

مولانا و نظریه وحدت متعالی ادیان (بخشی از رساله دکتری نویسنده)

خدایا تو نوری بتابان به قلبم که محصول فکر رضای تو باشد

نظریه "وحدت متعالی ادیان" از نظریه‌های مدرن جهان معاصر و از ابداعات "فریتیوف شووان" Frithjof (Schuon) و شاهکار او در دین‌پژوهی تطبیقی به‌شمار می‌آید، نظریه‌ای که قرن‌ها پیش‌ازین در آرا و اندیشه‌های عارفان مسلمان، به‌کمال و وضوح تبلور یافته است. نویسنده مقاله "وحدت درونی ادیان در اندیشه مولانا" در این خصوص می‌نویسد: «از آنجا که بنابر دیدگاه خود شووان، تنها عارفان (اهل باطن) می‌توانند با بصیرت عقلی و ژرف‌اندیشی معنوی، به جنبه درونی دین؛ یعنی، طریقت راه یافته و از سر وحدت آگاهی یابند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که عارفان مسلمان و از جمله؛ مولانا، بر مبنای وحدت وجود عرفانی، به اندیشه وحدت متعالی یا وحدت درونی ادیان دست‌یافته و در آثار خود بدان پرداخته‌اند. البته این اندیشه در آثار ایشان به‌صورت یک نظریه با رعایت همه جوانب و جزئیات، پردازش نشده است، اما از لابلای آثار عرفانی در جهان اسلام و از جمله آثار مولانا، می‌توان رگه‌های این نظریه را یافت و از این راه به وسعت ظرفیت و توانایی سنت عرفانی اسلام پی برد و از آن بهره‌مند شد، کاری که خود شووان در ارائه نظریه خویش به‌خوبی از عهده آن برآمده است» (قربانی، ۱۳۸۸: ۲۰۵).

مطابق نظریه وحدت متعالی ادیان که برگرفته شده از مهم‌ترین اثر فریتیوف شووان با همین عنوان است، باید در هر دینی بین شریعت ظاهری و طریقت باطنی آن، تفکیک قائل شد؛ شریعت ظاهری، مجموعه‌ای فراهم آمده از تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی است که همگی تحت تأثیر اوضاع، احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان به آن دین در آن زندگی می‌کنند، اما طریقت باطنی، تجربه یا علمی بی‌واسطه است که عارفان هر دین یا مذهب از حقیقت مطلق دارند. از این‌رو، ادیان با یکدیگر، هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک. با این توضیح که اگر شرایط ظاهری ادیان و مذاهب را با هم بسنجیم، می‌بینیم که هیچ وحدتی ندارند و چه بسا مغایرتها و گاه تناقضات و تعارضات فراوانی نیز در میانشان مشهود است، اما طریقت باطنی ادیان و مذاهب، امری واحد است که در تمامی ادیان مشترک است. وحدت ادیان، تنها در مرتبه طریقت؛ یعنی، در مرتبه باطن بی‌صورت و درونی دین، یافت می‌شود. از این‌رو، قائلین به وحدت متعالی ادیان، فقط در عالی‌ترین مراتب وجود و معرفت، مدعی وحدت ادیان هستند و در پایین‌تر از آن مراتب، به کثرت قائل‌اند. بدین جهت وحدت متعالی ادیان را تنها اهل باطل (عارفان) درمی‌یابند (همان: ۴-۱۹۳).

همان‌گونه که شووان اذعان می‌کند، رد پای این نظریه نوین او را در ابیات ذیل که بیش از هفتصد سال پیش از سرچشمه زلال جهان‌بینی مولانا، تراوش نموده است، به‌وضوح می‌بینیم؛ مولانا برای تفهیم وحدت جوهری انبیا، باطن آنان را چون نوری واحد می‌داند که از ورای شیشه و چراغدانهای مختلف متجلی گردیده است، کسی که اهل بصیرت است و نگاهش معطوف به نور و باطن، در وجود انبیا، وحدت می‌بیند و کسی که توجهش ناظر به فتیله و چراغ و شیشه است، به کثرت می‌رسد. چه، «اتحاد انبیا و اولیا از نظر روحی، نتیجه اشتراک در روح و نور و حقیقت واحد آنهاست» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۹۸):

این سفال و این پلیته دیگرست	لیک نورش نیست دیگر زان سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی	زانک از شیشه است اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دوی و اعداد جسم منتهی (۱۲۵۵-۷/۳)

شووان، در باب رابطه شریعت و طریقت چنین می‌گوید: «هدف نهایی دین، هدایت انسان به سوی خداست که برای رسیدن به این مقصود، شریعت لازم و ضروری است و تنها از راه شریعت است که طریقت ممکن و متجلی می‌شود. در این عالم، طریقت بدون شریعت، نه متجلی می‌شود و نه محفوظ می‌ماند و نه فایده‌ای در برخواهد داشت. بدون طریقت نیز، دین محدود به جنبه‌های ظاهری می‌شود و ابزار لازم را برای ارائه طریقت به کسانی که واقعاً و ماهیتاً اهل طریقت هستند، از دست خواهد داد» (Schuon, 1975: 7).

مولوی در اشاره به وحدت جوهری ادیان که یکی از مبانی مسلک عرفانی اوست، چنین می‌گوید:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست      صد جهت را قصد جز محراب نیست (۳۶۶۷/۶)

مطالعه اندیشه‌ها و عقاید مولانا، گویای تأکید او بر لزوم تسامح و مدارا با دیگراندیشان است. یکی از راهکارهای مولانا جهت نیل به این منظور، ایجاد تمایز بین ظاهر حقیقت و باطن آن است که آن را در مواضع بسیاری از آثارش؛ از جمله، "منازعت چهار کس بهر انگور" که از بیت ۳۶۸۱ دومین دفتر مثنوی آغاز می‌گردد، به‌خوبی نمایانده است؛ این ماجرا مربوط به چهار فردی است که دارای زبانهایی گوناگون‌اند و با یک‌دیگر که فردی به ایشان بخشیده، می‌خواهند چیزی برای خوردن تهیه کنند؛ پیشنهاد فارسی‌زبان، "انگور" است و آن عرب، "عنب". تُرک، "ازوم" طلب می‌کند و رومی، "استافیل" و چون زبان یکدیگر را نمی‌فهمند، بی‌خبر از یگانگی خواسته‌شان، با هم نزاع می‌کنند. هدف مولانا از طرح این حکایت، بیان و تفهیم این واقعیت است که پیروان ادیان مختلف، به دنبال حقیقتی واحدند، اما از شیوه‌هایی متفاوت برای رسیدن به آن بهره می‌برند و

به این ترتیب، مذاهب و ادیان و فرق گوناگون را به کنار گذاشتن اختلافات و صلح و دوستی فرا می‌خواند تا انسانها در تعاملات بشری، عوض تعصیبات جاهلانه، حلم و مدارا پیشه گیرند.

در دیدگاه مولانا نیز که هم عارفی کمال یافته است و هم عمیقاً متأثر از کلام وحی، اختلافات ظاهری، حجابی بر چهره یک وحدت مستور است و انبیای الهی در هر عصری، مأمور نشان دادن جلوه‌ای از حقیقتی واحد بوده اند، لذا نگرش وحیانی او هیچ‌گونه دویی بر نمی‌تابد (جوکار، ۱۳۸۶: ۲۱) و جالب اینکه مولانا این وحدت‌نگری و وسعت نظر معنوی خویش را نه با اهمال در باورهای اسلامی، بلکه به گفته دین لوئیس از راه استغراق در همین دین کسب کرده است (دین لوئیس، ۱۳۸۴: ۱۷)، چه، از نظر قرآن کریم، دین خداوند از آدم تا خاتم یکی است و همه انبیا- اعم از اینکه صاحب شریعت باشند یا نباشند- مردم را به یک مکتب فرا می‌خوانده‌اند؛ یعنی، اصول مکتب انبیا که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است.

در اندیشه صاحب مثنوی، اختلاف، وجه ممیزه جهان مادی است که درگیر دوگانگی‌ها و چندرنگی‌هاست، اما عالم حقایق که دنیای وحدت است، جهان بیکرانه یکرنگی است و دشمنی و خصومت را به آن راهی نیست:

چونک بی‌رنگی اسیر رنگ شد      موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی      موسی و فرعون دارند آشتی (۸/۱-۲۴۶۷)

عزیزالدین نسفی می‌نویسد: «هر که توحید را به نهایت رساند، علامت آن باشد که اگر چه نمرود را با ابراهیم به جنگ بیند و فرعون را با موسی دشمن بیند، یکی داند و یکی بیند. این است وحدت آخرین، چون توحید به نهایت آید، مقام وحدت پیدا آید» (نسفی، ۱۳۷۱: ۱۷۹).

فروزانفر در شرح مثنوی شریف خود، در تفسیر بی‌رنگی می‌نویسد: «بی‌رنگی، با یای مصدری؛ یعنی، فطرت و آفرینش نخستین، عالم خدایی، عالم وحدت و حقیقت مطلق. می‌توانید آن را با یای وحدت بخوانید، در آن- صورت بی‌رنگ، تعبیری است، نظیر بی‌نشان، در کنایت از حق تعالی، ممکن است به معنی وحدت و فطرت نیز فرض شود... بنابراین مراد چنین خواهد بود که این اختلاف و دوگانگی که عامیان بر سر مذهب و معتقدات خود می‌کنند، با فطرت انسانی و اصول دعوت پیمبران موافقت ندارد، حقیقت انسانی بی‌رنگ است و قدر مشترک میان افراد بشر، معنی و اصل انسانیت است. پس همان بهتر که بدان حقیقت بازگردیم و ستیزه و پرخاش را به یکسو نهمیم» (فروزانفر، ۱۳۷۳. ج. ۳: ۹-۱۰۴۷). لہذا، جهان بینی عرفانی مولانا، با نشان دادن شاهراه یگانگی و بی-رنگی، بیراهه دهشت‌زای چندرنگی و خشونت را مسدود می‌کند.

مولوی در فیه‌مافیه در قالب تمثیل کعبه و گوناگونی راههای رسیدن به آن، به مسئله وحدت هدف و مقصد در شرایع و ادیان گوناگون می‌پردازد و اختلاف مسیرها را عارضی و ثانوی و آن را بدیهی و گریزناپذیر می‌خواند: «نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است؛ بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا؛ از طرف هند و یمن. پس اگر در راهها نظر کنی، اختلاف عظیم و مابینت بی‌حد است؛ اما چون به مقصود نظر کنی، همه متفق‌اند و یگانه و همه درونها به کعبه متفق‌اند و درونها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف نمی‌گنجد... چون به کعبه رسیدند، معلوم شد که آن جنگ در راهها بود و مقصدشان یکی بود» (مولوی، ۱۳۸۸: ۹۱). تنوع راههای شناخت در باور مولانا، نه تنها امری ناپسند نیست که خود، بیانگر ارزندگی و عظمت مقصد است:

نردبانهایست پنهان در جهان	پایه پایه تا عنان آسمان
هر گره را نردبانی دیگرست	هر روش را آسمانی دیگرست
هر یکی از حال دیگر بی‌خبر	ملک با پهنا و بی‌پایان و سر (۲۵۵۶-۸/۵)

او در بیت زیر تفاوت شیوه و مسلک انبیا را ناشی از اقتضات زمان و نیازهای هر عصری می‌خواند:

صد هزاران ز انبیای حق پرست	خود به هر قرنی سیاستها بدست (۸۴-۹۰/۳)
----------------------------	---------------------------------------

سروش در باب اختلافات ادیان چنین اظهارنظر می‌کند: «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 هستی، همچنان که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع نموده است» (سروش، ۱۳۷۷: ۴-۱۳).

تبلیغ و تفهیم این واقعیت که انبیا و رسل، علی‌رغم اختلاف مسلک و تفاوت در شیوه دعوت، دارای وحدت مقصد هستند و انسانها را به خداوند که حقیقت مطلق است، دعوت می‌دهند، در کاستن از جدالهای عقیدتی پیروان ادیان مختلف و نزدیک نمودن آنان به یکدیگر و در شکل‌گیری و تثبیت روحیه رواداری و دیگراندیشی، تأثیری غیرقابل‌انکار دارد. لذا، مولوی برای حذف سوءبرداشتهای و خصومت میان آدمیان در عرصه عقیده و توصیه به دگرپذیری و مدارا بر این واقعیت، انگشت تأکید می‌نهد و نسبی بودن حقیقت و شمول‌گرایی را که از دستاوردهای ارزشمند عرفانی اوست، مطرح می‌کند و یادآور می‌شود، دین فقط یکی است و شرایع متکثر به یک منزل می‌برند:

هر نبی و هر ولی را مسلکی است  
لیک با حق می‌برد جمله یکی است (۳۰۸۶/۱)

مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مَغ  
جمله را رو سوی آن سلطان اُلغ (۲۴۱۹/۶)

هدف مولانا هرگز این نیست که پیروان ادیان و مذاهب، از اعتقاد و باور خویش دست بکشند، بلکه مراد وی این است که آنان نگاه خویش را به مسئله تعدد ادیان، اصلاح نموده و اندیشه‌شان را ارتقا بخشند و این تعدد و تکرار را به رسمیت شناخته و آن را لازمه آفرینش و اجتماع بشری به‌شمار آورند و عناد و بدبینی و خصومت‌های جاهلانۀ واهی را یک‌سو نهند و توضیحی می‌دهد که مستلزم نفی مطلق‌گرایی در این خصوص است؛ می‌گوید، نه همه ادیان مطلقاً حق و نه همگی علی‌الاطلاق باطل‌اند. او برای دین حق، شب قدر را مثال می‌آورد که بین شبها، پوشیده و مخفی و در نتیجه محل شک و تردید است و به همین سبب، نه می‌توان اعلام کرد که تمامی شبها، قدر است و نه می‌توان حکم نمود که هیچ شبی، شب قدر نیست. او به همین منوال، معتقد است، ادیان نیز، تمام حقیقت را بازگو نمی‌کنند، بلکه بر اساس خیالات خویش به توصیف خداوند می‌پردازند؛ این تصورات، هرچند عین حق نیست، ولی از آن بی‌بهره هم نیست. لذا صراحتاً حق دانستن مطلق تمامی ادیان را نشان حماقت فرد می‌داند، همان‌گونه که باطل‌شمردن همه آنان را نیز، بر شقاوت و خروج از دایرۀ انصاف حمل می‌نماید:

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه  
نی به کلی گم‌رهان‌اند این رمه...

پس مگو جمله خیال است و ضلال  
بی حقیقت 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...

آنک گوید جمله حق‌اند احمقیست  
وانک گوید جمله باطل او شقیست (۲۹۲۸-۴۳/۲)

به این ترتیب، جلال‌الدین مولوی که مبشر وصل و آشتی بین انسانهاست، با طرح نظریۀ شمول‌گرایی که از نیازهای جدی عصر کنونی نیز، به شمار می‌رود، حربۀ اتهام را از آنان می‌گیرد، چراکه به این درک و دریافت رسیده بود که «جامعه، مستعد اتهام‌زدنهاست. همگان پُرند از خطاهای شناختی و وارد کردن اتهام به یکدیگر. او راه تساهل و مدارا را تبلیغ کرد. خواست که مسیر خشونت را ببندد، نسبی بودن حقیقت را تبلیغ کرد. حتی پنهان کردن قبلۀ جان را آواز داد که دیگران راه سوءاستفاده را رها کنند» (آزاد، ۱۳۸۸: ۵۴).

مولوی جنگ هفتادودو ملت را ناشی از عدم‌بصیرت و ضعف بینش پیروان آن می‌داند و برای این منظور در دفتر سوم تمثیلی می‌آورد، مبنی بر اینکه انسانها همگی مانند کشتی‌سوارانی هستند که در آب صاف و زلال

کشتیرانی می‌کنند، اما به سبب ضعف قوهٔ بینایی و عدم توجه به سایر کشتی‌ها با یکدیگر برخورد می‌نمایند. «فلسفهٔ عرفانی خاص مولانا که وحدت جهانگیر را عرضه می‌کرد و مورد قبول عامهٔ مردم واقع گشته بود و "جنگ هفتادودو ملت" را به کناری نهاده، می‌توانست در صورت تسری به نقاط و شهرهای گوناگون، در تخفیف نفاقها و فسادها مؤثر شود و پس از جنگ و جدالهای خانمان‌سوز و خشونت‌های بی‌حساب، امن و آسایش را به منطقه عرضه دارد» (بیانی، ۱۳۸۲: ۳۳۲).

مولوی به‌عنوان راه حل و دلیل موجه دیگری جهت کاستن از بار تنشها و اختلافات آدمیان، آنان را به این واقعیت اجتناب‌ناپذیر توجه می‌دهد که اختلاف باور و عقیده، مثل سایر تفاوتها در عرصه‌های وسیع جوامع اجتماعی، طبیعی و لازمهٔ آفرینش است و باید آن را بپذیریم؛ از جمله در فیه ما فیه در لزوم تعدد ادیان چنین می‌گوید: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال، قائم میان ایشان. شما دین را یک، چون خواهید کردن؟... یک آنجا شود، در قیامت. اما اینجا که دنیاست ممکن نیست، زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی‌ای این‌جا ممکن نگردد، مگر در قیامت که همه یک شود و به یک‌جا نظر کنند و یک گوش شوند و یک زبان شوند» (مولوی، ۱۳۸۸: ۲۵).

به‌علاوه او برای نشان دادن بطلان جنگ و جدالهای پیروان ادیان و مذاهب و دعوت آنان به ترک نزاعهای جزم‌اندیشانه و بی‌پایهٔ اعتقادی، اصل دیگری را نیز، فریاد می‌آورد؛ اینکه بین پیروان یک دین واحد نیز اختلاف نظر وجود دارد و هر کس به میزان درک و دریافت خویش، به شیوه‌ای متفاوت با دیگران، به توصیف خدا می‌پردازد. توصیف فیلسوف با متکلم تفاوت دارد و چه بسا، هر کدام دیگری را نفی نماید. گرچه، هیچ‌کدام حق مطلق نیستند، اما به کلی هم از حقیقت دور نیستند:

همچنان که هر کسی در معرفت	می‌کند موصوف غیبی را صفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح	باحثی مر گفت او را کرده جرح
و آن دگر در هردو طعنه می‌زند	و آن دگر از زرق جانی می‌کند
هریک از ره، این نشانها زان دهند	تا گمان آید که ایشان زان دهاند
این حقیقت دان نه حق‌اند این‌همه	نی به کلی گم‌رهان‌اند این‌همه (۸/۲-۲۹۲۴)

به اعتقاد مولانا، امکان دریافت حقایق به تناسب ظرفیت افراد، خواست الهی و یکی از جلوه‌های حکمت اوست تا هیچ‌کدام از بندگان از درگاهش خائب و محروم بازنگردند:

حق همی خواهد که نومیدان او      زین عبادت هم نگردانند رو (۳۶۱۲/۱)

از این رو، به صراحت اعلام می‌دارد که انسان می‌تواند نور هدایت خویش را از همه انبیا اقتباس نماید، چون سرچشمه نور همه آنان یکی است، مثل صد چراغ که از نوری واحد شعله می‌گیرند:

خواه از آدم گیر نورش خواه ازو      خواه از خم گیر می خواه از کدو (۱۹۴۴/۱)

چون چراغی نور شمعی را کشید      هر که دید آن را یقین آن شمع دید

همچنین تا صد چراغ از نقل شد      دیدن آخر لقای اصل شد

خواه از نور پسین بستان به جان      هیچ فرقی نیست خواه از شمعدان (۹/۱ - ۱۹۴۷)

مولانا در این نظریه تا جایی پیش می‌رود که نه تنها اختلاف انبیا را با هم رد می‌کند که ادعا می‌نماید، بین ایمان و کفر که موسی و فرعون، نمادی از آن‌اند، هم چون نیک بنگریم، هیچ تضادی دیده نمی‌شود، چون کفر و ایمان هر دو، دو پوسته‌ای هستند که بر مغز؛ یعنی حقیقت، کشیده شده‌اند:

کفر و ایمان نیست آنجایی که اوست      زانک او مغزست وین دو رنگ و پوست (۳۳۲۳/۲)

مثنوی تعدد ادیان را نه بهانه‌ای برای خصومت و اختلاف ورزیدن که یکی از جلوه‌های حکمت الهی می‌داند:

یا نه جنگست این برای حکمتست      همچو جنگ خر فروشان صنعتست (۲۴۷۳/۱)

چراکه تضارب آرا در اندیشه وی، پیش‌نیاز ترقی و تکامل فکر و اندیشه بشری است، باین‌وصف، تنوع ادیان را به دید مثبت می‌نگرد و آن را نه حاصل گم‌گشتگی و ضلال که نتیجه غرق شدن حقیقت در حقیقت؛ یعنی، تراکم حقایق و حیرت در مقام گزینش آنها می‌خواند:

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد      زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد (۱۶۳۶/۶)

مولوی، اختلاف ادیان را ناشی از اختلاف دید یا به قول خودش "اختلاف نظرگاه" و تفاوت در میزان درک و دریافت افراد دانسته و در نتیجه آن را گریزناپذیر و قهری می‌خواند:

از نظرگاه است ای مغز وجود      اختلاف مؤمن و گبر و جهود (۱۲۵۸/۳)

خداوندگار عشق و عرفان ایران‌زمین، در مثنوی، طی حکایاتی زیبا و دلنشین، به تبیین اندیشه خویش در باب اختلاف انسانها در شناخت و معرفی حقیقت، پرداخته‌است؛ از جمله، در داستان نمادین و پرمغز "پیل در

تاریکی" در دفتر سوم، به ترسیم اختلافات بی‌پایه آدمیان می‌پردازد؛ چند نفر از هندیان، فیلی را به قصد نمایش به شهری می‌برند که مردمانش هیچ شناختی از آن ندارند. فیل در اتاق تاریکی است، لذا مردمی که کنجکاوانه به محل نگهداری فیل آمده و هرکدام عضوی از آن را لمس کرده بودند، در تشریح ماهیت آن با هم دچار اختلاف می‌شوند؛ یکی با لمس گوش فیل آن را شبیه بادبزن یافته و دیگری با لمس خرطوم فیل، آن را شبیه ناودان و قس علی‌هذا که در اینجا مولانا ضمن اعتراف به نسبی بودن حقیقتی که نزد هرکدامشان است، می‌گوید:

از نظرگه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد، این الف
در کف هرکس اگر شمعی بُدی	اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دستت و بس	نیست کف را بر همه او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر (۱۲۶۸-۷۰/۳)

در این حکایت، "فیل" رمز حقیقت مطلق است و "تاریکی"، جهان ماده که حقیقت در لایه‌های بی‌شماری از حجابهای آن، مستور گردیده و "کف دست" نماد مقیاسهای محدود و نارسای عقلی و تجربی انسان، عالمان، متکلمان و فیلسوفان برای شناخت حقیقت، هرکدام مقیاسهایی به دست می‌دهند که این شیوه‌ها هیچ‌کدام وافی به مقصود نیست. "شمع" نماد نور کشف و یقین است که هرگاه به قلب و بصیرت کسی بتابد، به کشف تمامت حقیقت نائل می‌گردد و در این مرتبه، نزاع و ستیزه‌ها رنگ می‌بازد. حکایت تمثیلی پیل، بیانگر ماهیت حقیقت-ستیز و افسانه‌گرایی تعصبات مذهبی و جنگ هفتادودو ملت است که اختلافاتشان ناشی از اختلاف منظر و دیدگاه است (زمانی، ۱۳۷۹: ۳-۱۲۳).

### مختصری در باب انواع مکاتب فکری بر حسب نوع مواجهه با تعدد ادیان

در دنیای کنونی که تکثر در جنبه‌های مختلف زندگی و تفکر بشر، بیش از هر زمانی رو نموده است، صاحب-نظرانی که در حوزه ادیان کار کرده‌اند، پیرامون تنوع آن، نظرات گوناگونی ارائه داده‌اند که مجموع آن را می‌توان ذیل سه عنوان کلی زیر جای داد.

#### الف) انحصارگرایی

پیروان این نظریه بر آن‌اند که حقیقت و رستگاری، فقط در انحصار دینی خاص است و سایر ادیان برباطل‌اند.

#### ب) کثرت‌گرایی یا پلورالیسم



پلورالیسم، از اصطلاحات نوپدید فلسفه غرب و دارای شاخه‌های گوناگونی است که مبحث اتحاد ادیان، با شاخه دینی آن سروکار دارد. واژه پلورالیسم برگرفته شده از دو واژه Plural به معنای جمع و Ism به معنی گرایش است، براین اساس، Pluralism در لغت به معنای "جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی" است (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۵). پلورالیسم دینی که در نیمه اول قرن بیستم توسط "جان هیک" (John Hick) مطرح گردید، از مباحث مرتبط با فلسفه دین است و به دلیل نقش و کارکرد آن در ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان مختلف، کانون توجه صاحب‌نظران زیادی قرار گرفته است. ردپای این نظریه را می‌توان در تاریخ تفکر بشر و به‌ویژه، بین پیروان نحله تصوف جستجو نمود. در عصر مولانا نیز، «کلیت این موضوع تحت عناوینی چون "وحدت وجود"، "تسامح و تساهل" و "اعتقاد به همزیستی مسالمت‌آمیز" کاربرد داشته است» (مشیدی و فرزانه، ۱۳۹۱: ۸۷). کثرت‌گرایان، در ضلع مقابل انحصارگرایان، معتقدند، وجود ادیان گوناگون به دلیل وجود پاسخها و واکنشهای مختلف نسبت به حق و حقیقت است و همگی می‌توانند به یک میزان مایه رستگاری و رهایی انسان شوند. اینان بر این باورند که همه ما، انسانهای کوری هستیم که دربند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار آمده‌ایم و حقیقت را نشناخته‌ایم، لذا تمام ادیان به یک اندازه برحق هستند.

### ج) شمول‌گرایی

پیروان این نظریه که در واقع حد فاصل انحصارگرایان و کثرت‌گرایان هستند، بر این رفته‌اند که خداوند و لطف او به صور مختلف در ادیان گوناگون تجلی نموده است؛ یعنی، همه ادیان، بهره‌ای از حق و حقیقت دارند، اما حق مطلق در یک دین خاص وجود دارد. وفق این نظریه، هرکس می‌تواند مدعی گردد که دین خودش برحق است، اما در سایر ادیان نیز، جلوه‌هایی از این حقیقت یافت می‌شود.

### مولوی، شمول‌گراست یا پلورالیست؟

در دید اول، ممکن است چنین برداشت شود که مولوی طرفدار پلورالیسم یا کثرت‌گرایی است، به خصوص که در داستان فیل، به محدودیت شناخت آدمی تصریح دارد، اما با دقتی بیشتر روشن می‌شود که او بیشتر طرفدار شمول‌گرایی است؛ یعنی، معتقد است، دین اسلام، به‌ویژه، فرقه اهل سنت حق است و بهترین برداشت و تفسیر را از دین ارائه می‌دهد. اما برای سایر فرقه‌ها و ادیان نیز اهمیت قائل است و حق را در همه ادیان می‌جوید و به‌نوعی به وحدت جوهری ادیان اعتقاد دارد. البته او در وحدت جوهری ادیان، بیشتر به اتحاد جوهری ارواح انبیا

توجه می‌کند و جان همه آنان را متحد می‌داند و آنانی را که بین انبیا دوگانگی و تضاد قائل هستند، احول می‌خواند (مسعودی فر، ۱۳۸۱: ۱-۹۰).

مشیدی و فرزانه، نویسندگان مقاله "کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی" به دنبال بیان و بررسی ادله‌های پلورالیست‌های غربی و داخلی و دیدگاه‌های مولوی در این خصوص، به‌عنوان دستاورد پژوهش خویش، می‌نویسند، مولوی همسویی‌هایی با برخی آرای کثرت‌گرایان دارد که سبب گردیده، عده‌ای او را پلورالیست بدانند، ولی مولوی در اکثر موارد با اصول بنیادین آنان موافق نیست و نمی‌توان او را کثرت‌گرا- آن‌گونه که امروزه مطرح است- نامید؛ او که پرورش‌یافته دامن اسلام است، این دین را به‌عنوان دین کامل و خاتم پذیرفته و ادیان دیگر را در طول گذشته آن می‌داند و بدین ترتیب، رکن اصلی دینداری خود را اسلام و اعتقاد به "حقیقت مطلق" بیان می‌کند و معیارهایی چون قرآن و انبیا را برای تشخیص حق و باطل به کار می‌برد تا مجبور به پذیرش اصول متناقض از هم نشود. حال آنکه پلورالیست‌ها همه ادیان را بهره‌مند از حقیقت دانسته و بین "برهمن"، "نیروانا"، "الله" و... تفاوت نمی‌گذارند. مولانا برداشتهای مختلف از حقیقت را تا به آنجا به رسمیت می‌شناسد که در عمق و طول حقیقت باشند، نه در عرض آن.

از دیگر وجوه تمایز آرای مولوی با کثرت‌گرایان، توجه به مغز و پوسته دین است. آنچه برای کثرت‌گرایان اهمیت دارد، باطن دین است؛ لیکن مولانا، ظاهر و معنای دین را هم‌راستا و مکمل یکدیگر می‌داند؛ هرچند اصالت بیشتری به معنا می‌دهد. بدین ترتیب آنچه به‌طور تمام و کمال از سوی پلورالیست‌ها پذیرفته می‌شود، نزد مولانا دارای شدت و ضعف (سلسله مراتب) است.

نکته دیگری که سبب گردیده، عده‌ای به اشتباه، مولوی را پلورالیست بنامند، توجه وی به زندگی مسالمت-آمیز پیروان ادیان گوناگون در کنار هم و آزاداندیشی نسبت به آنان است، اما باید خاطرنشان کرد که این رویکردی است که مورد پذیرش اسلام بوده و می‌توان بنا بر آیات و روایات اسلامی مدعی شد که مبتکر آن نیز اسلام است، اما باید متوجه بود که این همزیستی مسالمت‌آمیز به معنای پذیرش اصول و عقاید دینی سایر ادیان نبوده و هدف مولانا هرگز این نیست که پیروان ادیان و مذاهب، از اعتقاد و باور خویش دست بکشند، بلکه مراد وی این است که آنان نگاه خویش را به مسئله تعدد ادیان اصلاح نموده و اندیشه خویش را ارتقا بخشند و این تعدد و تکثر را به رسمیت شناخته و آن را لازمه آفرینش و اجتماع بشری به شمار آورند و عناد و بدبینی و خصومت‌های جاهلانه واهی را یک سو نهند.

اعتقاد مولانا به دین اسلام به عنوان کامل ترین دین و پذیرش مسئله خاتمیت آن، مهم ترین وجه تمایز او با پلورالیسم است که با پذیرش حقانیت همه ادیان، مسئله خاتمیت را نادیده می انگارد (مشیدی و فرزانه، ۱۳۹۱: ۷-۱۰۶):

ختمهایی کانیا بگذاشتند      آن به دین احمدی برداشتند (۱۶۵/۶)  
مولوی به دلیل اینکه شمولگراست، نام پیامبر اسلام را جامع نام تمامی انبیا می داند:  
نام احمد نام جمله انبیاست      چونک صد آمد نود هم پیش ماست (۱۱۰۶/۱)

### مولوی و تعامل با پیروان سایر ادیان

تساهل و تسامح دینی، جزو خصال تثبیت شده اخلاقی مولاناست، چراکه او عارفی تمام عیار است و عرفان، به گفته اسلامی ندوشن یک دین، با پنجره های باز (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۱: ۹۳) و از همین روست که: «مولوی، نسبت به مذاهب دیگر؛ گبر و یهود و ترسا و حتی کافر و ملحد نیز به نظر عرفانی می نگریست؛ بغض و کینه و کراهت و خشم و انزجار عامیانه جاهلانه با هیچ مذهب و ملتی نداشت... و اختلاف مذاهب را ناشی از اختلاف دید و نظرگاه می دانست» (همایی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۴۱).

در دیدگاه وحدت گرای مولانا، نظر به یکی بودن انبیای الهی در هدف و مقصد، رسالتشان در طول و مکمل یکدیگر است و با هم وحدت دارند و همگی مظهر صفات الهی هستند و تفاوت های سطحی و ظاهری آنان، ناظر به این واقعیت است که هر کدام مظهر صفتی از صفات خداوندند.

زرین کوب می نویسد: «در بین انبیاء مذکور در قرآن کریم، سیمای موسی در مثنوی، در هاله ای از قدس و جلال، جلوه دارد، چراکه وی، هم احوال نبی صاحب شریعت را تصویر می کند و هم سلوک اهل طریقت را توجیه می نماید... عیسی مسیح هم که جامع شریعت و طریقت محسوب است، در نزد مولانا، قبل از هر چیز، تصویری از عشق حق را ارائه می کند» (زرین کوب، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹-۶۶۸). مولانا که تحت تأثیر آموزه های قرآن کریم، دین را یکی می داند و برای انبیای الهی که مؤمن به هستند، احترام و جایگاه ویژه ای قائل است، نبی گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله وسلم - را جامع مراتب جمیع انبیای پیشین دانسته و در بیت ۱۱۰۶ دفتر نخست مثنوی - که پیش از این از خاطر گذشت - می گوید، حقیقت محمدی در مقام قیاس با سایر انبیای عظام، حکم عدد صد را نسبت به اعداد مادون خود دارد، چراکه تمامی کمالات روحی و معنوی انبیای پیشین یکجا در وجود ایشان جمع گردیده است.

محمدعلی اسلامی ندوشن در باب وسعت نظر مولوی در دینداری چنین می‌گوید: «مولانا برای آنکه بتواند در تعبیه "آرمانشهر" خود، میدان عمل بی‌انتهای داشته باشد، محدودیتها را درهم می‌شکند. هیچ محدود یا مقید را بر نمی‌تابد. از این‌رو، با آنکه مسلمان معتقدی است، از دین برداشت و تعبیر خاص خود را دارد. ترشروی‌ای که از جانب متشرعان نسبت به اندیشه‌های او نشان داده شده است، به‌جا و به‌حق بوده. او یک متفکر مرزگسل است و شرایع دینداری مرز و حریم غیرقابل تخطی است. دستاویزش آن است که اصل را می‌گیرد و به فرع کار ندارد. مگر دین برای اصلاح جامعه بشر نیست؟ پس اگر این اصلاح از ریشه صورت گیرد، چه نیاز به تنیدن به گرد شاخه‌ها» (اسلامی ندوشن، ۱۳۸۲: ۳۴۹).

دامادی در خصوص تسامح دینی مولانا، چنین می‌گوید: «او که از سعه صدر و کمال انسانی در مرتبتی فیض-یاب و برخوردار است که بر همهٔ ابناء عالم به نظر رحمت و شفقت می‌نگرد، میان خویش و تمامی جامعه و پیروان عقاید و ادیان صلح و آشنایی برقرار ساخته، چه به قول او «آداب‌دانان دیگراند» و «سوخته جان و روانان دیگر» و از این دیدگاه، سرایندهٔ مثنوی، هیچ‌گاه قدم در راه برانگیختن خشم عموم برنداشته و طی داستانهای مثنوی، به دستیاری تمثیلات جالب و قصص دلنشین، همواره بر جلب قلوب و محبت عموم و هم‌آهنگی با عواطف ظریف آنها همت گماشته است» (دامادی، ۱۳۷۹: ۲۰۶).

زرین کوب که از مولوی پژوهان صاحب‌نام ایرانی است، در آثارش به موارد فراوانی از برخوردهای مسالمت‌آمیز خداوندگار با پیروان سایر ادیان اشاره می‌کند؛ از جمله، می‌نویسد: «با ترسایان و جهودان شهر هم برخلاف رسم متشرعه و فقه‌های قشری، با لطف و لین سلوک می‌کرد، از این‌رو، پیروان ادیان دیگر و رؤسای آنها هم او را از ته دل دوست می‌داشتند. در چنان عصری که جنگ‌های صلیبی و تحریکات و تعصبات وابسته به فاجعهٔ مغول در هر دو جانب روح اخوت انسانی را کشته بود، تواضعی که او در حق ترسایان و جهودان شهر می‌کرد، نشان علو روح و تسامح فکری فوق‌العاده‌اش بود» (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۴۱۸).

خداوندگار، در برخورد با نصاری شهر که حداکثر ملاحظهٔ دیگران در حق آنان، حسن رفتاری ظاهری و رسمی - آن هم - آمیخته با اکراه و غرور بود، تواضع و تکریم فوق‌العاده به جا می‌آورد و با آنان مثل مسلمانان سلوک می‌کرد. مکرر دیده می‌شد که هنگام عبور از کوچه و بازار، با راهب فقیر یا کشیش حقیری روبه‌رو می‌گشت و چندین بار از باب تواضع، مطابق مرسوم خود، در مقابل او سر تعظیم فرود می‌آورد. این تواضع فوق‌العاده در مقابل کسانی بود که اغلب فقها و متشرعه، اگر در کوی و برزن با آنها برخورد می‌کردند، از رؤیت آنان اظهار

کراهیت نموده و رو ترش می‌کردند. یک روز در پاسخ فردی یهودی که از او پرسید، دین شما بهتر است یا از آن ما؟ با خونسردی گفت از آن شما. 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 (همان: ۴-۴۰۲).

یکی از شواهد تاریخی معتبری که حاکی از خصلت دگرپذیری و تسامح دینی والای حضرت مولاناست، حضور انبوه غیرمسلمانانی است که به نشانه حق‌شناسی از حسن سلوک این نادره دورانها، آمده بودند، جسد مطهرش را تا قرارگاه ابدی وی تشییع کنند. هنگام تشییع جنازه وی، به قول افلاکی «رستخیز قیامت کبری را مانستی». عیسویان، یهودیان و غیره، هر یکی بنا بر دین خویش، کتابهای مقدس را برداشته و پیش‌پیش می‌رفتند و کتاب می‌خواندند و نوحه می‌کردند. از آنان پرسیدند: این کار به شما چه ارتباطی دارد؟ آنان جواب دادند: «ما حقیقت موسی و حقیقت عیسی و جمع انبیاء را از بیان عیان او فهم کردیم و روش انبیای اکمل را که در کتب خوانده بودیم، در او دیدیم» (بیانی، ۱۳۸۲: ۳۳۲).

## مراجع و مأخذ

- آزاد، پیمان. (۱۳۸۸). **مولوی چگونه مولوی شد؟** تهران: نشر قطره.
- اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۸۲). «*دنیای دلخواه جلال‌الدین مولوی*» در **تحفه‌های آن جهانی**. علی دهباشی. تهران: سخن. صص ۳۴۴-۳۵۲.
- ..... (۱۳۸۱). **چهار سخنگوی وجدان ایران**. تهران: نشر قطره. چاپ دوم.
- بیانی، شیرین. (۱۳۸۲). «*مولانا جلال‌الدین و راز آفرینش*» در **تحفه‌های آن جهانی**. علی دهباشی. تهران: سخن. صص ۲۹۸-۳۳۴.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). **داستان پیامبران در کلیات شمس**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوکار، نجف. (۱۳۸۶). «*مولانا و دین*» در **مجموعه مقالات مولانا پژوهی**. تهران: کتیبه.
- دامادی، محمد. (۱۳۷۹)، **شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت**، تهران: دانا، چاپ اول.

- دین لوئیس، فرانکلین. (۱۳۸۴). **مولانا، دیروز تا امروز، شرق تا غرب**. ترجمه حسن لاهوتی. تهران: نامک.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۶). **سرنی**. ۲ جلد. تهران: علمی. چاپ دوم.
- ..... (۱۳۸۲). **«سالهای پایان زندگی مولوی» در تحفه‌های آن جهانی**. علی دهباشی. تهران: سخن. صص ۴۰۰ - ۴۴۰.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۹). **شرح جامع مثنوی معنوی**، ۷ جلد. تهران: اطلاعات.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۷). **صراطهای مستقیم**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. چاپ پنجم.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۳). **شرح مثنوی شریف**، ۳ جلد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ هفتم.
- قربانی، اکبر. (۱۳۸۸). **«وحدت درونی ادیان در اندیشه مولانا» پژوهش‌نامه ادب حماسی (پژوهش-نامه فرهنگ و ادب)**. پاییز ۸۸، دوره ۱، شماره ۹. صفحه ۱۹۲ تا ۲۰۷.
- مشیدی، جلیل و فرزانه، سمانه. (۱۳۹۱، بهار). **«بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی»**. فصلنامه علمی- پژوهشی **آینه معرفت**. سال دهم. شماره سی. صص ۸۴ - ۱۰۷.
- مسعودی‌فر، جلیل. (۱۳۸۱). **معرفت شناسی مثنوی مولوی**. مشهد: آهنگ قلم. چاپ اول.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۲ الف). **مثنوی معنوی**. تصحیح نیکلسون. تهران: نگاه. چاپ چهارم.
- ..... (۱۳۸۸). **فیه ما فیه**. تصحیح و توضیح توفیق سبحانی. تهران: کتاب پارسه. چاپ اول.
- نبویان، سید محمود. (۱۳۸۱). **پلورالیسم دینی**. تهران: نشر دانش و اندیشه معاصر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۱). **انسان کامل**. تصحیح مازیان موله. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری. چاپ سوم.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۹۴). **مولوی‌نامه**. ۲ جلد. تهران: هما. چاپ هفتم.

- Schuon, Frithjof. (1975). **The Transcendent unity of Religions**. Translated by Peter Townsend. U.S.A, Harper & Row.