نمود که او نیز مانند همه متفکران دارای اندیشه‌های فلسفی بوده است (همان: ۱۰).

اندیشه‌های سترگ مولانا نه تنها در ظروف ذهن و زبان ما نمی‌گنجد بلکه بعضاً آدمی را به سرایشی حیرانی می‌کشاند، به طوری که می‌آورد:

نه زان حکمت که گبران را نصیب است از آن حکمت کزو خالص شود دین
مولوی اگرچه در این شعر حکمت گبران را تحقیر نموده و از خوانندگان خواسته است که از آن دوری کنند، اما در جای دیگری خود را گبر دانسته است:

مسلمان نیستم، گبرم، اگر ماندست یک صبرم

چه دانی تو که درد او چه دستان قدم دارد

البته می‌توان توجیه نمود که در بیت اخیر با کنایه به مسلمانان خشک زاهد و ظاهرین اعتراض نموده و از دیدگاهی ملامتی آنها را سرزنش کرده است؛ یعنی با این بیان اشاره دارد که مسلمانی آنها را قبول ندارد (همان: ۱۸).

دعوت مولوی از پیروان ادیان به تفکر و تأمل

جلال‌الدین مولوی در هر جایی که اقتضا می‌نمود، از عقیده اسلامی خود دفاع می‌کرد و پیروان ادیان و مذاهب دیگر را نیز به تأمل و تدبّر در آیین خویش فرامی‌خواند، به طوری که در احوالات ایشان نقل است وقتی که عالمی مسیحی به نام «الجراح» در جدال با مولانا به توجیه و تفسیر دین مسیحیت بر اساس آموزه‌های انتقالی از سوی آبا و اجداد خویش پرداخته بود، جلال‌الدین به او اعتراض کرد و گفت:

هر که عاقل یا دارای احساس درستی باشد این کار را انجام نمی‌دهد و چنین سخن نمی‌گوید. خداوند به تو عقلی غیر از عقل پدرت و اندیشه‌ای غیر از اندیشه او و قدرت تشخیص جداگانه‌ای عطا کرده است؛ پس چرا فکر و عقل خودت را رها می‌کنی و از عقلی که تو را گمراه می‌کند و هدایت نمی‌نماید، پیروی می‌نمایی (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۲۵).

افکار بلند و بینش متعالی مولوی را باید با مشعل اندیشه‌ها و سخنان جانفزای خود او که در مثنوی معنوی می‌درخشید، در نظر آورد؛ خدا را همواره در یاد دارد، عظمتش را می‌ستاید و از دریای علم او طلب دانش می‌کند.

ای خدا، ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ‌کس نبود روا
قطره دانش که بخشیدی زپیش متصل گردان به دریا‌های خویش
و خطاب به انسان، درباره انسان، این شاهکار آفرینش، می‌گوید:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی خود استخوان و ریشه‌ای

و از نظر مولانا، مردم نادان بهای زندگی را نمی‌شناسند:

هست آسان مرگ بر جان خزان که ندارند آب جان جاودان
چون ندارد جان جاویدان شقی است جرئت او بر اجل از احمقی است

(وزین پور، ۱۳۶۵: ۲۰ - ۱۹)

فصل سیزدهم اختلاف مذاهب

موضوع منظر «نظرگاه»

عارفان ما در این مقام، به خصوص به منظر انگشت نهاده‌اند و گفته‌اند که وقتی دیدگاه‌های اهل کشف و تجربه متفاوت باشد، محصول تجربه‌شان هم متفاوت خواهد بود. از نظر مولوی هرکس به اندازه درک و فهمش جهان را می‌بیند و مطابق سطح فکر و زمینه انفعالی خویش قضاوت می‌کند:

تو جهان را قدر دیده دیده‌ای کو جهان سببت چرا مالیده‌ای
عارفان را سرمه‌ای هست آن بجوی تا که دریا گردد این چشم چو جوی

ذره‌ای از عقل و هوش ار با من است این چه سودای پریشان گفتن است
چون که مغز من ز عل و هش تهی است پس گناه من در این تخلیط چیست

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

(سلیم، بی تا: ۱۹۶)

وی اصطلاح منظر را در مثنوی بسیار به کار برده است. منظر همان است که ما امروزه

دیدگاه یا نقطه نظر می‌گوییم. نقطه نظر ترجمه «point of view» لاتین است که به جای آن کلمه منظر را می‌توان نهاد که هم در علم هیئت و نجوم ما سابقه دارد و هم در عرفان ما. آن بزرگوار تعبیر منظر یا نظرگاه را در چندین مورد برای معنا و منظوری که اینک در کار تحلیل آن هستیم، به کار برده است. در یک جا به محو بسیار شجاعانه و بی‌پروایی می‌گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

ایشان در تبیین هرچه بیشتر موضوع طرح شده، سه مکتب و دین بزرگ را نام می‌برد: مؤمن؛ گبر و جهود. غرضش از مؤمن، مسلم است. وی می‌گوید اختلاف این سه، اختلاف حق و باطل نیست بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است. آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیا حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند یا بر پیامبران سه‌گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند.

بنابراین سر اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دین دیگری به جای آن نبوده است بلکه تجلی‌های گوناگون خداوند در عالم، همچنان که طبیعت را متنوع کرده است، شریعت را هم (سروش، ۱۳۷۷: ۱۴ - ۱۳).

همان‌گونه در اصل و مقصد مذاهب اشتراک وجود دارد، انبیا نیز دوست و مصدق یکدیگر بوده‌اند، چنان‌که حضرت موسی (ع) به ظهور حضرت عیسی (ع) بشارت داد و عیسی، نبوت موسی (ع) را تصدیق می‌کرد و همچنین رسول اکرم (ص) موسی و عیسی (ع) را فرستاده خدا و بشارت‌دهنده به ظهور خود معرفی فرمود، اما امت‌هایی که با یکدیگر دشمنی می‌ورزند، از این امر مهم غافل‌اند که میان پیشوایان آنها هیچ‌گونه اختلافی نیست و هدف همه آنها دعوت به سوی پروردگار بوده است.

یا نظرور یا نظرور جوی باش

خلاصه عقیده مولوی این است که بشر باید یا شخصاً و مستقیماً برگزیده حق و مورد عنایت و موهبت خاص الهی باشد، چنان‌که طایفه انبیا و رسولان راستین بودند؛ یا آنکه پیش برگزیدگان و صاحب‌نظران حق تسلیم شود و با کمال خلوص و پاکی ضمیر دست

توسل به دامن همت ایشان بزند.

یا مظفر، یا مظفرخوی باش یا نظرور یا نظرورجوی باش

(همایی، ۱۳۶۲: ۵۱ - ۵۰)

جلال‌الدین مولوی در دفتر دوم مثنوی ضمن طرح مبحثی که دربرگیرنده تفاوت و تغایر انکارناپذیر در ورای نگاه‌ها و بیشه اندیشه‌هاست، نور اتحاد را در صحاری افتراق جست‌وجو می‌کند و از طرفی راه‌های کشف و فهم حقیقت را نیز مختلف می‌داند. بنابراین، جلال‌الدین در مقام آن است که ریشه اساسی اختلافات یک پدیده کاملاً طبیعی است و در نهاد خود مشکل‌زا نیست و جای هیچ‌گونه نگرانی ندارد. آنچه که مایه تأسف و بیچارگی است، این است که این پدیده طبیعی را مورد بهره‌برداری تمایلات سودجویانه قرار بدهیم و با ایجاد اختلافات تصنعی دنیا را به بلوک‌های گوناگون تقسیم کنیم و به سر و کله یکدیگر بکوبیم و گاه‌گاهی هم برای تکمیل مقاصد خود، اعلامیه جهانی حقوق بشر را به رخ همدیگر بکشیم! اما هرگونه جهان‌بینی‌هایی که در طول تاریخ از بشر مشاهده شده است، نه همه گفته‌های آنان حق است و نه همه آنها باطل (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۵: ۳۲۷).

اختلاف مذاهب به سبب اختلاف دید و نظرگاه

جلال‌الدین مولوی در اثر عظیم خویش مثنوی معنوی، حکایتی را می‌آورد که پیش‌تر توسط شاعر و عارف ایرانی، سنایی نقل شده بود، شاعری که *حدیقه الحقیقه* او به مثابه الگویی برای مثنوی بود.

این حکایت کوتاه که اصلش به کتاب مقدس «دین بودا» بازمی‌گردد و در شعر مولوی پیوند تداعی‌گرش را با هند هنوز حفظ کرده است، صورتی غول‌پیکر و پشم‌آلود از حقیقت را به تصویر می‌کشد و با لحن طنزآلود گوشزد می‌کند که انسان‌ها به سبب افق دید تنگ خویش از ادارک کامل حقیقت عاجزند (لوئیس، ۱۳۸۳: ۸).

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود

از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هر کسی

دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تختی به دست
همچنین هریک به جز وی که رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف
در کف یک کس اگر شمعی بدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی

مولوی بر آن است که ریشه بسیاری از اختلافات و منازعات مردم در عدم تفاهم است:

جنگ خلقان همچون جنگ کودکان	جمله بی معنی و بی مغز و مهان
جمله با شمشیر چو بین جنگشان	جمله در لاینبغی آهنگشان
جمله شان گشته سواره بر نیی	کاین براق ماست یا دلدل پیی
حامل اند و خود ز جهل افراشته	راکب و محمول ره پنداشته

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

(سلیم، بی تا: ۱۷۰)

آنچه مولانا در طی این تمثیل می خواهد بیان کند، این معناست که اختلاف مؤمن و گبر و جهود از تفاوت در نظرگاه است، چنان که پیل را چون هندوان برای عرضه و نمایش آوردند، کسانی که در آن خانه تاریک و در میان ظلمت تیرگی پیکر وی را لمس کردند، از آنجا که هریک از آنها دست بر عضوی از اعضای وی نهاد، در باب شکل و چگونگی پیل بین آنها اختلاف افتاد. این اختلاف البته ناشی از تعدد و تکثر اشکال در پیل نبود، ناشی از آن بود که هریک از این ها پیل را از نظرگاه دیگر دریافته و آزموده بود. آن که دست بر خرطوم کشید، وی را چیزی مثل ناودان یافت و آن که دست بر گوش رساند، آن را چیزی همچون بادبزن پنداشت. آن کس که دست بر پایش برد - گفت شکل پیل دیدم چون عمود. از این تمثیل

مولانا نتیجه می‌گیرد که در تاریکی دنیای حس اختلاف در آنچه مدرکات انسان است، البته اجتناب‌ناپذیر است و این کسان که در خانه تاریک در باب شکل و چگونگی پیل اختلاف نظر پیدا کردند، اگر در دست هریک شمعی می‌بود، اختلاف از گفتشان بیرون می‌شد. این طرز تلقی از تفاوت ادراکات خلق، تلقی عارفانه‌ای است که منازعات مؤمن و کافر را از آنچه در نظر اهل ظاهر هست، خیلی سطحی‌تر و بی‌بنیادتر نشان می‌دهد.

تمثیل در حدیقه سنایی هم هست و آنجا اختلاف در شکل پیل ناشی از آن است که امتحان و بررسی در آن باب به وسیله کسانی انجام می‌گیرد که همه کورند و البته دیگر شمعی هم اگر باشد، مایع رفع اختلاف آنها نخواهد بود. در *احیاء علوم‌الدین* غزالی هم که این تمثیل هست، مثل آنچه در روایت سنایی آمده است، اختلاف در شکل پیل بین کوران است و غزالی که در *کیمیای سعادت* هم این تمثیل را نقل می‌کند، ناظر به این معناست که در عقاید هرکس به قدر ادراک خود سخن می‌گوید و هرچند در این باب هریک به وجهی راست می‌گوید، باری اختلاف ناشی از آن است که همه خلق بر تمام وجوه هر امر وقوف و احاطه ندارند. در عین آنکه اصل تمثیل چنانکه ظاهر حکایت اقتضا دارد و قراین دیگر هم مؤید آن است، مأخوذ از حکمت هندی به نظر می‌رسد؛ نظیر قول به افلاطون هم منسوب است و این اسناد که در کلام بعضی حکمای اسلامی آمده است، ممکن است بازمانده‌ای از امتزاج فرهنگ یونانی و هندی در عصر حکمای فهلوی و نوافلاطونی عهد خسرو انوشیروان در ایران قبل از اسلام بوده باشد (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۲۱۱ - ۲۱۰).

مولوی مطابق سیره و روش خود در مثنوی که از اشتراک الفاظ و تداعی معانی استفاده می‌کند و از یک مطلب به مطلب دیگر منتقل می‌گردد، اینجا هم از کلمه «کف» به معنای کف دست، به «کف دریا» منتقل می‌شود و بشر را به فراخ حوصلگی دریا و توسعه فکر و نظر دعوت می‌کند و می‌گوید:

چشم دریا دیگرست و کف دگر کف بهل، وز دیده دریا نگر
جنبش کف‌ها ز دریا روز و شب کف همی بینی و دریا نی عجب

(همایی، ۱۳۶۲: ۴۹ - ۴۶)

جدال و کشمکش و تراحم و تصادم افراد بشر را با یکدیگر به برخورد کشتی‌ها و زورق‌ها به یکدیگر که سبب تصادف‌اش تیرگی چشم‌ها باشد، تشبیه می‌کند که با وجود اینکه در آب روشن‌اند، دیده روشن‌بین ندارند.

ما چو کشتی‌ها به هم بر می‌زنیم تیره چشمیم و در آب روشنیم

مولانا کم‌کم گرم می‌شود و پایه سخن و تحقیق را فراتر می‌برد و در دنباله ابیات قبل می‌گوید:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب آب را دیدی نگر در آب آب
 آب را آبی است کو می‌راندش روح را روحی است کو می‌خواندش
 موسی و عیسی کجا بد کافتاب کشت موجودات را می‌داد آب
 آدم و حوا کجا بد آن زمان که خدا افکند این زه در کمان

البته متوجه هستید که مبدأ خلقت و آغاز آفرینش را، قدیم ازلی و پیش از خلقت آدم و حوا می‌گوید؛ زیرا آدم و حوا نیز در نظر عارفانه مولوی موجود حادث‌اند و ذات واجب‌الوجود قدیم سرمدی بدون آغاز و انجام است (همان: ۴۷ - ۴۶).

اختلاف، زاییده کج‌بینی

همچنین جلال‌الدین رومی در داستان پادشاه نصرانی و لوچ بودن چشم شاگرد بر آن است که همه اختلافات از کج‌بینی و لوچ‌بینی و ناشی از انحراف روح از مسیر اصلی خویش است. اگر انسان بتواند مغز و روح خود را کاملاً تربیت کند، خواهد دید تمام این اختلاف‌ها ناشی از دیدن رنگ‌ها و اشکال گوناگون و نادیده گرفتن اصل حقیقت است (جعفری، ۱۳۷۴: ۳۲۹)؛ زیرا اگر چنین کج‌بینی‌هایی در میان ملل و جوامع مرسوم و متداول نبود، هرگز دامنه اختلافات و دوبینی‌ها تا اینجا کشیده نمی‌شد که درباره هر موضوع و موجودی هرکس راهی را برگزیند و طریقی را ابداع نماید؛ چون هر دو موجود هر قدر هم که با یکدیگر اختلاف و تباین داشته باشند، از آن جهت که هر دو مشمول مفاهیم وسیع‌تری هستند، لذا می‌توانند در حدود همان مفاهیم وسیع‌تر تمایل داشته باشند (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۴۸).

البته ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که همه یکرنگ و یک جور ببینند و همه یک مسیر را انتخاب کنند، چون چنین خواسته‌ای اصلاً شدنی نیست و بر همین اساس، کسانی که مدافع عقل هستند، هیچ‌وقت معتقد نیستند که همه مذاهب باطل درست‌اند و یا شباهت و وسواس شیاطین و ملاحظه بجاست. دفاع از عقل دفاع از هر باطلی نیست، همان‌طور دفاع از آزادی، دفاع از هر عیب و فساد نیست بلکه دفاع از خورشیدی است که به پلیدی‌ها هم گاه می‌تابد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

توهم اختلاف، عامل دشمنی

از دیدگاه جلال‌الدین مولوی، همه پویندگان و همه دین‌ورزان، پیروان طریق واحدند و مدد از همت‌بخش واحدی می‌گیرند، اما بر خود و طریق‌های خود نام‌های گوناگون می‌نهند و دعوی‌های مختلف می‌کنند و به توهم اختلاف، با هم دشمنی می‌ورزند.

بنابراین، وقتی اختلاف جنبه توهمی داشته و ریشه در اصل و معنا نداشته باشند، به سهولت و سادگی هم از میان می‌روند و آن‌گاه آرامشی دل‌نشین حکم‌فرما می‌شود:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت، آرام اوفتاد

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

که به تعبیر جلال‌الدین در واقع، اختلاف و ستیزه میان مردم به‌سبب اختلاف در نام‌هاست. پس همین‌که به معنا توجه کنند، اختلاف‌ها از میان می‌رود و آشتی و آرامش برقرار می‌شود (زمانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۷۶).

تخم باطل را از آن می‌کاشتند کان که آن جان نیست جان پنداشتند

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

گروهی که جدایی می‌گیرند، آنهایی هستند که به اشیاء از چشم‌اندازهای دوگانگی می‌نگرند و نه از نظرگاه وحدت، آن‌گونه که برای نمونه، به عبادت خویش بدانسان می‌نگرند که کار ایشان است و نه اینکه حق در ایشان بدین کار قیام کرده است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۴۹).

سرّ فرقه فرقه شدن مذاهب

مولانا که از اختلافات و تعصبات دینی در چند جای مثنوی انتقاد کرده، اصول ادیان را واحد شمرده و همه آنها را منتهی به حق دانسته است. به عقیده وی، این دشمنی‌ها و خونریزی‌ها که متعصبان در هر عصری به نام دین به وجود آورده‌اند، از آثار جهل و غفلت و رنگ عالم حدوث است و کسی که به قدیم متصل باشد و حقیقت را چنان‌که باید بشناسد، به یگانگی می‌رسد و پیروان هر مذهب را معذور می‌دارد و جدل و خلاف را به یک سو می‌نهد.

جلال‌الدین مولوی در دفتر ششم مثنوی و در لابه‌لای «قصه صوفی و قاضی» ضمن اینکه مثنوی خود را دکان وحدت می‌داند:

مثنوی ما دکان وحدت است غیرواحد هرچه بینی آن بت است

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

سرّ فرقه فرقه شدن مذاهب و بل تعدد و تكثر ادیان را نه تحریف، نه توطئه، نه بدخواهی بدخواهان، نه جعل جاعلان و نه کفر کافران می‌داند و به جای آنکه سخن از انباشته شدن ضلالت به ضلالت در میان آورد، غرقه شدن حقیقت در حقیقت را موجب ۷۰ فرقه شدن می‌داند (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷ - ۲۶).

بلکه می‌داند که گنج شاهوار در خرابی‌ها نهد آن شهریار

بدگمانی نعل معکوس ویست گرچه هر جزویش جاسوس ویست

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

کلمه بل از برای ترقی است. قاضی می‌گوید که ما نه تنها عقل و جاسوسان و بدگمان و سرگردان شده‌اند بلکه به سبب توارى گشتن وحدت در کثرت، مذاهب‌ها و ملت‌ها به هم رسیده‌اند و حال آن‌که موجود جز یک حقیقت نیست. اما آن حقیقت را به اعتبار قطع اضافاتشان دیگر و از جنب ملاحظه اسماء و صفاتشان است. از این جهت مستور شدن

وحدت را در کثرت، تعبیر کرد به غرق شدن حقیقت در حقیقت در این ماده این رباعی از هرکه هست، پسندیده و شایسته است:

بنگر به جهان سرّ الهی پنهان چون آب حیات در سیاهی پنهان
پیدا همه آمده ز بحر ماهی انبوه شد بحر ز انبوهی ماهی پنهان

(لاهوری، ۱۳۷۷: ۷۵۳)

جلال‌الدین در آموزه‌های خود ضمن اینکه همچنان به مستقیم بودن مسیری که انبیا تعلیم داده و آن را به پیروان راستین خود ابلاغ نموده‌اند، تأکید دارد، بر موضوع حیرانی و انباشتگی حقایق هم بر روی یکدیگر اشارتی به میان می‌آورد. اگرچه مسیری که انبیا ترسیم کرده‌اند، به‌واقع، همان جهتی است که خداوند برای آنها مشخص کرده است، ولی نباید فراموش کرد که مسیرها و جهت‌ها متناسب با شرایط خاص زمانی و اجتماعی بودند و از سوی دیگر، تعالیم انبیا پیش از پیامبر عظیم‌الشان اسلام دستخوش بسیاری از تحریف‌ها گردید و با خوش‌بینانه‌ترین توصیف اذعان نمود که به‌درستی از آن مواظبت نگردید و یا اصلاً چنین امکانی فراهم نیامد.

علی‌ایحال مشکل از نظر مولوی این نیست که گروه‌هایی حقیقت را نیافته‌اند و تهی دست و گمراه مانده‌اند، بل این است که حقایق یافته‌شده و مکشوفات و مکاشفات بسیار است و حیران ماندن در میان این حقایق و مجذوب و مسحور گوشه‌ها و پاره‌هایی از آنها شدن، تعدد و تکثر را پدید آورده است (سروش، ۱۳۷۷: ۲۷).

احتمال وجود اختلاف لفظی از نظر مولوی

وجود یک واقعیت گسترده که قدرت به وجود آوردن اشیا یا جریان مواد و صور جامد و نبات و جاندار و انسان در آن صورت می‌گیرد، از دیدگاه‌های جهان‌بینی‌ها که مستند به حس و تجربه است، پذیرفتنی است.

این واقعیت را الفاظ گوناگون مانند حقیقتی مجهول، ماده‌المواد، روح کلی هستی، طبیعت در ابهام فرو برده و مختصات لفظی هریک از آن الفاظ برای ما مکتبی مستقل به وجود آورده است.

این گونه اختلافات بر دو نوع عمده تقسیم می گردند:

نوع اول: اختلاف معلول موضع گیری ها در ارتباط با جهان و دخالت ذوقیات شخص و غیره؛
نوع دوم: اختلاف معلول تنوع الفاظ (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۶۵ - ۱۶۴).

ریشه اختلافات در لفظ است

«ماجرای منازعه چهار نفر برای خرید انگور بیانگر اختلاف لفظی است نه اساسی»
جلال الدین در دفتر دوم مثنوی داستانی را نقل می کند که بر اساس آن چهار نفر که هر کدام زبان خاصی داشتند، به جای آمدند. شخصی یک درم پول به آنها داد که چیزی برای خود بخرند. آن که فارس زبان بود، گفت: برویم با این پول، انگور بخریم. عرب زبان گفت: انگور دیگر چیست؟ من عنب (انگور) می خواهم. آن که رومی بود، گفت: من نه انگور می خواهم و نه عنب، من فقط استافیل (انگور) می خواهم. آن که ترک زبان بود گفت: این حرفها را کنار بگذارید، من نه انگور می خواهم و نه عنب و نه استافیل، باید برویم ازوم (انگور) بخریم و بخوریم! سرانجام حکیمی که به هر چهار زبان آگاهی داشت به آنان فهماند که همه شما یک چیز را می خواهید. منتهی با الفاظ مختلف؛ در نتیجه، اختلاف آنها رفع شد (زمانی، ۱۳۷۷: ۸۷۷).

چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت: این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بد گفت: لا	من عنب خواهم، نه انگور ای دغا
آن یکی ترکی بد گفت، این بنم	من نمی خواهم عنب، خواهم ازم
آن که رومی بود گفت این قیل را	ترک کن خواهم من استافیل را
ر تنازع آن نفر جنگی شدند	که ز سر نامها غافل بدند
مشت بر هم می زدند از ابلهی	پر بُدند از جهل و از دانش تهی
صاحب سر و عزیزی صد زبان	گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جمله تان را می خرم
چون که بسپارید دل را بی دغل	این درمتان می کند چندین عمل

یک درمتان می شود چارالمراد چار دشمن می شود یک ز اتحاد
گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق گفت من آرد شما را اتفراق
پس شما خاموش باشید انصتوا تا زبانتان من شدم در گفت و گو

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

لذا مولانا در این حکایت به نحو ماهرانه‌ای معلوم می‌دارد که بیشتر اختلافات رایج در میان مردم دنیا، لفظی است و بر اساسی نیست (جعفری، ۱۳۸۷: ۱۶۴).

با دقت کافی در مکتب‌هایی که بشر به وجود آورده است، به قدری با پیکارهای لفظی عقاید مختلف و جداگانه‌ای را به وجود آورده‌اند که بررسی‌کنندگان ساده‌لوح را به قبول اینکه واقعاً صدها مکتب وجود دارد وادار می‌سازد. در صورتی که اگر درست دقت شود، خواهیم دید که مقداری فراوان از جنگ و پیکارهای مکتبی که به وجود آمده‌اند، معلول عشق به لفظ خاص بوده است، نه معانی متضاد و مختلف (زمانی، ۱۳۷۷: ۸۷۷).

بنابراین، منازعات خلق هم بیشتر ناشی از آن است که به معنا توجه ندارند و اختلاف نام‌هاست که آنها را به منازعت وامی‌دارد.

در این عصر چون «میان اصحاب ملت‌ها» خلاف هرچه ظاهرتر گشته است، عاقل باید به «ملازمت اعمال خیر که زبده همه ادیان است»، اقتصار کند.

این «اعمال خیر» که میان اصحاب ملت‌ها مشترک است، در حکم همان زبان واحدی است که اختلاف اهل اهواء در آنجا از میان برمی‌خیزد و به ظاهر توجه به همین فکر است که مولانا را با اعتمادی که به وحدت جوهری هفتاد و دو ملت، به خصوص با اعتقادی که در باب عدم تفرقه و تفاوت بین آحاد رسل، از جای جای کلام او مستفاد می‌شود، وامی‌دارد تا این‌گونه منازعات را لفظی و ظاهری نشان دهد و به نظر می‌آید که این قول وی از تأثیر کلام برزویه در مقدمه کلیله و دمنه خالی نباشد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱۷۸ - ۱۷۷). این تنازع در بین چهار نفر که در واقع اختلاف نظر و بهانه‌ای برای تنازع هم ندارند، البته مضحک و غریب است، اما سر قصه که نشان می‌دهد اختلاف خلق غالباً لفظی است و آنان که به معنا رسند، بین آنها صلح و آرامش پیش می‌آید، نکته‌ای است که از نظرگاه عارف بسیاری تعصبات عوام را به مشابه منازعات

کودکانه محکوم می‌سازد. از جمله اختلاف مریدان را از نظرگاه شیخ که صاحب سر است و زبان دل همه را می‌داند، ناشی از تفاوت در طرز بیان می‌شمرد که در اثر ناشناختن مایه نزاع و تفرقه است (همان: ۳۷۷).

جلال‌الدین در ادامه ابیات خود به موضوع نفس واحده نیز اشاره می‌کند و می‌گوید:
 مشفقان گردند همچون والده مسلمون را گفت: نفس واحده
 نفس واحد از رسول حق شدند ورنه هریک دشمنی مطلق بدند
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

که در اینجا حدیث معروف «المؤمنون کرجل واحده» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۴۳) به معنای:

«مؤمنان همچون فردی واحدند» مورد نظر ایشان بوده است.

و به راستی ای کاروانیان رو به یک مقصد، اختلاف راه‌ها نه تنها شما را از مقصد منحرف نمی‌کند بلکه هر اندازه راه‌ها متعدد و متنوع باشد، دلیل عظمت هدف شماست، پله‌های تکامل بسیار گوناگون است:

نردبان‌هایی است پنهان در جهان پایه‌پایه تا عنان آسمان
 هر گره را نردبانی دیگر است هر روش را آسمانی دیگر است
 هر یکی از حال دیگر بی‌خبر ملک با پهنای بی‌پایان و سر
 این در آن میدان که او از چیست خوش و آن درین خیره که حیرت چیستش
 (جعفری، ۱۳۸۷: ۲۲۲)

اختلاف مؤمن و کافر

این نکته که بین مؤمن و کافر فرقی هست و آن کس که به ایمان می‌گراید با آن کسی که از ایمان روی می‌گرداند، فرجام کارشان یکسان نیست، در مثنوی نیز، مثل قرآن‌کریم و البته، تحت تأثیر آن، مکرر و به‌خصوص در ذکر احوال انبیا و اولیا تمثیلات دیگری نیز از همین مقوله را الهام می‌کند؛ از جمله در تقریر تفاوت بین کلمه طیبه، که قول به توحید

است، با کلمه خبیثه، که قول به شرک و کفر است، یک تمثیل قرآنی (ابراهیم/۲۶ - ۲۴)؛^۱ این دو گونه قول را به صورت دو گونه درخت تصویر می‌کند که این یک درختی ناپاک است که سرانجام آن را از بن برمی‌کنند و نابود می‌سازند و آن دیگر درختی پاک است که می‌بالد و بر می‌دهد و ریشه‌اش در زمین استوار می‌شود و شاخه‌اش هم به آسمان می‌رود. صوفیه کلمه طیبه را که درخت پاک تعبیری از آن است، ایمان به غیب و کلمه خبیثه بین اهل تفسیر اختلاف است، نزد مولانا درخت وجود انسان متضمن مفهوم طیبه و خبیثه هر دو هست، چون کز و ناراست باشد، ناپاک و بی‌ثبات خواهد بود و چون ریاضت و تزکیه آن را «مقوم» سازد، شجره وفا می‌شود و در آن حال حق‌نماست (زرین کوب ۱۳۷۸: ۱۹۹).

هیچ کافر را به خواری منگرید

از نظر مولوی تفاوتی میان افراد بشر وجود ندارد، «کلمن بارکس»، مترجم اشعار مولانا در آمریکا، در این مورد می‌گوید: «مولانا را گشاینده مرزهای میان ادیان می‌دانند، او فراتر از مکتب مذهبی بود».

نیز می‌گوید: «اگر فکر می‌کنید میان اسلام، مسیحیت، یهودیت یا هندوها یا بودایی‌ها شکافی است، پس میان خودتان، قلبتان و عشقتان و آن گونه که در جهان زندگی می‌کنید، شکاف ایجاد می‌کنید».

غزالی می‌گوید:

می‌پرسی مگر می‌شود که آدمی نسبت به شخص بدعت‌گزار یا نسبت به فاسق متظاهر به فسق تواضع کند...؟!
جواب این است که بلی، به شرط آنکه به اهمیت حسن یا سوء خاتمیت واقف باشی
و در آن تأمل کنی، حتی نسبت به کافران هم نمی‌توان تکبر ورزید؛ زیرا ممکن است آن کافر مسلمان شود و مؤمن بمیرد اما آن متکبر بر کفر بمیرد (سروش، ۱۳۷۶: ۲۰۷).

۱. «الْمُ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ۖ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۖ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ».

مولوی:

هیچ کافر را به خواری منگرید که مسلمان مردنش باشد امید
چه خبر داری ز ختم عمر او که بگردانی از او یکباره رو

ایمان، تقلیدی یا تحقیقی

ایمان گاه تقلیدی و گاه تحقیقی است. آنچه جوینده به دل دریا بد و بر ضمیر وی آشکار شود، معرفت تحقیقی است و آنچه از مصطلحات فراگیرد و از این و آن شنود، تقلیدی است. جلال‌الدین مولوی در داستانی با عنوان: «خاریدن روستایی در تاریکی شیر را به ظن آنکه گاو اوست»، این موضوع را آشکار می‌کند:

روستایی گاو در آخر بیست	شیر گاوش خورد و بر جایش نشست
روستایی شد در آخر سوی گاو	گاو را می‌جست شب آن کنجکاو
دست می‌مالید بر اعضای شیر	پشت و پهلو گاه بالا گاه زیر
گفت شیر ار روشن افزون شدی	زهره‌اش بدریدی و دل خون شدی
این چنین گستاخ ز آن می‌خاردم	کو در این شب گاو می‌پنداردم
حق همی گوید که ای مغرور کو	نه ز نامم پاره‌پاره گشت طور
که لو انزلنا کتاباً للجبل	لا نصدع ثم انقطع ثم ارتحل
از من ارکوه احد واقف بدی	پاره گشتی و دلش پر خون شدی
از پدر وز مادر این بشنیده‌ای	لاجرم غافل در این پیچیده‌ای
گر تو بی‌تقلید از این واقف شوی	بی‌نشان از لطف چون هاتف شوی
بشنو این قصه پی‌تهدید را	تا بدانی آفت تقلید را

مولوی همچنین، به کسانی اشاره می‌کند که قرآن می‌خوانند و حقیقت آن را نمی‌دانند. ایمان را از پدر و مادر به تقلید آموخته‌اند و از حقیقت ایمان بی‌خبرند (شهیدی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۱۵ - ۱۱۴).

توصیه مولانا به مخاطب این است که با مطالعه و آگاهی از منابع دینی و اقوال

پیامبر(ص) به پذیرش قلبی از دین برسد؛ چون ایمانی که برخاسته از تقلید صرف باشد، در پاسخ‌گویی به مغرضان یا پرسندگان ادیان گوناگون، بی‌جواب و ناکام خواهد ماند؛ اما اگر انسان با بینش و آگاهی از دین، آن را بپذیرد و در وجود خود درونی نماید، هیچ دین، فرقه یا اندیشه‌ای نمی‌تواند او را از حقیقت دین و کلام مقدس قرآن روگردان نماید.

فصل چهاردهم وحدت

فکر وحدت نزد مولوی

قول به وحدت وجود، در تصوف اسلامی، بازگشتش به دو عامل است: نخست احساس صوفی در حالت وجد، به وحدت وجود با خداوند و دیگری شناخت وی از تنزیه ذات حق، به همان نوعی که علمای کلام آن را شناخته‌اند که منجر به این می‌شود که اراده الهی، علت وجود تمام اشیا در جهان است (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۳۱).

این فکر وحدت که در بیان مولوی هست، مثل فکر ابن عربی نظری نیست، امری ذوقی شهودی است که مخصوص خود اوست. آنچه وی بیان می‌کند احساس و کشف اتحاد و اتصال انسان با همه کائنات است که در طی آن عارف جز وجود حق هیچ چیز نمی‌بیند. جلوه حق دیواره وجود خلق را - مثل سنگ‌های طور - فرو می‌ریزد و از بین می‌برد. در مقام فنا، آنجا که نی از وجود خود تهی می‌شود، عین نایی می‌شود. حجاب کثرت و وحدت برداشته می‌شود و مثل یک آهن تفته که جز آتش نام دیگر ندارد، وی نیز عین حق می‌شود و از هستی او نشانی باقی نمی‌ماند. بدین گونه، مولوی هرچند از راه کشف و شهود به فکر وحدت می‌رسد اما وحدت او چنان نیست که فاصله بین انسان و خدا را پرکند.

اگرچه وی نیز جز یک وجود، چیز دیگری در این راه نمی‌بیند، اما نمی‌خواهد که این اندیشه او را به بن‌بست جبر مطلق و سقوط تکلیف بکشاند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۲۳۹). عقیده به وحدت وجود در اعتقاد مولانا که در حقیقت، وجودش در عشق مستغرق است، به کلی شکل بشری یافته است. وی به یاری آرامش درونی، در پهنه بی‌کران وحدت، خود را ترک نمی‌کند بلکه فردیت خود را به کناری می‌نهد و بر انسان‌ها مستحیل می‌گردد و هستی مطلق را این چنین توصیف می‌کند:

او بدوزد خرقه درویش را	او نماید هم به دل‌ها خویش را
بی‌سر و بی‌پا بُدیم آن سر همه	منبسط بودیم و یک جوهر همه
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب	یک گهر بودیم همچون آفتاب
شد عدد چون سایه‌های کنگره	چون به صورت آمد آن نور سره

(مثنوی معنوی، دفتر اول)
(گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۲۷۳ - ۲۷۲)

وحدت در نفس آدمیان و سرچشمه ایمان

جلال‌الدین مولوی انسان‌ها را به نفسی واحد تعبیر می‌نماید و هرگونه جدایی و افتراق آنها را منتفی می‌داند و بر وحدانیت روح آدمی تأکید و تصریح دارد:

ظاهراً دوریم از این سود و زیان	گرچه نفس واحدیم از روی جان
جمله یک باشند و آن یک نیست خوار	گر دو عالم پر شود سر مست یار
نفس واحد روح انسانی بود	تفرقه در روح حیوانی بود

بنابراین اشعار صدرالاشاره مناسب است با حدیث ذیل:

«المؤمنون كرجل واحد» / «المؤمنون كنفس واحد» که بعضی آن را حدیث انگاشته‌اند

(فروزانفر، ۱۳۶۱: ۴۳).

نیز مولانا اساس یگانگی بشر را هماهنگی دل‌ها و جنسیت روحی و وحدت خواطر می‌داند.

جلال‌الدین مولوی با استفاده از آیه شریفه

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ بگویند ما ایمان آوردیم به خدا و آنچه که به ما نازل شده است و به آنچه که به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط فرود آمده و ما به آنچه که به موسی و عیسی و پیامبران، از جانب خدایشان داده است، ایمان آورده، میان هیچ‌یک از آنان تفاوتی نمی‌گذاریم و ما برای او اسلام را پذیرفته‌ایم (بقره/۱۳۶).

و همچنین استناد به آیه مشابه دیگری:

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ؛ پیامبر به آنچه که از خدایش به سوی او نازل شده، ایمان آورده است و همه مردم با ایمان به خدا و فرشتگان و کتاب‌ها و رسولانش ایمان آورده‌اند. ما میان هیچ‌یک از پیامبرانش تفاوتی نمی‌گذاریم و آنان گفتند، ما شنیدیم و اطاعت کردیم، خداوندا، مغفرتت را نصیب ما فرما که پایان کار به سوی توست (بقره/۲۸۵).

و به تحقیق با در نظر گرفتن روایاتی نظیر:

عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول: المؤمن اخو المؤمن کالجسد الواحد اذا اشتکی شیء منه وجد الم ذالک فی سائر جسده وارواحهما روح واحدة، فان روح المؤمن الأشد اتصالاً به روح الله من اتصال شعاع الشمس بها؛ ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق(ع) شنیدم که می‌گفت: مؤمن برادر مؤمن است، آنان مانند اعضای یک بدن هستند، اگر عضوی از آن بدن ناراحت شود، درد آن عضو را در سایر اعضای بدن خود احساس می‌کند. ارواح مردم با ایمان یک روح است؛ زیرا پیوستگی روح مؤمن به روح الهی شدیدتر از پیوستگی شعاع آفتاب به آفتاب است (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۴۲).

«قال ابو عبدالله علیه السلام: «انما المؤمنون اخوة بنو اب وام واحد...»؛

«حضرت صادق(ع) فرمود: جز این نیست که مردم با ایمان برادرند، فرزندان یک پدر و

مادر می‌باشند» (همان: ۴۴۳).

در ابیاتی می‌آورد:

مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
 جسمشان معدود لیکن جان یکی
 غیر فهم جان که در گاو و خر است
 آدمی را عقل و جان دیگر است
 باز غیر عقل و جان آدمی
 هست جانی در ولی آن دمی
 جان حیوانی ندارد اتحاد
 تو مجو این اتحاد از روح باد
 گر خورد این نان نگردهد سیر آن
 ور کشد بار این نگردهد آن گران
 بلکه این شادی کند از مرگ او
 از حسد می‌رد چو بیند برگ او
 جان گرگان و سگان هریک جداست
 متحد جان‌های شیران خداست
 جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم
 کاین یکی جان صد بود نسبت به جسم
 (مثنوی معنوی، دفتر چهارم)
 بنابراین، ایشان سرچشمه ایمان را واحد قلمداد کرده و همه مؤمنان را به یک مرجع
 منتسب می‌داند و سوق می‌دهد.

اعتقاد به وحدت وجود موجب اعتقاد به وحدت ادیان

در میان حکمای اسلامی، این اعتقاد که «هیچ وجودی جز وجود خداوند متعال معنا ندارد و تنها وجود مطلق و بی‌چون و چرا از آن اوست»، به وحدت وجود تعبیر گردیده

است و بنابراین، با وحدت شهود، نقش دویی از دیده عارف برمی‌خیزد و وجود حق را در جمیع ذرات عالم مشاهده می‌نماید که در هر نشئی به اسمی و صفتی خاص تجلی نموده است (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۶۰).

آدمی به هر طرف که روی کند، جلوه تمام‌نمای او را می‌بیند و سرتاسر هستی پرتوی از نور هستی‌بخش اوست که تجلی نموده و به عالم، صورت حیات بخشیده و آن‌چنان وجودش فراگیر است که از فرط زیادت مخفی شده است و به قول مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در منظومه:

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر والباطن فی ظهوره

مولانا برای روشن شدن مطلب مثالی زیبا زده، می‌گوید:

ما همه یک جوهر در سراسر هستی گسترده بودیم و در آن عالم غیب، هیچ‌گونه حد و مرزی و جدایی و دوگانگی مطرح نبود؛ این گوهر منبسط مانند آفتاب، همه‌جا را فرا گرفته بود و چون آب زلال و صاف و خالص بود، اما این نور خالص وقتی به عالم صورت آمد، دچار تعدد شد، درست مثل اینکه آفتاب بر دیوار کنگره خانه‌ای بتابد و سایه‌اش کنگره کنگره بر زمین بتابد و اگر بنحواهیم دوباره آفتاب را صاف و یک‌دست بینیم، باید این کنگره‌ها (تعیین مادی) را ویران کنیم.

منبسط بودیم و یک گوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچو آفتاب	بی‌گره بودیم و صافی هم چو آب
چون به صورت آمد آن نور سره	شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجریق	تا رود فرق از میان این فریق

و باز برای روشن شدن مطلب آینه را مثال می‌زند و می‌گوید که من نقش خود را در

چشم تو می‌بینم.

کی بینم روی خود را این عجب

تا چه رنگم، همچو روزم یا چو شب؟

نقش جان خویش می‌جستم بسی

هیچ می‌نمود نقشم از کسی

گفتم آخر آینه از بهر چیست
تا بداند هر کسی کو چیست و کیست
آینه آهن برای پوست‌هاست
آینه سیمای جان سنگی بهاست
آینه جان نیست الا روی یار
روی آن یاری که باشد زان دیار
گفتم: ای دل! آینه کلی بجو
رو به دریا، کار برتابد به جو
(مظاهری، ۱۳۸۰: ۳۰)

ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه وحدت وجود

جلال‌الدین همچنین موضوع وحدت وجود را در ابیات خویش تبیین و به ارائه نظریه در این خصوص همت گماشته است که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

بحر تلخ و بحر شیرین در جهان در میانشان برزخ، لا یَبْغِیان
وآنکه این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هر دو، رو تا اصلِ آن
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این دو بیت مولانا، با اشاره‌ای به فاصله و اختلاف در اجزای کائنات، به این نکته اشاره می‌کند که مبدأ آفرینش همه اضداد یکی است و به سالک می‌گوید: از این دویی در گذر تا بتوانی به سوی اصل و مبدأ آنها بروی. بیت اول به سوره الرحمن، آیه «مَرَجَ الْبُخْرَيْنِ یَلْتَقِیانِ ۖ بَیْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا یَبْغِیانِ» (الرحمن / ۲۰ - ۱۹) نظر دارد.

بعضی از صوفیان گفته‌اند که نظر خداوند به «دریای کفر» و «دریای ایمان» یا به‌طور کلی به دو جنبه «روحانی» و «نفسانی» آدمی است. نظر مولانا هم این است که انسان تا راهی به خدا ندارد، دریای تلخ و شور است و چون راهی به خدا یافت، دریای شیرین است.

چند باران عطا باران شده	تا بدان آن بحر در افشان شده
چند خورشید گرم افروخته	تا که ابر و بحر، جود آموخته
پرتو دانش زده بر خاک و طین	تا که شد دانه پذیرنده زمین
خاک امین، و هرچه در وی کاشتی	بی خیانت جنس آن برداشتی
این امانت زان امانت یافته‌ست	کآفتاب عدل بر وی تافته‌ست
تا نشان حق نیارد نوبهار	خاک سرها را نکرده آشکار

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات، به نظر مولانا، همه جلوه‌های عالی زندگی این جهان، پرتوی از فیض الهی است. باران عطای خداوند موجب می‌شود که در دریا مروارید پدید آید. بخشندگی ابر و دریا فیضی از خورشید کرم خداوند است. پرتو دانش الهی است که خاک را پذیرنده دانه‌ها می‌کند و رویش پدید می‌آورد و پروردگار این کره خاکی را امین دانسته و آفتاب عدل خود را بر آن تافته است و به دلیل همین امانت، خاک می‌تواند در مورد دانه‌ها نیز امین باشد و هرچه در آن بکاری، پس بدهد؛ خاک امانت‌دار، رازها را هنگامی آشکار می‌کند که بهار می‌آید و این بهار، نشان و فرمان و اشاره حق است.

این ثنا گفتن ز من ترک ثناست کاین دلیل هستی و هستی خطاست

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا می‌گوید وقتی من ثنای حق را می‌گویم، درواقع، وجود خود را به‌عنوان ثناگوی جدا از حق، مطرح می‌کنم، یعنی هستی دیگری را جدای هستی حق پذیرفته‌ام و این شرک و دوخدایی است و نمی‌تواند ثنای حق به شمار آید. بنده‌ای که راه به حق یافته، چنان در بحر حق فانی است که نمی‌تواند ثنا بگوید.

نه، دو باشد تا تویی صورت پرست	پیش او یک گشت، کز صورت برست
چون به صورت بنگری چشم تو دوست	تو به نورش درنگر کز چشم رُست
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، بی شکی
 گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماند، یک شود چون بفشری

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا در این ابیات می‌گوید که دویی و دوگانگی، نتیجه ظاهرپرستی و دید مادی است و برای این معنا چند مثال می‌آورد، کسی که از ظاهرپرستی و توجه به عالم صورت رها شود، پیش او همه چیز یکی است و آن یکی خداست، همه جلوه‌های وجود مظاهر یک حقیقت واحدند که فقط او وجود دارد و آنچه این جلوه‌ها و ظاهر را متعدد می‌کند، عالم صورت و جهان مادی است.

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 چو گنج

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

از نظر مولانا، حقایق و معنای الهی قابل تقسیم و تجزیه نیست تا اعداد و افراد داشته باشد، آنچه تعدد و تقسیم می‌پذیرد، ماده است و انسان تا هنگامی که اسیر زندگی مادی و فریبندگی‌های آن است، نمی‌تواند به آن کمالی برسد که وحدت ذاتی را ادراک کند و خود نیز مشمول آن شود.

در زبان صوفیان «اتحاد» به این معناست که همه موجودات به وجود حق موجودند و جلوه‌های ظهور یک حقیقت‌اند. بنده تا هنگامی که اسیر صورت و عالم ظاهر است، این حقیقت واحد را نمی‌شناسد.

آنچه از دریا، به دریا می‌رود از همان‌جا کآمد، آنجا می‌رود
 از سری گه سیل‌های تیزرو وز تن ما جان عشق‌آمیزرو

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در واقع، اینجا سخن از کشش روح آدمی به سوی حق و مانند عشق بازگشت نی به نیستان است. سیلاب از ذرات آبی است که از دریا برمی خیزد و ابر و باران می شود و باز به دریا برمی گردد. جان هم که رفتار عشق آمیز دارد، برای آن است که می خواهد دوباره به دریای حق بپیوندد.

مادر فرزند جویان وی است	اصلها مر فرعها را در پی است
آبها در حوض اگر زندانی است	باد شَفَس می کند کار کانی است
می رهاند می برد تا معدنش	اندک اندک، تا نبینی بردنش

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مثال دیگر بازگشت اجرا به اصل خود، وضع ذرات آب است؛ باد می وزد و این ذرات را به صورت بخار می گیرد و به ابر تبدیل می کند، ابر باران می شود و باران به دریا می ریزد. این کار را باد که از ارکان اربعه است، آن چنان آرام آرام انجام می دهد که دیده نمی شود.

چون اشارت هاش را بر جان نهی	در وفای آن اشارت جان دهی
حاملی، محمول گرداند تو را	بار بردارد ز تو، کارت دهد
قابل امرویی، قائل شوی	وصل جویی، بعد از آن واصل شوی

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی اگر بنده دلیل آفرینش دست و پا و وجود ابرازها را به عنوان یک اشاره حق، با جان و دل دریابد و جان در راه اجرای فرمان حق بگذارد، به جایی می رسد که پروردگار او را با اسرار عالم غیب آشنا می کند؛ چنین بنده ای دیگر هرچه می کند به اراده حق و عمل حق است.

خلاصه کلام مولانا در این ابیات این است که رهروان راه حق تا هنگامی که حقایق عالم غیب را دریافته اند، گرفتار تکالیف و ریاضت ها و جهاد با نفس اند، اما پس از ادراک آن حقایق حتی عبادات ظاهری آنها نیز دیگر در شمار تکالیف شرعی نیست و هرچه از آنها سر می زند، از حق است.

جان ز پیدایی و نزدیکی است گم چون شکم پر آب و لب خشکی چو خُم؟
 کی ببینی سرخ و سبز و فور را تا نبینی بیش از این سه نور را
 لیک چون در رنگ گم شد هوش تو شد ز نور آن رنگها روپوش تو
 چون که شب آن رنگها مستور بود پس بدیدی دید رنگ از نور بود
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

در زبان مولانا، جان به طور مطلق یا جانِ جان و گاه جانِ جانِ جان، تعبیری از پروردگار است. وجود حق چنان آشکار و چنان به ما نزدیک است که بینایی مادی ما قادر به دیدن آن نیست. قوای انسان! سرا پایت مظهر وجود حق است اما مانند خُم، که درونش پر از شراب و لبش خشک است، تو هم آثار حق را در خود نمی بینی و نمی توانی آن آثار را جلوه دهی. مولانا هشدار می دهد که اگر فقط رنگ را دلیل دیدن بدانی، علت اصلی تر آن را نخواهی دید: آنچه بیش از رنگ به دیدن کمک می کند، وجود نور است (اشتغال به رنگ و شکل، تو را از دیدن نور حقیقت باز می دارد).

نورِ نورِ چشم، خود نور دل است نور چشم از نور دلها حاصل است
 باز نورِ نورِ دل، نور خداست کو ز نور عقل و حس، پاک و جداست
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

نور چشم از روشنی دل و باطن آدمی است و نور دل و باطن آدمی از مظاهر نور پروردگار است. پروردگار خود نور محض است و هر دانش و کمالی که در آفریدگان او باشد، از نور مطلق خداوندی منبعث است.

این عجب نبود که میش از گرگ جست این عجب کاین میش، دل در گرگ بست
 زندگانی، آشتی ضدِ هاست مرگ، آن کاندر میانش جنگِ خاست
 لطف حق این شیر را و گور را الف داده ست، این دو ضد دور را
 چون جهان رنجور و زندانی بود چه عجب رنجور اگر فانی بود
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات صحبت از ترکیب اجزای هستی در ما و موجودات دیگر است. این عناصر با کلیات هستی با این که ضد یکدیگرند، از یکدیگر نمی‌گیرزند و «زندگانی آشتی ضدهاست»، اما آنچه این‌ها را در هستی محدود ما آشتی می‌دهد، لطف حق است، بدن سالم و زنده می‌ماند و بیماری و مرگ نتیجه خروج از اعتدال و غلبه یکی از عناصر است.

گفت در گوش گل و خندانش کرد	گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتی، تا جان شد او	گفت با خورشید، تا رخشان شد او
باز، در گوشش دمد نکته مخوف	در رخ خورشید، افتد صد کسوف
تا به گوش ابر، آن گویا چه خواند	کو چو مشک از دیده خود اشک راند
تا به گوش خاک، حق چه خوانده است	کو مراقب گشت و خامش مانده است

در این ابیات صحبت از آن افسون یا اشارتی است که مشیت الهی را در موجودات جاری می‌سازد، گل را خندان می‌کند، سنگ را به عقیق معدنی تبدیل می‌کند، جسم خاکی را با آیتی از آیات حق، چنان به کمال می‌رساند که تبدیل به جان می‌شود و رازهای غیب را درمی‌یابد و با همان آیات و قصص و افسون‌های الهی است که خورشید درخشان دچار کسوف می‌شود، ابر می‌گریزد و خاک مانند درویشان در حال مراقبت سکوت می‌کند، مراقب، درویشی است که می‌کوشد دل خود را از توجه به آنچه در راه وصال حق نیست، باز دارد و این پاسداری دل را مراقبه می‌گویند.

مولانا می‌گوید اگر انسان بنخواهد در پیشگاه حق کسی باشد، باید خود را فنا کند و «ناکسی» همین فنا کردن خود است. وجود بندگان و زيردستان به پادشاهی معنا می‌دهد، اگر کسی هست و کشته و مرده تو نباشد، محبوب بودن تحقق پیدا نمی‌کند.

راستی کن ای تو فخر راستان	ای تو صدر و من درت را آستان
آستانه و صدر در معنا کجاست؟	ما و من کو آن طرف کآن یار ماست؟
ای رهیده جان تو از ما و من	ای لطیفه روح اندر مرد و زن
مرد و زن چون یک شود، آن یک تویی	چون که یک‌ها محو شد، آنک تویی
این من و ما، بهر آن برساختی	تا تو با خود نرد خدمت باختی

تا من و توها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند
 این همه هست و بیا ای امر «گن» ای منزّه از بیا و از سخن
 جسم، جسمانه تواند دیدنت در خیال آرد، غم و خندیدنت
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا می‌گوید آنجا که حق تجلی دارد و سخن از اوست، بالا و پایین وجود ندارد؛ زیرا هرچه هست، یکی است، مولانا واصلان را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: برای آنها «ما و من» وجود ندارد. آنگاه به روح خطاب می‌کند که لطیفه‌ای است نادیدنی در همه آفریدگان و این روح تا هنگامی که در مرحله تعین است، تجلی آن را در مرد و زن و موجودات دیگر می‌بینیم؛ اما اگر از عالم کثرت و مرتبه تعین آزاد شود، یک حقیقت بیش نیست. سپس، مولانا به پروردگار می‌گوید: آفرینش افراد و اجزای این جهان برای آن بوده است که تو اسماء و صفات خود را متجلی کنی و خود را بشناسانی و پس از برخاستن تعین و رها شدن روح از زندان تن، باز همه غرق در حق می‌شوند. این سیر روح و طی این منازل وجود دارد، اما باید فرمان پروردگار و فاعلیت او بیاید و به هر چیزی بگوید «باش» تا باشد.

چيست تعظیم خدا افراشتن؟ خویشتن را خوار و خاکی داشتن
 چيست توحید خدا آموختن؟ خویشتن را پیش واحد سوختن
 گرهی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
 هستیت در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
 در من و ما سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هست
 (مثنوی معنوی، دفتر اول)

به عقیده مولانا، انسان باید برای پیوستن به حق، از خود، علایق خود، جلوه‌های خود و آنچه او را به این جهان و هوای نفس پیوند می‌دهد، بگذرد. «توحید» اعتقاد به یگانگی پروردگار است، اما به اعتقاد عرفا و صوفیان، موحد کسی است که جز خدا موجودی نبیند و نداند و همه کاینات را نابوده انگارد و حتی بحث در

یگانگی حق و استدلال در آن، شرک است؛ زیرا که بحث‌کننده به وجود خود و دیگری و علل و اسباب ظاهری و مادی، تکیه و توجه می‌کند.

در ادامه، مولانا می‌گوید هستی خود را در وجود حق محو کن، سخن از خود و توجه به خویشتن در حقیقت فراموشی پروردگار است. تو سخت به «خود» چسبیده‌ای و خرابی کار از همین است که دوگونه هستی (هستی خود و هستی حق) قائل شده‌ای و این شرک است.

عصمتی که مر شما را در تن است آن ز عکس عصمت و حفظ من است

آن ز من بیند نه از خود، هین و هین تا نچربد بر شما دیو لعین

مولانا به این معنی روی می‌آورد که آفریدگان جلوه‌گاه اسما و صفات الهی‌اند و اگر فرشتگان عصمت دارند و از گناه برحذر می‌مانند، بازتابی از عصمت حق است تا شیطان بر شما غلبه نکند.

چون از ایشان مجتمع بینی دو یار

هم یکی باشند و هم ششصد هزار

بر مثال موج‌ها اعدادشان

در عدد آورده باشد بادشان

مفترق شد آفتابِ جان‌ها

در درون روزن ابدان‌ها

چون نظر در قرص داری، خود یکی است

و آن که شد محجوب ابدان، در شکی است

تفرقه در روح حیوانی بود

نفس واحد، روح انسانی بود

چون که حق «رَشَّ عَلَیْهِمْ نُورَةً»

مفترق هرگز نگردد نور او

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

در این ابیات، مولانا از وحدت باطنی و معنوی مردان حق سخن می‌گوید: آنها که به‌راستی مرد راه حق‌اند، اگر یکی، دو تا یا ۶۰۰ هزار تا باشند، باز هم یکی هستند. باد آب دریا را به موج‌های متعدد تبدیل می‌کند، نور خورشید از سوراخ‌های پنجره می‌گذرد و به خطوط روشن جدا از یکدیگر تقسیم می‌شود، اما آب دریا یک وحدت است و قرص خورشید یکی است.

کسی که زندگی مادی، چشم باطن او را از دیدن حقیقت بازداشته و در نتیجه شک دارد و باور نمی‌کند که هستی حقیقی یکی است، انسان‌ها تا اسیر زندگی مادی و حیوانی‌اند، از یکدیگر جدا هستند و خود را متعدد می‌بینند، اما وقتی که جان حیوانی آنها به کمال برسد و به روح انسانی تبدیل شود، یکی می‌شوند. نور حق مؤمنان را از افتراق باز می‌دارد.

گر یکی گویی تو در میدان او گرد برمی‌گرد از چوگان او

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

اگر تو به‌راستی معتقد به یگانگی پروردگاری یا اگر تو در میدان معرفت چون گویی، به ضربه چوگان مشیت به هر سویی برو.

اول فکر آخر آمد در عمل بُنیت عالم چنان دان در ازل
میوه‌ها در فکر دل، اول بود در عمل، ظاهر به آخر می‌شود

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

یعنی آنچه در آغاز به‌صورت فکر بود و این فکرها به عمل درآمد، در عالم، بنیان هر چیز «ازل» بوده است. میوه درخت آخرین مرحله کار باغبان است، اما پیش از درخت‌کاری آنچه در ذهن باغبان بوده، همین میوه است.

گفت شه: حکمت در اظهار جهان آن که دانسته برون آید عیان

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

سخن شاه این است که ایجاد جهان مادی و عالم اعراض در حقیقت آشکار کردن و عینیت دادن علم الهی است و چشم حقیقت‌بین می‌تواند این تجلیات علم پروردگار را ببیند.

روح او با روح شه در اصل خویش پیش از این تن بوده هم پیوند و خویش
کار آن دارد که پیش از تن بده ست بگذر از اینها که نو حادث شده ست
کار عارف راست، کو نه احوال است چشم او بر کشته‌های اول است
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

یعنی، هستی ما پیش از آنکه در عالم تعین ظاهر شود و به قالب خاکی درآید، در عالم الهی وجود دارد. این هستی خاکی حادث و ناپایدار است، اما آن هستی اعیان ثابت پیوسته به هستی حق و بنابراین جاودانه است، آن هستی غیرمادی وحدت دارد و آنچه در ازل آفریده شده، یکی است. در این عالم خاک، جلوه‌های گوناگون آن هستی «هستی‌های گوناگون» به نظر می‌آیند. کسانی که فقط دید این جهانی دارند، مثل آدم احوال یکی را دو تا و چند تا می‌بینند، عارفان چشم به کشته‌های ازلی دارند و در چشم آنها هرچه هست، یکی است.

جمله هستی‌ها از این روضه چرند گر بُراق و تازیان، ور خود خرنند
لیک اسب کور، کورانه چَرَد می‌نیند روضه را، ز آن است رد
و آن که گردش‌ها از آن دریا ندید هر دم آرد رو به محرابی جدید
او ز بحر عذب، آب شور خورد تا که آب شور او را کور کرد
بحر می‌گوید به دست راست خور ز آب من ای کور تا یابی بصر
هست دست راست اینجا ظنّ راست کو بدانند نیک و بد را کز کجاست
نیزه گردانی است - ای نیزه - که تو راست می‌گردی گهی، گاهی دو تو
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

«روضه» هستی مطلق است که «جمله هستی‌ها» از آن هستی دارند، چه هستی‌های آگاه از حقیقت و چه آنها که ناآگاه‌اند، ناآگاهان مانند اسب کور می‌چرند و حقیقت و هستی مطلق را نمی‌بینند. اینها که کورکورانه می‌چرند و دریای حق و امواج آن را نمی‌بینند، اگر در جست‌وجوی خدا باشند، از هر دم به محراب تازه‌ای رو می‌کنند و از هیچ راهی به خدا نمی‌رسند، کسی که ایمان و ظنّ راست ندارد، راه به خدا نمی‌یابد.

آن «منم خُم» خود اناالحق گفتن است رنگ آتش دارد، الا آهن است
 رنگ آهن محو رنگ آتش است ز آتشی می لافد و خامش وش است
 چون به سرخی گشت همچون زرکان پس اَنَا النَّار است لافش بی زبان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم گوید او: من آتشم، من آتشم
 آتشم من، گر تو را شک است و ظن آزمون کن، دست را بر من بزن
 آتشم من بر تو گر شد مشتهبه روی خود بر روی من یکدم بنه

مولانا می گوید: آنچه در «خُم رنگ هو» می افتد و می گوید: «خُم منم»، بنده ای است که پس از وصول به حق دیگر خود را جدا از حق نمی بیند، در نظر او هر چه هست، «خُم رنگ هو» است. این وجود مانند آهن در کوره داغ هم رنگ آتش می شود و جز آتش چیزی در کوره به نظر نمی آید. این وجود پیوسته به حق خود خاموش است و تابناکی ندارد اما در وصال به حق مانند حلاج «می لافد» که من آتشم.

آدمی چون نور گیرد از خدا هست مسجود ملائک ز اجتبا
 نیز مسجود کسی کو چون مَلک رسته باشد جانش از طغیان و شک

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

پس از بیان پیوستن بنده با پروردگار، به آدم ابوالبشر اشاره می کند، آدم ابوالبشر یا هر فردی از نسل او به عنایت و گزینش پروردگار می تواند به جایی برسد که ملائک بر او سجده کنند و نه فقط ملائک، هر کس که شک و طغیان در او نیست به حق سجده می کند.

باغبان مُلک با اقبال و بخت چون درختی را نداند از درخت؟
 آن درختی را که تلخ و رد بود و آن درختی که یکش هفتصد بود
 کی برابر دارد اندر تربیت؟ چون ببیندشان به چشم عاقبت
 کان درختان را نهایت چیست بر؟ گرچه یکسان اند این دم در نظر
 شیخ کو یَنْظُر بنورالله شد از نهایت وز نخست آگاه شد
 چشم آخر بین ببست از بهر حق چشم آخرین گشاد اندر سبق

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

باغبان ملک، کنایه از پیر است که «اقبال و بخت» از جانب پروردگار به او روی آورده و او را به شناختن درختستان (مریدان) توانا کرده است. مولانا به این حدیث معروف اشاره می‌کند که «از آگاهی مؤمن بهره‌یزید که او به نور خدا می‌نگرد»؛ شیخ نیز به نور خدا می‌نگرد و «نهایت» و «عاقبت» هر مریدی را می‌داند. شیخ توجه خود را از دنیا برگرفته و پروردگار به او چشم عاقبت‌بین داده است.

«الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق»

بااین‌همه، اختلاف مؤمن، گبر و یهود در بعضی موارد به‌خصوص از اختلاف نظرگاه ناشی است و اینجاست که رفع این اختلاف گمراهان را به صراط مستقیم هدایت می‌کند و این نیز کاری است که به اعتقاد مولانا از هر مدعی ارشاد بر نمی‌آید. سلیمانی معنوی لازم دارد که تفاوت السنه را بتواند به وحدت حقیقت منتهی سازد و آنان که به این‌گونه سلیمانی راه بزنند، همواره در اختلاف خویش باقی خواهند ماند. این اختلاف در لفظ و نام را که در واقع، بسیاری خلق به همان سبب از نیل به صراط مستقیم محروم و محروم می‌مانند، مولانا در تمثیل دعوی آن چهار کس به جهت انگور که هر یکی به نام دیگر آن را فهم کرده بود، به بیان می‌آورد و البته رفع این اختلاف‌ها که استهلاک شرایع انبیا را در شریعت تحقق می‌دهد، امری است که جز با رهایی از تعصب و خامی حاصل نمی‌آید و کسانی که مانند آن پادشاه جهود وحدت مضمون وحی انبیا و اتحاد ارواح آنها را درک نمی‌نمایند، رفع آن اختلاف ظاهر، که رهایی از آن شرط نیل به صراط مستقیم توحید الهی است، البته راه نمی‌یابند (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۲۰).

البته طرق گوناگون که در سفر الی‌الله، سالک را به جانب حق راه می‌نماید، محدود نیست، به تعداد نفوس خلاق است و به واقع، به کثرت سالکان و استعداد آنها کثرت می‌پذیرد. بااین‌همه، مقصود در همه این طرق جز یک منزل نیست. اختلاف طرق در مقابل وحدت منزل اعتبار نمی‌شود و اگر در این زمینه در بین اصحاب طرائق اختلاف ظاهر

است، غالباً از جهت مقصد و غایت نیست. با این همه، اینکه مشایخ گفته‌اند: «الطرق الی الله بعدد الانفس الخلاق وکل منها فی الانتها الی الرب المستقیم»، متضمن توجیه طریق اهل ضلال و اینکه آن هم بر صراط مستقیم باشند، نیست؛ مراد تقریر این معناست که کثرت طرق سالکان راه حق از انبیا و اولیاء را در وحدت صراط مستقیم عمدی مستهلک می‌شود و آنچه نزد ابن عربی هم از آن تعبیر به «احدیه الطریق الامم» می‌گردد که به عبارت از وحدت راه مستقیم است، به ظاهر، به همین معنا تأویل می‌شود. مولانا بر وجه تمثیل تأکید می‌کند نام احمد جامع اسم جمیع انبیاست و البته - چون که صد آمد، نود هم پیش ماست (همان).
 ادیان و مذاهب مختلف، راه‌های گوناگون به سوی حق و مقصد واحد هستند، شاید چند و چونی این راه‌ها، صعوبت و سهولتشان با هم متفاوت باشد، اما همه آنها به یکجا ختم می‌شوند؛ پس هیچ دینی با مذهب دیگر و هیچ راهی با راه دیگر تفاوت ندارد.

راه‌ها مختلف ولی مقصد واحد است

اگر راه‌ها مختلف است، 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، 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. آن تعلق نه به کفرست و نه به ایمان؛ چون آنجا رسیدند، آن مباحثه، جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را، چنین نماید. اما چون به کعبه رسیدند، معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود (موحد، ۱۳۷۵: ۸۱).

وی همچنین در تکمیل نظریه خویش می‌فرماید:

مشایخ اگرچه به صورت گوناگون‌اند و به مجال و مال و افعال و احوال مباینیت است، اما از روی مقصود یک چیز است و آن طلب حق است. چنان‌که بادی که در سرای بوزد، گوشه قالی بگیرد، اضطرابی و جنبشی در گلیم‌ها پدید آرد، خس و خاشاک را بر هوا برد، آب حوض را زره‌زره گرداند، درختان و شاخه‌ها و برگ‌ها را

در رقص آورد. آن همه احوال متفاوت و گوناگون می‌نماید، اما اصل و حقیقت یک چیز است؛ زیرا جنبیدن همه از یک باد است (همان: ۸۱).

از آن‌جاکه همه راه‌ها تنها به یک مقصد و منتهی ختم می‌شوند، تفاوت راه‌ها و اختلاف مذاهب اهمیتی ندارد بلکه هدف و غایت اصلی این است که سالکان هر راهی و پیروان هر دینی در مسیر خود به نهایت کمال برسند و در رسیدن به مقصد اصلی راسخ‌تر شوند.

ملای روم در «قصه آنک در یاری بکوفت، از درون گفت: کیست؟ گفت: منم گفت: چون تو تویی، در نمی‌گشایم. هیچ‌کس را از یاران نمی‌شناسم، کی او من باشد»:

آن یکی آمد یاری بزد	گفت یارش کیستی ای معتمد
گفت من، گفتش برو هنگام نیست	برچنین خوانی مقام خام نیست
خام را جز آتش هجر و فراق	کی پزد؟ کی وارهند از نفاق؟
رفت آن مسکین و سالی در سفر	در فراق دوست سوزید از شرر
پخته شد آن سوخته، پس بازگشت	بازگرد خانه انباز گشت
حلقه زد بر در به صد ترس و ادب	تا بنجهد بی‌ادب لفظی ز لب
بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟	گفت: بر در هم توی ای دلستان
گفت: اکنون چون منی، ای من درآ	نیست گنجایی دو من در سرا
نیست سوزن را سر رشته دو تا	چون که یکتایی، در این سوزن درآ

ضمن اینکه می‌خواهد به سالکان الی الله بگوید که تا آنگاه که وجود موهوم و مجازی باقی است و هنوز کمند انسانیت از دست و پای سالک، گسسته نشده است، نمی‌توان به حقیقت مطلق واصل شد و این دوری از خویشتن و رهایی از انانیت‌های شخصی و تعینات و تعلقات روحی را باید در سلوک حقیقت جلدی گرفت و به تعبیر شیخ محمود شبستری:

چو برخیزد ترا این پرده از پیش	نماند جز حکم مذهب و کیش
همه حکم شریعت از من و توست	که آن بر بسته جان و تن توست
من و تو چون نماند در میانه	چه کعبه چه کنش چه دیر خانه

(شبستری، بی‌تا: ۷۹)

بنابراین جلال‌الدین به این موضع در ادامه اشاره دارد که: هر پیامبر و ولی مرشدی، برای خود آیین و طریقتی خاص دارد که برحسب ظاهر این آیین‌ها با هم اختلاف دارند، ولی چون راه‌ها و روش‌ها سالکان را به سرمنزح حقیقت می‌رسانند؛ بنابراین، در واقع انبیا و اولیا یکی است.

هر نبی و هر ولی را مسلکی است لیک با حق می‌برد جمله یکی است

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

بی‌تردید «هر نبی و هر ولی را» برای آموزش خلق، روش خاصی است، اما در کار خدا همه واحدند. آنان تنها واسطه‌هایی هستند که رابطه آدمی را با خداوند که مشتری است، برقرار می‌سازند. بدین ترتیب، مزد آنان نیز دیدار معشوق است. محمد(ص) خاتم‌النبین است (احزاب/۴۰) و آنچه را که پیامبران پیش از او تعلیم داده‌اند، کامل می‌سازد (شیمل، ۱۳۶۷: ۳۹۲).

نگاه واحد مولوی به تمام مبهمانان خانقاه

این طرز تلقی از خانقاه عالم از خادم وقت که مولانا بود، می‌خواست به تمام واردان خانقاه و ساکنان آن به چشم مهمان عزیز نظر کند. بین آنان هیچ تفاوت و تمایز قائل نشود، همه را با روی گشاده و با بزرگ‌نگری خدمت کند. درعین حال، از واردان و ساکنان خانقاه که همه طالب خدمت و شایق صحبت یک شیخ واحد بودند، طلب می‌کرد که از هر جا می‌رسند، در هر مرتبه و مقام که هستند، به هر قوم و هر امت که تعلق دارند در درون خانقاه به سبب شیخ، به حرمت انتساب به او که شاید هم به ایشان روی نشان ندهد، یکدیگر را به چشم برادر بنگرند. تفاوت در رنگ، تفاوت در زبان و تفاوت در کیش را دستاویز تفوق‌جویی یا بهانه‌زیادت‌طلبی نسازند. بر همه اهل خانقاه الزام می‌کرد که چون به‌هرحال، همه طالبان یک مقصد و عاشقان یک قبله بوده‌اند، اجازه ندهند اختلاف در نام، زبان و تعبیر در بین آنها مجوس را با مسلمان، یهود را با نصرانی و نصرانی را با مجوس به تنازع وادارد. نگذارند محبت که لازمه برادری است، در بین آنها به نفرت که جانمایه دشمنی است، تبدیل شود و با وجود معبود واحد، عباد و بلاد آنها به بهانه جنگ‌های

صلیبی به نام ستیزه‌های قومی و کشمکش‌های مربوط به بازرگانی پایمال تجاوزهای جبران‌ناپذیر گردد. این تلقی از خانقاه عالم تا وقتی هنوز پرستش اصنام در هیاکل انسانی اذهان خداجوی را به انحراف و ضلالت می‌کشاند، تا وقتی جهان‌خواران غرب به هر بهانه معبد پاک خدای واحد را به تجارت و خون و اسلحه می‌آلایند، و تا وقتی هندو و مسلمان هنوز معابد یکدیگر را طعمه آتش و ویرانی و پلیدی می‌سازند، می‌تواند برای تمام دنیا، برای تمام نسل‌های انسانی هدف غایی و آرمان عالی به شمار آید (زرین‌کوب، ۱۳۷: ۲۸۸ - ۲۸۷).

با این طرز تلقی که مولانا از خانقاه عالم داشت، اختلاف ملت‌ها اختلاف نظرگاه‌ها و اختلاف مذاهب‌ها جز حجابی ظاهری بر چهره یک وحدت مستور محسوب نمی‌شد. امری که در ورای این همه اختلاف ظاهر وحدتی مستور را الزام می‌کرد، عشق بود، خاصه عشقی که به معشوق واحد، به شیخ خانقاه منتهی می‌شد. در نظر مولانا عشق، به هر صورت بود، فاصله‌ای را که بین دو تن، بین دو جان شیفته اختلاف و دویی به وجود می‌آورد، رفع می‌کرد و انسان و عالم را تصویر دوگانه‌ای از یک وجود واحد نشان می‌داد (همان).

فصل پانزدهم وحدت ادیان از دیدگاه مولوی

اصول ادیان واحد است

مولانا از اختلافات و تعصبات دینی در مثنوی، چند نوبت انتقاد کرده و اصول ادیان را واحد شمرده و همه آنها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است. به عقیده وی، دشمنی و خونریزی‌هایی که متعصبان در هر عصری به نام دین و در راه نصرت انبیا برانگیخته‌اند، از آثار جهل و غفلت است و رنگ عالم حدوث دارد؛ اما کسی که به قدیم متصل شود و حقیقت حق را چنان که باید بشناسد، به یگانگی می‌رسد و متوجه می‌شود که میان پیشوایان آنان هیچ‌گونه اختلافی نیست. بنابراین، احوالاتی که قوم عیسی و موسی را مخالف و غیر از هم می‌بینند، بی‌خبران از خم یکرنگی عیسای‌اند و از گلزار وحدت بویی نبرده‌اند. اینان صورت پرستان سرکشی هستند که در بند رنگ، اختلاف، دویینی و تزویر اسیر مانده‌اند و دیگران را نیز گرفتار تفرقه می‌سازند:

بود پادشاهی در جهودان ظلمساز	دشمن عیسی و نصرانی گداز
او ز یکرنگی عیسی بو نداشت	وز مزاج خم عیسی خو نداشت
جامه صد رنگ از آن خم صفا	ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا

نیست یکرنگی کز و خیزد ملال بل مثال ماهی و آب زلال
(پورخالقی چترودی، ۱۳۷۱: ۲۵۳)

همه مذاهب حق نیستند و باطل هم نیستند

مولوی در عین اینکه اختلاف مذاهب را به سبب اختلاف دید و نظرگاه می‌داند، می‌گوید همه مذاهب حق نیستند و همه هم باطل نیستند؛ پس باطل شمردن یا حق شمردن همه مذاهب نادانی و احمقی است.

وی می‌گوید که مذهب حق در میان مذاهب مانند شب قدر است که در شب‌ها پنهان و مورد شک و تردید واقع شده است.

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه	نی به کلی گمراهان‌اند این رمه
زانکه بی‌حق باطلی ناید پدید	قلب را ابله به بوی زر خرید
پس مگو جمله خیالست و ضلال	بی‌حقیقت نیست در عالم خیال
حق شب قدر است در شب‌ها نهان	تا کند جان هر شبی را امتحان
نه همه شب‌ها بود قدر ای جوان	نه همه شب‌ها بود خالی از آن
آنکه گوید جمله حق‌اند احمقی است	وانکه گوید جمله باطل او شقی است

(همایی، ۱۳۶۲: ۴۹ - ۴۸)

بهترین راه خلاص شدن از تردید مذاهب دستگیری و راهنمایی پیران راه‌آزموده و برگزیدگان حق است که محک و میزان حق و باطل باشند.

چون‌که حق و باطلی آمیختند	نقد و قلب اندر حرمدان ریختند
پس محکم می‌بایدش بگزیده‌ای	در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای
تا شود فاروق این تزویرها	تا بود دستور این تدبیرها

(همان: ۴۹)

اندر آ در سایه آن عاقلی	کش نتاند برد از ره ناقلی
پس تقرب جو بدو سوی اله	سر مپیچ از طاعت او هیچ گاه
زان که او هر خار را گلشن کند	دیده هر کور را روشن کند
ظل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمغ بس عالی طواف
گر بگویم تا قیامت نعت او	هیچ آن را مقطع و غایت مجو
در بشر روپوش کرده است آفتاب	فهم کن والله اعلم بالصواب
پیر را بگزین که بی پیر این سفر	هست بس پر آفت و خوف و خطر
هرکه او بی مرشدی در راه شد	او ز غولان گمره و در چاه شد
گر نباشد سایه او بر تو گول	بس ترا سرگشته دارد بانگ غول
چشم روشن کن ز خاک اولیا	تا ببینی ز ابتدا تا انتها
سرمه کن تو خاک این بگزیده را	هم بسوزد هم بسازد دیده را
هر ولی را نوح کشتی بان شناس	صحبت این خلق را طوفان شناس
پیر باشد نردبان آسمان	تیر پرآن از که گردد، از کمان
هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر	دامن آن نفس کش را سخت گیر
چون بگیری سخت آن توفیق هوست	در تو هر قوت که آید جذب اوست
مار میت از رمیت راست دان	هرچه دارد جان، بود از جان جان

(همان: ۵۰ - ۴۹)

مذهب مولانا

مولانا در چارچوب مذهب حنفی یا شافعی محصور نمانده است. این تجربه‌های مختلف و گرایش به سوی عرفان، گواهی می‌دهد که نخواسته در یک محدوده توقف کند و ما نیز

نمی‌توانیم با انتساب او به یک مذهب از جنبه‌های جهانی اندیشه‌های او بکاهیم (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۳: ۹۴).

بنابراین، مولوی درخصوص اختلاف مذاهب، بسیار بلندنظر و آزاداندیش بود. اما تساهل وی نباید ما را بفریبد و بپنداریم که تمام عقاید و باورها نزد وی یکسان تلقی می‌شده است (لوئیس، ۱۳۸۳: ۱۸).

پس به همین سبب است که از نظر مولانا و دیگر دینداران، آنچه از آسمان و از طرف خداوند فرستاده می‌شود. رهایی‌بخش، آگاهی‌بخش و موجب سعادت اخروی است. اما این که تصور شود کوشش‌های بشری همگی به بیراهه و انحراف و جهنم می‌انجامد، قابل قبول نیست، مگر اراده و اعمال انسان خارج از قدرت و اراده الهی است؟! هرگز چنین نیست. ساخته‌های انسانی نیز می‌تواند سعادت دنیوی و اخروی را به دنبال داشته باشد، چنان‌که تدبیرهای بشری نیز، در نهایت از قدرت الهی حکایت دارد؛ زیرا نیروهای انسانی از او نشئت گرفته است (افراسیاب‌پور، ۱۳۸۳: ۲۳۵).

در این دیدگاه، هم سهم دین و مذهب و ایمان محفوظ و مورد احترام است و هم یافته‌های قلبی و ذهنی بشر که ابتدا در سایه تعالیم دینی و اخلاقی حاصل می‌شود و سپس، در کوره تجربیات انسانی گداخته می‌گردد و در اختیار آیندگان قرار می‌گیرد و آنها را به راه دین و دل سوق می‌دهد.

کیش مولانا

می‌توان گفت کیش مولانا سوای همه کیش‌هاست و از غوغای هفتاد و دو ملت جداست. آیین او عشق است. عشقی که اسطرلاب اسرار خداست، عشقی که فلک را سقف بشکافد، زمین را از گراف بلرزاند، دریا را مانند دیگ بجوش آورد، کوه را مانند ریگ بساید، آفتابی در یکی ذره نماند و چون آن ذره دهان بگشاید و از کمین بجهد، افلاک و زمین ذره‌ذره شود! آری! دور گردون تنها موجی از امواج بی‌پایان چنین شعله آسمانی و عشق نورانی است:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
شرح عشق ار من بگویم بر دوام صد قیامت بگذرد وان ناتمام
زانکه تاریخ قیامت را حد است حد کجا آنجا که وصف ایزد است
عشق را پانصد پر است و هر پری از فراز عرش تا تحت الثری
(مشیرسلیمی، ۱۳۳۷: ۱۲۰)

رابطه مولوی با مذاهب

در زمان مولوی محله‌های شهرهای بزرگ با مرزبندی‌های مذهبی از هم جدا شده بودند و محله مختلفی برای یهودیان، مسلمانان، زرتشتیان و مسیحیان وجود داشت، مسلمانان هم بیشتر میل داشتند بر اساس ملاحظات فرقه‌ای کنار یکدیگر جمع شوند و هر مسجدی پیرو یک مذهب خاص بود. با وجود برخی تنش‌ها یا حتی خشونت‌طلبی‌های گاه‌گاه فرقه‌ها، سیاست حکام سلجوقی بر تعدیل مذاهب و تضمین ثبات و سازگاری مدنی استوار بود.

مولوی نه تنها با مسلمانان سایر مذاهب، بلکه با عوام و غیرعلمای نیز رابطه دوستانه داشت. وانگهی، او از بین ترسایان نیز دوست‌ها داشت که گرجی خاتون و یک راهب از آن جمله‌اند. وقتی گرجی خاتون از علم‌الدین قیصر، در مورد اعظم کرامات مولوی پرسید، علم‌الدین به مسئله مودت او با پیروان دیگر مذاهب اشاره کرد. قیصر پاسخ داد، یک گروه شاید از یک شیخ پیروی کنند و یک امت یک پیامبر خاص را معزز دارند، ولی بزرگ‌ترین کرامت مولانا آن بود که پیروان تمام مذاهب و اهالی تمام ملل او را محترم می‌شمارند و به تعالیم او گوش فرا می‌دهند (افلاکی، ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹، ج ۱: ۵۱۹).

موضع صوفیه در قبال ادیان

تحقیقات پژوهشگران نشان می‌دهد که جامعه صوفیه در قبال مبانی و مجاری ادیان نظر واحدی نداشتند بلکه میان دیدگاه‌های آنان تفاوت‌های بسیاری هم وجود داشته است، به طوری که عده‌ای نسبت به شریعت خاصه ابراز پایبندی و تعلق می‌نمودند و طریق هدایت و رستگاری را صرفاً در عمل به آن سمت جست‌وجو می‌کردند و هرگز راه دیگری

را بر نمی‌گزیدند و اگرچه برای دیگر پیروان عزت و احترام قائل می‌شدند، روش آنها را شمس تبریزی و غزالی به همین دید مشهور و موصوف بودند و برخی دیگر از ارباب تصوف نه تنها با تعصب و تعهد به ادیان نمی‌نگریستند بلکه به مریدان خود نیز توصیه می‌کردند که از تبعیت عقیده‌ای معین دوری گزینند که در این باره ابن عربی می‌گوید: «خود را یکسره پای‌بند عقیده معینی مکن تا دیگران را تکفیر کنی!» این جمله پرمغز ابن عربی اعلام جنگ صریحی است ضد جمود و تعصب و خودبینی، این فیلسوف روشن ضمیر می‌گوید:

آنها که خدا را در آفتاب می‌پرستند، آفتابی را می‌بینند و آنها که در جانوری می‌پرستندش جانوری را و آنها که در سنگ می‌پرستندش سنگی را و آنها که او را به‌عنوان وجود صمدانی، که هیچ چیز همانند او نیست، می‌پرستند (مختارند)... خود را یکسره پای‌بند عقیده معینی مکن تا دیگران را تکفیر کنی که چون پای‌بند عقیده مشخصی شدی، خیر کثیری را از دست داده‌ای... خدا را در هر زمان و مکان موجود است و بر هر چیز قادر، چنین خدایی را یک عقیده واحد محدود نخواهد کرد.

از این روست که جلال‌الدین رومی می‌گوید:

در بتکده تا خیال معشوقه ماست رفتن به طواف کعبه در عین خطاست
گر کعبه از او بوی ندارد کنش است با بوی وصال او، کنش کعبه ماست

البته باید توجه داشت که این روش و دیدگاه برای انسان عامی جویای راه راست و کسی که تازه در ابتدای آگاهی و یا در مرحله جهل است، صدق نمی‌کند، برای چنین فردی شریعت و عمل به واجبات مانند چراغ روشنی در ظلمات است تا پس از آن به یاری معارف الهی و قلبی به سرمنزل مقصود دست یابد.

مولانا ادیان را واحد و کتاب‌های دینی را متحد می‌داند

ادیان گوناگون هر یک راهی معتبر و نردبانی استوار به سوی آسمان معنا هستند و پیروان صادقشان را به هدف می‌رسانند و از این دید همه کتاب‌های دینی یکی بیش نیستند و جز یک مقصد ندارند. اگر کنتول اسمیت از دید یک تاریخ‌دان دین به وحدت ماهیت ایمان و دیانت بشر توجه می‌دهد و جان هیک از توفیق همه ادیان در تحول بخشیدن آدمی سخن

می‌گوید، مولوی ادیان را راه‌هایی می‌داند که در ظاهر با هم مختلف‌اند؛ اما در نهایت، سر از یک مقصد شریف درمی‌آورند:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را مخلصش یک خانه است این هزاران سُنبل از یک دانه است
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)
(سروش، ۱۳۷۷: ۲۳۰)

البته به شرط اینکه این ادیان به‌وسیلهٔ پیروان خود و یا دیگران به انحراف و انحطاط نگراییده باشند و کتب آنها نیز دست‌خوش تغییر و تحریف نشده باشد و به‌یقین، تنها دینی که از این گزند محفوظ و کتابش هم ثابت ماند، قرآن است و بس.
ضمن اینکه باید اذعان کرد مولانا به هیچ‌وجه معتقد به کثرت‌گرایی دینی فروکاهشی، نبود، صوفی‌ها تفاوت بین ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت بین ظاهر و باطن دین مطرح کردند. از نظر آنها تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است. همهٔ ادیان الهی دارای باطنی یکسان هستند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۰۷ - ۱۰۶).

هفتاد و دو ملت در نظر مولوی

جلال‌الدین از واژه هفتاد و دو ملت در لابه‌لای اشعار خود بهرهٔ فراوان برده و همواره از تفرق حاصل از آن گله‌مند است که ما در اینجا ابیاتی از آن را ذکر می‌کنیم:

الف: جمله هفتاد و دو ملت در تو است وه که آن روزی برآرد از تو دست
ب: بلکه هفتاد و دو ملت هریکی بی‌خبر از یکدگر واندر شکی
ج: زین خیال رهزن راه یقین گشت هفتاد و دو ملت اهل دین
د: غیر هفتاد و دو ملت کیش او تخت شاهان تخته‌بندی پیش او
ه: تا که این هفتاد و دو ملت مدام در جهان ماند الی یوم القیام
و: تا قیامت باشد این هفتاد و دو که نباشد مبتدع را گفتگو
(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

و در همین جا خالی از لطف نیست که دیدگاه عین‌القضات را در این خصوص در کتاب *تمهیدات* بیان نماییم که ایشان ضمن نفی هفتاد و دو ملت همه ملل و امم را بر یک آیین می‌شمارد.

یکی بودن مولانا با هفتاد و سه مذهب

مولانا سراج‌الدین قونیوی صاحب صدر و بزرگ‌وقت بوده، اما با مذمت مولوی خوش بوده است، پیش وی تقریر کردند که مولانا گفته است که «من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام» چون صاحب غرض بود، خواست که مولانا را برنجانند و بی‌حرمت کند. یکی را از نزدیکان خود که دانشمندی بزرگ بود، بفرستاد تا «بر سر جمع از مولانا بپرس که تو چنین گفته‌ای؟ اگر اقرار کند او را دشنام بسیار بده و برنجان!» آن کس بیامد و بر ملا سؤال کرد که: شما چنین گفته‌اید: من با هفتاد و سه مذهب یکی‌ام؟» گفت: «گفته‌ام» آن کس زبان بگشاد و دشنام و سفاهت آغاز کرد. مولانا بخندید و گفت: «با این نیز که تو می‌گویی هم یکی‌ام»، آن کس خجل شد و بازگشت (جامی، ۱۳۸۶: ۴۶۳ - ۴۶۲).

از نظر مولانا، تعصب دلیل ناپختگی است:

سخت‌گیری و تعصب، خامی است تا جنینی، کار، خون‌آشامی است

(وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۲۱)

مولوی از مرز تعصب و دشمنی و جدال بر سر مذهب و شریعت، پافراتر می‌گذارد و به حقیقت واحد مذاهب توجه می‌کند.

رفتار مولانا با پیروان سایر ادیان

مولانا همه ادیان را به یک چشم می‌نگرد و می‌گوید:

حقیقت در روش‌هاست، نه در حقیقت راه و معتقد است:

هر نبی و هر ولی را مسلکی است

لیک با حق می‌برد جمله یکی است

بنابراین، او نه تنها دینداران و سرشناسان، بلکه همه انسان‌ها حتی به افرادی که اجتماع

به بدی شهره می‌داند، یکسان می‌نگرد و می‌گوید: «بد نماند چونک نیکو جو شود»

و می‌افزاید:

عاشقی کالوده شد در خیر و شر

خیر و شر منگر تو در همت نگر

باز اگر باشد سپید و بی‌نظیر

چون که صیدش موش باشد شد حقیر

(گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۰۹-۳۰۸)

آورده‌اند روزی مولانا در سماع شوری عظیم به پا کرد و هرچه پوشیده بود، همه را به قوالان بخشید و همچنان عربان سماع می‌کرد. علم‌الدین قیصر لباس‌های گران‌بها آورد و به مولانا پوشانید، چون از مجلس سماع بیرون آمد در برابر شرابخانه‌ای ایستاد و به آواز ریاب به چرخ زدن پرداخت. همه رنود شرابخانه بیرون آمدند و به پای مولانا افتادند، مولانا آن لباس‌های گران‌بها و عاریتی را بدان رنود ایثار کرد و گویند همه آنان ارمنی بودند.

تا ز روز و شب گذار کردم چنان

که از اسپر بگذرد نوک سنان

که از آن سو مولد و ملت یکی است

صد هزاران سال و یک ساعت یکی است

(همان)

لذا مولانا با اعمال همین تسامح، چند مسیحی را مسلمان ساخته و چند تن دیگر را که چون کوهی در برابر او سینه مخالفت سپر کرده بودند، به زانو درآورده، چون خمیر نرمشان ساخته و به شکلی که خود می‌خواست، درآورده است.

یونس امره به استناد این نوع تسامح گفته است:

جمله یار دیلمشان بر گو زایله باقیمان شرعین او لباسی سه حقیقتده عاصید را

در اینجا این مطلب را هم بگویم که این تسامح کران‌ناپذیر مولانا هرگز او را از محدوده شریعت خارج نکرده است، او هیچ‌گاه با اتکا به وحدت وجود، مثل ابن‌عربی نگفته است که «بت‌پرس هم خداپرست است». بعضی اشعار منسوب به او در صحیح‌ترین و کهن‌ترین نسخ دیوان او نیامده است و اساساً این نوع اشعار از نظر شیوه بیان همچنان اشعار ضعیف و بی‌نظام است که برازنده مولانا نیست. او می‌گوید:

من بنده قرآن اگر جان دارم من خاک ره محمد مختارم
گر نقل کند جز این کس از گفتارم بیزارم ازو وزین سخن بیزارم
(همان: ۱۱۳ - ۱۱۲)

متعدد شدن در میان مذاهب‌های مختلف

باز مولوی در تعقیب همان فکر که اختلاف مذاهب معلول اختلاف عقول و فهم‌ها و دریافت‌های بشر است، می‌گوید:

همچنان‌که هرکسی در معرفت می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح باحثی مرگفت او را کرده جرح
وان دگر در هر دو طعنه می‌زند وان دگر از زرق جانی می‌کند
هر یک از ره این نشان‌ها زان دهند تا گمان آید که ایشان زان ده‌اند
(همایی، ۱۳۶۲: ۴۸)

ابیاتی از مثنوی با درون‌مایه عشق

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی: عشق - چه مجازی و این جهانی و چه حقیقی و آن جهانی و الهی باشد - در هر حال، انسان را از خود و خودپرستی دور می‌کند و گامی در راه معرفت است. استاد فروزانفر می‌گوید عشق همه آرزوها را به یک آرزو تبدیل می‌کند و دویی و شرک را از میان می‌برد و عاشقی اگر در طلب عاشق باشد (این سر) یا از جذبه و کشش معشوق (آن سر)، در هر صورت موجب

کوشش برای وصال است و «بدان سر رهبر است».

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلالت باید، از وی رو متاب

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی اگر بخواهی که بدانی عشق چیست، باید خود عاشق باشی، استدلال فایده‌ای ندارد.

عشق آن بگزین که جمله انبیا یافتند از عشق او کار و کیا

تو مگو ما را بدان شه بار نیست با کریمان کارها دشوار نیست

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

استاد فروزانفر در شرح مثنوی شریف بیت ۲۲۲ را پاسخ یک عارف به متکلمان می‌داند. متکلمان عشق به خدا را امری ناممکن و مباین با مباحث علم خود می‌شمارند، اما صوفیان و عرفا می‌گویند که عشق فقط عشق به خداست؛ زیرا بهترین مناسبت میان بنده و خداوند وجود دارد و پروردگار از روح خود در آدم دمیده، پس بنده را به حضرتش بار هست و از پذیرش او نومید نباید بود.

خلق دیوانه شدند از شوق او از فراق حال و قال و ذوق او

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی حالت درونی مرد خدا که با اشاره حق پدید می‌آید و خود انسان در ایجاد یا دوام یا از میان رفتن آن نقشی ندارد.

جزوها را روی‌ها سوی کل است بلبلان را عشق با روی گل است

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا می‌گوید بندگان هدایت‌پذیر جزوی از روح مطلق و کل هستی هستند و اقتضا دارد که عاشق او باشند چنان‌که هر بلبلی عاشق روی گل است.

گفتش آن طوطی که آنجا طوطیان چون ببینی، کن ز حال ما بیان

کان فلان طوطی که مشتاق شماس است از قضای آسمان در حبس ماست

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات به ظاهر طوطی به طوطیان هند پیام می‌دهد اما در حقیقت با مولانا روبه‌رو هستیم که قصه عشق آسمانی خود را بر زبان طوطی می‌گذارد، همان‌طور که در آغاز مثنوی بانگ نی، آواز مولاناست.

ای عجب آن عهد و آن سوگند کو؟	وعده‌های آن لب چون قند کو
گر فراق بنده از بد بندگی است	چون تو با بد بد کنی، پس فرق چیست؟
ای بدی که تو کنی در خشم و چنگ	با طرب‌تر از سماع و بانگ چنگ
ای جفای تو ز دولت خوب‌تر	و انتقام تو ز جان محبوب‌تر
نار تو این است نورت چون بود؟	ماتم این، تا خود که سورت چون بود؟
از حلاوت‌ها که دارد جور تو	وز لطافت، کس نیابد غور تو
نالد و ترسم که او باور کند	وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش به‌جد	بوالعجب، من عاشق این هر دو ضد
والله از زین خار در بستان شوم	همچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل، که بگشاید دهان	تا خورد او خار را با گلستان
این چه بلبل؟ این نهنگ آتشی است	جمله ناخوش‌ها ز عشق او را خوشی است
عاشق کل است و خود کل است او	عاشق خویش است و عشق خویش جو

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

از اینجا گویی طوطی و بازرگان دیگر از یاد مولانا رفته‌اند و او غرق در حال خود از پیمانی سخن می‌گوید که میان او و معشوق بوده است: پیمانی که به موجب آن بنده باید همواره به یاد حق باشد و حق نیز او را یاد کند، بنده بر هوای نفس پا گذارد و حق نور معرفت خویش را در جان او بتاباند تا به جایی که عاشق و معشوق و عشق یکی گردد و وجههٔ نفسانی عاشق وجود نداشته باشد، اگر بنده در این مرحله «بندگی» نکند، به وصال حق می‌رسد، اما مولانا می‌گوید: عظمت پروردگار اجازه نمی‌دهد که بندهٔ بد را هم نومید کند از بیت ۱۵۷۵ تا ۱۵۷۸ سخن از شیرینی جفای معشوق است، عاشق رنج راه عشق را

دوست دارد، خشم معشوق او را شاد می‌کند. مولانا می‌گوید عاشق نمی‌خواهد که حتی جور معشوق کم شود؛ زیرا هر جلوه‌ای از وجود معشوق به او زندگی و شادی می‌دهد و شگفتا که عاشق هم عاشق قهر معشوق است و هم عاشق لطف او در ۱۵۸۱ سوگند می‌خورد که از خارستان قهر الهی به هیچ بوستانی پناه نخواهد برد، من بلبلی نیستم که از رنج این خار بنالم، مولانا بلبلی شگفت‌انگیز بوستان حق را وصف می‌کند: این بلبلی، خار و گل را با هم می‌خورد و رنج و راحت نمی‌فهمد، اصلاً بلبلی نیست. در راه عشق چون نهنگی است که خوشی و ناخوشی را مانند آتش می‌سوزاند و به پایان راه که وصال معشوق است، می‌اندیشد.

عاشق کل (تمام هستی یا خدا) است و خود نیز کل است و هستی جداگانه‌ای ندارد. او در واقع عاشق خود است و خود را می‌جوید. مرد راه خدا در مقام رضا از آنچه پیش آید، با شادی استقبال می‌کند و آن‌چنان غرق در معشوق و تابع مشیت حق است که گویی حس ظاهر، او را از رنج‌های تن و دشواری عالم ماده آگاه نمی‌کند تا زبان به شکایت بگشاید.

این دریغاها خیال دیدن است	وز وجود نقد خو بُبریدن است
غیرت حق بود و با حق چاره نیست	کو دلی کز عشق حق صدپاره نیست؟
غیرت آن باشد که او غیرهمه است	آن که افزون از بیان و دمدمه است
ای دریغا اشک من، دریا بدی	تا نثار دلبر زیبا بُدی
طوطی من، مرغ زیرکسار من	ترجمان فکرت و اسرار من
هرچه روزی داد و ناداد آیدم	او ز امل گفته، تا یاد آیدم
طوطی کآید ز وحی آواز او	پیش از آغاز وجود آغاز او
اندرون تُست آن طوطی نهان	عکس او را دیده تو بر این و آن
می‌برد شادیت را، تو شاد از او	می‌پذیری ظلم را چون داد از او

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولانا از عشق آسمانی خود سخن می‌گوید، این دریغا گفتن، نتیجه آن است که عاشق،

آرزوی مشاهده جمال معشوق را دارد و در این راه «وجود نقد خود» (هستی مادی این جهانی) را فراموش می‌کند، آنچه در سراسر مثنوی دردِ گرانِ انسان است، گرفتاری جان در قفس تن و بازماندن جان از مشاهده جمال حق است. در بیت ۱۷۲۲ می‌گوید که همه دل‌های آگاه، عاشق حق‌اند و این دریغها و این فریادها، بازتاب غیرت حق است. در زبان صوفیان غیرت بدین معناست که عاشق می‌خواهد معشوق کاملاً از آن او باشد و به دیگری توجه نکند و از سوی دیگر، معشوق نیز می‌خواهد که سرپای عاشق برای او در تب و تاب باشد و این‌گونه غیرت، برای حق شایسته است و بنده عاشق، اگر به راستی عاشق باشد، فقط برای حق تب و تاب دارد و بس. عشق واقعی، بالاتر از آن است که با زبان عشق مجازی و سر و صدای عاشقان عالم خاک از آن گفتگو شود.

«طوطی و مرغ زیرکسار» همان معشوق حقیقی یا خود حق است که افکار و اسرار ما را می‌داند، این طوطی عالم غیب در دل مرد آگاه، خانه دارد و بازتاب هستی او را در این و آن و در موجودات جهان خاک می‌بینیم.

می‌شود صیاد، مرغان را شکار	تا کند ناگاه ایشان را شکار
بی‌دلان را دلبران جسته به جان	جمله معشوقان شکار عاشقان
هرکه عاشق دیدیش، معشوق دان	کو به نسبت هست هم این و هم آن
تشنگان گر آب جویند از جهان	آب، جوید هم به عالم تشنگان
چون‌که عاشق اوست، تو خاموش باش	او چو گوشت می‌کشد، تو گوش باش

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

از دیدگاه مولانا، معشوق هم به وجود عاشق می‌تواند جلوه کند و اگر تشنگی نباشد، ارزش آب را کسی نمی‌داند. پروردگار با آفرینش آفریدگان، پروردگاری خود را هویدا کرده است، او نیز هم معشوق است و هم عاشق و اگر گوش تو را می‌کشد، بگذار بکشد و تو را به عالم غیب و اسرار حقیقت آشنا کند.

غرق عشقی‌ام که غرق است اندرین عشق‌های اولین و آخرین

مجملمش گفتم، نکردم زان بیان	ورنه هم افهام سوزد، هم زبان
من چو لب گویم، لب دریا بود	من چو لا گویم، مراد آلا بود
من ز شیرینی نشستم رو ترش	من ز سیاری گفتم، خمش
تا که شیرینی ما از دو جهان	در حجاب رو ترش باشد نهان
تا که در هر گوش ناید این سخن	یک همی گویم ز صد سر لادن

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی من گرفتار عشقی هستم که همه عشق‌های روزگاران دور و نزدیک در آن غرق است، مولانا سپس، از این عشق به اجمال و اشاره سخن می‌گوید؛ زیرا اگر روشن بگوید و اسرار آن را بیان کند، فهم دیگران تاب آن را ندارد و خواهد سوخت و زبان گوینده هم آن را تحمل نمی‌کند و قادر به بیان آن نیست. مولانا می‌گوید من وقتی می‌گویم «لب» منظورم لب دریای اسرار الهی است، از خود دریا و غرقه شدن در امواج آن سخنی نمی‌توانم بگویم، من از «لا اله الا الله» فقط «لا» می‌گویم و شنونده آگاه خود تا «الا» که به «الله» پیوسته است، پیش خواهد رفت و به وحدانیت خواهد پیوست، لذت حاصل از رابطه با علم غیب به‌حدی شیرین است که گویی دل را می‌زند و من راز آن شیرینی را پنهان می‌دارم تا به گوش نامحرم نرسد.

عاشق، از خود چون غذا یابد رَحِیق	عقل آنجا گم شود، گم ای رفیق
عقل جزوی، عشق را منکر بود	گر چه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست، اما «نیست» نیست	تا فرشته «لا» نشد، اهرمنی است
او به قول و فعل، یار ما بود	چون به حکم حال آیی، لا بود
لا بود، چون او نشد از هست نیست	چون که طوعاً لا نشد، کُرهاً سبی است
جان کمال است و ندای او کمال	مصطفی گویان: «أرحنا یا بلال»

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی کمال عشق آنجاست که عاشق از همه نیازهای مادی و این جهانی آزاد می‌شود و «از خود غذایی می‌یابد» که «رَحِیق» است (باده ناب است) این مرحله را عقل درک

نمی‌کند و در آن گیج می‌شود، به همین دلیل است که عقل، حالات عاشقان را نمی‌پذیرد و عاشقی را در شمار دیوانگی می‌آورد. عقل در سخن و عمل ما را یاری می‌کند، اما از نظر احوال روحانی و معنوی هیچ است؛ زیرا از سر هستی خود برنخاسته است، چون به میل خود فانی نشده است. ما او را به خلاف میل فانی می‌شماریم.

آن درم دادن سخی را لایق است جان سپردن، خود سخای عاشق است

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

یعنی هرکسی از آنچه حق به او داده است، انفاق می‌کند و می‌بخشد. سخای عاشق جانبازی او در راه عشق است؛ زیرا حق به او جانی داده است که جلوه‌گاه عشق است.

هرچه جز عشق خدای احسن است گر شکرخواری است، آن جان‌کندن است
چيست جان‌کندن؟ سوی مرگ آمدن دست در آب حیاتی نا‌زدن
خلق را دو دیده در خاک و ممات صد گمان دارند در آب حیات

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

در این ابیات، مولانا عشق حق و سیر الی‌الله را آب حیات می‌داند؛ زیرا بنده‌ای که از همه چیز و از هستی خود در راه حق بگذرد، به بقا بالله می‌رسد که جاودانگی است و در مقابل آن چسبیدن به دنیا و مناصب آن «سوی مرگ آمدن» است.

جز مگر مستی که از حق پر بود گرچه بدهی گنج‌ها، او خُر بود
هر که از دیدار برخوردار شد این جهان در چشم او مردار شد
لیک آن صوفی ز مستی دور بود لاجرم در حرص او شبکور بود
صد حکایت بشنود مدهوش حرص در نیابد نکته‌ای در گوش حرص

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

یعنی، از عشق حق سرشار و سرمست باشد، اگر گنج‌های دنیا را هم به او بدهند، باز بنده جاه و زر نمی‌شود، مستی، مستی از عشق حق است که هرکه چنین مستی ندارد، حرص

دنیا او را از مشاهده حقیقت بازمی‌دارد و گوش ظاهری فقط امور این دنیا و مسائل این دنیا را می‌شنود.

این رها کن، عشق‌های صورتی	نیست بر صورت، نه بر روی سَتی
آنچه معشوق است، صورت نیست آن	خواه عشق این جهان خواه آن جهان
آنچه بر صورت تو عاشق گشته‌ای	چون برون شد جان، چرایش هشته‌ای
صورتش برجاست، این سیری ز چیست؟	عاشقا! واجو که معشوق تو کیست؟
آنچه محسوس اگر معشوقه است	عاشقستی، هر که او را حس هست
چون وفا آن عشق افزون می‌کند	کی وفا، صورت دگرگون می‌کند
پرتو خورشید بر دیوار تافت	تابش عاریتی دیوار یافت

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

مولوی پروردگار را فاعل همه افعال می‌داند و اصلان به او را «رهایی دادگان» از این جهان مقیدات می‌شمارد. می‌گوید: از این بحث که بگذری، عشق‌های این جهانی هم «عشق بر صورت» یا بر روی زیبای یک بانو نیست. اگر عشق بر صورت است، پس چرا پس از بیرون رفتن جان، این جسم را رها می‌کنی.

حتی واسطه عاشقی هم حواس ظاهر نیست، اگر بود همه موجودات زنده عاشق بودند، آنچه عشق را می‌افزاید، وفاست و وفا را صورت دگرگون نمی‌کند و حتی اگر صورت و جسم بمیرد، عشق می‌تواند بر جای بماند.

سرچشمه همه عشق‌ها یا حضرت حق مانند خورشید است، وقتی که روشنی حق بر موجودات این جهانی بتابد، عشق به آنها پدیدار می‌شود، خورشید حقیقت، جاودانه می‌تابد.

از محبت تلخ‌ها شیرین شود	از محبت مس‌ها زرین شود
از محبت دُردها صافی شود	از محبت دردها شافی شود
از محبت مرده زنده می‌کنند	از محبت، شاه بنده می‌کنند
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست

دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص اما بر جماد
 بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید از صفیری بانگ محبوبی شنید
 دانش ناقص نداند فرق را لاجرم، خورشید داند برق را
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

محبت کشتی از جانب حق است که بنده را می‌خواند و کوششی از جانب بنده است که خدا را می‌خواند و پیوندی میان بندگان است که در راه وصال حق‌اند. مولانا تمام این جلوه‌های محبت را جلوه‌های محبت حق می‌داند و محبت را موجب کمال آدمی می‌داند و معتقد است که اهل محبت به ولای حق زنده‌اند و آنان که این‌گونه محبت را درک نمی‌کنند، مرده‌اند. می‌گوید: این محبت را کسانی دارند که معرفت به حق داشته باشند و با ادعا و گزافه‌گویی به چنین مقامی نمی‌توان رسید. عشق تعبیر دیگری از همین مفهوم است و مولانا می‌گوید: کسی که به کمال عقل نرسیده باشد، اگر هم عاشق شود، عاشق جمادات این دنیا می‌شود و میان برق گذرا و خورشید پاینده فرق نمی‌گذارد و مرد حق را از یک عاصی ناآگاه تشخیص نمی‌دهد.

آه که چون دلدار ما غمسوز شد خلوت شب درگذشت و روز شد
 جز به شب جلوه نباشد ماه را جز به درد دل مجو دلخواه را
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

«خلوت شب» حالت استغراق در معشوق است و حق در چنین خلوتی بر عاشقان خود جلوه می‌کند، اما اگر «دلدار غم را بسوزاند و نابود کند»، این حالت از میان می‌رود و ما دوباره به روز (زندگی عادی) بازمی‌گردیم.

با زبان معنوی، گل با جُعَل این همی گوید که ای گُند بغل
 گر گریزانی ز گلشن، بی‌گمان هست آن نفرت کمال گلستان
 غیرت من بر سر تو، دور باش میزند کای خس، از اینجا دور باش
 ور بیامیزی تو با من ای دنی این گمان آید که از کانِ منی

بلبلان را جای می‌زیید چمن هر جُعَل را در چمن خوشتر وطن
حق مرا چون از پلیدی پاک داشت چون سزد بر من پلیدی را گماشت
یک رگم ز ایشان بُد و آن را برید در من آن بد رگ کجا خواهد رسید؟

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

«غیرت» آن‌گونه خشم یا رشک است که عاشق نسبت به محبوب دارد و نمی‌خواهد که هر ناکسی گرد محبوب بگردد. معشوق هم از این نظر که می‌خواهد عاشق سراپا غرق او باشد، «غیرت» دارد، در اینجا غیرت، یعنی خشم با احساس برتری و کبریا. مولانا می‌خواهد سخن را از مقابله گل و جُعَل به مقابله آدم و ابلیس بکشاند و آن رگی که بریده می‌شود، رابطه وجود معنوی با آلودگی حیات مادی است که اگر بریده شود، انسان به حق می‌پیوندد.

مست حق هشیار چون شد از دبور؟ مست حق ناید به خود از نفخ صور
باده حق راست باشد، بی‌دروغ دوغ خوردی، دوغ خوردی، دوغ دوغ
بدرگی و منبلی و حرص و آز چون کنی پنهان به شید، ای مکر ساز؟

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

«دبور» باد مخالف و در اینجا هوای نفس یا عوامل بازدارنده از راه حق است؛ یعنی عاشقان حق را هر جریانی با خود نمی‌کشاند، حتی پس از «نفخ صور» و اعلام قیامت هم آنها باز محو حق‌اند، هستی مدعیان دروغین است. مولانا به مدعی می‌گوید: خود را مانند مردان کامل می‌نمایی یا می‌بینی و می‌گویی: من از مستی عشق حق، اشیا را از هم تشخیص نمی‌دهم.

هستی آن، مستی این بشکند او به شهوت التفاتی کی کند؟
آب شیرین تا نخوردی، آب شور خویش بود خوش، چون درون دیده نور

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

به گفته مولانا، هستی عشق حق، مستی شهوت را نابود می‌کند، این دوگونه مستی به آب شور و شیرین تشبیه شده است، شهوت مثل آب شور تا هنگامی خوب است که «آب شیرین»

مشاهده حق را نچشیده باشی.

مسکن یار است و شهر شاه من پیش عاشق این بود حب الوطن

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

اشاره به حدیث نبوی «حب الوطن من الایمان» است.

ایمان عاشق این است که در راه معشوق خود را به خطر اندازد.

آزمودم، مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی، پابندگی است

أقتلوننی أقتلوننی یا نقات

یا منیز الخدایا روح البقا

لی حیب حبه یشوی الحشا

پارسی گو، گرچه تازی خوشتر است عشق را خود صد زبان دیگر است

بوی آن دلبر چو پران می شود آن زبانها جمله حیران می شود

بس کنم، دلبر درآمد در خطاب گوش شو، والله اعلام بالصواب

چون که عاشق توبه کرد، اکنون برس کوچه عیاران کند بردار درس

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

در اینجا عاشق حق از فضای خود سخن می گوید، آنچه اهل ظاهر، آن را زندگی

می شمارند، مرگ است و رهایی از این زندگی به بقاء بالله می انجامد. ترجمه ابیات عربی این

است: «بکشید مرا بکشید مرا ای دوستان راستین، راستی در کشتن من، زندگی بی زندگی پدید

می آید، ای صاحب گونه های نورانی، ای روح جاودانگی جان مرا بگیر و دیدار خود را به من

ببخش. مرا معشوقی است که مهر او درونم را کباب می کند، اگر بخواهد از روی چشمم

بگذرد، بگذار بگذرد. هرکس به هر زبانی از عشق سخن بگوید، باز ناگفته بسیار است». جلوه

حق با هیچ زبانی توصیف نمی پذیرد، پس بهتر است بگذاریم عشق حق را، خود حق تعریف

کند که بهتر از همه می داند، سخن صواب کدام است. سپس می گوید: توبه عاشق را باور نکن،

عاشق حقیقی از عشق توبه نمی کند، اگر کرد، بترس که بار دیگر چنان شوری از او برمی خیزد

که تا پای دار می‌رود و باز سخن عشق می‌گوید.

آن جفا با تو نباشد ای پسر	بل که با وصف بدی اندر تو در
بر نمرد چوبی که آن را مرد زد	بر نمد آن را نزد، بر گرد زد
گریزد مر اسب را آن کینه کش	آن نزد بر اسب زد بر شکسکش
تا ز شکسک وارهد، خویش پی شود	شیره را زندان کنی تا می شود
گفت چندان آن یتیمک را زدی	چون نترسیدی ز قهر ایزدی
گفت او را کی زدم ای جان و دوست	من بر آن دیوی زدم کو اندروست
مادر ار گوید تو را: مرگ تو باد	مرگ آن خو خواهد و مرگ فساد

خلاصه کلام مولانا در این ابیات این است: رنج‌های راه عشق، آزار دادن روح عاشقان

نیست، آزار و سرکوب عواملی است که مرد را از راه عشق دور می‌کند.

جان حیوانی فزاید از علف	آتشی بود چو هیزم شد تلف
گر نگشتی هیزم او، مثمر بدی	تا ابد معمور و هم عاصر بدی
باد سوزان است این آتش، بدان	پرتو آتش بود، نه عین آن
عین آتش در اثر آمد یقین	پرتو سایه وی است اندر زمین
لاجرم پرتو نیاید ز اضطراب	سوی معدن بازمی‌گردد شتاب
قامت تو برقرار آمد به ساز	سایه‌ات، کوه دمی، یک دم دراز
زان که در پرتو نیابد کس ثبات	عکس‌ها واگشت سوی امهات
هین با دهان بر بند، فتنه دل‌گشاد	خشک آر، الله اعلم بالرشاد

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

جان حیوانی روحی است که هنوز توجهی به عالم معنا نیافته و غرق در نیازهای زندگی مادی است. مهمان مسجد می‌گوید: روح حیوانی من در پی مادیات بود و چون شایسته سوختن بود، سوخت و نابود شد، اگر روح حیوانی من به عالم معنا توجه پیدا می‌کرد، نابود نمی‌شد، برای همیشه آباد و پایدار بود و روح دیگران را هم آباد و پایدار می‌کرد. این آتش،

عشق و جذبۀ عالم معناست که روح حیوانی را می‌سوزاند و آنچه ما در این جهان می‌بینیم، در پرتو و اثر آن است. عین آتش، آن شور و عشقی است که در عالم ملکوت جریان دارد (اثر فلک آتش است که فرشتگان از آن خلق شده اند) و انسان تا هنگامی که به این دنیا بستگی دارد، عین آتش را نمی‌بیند. به همین دلیل ما بسته به این دنیا هستیم، این پرتو آتش در ما همیشگی نیست، مولانا در ابیات بعد چگونگی این پرتو آتش را به سایه قامت آدمی در زاویه‌های گوناگون تابش نور تشبیه می‌کند. قامت همان قامت است و آتش عشق هم همان است که هست اما بسته به استعداد و مرتبۀ تعالی روح، جلوۀ آن در ما متفاوت می‌شود. این اسرار و حقایق را به ناهلان نباید گفت و «فتنه» تأثیر منحرف‌کننده این کار است که ناهلان را گمراه‌تر می‌کند.

زان عرب بنهاد نام می‌مدام	زان که سیری نیست می‌خور را مدام
عشق جوشد باده تحقیق را	او بود ساقی نهان صدیق را
چون بجویی تو به توفیق حسن	باده آب جان بود، ابریق تن
چون بیفزاید می‌توفیق را	قوت می‌بشکند ابریق را
آب گردد ساقی و هم مست آب	چون مگو والله اعلم بالصواب
پرتو ساقی است کاندره شیره رفت	شیره برجوشید و رقصان گشت و زفت
اندین معنی پیرس آن خیره را	که: چنین کی دیده بودی شیر را
بی‌تفکر، پیش هر داننده هست	آن که: با شوریده شوراننده هست

(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

آن که اسرار حق را دریابد از نوشیدن می‌حقیقت سیری ندارد و مدام می‌نوشد. تحقیق شرابی است که آن را عشق می‌جوشاند و برای بندگان راستین، عشق، ساقی است. اگر طلب کنی و توفیق همراه تو باشد، می‌فهمی که «باده» در اینجا آبی است که جان را رشد می‌دهد و «تن» مراحمی این باده است و هرگاه که این «باده» از گنجایش تن بیشتر شود، ابریق تن و زندگی این جانی از هم می‌پاشد. پس از فنای ابریق تن دیگر وجودهای

جداگانه‌ای به نام ساقی و مست و آب در بین نیست و به گفته بایزید «عاشق، معشوق و عشق» همه یکی است. نپرس که چگونه ممکن است؟ این را خدا بهتر می‌داند، شیر، آب انگور است و ساحتی، عشق است، اگر می‌جوشد، «جوشش عشق است کاندرا می‌فتاد».

این زر من بر سر آن زر نهید کوری تن فرج استر را نهید
فرج استر لایق حلقه زر است زر عاشق روی زرد اصفر است
که نظرگاه خداوند است آن کز نظر انداز خورشید است کان
کو نظرگاه شعاع آفتاب؟ کو نظرگاه خداوند لباب؟

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

«عاشق» عاشق حق است که مال دنیا را نمی‌خواهد و چهره زرد صفرایی او که غم عشق دارد، برایش از زر گران‌بها تر است، این چهره غمزده مورد نظر حق است و همان‌طور که به اعتقاد قدما، تابش خورشید، خاک را زر می‌کند، نور حق از این چهره زرد، معرفت پدید می‌آورد.

گر نجس شد آب، این طبعش بماند کآتش غم را به طبع خود نشاند
پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع
قوتی گیرد خیالات ضمیر بل که صورت گردد از بانگ صفر
آتش عشق از نواها گشت تیز همچنان که آتش آن جوز ریز

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

موسیقی و الحان این دنیا، آب آلوده است، ولی می‌تواند غم دنیا را کم کند، به همین دلیل است که «عاشقان» حق از «سماع» موسیقی بهره می‌گیرند. آنها در پی لهو و لعب دنیا نیستند، در سماع آن جنبه بهستی اندوه‌زای آن را دوست دارند. سماع به عاشقان حق، امید بازگشت به عالم غیب را می‌دهد. اندیشه وصال حق قوت می‌گیرد، حق اصوات موسیقی این تأثیر را می‌گذارد که ما آن خیالات را دارای صورت و وجود حاضری هم می‌بینیم.

جهد کن در بیخودی خود را بیاب زودتر، والله اعلم بالصواب

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

«بیخودی» یعنی اینکه شور عشق آدمی را از توجه به زندگی ظاهری و مادی خود باز دارد. مولانا می‌گوید تو حقیقت خود را در همان حال بیخودی باید بشناسی، خدا راه درست را بهتر می‌نماید.

بر امید آتش موسی بخت کز لهییش سبزتر گردد درخت

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

نجم‌الدین کبری، در تفسیر این آیه، آتش موسی را آتش عشق دانسته است.

آن که ارزد صید را عشق است و بس لیک او کی گنجد اندر دام کس؟
تو مگر آیی و صید او شوی دام بگذاری، به دام او روی
عشق می‌گوید به گوشم پست پست صید بودن خوش‌تر از صیادی است
گول من کن خویش را و غره شو آفتابی را رها کن، ذره شو
بر درم ساکن شو و بی‌خانه باش دعوی شمعی مکن، پروانه باش
تا ببینی چاشنی زندگی سلطنت بینی، نهان در بندگی

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

باید در پی عشق بود، عشق حق، عشق به عالم معنا، اما چه کسی می‌تواند صیاد این عشق باشد؟ مگر خود صید عشق شود. مولانا عشق را یک‌جانبه نمی‌داند و می‌گوید: هر صیادی شکار صید خویش است، حتی در عشق این جهانی. عشق می‌گوید: از اینکه اسیر و شیفته من باشی، مغرور باش، بر درم ساکن شو، یعنی از درگاه عشق به جای دیگر نرو و پروانه شو، یعنی در این راه خودی و هستی فردی خود را نابود کن. زندگی عاشقان عالم معنا و چاشنی دیگری دارد و در ظاهر بندگی آن، سلطنت پنهانی هست، سلطنت فقر، که بی‌نیازی از سلطنت‌ها و جلوه‌های این جهانی است.

عشق بحری آسمان بر وی کفی چون زلیخا در هوای یوسفی
دور گردونها ز موج عشق دان گر نبودی عشق بفسردی جهان
کی جمادی محو گشتی در نبات کی فدای روح گشتی نامیات

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

عشق، عظم و عمیق دریا دارد، آن هم دریایی که عظمت آسمان در برابر آن مثل یک حباب از کف‌های روی آب است و آسمان در برابر عشق، خود را همان‌گونه می‌بازد که زلیخا در برابر یوسف.

عشق، در هستی همه موجودات را به حرکت درمی‌آورد. تبدیل خاک به گیاه، تبدیل مواد گیاهی به قدرت حیات و حرکت روحی همه از عشق است.

عشق کو و بیم کو؟ فرقی عظیم	آن ز عشق جان دوید و این ز بیم
سیر زاهد هر مهی یک روزه راه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
باشد از سال جهان پنجه هزار	قدر هر روزی ز عمر مردکار
زهره و هم ار بدرد، گو بدر	عقل‌ها زین سر بود بیرون در
جمله قربان‌اند اندر کیش عشق	ترس مویی نیست اندر پیش عشق
وصف بنده مبتلای فرج و جوف	عشق وصف ایزدست اما که خوف
با یحبُّهُم قرین در مطلبی	چون یحبُّون بخواندی در نبی
خوف نبود وصف یزدان ای عزیز	پس محبت وصف حق‌دان، عشق نیز
وصف حادث کو؟ وصف پاک کو؟	وصف حق کو؟ وصف مثنی خاک کو؟

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

سخن در تفاوت عشق و بیم، و تأثیر آنها در سیر الی‌الله است، عارف به نیروی عشق می‌رود و زاهد از بیم حق عبادت و سیری دارد، تا سیری آهسته که در هر ماه آن، زاهد به اندازه یک روز راه می‌رود. پروردگار هم عاشق عاشقان خویش است، اما هرگز کسی نگفته است که پروردگار از چیزی خوف دارد ما که شهوات و نیازهای درونی از حق دورمان می‌کند، خوف داریم، اما پروردگار چگونه عاشق است، همان‌طور که به آیه ۵۴ سوره مائده اشاره می‌شود که «یحبُّهُم ویحبُّونَه» (او بندگان را دوست می‌دارد و بندگان او را)، بیت بعد هم همین معانی را دنبال می‌کند.

گفتش آن عاشق: بگو کآن اصل چیست؟	گفت: اصلش مردن است و نیستی است
تو همه کردی، نمردی، زنده‌ای	همین، بمیر ار یار جان بازنده‌ای

هم در آن دم شد دراز و جان بداد همچو گل در باخت سرخندان و شاد

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

سخن در فنای عاشق در معشوق است، یا فنای سالک در حق و مردن یعنی گذشتن از خود و یا دم نیاوردن از آنچه عاشق در راه معشوق تحمل کرده است. دراز شدن و جان دادن مرگ جسم را تصویر می‌کند، اما در پشت ظاهر این قصه، مولانا نظر به فنای عاشقان حق دارد که در آن از فنای خود خندان و شادند.

عاشقان را باده خون دل بود	چشمشان بر راه و بر منزل بود
در چنین راه بیابان مخوف	این قلاووز خرد با صد کسوف
خاک در چشم قلاووزان زنی	کاروان را هالک و گمره کنی
نانِ جو حقا حرام است و فسوس	نفس را در پیش نه نان سُبوس
دشمن راه خدا را خوار دار	دزد را منبر منه، بردار دار
دزد را تو دست بُریدن پسند	از بریدن عاجزی، دستش ببند
گر نبندی دست او، دست تو بست	گر تو پایش نشکنی، پایت شکست
تو عدو را می‌دهد و نیشکر؟	بهر چه؟ گو: زهرخند و خاک خور
زد ز غیرت بر سب و سنگ و شکست	او سب و انداخت و از زاهد بجست
رفت پیش میر و گفتش: باده کو؟	ماجرا را گفت یک یک پیش رو

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم)

عاشق حق و رهرو عالم معنا، از بادهٔ انگوری مست نمی‌شود او از شور و شوق درونی خود مست است، راه حق را می‌نگرد و منزل را که وصول به حق است. راه عالم معنا برای دنیا دوستان بیابان مخوف است و در آن، خرد این جهانی نمی‌تواند پیشوای قافله باشد و اگر آفتاب هم باشد، دچار کسوف و تیرگی می‌شود. «قلاووزان» عقل دنیایی نیست، اشاره به پیران و آگاهان است و پیر زاهد به امیر می‌خواهد می‌گوید که اگر تو مستی مادی و این جهانی را برگزینی، پیران راه حق را آزاری و این خلق که به راه تو می‌روند نیز گمراه

می‌شوند. به نفس امکان خودنمایی و تسلط نباید داد.

خواب را بگذار امشب ای پدر یک شبی بر کوی بی‌خوابان گذر
بنگر اینها را که مجنون گشته‌اند همچو پروانه به وصلت کشته‌اند
بنگر این کشتی خلقان غرق عشق ازدهایی گشت گویی حلقِ عشق
ازدهایی ناپدید دلربا عقل همچون کوه را او کهربا
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

بی‌خوابان، همان عاشقان حق‌اند. وصال معشوق همراه با فناى عاشق است. کشتی خلقان، یعنی همه کائنات که هریک در عالم خود جویای حق‌اند و عشق یا همان معشوق حقیقی چون ازدهایی همه را در خود فرو می‌برد، اما این ازدها جسم هراس‌انگیزی نیست، جسم نیست (ناپدید) و چنان وجود «دلربایی» است که همه کائنات عاشق او هستند.

رشک آن افزون‌تر است اندر تنم کز خودش خواهم که هم پنهان کنم
ز آتش رشک گران آهنگ من با دو چشم و گوش خود در جنگ من
(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مولانا از زبان عاشقان حقیقت سخن می‌گوید: چنان به معشوق غیرت دارم که می‌خواهم او را از خود نیز پنهان بدارم. رشک گران آهنگ، یعنی حسد یا غیرتی که به این آسانی پایان نمی‌پذیرد و می‌خواهد هستی فردی عاشق را نیز از گردِ معشوق براند (استعلامی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۲۵۹).

فصل شانزدهم

داستان‌های مربوط به وحدت ادیان در مثنوی

اصل بر وحدت است (آغاز حیات آدمی با وحدت است)

اصل، آن سرآغاز دور و ناپیداست، زادبوم دیرینه از یاد رفته، هستی یگانه در دام صورت نیفتاده، وحدت بی‌شکست در شمار نیامده است:

منبسط بودیم و یک گوهر همه بی‌سر و بی‌پا بریم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودم و صافی همچو آب
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

(سجادی، ۱۳۸۶: ۱۱)

بنابراین، پس او چه کسی است که این‌گونه درباره‌اش گفته‌اند و در حقیقت به کدام سیره و سیاق نزدیک است. اگرچه در واقع، این مولوی نه فیلسوف است نه شاعر، هم فلسفی را تحقیر می‌کند و هم بر فلسفه می‌تازد. چنانکه قافیه‌اندیشی را عبث می‌شمارد و از دست مفتعلن مفتعلن نیز شکایت می‌کند؛ با این همه، شور عشق او را هم فلسفی کرده است، هم شاعر. شعر می‌گوید و در آن نه همان هیجان‌های روحانی خویش بلکه اندیشه‌های فلسفی خود را نیز بیان می‌کند. با آن که از استدلالیان و شیوه فکر و بیان آنها

رضایت ندارد، خود در بیان آرا و اندیشه‌های خویش مثل آنها استدلال می‌کند. در باب جهان، در باب خدا، در باب روح، در باب معاد و در باب همه چیز سخن می‌گوید. سیر انسان را که از جمادی به نباتی می‌آید و از نباتی به انسانی و ملکی می‌پرد، دنبال می‌کند، حدود جبر و اختیار انسان را باز می‌نماید و سرمنزل فنا را که در آن انسان جای خود را به خدا می‌دهد، تصویر می‌کند و این همه را گاه با اطمینان و یقین یک فیلسوف جزمی و گاه با شور و هیجان یک شاعر رمانتیک بیان می‌کند (زرین کوب، ۱۳۷۴: ۲۳۹).

توجه به مأخذ داستان‌ها و تمثیلاتی که در پایان هر قصه ذکر شده، نشان می‌دهد که بیشتر حکایت‌ها در مثنوی معنوی، پیش از زمان مولانا، در کتاب‌های ادبی، تاریخی، روایات و اخبار از نظم و نثر وجود داشته است و به همین سبب می‌توان گفت که مولوی متفکری داستان‌سراست، نه شاعری داستان‌پرداز.

وی در ارکان اغلب داستان‌ها به نحوی که آنها را با مقاصد خود متناسب سازد، تصرف کرده و در آنها تغییرات بزرگ داده است.

گاه مولانا موضوع داستان را به کلی دگرگون می‌کند و از جویباری کوچک و آرام، اقیانوسی بی‌کران، عمیق و متلاطم پدید می‌آورد که بسی گوهرهای گران‌بها و اسرار بی‌پایان در خود نهفته است.

مولانا در بیان داستان‌ها مقاصد تربیتی علمی، عرفانی و دینی سودمند و مهمی دارد و هدفش قصه‌گویی نیست (وزین پور، ۱۳۶۵: ۴۰ - ۳۸).

وحدت انبیا

همچنین، مولانا در داستان «آن پادشاه جهود که نصرانیان را از بهر تعصب می‌کشت»، پیامبران را در عالم خاکی نایب خدا می‌داند و آنها را از خداوند جدا نمی‌داند و آنها را متصف به اوصاف الهی دانسته است و دوگانگی را نتیجه ظاهرپرستی می‌داند و برای این معنی چند مثال می‌آورد و می‌گوید:

۱. چشم تو به صورت ظاهری دوتاست، اما دید و نور آنها یکی است.

۲. اگر تعدادی چراغ روشن باشد، نور همه آنها یکی است.

۳. اگر آب صد «سیب» و صد «به» را بگیرند، آب میوه آنها یکی است.

خلاصه همه جلوه‌های وجود، مظاهر هر یک حقیقت واحد هستند که فقط او وجود دارد و آنچه این جلوه‌ها و مظاهر را متعدد می‌کند، عالم صورت و جهان مادی است و سپس، نتیجه می‌گیرد که حقایق الهی تقسیم‌پذیر نیست تا افراد و اعداد داشته باشد و تنها ماده است که تقسیم‌پذیر است و انسان تا هنگامی که اسیر رنگ مادی است، نمی‌تواند آن وحدت ذاتی را درک کند.

چون خدا اندر نیامد در عیان	نایب حقانند این پیغمبران
نه، غلط گفتم، که نایب با منوب	گر دو پنداری قبیح آید نه خوب
نه، دو باشد تا تویی صورت پرست	پیش او یک گشت کز صورت پرست
چون به صورت بنگری، چشم تو دوست	تو به نورش در نگر 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 نماید، یک شود چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیه و افراد نیست

(مظاهری، ۱۳۸۰: ۴)

جلال‌الدین مولوی در دفتر اول مثنوی «در بیان آنکه موسی و فرعون هر دو مسخر مشیت‌اند چنان‌که پادزهر و زهر ظلمات و نور و مناجات کردن فرعون به خلوت تا ناموس نشکند»، اشعاری را آورده و مطالبی را عرضه داشته است که شارحان در مقام تفسیر و تحلیل آنها چنین اظهار داشته‌اند:

هرچند جمیع انبیا و اولیا در اصل هدایت و وصول به حق متحداند، لیکن شریعت و طریق سلوک هر یک غیر شریعت و طریق سلوک دیگری است و جنگ موسی با موسی کنایه از این است و چون ذات مطلق را ملاحظه کنی و امتیاز هدایت و ضلالت

از نظر برداری، دانی که موسی و فرعون هر دو مطیع رب‌اند که جز اطاعت و بندگی کاری ندارند (اکبرآبادی، بی تا، ج ۱: ۱۷۹ - ۱۷۶).

این عجب کاین رنگ از بی رنگ خاست رنگ با بی رنگ چون در جنگ خاست
چون که روغن را ز آب اسرشته‌اند آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خارست و خار از گل چرا هر دو در جنگند و اندر ماجرا
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

منشأ ادیان و مذاهب حق تعالی است که خود از هر رنگی منزّه است. کثرت نیز از وحدت و تعیین از اطلاع می‌زاید، بدان سبب که تعینات حدود وجود مطلق‌اند، پس جنگ رنگ‌ها با بی رنگ که سرچشمه حدوث و وجود آنهاست، جای شگفتی تواند بود. آن‌گاه مطلق و مفید را مثال می‌زند، به آب و روغن که چون آب در روغن جوشان ریزد، روغن در فریاد می‌خیزد و چکره‌های^۱ آن بیرون می‌ریزد در صورتی که روغن را از مادهٔ لبنی و شیر می‌گیرند که خود مایع است و اصل شیر از گیاهان است که آب، مایهٔ رویدن و بالیدن آنهاست، گل و خار نیز مفید همین معناست، بدان مناسبت که خار بر شاخهٔ گل و گل نیز در میان خار می‌روید.

یا نه جنگ است این برای حکمت است هم‌چو جنگ خرفروشان صنعت است
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

خرفروشان خصم یکدیگر شدند تا کلید قفل آن عقد آمدند
(مثنوی معنوی، دفتر اول)

خرفروشانه یک بار دگر در جنگند لیک چون وانگری متفق یک کارند
خرفروشانه دو سه زخمش بزد کرد با خر آنچه زآن سگ می‌سزد

در این مورد ساختگی، اختلاف عقاید و آرای مذهبی و هر خلافی در امور ذهنی و

۱. قطره آب

خارجی سبب می‌شود که نیروی داوری انسان در کار ایستد و در تفاوت آنها نیک بیندیشد تا بتواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد، این تأمل قوه قضاوت آدمی را نیرومند می‌سازد؛ زیرا داوری و ترجیح در موردی صورت می‌گیرد که دو نظر یا دو چیز بر انسان عرضه شود، داوری نسبت به یک چیز بدون وجود طرف مقابل مقصود نیست، مثل اینکه قاضی دادگستری تا نزاعی و خلافی نباشد، مأمور رسیدگی نتواند، کسانی که چیزهای مختلف می‌بینند و یا به نظرهای متفاوت گوش می‌دهند، بالطبع وسعت اطلاع بیشتر و تشخیص قوی‌تر دارند؛ پس جنگ رنگ با بی‌رنگ موافق حکمت آفرینش است و اگر ظهور وحدت و کثرت ملاک باشد، آن‌گاه می‌توان گفت که اسماء و صفات متقابل و یا طبایع مختلف مخلوقات هر یک تقاضای ظهور و تجلی در عالم خلق و شهادت می‌کنند و نتیجه آن، ظهور قدرت حق و مراتب استعداد خلق است، خواه خیر باشد و خواه مؤمن و یا کافر، بنابراین، اختلافی که در موجودات تعیین‌پذیر می‌بینیم و نیز خلاف آنها با حضرت بی‌نشان، مقتضای حکمت الهی است (فروزانفر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۵).

پس تسفست آمد این دعوی جبر	لاجرم بدتر بود زین رو ز گبر
گبر گوید هست عالم نیست رب	یا ربی گوید که نبود مستحب
این همه گوید جهان، خود نیست هیچ	هست سوفسطایی اندر پیچ پیچ
	(سبزواری، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۹۴)
قبله جان را چو پنهان کرده‌اند	هرکسی را جانبی آورده‌اند
	(مثنوی مولوی)
وحدت اندر وحدت است این مثنوی	از سمک رو تا سماک ای معنوی
	(مثنوی معنوی، دفتر اول)
در معانی اختلاف و در صور	روز و شب بین خار و گل و سنگ و گهر
تا ز زهر و از شکر درنگذری	کی تو از گلزار وحدت بوبری
	(مثنوی معنوی، دفتر اول)

هیچ سلاحی در دنیا برای تسلط به دیگران قاطعانه‌تر از ایجاد اختلاف میان آنها نیست، وحدت در یک قوم و ملت، هرچند که افراد آن اندک بوده باشد، عظیم‌ترین نیروی است که خداوند برای جوامع عنایت کرده است (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۲۹).

به قول جلال‌الدین رومی:

قبله جان را چون پنهان کرده‌اند هرکسی رو جانبی آورده‌اند

اگر قبله جان‌ها یعنی هدف مطلق برای همه به‌طور کامل روشن می‌گشت، یا در انتخاب وسائل برای رسیدن به آن هدف همگان معلومات متحدی داشتند، هرگز تکاپو و کوشش برای حرکت به سوی هدف وجود نداشت (همان: ۲۳۳).

اتحاد کامل نمی‌تواند هیچ‌گونه تحرکی در انسان‌ها، بلکه در تمام جانداران ایجاد نماید. این اختلافات همچنین، از سیر و سلوک الی‌الله نه فقط جلوگیری نمی‌کند بلکه در حال تفاعل و تکاپو با یکدیگر می‌توانند قله عظیم هدف جهان هستی را در مجموع، در پیش گرفته و به بالای آن صعود نمایند (همان: ۲۳۵).

«قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا؛ بگو هرکس مطابق وضع خود عمل می‌کند، به کسانی که به راه راست هدایت شده‌اند، دانای‌تر است» (اسراء/۸۴).

«وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا؛ شما را در اشکال گوناگونی آفریده است» (نوح/۱۴).

همان‌طور که پیشتر ذکر شد، مولوی در «داستان پادشاه جهودان که نصرانیان را می‌کشت از بهر تعصب ملت خود»، شاه را به مرد احوال (کژچشم) تشبیه می‌کند که با اقدامات خونریزانه خود در واقع، می‌خواست میان دو پیامبر بزرگ الهی (عیسی و موسی) جدایی افکند.

شاه احوال کرد در راه خدا آن دو دمساز خدایی را جدا

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

غافل از اینکه میان پیامبر مسیحی و یهودی اختلاف نبوده است. جلال‌الدین مولوی اتحاد مکتب عیسی و موسی را با نظر به اینکه هر دو رهبر الهی بوده و مردم را به سوی خدا می‌خوانده‌اند، به اتحاد در روح و جان تشبیه نموده است (همان: ۱۷۰):

عهد عیسی بود و نوبت آن او جان موسی او و موسی جان او

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی در ادامه تیهکاری، پادشاه را در راه اغراض شخصی خود که باعث تفکیک موسی از عیسی (ع) شده بود، به لوچ شدن تشبیه می‌کند؛ چنان‌که لوچ واقعیت‌ها را دگرگون می‌بیند و یکی را دو گمان می‌کند. این پادشاه هم که شهوت حیوانی و غضب دیوافتی‌اش، اعتدال روانی و اندیشه صحیح را از او گرفته بود موسی و عیسی (ع) را دو چیز می‌دید و او نمی‌دانست که مبارزه با هریک از آن دو مبارزه با دیگری است (همان).

گفت استاد احوالی را کاندرا	رو برون آر از وثاق آن شیشه را
گفت احوال ز آن دو شیشه من کدام	پیش تو آرم بکن شرح تمام
گفت استاد آن دو شیشه نیست رو	احولی بگذار و افزون بین مشو
گفت ای استا مرا طعنه مزن	گفت استا زان دو یک را درشکن
شیشه یک بود و به چشمش دو نمود	چون شکست آن شیشه را دیگر نبود
چون یکی بشکست هر دو شد ز چشم	مرد احوال گردد از میلان و خشم

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی علت چنین نگاه اختلاف‌انگیزی را در خشم و شهوت تحلیل می‌کند و اعتقاد دارد که این گونه نگرش غیرانسانی و رفتارهای حیوانی ناشی از غلبه قوای شهوانی و استیلائی غرض و پیدایش مرض است:

خشم و شهوت مرد را احوال کند	ز استقامت روح را مبدل کند
چون غرض آمد هنر پوشیده شد	صد حجاب از دل به سوی دیده شد

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی در ادامه داستان خود چنین نتیجه می‌گیرد که اختلاف در صورت و روش است نه در حقیقت و برای اثبات این نظریه، ابیاتی را برای تکمیل داستان خود ذکر کرده و به‌عنوان جهل و نادانی و زیر مبنی بر اینکه عیسی (ع) از این گونه اختلاف بری و منزه است و او مانند سایر

پیامبران از نزد خدای واحد آمده و یک ایده بیشتر برای مردم نشان نمی‌دهد. او مانند سایر پیامبران می‌خواهد بشر را در این جهان به تکاپو وادارد تا این عصر را درک کنند و به این حقیقت نائل شوند که همه موجودات و انسان‌ها از خدا و به سوی خدا می‌روند.

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶).

او ز یکرنگی عیسی بو نداشت وز مزاج ختم عیسی خو نداشت
جامهٔ صد رنگ زان ختم صفا ساده و یکرنگ گشتی چون ضیا

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَيْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ بگویند ما به خدا و به آنچه که به ما، ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، یعقوب و اسباط نازل شده است و همچنین به آنچه که به عیسی و موسی پیامبران دیگر از خدایشان داده شده است، ایمان آوردیم. ما میان آنها فرقی نمی‌گذاریم و ما تسلیم اویم (بقره/۱۳۶).

در اینکه حس وحدت‌جویی در نهاد انسانی یکی از مهم‌ترین آرمان‌هاست، مورد تردید نیست، به طوری که همین حس وحدت‌جویی است که برای ما مکتب‌های فلسفی می‌سازد و همهٔ فلاسفه در نظام فلسفی خود همین وعده را به افراد انسانی می‌دهند که «ما آن وحدت را که شما می‌خواهید در این نظام تنظیم کرده‌ایم» (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۳۲۹).

همان‌طور که بیان شد، مولوی در ابیاتی دیگر با عنوان «جمله پیغمبران حق‌اند» (لا نفرق

بین احد من رسله)، می‌گوید:

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
اطلب و المعنی من الفرقان و قل لا نفرق بین آحاد الرسل
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری صد نماید یک شود و چون بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست

(مثنوی معنوی، دفتر اول)

مولوی در اینجا می‌خواهد بگوید: مشاهده کثرات تو را به اشتباه نیندازد، زیرا اگر ده چراغ را در یک مکان جمع کنی، خواهی دید همه آنها با تمام اختلافاتی که در صورت و شکل دارند، یک نور را شعله‌ور می‌سازند (همان).

ضمن اینکه آنچه برای ما اهمیت بیشتری در این باره دارد، این است که آیات قرآنی هم اختلاف از پیامبران را منفی ساخته است، می‌گوید: ما میان هیچ‌یک از انبیا تفاوتی قائل نیستیم، یعنی همه آنها مانند یک موجود و یک هدف هستند (همان).

«لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (بقره/۱۳۶).

مولوی در دفتر اول مثنوی و در شرح روایت معروف «وان المؤمنون اخوة والعلماء كنفس واحدة»، ضمن اشاره به اتحاد حضرات داوود و سلیمان(ع) بر وحدت انبیا(ع) تأکید می‌کند و اظهار می‌دارد که اگر یکی از ایشان را انکار نمایی، به‌راستی که ایمان به پیامبر اسلام(ص) نیز درست نخواهد بود و این علامت اتحاد است که یک خانه از آن هزار خانه ویران کنی و آن همه ویران شود و یک دیوار قائم نماند:

کای گزین پیغمبر نیکو لقا	پس خطاب آمد به داوود از خدا
ره مده در دل ملال و غم مخور	دل بدار اندر تفکر زین خبر
سمشان معدود لیکن جان یکی	مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
آدمی را عقل و جان دیگر است	غیر فهم جان که در گاو و خر است
هست جانی در ولی آن دمی	باز غیر عقل و جان آدمی
تو مجو این اتحاد از روح باد	جان حیوانی ندارد اتحاد
متحد جان‌های شیران خداست	جان گرگان و سگان هر یک جداست
کان یکی جان صد بود نسبت به جسم	جمع گفتم جان‌هاشان من به اسم

همچنین، جلال‌الدین مولوی با مثلی در بیان جان‌های انبیا و اولیا و دوستان خدای تعالی به نور آفتاب که تمام خانه‌ها، سراها، بیابان‌ها، کوه‌ها و دریاها را به تابش خود روشن کند و در هر خانه، سرا، دشت و صحرا روشنائی دیگر دهد و همه یک نور روشنی

باشد و اختلاف جان‌های مردم دیگر به نور ماه، ستارگان و نور چراغ که هر کدام نور دیگر است (همان، ج ۹: ۴۴۵). مؤمنان را نفس واحد قلمداد و می‌فرماید:

همچو آن یک نور خورشید سما صد بود نسبت به صحن خانه‌ها
 لیک یک باشد همه انوارشان چون که برگیری تو دیوار از میان
 چون نماند خانه‌ها را قاعده مؤمنان مانند نفس واحده
 (مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

وی آنگاه ضمن اعتراف به کثرت نزاع میان اصحاب اولیا و پیروان انبیا با اشاره به اینکه هیچ‌گونه مخاصمه و مجادله‌ای در بین خود انبیا وجود نداشته است، علت آن را بر خورداری آنها از نورانیتی خورشیدی می‌داند و می‌آورد:

زان همه جنگند این اصحاب ما جنگ کس نشنید اندر انبیا
 زان که نور انبیا خورشید بود نور حس ما چراغ و شمع و دود
 (مثنوی معنوی، دفتر چهارم)

و در اینجا مولانا می‌خواهد به ما بگوید که این چراغ‌های محدود متنوع و متعدد را، خواه خاموش شوند و خواه به روشنایی خود ادامه بدهند، مورد اهمیت قرار نده، زیرا وحدت و اتحادی را که موجب ابدیت آنها باشد، دارا نیستند و به جهت همین تکثر و تنوع است که همگی در این دنیا به پیکار با یکدیگر برخاسته‌ایم و در صورتی که جهان‌های پیامبران به جهت داشتن اتحاد هرگز با یکدیگر جنگ و ستیزه‌ای ندارند (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۵۳).

پیروان ادیان الهی در طول تاریخ بشری معمولاً نسبت به پیامبران دیگر ابراز ارادت می‌نمودند؛ به‌ویژه، اگر نامی از آنها در کتاب‌هایشان هم ذکر شده باشد که به نمونه‌ای از آن در مثنوی می‌توان اشاره کرد:

بود در انجیل نام مصطفی آن سر پیغمبران بحر صفا
 بود ذکر حلیه‌ها و شکل او بود ذکر غزو و صوم و اکل او

طایفه نصرانیان بهر ثواب چون رسیدندی بدان نام و خطاب
بوسه دادندی بر آن نام شریف رو نهادندی بدان وصف لطیف
مولوی در داستانی از مثنوی به تشبیه قرآن مجید با عصای موسی می‌پردازد و به نحوی
بین این دو آیین شباهت و تجانس ساخته است:

ای رسول ما تو جادو نیستی صادقی هم خرقه موسیستی
هست قرآن مر تو را همچون عصا کفرها را در کشد چون اژدها
تو اگر در زیر خاکی خفته‌ای چون عصایش دان تو آنچه گفته‌ای
قاصدان را بر عصایش دست نی تو بخسب ای شه مبارک خفتنی
(مثنوی معنوی، دفتر سوم)

نماز گزاردن چهار هندو در مسجد با نیت واحد

نماز گزاردن هندوان در مسجد مسلمین آن‌هم هریک به طریقی نیت خویش را بستن و
از این رهگذر به خدا پیوستن، می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای از آمیختگی هندوان با مسلمین و
نفی مرزهای جدایی‌آمیز ایمانی و عقیدتی تلقی شود، چنان‌که مولانا بدان اشاره‌ای نیکو کرد:

چار هندو در یکی مسجد شدند بهر طاعت راکع و ساجد شدند
هریک بر نیتی تکبیر کرد در نماز آمد به مسکینی و درد

همه این جمله‌ها را طبع شاعرانه مولانا به داستان افزوده است و معلوم است که در
نماز هندوان رکوع، سجود، مؤذن و رعایت وقت نیست. اما در داستان دیگری که مرحوم
فروزانفر از «عیون‌الآخبار و اخبارالزمان» آورده‌اند؛ سخن از سه تن نسناس است و گرفتار شدن
یکی از آنان... (شهیدی، ۱۳۸۰، ج ۵۸۱: ۶).

هندو و قیچاق^۱ و رومی و حبش جمله یکرنگ‌اند اندر گور خوش

۱. قیچاق: طایفه‌ای از ترکان ساکن محله قیچاق

از این یک‌رنگی‌های آغاز و پایان عبرت‌بگیر و بدان که آن همه نقش و نگار همگی روپوش و ملک‌های عاریتی هستند. رنگی که برای انسان ابدیت دارد، آن رنگ است که از بالا آمده است و به خاک آلوده نمی‌شود و پاک و پاکیزه به جایگاه خود برمی‌گردد. این همان صبغه‌ای است که به دست توانای رنگرز ازل و ابد تعبیه شده و همان رنگ است که آزاد آمده است و انسان را آزاد می‌کند و آزاد خواهد ماند (جعفری، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۵۸۱).

لذا باید بگوییم: «از آن جهت که پیامبران به مقام معرفت رسیده بودند، هیچ‌یک از آنها به انکار دیگری برنخاستند» (فروزانفر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۰۴).

کبودی زدن قزوینی بر شانه‌گاه، صورت شیر و پشیمان شدن او به سبب زخم سوزن

این حکایت بشنو از صاحب بیان	در طریق و عادت قزوینیان
بر تن و دست و کتف‌ها بی‌گزند	از سر سوزن کبودی‌ها زنند
سوی دلاکی بشد قزوینی	که کبودم زن، بکن شیرینی
گفت: چه صورت زنم ای پهلوان؟	گفت: برزن صورت شیر ژیان
طالع شیر است، نق شیر زن	جهد کن، رنگ کبودی سیر زن
گفت: بر چه موضعت صورت زنم؟	گفت: بر شانه گهم زن آن رقم
چون که سوزن فرو بردن گرفت	درد آن در شانه گه مسکن گرفت
پهلوان در ناله آمد: کای سنی	مر مرا کشتی، چه صورت می‌زنی؟
گفت: آخر شیر فرمودی مرا	گفت: از چه عضو کردی ابتدا؟
گفت: از دم‌گاه آغازیده‌ام	گفت: دم بگذار ای دو دیده‌ام
از دم و دم‌گاه شیرم دم گرفت	دم‌گه او دم‌گهم محکم گرفت
شیر، بی‌دم باش گو، ای شیرساز	که دلم سستی گرفت از زخم گاز
جانب دیگر گرفت آن شخص، زخم	بی محابا، بی‌سواسا، بی زرحم
بانگ کرد او: کاین چه اندام است ازو؟	گفت: این گوش است ای مرد نکو

گفت: تا گوشش نباشد ای حکیم	گوش را بگذار و کوتاه کن گلیم
جانب دیگر خلش آغاز کرد	باز قزوینی فغان را ساز کرد:
کاین سوم جانب چه اندام است نیز؟	گفت: این است اشکم شیر ای عزیز
گفت: تا اشکم نباشد شیر را	گشت افزون درد، کم زن زخم را
خیره شد دلاک و بس حیران بماند	تا به دیر انگشت در دندان بماند
بر زمین زد سوزن از خشم، اوستاد	گفت: در عالم کسی را این فتاد؟!
شیر بی‌دم و سر و اشکم که دید؟	این چنین شیری، خدا خود نافرید
ای برادر، صبر کن بر درد نیش	تا رهی از نیش نفس گبر خویش
کان گروهی که رهیدند از وجود	چرخ و مهر و ماهشان آرد سجود
هرکه مرد اندر تن او نفس گبر	مر ورا فرمان برد خورشید و ابر
چون دلش آموخت شمع افروختن	آفتاب او را نیارد سوختن
چیسست تعظیم خدا افراشتن؟	خویشتن را خوار و خاکی داشتن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز	هستی همچون شب خود را بسوز
هستیت در هست آن هستی نواز	همچو مس در کیمیا اندر گداز
در «من و ما» سخت کردستی دو دست	هست این جمله خرابی از دو هست

داستان با زمینه‌ای طنزآمیز آغاز می‌شود و در آن از مردی سخن به میان می‌آید که برای خالکوبی بدن نزد دلاکی رفته است. وقتی استادکار درمی‌یابد که باید تصویر شیری را بر روی شانه و بازوی مرد نقش کند، بی‌درنگ ابزار کار را مهیا می‌سازد و به خالکوبی می‌پردازد. اما چیزی نمی‌گذرد که با ناله و فغان پهلوان دروغین روبه‌رو می‌شود که از او به تضرع می‌خواهد تا آنجا که ممکن است نقش را ساده و مختصر برگزار کند و درد و رنج را زود به پایان رساند.

می‌گوید: ضرورت ندارد که شیر سر و دم داشته باشد و همه اعضای آن تصویر گردد! و دلاک با اینکه از این سخن در شگفت می‌شود، خود را تسلیم خواست او می‌کند. اما مرد

به دنبال تقاضایش برای حذف سر و دم شیر، اکنون از دلاک می‌خواهد که از خالکوبی شکم شیر هم بگذرد. در اینجا است که استادکار شکیبایی از کف می‌دهد، بر آشفته می‌شود و می‌پرسد:

شیر بی‌دم و سر و اشکم که دید؟ این چنین شیری، خدا، خود نافرید!

داستان تا اینجا بر محور طنزی زیبا با نکته‌ تربیتی نیکویی می‌گردد و گویای این موضوع است که برخی از مردم از بار دشواری‌ها شانه خالی می‌کنند، هدف‌های خود را بر اثر بروز اندک مانعی به یکسو می‌نهند و می‌خواهند بدون تحمل هیچ‌گونه مشکلی، کارها را، هرچند ناقص و ناتمام، به پایان برند و خود را آسوده سازند. اعمال این‌گونه افراد، سبب تباهی کارها، خرابی اوضاع و گسیختن رشته‌ای نظم اجتماع می‌شود که باید به نحو شایسته در راه ریشه‌کن ساختن آن اقدام گردد.

اما دو نکته‌ تربیتی و عرفانی مهم دیگری هم که مورد نظر مولانا بوده و این داستان به احتمال، بهانه‌ای برای بیان آنها قرار گرفته است، عبارت‌اند از: ریاضت و تحمل شدائد برای تزکیه درون (که نکته‌ تربیتی است) و دیگر، اتحاد خالق و مخلوق (که موضوع عرفانی است) و این دو بیت معروف مولانا در کتاب مثنوی، روشن‌ترین مفهومی است که به‌عنوان کیفیت فنای بنده در ذات حق، تلقی شده است:

هستیت در دست آن هستی‌نواز هم‌چو مس در کیمیا اندر گداز

در «من و ما» سخت کردستی دو دست هست این جمله خرابی از «دو هست»

مسئله قابل توجه اینکه انتقال از قصه‌ خالکوبی قزوینی به تربیت نفس و تزکیه باطن و از آنجاکه یگانگی سالک و پروردگار، تنها با پیش آمدن کله (نیش = نیشتر) انجام گرفته و مولانا با به کارگیری کلمه «نیش» دو نکته‌ یادشده را مطرح کرده است و از همین‌جا می‌توان دریافت که مقصود مولوی در سرودن داستان‌ها بیان همین نکات تربیتی، عرفانی و غیراین‌هاست، و قصه، پایگاه ورود به همین مفاهیم والا و سخنان باارزش است (وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۲۳۶ - ۲۲۹).

مولانا در چنین داستان‌هایی به زبان تمثیل، با استفاده از روش‌های مؤثرتر کردن کلام

مانند طنز و استفاده از زبان و فرهنگ عامه، مفاهیم عرفانی و اخلاقی والایی چون وحدت وجود را در ذهن خواننده و مخاطب عامی جایگیر می‌کند، درون‌مایه‌هایی که چه‌بسا اگر به زبان اهل علم آن بیان می‌شد، این‌گونه بر دل و جان خواننده نمی‌نشست و قرن‌ها بر زبان‌ها جاری نمی‌گشت.

قصه دیدن خلیفه، لیلی را

گفت لیلی را خلیفه: کان تویی	کز تو مجنون شد پریشان و غوی؟
از دگر خوبان تو افزون نیستی!	گفت: خامش، چون تو مجنون نیستی
هرکه بیدار است او در خواب‌تر	هست بیداریش از خوابش بتر
چون به حق بیدار نبود جان ما	هست بیداری چو دربندان ما
جان همه روز از لگدکوب خیال	وز زیان و سود، وز خوف زوال
نه صفا می‌ماندش نه لطف و فر	نه به‌سوی آسمان راه سفر
مرغ بر بالا پیران و سایه‌اش	می‌دود بر خاک، پیران مرغ و ش
ابلهی صیاد آن سایه شود	می‌دود چندان‌که بی‌مایه شود
بی‌خبر، کان، عکس آن مرغ هواست	بی‌خبر که اصل آن سایه کجاست
تیر اندازد به‌سوی سایه، او	ترکشش خالی شود از جست و جو
سایه یزدان چو باشد دایه‌اش	واره‌اند از خیال و سایه‌اش

در این اشعار چند نکته مطرح شده است: عشق، خواب و بیداری، خیالات واهی، حقیقت و مجاز.

۱. در دو بیت نخستین، از نگرشی ویژه و بس دل‌انگیز نسبت به عشق سخن رفته است: عشق یک سودای ذهنی با پندارها و معیارهای شخص است و دارای واقعیت و اعتبار خارجی ثابت، فارغ از نظر و تمایل فردی نیست؛ بنابراین، شگفت نخواهد بود اگر در خلیفه، با حرم‌سرایی از صنم‌های خوبروی، پس از مشاهده لیلی، همان احساس که مجنون از او داشت،

پدید نیاید، زیرا در وجود خلیفه که غرق در لذایذ جسمانی است، شاید هرگز نهال عشق نروییده باشد، و به همین سبب، چنان که حافظ شیراز گوید:

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر به سر نکوفته باشد در سرایی را
نکته دیگر این است که واکنش درونی همگان در برابر حقایق و پدیده‌های عالم هستی
یکسان نیست، به‌ویژه، در مسئله عشق که طبایع آدمیان، شیوه اندیشه، نوع تربیت و
خصایص و حالات روحی را تأثیر بسیار است، نیز آنان که در محل حظ نفسانی گرفتار
مانده‌اند، نمی‌توانند حالت عاشقانی را که دلبسته روح بلند و جمال نادیدنی معشوق
گشته‌اند، دریابند.

هرکسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است عشق‌بازی دگر و نفس‌پرستی دگر است
(سعدی - غزلیات)

همچنین، نزد صاحب‌دلان جان‌شیفته، تنها سیمای زیبا نیست که عشق می‌آفریند و
نقش جنون رقم می‌زند، لکه تالو کمال روحانی محبوب است که در قلب عاشق جذبه
شوق پدید می‌آورد. باز به تعبیر جادویی حافظ:

بس نکته غیرحسن نباید که تا کسی مقبول طبع مردم صاحب‌نظر شود
(حافظ)

یا به همان‌گونه که جلال‌الدین مولوی خود گوید:

آنچه معشوق است صورت نیست آن خواه عشق این جهان، خواه آن جهان
خلیفه انتظار دارد که لیلی در مرتبه‌ای از حسن و جمال باشد تا جنون عاشق او قابل
توجیه شود و آنگاه که معشوق را چنان نمی‌یابد، در شگفت می‌شود؛ زیرا او پایبند حسن
ظاهر و حظ نفس است، در صورتی که معجون شیفته چیزی است که در ورای زیبایی برون
نهفته است، در جست‌وجوی وصال نیست، حتی سرمست از یاد محبوب و نام محبوب
است، چنان که نورالدین عبدالرحمان جامی، شاعر سده نهم هجری، در این مضمون گوید:
کسی معجون را دید که در بیابان، تنها به کنجی نشسته و با انگشتان بر روی ریگ‌ها چیزی می‌نگارد:

گفت: ای مفتون شیدا چیست این؟ می‌نویسی نامه، بهر کیست این؟
گفت: مشق نام لیلی می‌کنم خاطر خود را تسلی می‌کنم
ناچشیده جرعه‌ای از جام او عشق‌بازی می‌کنم با نام او
نیست جز نامی دگر در دست من زان، بلندی یافت قدر پست من
(داستان سلمان و ابدال مثنوی هفت اورنگ)

از سویی دیگر، اگر هم کسی را آن دیده ژرف‌بین درون باشد که بتواند حسن معشوق را در نظر آورد، چون قلمرو جمال و کیفیت آن از دیدگاه عشاق بی‌انتها و وصف‌ناشدنی است، ممکن است نقطه جذب و کشش محبوب متفاوت باشد و در هر نظر جلوه‌ای خاص پدید آورد. از این رو، جای شگفتی نیست اگر در راه جمال خوب‌رویان، میان کسان، اختلاف نظر به حاصل آید.

در این مرحله کیفیتی از جمال محبوب در دیده عاشق نقش می‌بندد که به بیان درنمی‌آید و این همان است که در ادب فارسی به «آن» تعبیرش می‌کنند، چنان‌که حافظ شیراز گوید:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باشد که آنی دارد
موضوع دیگر در این ابیات شیدایی و جنون است، چیزی که در مثنوی بسیار بدان تکیه شده است. مولوی عقل و تدبیر را در مقام عشق مردود دانسته و آن را که در سودای عشق شرف جنون نیافته، عاشق واقعی نامرده است؛ زیرا عشق خود نوعی جنون است:

با دو عالم عشق را بیگانگی اندرو هفتاد و دو دیوانگی

عقل مسند ابلیس و عشق جلوه‌گاه عظمت آدمی است:

داند او که نیک بخت و محرم است زیرکی ز ابلیس، و عشق از آدم است

۲. چنان‌که در شرح ابیات گذشت، بیداری حقیقی در نزد صوفیان آن است که آدمی را از آویزش به جنبه‌های مادی حیات و شادی‌های زودگذر دور سازد و او را به سوی کمال راهبر شود. آن‌گونه بیداری که ناظر به پی‌بندی به علائق ناپایدار شود، برابر خفتگی بلکه بدتر از آن است. تنها انسان کامل است که به بیداری و آگاهی واقعی دست می‌یابد و صاحب علم بی‌کران

می‌شود؛ زیرا از دریای معرفت الهی بهره می‌جوید و در قرب حق تعالی می‌زید. ناخوانده می‌داند و ناگفته می‌فهمد، مظهر تجلیات انوار حق است و اراده او همان اراده و مشیت خداست.

۳. نکته دیگر، زیان استغراق آدمی در مسائل بی‌ارح زندگانی این جهانی است که موجب زدوده شدن صفای قلب می‌گردد و راه سفر روحانی را به جهان معنوی مسدود می‌سازد. روان آدمی بر اثر اشتغال به امور بیهوده و افراط در کسب مال و جاه و اندیشیدن به سود و زیان، از لطف و صفا بازمی‌ماند و از تعالی روح بی‌بهره می‌شود.

۴. دیگر مسئله حقیقت و مجاز است که به شیوه‌ای که مولوی مطرح می‌سازد، شاید مورد اتفاق همه فلاسفه جهان نباشد. این نکته نخستین بار توسط افلاطون بیان شده که همان «مثال» (Idee) و جمع آن «مثل» به ضم اول و دوم است که عبارت از واقعیات معقول عالم هستی است که جان ما با همه موجودات خود سایه آنهاست. البته مولوی در این مقوله نه نامی از افلاطون به میان آورده و نه کلمه اصطلاحی او را به کار بسته است.

۵. مولانا در پایان این مباحث، تردید و انتظار جوینده را به آخر می‌رساند و می‌گوید که تنها راه رهایی از خیالات گمراه‌کننده آن است که به ذات حق روی آورند تا در پرتو عنایت او به درک حقایق نایل شوند (وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۱۳۷ - ۱۳۱).

همان‌طوری که مشاهده شد، مولوی عاشق واقعی و حالات او را به تصویر می‌کشد و شرط رسیدن به معارف را اتحاد با ذات پاک الهی می‌داند.

همسفری مسلم، جهود و ترسا

جلال‌الدین مولوی در خلال داستان مربوط به آن سه مسافر مسلم، جهود و ترسا که به منزلی رفتند و لقمه یافتند و ترسا و جهود سیر بودند و مسلمان صائم می‌فرماید:

سوی ورد خویش از حق فضل جوی	یک زمانی هریکی آورد روی
جمله را رو سوی آن سلطان الغ	مؤمن و ترسا جهود و گبر و مغ
جملگان را هست روی سوی احد	مؤمن و ترسا جهود و نیک و بد

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

و به این ترتیب، آنها را به هنگام عبادت و اظهار بندگی به درگاهی واحد و ساحتی ثابت می‌کشاند و در موضوع مهم عبودیت و رقیت پیوندی ناگسستی می‌بخشد و این اتحاد را نه تنها در موجود ذی‌شعوری چون آدمی بلکه به جمادات بی‌روح هم تعمیم می‌دهد و از این قاعده مستثنی نمی‌کند:

بلکه سنگ و خاک و کوه آب را هست واگشت نهانی با خدا

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مولوی آنگاه به وحدت انبیا و نورانیت واحد آنها می‌پردازد و می‌گوید:

چون عصا و خرقه او خرقه‌شان جمله سوی طور خوش دامن‌کشان

که اشاره به اتحاد است که بیاید و همه نور واحدند و در کلیات و علمیات خلاف ندارند و در عملیات که مسالک مختلف است، به جهت آن است که عملیات چون تداوی است که مختلف می‌شود، به حسب ازمنه و قوایل و مرضی ولیکن چون انصاف اقطار است که به یک مرکز منتهی شوند و در این راستا مرحوم حاج ملاهادی سبزواری عبارت زیبایی دیگری را هم در شرح مثنوی و ذیل بین موصوف می‌آورد بدین مضمون که: «در عین اتحاد انبیا و اولیا به حسب معنی، اختلاف دارند به حسب صورت و به حسب آداب خاصه سیما بعد از صحو و غلبه جنبه کثرت بینی من و تو» (سبزواری، ۱۳۸۵ق: ۴۶۷).

داستان آن عاشقی که با معشوق خدمت‌ها و وفاهای خود را می‌شمرد

آن یکی عاشق به پیش یار خود	می‌شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم، چنان	تیرها خوردم در این رزم و سنان
مال رفت و زور رفت و نام رفت	بر من از عشقت بسی ناکام رفت
هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت	هیچ شامم با سر و سامان نیافت
آنچه او نوشیده بود از تلخ و درد	او به تفصیلش یکایک می‌شمرد
عاقلان را یک اشارت بس بود	عاشقان را تشنگی زان کی رود؟
می‌کند تکرار گفتن بی‌ملال	کی ز اشارت بس کند حوت از زلال؟

صد سخن می‌گفت زان درد کهن در شکایت، که نگفتم یک سخن
گفت معشوق: این همه کردی، ولیک گوش بگشا پهن و اندریاب نیک
کانچه اصل اصل عشق است و ولاست آن نکردی، اینچه کردن فرع‌هاست
گفتش آن عاشق: بگو کان اصل چیست؟ گفت: اصلش مردن است و نیستی است
تو، همه کردی، نمردی زنده‌ای همین بمیر، ار یار جان بازنده‌ای
هم در آن دم شد دراز و جان بداد همچو گل در باخت سر، خندان و شاد
ماند آن خنده بر او وقف ابد همچو جان و عقل عارف بی‌کبد
نور مه آلوده کی گردد ابد گر زند آن نور بر هر نیک و بد؟
او ز جمله پاک و اگردد به ماه همچو نور عقل و جان سوی اله

از فنای عاشق در وجود معشوق ابدی که همان ذات حق است، در آثار عرفا بسیار سخن رفته است. در نظر اینان عاشق واقعی از حیات و اوصاف خود می‌میرد و در وجود محبوب زیست می‌کند و در چنین احوال، دارای وجود و شخصیت جدا از معشوق نیست که به‌جز به او بیندیشد و جز خواست او اراده کند.

از این قرار، مقصود از «مردن و نیستی» در این قصه مرگ طبیعی و جسمانی نیست بلکه درخواست امتناع عاشق از «دو شمردن» عاشق و معشوق است. عاشقی که از خدمات و وفاهای خود سخن می‌گوید، هنوز به مرحله کمال و پیوند واقعی روحی وصول نیافته و خام و مبتدی است و اگر محبوب را جدا از خود پندارد و اراده او با محبوب یکی نشده باشد، همانند این است که کاری را که انجام داده، برای خویش بوده است، نه دیگری.

شیخ عطار را در این معنا حکایتی دل‌انگیز است:

از قضا افتاد معشوقی در آب عاشقش خود را درافکند از شتاب
چون رسیدند آن دو تن با یکدگر آن یکی پرسید ازین: کای بی‌خبر
گر من افتادم در این آب روان از چه افکندی تو خود را در میان؟!
گفت: من خود را در آب انداختم زانکه «خود» را از «تو» می‌نشناختم
روزگاری شد که باشد بی‌شکی هم تو من، هم من تو، وان هر دو یکی

تا دوی برجاست در شرکت بتافت چون دوی برخاست توحیدت بتافت
تو در او گم کرد، توحید این بود گم شدن گم کن که تفرید این بود
(منطق‌الطیر، تصحیح دکتر مشکور، ۲۴۵)

ممکن است این‌گونه عقاید در نظر بیشتر کسانی که در دنیای مادی کنونی و با معیارهای امروز به مسائل می‌نگرند، شگفت‌انگیز و حتی غیرعادی جلوه کند، اما با توجه به زمان برقراری این افکار و از دیدگاه مشرب و مکتبی که قائل به اینها بوده است، چنین سخنان نه تنها منطقی، بلکه زیبا و دلنشین به نظر می‌رسند و از دلدادگی حقیقی حکایت می‌کنند (وزین پور، ۱۳۶۵: ۴۰۰ - ۳۹۷).

عشق حقیقی، عاشق را به مرحله‌ای می‌رساند که در راه معشوق حتی به مرگ ارادی نیز راضی می‌گردد و این حالت در مرتبه بالاتر و در نتیجه، بهره‌مندی از معارف الهی به «فنا در الله» و اتحاد با پروردگار منتهی می‌گردد.

ترسای مسلمان

کشیشی از شهر استانبول، یکی از مریدان مولانا بود. یاران به طریق مطایبه با وی گفتند که چرا مسلمان نمی‌شوی که بهترین دین‌ها دین اسلام است. گفت: فریب به پنجاه سال است که در دین عیسی‌ام از او می‌ترسم و شرم‌سار می‌شوم که ترک دین او کنم از ناگاه حضرت مولانا از درآمده، فرمود که سرّ ایمان ترس است، هر کس از حق ترساست، اگرچه ترساست با دین است... (گولپینارلی، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

مغز ادیان

مولانا در داستان «بیدار کردن ابلیس معاویه را که: خیز. وقت نماز است»، نتیجه‌ای از این داستان می‌گیرد که آن را اصل و اساس دین و عبادت می‌داند و در جواب سؤال معاویه از ابلیس بیان می‌کنند، وقتی معاویه از ابلیس سؤال می‌کند که تو دشمن بیداری و عبادت هستی، چرا مرا برای نماز بیدار کردی، ابلیس می‌گوید: برای اینکه اگر نمازت فوت می‌شد، از دل آه و

فغان می‌کردی و آن سوز و گداز، حجاب بین تو و حق را برمی‌داشت و اساس دین و عبادت برای دردمند شدن و اهل سوز و گذار شدن شماسست؛ زیرا عبادت ظاهری و بدون آگاهی و دردمندی ارزشی ندارد و من ابلیس هم مخالفتی با آن ندارم.

پس عزازیلش بگفت: ای میر راد	مکر خود اندر میان باید نهاد
گر نمازت فوت می‌شد آن زمان	می‌زدی از درد دل آه و فغان
آن تأسف و آن فغان و آن نیاز	درگذشتی از دو صد ذکر و نماز
من تو را بیدار کردم از نهیب	تا نسوزاند چنان آهی حجیب
تا چنان آهی نباشد مر تو را	تا به آن راهی نباشد مر تو را

(مظاهری، ۱۳۸۰: ۱۱)

مع الوصف عبادتی که بدون اخلاص باطنی و بدون در نظر گرفتن نیت قربانی باشد، نه تنها ره به جایی نمی‌سپرد بلکه چه بسا برای طالب آن نیز زیان‌هایی را به بار آورد و اوقاتی را که صرف آن نموده است، به بطلت گذرانیده باشد.

جلال‌الدین در داستان دیگری نیز به همین موضوع اشارت شیرینی دارد:

آن یکی می‌رفت در مسجد درون	مردم از مسجد همی آمد برون
گفت پسران کاین جماعت را چه بود	که از مسجد می‌برون آیند زود
آن یکی از جمع گفت پیغمبر نماز	با جماعت کرد و فارغ شد ز راز
تو کجا در می‌روی ای مرد خام	چون بدادستت پیغمبر السلام
گفت آه و دود از آن آه شد برون	آه او می‌داد از دل بوی خون
آن یکی از جمع گفت این آه را	و به من ده و آن نماز من تو را
گفت دادم آه و پذیرفتم نماز	او ستد آن را با صد نیاز
شب به خواب اندر بگفتش هاتفا	که خریدی آب حیوان و شفا
حرمت این اختیار و این دخول	شد نماز جمله خلقان قبول

حقیقت وجودی، قطعی یا وهمی؟

مولانا در داستان «آن شخصی که شتر گمشده خود را می‌جست»، اشاره‌ای به اختلاف میان فلاسفه، متکلمان و عرفا دارد و می‌گوید: آنها کدام برای خدا صفاتی خاص تعریف می‌کنند و تنها تعریف خود را قبول دارند و تعاریف دیگران را جرح می‌کنند، سپس مولانا می‌گوید قطعاً همه آنها حق نیستند و قطعاً همه آنها باطل هم نیستند و سپس، نتیجه می‌گیرد که حتماً حق و حقیقتی وجود دارد که گروهی می‌توانند باطل خود را به جای آن حق جلوه دهند؛ زیرا اگر زر خالص نباشد، زر تقلبی در بازار فروش نمی‌رفت و اگر سخن راست وجود نداشت، مردم سخن دروغ را باور نمی‌کردند و حتی زهر را در داخل قند شیرین به مردم می‌خورانند و جو فروش به سبب وجود گندم است که جو خود را به اسم گندم می‌فروشد.

همچنان که هرکسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی گفت او را کرده جرح
و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند
هریک از راه، این نشان‌ها ز آن دهند	تا گمان آید که ایشان ز آن ده‌اند
این حقیقت‌دان، نه حق‌اند این همه	نه به کلی گم‌رهان‌اند این رمه
ز آن بی‌حق، باطلی ناید پدید گر	قلب را ابله به بوی زر خرید
نبودی در جهان نقدی روان	قلب‌ها را خرج کردن کی توان
تا نباشد راست، کی باشد دروغ	آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
بر امید راست کژ را می‌خرند	زهر، در قندی رود آنگه خورند
گر نباشد گندم محبوب نوش	چه برد گندم نمای جو فروش

(همان: ۷)

حکایت آن عاشق که شب بیامد به امید وعده معشوق و خوابش برد

در این داستان از عاشقی خام سخن می‌رود که با وجود سال‌ها زاری و تحمل محنت دوری، آنگاه که محبوب از سر مهر مژده دیدار می‌دهد، در میعادگاه به خواب می‌رود و از شور و شوق و التهاش اثری مشهود نمی‌شود.

مولوی این‌گونه عشق‌های بی‌پایه کودکانه را مورد نکوهش قرار می‌دهد و عشقی را می‌ستاید که رو به سوی حق دارد. هستی‌سوز و ویرانگر است. عاشق را در دریای بی‌کران ذات الهی فنا می‌سازد، بدان سان که دیگر از وجود و اوصاف در او اثر نماند و بازگشتی به دنبال نداشته باشد و اگر عشقی از آویزش قلوب انسان‌ها به یکدیگر به حاصل آید، عاشق نباید به سود و زیان بیندیشد و اسیر عقل دوراندیش شود و خواب سنگین بر او چیره گردد. مولانا به دنبال عشقی است که سلسله تدبیر را بگسلد، به دامن جنون افتد و در نهایت، بر گرد شمع هستی محبوب، پروانه‌وار بسوزد. همین نکته‌ها را در دو بیت دیگر از ابیات مثنوی بازمی‌یابیم:

عقل راه ناامیدی کی رود؟ عشق باشد کان طرف بر سر دود

لابالی عشق باشد نه خرد عقل آن جوید کز آن سود برد

(مثنوی معنوی، دفتر ششم)

مولوی پایبندی به عقل مصلحت‌بین را همانند افلاطون مردود می‌شمارد و عشق را نوعی جنون می‌داند که با عشق حسابگر سوفسطائیان هرگز سازگار نیست.

مستان باده انگوری و همچنین، عشق‌های مجازی را نکوهش می‌کند و می‌گوید: از این مستان در هر کوی و برزن بسیارند. بدین سرمستی‌ها ننازید، به سوی کمال رهسپار شوید و به مقام اسرافیل برسید تا مستان را به هوش آرید و مردگان را زنده سازید و مست عشق الهی کنید.

از این سخنان درگذریم، بود و نبود را به کناری نهیم و از «او» که «هست»، سخن به میان آریم، از آن محبوب جاودانه‌ا زلی که «جمله عالم یک فروغ روی او» و مست عشق اوست، از آنکه با خواب و خور بیگانه و از جام می بی‌نیازست (وزین پور، ۱۳۶۵: ۴۳۶ - ۴۳۵).

آنگاه که عاشق به دور از نیازها و تعلقات به معشوق ازلی روی آورد و خواهش‌های درونی و نفسانی را هیچ شمارد، عشق الهی با قدرت عظیم و بی‌متهای خود، معشوق را در مقام بی‌نیازی قرار داده و حتی پادشاهی ملک لامکان را نیز به وی عطا می‌کند تا آنجا که به فرمان پروردگار ملک و ملکوت در خدمت او و برای رفع خواسته‌های او کمر همت می‌بندند.

رفتن گِرد و روباه در خدمت شیر به شکار

شیر و گرد و روبهی بهر شکار	رفته بودند از طلب، در کوهسار
تا به پشت همدگر، بر صیدها	سخت بر بندند بند و قیدها
گرچه زیشان شیر نر را ننگ بود	لیک کرد اکرام و همراهی نمود
امر «شاورهم» پیمبر را رسید	گرچه رایی نیست رایش را ندید
چون که رفتند این جماعت سوی کوه	در رکاب شیر با فر و شکوه
گاو کوهی و بز و خرگوش زفت	یافتند و کار ایشان پیش رفت
چون زکه در بیشه آوردندشان	کشته و مجروح و اندر خون‌کشان
گرد و روبه را طمع بود اندر آن	که رود قسمت به عدل خسروان
عکس طمع هر دوشان بر شیر زد	شیر دانست آن طمع‌ها را سند
شیر چون دانست آن وسواسشان	وانگفت و داشت آن دم پاسبان
لیک با خود گفت: بنمایم سزا	مر شما را، ای خسیسان گدا

موضوع فنا و بقا در تصوف، از مسائل پیچیده‌ای است که تنها از راه مشرب عرفانی می‌تواند به نحوی توجیه پذیر باشد.

با توجه به این چند بیت از متن داستان:

کل شی هالک جز وجه او	چون نبی در وجه او هستی مجو
هر که اندر وجه ما باشد فنا	کل شی هالک نبود جزا
زانکه در الاست، او از لاگشت	هر که در الاست او فانی نگشت
هر که او بر در من و ما می‌زند	رد با است او و بر لا می‌تند

نخست همه چیز جز خدا فانی دانسته می‌شود، اما به دنبال آن چنین بیان می‌گردد که آنچه در راه حق و برای حق است، باقی می‌ماند. از یک سو، «من و ما» بی‌مردود شمرده می‌شود و از سوی دیگر، قرار گرفتن در راه حق سبب «بقای وجود» می‌گردد.

صوفیه می‌گویند که پس از طی مدارج کمال، محو اوصاف و پیوستن به ذات حق، بقای جاودانه به حاصل می‌آید. در اینجا باید بی‌درنگ پرسید: با ترک اوصاف چه چیز دیگری از فرد باقی می‌ماند؟ اگر آنچه برقرار می‌ماند، جسم است که در این صورت اتحاد جسم بشر با خدا و «فنا در الله» چه مفهومی خواهد داشت؟ اتحاد جسم بشر با هستی خدا که روا نیست. پس فانی در خود و باقی در خدا چگونه تحقق می‌یابد و به عبارت دیگر، بقا در فنا به چه صورت انجام می‌پذیرد؟

در آثار صوفیان از ناپدید شدن ذات و صفات عارف و پیوستن او به دریای هستی الهی سخن رفته است و آن‌چنان است که وجود فرد فنا می‌پذیرد و آنچه باقی می‌ماند، ذات باری تعالی است، اما با توجه به قسمت پایان آن سخن (تا چون خلق تو مرا بینند، تو را بینند، آنجا تو باشی نه من)، چنین برمی‌آید که وجود عارف پس از استحاله در خدا یا نفس کلی و از دست دادن فردیتش، به همان شکل و صورت که بود، باقی می‌ماند و این نشان می‌دهد که در حالت اتحاد یا فنا یا یگانگی با خدا، خدا در شخص باید در همان هیئت ظاهری و انسانی او حلول کرده باشد و این نظریه صرف نظر از تعبیرات گوناگون، نوعی اعتقاد به وحدت وجود است:

استغراق کامل سالک در دریای هستی الهی، نهایت تصوف است که نزد صوفیان به «فنا» تعبیر می‌شود.

به‌ظاهر اشاره به بقای وجود عارف می‌کند، در صورتی که در ابیات متن داستان فردیت، مردود شناخته شده است. اما مفهوم عمیق‌تر این است که «فنا» پیوستن روح یا نفس جزئی فرد، به روح کلی الهی است که سبب پایداری و کمال او می‌شود،

همچنان‌که مس در کیمیا می‌گدازد و به مرتبهٔ والا گام می‌نهند.
بنابراین، در اتحاد با خدا، ذات عارف باقی می‌ماند، هرچند صفاتش در صفات حق
مستحیل می‌شود و صفات پروردگار نفس متعالی او را در خود می‌گیرد و تا این پیوستگی
به روح کلی الهی برقرار نشود، روح جزئی پست و ناچیز خواهد ماند.

جزو از کل قطع شد بیکار شد عضو از تن قطع شد مردار شد
تا نیبوندد به کل بار دگر مرده باشد، نبودش از جان خیر

از این رو، «فنا»ی صوفیان، همان کمال معنوی و تبدیل نفس دانی به نفس عالی است و
در نهایت، نظریهٔ مولوی در این تشبیه زیبا به روشنی تام می‌رسد.

هست از روی بقای ذات او نیست گشته وصف او در وصف هو
چون زبانه شمع پیش آفتاب نیست باشد، هست باشد در حساب
هست باشد ذات او تا تو اگر برنهی پنبه، بسوزد زان شرر
نیست باشد، روشنی ندهند تو را کرده باشد آفتاب او را فنا

قصه موسی(ع) و شبان

قصه موسی(ع) و شبان نیز چنین است که در حقیقت، برخورد یک متکلم با یک عامی
واجد تجربه‌های خام و تفسیرنشدهٔ مذهبی است (سروش، ۱۳۷۷: ۱۳) و خلاصهٔ داستان از این
قرار بوده است:

روزی حضرت موسی(ع) به چوپانی برخورد کرد که با زبانی ساده و بی‌پیرایه خدا
را یاد می‌کرد؛ برای مثال، می‌گفت: ای خدا تو کجا هستی که من نوکری تو کنم،
(پارگی) کفشت را بدوزم و شانه بر گیسوانت کشم، شیش‌های جامه‌ات را بکشم و
از شیر گوسفندان به تو غذا دهم. دستان و پاهایت را نوازش کنم و خواب‌جای تو
را پاک و پاکیزه کنم (زمانی، ۱۳۷۷: ۴۳۷).

دید موسی یک شبانی را به راه
 تو کجایی تا شوم من چاکرت
 جامه‌ات شویم شپش‌هایت کشم
 دستکت بوسم، بمالم پایکت
 کو همی گفت: ای گزیننده اله
 چارقت دوزم، کنم شانه سرت
 شیر، پیشت آورم ای محتشم
 وقت خواب آید، بروم جایکت
 ای فدای تو همه بزهای من
 ای به یادت هیهی و هیهای من

و از این‌گونه سخنان بیهوده می‌گفت که موسی آنها را شنید و از او سؤال کرد: این سخنان بیهوده را با چه کسی می‌گویی ای مرد ناشناس؟ شبان گفت: با کسی می‌گویم که ما را آفریده و این جهان به دست او به هست آمده است (دانشگر، ۱۳۸۲: ۱۳۴).

این نمط بیهوده می‌گفت آن شبان
 گفت، موسی، با کیست این ای فلان؟
 گفت: با آن کس که ما را آفرید
 این زمین و چرخ ازو آمد پدید
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

موسی جواب داد: ای وای که بس خیره‌سر شدی و مسلمان نشده کافر گشتی! این چه بیهوده‌گویی است و چه کفری پنداری است؟ دهان خود را ببند که گند کفر تو جهانی را گنده کرد. چارق و کفش لایق توست، او آفتاب است و آفتاب را کی چنین گفتارها سزاوار است. اگر تو دهان را از گفتن این‌گونه سخنان نبندی، آتشی خواهد آمد و جهان را خواهد سوزاند (همان).

گفت موسی: های، بس مدبر شدی
 این چه ژاژست و چه کفر است و فشار؟
 خود مسلمان نشده کافر شدی
 گند کفر تو جهان را گنده کرد
 پنبه‌ای اندر دهان خود فشار
 چارق و پا تا به لایق مر تو راست
 کفر تو دیبای^۱ دین را ژنده کرد
 آفتابی را چنین‌ها کی رواست؟
 آتشی آید، بسوزد خلق را
 گز نبندی زین سخن تو حلق را

۱. دیبا: نوعی پارچه ابریشمی رنگین، فرهنگ معین، دکتر محمد معین، ج ۲: ۱۵۸۹

آتشی گر نآمدست، این دود چیست؟ جان سیه گشته، روان مردود چیست؟
گر همی دانی که یزدان داورست ژاژ و گستاخی تو را چون باورست؟
دوستی بی‌خرد خود دشمنی است با حق تعالی زین چنین خدمت غنی است
که می‌گویی؟ تو این، با عمّ و خال؟ جسم و حاجت در صفات ذوالجلال؟
شیر، او نوشد که در نشو و نماست چارق او پوشد که او محتاج پاست
ور برای بنده است این گفت و گو آن که حق گفت او من است و من خود او

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

لازم به توضیح است که: «این مسئله از حساس‌ترین موضوعات مکتب مولوی است که درک و فهم حقیقت آن برای بیشتر اشخاص، حتی طبقه درس‌خوانده باسواد هم دشوار است و حوصله تنگ عقول عادی، ظرفیت فهم آن لطیفه عرفانی و گنجایش درک آن حقیقت آسمانی را ندارد؛ بنابراین، ممکن است لغزشگاه اوهام واقع شده و پاره‌ای از کوتاه‌نظران را به راه کج‌اندیشی و بدبینی انداخته باشد، تا زنهار نسبت ضلالت کفر و الحاد به مولوی داده باشد. مولوی در موضوع اتحاد ظاهر و مظهر معتقد است که حق تعالی در هیکل و حلیه بشری ظاهر و متجلی شده و وجود انسانی به حق پیوسته و با او متحد شده است، اما نه از راه حلول و اتحاد ذاتی شخصی، بلکه از جهت وحدت نوری و اتحاد شأنی اتصال، و فنای تاریکی در روشنایی و زوال شخصیت و جدا شدن تعیین از هستی مطلق. در واقع، انسان کامل مظهر تام و تمام الهی و آئینه سرتاپا نمای حق و نایب و خلیفه خداوند است. مولوی می‌گوید: حق تعالی برای هدایت خلق و تکمیل نفوس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است تا به مقتضای جنسیت جسمانی، جاذب و هادی خلایق باشد.

پس به قول مولانا، انسان کامل، از راه اتحاد ظاهر و مظهر عین حق است (همایی،

۱۳۶۲، ج ۲: ۸۰۸ - ۸۰۶).

جلال‌الدین در ادامه به نقل موسی در خطاب به شبان می‌آورد:

دست و پا در حق ما آسایش است در حق پاکی حق، آرایش است
 لم یلد لم یولد او را لایق است والد و مولود را او خالق است
 هرچه جسم آمد، ولادت وصف اوست هرچه مولودست، او زین سوی جوست
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

آنچنان که از فهم چوپان و عتاب موسی استنباط می‌شود، این است که شبان یک
 مشبه بود، تجربه خود از خداوند را به یک انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود و
 فکر می‌کرد که خدا هم مثل ما همین‌گونه نیازها را دارد و لذا او را آنچنان وصف می‌کرد،
 درحالی که موسی یک متکلم تنزیه‌گر بود و لذا بر شبان بانگ زد و او را عتاب کرد که
 چنین مشبهانه در حق خداوند سخن مگو (سروش، ۱۳۷۷: ۱۶) و برخورد تند او شبان را
 نومید و از راز و نیاز دردمندانه‌اش عمیقاً پشیمان نمود به طوری که:

گفت: ای موسی، دهانم دوختی وز پشیمانی تو جانم سوختی
 جامه را بدرید و آهی کرد و تفت سر نهاد اندر بیابان و برفت
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

خداوند هم در میان آن مشبه و این منزه داوری کرد: (همان)

وحی آمد سوی موسی از خدا بنده ما را ز ما کردی جدا
 تو برای وصل کردن آمدی یا خود از بهر بریدن آمدی؟
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و نکته قابل اهمیت این است که:

تا توانی پا منه اندر فراق ابغض الاشیاء عندی الطلاق
 (مثنوی معنوی، دفتر دوم)

زیرا که من، در وجود هرکسی، خوی و عادتی قرار داده‌ام و به هرکسی شیوه‌ای خاص در
 بیان مقصود و منظور خود داده‌ام (مصراع اول)، ناظر است به آیه ۸۴ سوره اسراء «قل کل یعمل
 علی شاکلته؛ بگو که هرکس آن کند که از خوی او سزد» (زمانی، ۱۳۷۷: ۴۴۵).

و شاید هم نزدیک به ضرب‌المثل معروفی باشد که می‌گوید: «از کوزه همان برون تراود که در اوست».

هر کسی را سیرتی بنهادام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حق او مدح و در حق تو ذم در حق او شهد و در حق تو سم
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

منتها، مهم و با ارزش این است که ذات خداوندی از هرگونه پاکی و ناپاکی مبراست و در قلمرو ساحت قدس او هیچ‌یک از این تعابیر و توصیفات خدشه‌ای را وارد نمی‌سازد:

ما بری از پاک و ناپاکی همه از گران‌جانی و چالاک‌ی همه
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)
من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم
هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سند مدح
من نگرم پاک از تسبیحشان پاک هم ایشان شوند و در فشان
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و به‌حق که آنچه مولانا درصدد بیان آن بوده و هرچه در دلش پنهان کرده بود، سرانجام، بیرون ریخت و همه حرف خود را زد که:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
که یقیناً استناد مولوی به حدیث معروف: «ان الله لا ينظر الى صوركم واموالکم ولكن ينظر الى قلوبکم واعمالکم» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۵۹) بوده است.

ضمن اینکه ایشان باز هم مطلب خود را در این باره تکمیل تر می‌نماید و می‌افزاید:

ناظر قلبیم اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
زانکه دل جوهر بود، گفتن عرض پس طفیل آمد عرض، جوهر غرض
چند ازین الفاظ و اضمار و مجاز؟ سوز خواهم، سوز با آن سوز ساز
آتشی از عشق در جان بر فروز سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز

موسسها، آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی است بر ده ویران خراج و عشر نیست
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و اگر بنده ما در بیانش مرتکب خطایی می‌شود و یا در اظهار ارادتش شکل و قالبی را
بر نمی‌گزیند و در چارچوبی منحصر نمی‌کند، باز هم از دایره بندگی ما خارج نشده و
همچنان در حلقه ما باقی است:

گر خطا گوید و را خاطی مگو و ر بود پر خون شهید، آن را مشو
خون شهیدان را ز آب اولی تر است این خطا از صد صواب اولی تر است
در درون کعبه رسم قبله نیست چه غم از غواص را پاچپله نیست؟
تو ز سرمستان قلاووزی مجو جامه چاکان را چه فرمایی رفو؟
(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

و جان کلام در اینجاست:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
و اینک به همان سخن محیی‌الدین عربی نزدیک می‌شویم که گفت:
تا امروز، با هم‌نشینی که هم‌کیش من نبود، مخالفت می‌ورزیدم. لکن امروز دل
من پذیرای همه صورت‌ها شده است: چراگاه آهوان است و بتکده بتان و صومعه
راهبان و کعبه طائفان و الواح تورات و اوراق قرآن. دین من اینک، دین عشق است
و هر جا که کاروان عشق برود، دین و ایمان من هم به دنبالش روان است (سروش،
۱۳۷۷: دیباچه).

لعل را گر مهر نبود، باک نیست عشق در دریای غم غمناک نیست
و ماجرا بدین‌جا می‌انجامد که موسی مأموریت می‌یابد تا شبان رمیده و از درگاه
دوست خزیده را پیدا نماید و او را مژده دهد که:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هر چه می‌خواهد دل تنگت بگو

کفر تو دین است و دینت نور جان ایمنی، وز تو جهانی در امان

(مثنوی معنوی، دفتر دوم)

چرا شبان دیگر لازم نیست که آداب و ترتیبی بجوید؟ چرا کفرش به دین بدل شده و اصلاً چرا مستوجب لطف و عنایت خاصه حضرت حق گردیده است؟ پاسخ این پرسش‌ها را جلال‌الدین به خوبی داده و یا در محتوای ابیات خویش گنجانیده است؛ زیرا چوپان به حقیقتی دیگر دست یافته و از ظواهر کلمات عبور نموده و از پوست گذشته و به مغز رسیده و عشق به معبود را در دل و جان خویش قرار داده و همه توجه و حواس خود را به او منعطف کرده است و اصلاً غیر او برایش معنی ندارد. هرچه هست از دیدگاه او، آن است و بس و این همان راز و رمزی است که باید بهتر یافت.

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است	لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
این قبول ذکر از تو رحمت است	چون نماز مستحاضه رخصت است
در سجودت کاش روگردانیی	معنی سبحان ربی دانیی
کای سجودم چون وجودم ناسزا	هر بدی را تو نکویی ده جزا

داستان موری که بر کاغذی می‌رفت، نبشتن قلم را دید قلم را ستودن گرفت

مورکی بر کاغذی دید او قلم	گفت با موری دگر این راز هم
که عجایب نقش‌ها آن کلک کرد	همچو ریحان و چو سوسن زار و ورد
گفت آن مور: اصبع است آن پیشه‌ور	وین قلم در فعل، فرع است و اثر
گفت آن مور سوم: کز بازو است	کاصبع لاغر ز زورش نقش بست
همچنین می‌رفت بالا، تا یکی	مهتر موران فطن بود اندکی
گفت کز صورت مبیند این هنر	که به خواب و مرگ گردد بی‌خبر
صورت آمد چون لباس و چون عصا	جز به عقل و جان نجنبند نقش‌ها
بی‌خبر بود او که آن عقل و فواد	بی ز تقلیب خدا باشد جماد
یک زمان از وی عنایت برکنند	عقل زیرک ابلهی‌ها می‌کند

مفهوم و نتیجه این قصه شبیه همان است که در بررسی «پیل و خانه تاریک» گذشت. این موضوع فلسفی که از دیرباز مورد بحث فلاسفه جهان بوده، مبین این دو معناست: نخست، برخلاف نظر ایدئالیست‌ها، این نکته معرف وجود عالم واقع خارجی است و دیگر اینکه ما واقعیت‌های هستی را متناسب با ادراکات خود درک می‌کنیم. این واقعیت‌ها به‌طور مستقل و با مشخصات گوناگون خود وجود دارند و ادراک ما از کیفیت آنها بستگی به عوامل درک ما دارد که هر اندازه این ادراکات والاتر و مجهزتر باشند، به درک واقعیت‌های برتری توفیق می‌یابیم.

نکته مهم دیگر در این داستان مربوط به مفهوم بیت نهم است:

یک زمان از وی عنایت برکنند عقل زیرک ابله‌ی‌ها می‌کند

صوفیه معتقدند که انجام گرفتن همه امور جهان و همچنین صدور افعال توسط بندگان، در گرو اراده الهی است. کسب دانش، معرف به اسرار عالم و وصول آدمی به مراتب کمال نیز جمله، بر اثر خواست کردگار امکان‌پذیر است. ثواب اگرچه فعل بنده است، اما مولود عنایت حق است و سعادت نیکوکاری و عزت خدمت به خلق و طاعت حق نیز مبتنی بر مشیت باری، تعالی است؛ از این رو، حرکت قلم هم بر روی کاغذ، نه به سبب گردش انگشت، نیروی بازو و فرمان عقل و مغز است، بلکه بنا به تمایل و تأیید خداست.

این‌گونه پندارها، به‌ظاهر ناشی از اعتقادات دینی است که به‌زعم برخی، خداوند عامل وقوع هرگونه عملی در جهان دانسته می‌شود، اما سخن اینجاست که انتساب هر کار کوچک و هر اتفاق ناچیز به حق تعالی خالی از اشکال نیست، زیرا موجب سلب مسئولیت از مخلوق می‌شود و دخالت مستقیم خالق را در هر عملی، چه نیک و چه بد، مدلل می‌دارد.

اگر قلمی بر روی برگه کاغذ گل و ریحان تصویر کرد، این کار بنا به فرمان و عنایت الهی انجام پذیرفته باشد، در صورتی که همان قلم، خطوطی نامنظم و تصاویری موهوم نقش کند، فرمان از کجا خواهد بود؟

بنابراین، بهتر است گفته شود پروردگار به هر کاری دانا و تواناست، نه اینکه محرک و

عامل هر عمل نیک و بد است که مخلوق او از روی خرد یا بی‌خردی مرتکب آن می‌شوند. این آیه شریفه مشعر بدان نیست که هر برگگی که از درختی جدا می‌شود و به زمین می‌افتد، به خواست ذات باری است بلکه نشانگر آن است که خالق جهان به سقوط آن و هر اتفاق دیگری که در عالم می‌افتد، دانا و بیناست (وزین‌پور، ۱۳۶۵: ۳۸۹ - ۳۸۶).
«وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا؛ وَ هَيْجَ بَرِّغِي نَمِيْ اَفْتَدِ مَكْرَ اِيْنَكِهْ خَلْدَا اَنْ رَا مِيْ دَانْدُ» (انعام/۵۹).
«... يعلمها؛ یعنی آن را (افتادن برگ را) می‌داند، نه اینکه آن را خود پروردگار به زمین می‌اندازد».

همچنان که اشاره شد، قسمتی از این‌گونه عقاید که البته مولود اعتقاد راسخ به احاطه و قدرت خدا در امور جهان و نشان خلوص نیت و استواری در دین‌داری است، ناشی از مفهوم برخی آیات در قرآن کریم است که باز در جای خود درخور تفسیر دقیق و درست است و نمی‌توان با توجه به ظاهر پاره‌ای از آیات، به صدور حکم کلی درباره همه آنها پرداخت. در قرآن کریم امثال این‌گونه آیات کم نیست، اما باید به شأن نزول و تفسیر منطقی آنها نیز توجه کرد: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا...!؛ خدا فیض حکمت و دانش را به هر که خواهد، عطا کند و هر که را به حکمت و دانش رساند، درباره او نیکی و مرحمت بسیار فرموده است» (بقره/۲۶۹).

گفتن شیخی، ابایزید را که: کعبه منم، گرد من طواف کن

از برای حج و عمره می‌دوید	سوی مکه شیخ امت بایزید
مر عزیزان را بکردی باز جست	او به هر شهری که رفتی، از نخست
کو بر ارکان بصیرت متکی است؟	گرد می‌گشتی که اندر شهر کیست
دید در وی فر و گفتار رجال	دید پیروی با قدی همچون هلال
همچو لیلی پیلی دیده هندستان به خواب	دید نابینا و دل چون آفتاب
چون گشاید، آن نبیند، ای عجب	چشم بسته، خفته، بیند صد طرب

آنکه بیدار است و بیند خواب خوش
پیش او بنشست و می‌پرسید حال
گفت: عزم تو کجا ای بایزید
گفت: دارم از درم، نقره دویست
گفت: طوفی کن به گردم هفت بار
وان درم‌ها پیش من نه ای جواد
عمره کردی، عمر باقی یافتی
حق آن حقی که جانی دیده است
کعبه هرچندی که خانه بر اوست
تا بکرد آن خانه را در وی نرفت
چون مرا دیدی، خدا را دیده‌ای
خدمت من طاعت و حمد خداست
چشم نیکو باز کن، در من نگر
بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت
آمد از وی بایزید اندر مزید

مضمون این بیت مولوی خلاصه داستان بایزید و آن مرد حق است:

طواف کعبه دل کن اگر دلی داری دل است کعبه معنی، تو گل چه پنداری؟

خدمت به خلق در حکم خدمت به خالق است و آنان که جانب پروردگار را عزیز می‌شمارند، یاری بندگانش را از یاد نمی‌برند و این همان نکته‌ای است که سعدی، شاعر نام‌آور، نیز در یک بیت بیان کرده است:

عبادت (طریقت) به جز خدمت خلق نیست

به تسبیح و سجاده و دلوق نیست

(بوستان، تصحیح محمدعلی فروغی، باب اول: ۴۰).

البته ابیات یادشده نباید چنین تعبیر شوند که عبادت واجب نیست، بلکه مقصود باید این باشد که تنها با انجام دادن فرایض دینی وظیفه یک مسلمان مؤمن به پایان نمی‌رسد و مراد از آن‌گونه سخنان و ابیات، مبالغه در اهمیت نیکی و یاری به مستمندان است.

در اسلام هم یکی از شرایط عزیمت به حج، رسیدگی به حال نیازمندان و یاری کردن به آنان است و عبادات هنگامی در پیشگاه احدیت مقبول می‌افتد که با سایر احکام و تکالیف همراه شود.

طبق مدلول آیاتی از قرآن کریم، نشان نیکی و مردم نیک و پرهیزگار، تنها اقامه نماز نیست بلکه بسیار اعمال و وظایف دیگر است که در رأس آنها نماز قرار دارد:

از جمله در سوره بقره چنین آمده است:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ
وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ
وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتَفُونَ بِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا...؛ (بقره/۱۷۷)؛ نیکویی آن نیست که بگردانید
روی‌هایتان را سوی مشرق و مغرب ولیکن نیک کسی است که بگردد به خدا و روز
بازپسین و فرشتگان و کتاب‌های آسمانی و پیامبران و بدهد مال خود را با دوستیش به
خویشاوندان، یتیمان، درماندگان، مسافران و درویشان خواهنده و آزاد کردن بندگان و
برپا دارد نماز و بدهد زکات و وفاکنندگان به پیمانشان چون عهد کنند... (وزین‌پور،
۱۳۶۵: ۲۹۴ - ۲۸۹).

بر اساس ابیات و مطالب فوق، مولوی شرط ایمان را ایمان قلبی و درونی انسان می‌داند، آنگاه که بشر با تمام وجود به یگانگی خدا اعتقاد یابد، نه تنها به قول و زبان، و آنگاه که در هر لحظه و هر مکان تنها یاد پروردگار را بر زبان و در قلب و ذهن خود داشته باشد، انوار حق در وجود او متجلی می‌گردد و تجلی انوار الهی در درون او و از درون او، مردمان را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

داستان چهار کس و موسی و شبان نمادی از وحدت ادیان

قول مولوی در باب وحدت جوهر و حقیقت ادیان در طی حکایت آن چهار کس که زبان‌هایشان مختلف بود و هریک از آن درم که کسی به آنها داده بود، چیز دیگری را طلب می‌کرد و فقط صاحب سرّی عزیزی صد زبان به آنها حالی کرد که همه یک چیز را می‌خواهند، چنان رنگ عام‌پسند و دلنوازی می‌گیرد که خواننده غالباً نسبت به اصل اندیشه - که مخالف با نسخ شرایع و ارسال انبیا به نظر می‌رسد، اعتراض خود را فراموش می‌کند. عدم اصرار در باب ظواهر و آداب مترسمان هم که حاصل داستان معروف موسی و شبان است، به سبب لطف و جذبه‌ای که در بیان حکایت هست، از اعتراض مخالف غالباً مصون می‌ماند (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۳۰۷ - ۳۰۶).

حکایت کافری که گفتندش در عهد ابایزید: مسلمان شو و جواب گفتن او

گفت او را یک مسلمان سعید	بود گبری در زمان ابایزید
تا بیابی صد نجات و سروری؟	که چه باشد گر تو اسلام آوری
آنکه دارد شیخ عالم ابایزید	گفت این ایمان اگر هست ای مرید
کان فزون آمد ز کوشش‌های جان	من ندارم طاقت آن، تاب آن
لیک در ایمان او بس مؤمنم	گرچه در ایمان و دین ناموقنم
گرچه مهرم هست محکم بردهان	مؤمن ایمان اویم، در نهان
نه بدان میل استم و نه مشت‌هاست	باز ایمان خود گر ایمان شماست
چون شما را دید، آن فاتر شود	آن که صد میلش سوی ایمان بود
چون بیابان را مفازه گفتنی	زانکه نامی بیند و معنیش نی
چون به ایمان شما او بنگرد	عشق او زآورد ایمان بفسرد

حکایت، دارای روندی طبیعی، برهانی روشن و نتیجه‌ای نیکوست. نکته‌ای که درباره اهمیت ایمان محکم برای دین‌داران، که دین و ایمان آنگاه با معنی و پرفروغ است که با

کردار و گفتار مناسب و معقول همراه باشد، در غیر این صورت نقشی ناپایدار و بدون مفهوم استوار است.

آن که در این قصه به مسلمانی دعوت می‌شود، تنها یک تن را مؤمن حقیقی می‌شناسد و دیگران، یا بیشتر اهل دین را به سبب کردار و گفتار سست، شایسته پیروی نمی‌بیند و شیوه آنان را برای رستگاری در این جهان و آن جهان نمی‌پذیرد.

قصه در اصل، نماینده اهمیت ایمان است، اما حاوی این نکته هم هست که اگر اصول و قواعد ادیان، مفصل، دست و پاگیر و فوق طاعت عمومی باشد، نه تنها سبب جلب مردم نمی‌شود بلکه آنان را در عین تمایل به گرویدن به دین، بی‌میل و بیمناک می‌سازد، زیرا می‌اندیشند که از عهده انجام دادن فرایض و احکام آن برنخواهند آمد و خود را گرفتار امری دشوار خواهند ساخت (وزین پور، ۱۳۶۵: ۴۲۶ - ۴۲۵).

در این حکایت هم مانند داستان موسی و شبان، مولانا پذیرش قلبی انسان را شرط ایمان می‌داند، از نظر وی انسان چه از سواد عنوان، مقام، آموزه‌های دینی بهره‌مند باشد و چه از تمامی نشانه‌های ظاهری دین و مذهب بی‌بهره باشد، در صورت سرسپردگی توأم با عشق به حق، در درگاه الهی مقرب و مقبول خواهد بود.

پایبندی مولوی و صوفیه به شریعت ظاهری اسلام

در پایان برای حسن ختام لازم است با قاطعیت ادعا کرد بر اساس مجموعه‌ای از بررسی‌ها و تحقیقات فراگیر، مولوی به هیچ‌وجه معتقد به کثرت‌گرایی دینی فروکاهشی، آن‌گونه که هیک او را معرفی کرد، نبود. صوفی‌ها تفاوت بین ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت بین ظاهر و باطن دین مطرح کرده‌اند؛ از نظر آنها تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است. همه ادیان الهی دارای باطنی یکسان هستند. بیشتر صوفی‌ها شریعت اسلام را تصدیق می‌کنند و شعارشان چنین است: هیچ طریقتی بدون رعایت شریعت مجاز نیست. یعنی فقط از راه ظاهر دین به باطن آن می‌توان دست یافت و آن راه ظاهری در این عصر، ظاهر اسلام است (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

با این همه، فکر وحدت ادیان هم در نزد او بی‌قیدی نسبت به آداب شریعت را تجویز نمی‌کند. سالک که راه طریقت را با پای شوق و ارادت طی می‌کند، تقید به این آداب را از آن رو که در عین حال وی را از قید خودی و خودبینی‌ها رها می‌کند، با شور و علاقه تلقی می‌کند (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

طریق مولوی، طریق ایدئال برای هر معلمی است که می‌خواهد با شاگردان خود صادق باشد. آموزه عشق، عشق سوزان الهی و عشق به تام مظاهر هستی، قطعاً همه ما نمی‌توانیم در اوج پروازهای مولوی به سوی فراترین بهشت‌ها در ورای مرزهای جهان حادث، همراه و پیرو او باشیم، در تجربه عشق که می‌تواند بیشتر انسان‌ها را نابود کند، اما همه ما می‌توانیم در اعتماد عمیق او به خدا و در انسانیت گرم او، پیرو او باشیم (چیتیک، ۱۳۶۸: ۶۸).

نکته آخر

درباره جلال‌الدین، زندگی، احوال، افکار و اندیشه‌هایش فراوان سخن به میان آمده، کتاب‌های متعددی هم نگاشته شده و سخنان متفاوتی نیز بیان شده است که اگرچه اغلب با همدیگر مشابهت دارند لیکن اختلافاتی هم در بین آنها دیده می‌شود و چه بسا هرکس به‌زعم خود ایشان را درک می‌کند: هرکس به‌قدر فهمش، فهمیده مدعی را.

لیکن حق این است که مولوی متفکری مسلمان و متعهد و پایبند به اصول و موازین دینی است و از جایگاه و اعتبار ویژه‌ای هم در جهان اسلام برخوردار است، اگرچه برخی به وی روی خوش نشان نداده و نه تنها سیر زندگی بلکه اندیشه‌هایش را هم به باد انتقاد گرفته‌اند. البته نباید هیچ‌وقت درباره فردی و اندیشه‌هایش چنین قضاوت شود که مطلقاً او را بپذیریم و یا رد کنیم، بلکه انصاف این است که همه ابعاد و زوایای او به‌درستی تحلیل گردد و به دور از حُبّ و بغض، پیرامون او نظر داد که یقیناً مولوی هم از این‌گروه خارج نیست و چه بسیار اندیشه‌های زیبایی را طرح و ارائه داشته و چه بسا نقاط ضعفی هم از خود بروز داده و در مواردی نیز دچار اشتباه شده باشد که تردیدی هم در آن نیست.

نکته دیگر که باید به‌خوبی از آن یاد کرد، این است که جلال‌الدین علی‌رغم اینکه به اهتمام ترک سرزمین مادری خود «ایران» در صغر سن به سر می‌برده و کودکی بیش نبوده لیکن دلاورمردانه و قهرمانانه ضمن حفظ زبان پارسی به ترویج و انتشار آن هم همت گماشته، بدون اینکه کوچک‌ترین ادعایی کرده باشد و یا بدان تبختر نماید که این هم از صفات خاضعانه و متواضعانه اخلاقی اوست و حتی همگان را به فارسی‌گویی دعوت نموده است:

پارسی گو گرچه تازی خوش تر است عشق را خود صد زبان دیگر است
سرانجام، جلال‌الدین موحد، مسلمان، ایرانی و پارسی‌زبان هم اینک در میان ما نیست
تا بتوانیم بیشتر با او سخن بگوییم و از روش و منش ایشان اطلاعات جامع‌تری را به
دست آوریم، ولی آثار ماندگارش همچنان قابل تحقیق و پژوهش‌اند و از لابه‌لای آنها هنوز
هم می‌توان نکات تازه‌ای را استخراج نمود.
خدایش او را قرین رحمت و اسعه خویش گرداند و با اولیا و انبیا به‌خصوص نبی
مکرم اسلام (ص) که اصلی‌ترین مراد و محبوب او بود محشور فرماید.

یاد ده ما را سخن‌های دقیق	که تو را رحم آورد آن رفیق
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن	مصلحی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلت کنی	گر که جوی خون بود نیلت کنی
این چنین میناگری‌ها کار توست	این چنین اکسیرها اسرار توست
آب را و خاک را بر هم زدی	ز آب و گل نقش تن آدم زدی

کتابنامه

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان، نهضت زنان مسلمان*، بی‌تا.
- ابراهیم‌زاده، عبدالله، *دین‌شناسی*، انتشارات معاونت آموزشی نیرو (پژوهشکده، تحقیقات اسلامی).
ابطحی، محمدعلی، (۱۳۷۸). *افق‌های اندیشه*، تهران: سروش.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۸۲). *حقیقه الحقایق*، ترجمه نجیب مایل هروی: مولی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۶۸). *فصوص الحکم*، تصحیح نجیب مایل هروی: مولی.
- استیس، والتر، (۱۳۶۱). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- افراسیاب پور، علی‌اکبر، (۱۳۸۳). *گفتگو با مولانا*، تهران: زهیر.
- افلاکی، احمد، (آنکارا ۱۹۶۱ - ۱۹۵۹). *مناقب العارفين*، با تصحیحات و هواشی و تعلیقات به کوشش
تحسین یازیجی، انجمن تاریخ ترک، جلد اول.
- اکبرآبادی، ولی‌محمد، شرح مثنوی، نشر: چاپ سنگی.
- امام خمینی، امام روح‌الله، (۱۳۵۷). *اسرار الصوایع معراج السالکین صلوٰة العارفين*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
خمینی(ره).
- اوجبی، علی، (۱۳۸۷). *مولانا*، مؤسسه خانه کتاب.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو، (۱۳۸۵). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه دکتر محمدجواد گوهری، نشر روزنه.
- باباطاهر عریان، *دیوان*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: امیرکبیر، بی‌تا.
- بازنیچر، دیوید؛ پترسون، مایکل؛ رایشنباخ، بروس و هاسکر، ویلیام، (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی
بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- به‌آذین، م.ا.، (۱۳۷۷). *بر دریا کنار مثنوی و دید و دریافت*، تهران: آینه.
- بهرام‌پور، ابوالفضل، (۱۳۸۷). «تفسیر یک جلدی»، انتشارات آوای قرآن.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۷۹). *تفسیر کاشف*، دکتر سید محمدباقر حجتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بیومی مدکور، ابراهیم، (۱۳۶۱). *دریای فلسفه اسلامی روش و تطبیق آن*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: امیرکبیر.

- پورخالقی چترودی، دخت، (۱۳۷۱). *فرهنگ قصه‌های پیامبران*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- تدین، عطاءالله، (۱۳۷۷). «به دنبال آفتاب»، تهران: انتشارات تهران.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۶). *نفحات الانس*، تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۹۸ق). *نقد الفصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جرالدسی براونز، (۱۳۷۸). *تیلیخ، پل، آینده ادیان*، ترجمه احمدرضا جلیلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۴). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی*، تهران: اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۲). *عوامل جذابیت سخنان جلال‌الدین محمد مولوی*، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۷). *مولوی و جهان‌بینی‌ها*، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، پاییز.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲). *شریعت در آینه معرفت*، تهران: نشر فرهنگی رجاء.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶). *میراث مولوی؛ شعر و عرفان در اسلام*، ترجمه مریم مشرف، انتشارات سخن.
- حافظ شیرازی، (۱۳۷۸). *دیوان*، تهران: کانون انتشارات پیام عدالت.
- حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵). *فصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم*، تهران: نشر فرهنگی رجاء.
- حکیمی، محمدرضا، (۱۳۵۷). *دانش مسلمین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۳). *قرآن پژوهی؛ هفتاد بحث و تحقیق قرآنی*، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق.
- خلیفه عبدالحکیم، (۱۳۷۵). *عرفان مولوی*، ترجمه احمد محمدی، احمد میرعلایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، (۱۳۷۹). «شرح فصوص‌الحکم»، تحقیق حسن‌زاده آملی، تهران: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- دانشگر، احمد، (۱۳۸۲). *چون حکایت می‌کند؛ داستان‌های مثنوی*، تهران: حافظ نوین.
- دژاکام، علی، (۱۳۷۷). *معرفت دینی و تحلیلی از دیدگاه‌های استاد مطهری*، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- دشتی، علی، (۱۳۵۵). *سیری در دیوان شمس*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲). *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران: روزبهان.
- رضایی، عبدالعظیم، (۱۳۸۰). *تاریخ ادیان جهان*، تهران: انتشارات علمی.
- ریچاردز، گلین، (۱۳۸۰). *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات تحقیقات ادیان و مذاهب.

- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیر کبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۴). *با کاروان حله*، تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸). *بجر در کوزه*، تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷). *پله پله تا ملاقات خدا*، تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳). *جست و جو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۴). *سرنی*، تهران: انتشارات علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۳). *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- زمانی، کریم، (۱۳۷۷). *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ژوزف، ادورد، (۱۳۶۸). *طوطیان: بحثی درباره داستان طوطی و بازرگان مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران: اساطیر.
- سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۲۸۵ق). *شرح اسرار مثنوی*، تهران: کتابخانه سنایی.
- سجادی، علی محمد، (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی از نگاهی دیگر*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، ترجمه دکتر مهدی حجتی، تهران: اساطیر.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹). *ایدئولوژی شیطان*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶). *حکمت و معیشت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹). *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران: مؤسسه فرهنگی طه.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸). *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶). *قصه ارباب معرفت*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹). *قمار عاشقانه*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سلیم، غلامرضا، (بی تا). *آشنایی با مولوی*، انتشارات توس.
- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، به کوشش حسین روشندل.
- شریعتی، علی، (۱۳۵۹). *تاریخ تمدن ۱ و ۲*، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار دکتر علی شریعتی.
- شریعتی، علی، (۱۳۵۰). *جامعه‌شناسی ادیان*، سلسله دروس تحقیقی علمی و دینی حسینیه ارشاد، تهران.
- شریعتی، علی، (۱۳۳۶). *مذهب علیه مذهب*، تهران: نشر و پخش سفیر.
- شعبانی، معصومه، (۱۳۸۴). *دلیل آفتاب*، تهران: نشر ثالث.

- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۵). *گزیده غزلیات شمس*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- شهیدی، سید جعفر، (۱۳۸۰). *شرح مثنوی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیخ بهایی، *کلیات اشعار شیخ بهاء‌الدین محمد العاملی مشهور به شیخ بهایی*، به کوشش غلامحسین جواهری، انتشارات کتابفروشی محمودی، بی‌تا.
- شیمیل، آن ماری، (۱۳۶۷). *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیمیل، آن ماری، (۱۳۷۷). *من بادم و تو آتش*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- صادقی، هادی، (۱۳۸۲). *درآمدی بر کلام جدید*، کتاب طه و نشر معارف.
- صفهی، سید محمد، (۱۳۶۱). *تعالیم آسمانی اسلامی*، قم: اهل بیت (ع).
- صدر، سید محمدباقر، (۱۳۶۰). *جهان‌بینی و فلسفه‌ها*، مترجم سید حسین حسینی، تهران: بدر.
- صفا، ذبیح‌اله، (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
- طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی، قم: دارالعلم، بی‌تا.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۰). *شیعه در اسلام*، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۱). *علی و فلسفه الهی*، ترجمه سید ابراهیم سید علوی، قم: انتشارات اسلامی.
- غفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- علوی فقیه بلخی، ابوالعالی محمد بن نعمت، (۱۳۷۶). *بیان الادیان*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی.
- فرزاد، حمیدرضا، (۱۳۸۴). «گفت‌وگویی انتقادی با سکولاریسم»، روزنامه ایران، سال یازدهم ۳۱۳۵، سه‌شنبه ۲۷ اردیبهشت.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۸۰). *شرح مثنوی شریف*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۶). *احادیث و قصص مثنوی*، مترجم حسین داودی، چاپ اول تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۰). *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۱). *احادیث معنوی*، تهران: امیرکبیر.
- فرهنگ مهر، (۱۳۸۱). *دیدنی نواز دینی کهن*، نشر جامی.
- فرید لندر، ایرا (شمس)، (۱۳۸۲). *مولانا و چرخ درویشان*، ترجمه شکوفه کاوانی، انتشارات زریاب.
- فلاطوری، عبدالجواد، (۱۳۸۴). «ضرورت نبوت»، روزنامه همشهری، شماره ۳۶۷۰، دوشنبه ۲۲ فروردین.
- قدران قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۸). *کندوکاوی در سویه‌های پلورالیزم*، تهران: کانون اندیشه جوان.

- قربانی، زین‌العابدین، (۱۳۵۴). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱). *کتاب الفکوک*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات موسی.
- قیصری، داود، (۱۴۱۶). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محمدحسن ساعدی، منشورات انوارالهدی.
- کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، با تصحیح و مقدمه جلال‌الدین همایی، تهران: کتابخانه سنایی.
- کاویانی، شیوا، (۱۳۷۲). *آیین قبلا*، نشر فراروان.
- کربن، هانری، (۱۳۸۳). *ارض ملکوت*، ترجمه هوشنگ دهشیری، نشر طهوری.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه سید هاشم محلاتی، قم: انتشارات اهل بیت (ع).
- گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۷۶). *درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- گواهی، عبدالرحیم، (۱۳۸۱). *واژه‌نامه ادیان فرهنگ و اصطلاحات دینی و عرفان*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- گوستاویونگ، کارل، (۱۳۵۲). «روان‌شناسی و دین»، ترجمه فؤاد رحمانی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۸۰). «تصوف در یکصد پرسش و پاسخ»، مترجم توفیق ه. سبحانی، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۳). *مولانا جلال‌الدین: زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها*، ترجمه و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۶). *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: کیهان.
- لاهوری، محمدرضا، (۱۳۷۷). *مکاشفات رضوی: شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، کوروش منصوری، تهران: روزنه.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹). *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جوان دل، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- لوئیس، فرانکلین دی، (۱۳۸۳). *مولوی: دیروز و امروز، شرق و غرب*، مترجم فرهاد فرهمند پور، چاپ اول، تهران: ثالث.
- لینکر، مارتین، (۱۳۷۹). *تصوف چیست*، ترجمه دکتر مرضیه (لوئیز) شکایی، علی مهدی‌زاده، تهران: نشر مدحت.
- مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۶). *شرح فصوص الحکم معی‌الدین بن عربی*.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۳۷۰). *بحارالانوار فی تفسیر مآثور قرآن*، تهران: مؤسسه طور.
- مشیر سلیمی، علی‌اکبر، (۱۳۳۷). *یادنامه مولوی: به مناسبت هفتصدمین سال مولانا جلال‌الدین محمد بلخی*، تهران: انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران.

- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰). *آموزش عقاید*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران: مرکز چاپ و نشر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۰). *ایدئولوژی تطبیقی*، قم: مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱). *بیست گفتار*، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۷). *عدل الهی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین قم.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸). *وحی و نبوت*، دفتر انتشارات اسلامی.
- مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۸۰). *وحدت ادیان از دیدگاه مولانا*، همایش بزرگداشت مولانا در دانشگاه ماربروگ استراسبورگ فرانسه، مهرماه.
- معین، محمد، (۱۳۸۴). *تحلیل هفت پیکر*، تهران: نشر معین.
- معین، محمد، (۱۳۷۱). *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
- ملاصدرا شیرازی، (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۵). *اسطربلاب حق؛ گزیده فیه ما فیه*، تهران: سخن.
- موحد، محمدعلی، (۱۳۷۹). *شمس تبریزی*، تهران: طرح نو.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۷۲). *مثنوی*، تصحیح دکتر محمد استعلامی، ج ۶، زوار.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۵۵). *دیوان شمس*، مقدمه و شرح حال بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۲). *فیه ما فیه*، تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۶۶). *مثنوی معنوی*، به اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- موققی، سید احمد، (۱۳۷۰). *استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- مهرآیین، محمدحسین، (۱۳۸۴). *شرح و فهرست موضوعی دیوان حافظ*، تهران: برگ شقایق.
- میرچالیاده، (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- میرچالیاده، (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- ناس، جان بی، (۱۳۷۳). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- نبویان، سید محمود، (۱۳۸۱). *پلورالیزم دینی*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۸۸). *انسان کامل، با پیشگفتار هانری کرین*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه و مقدمه سید ضیاء‌الدین هشترودی، تهران: طهوری.

- نصر، سید حسین، (۱۳۸۲). *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلامی*، ترجمه ان‌شاءالله رحیمیت، تهران: جامی.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۴). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه دکتر حسن حیدری، محمدهادی امینی، نشر نصر، سید حسین.
- نصر، سید حسین، (۱۳۷۱). *سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام*، تهران: شرکت‌های سهامی کتاب‌های جیبی.
- نصر، سید حسین، (۱۳۵۹). *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۸۲). *مقدمه رومی و تفسیر مثنوی*، ترجمه اوانس آوانسیان، تهران: نی.
- نیکلسون، رینولد الین، (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن.
- وات، ویلیام مونگمری، (۱۳۷۳). *برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان؛ تفاهمات و سوء تفاهمات*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- وزین‌پور، نادر، (۱۳۶۵). *آفتاب معنوی*، تهران: امیرکبیر.
- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۶۲). *مولوی‌نامه*، تهران: آگاه.
- همتی، همایون، (۱۳۷۵). *دین‌شناسی تطبیقی و عرفان*، تهران: آوای نور.
- همدانی، عین‌القضاء، (۱۳۴۱). *تمهیدات*، عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- هیگ، جان، (۱۳۷۳). *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.



پژوهشگاه فرهنگ، آراء و تمدنات
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مولانا از اختلافات و تعصبات دینی در مثنوی، چند نوبت انتقاد کرده، اصول ادیان را واحد شمرده و همه آنها را منتهی به حق و حقیقت دانسته است. به عقیده وی، دشمنی و خونریزی‌هایی که متعصبان در هر عصری به نام دین و در راه نصرت انبیا برانگیخته‌اند، از آثار جهل و غفلت است و رنگ عالم حدوث دارد؛ اما کسی که به قدیم متصل شود و حقیقت حق را چنان که باید بشناسد، به یگانگی می‌رسد و متوجه می‌شود که میان پیشوایان آنان هیچ گونه اختلافی نیست. بنابراین، احوالاتی که قوم عیسی و موسی را مخالف و غیر از هم می‌بینند، بی‌خبران از خم یکرنگی عیسی‌اند و از گلزار وحدت بویی نبرده‌اند. اینان صورت پرستان سرکشی هستند که در بند رنگ، اختلاف، دوبینی و تزویر اسیر مانده‌اند و دیگران را نیز گرفتار تفرقه می‌سازند.

