

کثرت‌گرایی دینی از منظر مولوی*

ع. پاشایی

اشاره

هدف از طرح وحدت و کثرت، نزدیک‌شدن به مفهوم پلورالیسم دینی^(۱) یا تکثرگرایی دینی در مثوی است. از این رو نخست به اختصار تکثرگرایی دینی و دو مفهوم پیوسته به آن، یعنی انحصارگرایی و شمول‌گرایی^(۲) را بررسی می‌کنیم، و آنگاه با توجه به رویکرد پیشنهادی جان هیک، بحث را با کثرت حقایق هستی آغاز می‌کنیم.

جهان ما، در کثرت اجزای عالم و تعدد سنت‌ها و مسلک‌ها نمودار می‌شود. اما در عرفان، نظر بر این است که این‌همه از خاستگاه و آغازینه‌ای برمی‌آیند که حق یا حقیقتی یگانه و بودین است، و نیز واگشت همه به سوی فرجامینه‌ای است که اوست. برجسته‌ترین نشانه این کثرت، جنگ و ستیز دائمی اضداد و پیوستن‌ها و گسستن‌های آنها است. در گفت‌وگوی این اضداد شوری هست که عشقش نام داده‌اند. از این رو تمام هستی مالمال «غلغل اجزا» و سرشار از صدای عشق است. چه کسی این را درمی‌یابد؟ او انسان کاملی است که این آوازا را به گوش دل می‌شنود. از نشانه‌های او در این مقام، یکی این است که شعله‌ها را با وجود او رابطه است (مثوی ۸۳۵: ۲). او از خدا می‌خواهد که چیزها را، چنان که هست، به او بنمایاند. این بیش از بدون خودپرستی، بی‌پرده‌های کثرت، و بدون حجاب‌های دین و دانش است. اما انسان برای رسیدن به این مقام نیاز به عشق راستین دارد. معشوق، خواه این جهانی باشد و

* بخش اصلی این مقاله در پاسخ به فراخوان سومین کنفرانس بنیاد علوم اجتماعی اسلامی (AMSS) و به سفارش مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدن‌ها نوشته شده است. فرصت را مغتنم شمرده، از این مرکز به خاطر موافقت با چاپ این مقاله در این فصلنامه سپاسگزاری می‌نمایم. هفت آسمان

خواه آن جهانی، او نیز عاشقش را می‌جوید، بی‌حجاب، و سرانجام این عاشق در عشقی غم می‌شود که «عشق‌های اولین و آخرین» در آن غرق‌ند. این پایان، آغازی است زیبا. زبانی را که مولوی در تمام حکایت‌ها و تمثیل‌های مثنوی به کار می‌برد شاید بتو محاکات رمزی^(۳) دانست که با مصطلحات عرفانی بیان می‌شود. من از این ساحت به مثنوی نگاه می‌کنم که دریچه‌ای است گشوده بر یک گفت‌وگوی متعالی.

ضروری است که یکی دو نکته را روشن کنم. تمام مقاله متمرکز است بر انتخاب‌هایی شش دفتر مثنوی، از این رو به دیوان شمس، به فیه ما فیه، و به شروح مثنوی و نیز به عارف دیگر ارجاع ندهام.^(۴)

برای پرهیز از نقل شعرها در متن مقاله، دو گونه فهرست از آن‌ها فراهم آورده‌ام. یک موضوعی، که بنا بر نیاز مقاله مرتب و با شماره‌های داخل [] (۲۷ شماره) مشخص شد است، و دیگری فهرست ارجاعی تمام شعرها است که با شماره هر شعر در شش دفتر تنظیم شده‌است تا دستیابی به شعرها برای خواننده آسان باشد. اما اگر خواننده بی‌مراجعه به فهرست‌های دوگانه مقاله را بخواند در بیش‌ترین بخش آن، چیزی جز طرح‌واره‌ای بسیا فشرده نخواهد یافت.

زمینه

پلورالیسم، یا تکثرگرایی یکی از پدیده‌های زندگی مدرن است که کمابیش بر تمام ملت‌های جهان تأثیر گذاشته است، خواه دینی باشند و خواه نه، خواه در گفت‌وگو باشند و خواه نه. مراد از تکثرگرایی دینی، از نظر فلسفی، نظریه خاصی است که از رابطه میان تعدد سنت‌های دینی و ادعاهای مختلف آن‌ها بحث می‌کند. بنا بر این نظریه، ادیان بزرگ جهانی در پاسخ به فرجامینه^(۵) الهی، مفاهیم و ادراکات خاصی پدید آورده‌اند. معمولاً در بررسی مفهوم تکثرگرایی دینی همیشه آن را با دو امکان دیگر، یا با دو جریان اصلی رقیب، یعنی انحصارگرایی و شمول‌گرایی در تقابل قرار می‌دهند. (هیگ ۱۹۸۷)

انحصارگرایی دو بخش دارد، نظری و رستگاران. بنا بر انحصارگرایی نظری^(۶)، نظریه‌ها و آموزه‌های یک دین معین، نزد آن دین، کاملاً صادق‌اند، و تمام نظرهای دیگر، مادام که با آن در تعارض باشند، کاذب‌اند. انحصارگرایی رستگاران^(۷) این نظر است که فقط یک دین معین راه مؤثر رستگاری را عرضه می‌کند. هرچند این دو گونه از انحصارگرایی منطقاً از یکدیگر مستقلند، اما معمولاً این دو را با هم در نظر می‌گیرند

خواه آن جهانی، او نیز عاشقش را می‌جوید، بی حجاب و سرانجام این عاشق در عشقی می‌شود که «عشق‌های اولین و آخرین» در آن غرقند. این پایان، آغازی است زیبا.

زبانی را که مولوی در تمام حکایت‌ها و تمثیل‌های مثنوی به کار می‌برد شاید بذ محاکات رمزی^(۳) دانست که با مصطلحات عرفانی بیان می‌شود. من از این ساحت به مث نگاه می‌کنم که دریچه‌ای است گشوده بر یک گفت‌وگوی متعالی.

ضروری است که یکی دو نکته را روشن کنم. تمام مقاله متمرکز است بر انتخاب‌هایی شش دفتر مثنوی، از این رو به دیوان شمس، به فیه ما فیه، و به شروع مثنوی و نیز به عار دیگر ارجاع نداده‌ام.^(۴)

برای پرهیز از نقل شعرها در متن مقاله، دو گونه فهرست از آن‌ها فراهم آورده‌ام. به موضوعی، که بنا بر نیاز مقاله مرتب و با شماره‌های داخل [] (۲۷ شماره) مشخص شد است، و دیگری فهرست ارجاعی تمام شعرها است که با شماره هر شعر در شش دفتر تنه شده‌است تا دستیابی به شعرها برای خواننده آسان باشد. اما اگر خواننده بی‌مراجعه به فهرست‌های دوگانه مقاله را بخواند در بیش‌ترین بخش آن، چیزی جز طرح‌واره‌ای بسبب فشرده نخواهد یافت.

زمینه

پلورالیسم، یا تکثرگرایی یکی از پدیده‌های زندگی مدرن است که کمابیش بر تم ملت‌های جهان تأثیر گذاشته است، خواه دینی باشند و خواه نه، خواه در گفت‌وگو باشند و خواه نه. مراد از تکثرگرایی دینی، از نظر فلسفی، نظریه خاصی است که از رابطه میا تعدد سنت‌های دینی و ادعاهای مختلف آن‌ها بحث می‌کند. بنا بر این نظریه، ادیان بزرگ جهانی در پاسخ به فرجامینه^(۵) الهی، مفاهیم و ادراکات خاصی پدید آورده‌اند. معمولاً بررسی مفهوم تکثرگرایی دینی همیشه آن را با دو امکان دیگر، یا با دو جریان اصلی رقیب، یعنی انحصارگرایی و شمول‌گرایی در تقابل قرار می‌دهند. (هیگ ۱۹۸۷)

انحصارگرایی دو بخش دارد، نظری و رستگارانیه. بنا بر انحصارگرایی نظری، نظریه‌ها و آموزه‌های یک دین معین، نزد آن دین، کاملاً صادق‌اند، و تمام نظریه‌های دیگر مادام که با آن در تعارض باشند، کاذب‌اند. انحصارگرایی رستگارانیه^(۶) این نظر است که فقط یک دین معین راه مؤثر رستگاری را عرضه می‌کند. هرچند این دو گونه از انحصارگرایی منطقی از یکدیگر مستقلند، اما معمولاً این دو را با هم در نظر می‌گیرند

(کوبین ۱۹۹۸). بنا بر این، و به طور کلی، انحصارگرایی این اعتقاد است که دین یا مذهب، یا عمل من، فهم انحصاری حقیقت را دارد، یا به روشن‌شدگی، و اشراق می‌رسد. یا راه من تنها راه مستقیم به سوی مقصد است. (سیمبرون: ۳۱۲)

امکان دیگر، یعنی شمول‌گرایی، با نقد فرض پیش‌گفته انحصارگرا آغاز می‌شود و با آگاهی به سایر جریان‌های حیات دینی همراه است. پژوهنده در این جریان با بهترین ثمرات تبدل وجود انسان روبه‌رو می‌شود، به این معنی که هستی انسان از شکل خودمحوری^(۸) گذشته استحالته بنیادی پیدا می‌کند و در متن الوهیت، یا خدایانه،^(۹) از نو محورگیری^(۱۰) می‌کند. از این‌جا روشن می‌شود که آگاهی انسان به خدایانه منحصر به سنت خاص من یا شما نیست، و سنت‌های دیگر هم راه‌هایی اند، هر چند دیگرگونه و به عدد انفس خلافت، اما همه پاسخی اند به همان حقیقت الهی استحالته‌گر. چنین ادراکی به الهیات و فلسفه‌های دینی شمول‌گرا انجامیده است. (هیگ ۱۹۸۷)

هر نبی و هر ولی را مسلکی است □ لیک تاحق می‌برد جمله یکی است (۳: ۳۰۸۶)

زان که خود ممدوح جز یک بیش نیست □ کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست (۳: ۲۱۲۴)

به بیان دیگر، شمول‌گرایی، نظری است که بنا بر آن، دین‌های بزرگ جهانی ادراک‌ها و مفاهیم متفاوت، و نیز متناسب با آن‌ها، پاسخ‌های مختلفی اند به حق،^(۱۱) و در میان هریک از آن‌ها مستقلاً تبدل وجود انسان از خودمحوری به حقیقت‌محوری صورت می‌گیرد. به این ترتیب سنت‌های بزرگ دینی را «فضاها»ی گوناگون رستگاری و فلاح دانسته‌اند که در داخل آن‌ها- یا «راه‌ها»یی اند که در طول آن‌ها- مردان و زنان می‌توانند به رستگاری، آزادی، و کمال برسند. در درون هریک از دین‌های بزرگ جهانی می‌توان نمونه‌هایی از تحول شمول‌گرا یا تکثرگرا یافت، که معمولاً این‌ها بن‌مایه یا تم اصلی آن‌ها نیست. (هیگ ۱۹۸۷)

و. ک. اسمیت می‌اندیشد که به چیزی رادیکال‌تر از شمول‌گرایی نیاز است. بنابراین استدلال او باید کوشید که یک کلام یا الهیات جهانی یا یک الهیات دین تطبیقی پدید آید. به نظر او چنین الهیاتی درگیر گفتمان ساحت متعالی حیات انسان و حیات عالم است. (اسمیت ۱۹۸۱)

اکنون می‌توان به جریان نوی که به تکثرگرایی دینی معروف است پرداخت. بنا بر تکثرگرایی، یک حقیقت دینی فرجامین هست که در همه سنت‌های دینی بزرگ آن را به

گونه‌های مختلف تجربه می‌کنند و می‌فهمند. کارایی همه راه‌هایی که این سنت‌ها سوی رستگاری و نجات عرضه می‌کنند یکسان است. (کویین ۱۹۹۸) به بیان دیگر تکثرگرایی بازشناخت آن حقیقت، یا حق است که به نحو انحصاری (یا به نحو شمول) ملک هیچ سنت دینی خاصی نیست، و برداشت‌های بی‌شمار از حقیقت، در سنت‌ها گوناگون دینی، نه تنها سنگ راه رستگاری نیست که می‌باید آن‌ها را از پیش پا برداشد بلکه بر عکس، فرصت‌ها و امکان‌های فراوانی برای گفت‌وگو فراهم می‌آورد. (سیه برون: ۳۱۳) به زبان مثنوی، مخالف‌ها یا اضداد هر یک می‌تواند در راه و سلوک خ صادق باشد. (۵:۳۲۲۷)

بنا بر توضیح دایانا اک، تکثرگرایی دینی مستلزم یک درگیری مثبت و فعال ادعاهای دین و حقایق کثرت دینی است، که نه فقط دربردارنده بازشناخت محض سنت‌های دینی مختلف و تضمین حقوق قانونی آن‌ها است، بلکه در این راه گرم‌روانه، طریق گفت‌وگو، می‌کوشد که تفاوت‌ها و اشتراک‌های آن‌ها را بفهمد. (اک: ۱۹۲ پلورالیست‌ها با آن که به تفاوت‌ها احترام می‌گذارند، اما هر یک به سنت دینی و جام خاص خود تعلق دارند. (سیمر-برون: ۳۲۸)

اکنون می‌توان پرسید که چه گونه می‌توان تکثرگرایی دینی را از دید فلسفی، و بحث ما بنا بر دید عرفانی مثنوی، بیان و تدوین کرد؟ برای این کار، چنان که هیو می‌گوید، به یک نظریه نیاز است که به طور کامل دامنه پهن‌آور و پیچیدگی تفاوت‌ها اختلاف‌ها را که در پدیده‌شناسی دین پیداست درک کند و در همان حال ما را یاری کند که جریان‌های اصلی تجربه و اندیشه دینی را که حاوی آگاهی‌های مختلف از ت حقیقت فرجامین است بفهمیم. (هیک ۱۹۸۷) در بخشی از این مقاله سعی می‌شود حد امکان از رویکرد هیک پیروی شود، چرا که او بر این باور است که شاید امیدبخش‌ترین رویکرد از طریق تمایزی به دست آید که به شکل‌های مختلف در داخل هر یک از سنت‌های بزرگ وجود دارد (هیک ۱۹۸۷). از این رو توضیح کوتاه نظر ضروری است.

هیک در بحث نظری تکثرگرایی دینی، مبنای کار را بر یک «فرضیه تکثرگرایانه» نوع کانتی^(۱۲) گذاشته است و روش کانت را قابل اطلاق بر تجربه دینی می‌داند. او پیروی از کانت (که میان noumen (بود) و phenom (نمود، پدیده) تمایز می‌گذارد

میان دو وجه حق فرق می‌گذارد. یکی noumenal Real، یا حقیقت بودین، یا حق چون بود است، یعنی حقیقت آغازین و فرجامین^(۱۳) و نامتعیین و مطلق (یا به اصطلاح an sich یا در خود است)، و دیگری phenomenal Real، یا حقیقت نمودین، یا «درنمودین»، یعنی حق چون نمود، است، خاصه حق در تجربه و ادراک و اندیشه انسان. بنا بر فرضیه تکثرگرایانه، حق در خود همیشه بر ما حاضر یا در ما مؤثر است. هرگاه این تأثیر به دانستگی برسد شکل چیزی را به خود می‌گیرد که ما آن را تجربه دینی می‌خوانیم. یک چنین تجربه‌ای بسیار متکثر و مبتنی بر مجموعه‌ای از مفاهیم دینی است. آن دو وجه بنیادی، یکی خدا یا حق است در شاکله شخص، و دیگری مطلق است در هیأت غیر شخص. اولی در دین خداپرستانه جلوه می‌کند و دومی در شکل‌های دین‌های ناخداپرست. آگاهی ما از خدا یا حق امری کلی نیست، بلکه ما از تجلیات او در چارچوب فرهنگ‌ها و سنت‌ها و زبان‌هایمان آگاه می‌شویم. بنا بر این فرضیه، سرشت نامتعیین حق، یا حق در خود، بیرون از مفاهیم انسانی ما شناخت‌ناپذیر است. به زبان کانتی، انسان حق بودین را به صورت نمودهای الهی تجربه می‌کند.

معیار قضاوت درباره معتبر یا نامعتبر بودن دین‌ها در این فرضیه با این استدلال به دست می‌آید که شخص می‌پذیرد که تجربه دینی سنت خود او نه تنها یک فرافکنی خیالی نیست، بلکه یک پاسخ شناختی به حقیقت متعالی است؛ او این اصل را به دین‌های دیگری نیز که به نظر می‌رسد ثمرات اخلاقی و روحی آن‌ها با دین خود او همانند است تسری می‌دهد. به این ترتیب از این ثمرات یک معیار مشترک به دست می‌آید که با آن می‌توان استحاله رستگاری‌گرای^(۱۴) وجود انسان را از خودمحوری طبیعی به یک جهت‌گیری تازه که بر حق متمرکز است باز شناخت. این استحاله یا تبدل در فرهنگ‌های دینی مختلف شکل‌های ملموس مختلف به خود می‌گیرد. بنا بر فرضیه از نوع کانتی، مشکل ادعاهای متعارض حقیقت با این پیشنهاد به این شکل حل می‌شود که اینها در حقیقت تعارضی با یکدیگر ندارند، بلکه ادعاهایی در باره تجلیات یا ظهورات مختلف حق اند که بر جوامع ایمانی انسانی نمودار شده‌اند، و هر یک از این جوامع با مجموعه مفاهیم، اعمال، شکل زندگی، اساطیر و داستان‌ها و یادهای تاریخی خاص خود عمل می‌کنند.

مهم‌ترین ایرادی که بر این فرضیه گرفته‌اند این است که در آن، نظام‌های اعتقادی متمایز دین‌های مختلف درباره حقایق مطلق، به گزارش‌های یک ادراک انسانی تقلیل

می‌یابد و به این ترتیب برداشت‌های مختلف و متناقض ادراک‌های دیگر را از حقیقت الهی نادیده می‌گیرد. (هیگ ۱۹۹۷)

نظریه‌های تکثرگرایی دیگری هم هست؛ مثلاً نینیان اسمارت (در کلینبرگر ۱۹۹۳، و جای دیگر) و کیث وارد (۱۹۹۴، و جای دیگر) بر اندیشه تکمیل^(۱۵) یا مکمل‌بودن دین‌های جهانی تأکید می‌کنند. کیث وارد با رد تمایز نوع کانتی میان فرجامینه در خود و فرجامینه در اندیشه و تجربه‌ی انسانی، از «یک برترین حقیقت» سخن می‌گوید «که از همه می‌خواهد آگاهانه با آن مرتبط شوند» (۱۹۹۴، ص ۳۴۰)، و جلوه‌های مکمل این حقیقت در داخل دین‌های مختلف جهانی نمودار می‌شود. به این ترتیب مثلاً «سنت‌های سامی یا هندی مکمل یکدیگرند و به ترتیب بر قطب‌های فعال و نامتغیر برترین حقیقت روحانی که هر دو در صددند به آن مرتبط شوند تأکید می‌کنند، (ص ۳۳۱) و هر یک از راه همکنش‌های دوستانه‌اش در پی آن است که از دیگران بیاموزد، و شاید از راه‌هایی که پیشاپیش نمی‌توان آن‌ها را باز شناخت یک «معنویت همگرا»^(۱۶) ظهور کند.

در نظر برخی (مثلاً جان کاب در کلینبرگر ۱۹۹۳، و جای دیگر) واقع‌بینانه‌تر آن است که تعدد فرجامینه‌ها را بپذیریم، که لاقلاً هم مشتمل بر خدای شخصی مورد تأیید دین‌های توحیدی است و هم دربردارنده فرایند همیشه‌متغیر همزایی مشروط^(۱۷) یا زنجیر علیّ مورد تأیید آیین بودا است. در این جا مسائل انتقادی به رابطه فرجامینه‌های متفاوت توجه دارد. (هیگ ۱۹۹۷)

نظریه دیگری هم هست که ضروری است به آن اشاره کنیم، و آن نظریه «وحدت متعالی ادیان»^(۱۸) است. مدافعان این نظر مثل فریتيوف شوان^(۱۹) (۱۹۷۵)، رنه گنون،^(۲۰) آینده کوماراسوامی،^(۲۱) سید حسین نصر و هیوستون اسمیت،^(۲۲) میان دین خاص فهم یا باطنی عارفان و دین‌های عام فهم^(۲۳) یا بیرون‌گرا و فرقه‌گرای توده‌های مؤمنان فرق می‌گذارند. جان و لب اولی در تمام دین‌ها یکی است، حال آن که دومی، چون از نظر فرهنگی مرکب از مفاهیم مشروط، آموزه‌ها، خیالینه‌ها، شیوه‌های زندگی، و کردارهای معنوی است مختلفند و در واقع در بسیاری از مسائل با یکدیگر ناسازگارند. هر سنت عام فهم (مسیحیت تاریخی، اسلام، هندویسم، آیین بودا، و مانند اینها) باید خود را بر این اساس فردیت یکه خاص حفظ کند، چون هر یک بیان معتبر آن حقیقت فرجامینند که عارفان به گونه‌ای بی‌واسطه آن را در یک تجربه که وحدت متعالی دین را می‌سازد

می‌شناسند. در این جا عرفان را به چشم مغز دین نگاه می‌کنند. این رویکرد با این مسأله رو به رو است که آیا می‌توان از نسبی کردن نظام‌های عقیدتی دینی مختلف و شیوه‌های گوناگون زندگی پرهیز کرد یا نه.

بر سر این مسأله بحث‌ها کرده‌اند که آیا عرفان وصل جو یک آگاهی بی‌واسطه و مستقیم از حقیقت الهی فرجامین پدید می‌آورد یا این تجربه مقید به شکل‌های اندیشه سنت آن عارف است. بر این رویکرد چند نکته انتقادی وارد دانسته‌اند (هیگ ۱۹۹۷). از بحث آن درمی‌گذریم که چندان ارتباطی به این مقاله ندارد.

وحدت و کثرت

همچو آن یک نور خورشید سما □ صد بود نسبت به صحن خانه‌ها (۴: ۲۱۶)

لیک یک باشد همه انوارشان □ چون که برگیری تو دیوار از میان (۴: ۲۱۷)

از دریچهٔ وحدت و کثرت^(۲۴) که نگاه کنیم با دو عالم رو به روییم: بود و نمود، یعنی حق و وحدت از یک سو، و نمودها و کثرات از سوی دیگر.

۱. مهم‌ترین چیزی که حیات موجودات جهان به آن بستگی دارد نور و گرما است که در آفتاب جمع است. پس طبیعی است که حق به نور و گرما مانند شود. (۵: ۲۸۸۰) و مثنوی سرشار از چنین وصف‌هایی است.

مثنوی جهانِ وحدت و بود را «آن سر» (۱: ۶۸۶)، «پیش تو»، یا «آن طرف که یار ماست» (۱: ۱۷۸۴)، اقلیم‌آست (۵: ۶۰۰) و مانند این‌ها می‌خواند. (۲۵) انسان نیز نخست در «آن سر» بود، که در آن جا همه یک جوهر و یک گوهر بودیم، بی‌تعیین، بی‌گره و صافی مثل آب. (۷-۶۸۶: ۱)

۲. جهانِ نمود، یا جهانِ کثرت، جهانی است جزء جزء و مرکب از اضداد، که به دنیا هم معروف است. در جهانِ وحدت هیچ‌گونه اختلافی نیست. در آن جا همه چیز یکسان و نشان آن همیشه‌همانی است. نشان جهانِ نمود، کثرت و تفاوت و اختلاف است.

تجلی

در حدیث قدسی کُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَنَّي أَعْرِفُ، که در میان صوفیان رواج دارد و مثنوی هم به آن استشهاد می‌کند [۲]، می‌توان فرایند تجلی را در سه مرحله^(۲۶) دید:

۱. «گنج مخفی» بود، که ۲. دوست داشت تجلی کند، یا، به زبان مثنوی، «اظهار» شود؛ و آن‌گاه ۳. خلق را می‌آفریند.

۱) حق، به تعبیر مثنوی، «پنهان»، [۳] و بی‌جهت ناب، و به تعبیری دیگر، بی‌جهت‌تر است (۴: ۳۶۹۳).

۲) فَأَحْيَيْتُ، نخستین صورت «دوست‌داشتن» است که هم می‌تواند گویای میل به تجلی، و نیز به دنبال آن، میل به گفت‌وگو باشد؛ و سپس آن اَعْرَفَ می‌آید، که شناختن و دانستن و نیاز به شخص دوم، یا دیگر است.

در ۳) فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَیْ اَعْرَفَ، خلق، چون نمود، از حقیقت (حق چون بود) بیرون نهاده می‌شود. هنوز به چیز دیگری نیاز است: به یک فراخوان به بودن، که در زبان، و یا درست‌تر بگوییم، در فرا زبان، تحقق می‌یابد. یک صدا یا «ندا» با فرمانِ كُنْ! (باش!) [۴] می‌رسد. در این جا آگاهی آغازین نخستین انسان با عَلَّمَ الاسماء (۶: ۲۶۴۸) آغاز می‌شود. آیا در این جا نیست که «یار با یار» می‌نشیند و «صد هزاران لوح» (۶: ۲۶۴۱) دانسته می‌شود؟ و شاید در همین جاست که گفت‌وگو با نخستین انسان، یعنی آدم، هم امکان‌پذیر می‌شود،^(۳۷) و او نخستین حریف گفت‌وگو است.^(۳۸) از سوی دیگر، آدم نیز به حق دانستگی پیدا می‌کند. [۵]

بی‌شک چنین گفت‌وگویی دل به دل یا سینه به سینه است. سرّ نام‌ها «اظهار» می‌شود، اما هنوز نام‌ها در معنای زبان انسانی پدید نیامده است.

ندایی که در «كُنْ» شنیده می‌شود ویژگی‌هایش اینها است:

۱. اصل هر بانگ و صدا است.

۲. همه آن را می‌شنوند، خواه هستی انسانی باشد و خواه غیر آن.

گفت‌وگو با یک سؤال آغاز می‌شود، به صورت اَلَسْتُ^(۳۹) و سپس با پاسخ «بلی»، زبان

انسانی پدید می‌آید. [۶]

اشیا چنان که هست

در حدیث قدسی اللهم أرنا الاشیاء كما هی،^(۴۰) که پذیرفته مولانا و تمام عارفان صوفی است،^(۴۱)

سه مؤلفه هست: ۱) رؤیت، ۲) اشیا، که کثرتند، و ۳) کماهی، یعنی چنان که هست:^(۴۲)

آنچه در کون است و اشیا آن‌چه هست □ وانما جان را به هر حالت که هست^(۴۳)

و ۲: ۴۶۷. و نیز:

گفت بنما جزو جزو از فوق و پست □ آن چنان که پیش تو آن جزو هست (۴: ۳۵۶۸)

در تمام هستی (فوق و پست)، هر چه هست (اشیا) (الف)، در وجه کثرت، به صورت اجزا، با حفظ تفاوت‌های فردیشان، نمودار می‌شود، و (ب) این اجزا در جهان وحدت به همان صورت جزء هستی دارند، یعنی در شکل کثرت، البته به معنایی دیگر. آنچه در مثنوی تأکید می‌شود همان دیدن واحد است. (۳۴)

گفت‌وگو در متن اقلیم‌آست: فرا زبان عرفانی

برای یافتن حقیقت، زبان متعارف ما نامناسب است. در این جا به یک بینش شهودی نیاز است که به حقیقت، در شکل نازبانی‌اش، راه ببرد. یا می‌توان این طور هم پرسید که در آن جا که هنوز زبان پدید نیامده بود، پیش از آست، گفت‌وگو چگونه بود؟ مثنوی آن را «حرف و صوت و گفت» نمی‌داند، «دم‌زدن» می‌خواند، که من از آن به مفهوم فرازبانی دم تعبیر می‌کنم.

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم □ تا که بی این هر سه با تو دم زخم (۱: ۱۷۳۰)

نخست به این نکته اشاره کنم که در برخی نسخه‌ها، در مصرع دوم، به جای «بی این هر سه» آمده «بیرون زین سه»، که به نظر من دومی پرمعناتر از اولی است، چرا که «تو» (یا، به شکل رایج‌ترش: او)، «بیرون» از این سه عنصر انسانی قرار دارد. «این سه» نماد رابطه‌های جهان و ما است. بیرون از این سه، رهاشدن (که در «برهم زخم» آن را داریم) رها کردن واسطه است (۲: ۸۳۵). آن که در این مقام می‌نشیند «برگ او بی برگ» (۴: ۲۰۵۵)، ۳: ۴۵۱۹، ۳: ۸۸۹) و نشان او از هستی، فقر از هرگونه نشانه، یا دقیق‌تر بگوییم، «بیرون» از همه نشانه‌ها است. (۲: ۸۳۳).

اما «دم زخم» کلیدینه بیت است با تکیه بر «دم». معنای واژگانی دم‌زدن، سخن‌گفتن است، اما معنای آغازین آن «نفس‌کشیدن» است. من در این جا معنای آغازین را ترجیح می‌دهم. هنگامی که از او نمی‌توان دم زد (= سخن گفت) (۲: ۱۹۲) چگونه می‌توان با تو دم زد؟ این جا به رابطه‌ای از نوع دیگر نیاز است. دم از آن رو مهم است که نشانه زندگی و حیات است. در این جا دم‌زدن، زیستن در دم حیاتی و نفخه آغازین است. از نشانه‌های اینگونه گفت‌وگو، «بیرون» از هرگونه اثبات و نفی، بیرون از ما (۱: ۱۷۳۴)، و فراسوی

چیزی یا کسی بودن است؛ در دم‌زدن است که چیزی در هیچی، کسی در ناکسی، در تها، در یافته می‌شود (۱: ۱۷۳۵)، و یک دریافتگی^(۳۵) و تنیدگی پس از «برهم زدن» شکل می‌گیرد. آیا این «دم»، همان دم ازلی نیست که حق «ز غیرت» با کسی نزد؟ آیا همان «راز» (۲: ۳۲۴۶) و سرّ (۱: ۱۷۳۱) نیست که می‌خواهد «با تو اسرار جهان» بگوید؟ [۷] مثنوی به خود این «دم» نیز می‌پردازد و صفات آن را برمی‌شمارد. این مقام را مثنوی «دریاشدن» و «جان‌شدن» می‌نامد، و در آن گفت‌وگوبه اوج می‌رسد:

چون ز حرف و صوت و دم یکتا شود □ آن‌همه بگذارد و دریا شود (۶: ۷۱)

حرف‌گو و حرف‌نوش و حرف‌ها □ هر سه جان‌گردند اندر انتها (۶: ۷۲)

در این جا به هیچ واسطه نیاز نیست.^(۳۶) در این مقام تمام آن چیزهایی که ما آنها را خاموش و مرده می‌پنداریم زنده و زبان‌مندند. [۸] و شاید وصف چنین مقامی باشد:

هر که محراب نمازش گشت عین □ سوی ایمان رفتش باشد شین (۱: ۱۷۶۵)

البته گفت‌وگوی بی‌واسطه یا «سوخته‌جانی» (۲: ۱۷۶۴)، یا دل به دل،^(۳۷) می‌تواند مفهوم ملموس‌تری^(۳۸) هم داشته باشد، مثل همانی که در حکایت موسی و شبان می‌خوانیم،^(۳۹) که دلانه‌ترین و انسانی‌ترین شکل گفت‌وگو است.

در متن جهان نمود: گفت‌وگوی اصداد

جزء و کل

از نظر ساختاری می‌توان گفت که کثرت در هیأت اجزا نمودار می‌شود. در مثنوی مفهوم جزء، و مفهوم پیوسته به آن، یعنی کل در معنی متعارف آن‌ها به کار برده نمی‌شود.^(۴۰) کل، در مثنوی، یک، یا واحد، است و تقسیم‌پذیر نیست، یعنی اجزا ندارد، مطلق است و اجزائی، که مثنوی تمام جهان کثرت را برساخته از آن‌ها می‌داند، همه تعینات و صورت‌های مجازی این کل‌اند در جهان نمود. هر جزء از جهان نمود می‌تواند این کل را در خود داشته باشد (۶: ۱۴۸۲)، و همیشه به سوی آن برود (۱: ۸۷۵).^(۴۱)

چون واحد، کلِ کل‌ها است، پس شناخت آن جز از راه جامعیت اجزا، یعنی جز از راه شناخت نسبت‌های درونی آن‌ها با هم و با کل ممکن نیست. چرا که اجزا به جوهرایی می‌مانند که از یک دریا برخاسته‌اند (۶: ۱۶۰۶)، و نسبت‌شان را با سرچشمه‌شان از دست نمی‌دهند و «واگشت» همه‌شان نیز، با تمام شور و حرکتشان، برای رسیدن به همان

سرچشمه است. به بیان دیگر، اجزا مثل رشته‌هایی هستند که یک سرشان به کل‌شان، و در نهایت نیز به کلِ کل، وصل است و سرانجام نیز با آن یکتا می‌شوند (۱:۳۰۷۸)، یا آنها که به شکل اعداد و امواج نمودار می‌شوند (۶:۱۸۵-۶) سرانجام یک و دریا می‌شوند. پس می‌توان گفت که جزء، کل را، یا دقیق‌تر بگوییم بازتابی از کل را، در خود دارد، یا به قول مثنوی، هر قطره‌ای «لطف آب بحر» را در خود دارد (۶:۱۴۹۶)، و می‌توان در قطره، بحر را دید (۶:۱۴۸۲)، مشروط به آنکه شناسه‌گر، دارای قابلیت لازم رسیدن به کمال باشد. (۶:۱۴۹۷) به بیان دیگر، این شناخت یا بینش هنگامی دست می‌دهد که شناسه‌گر^(۴۲) و شناسه یکی شده باشند و دو بودن از میان برخاسته باشد. (۶:۳۹۴۰)^(۴۳)

اضداد

پس بنای خلق بر اضداد بود^(۴۴)

می‌دانیم که ساختار فیزیکی جهان، در دانش کهن ما، مرکب از چهار عنصر است، که هر یک ضد دیگری است (۹-۴۸:۶). در این جا باید پرسید که این ساختار، با چنین «حرب هول» که در تمام اجزای آن هست (۶:۳۶، ۶:۴۶)، چه گونه وحدت خود را حفظ می‌کند؟ یا اجزا چه گونه می‌توانند به «جهان صلح‌یک‌رنگ» (۶:۵۵) برسند؟ از سوی دیگر، این کثرت، وحدتش را با کلِ کل چگونه حفظ می‌کند؟ رابطه «شمس و ضدش زمهریر» (۶:۵۸) در این جهان چگونه است؟ انسان با چنین «جنگ گران» که در اوست (۶:۵۴) چگونه کل بودگی اش را حفظ می‌کند؟ به بیان دیگر، نسبت این عناصر و اجزا، یا اضداد با یکدیگر چگونه است؟ پاسخ این است که «حکمت» یا «حکمت حق» این اضداد را به هم بسته است (۵:۳۴۲۲)، مثل مرغ‌هایی که پاهایشان را به هم بسته باشند. این حکمت گاهی «حکم پیش» (۳:۴۴۰۱) نیز خوانده می‌شود. این قانون کشش‌های درونی عناصر است (۳:۴۴۲۸، ۳:۴۴۲۶) که به شکل «جذبۀ اصل‌ها و فرع‌ها» (۳:۴۴۳۰) جلوه‌گر می‌شوند. مثنوی عوامل گسست این کشش را «مرگ و رنجوری و علت» می‌داند (۳:۴۴۲۸).

چرا سرشت اجزا ترکیب اضدادی دارد؟ چرا چیزی (حرکت اضدادی) که در خودِ کل نیست (۶:۲۱۵۳) در سرشت اجزا هست؟ شاید حرکت به سوی واحد، از راه جنگ اضداد، یا «رسیدن» به خورشید، از راه جنگ ذره با ذره امکان‌پذیر باشد. به بیان دیگر، آیا قطبیت اضداد می‌تواند تخالفی برای تنیدن یک حقیقت باشد، مثل شب و روز (۳:۴۴۱۸)؟

اکنون سؤال این است: آیا واقعیت‌های متضاد منطقاً می‌توانند از نظر زمانی هم‌زیست باشند؟ در منطق کلاسیک نمی‌توان در یک زمان عاشق «لطف و قهر یار» بود، اما در منطق مثنوی این کار امکان‌پذیر است (۱: ۵۷۰). در این جا معنای هر چیزی و هر کاری به ضد آن پیدا می‌شود، نیک و بد یکی از این‌هاست، همین‌طور هم نور و رنگ‌ها و مانند این‌ها. در مثنوی، صورت از بی‌صورتی پدید می‌آید و باز به بی‌صورتی برمی‌گردد (۱: ۱۱۴۱). جهان پر است از صداهای اضداد؛ هر ضدی در ضد خود پنهان است همچنان‌که آتش در آب سوزان. چیزها، یا اجزا به تنهایی تخالفی ندارند. (۲۵)

این هزاران سنبل

مثنوی با «بشنو از نی» آغاز می‌شود. نی حریفی هم‌زبان و هم‌دل می‌جوید که بتواند آنچه را در سینه دارد به او بگوید. (۳۶) صدایی از صداهای بی‌شمار هم‌زبان جوی حیات «حکایت می‌کند» که چگونه همه صداهای جدا افتاده دیگر آرزو دارند که به سرچشمه خود، یعنی به آن «ندا»ی آغازین مادرین پیوندند.

مثنوی در حقیقت با اندیشه رفتن و راه آغاز می‌شود. این راه، در واقع بازجستن (۱: ۴) و «واگشت» (۳۷) است؛ برگشتن از جهان نمود و پیوستن (امید وصل، ۱: ۴) به اصل است (۱: ۴)، یا «نی» برای این می‌خواهد که به نیستان (۱: ۲) برسد و به آن پیوندد که «نی بودن» یا «نی نی» اش را در «او»ی او، بیابد (۱۹۸۷: ۲). تمام مثنوی در واقع «حدیث راه» (۳) و جغرافیای این نیستان است. مقصود تمام مراحل طریقت نیز در این راه، یا «گام آهو» پیوستن به هم‌زبان و یار (۱: ۲۸، ۱: ۳۲)، یا رسیدن به «ناف آهو» (۱۶۲: ۲)، و «ملاقات خدا» است. (۳: ۴۲۳۵)

تمام عناصر جهان ما، یعنی جهان خلق (۳۸) و کثرت یگانه‌اند، یک نورند (۲: ۲۸۸۱-۵) هر چند که این نور، که نور حق است (۲: ۲۲۴۹)، می‌نماید که «هفتصد پرده دارد» (۲: ۸۲۱) اما نامفترق (۲: ۱۸۹) است. آنان با واسطه (۲: ۸۸۳)، مثلاً در سنت‌ها و مسلک‌ها؛ مختلف، با اولیا و انبیای گوناگون (۳: ۳۰۸۶)، در راه یا راه‌های گوناگون رهسپار به سو این یک نورند. زمانی که مقصد متکثر می‌نماید، جای تعجب ندارد که مسافران نیز متکثر و مختلف جلوه کنند، یا باشند. با این همه، آن‌ها هم یکی‌اند (۳: ۳۰۸۶). حق معبود است و رفتن در راه‌های گوناگون مربوط به ذوق روندگان است (۶: ۳۷۵۵). از این رو

این اجزا نیاز به وصل یا اتحاد دارند، چرا که نهایت مقصدشان «جذب یار» است. در این جا به دو چیز نیاز است (الف) گفت‌وگوی میان اجزا، در هیأت مخالف‌ها و اضداد و (ب) چیزی که به این گفت‌وگو جان ببخشد، یعنی دینامیسم آن، که شوق و شور «عشق» است در جهان نمود، یا جهان انسانی ما.^(۴۹)

راه‌های به سوی حقیقت

این طرق را مُخلصی یک خانه است □ این هزاران سنبل از یک دانه است (۳۶۶۸: ۶)

رفتن به سوی وحدت، گذشتن از کثرت یا نقش‌ها است،^(۵۰) چرا که ایست در نقش‌ها نوعی مرگ است (۱۴۵۴: ۶). از روی این نقش‌ها، یا از روی این کف‌ها، یا «بحران» نقش‌ها (۱۴۵۷: ۶)، می‌توان به دریا پی برد (۱۴۵۵: ۶)، یا «قلزم ایجاد» را دید. (۱۴۶۰: ۶) شرط اصلی این «دیدن»، همان «نظر» و بصر (۴-۱۴۶۱: ۶) است.^(۵۱) ایست در این هستی، در این نقش‌ها، ما را به ضد آن «ایست در نیستی» می‌برد (۱۴۶۶: ۶) که اصل است و وصف‌اش «خلأ و بی‌نشان و تهی» است.^(۵۲) (۱۴۶۸: ۶) «اصل کارگاه» نیستی است، و بنا بر این استادان این کارگاه برای «اظهار کار» شان^(۵۳) این نیستی و «انکسار» را می‌جویند^(۵۴) (۱۴۶۸: ۶). مثوی بر همین قیاس با تأکید بر آنکه راهی جز این نمایش نیست («لاجرم») کارگاه «استاد استادان صمد» را نیز «نیستی و لا» می‌داند (۱۴۶۹: ۶). پیدا است که این نیستی در کار استادان، که کارگاهشان در این جهان است، کم و بیش دارد، اما کار حق و کارگاهش «آن سر» است (۱۴۷۰: ۶).

کالبدشناسی اختلاف

زان که خود ممدوح جز یک بیش نیست □ کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست (۲۱۲۴: ۳) [۱۱]

جهان آمیزه‌ای است از کثرت‌ها و اختلاف‌های گوناگون در همه چیز. وحدت بی‌اختلاف، یا اتحاد، مقصد نهایی‌ای است که نه در جهان ما بلکه در جهان حقیقت رخ می‌دهد که همانا رسیدن به موقعیتی آرمانی است، که خورشید یا آفتاب خوانده شده است. با این همه، از بحث پیشین جزء و کل و نیز اضداد می‌توان به دو گزاره بنیادی رسید: اول، کثرت و اختلاف در ذات جهان ما هست و واقعیت است. دوم، وحدت، یعنی اتفاق و اتحاد، در جهان ماهم‌زیستی اضداد و مخالف‌هاست.

آیا کثرت حقیقت است یا توهم؟

از آنجا که جهان ما «توهمی مایهٔ تخیل‌ها» است (۲: ۳۲۴۷)، و باز از آنجا که نسبت کثرت‌ها یا صورت‌ها به بی‌صورت مثل نسبت دود است به آتش (۶: ۳۷۱۲)، نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که کثرت‌ها موهوم یا وهمی‌اند، یعنی که نیست و نابوده‌اند، و به این ترتیب می‌توان وجود آن‌ها را به طور مطلق انکار کرد یا ندیده گرفت. چگونه به هستی واحد در جهان وحدت می‌رسیم؟ آیا برای ما راه دیگری جز راه کثرت هست؟ شاید بتوان گفت که کثرت شرط لازم پی‌بردن به حضور وحدت است. بر این اساس، انکار مطلق کثرت، خواه کثرت اشیا و خواه کثرت سنت‌ها، می‌تواند انکار وحدت هم باشد، چرا که اگر کثرت‌ها نباشند چه چیزی و چگونه می‌تواند به وحدت پی‌برد:

چون خدا ما را برای آن فراخت □ که به ما بتوان حقیقت را ساخت (۱: ۳۵۵۰)

جهان کثرت کارگاهی است پر از نقش، در این سر، که آینه کارگاهی است در آن سر (۶: ۱۴۷۰). اگر عکس‌ها و اشیا نباشند آینه به چه کار می‌آید؟ از آنجا که هیچ وهمی بی حقیقت نیست (۶: ۲۲۱۹)، و هم و مجاز می‌تواند ما را به حقیقت راهنمایی کند. (۱: ۲۷۶۰، ۱: ۱۱۱ و ۹-۲۷۵۷: ۱) مثنوی کثرت اشیا و کارها را هنگامی وهم و خیال می‌داند که آن را حقیقت غایبی بدانیم (۴: ۳۷۰۳)، برای اینکه در این صورت حقیقت فرجامین نادیده گرفته شده است. بنا بر این اگر کثرت‌ها را حقیقت فرجامین (واحد) بگیریم به خطا رفته‌ایم، و در این صورت کثرت «بت» ما می‌شود. (۶: ۱۵۲۸) تمام جهان نمودین می‌تواند پس از صیقل، آینه‌ای شود که حقیقت جهان بود را بازتاب دهد (۴: ۲۴۶۹-۸۶). «کثرت اعداد» هنگامی دیگر وجود ندارد که به واحد (یک) رسیده باشید (۶: ۳۹۴۰).

کثرت همان دویی نیست

کثرت را نباید همان دویی گرفت. کثرت تصدیق می‌شود اما دویی همه‌جا نفی می‌شود، چرا که دویی ناشی از نظرگاه نادرست به کثرت است. دویی، دو بینی است که مثنوی آن را «أحوالی» می‌خواند. ^(۵۵) [۱۲] سرچشمهٔ بسیاری از تنازعات جوامع بشری در این است که در کثرت‌ها دویی دیده‌اند. چاره را هم در این دیده‌اند که جنگ اضداد را یا انکار کنند یا آن را حقیقت غایبی شان بدانند.

سرچشمه‌های اختلاف

تا که این هفتاد و دو ملت مدام □ در جهان ماند الی یوم القیام (۵: ۳۲۱۹)

اکنون می‌توان پرسید که با وجود تعدد و کثرت در زمینه‌های گوناگون، و نیز در زمینه ایمان و مؤمنان، که این خود امکان راه‌های گوناگون و موقعیت‌های متفاوت را فراهم می‌آورد، و مقصد هم جز یکی بیش نیست (۴: ۴۰۸) و راهنماها هم گوناگونند (۴: ۲۰۴۹) باز چرا این همه اصطکاک و اختلاف هست؟ این اختلاف‌ها و تفرقه‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ پیش از این گفتیم که تمام جهان از درون و بیرون در قطب‌های مخالف و جهات مختلف در کنش و واکنشند. بر همین شالوده می‌توان گفت که خاستگاه هر گونه تخالف و اختلافی همین تخالف میان مؤلفه‌ها و رویکردهایی است که در طبیعت و کنش و کردار و گفتار اجزا، که انسان‌ها و نهادهای اجتماعی را هم دربر می‌گیرد، بازتاب دارد. مثوی این تخالف را در رفتارهای فردی هر شخص نیز می‌بیند، چنان‌که اثر هر حالتی در او مخالف آن دیگری است. از این رو، سازگاری میان مفردات نه ناممکن که بسیار دشوار است. حوزه اصلی اختلاف انسان‌ها، و نیز اتحاد و اتفاق آنان در بحث حقیقت و ادعاهای انسان‌ها بر سر حقیقت^(۵۶) متمرکز خواهد بود. می‌توان گفت که بیش‌تر اختلاف‌ها هنگامی پیدا می‌شود که ما در همین مسأله حقیقت، حقیقت یا ادعاهای حقیقت‌مان را غایی بدانیم.

در همان ورود به بحث سرچشمه‌های اختلاف، در مثوی، گرفتار شبکه‌ای تو در تو می‌شویم. وجود تعدد عوامل اختلاف ضرورت ریشه‌یابی و کالبدشناسی آن‌ها را امری حیاتی می‌کند. به ناگزیر تنها به طرح‌واره‌ای از آن‌ها بسنده می‌کنیم.

● آفریدگان جان‌های مختلف دارند. (۱: ۲۹۱۴)

● منش‌های مختلف انسان‌ها و زبان‌های گوناگونشان (۲: ۱۷۵۳).

● انسان، که از یک سو «گردون» و «دریای عمیق» است (۳: ۱۳۰۲)، در حقیقت چیزی

نیست مگر اندیشه، خواه نیک باشد و خواه بد. خواه گل‌اندیش باشد و خواه

خاران‌دیش. (۲: ۲۷۷-۸)

● نور یکی است و چراغ‌ها مختلف. (۵۷)

● اختلاف می‌تواند ناشی از نظرگاه‌ها باشد. (۵۸)

- توجه و چسبیدن به صورت‌ها و نام‌های مختلف یک چیز، و واماندن از اصل معنی (۲: ۳۶۷۰-۸۰)
- نداشتن زبان مشترک گفت‌وگو برای انتقال آگاهی. ای بسا که حقیقت میان ستیزه‌گران مشترک باشد اما ندانند که همه‌شان از یک چیز سخن می‌گویند. (۵۹)
- ناآگاهی از سر نام‌ها (۲: ۳۶۸۵).
- تنوع راه‌ها. مقصد روشن است، اما رسیدن به آن نیاز به راه دارد. از کدام راه؟ بنا بر ۶: ۲۰۳-۶ ما در انتخاب راه: (۱) با دو شاخهٔ اختیار روبه‌رویم. (۲) یکراههٔ راه مستقیم (صراط مستقیم) را انتخاب می‌کنیم. (۳) دوراههٔ تردد نشان دویی است که خود ناشی از دویینی است. (۴) اما در نهایت، هر دو راه، یا همهٔ راه‌ها به «تو» می‌انجامد. (۶: ۲۰۶)
- هر راهی پر از نشان پاهای رهروان گوناگون است (۶: ۵۰۸). روندگان این راه‌ها برخی می‌دانند و برخی نمی‌دانند که مقصد همه یکی است (۶: ۲۰۳-۶). برخی می‌دانند که سرآغاز این راه‌ها از کجاست و برخی نمی‌دانند (۶: ۳۳۰۵-۶).
- تنوع قابلیت‌های انسان‌ها و پروردگی و ناپروردگی آنان.
- بت‌ها و بت‌پرستی: اگر در کثرت هرچه غیر واحد ببینیم آن «بت» ما است (۶: ۱۵۲۸)، ماندن در صورت‌ها (کثرت) بت‌پرستی است (۱: ۲۸۹۳)، مادر بت‌ها بت نفس شماس (۱: ۷۷۲). سرچشمه‌های اختلاف انسان‌ها، در برابر «معبود کل»، «بت» خوانده می‌شود. بت‌ها بسیارند. یکی دیگر از این بت‌ها خوی‌ها و عادات ما است. «تکبر» نیز بتی است که سرچشمهٔ تفرقه است (۴: ۲۰۳). [۱۷]
- کثرت‌ها اجزای یک حقیقت یا اندام‌های یک حقیقت است که این خود از دریافت‌های ما بیرون است. علت درنیافتن این امر از یک سو کوری درون، یعنی نادانی، است (۲: ۳۷۴۸) و از سوی دیگر یک عامل بیرونی است که می‌تواند مولود شرایط محیطی باشد. (۶۰)
- در معرکهٔ تخالف اضداد به دلیل صورت‌های گوناگون چیزها و کارها، و راه‌ها و اندیشه‌های متفاوت، هر کس به‌ناگزیر آن راهی را برمی‌گزیند که در دسترس او، متناسب استعداد و قابلیت او (۶: ۱۶۲۲)، و با بررسی‌های او (۲: ۲۹۳۴) و نیز ذوق او سازگار باشد (۶: ۳۷۵۵). از این جاست یکی دیگر از خاستگاه‌های تعدد کیش‌ها و پیشه‌ها. (۶: ۳۷۲۸)

- آنهایی که مقصد واحدی دارند، یا «بر سر یک بازی‌اند» (۱: ۲۸۸) اختلافشان می‌تواند ریشه‌های فرهنگی داشته باشد. ورودی و خروجی‌شان می‌تواند مختلف باشد، یا بنا بر مثنوی، سر و دم را اشتباه گرفته‌اند (۶: ۳۷۵۶). [۱۸]
 - در صفات و ذات متفقند اختلافشان تنها بر سر نام است. [۱۹]
 - از سوی دیگر، اختلاف می‌تواند بر سر وصف خود مقصد، یا «موصوف غیبی» هم باشد. مثنوی می‌گوید نمی‌توان گفت که این وصف‌کنندگان همه حقند یا همه گمراه، یا همه دم‌های باطل‌اند و هیچ حقیقتی در آنها نیست. [۲۰]
 - هر دینی به خانه‌ای می‌ماند که بی‌یاری دیندارانش (دیوارها: ۲۰-۵۱۹: ۶) ساخته نخواهد شد، یا به حصیری می‌ماند که اگر اجزای آن به هم بافته نشوند باد آن‌ها را خواهد برد. (۶: ۵۲۲) و دینداران گوناگون نیز بنا بر منش خود و پیامبران مختلفند (۴-۴۹۲ و ۶: ۵۱۸).
 - هرگاه تفاوت‌ها به اختلاف و تفرقه بینجامد سفر به سوی واحد از میان می‌رود (۹-۱۷۴: ۲).
-
- چگونه می‌توان از اختلاف، تفرقه، و دویی دوری جست (۴: ۳۸۲۸)، و یا آن را به اتفاق و اتحاد بدل کرد تا همه «یک‌دل و یک‌قبله و یک‌خوشوند»؟ (۴: ۳۸۳۸)
 - با روشن‌بینی (۳: ۱۲۶۸، ۹-۶۸۸: ۱)، و یگانگی (۶: ۲۴۳۲، ۶: ۲۴۴۷). [۲۱]
 - با کسب بصر و نظر (۴: ۱۴۶۳-۴) [۲۲]
 - با شکستن بت‌ها، و دگر‌دیی انسان‌ها (۴: ۸۱۴، ۸-۳۷۰۷: ۶).
 - با درگذشتن از نام‌ها و پرداختن به صفات و معنی. (۸۰-۳۶۷۹: ۲)
 - با نظر داشتن به نور نه به چراغ. (۳: ۱۲۵۶)
 - نیاز به «صاحبِ سر» (۲: ۳۶۸۷)، یا «سلیمان لسانی» (۲: ۳۷۴۲) است که «علم راه حق بداند» (۴: ۱۵۲۰) و با هدایتش نزاع را به اتفاق بدل کند و از نزاع‌کنندگان «نفس واحد» (۲: ۳۷۱۱-۲) و «تن واحد» بسازد. (۲: ۳۷۱۶)
 - در تقابل دوضد - که یکی «حس» است و سرچشمهٔ اختلاف، و دیگری اتحاد (۲: ۳۷۲۷) و «توحید» - مثنوی رفتن به سوی توحید را شرط ستردن هرگونه اختلافی می‌داند. (۱: ۳۰۹۹)
 - انسان‌ها تنها در عشق است که از کثرت درمی‌گذرند (۵: ۶) و هستی را درمی‌یابند (۵: ۲۰۱۲)
 - و به زندگی معنا می‌بخشند و جاودانه می‌شوند (۵: ۲۰۱۴). (۶۱)

«مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مغ»

چون به صورت آمد آن نور سره □ شد عدد چون سایه‌های کنگره (۱: ۶۸۸)

کنگره ویران کنید □ تا رود فرق از میان این فریق (۱: ۶۸۹)

به نظر می‌رسد که در مثنوی بارها به پیروان ادیان و مذاهب دیگر، یعنی غیر مسلمان توهین شده است. اما در این جا دو نکته نیاز به توضیح دارد. نخست آن که این واژگان د فارسی کاربردهای عمومی داشته و ساخته و پرداخته مثنوی نیستند. اما نکته دوم، به نظر من این واژگان معنای نمادین دارند، یعنی معنای مجازی دارند نه حقیقی،^(۶۳) و بیشتر اشاره به صفت و کیفیت است تا به پیروان این یا آن دین. مثلاً بنا بر مثنوی، نیمی از هر کسی مؤمن است و نیم دیگرش گبر (۲: ۶۰۵، ۸-۶۰۷، ۲)،^(۶۴) که این برمی‌گردد به هماد نظریه اضدادی پیش‌گفته:

کاندربین یک شخص هر دو فعل هست □ گاه ماهی باشد او و گاه شست (۲: ۶۰۴) [۲۳]

به طور کلی خمیره انسان آمیزه‌ای است از دو ضد فرشتگی و خریّت (۴: ۱۵۰۲).^(۶۵) [۲۵] از این رو ذکر «گبر و جهود و مغ» می‌تواند اشاره به این روی پستی‌گرای درون انسان باشد، در مقابل فرشته‌خویی که آن را نامستقیم گوهر محمدی می‌نامد (۵: ۴۳۹۷). تخالف میان حیوانیت‌ها در انسان‌ها خود سرچشمه بسیاری از اختلاف‌ها است. اما سرانجام این رنگ‌ها و تعیین‌ها در خم واحد یک‌رنگ خواهند شد و دیگر «مؤمن و ترسا، جهود و گبر و مغ» در کار نخواهد بود. [۲۶]

آگاهی، فهم یکدیگر و عشق به یکدیگر

تکثرگرایی دینی می‌تواند از دو راه در جوامع انسانی تحقق یابد: یکی فهم یکدیگر است و دیگری عشق به یکدیگر. آستانه این به‌هم‌تنیدگی انسانی یک پیش‌نیاز است که همان آگاهی به ساختار کثرت و اختلاف مفردات آن است. همان‌گونه که اختلاف در هیأت کثرت و اضداد، نمودار می‌شود بی‌گمان چاره آن را هم باید در ارتباط میان مفردات این کثرت، یا متکثرها، و رابطه‌های درونی آن‌ها، یعنی ساز و ناساز اضداد جست. راه‌های زدودن این اختلاف، یا «برخاستن تفرقه و شرک و دویی» (۹-۳۸۲۸: ۴)، راه‌های رسیدن به وحدت یا توحید است.^(۶۵)

به هم تنیدگی، خواه میان انسان‌ها باشد و خواه میان موجودات دیگر، گوش‌فرا دادن به صداها و نداهایی است که تمام هستی از آن سرشار است. این گوش‌فرا دادن دوسویه است: تشنگان آب را می‌جویند و آب هم تشنگان را (۱/۱۷۴۱) یا:

هرکه عاشق دیدی‌اش معشوق دان □ کوبه نسبت هست هم این و هم آن (۱۷۴۳: ۱)

فهم یکدیگر، بازجست یکدیگر است و رابطه نیز یک‌زبان مشترک است. از هر راهی می‌توان به این زبان مشترک رسید به شرط آن‌که بدانیم که مقصد مشترکی داریم و به آن احترام بگذاریم. در این جاست که برای رسیدن به مقصود انسانی مان به کیمیای عشق نیاز است تا به ورای اضداد برسیم، که در آن‌جا: «بی بهار و بی خزان، سبز و تر است» (۱۷۹۴: ۱).

باغ همیشه سبز عشق

حکمت حق در قضا و در قدر □ کرده ما را عاشقان همدگر (۳: ۴۴۰۰)

در آغاز «اظهار» هستی که بودن در آن‌جا شکل می‌گرفت، در آن دم گفت‌وگوی تجلی، که «یار با یار» نشسته بود و «صد هزاران لوح سر» از آن دانسته (۶: ۲۶۴۱) و «راز دو هستی» آشکار شد (۶: ۲۶۴۲) آیا یکی از آن الواح، لوح عشق نبود؟ آیا نخستین چیزی که تجلی کرد عشق (فاحیبت...) نبود؟ اگر عشق نمی‌بود هستی نمی‌بود (۵/۲۰۱۲). عشق بی‌صورتی که صورت می‌گرفت. عشق از هر گونه که باشد، بیرون‌شدن از صورت است (۲: ۷۰۳). (۶۶)

پیش از این دیدیم که هر چیزی که محدود و منتهاست، پیش بی‌حد «لا» است (۲: ۳۳۲۱) اما این بی‌منتهایی، از سوی انسان، جز رسیدن به عشق چه می‌تواند باشد؟ که:

باغ سبز عشق کاو بی‌منتهاست □ جز غم و شادی در او بس میوه‌هاست (۱: ۱۷۹۳)

عشق بی‌منتهاست، از هر گونه که باشد، خواه عشق صورت و تن باشد و خواه عشق‌های دیگر، فقط نباید «از پی رنگی» باشد (۱: ۲۰۵)؛ مقصد هر گونه عشقی (۲: ۷۰۳)، «معشوق» است از هر گونه که باشد:

مرد وزن چون یک شود آن یک تویی □ چون که یکجا محو شد آنک تویی (۱: ۱۷۸۶-۸ و نیز ۱: ۱۷۸۷)

سخن‌گفتن از عشق بیهوده است، چرا که شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت. (۶۷) [۲۷]

یادداشت‌ها

religious pluralism .۱

۲. انحصارگرایی برای exclusivism، و شمول‌گرایی برای inclusivism.

symbolic representation .۳

۴. شماره‌ها اشاره است به متن تصحیح شدهٔ پروفیسور نیکلسون، با ذکر هر دفتر. بنا بر این مثلاً ۳۶۴: ۲ یعنی دفتر دوم بیت ۳۶۴.

۵. فرجامینه را برای the Ultimate، در حالت اسمی، پیشنهاد می‌کنم که «تنها حقیقت رازآمیز فرجامین الهی» است.

doctrinal exclusivism .۶

soteriological exclusivism .۷

self-centeredness .۸

۹. خدایبانه یا الهیانه را برای the divine، در حالت اسمی پیشنهاد می‌کنم.

recentering .۱۰

the Real .۱۱

the Kantian-type "pluralistic hypothesis" .۱۲

ultimate reality .۱۳

salvific transformation .۱۴

۱۵. «تکمیل» را برای complementarity، از ۴۴۱۴: ۳، و ۴۴۱۸: ۳، مثنوی گرفته‌ام؛ بهر آن میل است در ماده به نر □ تا بود تکمیل کار هم‌دگر.

convergent spirituality .۱۶

pratitya-samutpada .۱۷

the Transcendent Unity of Religions .۱۸

Frithjof Schuon .۱۹

Rene Guenon .۲۰

Ananda K. Coomaraswamy .۲۱

Huston Smith .۲۲

۲۳. خاص فهم برای esoteric و عام فهم برای exoteric.

۲۴. لفظ وحدت (unity) در مثنوی فراوان به کار رفته است. مولوی مثنوی را «دکان وحدت» می‌خواند

(۱۵۲۸: ۶). اما در آن فقط یک بار به لفظ «کثرت» (diversity) برخورده‌ام، در ۳۹۴۰: ۶.

۲۵. برخی مختصات جهان بود این‌هاست:

● رازی است (۳۲۴۶: ۲) که تنها «رازدان» آن را درمی‌یابد. (۸: ۶)

● در زبان نمی‌گنجد.

● عیان است.

● بی حد است.

● ضد و نِد ندارد.

● بی جهت‌تر از بی جهت است. (۳-۳۶۹۲: ۴)

● بی صورت است.

● کل است و کل هستی از اوست.

● مقام بقا است («آن جهان چون ذره ذره زنده است») و مقام وجه الله است.

● دستخوش تغییر نیست از این رو همیشه نو است. (۱۸۶۰: ۶) [۱]

و برخی مختصات جهان نمود این‌ها است:

● در زبان بیان می‌شود.

● از نوع جوهر و عَرَض است.

● جهت‌مند است. (۳۶۹۲: ۴)

● صورت‌مند است.

● تأویل‌پذیر است.

● توهمی است مایه تخمیل‌ها.

● محدود است.

● جزء جزء است.

● فناپذیر است.

● ویران است، به سبب جنگ دائم اضداد در آن. (۵۶: ۶) [۱]

۲۶. در این‌جا دو نکته را باید روشن کنم. یکی آن که این سه مرحله یا سه وجه در زمان صورت نمی‌گیرد و

توالی زمانی در میان نیست، یعنی زمان‌مند نیست. دیگر آن که آن‌چه در تعبیر دیالوگی این حدیث، و نیز

در ادامه آن می‌گویم دیدگاه من است و ای بسا که با برداشت سنتی صوفیانه چندان همسو نباشد.

۲۷. قرآن، سوره بقره ۲۹، و ۱۲۳۸: ۱.

۲۸. حریف یا حریف گفت‌وگو را از روی ناچاری برای partner در موقعیت دیالوگ آورده‌ام. البته با این استدلال که در اندیشه من مفهوم «حریف» مشتق از «حرف» است به معنی حرف‌زدن.

۲۹. قرآن، سوره اعراف ۱۷۱ [آیا خدای شما نیستم؟]

۳۰. رؤیت کماهی اشیا در مثنوی به «راست‌بینی» تعبیر شده و کاری است بس دشوار، چندان دشوار است که پیامبر (ص) نیز توفیق آن را از خدا می‌خواهد (۳۵۶۷: ۴).

۳۱. در منابع اسلامی کلامی نزدیک به این را به عیسی (ع) نیز نسبت می‌دهند: ارنی الاشیاء کما خلقتها. (نوادر الاصول، ص ۲۷۶، به نقل از فروزانفر: ۶۷).

۳۲. «کماهی» را دیدن و دانستن اشیا، یعنی حکمت، و طبیعت و خاصیت و حقیقت و جوهر آن‌ها تعریف کرده‌اند (نسفی: ۵-۶، ۳۱، ۲۳۶، ۳۰۲، ۳۰۴). برای نمونه‌های دیگر «کماهی» و مقایسه آن با مفهوم بودایی yathabhūtam، ← ع. پاشایی، هفت آسمان، همان، صص ۲۱۷-۲۴.

۳۳. دفتر ۱. این بیت در مثنوی چاپ نیکلسون نیست، اما جای آن پس از ۱۱۹۶: ۱ است. برای نمونه‌های دیگر ← ع. پاشایی، هفت آسمان، همان، صص ۲۱۷-۲۴.

۳۴. یادآوری این نکته ضروری است که در این جا از آن رو واژه «تو» را، که در نمونه‌های بسیار دیگر در مثنوی «او» خوانده شده به کار می‌بریم که در طرح دیالوگی بحث ما به مخاطب یا حریف گفت‌وگو بیش‌تر نیاز است. این «تو» یا «او» یا «حق» فرجامینه یا محور و مرکزیت (centrality) مثنوی است، که به نظر من فراسوی مرکزیت exclusivism و inclusivism می‌ایستد. هرگاه به بافت این دو اصطلاح نگاه کنیم به نکته چشم‌گیری می‌رسیم. عنصر محوری این دو اصطلاح، (claudere) یا بستن است که خود شکلی از بریدن از دیگران است، بیرون‌نهادن دیگران یا خود در درون‌ماندن و در را به روی خود بستن است، خواه به شکل برونبستگی* باشد و خواه به صورت درون‌بستگی.** این مقدمه برای این است که به روشن‌گری این نکته برسیم که از این نظر «رؤیت کماهی اشیا» با این دو مفهوم ناهمخوان است. زیرا که ذات این «رؤیت» «گشودن» (سرّ رمز علم الاسماء)*** است و این گشایش در هر صورت و رای این بیرون و درون (که در دو پیشاوند ex- و in- داریم)، و نیز نفی هرگونه «بستن» و بستگی است.****

* با توجه به ساختار اصطلاح exclusivism.

** با توجه به ساختار اصطلاح inclusivism.

*** قرآن، سوره بقره، ۲۹، و مثنوی ۱۲۳۸: ۱.

**** در فرهنگ اسلامی این بستگی می‌تواند بستن درها به روی «احسان» و «رحمت» (۲: ۳۶۴) و «جود» (۲: ۱۷۵۶) الهی باشد، که خود مخالف قصد حق از خلق است. (۷-۲۶۳۵: ۲) گفت پیغمبر که حق فرموده است □ قصد من از خلق احسان بوده است (۲: ۲۶۳۵). برای حدیث مورد نظر ← (فروزانفر (۱۳۷۶): ۱۹۹).
۳۵. در بافتگی را در این جا برای interdependence آورده‌ام.

۳۶. واسطه دیگری بود یا تابه‌ای □ همچو پا را در روش پاتابه‌ای (۲: ۸۳۳)

۳۷. زان که دل جوهر بود گفتن عرض □ پس طفیل آمد عرض، جوهر غرض (۲: ۱۷۶۱). خواه ناخواه مفهوم بودایی ژاپنی ishīn-denshīn (دل به دل) را، در ذن، هم پیش نظر داشته‌ام، البته در حوزه‌ای دیگر.

concrete. ۳۸

۳۹. ۴-۱۷۲۱: ۲، و بعد از آن.

۴۰. کل، در معنای متعارف آن، مجموعه یا جامعیتی است مرکب از سازه‌ها یا اجزا. بنا بر این تعریف، یکی از نشانه‌های کل این است که در اشیاء و در تصور موجود است (سهیل محسن افنان (۱۳۶۲): ۴۹، ۲۵۶). نشانه دیگرش این است که آن را خارج از اجزا نمی‌توان یافت. (میر سید شریف جرجانی (۱۳۷۷): ۱۳۸-۹) بنا بر این اصل، که به اصل جزء-کل (part-whole principle) معروف است، کل چون مجموع اجزا یا بیش‌تر از اجزا است پس هرگونه تغییری در اجزا تغییر در کل را نیز موجب می‌شود (رؤنر (۱۹۶۶): ذیل Whole، ۳۳۵). چنانکه می‌بینیم، این کل مجموعه است نه یک یا واحد. در اصل جزء-کل، این دو از دو سو به هم وابسته و پیوسته‌اند. این به‌هم‌پیوستگی * گونه‌های بسیار دارد که مثلاً در ارگانسیم‌های زنده می‌بینیم. هر جزء، بنا بر اصل جزء-کل، می‌تواند شناسه‌ای ** باشد که خود مرکب از کل‌های گوناگون است.

* به‌هم‌پیوستگی در این جا برای interdependence.

** شناسه برای object. ← یادداشت ۴۳

۴۱. «پیوسته به کل» بودن جزء نه به این معنا است که مثلاً هرگاه که جزء نباشد، یا چنین و چنان نباشد، آن کل ناقص باشد. بلکه این جزء همیشه باید بکوشد که به کل بپیوندد، بنا بر این از این دریچه، و در این معنا، هستی جزء پیوسته به کل است، و از این جاست که جزء مانند تیر به سوی کل می‌دود (۶: ۲۰۸۹) و از کل، کلی می‌شود (۱: ۲۰۵۳) حال آنکه در معنی معمولی جزء و کل، چنین نسبتی میان آن‌ها برقرار نیست.

۴۲. شناسه‌گر را برای subject. و شناسه را برای object پیش از این پیشنهاد کرده‌ام. ← د. ت. سوزوکی

(ترجمه‌ی فارسی (۱۳۷۸): ۵-۱۴.

۴۳. مختصات کلی. جزء و کل این‌هاست:

- اجزای تمام هستی در ازل «پیش‌تو» بوده‌اند. (۴: ۳۵۶۸)
- هر جزء به جزء دیگر میل دارد. (۳: ۴۴۱۶)
- هر جزئی کلش را در خود دارد. (۶: ۱۴۸۲)
- هر جزئی شاهد بر «حال کل» خود است (۶: ۱۴۹۸)
- اجزا آمیخته‌ای است از کل‌ها. (۱: ۱۲۸۹)
- جزء می‌تواند جمع اضداد باشد. (۱: ۱۲۹۱)
- «حکمت حق» اجزای جهان را در کنار هم جمع نگاه می‌دارد. و آن‌ها را جفت جفت عاشقان یکدیگر کرده‌است. (۳: ۴۴۰۰-۱۲)
- هر جزئی به اصل خود باز می‌گردد. (۳: ۴۴۲۱)
- کل اجزای گوناگون دارد. (۱: ۱۲۸۹)
- میان اجزا «حربی هول» به پاست. (۶: ۴۶)
- جزء عقل جزئی دارد. (۱: ۲۰۵۲)
- فناپذیری (تفانی) اجزا از آن‌جاست که ضدی ضد خود را حذف کند. (۶: ۵۷)
- «اجل» زمانی است که اجزا یا اضداد یکدیگر را رها کنند و جذب اصل خود، یا کل شوند و جزئیت از میان برود. (۳: ۴۴۳۲)
- ذره یا جزئی که در آفتاب محو شود به «بقا» پیوسته است و جنگ او از وصف بیرون است. (۶: ۴۰-۱)

[۹]

۴۴. آیا مثنوی بحث اضداد را (که از ۳۵: ۶ به بعد به میان می‌کشد) تلویحاً در ۶-۷: ۶ «رازهای گفتنی» و

«کنایات دقیق‌تر مستتر» می‌داند؟

مختصات کلی اضداد اینها:

- تنها چیزی که ضد ندارد حق است. (۱: ۱۱۳۱)
- بنای خلق بر اضداد است. (۶: ۵۰)
- نهانی‌ها به ضدشان نمودار می‌شوند. (۱: ۱۱۳۱)
- این جهان برساخته چهار عنصر است که هر یک ضد آن دیگری است. (۶: ۴۶-۵۰)
- در این جهان، ذره با ذره، در جنگ است. (۶: ۳۶)
- جنگ اضداد جنگ درونی، یا تخالفی درونی است. (۶: ۳۹)

● اضداد اگر چه به ظاهر در آرامشند از درون در جنگ دائمند. (۶:۳۸)

● هر ضدی از یک سو از ضد خود هم می‌گریزد (۶:۴۹، ۶:۱۶۱۹)، و از سوی دیگر برای تکمیل خود به آن نیاز دارد. (۳: ۴۴۱۹) یعنی تخالف اضداد مانع سازگاری آن‌ها نمی‌شود. (۶:۵۲) چرا که از یک رو ضدند و از روی دیگر متحد. (۱:۲۹۱۴)

● هر ضدی بازتاب یا معرف ضد خود است. (۱:۳۲۱۰، ۹-۱۱۲۸، ۱:۵۹۹)

● هیچ ضدی به ضد خود بدل نمی‌شود، مگر از سوی خالق. (۷-۲۶۸۶)

● فنای هر ضدی به ضد آن بسته است. (۶:۵۷)

● ضد به ضد شناخته می‌شود. (۱:۱۱۳۲، ۶:۷۳۶)

● سرشت انسان، چه جسمی و چه روحی، مرکب از اضداد است (۱:۱۴۱۷، ۱:۵۷۰).

● جمع اضداد (و نیز آشتی ضدها، یا صلح اضداد)، که در منطق متعارف محال است، در منطق اضدادی پذیرفتنی است.

● از آن‌جا که هر ضدی فی‌نفسه نمی‌تواند ضد باشد، بلکه در نسبت با دیگری است که ضد است، پس هر ضدی می‌تواند در راه خود صادق باشد. (۵:۳۲۲۷)

● گذر از اضداد راه رفتن به وحدت است. (۱:۴۹۸)

● به هم بستگی اضداد مولود «حکمت» است. (۵:۳۴۲۲)

● اضداد دو چیز نیستند بلکه یک چیزند در دو «موقعیت» متفاوت. بنا بر این، از یک رو ضد و از یک رو متحدند. (۱:۲۹۱۶)

● اضداد آینه یکدیگرند. (۱:۳۲۱۰) [۱۰]

● اضداد حتی به صورت خیر و شر، هر دو یک کار می‌کنند.

۴۵. آیا در این جا نمی‌توان گفت که حرکت شناسه‌ها، یا اجزاء، به سوی واحد به موتوری قوی نیاز دارد؟ آیا آن موتور مولد حرارت و حرکت نیروی رابطه‌های دیالکتیکی اضداد نیست؟ هرگاه یکی از دو قطب به پیروزی کامل دست یابد، به مرگ قطب دیگر و طبعاً به مرگ تمام آن جزء می‌انجامد. میان اضداد از یک سو جنگ است و از سوی دیگر الفت، حتی در اضداد دور از هم نیز. * در این جا نظریه‌ی قهر و لطف، و نیز خیر و شر، مطرح می‌شود که مستقیماً به بحث ما مربوط نمی‌شود.

* لطف حق این شیر را و گور را □ الف دادست این دو ضد دور را (۱:۱۲۹۴)

۴۶. به جرأت می‌توان گفت که مابقی ۲۶۰۰۰ بیت مثنوی شرح و بیان گوناگون همین بیت‌های آغازین در فرم‌های گوناگون است.

۴۷. سنگ و خاک و کوه و آب را □ هست واگشت نهانی با خدا (۶: ۲۴۲۰)

۴۸. مثنوی آن را خانه سز (۲: ۲۲۴۵) و کثرت اعداد می‌خواند (در برابر عالم واحد، یا یک).

۴۹. تمام دیوان شمس وقف بیان تمناها و شور این عشق است.

۵۰. با نگاهی به شعرهای فهرست زیر درمی‌یابیم که راه رسیدن به واحد یا وحدت تماماً از چارراه کثرت

می‌گذرد: (۱: ۴۹۸)، (۸۰-۶۷۸: ۱)، (۳۵۰۴: ۱)، (۸۹-۱۸۴: ۲)، (۷-۳۷۱۶: ۲)، (۳۷۲۷: ۲)، (۳۵۶۸: ۴)، (۲۸۸۲: ۵):

(۶: ۲۴۲۰، ۶: ۳۶۶۷-۹).

۵۱. در این جا اختلاف انسان‌ها و پرورش آن‌ها مطرح می‌شود، چرا که

یک نظر دو گز همی بیند ز راه □ یک نظر دو کون دید و روی شاه (۱۴۶۴: ۶). برای معنای نظر ← (۶: ۱۴۸۲).

۵۲. در این جا به سادگی نمی‌شود shunyata (یا، تهیّت) بودایی را نادیده گرفت.

۵۳. یعنی exhibition ؟

۵۴. مرا به یاد آثار استادان سومی-نه کار ِ ذن می‌اندازد. خاصه که مولانا چند بار در همین قسمت از «نقش»

سخن می‌گوید، در (۵-۱۴۵۴: ۶، و ۶۱-۱۴۵۹: ۶).

۵۵. مقابل این دوبینی، راست‌بینی (۴: ۳۵۶۷) است.

۵۶. ادعای حقیقت برای truth-claim.

۵۷. برای تشریح بیش‌تر این نکته ← تمثیل چراغ (۸-۱۲۵۵: ۳ [۱۵]) و حکایت پیل و هنود (۶۸-۱۲۵۹)

(۳): اما این نور از یک سو «هفتصد پرده دارد»، و هر کسی را به آن راه نیست (۱: ۳۵۲۰). از سوی دیگر،

نمی‌توان روان‌شناسی و فیزیولوژی بینندگان نور و موقعیت آن‌ها را نسبت به منبع نور نادیده گرفت.

(۶-۸۲۱: ۲) اما اینها همه چاره‌پذیر است (۹-۶۸۸: ۱).

۵۸. نظرگاه برای standpoint. ← (۳: ۱۲۵۸، ۴-۱۴۶۱: ۶).

۵۹. ← حکایت «منازعت چهار کس جهت انگور...» (۲: ۳۶۸۱ به بعد).

۶۰. چنانکه در حکایت «اختلاف‌کردن در چگونگی و شکل پیل» می‌بینیم (۳: ۱۲۵۹ به بعد). در اصل

هندی این حکایت، کسانی که به تن فیل دست می‌سایند کورند، اما در مثنوی این‌ها در تاریکی قرار دارند،

و این تفاوت بسیار بامعنا است. مثنوی در همین حکایت نشان می‌دهد که چه گونه باید کثرت را تحلیل

کرد و به ذات آنها (یا به تعبیر مثنوی، «آبِ آب») پیش از خلقت انسان و دین‌ها، یعنی به حقیقت فرجامین

رسید و در کثرت‌ها و اختلاف نماند.

۶۱. در بحث کالبدشناسی اختلاف نمی‌توان تمثیل انگور را در دو حکایت پشت هم مثنوی نادیده گرفت.

یکی حکایت «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یک به نام دیگر فهم کرده بود آن را» (۲: ۳۶۸۱) و

دیگری ادامه آن با نام «برخاستن مخالفت و عداوت از میان انصار...» است (۲: ۳۷۱۳). و نیز در همین معنا ← ۶۸۰: ۱.

۶۲. تمام مثنوی از یک نظر، بدل کردن زبان مجاز به حقیقی و مجازها به حقیقت‌ها است. یک نمونه همین «گبر و جهود و مغ» است و نمونه‌ی دیگر واژه‌ی «مسجد» است ← ۱۱-۳۱۰۹: ۲.

۶۳. در مواردی «مؤمن و گبر و جهود» هم به کار برده است: تا بیند مؤمن و گبر و جهود □ که در این صندوق جز لعنت نبود (۴۴۸۸: ۶).

۶۴. مثنوی با استناد به یک حدیث قدسی، در بحث خلق سه گونه عالم (۴: ۱۴۹۶)، در خلق نوع سوم، یعنی انسان، می‌گوید:

این سوم هست آدمی زاد و بشر □ نیم زافرشته و نیمیش خر (۴: ۱۵۰۲)

از سوی دیگر، خود انسان‌ها هم، که در ظاهر به هم شبیه اند، به سه امت تقسیم شده‌اند. [۲۴]

۶۵. اوج این توحید، نزد مثنوی، «توحید خدا» است (۱: ۳۰۰۹).

۶۶. من این را به عریانی تعبیر می‌کنم. عریانی از خود و از دیگری. گویی اگر همه ستارگان عالم را داشته باشیم تا عشق نباشد هیچ صورت فلکی شکل نخواهد گرفت. صورت‌های فلکی بشری نیز نمی‌تواند چنین نباشد.

۶۷. ← در دفتر پنجم در «بیان اتحاد عاشق و معشوق از روی حقیقت اگر چه متضادند از روی آنکه نیاز ضد بی‌نیازی است چنانکه آینه بی‌صورت است و ساده است و بی‌صورتی ضد صورت است و لکن میان ایشان اتحادی است در حقیقت ...» (۵: ۲۰۰۰) و نیز ←:

● عشق کثرت‌سوز است، مثل شعله (۵: ۵۸۷)

● عشق ورای هر دو عالم است (۳: ۴۷۱۹)

● کیش عشق غیر کیش‌های هفتاد و دو ملت است (۳: ۴۷۲۱)

● در عشق تمام همه دوی‌ها نابود می‌شود (۳: ۴۷۲۳)

● گرگ و خرس و شیر داند عشق چیست (۵: ۲۰۰۸)

● اگر عشق نبود هستی وجود نمی‌داشت (۵: ۲۰۱۲)

● عشق به نان مرده جان می‌بخشد (۵: ۲۰۱۴) ...

ارجاعات

سوزوکی، د. ت. (۱۳۷۸). دن و فرهنگ ژاپنی. (برگردان فارسی از ع. پاشایی). تهران: نشر میترا.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶). احادیث و قصص مثنوی، تنظیم مجدد: حسین داودی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.

مثنوی معنوی (۱۳۷۵)، انتشارات پژوهش، به کوشش مهدی آذریزدی

مثنوی معنوی (۱۳۱۸ ه. ق)، چاپ هند.

محسن افغان، سهیل (افست تهران، ۱۳۶۲) واژه‌نامه فلسفی، نشر نقره.

میر سید شریف جرجانی، (۱۳۷۷) تعریفات، برگردان فارسی حسن سید عرب و سیما نوریخس، نشر و پژوهش فرزانه روز.

نسفی، عزیز الدین، (۱۳۶۲). کتاب الانسان کامل، به تصحیح ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری.

هفت آسمان. فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب. سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۷۹.

Eck, Diana (1993). *Encountering God: A Spiritual Journey From Bozeman to Benares*. Boston: Beacon Press.

Hick, John (1987). "Religious Pluralism", in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan.

Hick, John (19). "Religious Pluralism", in Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (ed.) *A Companion to Philosophy of Religion*

Quinn, Philip L. (1998). "Religious Pluralism", in Edward Craig (ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*,

Runes, Dagobert D. (1966) (ed.) *Dictionary of Philosophy*. Littlefield, Adams & Co.

Simmer-Brown, Judith (2000) *Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. (ed.) Roger Jackson and John Makransky

Smith, W. C. (1981) *Towards a World Theology*, Philadelphia, PA: The Westminster Press.

Quoted in *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Religious Pluralism*.

فهرست موضوعی شعرها

(۱)

- وهم مخلوق است و مولود آمده‌ست □ حق نزاییده است او لم‌یولد است (۱: ۲۷۵۸)
- حس‌ها با حس تو گویند راز □ بی زبان و بی حقیقت بی مجاز (۲: ۳۲۴۶)
- کاین حقیقت قابل تأویل‌هاست □ واین توهم مایهٔ تخییل‌هاست (۲: ۳۲۴۷)
- آن حقیقت را که باشد از عیان □ هیچ تأویلی نگنجد در میان (۲: ۳۲۴۸)
- پیش بی‌حد هر چه محدود است لاست □ کل شیء غیر وجه الله فناست (۲: ۳۳۲۱)
- کفر و ایمان نیست آن‌جایی که اوست □ زان که او مغز است و این دورنگ و پوست (۲: ۳۳۲۲)
- عالم خلق است با سوی و جهات □ بی‌جهت دان عالم امر و صفات (۴: ۳۶۹۲)
- بی‌جهت دان عالم امر ای صنم □ بی‌جهت تر باشد امر لاجرم (۴: ۳۶۹۳)
- ضد و نِدش نیست در ذات و عمل □ زان بیوشیدند هستی‌ها خُلل (۶: ۱۶۱۸)
- این نوی را که‌نگی ضدش بود □ آن نوی بی ضد و بی نِد و عدد (۶: ۱۸۶۰)

(۲)

- گنج مخفی بُد ز بُری چاک کرد □ خاک را تابان تر از افلاک کرد (۱: ۲۸۶۲)
- گنج مخفی بُد ز بُری جوش کرد □ خاک را سلطان اطلس‌پوش کرد (۱: ۲۸۶۳)
- بهر اظهار است این خلق جهان □ تا نماند گنج حکمت‌ها نهران (۴: ۳۰۲۸)
- کنت کنزاً گفت مخفیاً شنو □ جوهر خود گم مکن اظهار شو (۴: ۳۰۲۹)
- و نیز ۲: ۳۶۴

(۳)

- بس نهانی‌ها به ضد پیدا شود □ چونک حق را نیست ضد پنهان بود (۱: ۱۱۳۱)
- کوزه می‌بینی و لیکن آن شراب □ روی ننماید به چشم ناصواب (۵: ۳۲۹۱)
- گونه‌گونه شربت و کوزه یکی □ تا نماند در می غیبت شکی (۵: ۳۳۰۵)
- و نیز ۵: ۳۳۰۶، و ۶-۳۳۱۲: ۵.

(۴)

- رشته یکتا شد غلط کم شد کنون □ گر دو تا بینی حروف کاف و نون (۱: ۳۰۷۸)
- کاف و نون همچو کمند آمد جنوب □ تا کشاند مر عدم را در خُطوب (۱: ۳۰۷۹)
- امر کُن یک فعل بود و نون و کاف □ در سخن افتاد و معنی بود صاف (۱: ۳۱۰۰)

این همه هست و بیا ای امر کی □ ای منزله از بیان و از سخن (۱: ۱۷۸۹)

(۵)

اسم هر چیزی چنان کان چیز هست □ تا به پایان جان او را داد دست (۱: ۱۲۳۵)

اسم هر چیزی تو از دانا شنو □ سز رمز علم الاسما شنو (۱: ۱۲۳۸)

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش □ اسم هر چیزی بر خالق سرش (۱: ۱۲۳۹)

چشم آدم چون به نور پاک دید □ جان و سز نامها گشتش پدید (۱: ۱۲۴۶)

و نیز ۵۱-۲۶۴۸: ۶

(۶)

آن ندا که اصل هر بانگ و نواست □ خود ندا آن است و این باقی صداست (۱: ۲۱۰۷-۱۱)

کرد و ترک و زنگ و تاجیک و عرب □ فهم کرده آن ندا بی گوش و لب

خود چه جای ترک و تاجیک است و زنگ □ فهم کرده این ندا را چوب و سنگ

هر دمی از وی همی آید آست □ جوهر و اعراض می گردند هست

گر نمی آید بلی زیشان ولی □ آمدنشان از عدم باشد بلی

(۷)

حرف چه بود تا تو اندیشی از آن □ حرف چه بود خار دیوار رزان (۱: ۱۷۲۹-۳۱)

حرف و صوت و گفت را بر هم زخم □ تا که بی این هر سه با تو دم زخم

آن دمی کز آدمش کردم نهان □ با تو گویم ای تو اسرار جهان

آن دمی را که نگفتم با خلیل □ و آن دمی را که نداند جبرئیل

و نیز ۶-۱۷۳۲: ۱

چون ز حرف و صوت و دم یکتا شود □ آن همه بگذارد و دریا شود (۶: ۷۱)

حرف گو و حرف نوش و حرف ها □ هر سه جان گردند اندر انتها (۶: ۷۲)

و نیز ۲-۳۱: ۲

(۸)

مرده ز این سویند و زان سو زنده اند □ خامش این جا وان طرف گوینده اند (۳: ۱۰۱۲)

سنگ بر احمد سلامی می کند □ کوه یحیی را پیامی می کند (۳: ۱۰۱۸)

ما سمیعیم و بصیریم و هشیم □ با شما نامحرمان ما خامشیم (۳: ۱۰۱۹)

چون شما سوی جمادی می روید □ محرم جان جمادان چون شوید (۳: ۱۰۲۰)

از جمادی عالم جان‌ها روید □ غلغل اجزای عالم بشنوید (۳: ۱۰۲۱)
فاش تسبیح جمادات آیدت □ وسوسه تأویل‌ها نریایدت (۳: ۱۰۲۲)
چون ندارد جان تو قندیل‌ها □ بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها (۳: ۱۰۲۳)
که غرض تسبیح ظاهر کی بود □ دعوی دیدن خیال غی بود (۳: ۱۰۲۴)

(۹)

گفت بنما جزو جزو از فوق و پست □ آن چنان که پیش تو آن جزو هست (۴: ۳۵۶۸)
پس بنای خلق بر اضداد بود □ لاجرم ما جنگی‌ایم از ضر و سود (۶: ۵۰)
آن جهان جز باقی و آباد نیست □ ز آن که آن ترکیب از اضداد نیست (۶: ۵۶)
این تفانی از ضد آید ضد را □ چون نباشد ضد نباشد جز بقا (۶: ۵۷)

جزء و کل

جزوها را روی‌ها سوی کل است □ بلبلان را عشق با روی گل است (۱: ۷۶۳)
هم ز آتش زاده بودند آن فریق □ جزوها را سوی کل باشد طریق (۱: ۸۷۵)
ذوق جنس از جنس خود باشد یقین □ ذوق جزو از کل خود باشد ببین (۱: ۸۸۹)
چون که جزء دوزخ است این نفس ما □ طبع کل دارد همیشه جزوها (۱: ۱۳۸۲)

و نیز ۳-۲۰۵۲، ۱: ۲۳۰۰، ۱-۲۸۰۱، ۱: ۲۸۱۱، ۳-۲۸۱۲، ۱: ۲۹۰۴، ۵-۲۷۴، ۲: ۲۹۳،
۲: ۱۹۳۵-۷، ۳: ۱۹۳۹، ۳: ۲۲۴۳، ۳: ۱۳۱، ۴: ۳۵، ۵: ۲۰۸۹.

(۱۰)

هر یکی قولی است ضد همدگر □ چون یکی باشد یکی زهر و شکر (۱: ۴۹۷)
تا ز زهر و از شکر درنگذری □ کی تو از گلزار وحدت بویری (۱: ۴۹۸)
عاشقم بر لطف و قهرش من به جد □ ای عجب من عاشق این هر دو ضد (۱: ۵۷۰)

و نیز ۹-۱۱۲۸، ۱: ۱۱۳۱، ۲-۱۱۳۱، ۱: ۱۱۴۱، ۱: ۲۸۹۱، ۱: ۲۸۹۳

(۱) صلح اضداد است این عمر جهان □ جنگ اضداد است عمر جاودان

(۲) زندگانی آشتی دشمنان □ مرگ وارفتن به اصل خویش دان

(۱) و (۲) در نسخه‌ی نیکلسون نیست، و جای آن پس از ۲۸۹۳ است.)

و نیز ۱۱-۳۲۱۱، ۱: ۱۴۱۷، ۱: ۱۸۶۵، ۱: ۲۹۱۴، ۱: ۲۹۱۶، ۱: ۳۲۱۰، ۱: ۲۵۸۱، ۲: ۲۶۷۷، ۲: ۲۶۸۶-۷،
۳: ۴۴۱۸، ۴: ۱۳۴۵، ۴: ۱۶۲۲، ۴: ۵۹۹، ۵: ۳۲۲۷، ۵: ۳۴۲۲، ۵: ۳۵، ۶: ۳۶-۴۱، ۶: ۵۷-۴۶، ۶: ۷۳۶،
۶: ۱۵۸۶، ۶: ۱۰-۱۶۰۴، ۶: ۱۶۱۲، ۶: ۱۶۱۴، ۶: ۱۶۱۹، ۶: ۱۶۲۲، ۶: ۱۶۴۵-۹، ۶: ۱۶۱۸، ۶: ۱۶۳۱،
۶: ۱۸۶۰، ۶: ۲۱۵۳، ۶: ۲۲۷۷، ۶: ۳۴۹۹، ۶: ۳۵۷۰.

(۱۱)

جز ز یک رو نیست بیوسته به کل □ ورنه خود باطل بُدی بعث رُسل (۱: ۲۸۱۲)
 چون رسولان از پی بیوستن‌اند □ پس چه بیوندندان چون یک تن‌اند (۱: ۲۸۱۳)
 در تحیات و سلام الصالحین □ مدح جمله انبیا آمد عجین (۳: ۲۱۲۲)
 مدح‌ها شد جملگی آمیخته □ کوزه‌ها در یک لگن درریخته (۳: ۲۱۲۳)
 زآن که خود ممدوح جز یک بیش نیست □ کیش‌ها زین روی جز یک کیش نیست (۳: ۲۱۲۴)
 دان که هر مدحی به نور حق رود □ بر صور و اشخاص عاریت بود (۳: ۲۱۲۵)
 □

همچو آن یک نور خورشید سما □ صد بود نسبت به صحن خانه‌ها (۴: ۴۱۶)
 لیک یک باشد همه انوارشان □ چون‌که برگیری تو دیوار از میان (۴: ۴۱۷)
 چون نمازند خانه‌ها را قاعده □ مؤمنان مانند نفس واحده (۴: ۴۱۸)

(۱۲)

گفت استاد احولی را کاندرا □ رو برون آراز وفاق آن شیشه را (۱: ۳۲۷-۳۱)
 گفت احول زآن دو شیشه من کدام □ بیش تو آرم بکن شرح تمام
 گفت استاد آن دو شیشه نیست رو □ اولی بگذار و افزون بین مشو
 گفت ای استا مرا طعنه مزین □ گفت استا زآن دو یک را در شکن
 شیشه یک بود و به چشمش دو نمود □ چون شکست او شیشه را دیگر نبود

آن که دو گفت و سه گفت و بیش از این □ متفق باشند در واحد یقین (۲: ۳۱۱-۲)
 احولی چون دفع شد یکسان شوند □ دو سه گویان هم یکی گویان شوند

گر بگویی احولی را مه یکیست □ گویدت این دُوست و در وحدت شکی ست (۲: ۳۶۳۷)
 و نیز ← دفتر ششم «مثل دویین همچو آن غریب شهر کاش عمر نام ... (۳۲۲۰: ۶ به بعد).

(۱۳)

مفترق شد آفتاب جان ما □ در درون روزن ابدان ما (۲: ۱۸۶)
 اولاً بشنو که خلق مختلف □ مختلف‌جان اند از یا تا الف (۱: ۲۹۱۴)
 چون بزاید در جهان جان و جود □ پس نماند ز اختلاف بیض و سود (۱: ۳۵۱۷)
 ذات زرش ذات ربانیت است □ نقش بت بر نقد زر عاریت است (۱: ۲۸۹۱)
 بت‌پرستی چون بمانی در صور □ صورتش بگذار و در معنی نگر (۱: ۲۸۹۳)

هستی اندر نیستی بتوان نمود □ مال‌داران بر فقیر آرند جود (۱: ۳۲۰۲)
مؤمنان معدود لیک ایمان یکی است □ جسم‌شان معدود لیکن جان یکی (۴: ۴۰۸)
تا که این هفتاد و دو ملت مدام □ در جهان ماند الی یوم القیام (۵: ۳۲۱۹)
تا قیامت ماند این هفتاد و دو □ کم نیاید مبتدع را گفت‌وگو (۵: ۳۲۲۱)
عکس خود در صورت من دیده‌ای □ در قتال خویش بر جوشیده‌ای (۶: ۷۳۴)
همچو آن شیری که در جه شد فرو □ عکس خود را خصم خود پنداشت او (۶: ۷۳۵)

(۱۴)

ای برادر تو همان اندیشه‌ای □ مابقی تو استخوان و ریشه‌ای (۲: ۲۷۷)
گر گل‌ست اندیشه‌ی تو گلشنی □ ور بود خاری تو همیشه گلخنی (۲: ۲۷۸)

(۱۵)

این سفال و این بلیته دیگر است □ لیک نورش نیست دیگر، زان سر است (۳: ۱۲۵۵-۸)
گر نظر در شیشه داری گم شوی □ زآن که از شیشه است أعداد دوی
ور نظر بر نور داری وا رهی □ از دوی و أعداد جسم منتهی
از نظرگاه است ای مغز وجود □ اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(۱۶)

کای خداوند کریم بردبار □ ده امانم زین دو شاخه‌ی اختیار (۶: ۲۰۳-۶)
جذب یک راهه‌ی صراط المستقیم □ به ز دو راه تردد ای کریم
زین دو ره گرچه همه‌ی مقصد تویی □ لیک خود جان‌کنند آمد این دویی
زین دو ره گرچه به جز عزم تو نیست □ لیک هرگز رزم چون بزم نیست
و نیز ۳: ۸۸۸-۹۴

(۱۷)

مثنوی ما دکان وحدت است □ غیر واحد هر چه بینی آن بت است (۶: ۱۵۲۸)
ابتدای کبر و کین از شهوت است □ راسخی شهوتت از عادت است (۲: ۳۴۵۸)
چون ز عادت گشت محکم خوی بد □ حشم آید بر کسی کت واکشد (۲: ۳۴۵۹)
چون که تو گل‌خوار گشتی هر که او □ واکشد از گل تو را باشد عدو (۲: ۳۴۶۰)
چون خلاف خوی تو گوید کسی □ کینه‌ها خیزد تو را با او بسی (۲: ۳۴۶۷)
بت‌پرستان چون که خو با بت کنند □ مانعان راه بت را دشمن‌اند (۲: ۳۴۶۱)

مادر بت‌ها بت نفس شماسست □ زآن که آن بت مار و این بت ازدهاست (۱: ۷۷۲)
 بت پرستی چون بمانی در صور □ صورتش بگذار و در معنی نگر (۱: ۲۸۹۳)
 مرد حجوی همره حاجی طلب □ خواه هندو خواه ترک و یا عرب (۱: ۲۸۹۴)
 منگر اندر نقش و اندر رنگ او □ بنگر اندر عزم و در آهنگ او (۱: ۲۸۹۵)

(۱۸)

صورت از بی صورت آید در وجود □ هم‌چنانک از آتشی زاده‌ست دود (۶: ۳۷۱۲)
 حیرت محض آردت بی صورتی □ زاده صدگون آلت از بی آلتی (۶: ۳۷۱۴)
 بی‌نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها □ جمله ظل صورت اندیشه‌ها (۶: ۳۷۲۸)
 پس حقیقت حق بود معبود کل □ کز بی ذوق است سیران سبیل (۶: ۳۷۵۵)
 لیک بعضی رو سوی دم کرده‌اند □ گرچه سر اصل است سر گم کرده‌اند (۶: ۳۷۵۶)
 لیک آن سر پیش این ضالان گم □ می‌دهد داد سری از راه دم (۶: ۳۷۵۷)
 آن ز سر می‌یابد آن داد این ز دم □ قوم دیگر پا و سر کردند گم (۶: ۳۷۵۸)
 چون که گم شد جمله جمله یافتند □ از کم آمد سوی کل بشتافتند (۶: ۳۷۵۹)

(۱۹)

در گذر از نام و بنگر در صفات □ تا صفات ره نماید سوی ذات (۲: ۳۶۷۹)
 اختلاف خلق از نام اوفتاد □ چون به معنی رفت آرام اوفتاد (۲: ۳۶۸۰)
 (و نیز ← منازعت چهار کس جهت انگور ... ۲: ۳۶۸۱ به بعد.)

گر نظر در شیشه داری گم شوی □ زآن که از شیشه است أعداد دوی (۳: ۱۲۵۶-۵۸)
 ور نظر بر نور داری وا رهی □ از دوی و أعداد جسم منتهی
 از نظرگاه است ای مغز وجود □ اختلاف مؤمن و گبر و چهود
 زآن که در چشمت خیال کفر اوست □ و آن خیال مؤمنی در چشم دوست (۲: ۶۰۳)

(۲۰)

هم‌چنان که هر کسی در معرفت □ می‌کند موصوف غیبی را صفت (۲: ۲۹۲۳-۷)
 فلسفی از نوع دیگر کرده شرح □ باحثی مرگفت او را کرده شرح
 و آن دگر در هر دو طعنه می‌زند □ و آن دگر از زرق جانی می‌کند
 هر یک از ره این نشان‌ها زان دهند □ تا گمان آید که ایشان زان ده اند
 این حقیقت دان نه حق‌اند این همه □ نی به کلی گم‌رهان‌اند این رمه

پس مگو کاین جمله دم‌ها باطلند □ باطلان بر بوی حق دام دل‌اند (۲: ۲۹۳۳)
پس مگو جمله خیال است و ضلال □ بی حقیقت نیست در عالم خیال (۲: ۲۹۳۴)
در میان دلق‌پوشان یک فقیر □ امتحان کن و آن‌که حق است آن بگیر (۲: ۲۹۳۷)
آن‌که گوید جمله حق‌اند احمقی است □ و آن‌که گوید جمله باطل او شقی است (۲: ۲۹۴۲)

گرچه هر دو بر سر یک بازی‌اند □ هر دو با هم مروزی و رازی‌اند (۱: ۲۸۸)
هر یکی سوی مقام خود رود □ هر یکی بر وفق نام خود رود (۱: ۲۸۹)
هم ز آتش زاده بودند آن فریق □ جزوها را سوی کل باشد طریق (۱: ۸۷۵)
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد □ زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد (۶: ۱۶۳۶)

(۲۱)

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم تیره چشمیم و در آب روشن‌ایم (۴-۱۲۷۲: ۳)
ای تو در کشتی تن رفته به خواب □ آب را دیدی، نگر در آب
آب را آبی‌ست کاو می‌رندش □ روح را روحی است کاو می‌خواندش
موسی و عیسی کجا بد کافتاب □ کشت موجودات را می‌داد آب (۳: ۱۲۷۵)
آدم و حوا کجا بود آن زمان □ که خدا افگند این زه در کمان (۳: ۱۲۷۶)

(۲۲)

تا بگویندت به لب نی، بل به حال □ که ز دریا کن نه از ما این سوال (۶: ۱۴۵۸)
نقش چون کف کی بجنیید بی ز موج □ خاک بی بادی کجا آید بر اوج (۶: ۱۴۵۹)
چون غبار نقش دیدی باد بین □ کف چو دیدی قلمز ایجاد بین (۶: ۱۴۶۰)
هین ببین از تو نظر آید به کار □ باقیت شحمی و لحمی، پود و تار (۶: ۱۴۶۱)
درگداز این جمله تن را در بصر □ در نظر رو در نظر رو در نظر (۶: ۱۴۶۳)
یک نظر دو گز همی بیند ز راه □ یک نظر دو کون دید و روی شاه (۶: ۱۴۶۴)

(۲۳)

آن یکی در چشم تو باشد چو مار □ هم وی اندر چشم آن دیگر نگار (۲: ۶۰۲)
کاندرین یک شخص هر دو فعل هست □ گاه ماهی باشد او و گاه شست (۲: ۶۰۴)
نیم او مؤمن بود نیمیش گبر □ نیم او حرص‌آوری نیمیش صبر (۲: ۶۰۵)
همچو گاوی نیمه‌ی چپش سیاه □ نیمه‌ی دیگر سپید همچو ماه (۲: ۶۰۷)
هر که این نیمه ببیند رد کند □ هر که آن نیمه ببیند کد کند (۲: ۶۰۸)
تو مکانی اصل تو در لامکان □ این دکان بریند و بگشا آن دکان (۲: ۶۱۲)

(۲۴)

این سوم هست آدمی زاد و بشر □ نیم زافرشته و نیمیش خر (۴: ۱۵۰۲)
 نیم خر خود مایل سفلی بود □ نیم دیگر مایل علوی بود (۴: ۱۵۰۳)
 آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب □ وین بشر با دو مخالف در عذاب (۴: ۱۵۰۴)

۲۵

ای هزاران جبرئیل اندر بشر □ ای مسیحیان نهان در جوف خر (۶: ۴۵۸۴)
 ای هزاران کعبه پنهان در کنیس □ ای غلطانداز عفریت و بلیس (۶: ۴۵۸۵)
 سجده‌گاه لامکانی در مکان □ مر بلیسان را ز تو ویران دکان (۶: ۴۵۸۶)
 آن چنانک از سقل نور مصطفی □ صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا (۶: ۱۸۶۱)
 از جهود و مشرک و ترسا و مغ □ جمله گی یک رنگ شد زآن البالغ (۶: ۱۸۶۲)
 صد هزاران سایه کوتاه و دراز □ شد یکی در نور آن خورشید راز (۶: ۱۸۶۴)
 مؤمن و ترسا جهود و گبر و مغ □ جمله را رو سوی آن سلطان الغ (۶: ۲۴۱۹)

(۲۶)

یک گره مستغرق مطلق شدند □ همچو عیسی با ملک ملحق شدند (۴: ۱۵۰۶-۸)
 قسم دیگر با خران ملحق شدند □ خشم محض و شهوت مطلق شدند (۴: ۱۵۰۹-۱۰)
 مکر و تبلیسی که او داند تنید □ آن ز حیوان دگر ناید پدید (۴: ۱۵۱۴)
 علم راه حق و علم منزلش □ صاحب دل داند آن را با دلش (۴: ۱۵۲۰)

(۲۷)

۱۰: ۲۳، ۱: ۳۰-۱، ۱: ۳۳، ۱: ۱۷۴۰-۲، ۱: ۱۷۵۷، ۱: ۳۷۲۷، ۲: ۵ و ۶:

آتش عشق است کاندر نی فتاد □ جوشش عشق است کاندر می فتاد

شاد باش ای عشق خوش سودای ما □ ای طبیب جمله‌های ما

جمله معشوق است و عاشق پرده‌یی □ زنده معشوق است و عاشق مرده‌یی

چون نباشد عشق را پروای او □ او چو مرغی ماند بی پر، وای او

عشق خواهد کاین سخن بیرون بود □ آینه غماز نبود چون بود

عشق آن شعله است کاو چون برفروخت □ هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت ۵: ۵۸۷

هرچه جز عشق خدای احسن است □ گر شکرخواری است آن جان کندن است ۱: ۳۶۸۶

و نیز ۵: ۶، ۱: ۱۱۰-۵، ۱: ۲۰۵، ۱: ۲۱۸-۲۰، ۱: ۱۷۴۰-۲، ۱: ۱۷۵۷، ۱: ۲۰۳، ۱: ۱۵۷۴، ۴-۱: ۱۷۹۳،

۵: ۲۰۱۴، ۵: ۲۰۱۲، ۵: ۲۰۰۸.