

نقدی بر پلورالیزم در اندیشه مولوی

بهجت‌السادات حجازی*

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید باهنر کرمان

صالحه غضنفری مقدم

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی

چکیده

پیشینه تاریخی پلورالیزم یا کثرت‌گرایی به زمان سوفسطاییان می‌رسد. در عصر حاضر، جان هیک در حوزه مقایسه آیین مسیحیت با سایر ادیان نوعی پلورالیزم دینی را مطرح کرده است. پژوهشگران و صاحب‌نظران نیز هرکدام به تفحص و تبیین این موضوع از زوایای متفاوتی پرداخته‌اند. حاصل کلام ایشان را البته با تفاوت‌هایی، در متون عرفانی نیز به‌نوعی می‌توان مشاهده کرد. از پرسش‌های مهم در این زمینه، این است که آیین اسلام با کدام نوع پلورالیزم سازگاری دارد؟ استدلال‌های کثرت‌گرایان و انگیزه اصلی ایشان از پذیرفتن پلورالیزم دینی چیست؟ آیا تسامح و تساهل نوعی پلورالیزم رفتاری و اجتماعی است؟

نگارنده در این جستار، به تحلیل این اندیشه در کتاب آسمانی قرآن و سروده‌های مولانا پرداخته است؛ زیرا مثنوی به‌لحاظ جامعیتی که نسبت به سایر متون عرفانی دارد، بهتر به شرح مبسوط و صحیح این موضوع و رفع سوءتعبیرها پرداخته است. همچنین نقدی بر اندیشه بعضی صاحب‌نظران در این باره دارد.

واژه‌های کلیدی: پلورالیزم، مولوی، جان هیک، تسامح و تساهل.

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد ادبی، س ۴، ش ۱۴، تابستان ۱۳۹۰ (صص ۱۰۵-۱۳۱)

* نویسنده مسئول: Hejazi@mail.uk.ac.ir

۱. مقدمه

پلورالیزم یا کثرت‌گرایی در باب مقایسه و ارزیابی ادیان الهی، فرقه‌ها و مذاهب، و نوعی همگن و هم‌شأن دانستن و بهره بردن یکسان آن‌ها از حقیقت، یکی از بحث‌های محوری متون عرفانی در ادبیات پارسی است. افزون بر آن، در حوزه فلسفه، جامعه‌شناسی و اخلاق نیز به نوعی به این موضوع می‌پردازند. از آنجا که همواره مفاهیم انتزاعی و نظری در رفتار فردی، اجتماعی و روابط و مناسبات بین‌المللی تأثیر چشمگیری دارد، به‌طور قطع از کنار نظریه‌های متفاوت و گاه ضد و نقیض در مورد کثرت‌گرایی نمی‌توان بی‌اعتنا عبور کرد. خاستگاه بسیاری از نظریات ناب فلسفی و عرفانی را در متون ادبی می‌توان جست‌وجو کرد.

از بین متون ادبی، مثنوی مولوی دریایی سرشار از معانی بلند است که به زیباترین و شیواترین وجه به موضوع پلورالیزم پرداخته است. هسته مرکزی این بحث در متون عرفانی، اغلب حدیث معروف «الطریق الی الله بعدد انفاس الخلائق» است که به فطرت پاک الهی آدمیان نظر دارد. آیا به‌لحاظ هماهنگی و سازگاری‌ای که عرفان ناب اسلامی با باورهای دینی و اعتقادی دارد، هر نوع پلورالیزی در متون عرفانی پذیرفتنی و درخور تصدیق است؟

در عرفان نظری باورداشتن اندیشه «وحدت وجود» در یگانه شمردن مرام‌ها، رفع کشمکش‌ها و نزاع‌های مذهبی و فرقه‌ای و تسامح در رفتار با ناهلان تأثیر بسزایی داشته است. رهاورد این تفکر، ایجاد صلح و دوستی، طرح زندگی مسالمت‌آمیز و افزایش توانایی تحمل اندیشه‌های مخالف بوده است. آیا تسامح و تساهل تجویز نوعی پلورالیزم رفتاری و اجتماعی است؟

۲. انواع پلورالیزم

پلورالیزم^۱ در لغت به معنای تکثر و تنوع است و پلورالیزم دینی نوعی هم‌سنگ دانستن ادیان الهی و قائل شدن به حرکت موازی آن‌ها در بستر تاریخ است. «این اصطلاح نخستین بار در حوزه کلیسا به اشخاصی گفته شد که

1. Pluralism

دارای مناصب و مشاغل متکثری بودند. لوتسه پلورالیسم را اولین بار در سال ۱۸۴۱م در کتاب خود، *مابعدالطبیعه*، وارد فلسفه کرد.^۱ (نامه فرهنگ به نقل از قدردان ملکی، ۱۳۷۸: ۴).

تعمیم کثرت‌گرایی به حوزه جامعه‌شناسی و اخلاق به نسبت مفاهیمی چون «حقیقت»، «خیر»، «عدالت»، و غیره و فروپاشی هرم جامعه آرمانی منجر خواهد شد. پیشینه این طرز تفکر به آرای سوفسطاییان می‌رسد که سقراط و افلاطون به معارضه با ایشان می‌پرداختند.

آرای سوفسطاییان متکی به تصور و اندیشه اساسی پروتاگوراس^۱ بود که می‌گفت: «انسان مقیاس همه چیز است». پروتاگوراس شاگرد باواسطه هراکلیتوس بود که فلسفه «صیروت» او مشهور است. به اعتقاد او، جهان جایی است که در معرض سیلان و تغییر است و اضداد دائماً با هم در جدال هستند. به اعتقاد او، همه چیز مبتنی بر اصول «نسبیت» است و یک نوع صیروت و تغییر کلی وجود دارد که موجب می‌شود بگوید: «واحد لنفسه و بنفسه چیزی نیست» و هیچ چیز وجود ندارد که بتوان برای آن به حق اسمی گذارد و توصیفی کرد. بدین ترتیب، ذات اشیاء نسبت به هر فرد تفاوت پیدا می‌کند. آن‌طوری که اشیاء در نظر من ظاهر می‌شوند، همان‌طور هستند و آن‌طوری که در نظر تو ظاهر می‌شوند، همان‌طور (برن، ۱۳۶۳: ۴۳-۴۴).

از این رو در باور پروتاگوراس، «حقیقت»، «خیر» و «عدالت» مطلق و محض وجود ندارد و این تعبیرها در نگرش هر انسانی بر اساس مشاهده درونی خود و احتمالاً منافع که بر او مترتب است، معنا و تعریف خاصی پیدا می‌کنند؛ در حالی که اگر خداوند مقیاس همه چیز قرار بگیرد، این کثرت به وحدت تبدیل می‌شود و به تعبیر افلاطون «خیر عبارت است از واحد» (همان، ۴۸).

باور داشتن اصل نسبیت در تعریف مفاهیمی چون «حقیقت»، «خیر» و «عدالت» در حوزه روابط اجتماعی و برون‌فردی، به بی‌عدالتی و پایمال شدن

1. Protagoras
2. Relativisme

حقوق منجر خواهد شد. از سوی دیگر، ما ناگزیر با کثرت ادیان، مذاهب، مرام‌ها، سلیقه‌ها، و غیره یعنی نوعی پلورالیزم در سطح جهانی روبه‌رو هستیم. راه‌حل کنار آمدن با این تناقض را در قرآن و مثنوی می‌توان جست‌وجو کرد. ولی پیش از آن به بیان انواع پلورالیزم از نظرگاه‌های متفاوت می‌پردازیم. جان هیک نگرش‌های موجود در باب تنوع ادیان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱. انحصارگرایی^۱: انحصارگرایان بر این باورند که رستگاری، رهایی و کمال که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، فقط در یک دین خاص وجود دارد (پیتسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۲).

۲. کثرت‌گرایی^۲: ادیان گوناگون حتی اگر پاسخ‌ها و واکنش‌هایی متفاوت نسبت به واقعیت الوهی باشند، همگی می‌توانند مایه رستگاری، رهایی یا کمال نفس پیروان خود شوند (همان، ۴۰۶).

۳. شمول‌گرایی^۳: همانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد و این راه نیز صرفاً در یک دین خاص قابل شناسایی است؛ ولی پیروان سایر ادیان نیز (به‌دلیل آنچه در همان دین حق محقق شده است) می‌توانند رستگار شوند (همان، ۴۱۴-۴۱۵).

از بین این نظریه‌ها، شمول‌گرایی به‌نسبت تقابل شدید انحصارگرایی و کثرت‌گرایی، کمتر مجالی برای ظهور در اندیشه‌ها یافته است. تاریخ همواره شاهد ستیزه‌جویی بین دو گروه اول بوده است.

تاریخچهٔ مقابله نمودن یگانه‌انگاری [انحصارگرایی] و کثرت‌گرایی [پلورالیزم] در چارچوب گفتمان فلسفی به یونان باستان بازمی‌گردد. پارمیندس^۴ وجود یک هستی واحد ذاتی و بخش‌ناپذیر و ازلی را مسلّم فرض می‌کرد؛ درحالی که امپدوکس^۵ و ذره‌باوران متأخر مانند

1. Exclusivism
2. Pluralism
3. Inclusivism
4. Parmenides
5. Empedocles

دموکراتیوس^۱ برعکس چنین می‌پنداشتند که عناصر مختلف و نوع‌ها در جهان، هویت‌های گوهرین خاص خودشان را دارند... از زمان‌های قدیم تا کنون، جنگ میان وحدت و کثرت بارها تکرار شده و در هر عصر و نسلی شکل تازه‌ای پیدا کرده است (مک لنان، ۱۳۸۱: ۴۹-۵۰).

ولی خود پلورالیزم در تقسیم‌بندی جامعی به پلورالیزم دینی، اجتماعی، معرفتی و سیاسی تنوع پیدا می‌کند. قدردان ملکی در این باره می‌نویسد:

اصطلاح پلورالیزم در حوزه‌های مختلف به‌کار رفته است و معنای آن را باید با توجه به مضاف‌الیه آن مشخص کرد. این اصطلاح وقتی به دین نسبت داده می‌شود، مراد از آن، کثرت ادیان است. درباره اصطلاح کثرت‌گرایی دین دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد^(۱) که معنا و دیدگاه مشهور، همان حقانیت ادیان مختلف در عرض هم است؛ به‌گونه‌ای که در اصل حقانیت هیچ دینی بر دیگری امتیاز و مزیتی ندارد و به تعبیر برخی، همه صراط‌ها مستقیم هستند (۱۳۸۵: ۱/ ۵۴).

قدردان ملکی در تعریف پلورالیزم اجتماعی نیز می‌گوید:

در این دیدگاه بر اصل مدارا و رفتار مسالمت‌آمیز در زندگی اجتماعی همه شهروندان یک حکومت و کشور- بدون ملاحظه آیین و اعتقاد آنان- تأکید دارد. پلورالیزم اجتماعی بر بردباری مذهبی، بلکه بر همزیستی پیروان ادیان آسمانی در کنار هم اهتمام می‌ورزد (همان، ۵۴).

همین نویسنده در تعریف پلورالیزم معرفتی به اصل «نسبیت» اشاره می‌کند: «پلورالیزم معرفتی در معرفت‌شناسی بر نرسیدن به علم و معرفت صادق و قطعی تأکید دارد و به نسبیت معرفتی در عرصه‌های مختلف که همگی احتمال صدق و کذب دارند، معتقد است و رهاورد آن، نسبیت در معرفت، بشری خواهد بود.» (همان، ۵۵). این نوع پلورالیزم به لحاظ استوار بودن بر اصل نسبیت- اگر در حوزه علوم تجربی به دلیل تغییرات چشمگیر و روزافزون پذیرفتنی باشد- در قلمرو اخلاق خطر بزرگی به‌شمار می‌آید. پلورالیزم معرفتی مخالف هر نوع جزم‌اندیشی و مطلق‌گرایی است. چنان که:

1. Democritus

موریس وینتر اصل هوویت (این‌همانی یا الف الف است) یا امتناع تناقض (یعنی یک چیز نمی‌تواند در آن‌واحد هم باشد و هم نباشد) را اصلی شیطانی می‌داند. در باور وی، همه‌چیز در این عالم نسبی است. مثلاً زمین و سیارات با حرکت نسبی به دور خود می‌چرخند و خورشید نسبت به آن‌ها ساکن و نسبت به ستارگان دیگر متحرک می‌باشد. یا رشد درخت و بریک حالت نبودن آن موجب می‌شود که اصل این‌همانی یا هرچیز آن چیزی است که هست یا هرچیزی عین خودش است؛ برخلاف آنچه در کتب منطق ادعا می‌شود، نادرست جلوه کند (وینتر، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۵).

پلورالیزم سیاسی هم به این معناست:

اقتدار همگانی در میان گروه‌های متعدد و متنوع پخش شود تا این گروه‌ها مکمل یکدیگر بوده و دولت به حفظ توازن طبیعی میان آن‌ها بسنده کند و حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ فرد یا نهادی نباشد. پلورالیسم سیاسی را یکی از اصول بنیادی دموکراسی لیبرال می‌دانند و این البته، به گفته ماکس وبر، جامعه‌شناس معروف آلمانی، نمونه آرمانی جامعه پلورالیستی است که گویا تا کنون تحقق نیافته است (ربانی، ۱۳۷۸: ۲۰).

از بین انواع پلورالیزم، انگیزه پژوهشگران به واکاوی نوع دینی آن قوی‌تر از انواع دیگر بوده است؛ هرچند به زعم بعضی، «دین‌شناسی پلوراستیک و جامعه پلورالیستیک با یکدیگر مرتبط‌اند، یعنی کسانی که به لحاظ فرهنگی و دینی قائل به پلورالیسم هستند، نمی‌توانند از پلورالیسم اجتماعی سربینچند.» (سروش، ۱۳۷۸: ۱). به باور برخی نیز این دو لازم و ملزوم همدیگر نیستند و می‌توان پلورالیسم اجتماعی را بدون تأیید پلورالیسم دینی باور داشت (ربانی، ۱۳۷۸: ۶۵).

از دیدگاهی دیگر، پلورالیزم دینی به دو نوع تقسیم می‌شود:

درون‌دینی (تنوع فهم‌های ما از متون دینی) و بیرون‌دینی (تنوع فهم‌های ما از تجربه‌های دینی^(۲)). آدمیان هم در مواجهه با کتاب‌های منزله و هم در مواجهه با امر متعالی محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده‌برداری کنند. این پرده‌برداری و اکتشاف یک شکل و شیوه ندارد و

بی‌هیچ تکلفی، متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون‌دینی و بیرون‌دینی (سروش، ۱۳۷۸: ۲).

قرآن و کتاب‌هایی چون *مثنوی*، *دیوان حافظ* و غیره به دلیل تأویل‌پذیری و چندلایگی، جاودانگی و طراوت یافته‌اند و ما در عالم تفسیر این کتاب‌ها همواره پلورالیستیک بوده‌ایم؛ یعنی تکرر را قبول کرده‌ایم (همان، ۳-۴).

چنان‌که پیش از این ذکر شد، در عصر حاضر، جان هیک در حوزه مقایسه آیین مسیحیت با سایر ادیان با تأکید بر شناخت‌های متفاوت انسان‌ها از حقیقت نامحدود و متعالی، نوعی پلورالیسم دینی را پذیرفته و چنین گفته است:

در میان سنن دینی بزرگ و به‌خصوص در میان جریان‌های عرفانی‌تر آن‌ها، عموماً میان حقیقت محض یا غایت مطلق یا ساحت ربوبی و واقعیت، آن‌گونه که افراد بشر آن را تجربه و فهم کرده‌اند، تمایز قائل شده‌اند... اگر فرض کنیم واقعیت مطلق واحد است، اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت متعدد و گوناگون است، زمینه‌ای برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریان‌های مختلف تجربه دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی است که به صورت‌های کاملاً متفاوت، توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آن‌ها تأثیر گذارده است (هیک، ۱۳۷۲: ۲۴۳-۲۴۵).

انگیزه اصلی جان هیک در دفاع از پلورالیسم دینی، فراهم کردن زمینه صلح و دوستی بین مردم جهان است؛ از این رو بر این باور است:

تا میان ادیان صلحی نرود، میان آدمیان صلحی پدید نخواهد آمد و در میان ادیان صلحی نخواهد رفت؛ مگر اینکه این معنا مورد تصدیق قرار گیرد که ادیان مختلف واکنش‌های مختلفی هستند به آن حقیقت نهایی و الوهی که ما خداوند می‌خوانیمش (سروش، ۱۳۷۸: ۲۳).

سروش در دفاع از نظر جان هیک می‌نویسد:

انصاف نیست اگر نیفزاییم که جان هیک خود موحد است و تثلیث را بر نمی‌تابد و تجسد مسیح را استعاره‌ای بیش نمی‌داند که شورای نیقیه در قرن چهارم میلادی آن را به معنای حقیقی برگرفته است. وی با اتخاذ این رأی شجاعانه هم به عنصر عقلانیت وفا می‌کند و هم به ندای حقیقت‌جو و کثرت‌گرای دل خود پاسخ مثبت می‌دهد و هم نادانسته هم‌زبان با مولانا می‌شود که او هم در عین سعه صدر و وسعت نظر، نقد نصاری را در باب قول به تصلیب عیسی از دست نمی‌دهد:

چون سفیهان راست این کار و کیا
لازم آمد یقتلون الانبیاء
جهل ترسا بین امان انگیخته
زان خداوندی که گشت آویخته
چون دل آن شاه زیشان خون بود
عصمت و انت فیهم چون بود؟
(همان، ۲۳-۲۴)

۳. انواع پلورالیزم دینی

از بین انواع پلورالیزم، نوع دینی آن نسبت به انواع دیگر از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به لحاظ اینکه همواره باورهای اعتقادی پایه و اساس کنش‌ها و رفتارهای فردی و اجتماعی بوده است. استدلال کثرت‌گرایانی که بر تنوع ادیان و هم‌شأن بودن آن‌ها پای می‌فشارند، خدای واحد و یکی بودن ماهیت ایمان با وجود تفاوت صورت‌های ظاهری آن است. جان هیک بر این باور است:

ادیان هریک راهی متفاوت هستند که آدمیان از آن طریق با حق متعال ارتباط حاصل کرده‌اند و بنابراین همه آن‌ها راه‌هایی معتبر برای نیل به هدایت و رستگاری‌اند. استدلال دیگر هیک جنبه پدیدارشناسانه دارد... از نظر او، الگوی مشابهی بین ادیان گوناگون از جهت رستگاری‌جویی دیده می‌شود که پیروان ادیان را به تبدیل مزاج و تغییر شخصیت از خودمحوری به خدامحوری فرامی‌خواند (جان هیک به نقل از سروش، ۱۳۷۸: ۲۱۸-۲۱۹).

کنترول اسمیت، مورخ مشهور دین، بیشتر از نظر تاریخی به بحث دربارهٔ تنوع ادیان پرداخته است. وحدت تاریخ دیانت انسان و تأکید بر ایمان (در برابر عقاید و اعمال) دو محور مهم در اندیشهٔ اسمیت است. او این دو محور را چنین خلاصه می‌کند:

ایمان یک شخص را خداوند عطا می‌کند و عقایدش را قرنی که وی در آن زندگی می‌کند. عقاید تحول می‌یابد، اما ایمان طبیعت واحدی دارد. ایمان از نظر اسمیت، صورتهای گوناگون دارد نه انواع متفاوت. مسلمانان از راه ایمان اسلامی، بوداییان از راه ایمان بودایی و یهودیان از راه ایمان یهودی به رستگاری دست می‌یابند (همان، ۲۲۰-۲۲۱).

اصل کلام جان هیک و اسمیت، یعنی تحول شخصیتی از خودمحوری به خدامحوری در قالب دین‌های متنوع با برنامه‌های متفاوت و متناسب با زمان و قرن خود، کاملاً پذیرفتنی است؛ ولی ایشان در بیان این نکته که «آیا همهٔ ادیان و مذاهب برای تحقق این هدف ارزشمند به یک اندازه کارآمد هستند؟» سکوت کرده‌اند. ما در ادبیات عرفانی بیشتر به این بحث خواهیم پرداخت.

بدون شک، کثرت‌گرایی دینی و فرقه‌ای به‌عنوان واقعیت موجود انکارناشدنی است. خواه‌ناخواه ما در جهانی متنوع و متفاوت از نظر نژاد، زبان، ملیت، شریعت، فرقه و غیره به‌سر می‌بریم. از این رو، اصل پلورالیزم دینی مورد پذیرش همگان است؛ ولی اندیشمندان در تأیید هم‌شان بودن ادیان اتفاق نظر ندارند. علّامه طباطبایی بر جامع و کامل بودن اسلام به‌عنوان دین برتر تأکید می‌کند؛ ضمن اینکه معتقد است با پیروان ادیان دیگر، با وجود گمراه بودن ایشان، می‌توان رفتاری مسالمت‌آمیز داشت. او علت اصلی تعدد مذاهب و فرق اسلامی را پیروی از متشابهات می‌داند:

اگر بدعت‌های دینی و مذاهب و فرق باطلی را که پس از رحلت پیامبر^(ص) در دنیای اسلام پدید آمده‌اند- خواه در زمینهٔ معارف و خواه در زمینهٔ احکام- مطالعه کنی، درخواهی یافت که منشأ اکثر آن‌ها پیروی از متشابهات قرآن و تأویل آیات قرآن برخلاف رضای خداوند و بدون توجه به محکّمات بوده است؛ بدین طریق که قائلان به تجسیم، جبر، تفویض،

مخالفتان عصمت پیامبران، نافیان صفات، معتقدان به صفات زاید بر ذات و... همگی به آیات متشابه قرآن- بدون ارجاع آن‌ها به محکمت- استناد کرده‌اند (به نقل از ربانی، ۱۳۷۸: ۱۱۹-۱۲۰).

۴. اسلام با کدام نوع پلورالیزم سازگاری دارد؟

در این زمینه اختلاف نظر وجود دارد. بعضی روشنفکران با پیروی از نظریات جان هیک، بر این باورند که اسلام با پلورالیزم دینی سازگار و موافق است و همه صراط‌ها مستقیم هستند. بعضی هم برعکس، آن را ناسازگار با اسلام می‌دانند و با اتکا به آیاتی از قرآن به انحصارگرایی دینی معتقدند؛ از جمله آیه پنج سوره قصص: «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کلّه» و آیه ۸۳ سوره آل عمران: «افغیر دین الله بیغون و له اسلم من فی السموات و الارض طوعاً و کرهاً» (قدردان ملکی، ۱۳۸۵: ۶۲). برخی نیز بر این باورند:

اصولاً بحث کثرت‌گرایی دینی رویکردی فلسفی دارد نه کلامی، تا در درستی یا نادرستی اعتقادات دینی بحث شود. بدیهی است هر مسلمانی دلایلی برای اعتقاد خود به اسلام دارد و این حکم در مورد همه پیروان ادیان معلل (تقلیدی) است نه مدلل (تحقیقی)؛ یعنی بیشتر بر علل و عوامل جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی استوار است و کمتر متکی بر دلایل نظری. اما وقتی پرسش را از دید فلسفه دین مطرح می‌کنیم که در آن، اعتقادات کلامی مفروض نیست و اصلاً بحث از حق و باطل اعتقادات دینی در آن مطرح نیست، در آن صورت رویکرد و پاسخ ما به مسئله تنوع ادیان تفاوت اساسی پیدا خواهد کرد. فیلسوف دینی از حیث فیلسوف بودن می‌تواند به کثرت‌گرایی معتقد باشد؛ ولی از موضع کلامی و درون‌دینی معتقد به حقانیت اعتقادات دینی خود باشد (اکرمی به نقل از سروش، ۱۳۷۸: ۲۲۶-۲۲۷).

ظاهراً نظر این نویسنده درست‌تر است؛ زیرا به هر صورت تنوع ادیان و مذاهب به‌عنوان واقعیتی انکارناپذیر وجود دارد. مهم این است که آیا هر پیرو

دینی، به دلیل اعتقاد به برتری آیین خود، تحمل پذیرش آیین‌های دیگر را دارد یا نه؟ و یا از ابتدا باورهای خود را هم‌ردیف با باورهای دیگران می‌بیند و جای بحث و فحص باقی نمی‌گذارد؟ و یا بهتر از همه، با تلقی رویکرد فلسفی کثرت‌گرایی دینی، از نظر فلسفی پلورالیسم را باور کند؛ ولی موضع خود را در اعتقاد به حقانیت دین خود حفظ کند.

برای سؤال اصلی تحقیق، یعنی سازگاری اسلام با کدام نوع پلورالیسم، دو پاسخ می‌توان یافت. از آنجا که در حال حاضر در عصر غیبت حضرت حجت (عج) به سر می‌بریم، در این مورد نیز بر اساس دکترین مهدویت دو نظر وجود دارد:

بنابر یک نظریه، دکترین مهدویت علاوه بر اینکه با پلورالیسم دینی مخالف است، پلورالیسم اجتماعی و بردباری مذهبی را نیز بر نمی‌تابد؛ حضرت حجت (عج) بعد از ظهور، نخست انسان‌های غیرمسلمان از جمله اهل کتاب را به آیین مقدس اسلام دعوت می‌کند. در صورت پذیرش، با آنان مانند دیگر مسلمانان رفتار خواهد کرد؛ ولی با کسانی که اسلام را نپذیرند، تنها خواهد جنگید. این سنت و رفتار حضرت به گونه‌ای است که کسی روی زمین نمی‌ماند مگر اینکه مسلمان می‌شود (قیدردان ملکی، ۱۳۸۵: ۶۲).

نظریه سازگاران در برابر نظریه پیشین قرار دارد. طرفداران آن معتقدند انحصارگرایی دینی و به تعبیری، قول به انحصار صراط مستقیم به اسلام و انقضای حقانیت ادیان پیشین و نسخ آن‌ها با پلورالیسم اجتماعی، سازگار و جمع‌پذیر است؛ یعنی حضرت قائم (عج) بعد از ظهور در برابر اهل کتاب، نه به دو گزینه (اسلام یا جنگ و قتل)، بلکه به هر سه گزینه رفتار می‌کند و گزینه سوم، باقی ماندن اهل کتاب بر آیین خویش به شرط پرداخت جزیه است؛ همان مبنا و سستی که قرآن و پیامبر اسلام (ص) بدان تصریح کرده‌اند (همان، ۶۵).

نظریه دوم بیشتر مورد تأیید علما، از جمله علامه طباطبایی است. وی با استناد به ثبات و جاودانگی شریعت اسلام و نبود اکراه در پذیرفتن دین حتی در دوران غیبت می‌فرماید:

آیین اسلام جهانی و جاوید و احکام و آموزه‌های آن، ثابت و ماندگار است، مگر اینکه دلیل خاصی بر تغییر و نسخ آن قائم شده باشد. با توجه به این اصل، رفتار مسالمت‌آمیز حکومت اسلامی با اهل کتاب در دریافت جزیه، حکم قرآنی به‌شمار می‌آید که پیامبر اسلام (ص) و امام (ع) و دیگر خلفای صدر اسلام بدان عمل کرده‌اند. اصل جاودانگی احکام نیز شامل حکم جزیه و رفتار مسالمت‌آمیز با اهل کتاب در عصر ظهور می‌شود و حضرت حجت در صدد عمل به احکام دین است. اصل آزادی اراده و نبود اکراه در انتخاب دین، یکی دیگر از آموزه‌های ثابت اسلام است که قرآن کریم به آن تصریح دارد: «لا اکراه فی الدین» ظاهراً این اصل و حکم نیز دوام و ثبات را مقتضی بوده، در عصر مهدویت نیز جاری و شامل است (همان، ۶۷).

از این رو، بیشتر صاحب‌نظران مسلمان با تأیید جامع و کامل بودن دین اسلام به‌عنوان صراط مستقیم، در شمار انحصارگرایان دینی هستند و پلورالیسم دینی را بر نمی‌تابند؛ ولی پلورالیسم اجتماعی، رفتاری و سیاسی را تا حدی می‌پذیرند؛ زیرا رفتار مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان و فرقه‌های مذهبی از خصایص جامعه آرمانی حضرت ولی عصر (عج) تعالی است. بعد از ظهور ایشان نیز عده‌ای بر آیین خود باقی می‌مانند و همچون عصر پیامبر (ص) به پرداخت جزیه مکلف می‌شوند. با استناد به آیه ۱۲۴ سوره نحل: «وَأَنَّ رَبَّكَ لِيحْكُمَ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»، قضاوت و داوری عادلانه در حق ایشان به روز رستاخیز موکول خواهد شد و ناخالصی‌های آیینی و فرقه‌ای تا آن روز ادامه خواهد یافت؛ ولی این مجوز و رخصتی بر پذیرفتن نسبت در عرصه داوری بین ادیان و نحله‌ها نیست.

۵. پلورالیزم در اندیشه مولوی

در ادبیات عرفانی، پلورالیزم یا کثرت‌گرایی در دو بخش عرفان نظری و عملی مطرح می‌شود. در عرفان نظری - که بر اصل «وحدت وجود» استوار است - فارغ از تعصبات آیینی، نوعی یک‌پارچگی و شمول‌گرایی در باب ادیان بر تفکر حاکم است. البته این به معنای هم‌شأن دیدن همه ادیان و مذاهب نیست؛ بلکه متناسب با هرم جامعه آرمانی ایشان - که در رأس آن انسان کامل یا ولی حق وجود دارد - ادیان نیز نسبت به هم رابطه طولی و تشکیکی پیدا می‌کنند. در طول تاریخ، نگرش توأم با تسامح و تساهل ایشان در کاهش و رفع جنگ و دشمنی بین پیروان ادیان بسیار تأثیرگذار بوده است. تمام تلاش ایشان، جست‌وجوی حقیقت در هر مکانی و در پوشش هر آیینی بوده است و به قول شیخ بهایی: «مقصود تویی کعبه و بتخانه بهانه» و یا به روایت عطار:

چون صومعه و میکده را اصل یکی بود تسبیح بیفکنم و زَنار بیستم

(۱۳۷۴: ۳۹۲)

در این بیت، عطار با وحدت‌نگری خود، ضمن اینکه از نظر ظاهری بین صومعه و میکده و تسبیح و زَنار تفاوتی قائل نمی‌شود، سیر تکاملی عارف را از عبادت ظاهری و بی‌روح به عبادت توأم با عشق و اخلاص نشان می‌دهد؛ تعمق در معنای باطنی بیت مؤید همین مطلب است. عطار در همین معنا می‌گوید:

میان مسجد و میخانه راهی است بجوید ای عزیزان کاین کدام است

(همان، ۵۸)

البته، وحدت‌نگری او مجوزی برای اباحیگری نیست. او در عالم وحدت فراتر از کفر و ایمان گام می‌نهد؛ زیرا نه لابیالی و اباحیگر است و نه زاهد ریایی؛ بلکه خواهان فنا و از خود بی‌خود شدن است و فقط در این حالت فناست که همه سدها را می‌شکند، حجاب‌ها را از میان برمی‌دارد و سوخته و محرم دوست می‌شود (حجازی، ۱۳۸۳: ۹۸-۹۹).

پس گفت در این معنی نه کفر نه دین اولی برتر شواز این دعوی، گر سوخته مایی

هرچند که پُردردی، کی محرم ما گردی فانی شو اگر مردی تا محرم ما آیی
(عطار، ۱۳۷۴: ۶۹۶)

مولانا درباره پلورالیزم به دو موضوع اشاره می‌کند: ۱. جامعیت اسلام و پیامبر^(ص) ضمن یکی بودن گوهر و حقیقت ادیان؛ ۲. وحدت‌بخشی ولی کامل به آراء و اندیشه‌های متفاوت. او گوهر و حقیقت ادیان را - که پاسخ دادن به ندای الهی است - با وجود تفاوت‌های ظاهری، یکی می‌داند. از این نظر، جان هیک و کنتول اسمیت با مولانا هم‌نظرند:

آن ندایی که اصل هربانگ و نواست
تُرک و گُرد و پارسی‌گو و عرب
خود چه جای تُرک و تاجیک است و زنگ؟
هر دمی از وی همی آید آلتست
گر نمی‌آید بلی ز ایشان، ولی
خود ندا آن است و این باقی صداست
فهم کرده آن ندا، بی‌گوش و لب
فهم کرده است آن ندا را چوب و سنگ
جوهر و اعراض می‌گردند هست
آمدنشان از عدم باشد بلی
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲۱۰۷/۱۱-۱۲)

مولوی با بیان جامع بودن و کامل بودن پیامبر اکرم^(ص)، بر برتری آیین اسلام و رابطه طولی و تشکیکی آن با سایر ادیان تأکید می‌کند. به عبارتی، او نه از گروه انحصارگرای محض و نه از گروه کثرت‌گرای محض است. کثرت را در وحدت می‌آمیزد و با کلام سحرآمیز خود آرامش و صلح و دوستی را به انسان هدیه می‌کند. مولانا در مورد جامع بودن پیامبر^(ص) چنین می‌سراید:

هست یک نامش ولی الدولتین
هست یک نعتش امام القبلتین
(همان، ۱۵/ ۳۶۰۸)

پس محمد صد قیامت بود نقد
صد قیامت بود او اندر عیان
(همان، ۶/ ۷۵۰)

مولانا با سرودن ابیاتی راجع به خاتم بودن حضرت محمد^(ص)، وی را به‌عنوان اکمل پیامبران در رأس هرم مخروطی جامعه آرمانی قرار می‌دهد:

از درم‌ها نام شاهان برگنند
نام احمد، نام جمله انبیاست
نام احمد تا ابد برمی‌زنند
چون که صد آمد، نود هم پیش ماست
(همان، ۱/ ۱۱۰۵-۶)

بهر این خاتم شده است او که به جُود
چون که در صنعت بَرَد استاد دست
در گشاد ختم‌ها، تو خاتمی
هست اشارات محمد المُرَاد
مثل او نه بود و نه خواهند بود
نه تو گویی ختم صنعت بر تو است؟
در جهان روح‌بخشان خاتمی
کُل گشاد اندر گشاد اندر گشاد
(همان، ۱۶ / ۱۷۱-۱۷۴)

با ظهور انسان کامل و از برکت وجود مقدسش، وحدت حقیقی بین تمام موجودات پدید می‌آید؛ چنان که لاهیجی، شارح گلشن راز، می‌گوید:

چون زمان ظهور خاتم‌الاولیاء، زان کمال انکشاف حقیقت و معنا خواهد بود؛ فرمود که: ازو عالم شود پر امن و ایمان/ جماد و جانور یابد ازو جان // یعنی چون خاتم‌الاولیاء که مظهر اسم العدل است و ماحی ظلم و جور، پس عالم از او پرامن باشد و چون در زمان مبارکش عنایت انکشاف حقیقت و معنا خواهد بود، جمیع اشیاء السنه تصدیق حقیقی گردد و عالم پر ایمان شود... همان‌گونه که ظهور خاتم‌الانبیاء سبب ایجاد هم‌بستگی بین مذاهب مختلف و وحدت بین مخالفان گردید، با ظهور خاتم‌الاولیاء نیز بین ادیان و مذاهب مختلف وحدت حقیقی حاکم می‌شود و عدل حقیقی ظاهر می‌شود (۱۳۳۷: ۳۳۹).

مولانا نیز در داستان «منازعه چهار کس جهت انگور»، ضرورت وجود «پیر» را در جایگاه عامل وحدت‌بخش به صورت رمزی بیان می‌کند و در پایان داستان می‌گوید:

از حدیث شیخ جمعیت رسد
تفرقه آرد، دم اهل جسد
(۱۳۷۵: ۲ / ۳۶۸۴)

البته، وحدت‌بخشی هر رسولی به امت خویش انکارناپذیر است:
گفت خود خالی نبوده است امتی
از خلیفه حق و صاحب‌همتی
مشفقان گردند همچون والده
مسلمون را گفت نفس واحد
نفس واحد از رسول حق شدند
ورنه هریک دشمن مطلق شدند
(همان، ۲ / ۳۷۰۹-۱۱)

پیامبر اکرم^(ص) علاوه بر ایجاد وحدت بین مسلمانان، وحدت‌بخش پیروان ادیان دیگر نیز هستند؛ البته اگر به ندای او پاسخ مثبت دهند؛ زیرا:
 نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
 (همان، ۱/ ۱۱۰۶)

۶. دلایل اختلاف مذاهب

۶-۱. محدودیت نگرش آدمی

در مثنوی داستان مردمانی که فیل را برای اولین بار در اتاق تاریکی لمس کردند و هر یک با دریافت ضعیف و ناقص خود ادعا کردند فیل را به‌طور کامل شناختند، تمثیلی زیبا برای بیان ناتوانی حواس ظاهری و علوم تجربی در برابر حواس باطنی و دریافت‌های مبتنی بر کشف و شهود است. ضمن اینکه در این تمثیل «شمع» می‌تواند نمادی از اندیشه‌ی روشن‌گرانه‌ی انسان کامل یا پیر طریقت باشد که وحدت‌بخش اندیشه‌های ناسازگار و ستیزه‌گر است:

از نظر گره گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد آن الف
 در کف هر یک اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
 چشم حس همچون کف دستست و بس نیست کف را بر همه او دسترس
 چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده دریا نگر
 (همان، ۳/ ۱۲۶۷-۷۰)

۶-۲. نگرش کثرت‌پذیر انسان

در باور مولانا، ماهیت و حقیقت همه‌ی ادیان الهی یکی است و اگر آدمیان به حقیقت انبیا و اولیا نظر کنند، متوجه وحدت و هماهنگی و عدم ناسازگاری بین آنها می‌شوند. ولی از آنجا که با دیده‌ی کثرت‌بین به ظاهر آیین آنها نظر می‌افکنند، تفاوت‌های چالش‌برانگیز را ملاحظه می‌کنند. در واقع منشأ جنگ و ستیزهای دنیوی، اختلاف پیروان ادیان با هم است نه ناسازگاری انبیا؛ زیرا در دریای وحدت و بی‌رنگی آنها همه همدیگر را تأیید و تصدیق می‌کنند:

جان گرگان و سگان از هم جداست متحد جان‌های شیران خداست
 (همان، ۴/ ۴۱۴)

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسی‌ای با موسی‌ای در جنگ شد
(همان، ۱ / ۲۴۷۶)

۳-۶. ماهیت کثرت‌پذیر دنیا

جوهر اصلی ادیان و مذاهب یکی است؛ اما به دلیل کثرت‌پذیر دنیا ظاهراً با هم یگانگی و همسویی ندارند، مگر در قیامت که به حقیقت واحد خود می‌رسند. مولانا در *فیه مافیہ* می‌گوید:

روزی اتابک گفت که کافران رومی گفتند: دختر را به تاتار دهیم که دین یک گردد و این دین نو که مسلمانی است برخیزد. گفتم: آخر این دین کی یکی بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کرد، یک آنجا شود در قیامت؛ اما اینجا که دنیاست، ممکن نیست؛ زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف، یکی اینجا ممکن نگردد؛ مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک جا نظر کنند و یک گوش و زبان شوند (۲۸).

آمیختگی حق و باطل از ویژگی‌های دنیای کثرت‌پذیر است:

این حقیقت دان، نه حق‌اند این همه نی به کلی گم‌رهان‌اند این همه
زانکه بی‌حق، باطلی ناید پدید قلب را ابله به بوی زر خرید
گر نبودی در جهان نقدی روان قلب‌ها را خرج کردن کی توان؟
گر نباشد راست، کی باشد دروغ؟ آن دروغ از راست می‌گیرد فروغ
گر نباشد گندم محبوب‌نوش چه ببرد گندم‌نمای جوفروش
پس مگو کین جمله دم‌ها باطل‌اند باطلان بر بوی حق دام دل‌اند
(مولوی، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۹۲۷-۳۲)

۴-۶. ناتوانی زبان از بیان حقیقت

زبان از مهم‌ترین عوامل ارتباطی بین آدمیان است؛ اما در توصیف حقایق آسمانی در تنگنای ضعف و ناتوانی می‌ماند:

این عبارت تنگ و قاصر رتبت است ورنه خَس را با اخص چه نسبت است؟
(همان، ۶ / ۲۷)

لفظ در معنی همیشه نارسان زآن پیمبر گفت: «قد کَلَّ لسان»
 نطق اسطرلاب باشد در حساب چه قدر داند ز چرخ و آفتاب؟
 (همان، ۲ / ۱۳-۳۰-۱۴)

داستان «منازعه چهار نفر برای انگور»، تمثیل کشمکش افرادی است که همه به دنبال یک حقیقت‌اند؛ ولی اشتراک لفظ ندارند؛ مانند پیروان ادیان الهی که شیوه‌های متفاوت بیان، آن‌ها را از وحدتی که در نتیجه دست یافتن به حقیقت واحد حاصل می‌شود بازداشته است.

ناتوانی دیگر زبان به ماهیت هرمنوتیکی معانی بلند عارفانه مربوط می‌شود. حقایق پنهان در آموزه‌های ادیان الهی نیز بی‌نصیب از این ویژگی زبان نیست؛ چنان که در کتاب آسمانی قرآن هم فهم صحیح تشابهات منوط به اتکا و استناد به محکومات است؛ در غیر این صورت تأویل‌پذیری تشابهات زمینه گمراهی، بدفهمی و در نتیجه جنگ و ستیز بین پیروان اسلام را فراهم خواهد کرد:

کین حقیقت قابل تأویل‌هاست وین توهم، مایه تخیل‌هاست
 آن حقیقت کان بود عین و عیان هیچ تأویلی نگنجد در میان
 (همان، ۲ / ۳۲۴۷-۴۸)

۷. آیا تسامح و تساهل تجویز نوعی پلورالیزم رفتاری و اجتماعی است؟

از بین نظریات متفاوتی که در انواع پلورالیزم مطرح شد، نظریه شمول‌گرایی (یعنی اینکه یکی از ادیان، حق مطلق و ادیان دیگر به صورت نسبی حق باشند) پذیرفتنی‌تر است. در انحصارگرایی مطلق، جایی برای ارزشمندی و بهره‌بردن از حقیقت برای دین‌های دیگر باقی نمی‌ماند. در پلورالیزم و کثرت‌گرایی مطلق نیز همه ادیان در عرض هم و به یک نسبت حق هستند؛ در این صورت هر مخروطی و ارتباط طولی و تشکیکی سیر تاریخی و تکوینی ادیان از آدم تا خاتم در هم فرومی‌ریزد. از این رو به‌طور طبیعی، کامل‌ترین و آخرین آیین الهی، یعنی اسلام در رأس این هرم جای می‌گیرد و سایر ادیان نیز - که به

تصدیق و تأیید قرآن، آسمانی و بهره‌مند از حقیقت بوده و هستند - به دلیل سپری شدن زمان آن‌ها و کاستی‌هایشان، خواه‌ناخواه زیرمجموعه آیین برتر قرار می‌گیرند. اگر فرض کنیم پیامبران قبلی در زمان ظهور پیامبر اکرم (ص) در قید حیات بودند، به‌طور یقین وی را به‌عنوان انسان اکمل و دین او را آیین برتر تصدیق می‌کردند؛ چنان که قرآن از زبان حضرت عیسی (ع) می‌فرماید:

و اذ قال عیسی ابن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقاً لما بین یدی من التورات و مبشراً برسول یأتی من بعدی اسمہ احمد... و هنگامی که عیسی پسر مریم گفت: ای فرزندان اسرائیل من فرستاده خدا به‌سوی شما هستم. تورات را که پیش از من بوده تصدیق می‌کنم و به فرستاده‌ای که پس از من می‌آید و نام او احمد است، بشارت‌تگرم... (صف/ ۶).

از نظر بسیاری از متفکران، پلورالیزم اجتماعی و سیاسی یعنی ارزش و احترام قائل شدن برای اقلیت‌های مذهبی، گروه‌ها، فرقه‌ها و حزب‌های اجتماعی و سیاسی. توانایی و ظرفیت تحمل سخنان مخالفان را داشتن با شمول‌گرایی منافاتی ندارد. این موضوع با تسامح و تساهل ارتباط بسیار نزدیکی دارد. آن‌گونه که در مقدمه بیان شد، هسته مرکزی پلورالیزم در متون عرفانی، اغلب حدیث معروف «الطَّرْقُ الی الله بعدد انفس الخلائق» است. اساس این حدیث آیه «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرت الله الّتی فطر الناس علیها...» (روم/ ۳۰) است و از فطرت الهی فراگیر در همه آدمیان حکایت می‌کند. البته، هر کسی از ذات احدیت شناخت درونی خاص و منحصر به خود را دارد و بر اساس آیه «قل کُلّ یعمل علی شاکلته» (اسراء/ ۸۴)، هر کسی به اقتضای فکری و روحی خود عمل می‌کند و به قول مولانا:

نردبان‌هایی است پنهان در جهان پایه‌پایه تا عیان آسمان

(۱۳۷۵: ۵ / ۲۵۵۶)

هر کسی را سیرتی بنهاده‌ام هر کسی را اصطلاحی داده‌ام

(همان، ۲ / ۱۷۵۳)

در داستان «موسی و شبان»، پیامبر الهی مورد عتاب پروردگار قرار می‌گیرد؛ زیرا حضرت موسی با یک‌سונگری و سماجت بر آن است تا شیوه به‌ظاهر عامیانه و جسارت‌آمیز شبان را در ارتباط با خداوند دگرگون کند. اما شبان بر مبنای فطرت خود و بر اساس حدیث «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ...» عاشقانه و بی‌غُلّ و غش با خدای خود سخن می‌گوید. شیوه ارتباط با عالم و میزان درک حقایق که منحصر به خود شخص و غیر قابل انتقال به دیگری است، همان پلورالیزم برون‌دینی یا تنوع فهم‌های ما از تجربه‌های دینی است که پیش از این در بخش انواع پلورالیزم به آن اشاره شد. ما دو نوع ارتباط با عالم بالا (حقیقت و معنویت) داریم: ارتباط عامیانه و بی‌تکلف و ارتباط عالمانه. تنوع فهم‌های ما از تجربه‌های دینی و راه منحصر به فرد داشتن در عروج به عالم بالا - که نوعی ارتباط عامیانه و بی‌تکلف است - ما را به پیروی از فرد خاصی پایبند نمی‌کند. ولی در پلورالیزم درون‌دینی (یعنی فهم‌های ما از متون دینی و شناخت بهتر حقیقت) به نوعی ارتباط عالمانه و پیروی از انسانی راه‌یافته و مجرب نیازمندیم؛ زیرا در این مورد تنوع تجلی حقایق بر افراد، تنوعی طولی و تشکیکی است نه عرضی و در ردیف هم. از این رو، حدیث یادشده ما را از پیروی کردن از انسانی راه‌یافته و مجرب در طریق کمال بی‌نیاز نمی‌کند؛ بلکه فقط دربردارنده حفظ حقوق انسانی در راه تعبد و ارزش نهادن به انسان است با هر نگرش و شناختی که از عالم ماورا دارد؛ حتی اگر مطابق با واقع نباشد.

شبهه‌ای که ممکن است این حدیث در اذهان ایجاد کند، استنباط نوعی آزادی، بی‌قیدوبندی و تسامح در برخورد با افراد اباحیگر است؛ به حکم اینکه به هر صورت ایشان نیز راهی به سوی حق دارند. با توجه به اینکه پلورالیزم رفتاری، اجتماعی و سیاسی خواه‌ناخواه بیش از پلورالیزم دینی مورد پذیرش اهل نظر و بصیرت است؛ پرسش اصلی این است که آیا بر مبنای این حدیث، تسامح و تساهلی که بین اصحاب کشف و شهود و عرفا بسیار رایج بوده است (و نوعی صحّه گذاشتن بر رفتارهای متفاوت آدمیان در حوزه ارزش‌های متعارف و متداول اجتماعی یا سکوت در برابر آنهاست) نوعی پلورالیزم

رفتاری و اجتماعی را تجویز و تأیید می‌کند؟ پلورالیزم اجتماعی به‌گونه‌ای با اصل تسامح و تساهل در ارتباط است؛ زیرا بر همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان متفاوت، ضمن چشم‌پوشی از برخی اختلاف‌ها در باورهای دینی، استوار است.

طرفداران جان‌هیک بر پلورالیزم دینی، یعنی حقانیت یکسان همه ادیان و تأثیر آن‌ها در رستگاری پیروان اصرار دارند. آن‌ها ظاهراً این نوع پلورالیزم را از اصل تسامح متمایز می‌دانند؛ چنان که می‌گویند:

مسئله این نیست که چه راه‌حلی پیدا کنیم تا ادیان و پیروان ادیان مختلفی که وجود دارند، به‌گونه‌ای با هم کنار بیایند. اگر بخواهیم در فکر پیدا کردن یک راه‌حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت‌آمیز باشیم، اصل دیگری وجود دارد که می‌شود از آن استفاده کرد و آن، «تسامح» است که غیر از پلورالیزم می‌باشد. در تسامح انسان، آزادی و حدود دیگران را محترم می‌شمارد؛ اگرچه معتقد باشد که همه حقیقت، نزد اوست. ولی مسئله پلورالیزم دینی آن است که یک آدم دین‌دار می‌خواهد در گرو «امر مطلق» باشد و هم معتقد باشد که آن مقدار از حقیقت که او فکر می‌کند در چنگ دارد، همه حقیقت نهایی نیست؛ بلکه پرده و نمادی از آن است و ممکن است دیگران نیز پرده و نماد دیگری از حقیقت را در دسترس داشته باشند (ربانی، ۱۳۷۸: ۲۳).

در ابتدا با یک سطحی‌نگری شاید این تصور در ذهن تقویت شود که سهل‌اندیشی و آسان‌گیری عارفان زمینه گستاخی و تعرض افراد بی‌بندوبار را فراهم می‌کند؛ درحالی که حقیقت امر مغایر با این فرضیه است. حدیث یادشده بر آزاد بودن و گستردگی راه ارتباط با معبود و عدم محدودیت چشم لذت‌ماورایی برای همه آدمیان دلالت دارد نه تأیید هر نوع پلیدی و پلشتی رفتار. منش آرام و متین و فارغ از خشونت و تعصب عرفا اغلب سبب تقویت این نظر شده است. در واقع، مدارا و سهل‌اندیشی عرفا با ناهالان فراهم کردن زمینه‌ای برای هوشیار کردن فطرت پاک فراموش‌شده آنان است. ضمن اینکه بر این نکته تأکید می‌کند که گاه خشونت و تعصب بر گستاخی و بی‌باکی آنان

می‌افزاید و برعکس، نرمی و ملایمت و درگذشتن از خطاها در فضایی آکنده از سکوت در برابر ناهنجاری‌های رفتاری و درخواست خیر و سعادت برای ناهالان، به تنبّه و تربیت ایشان منجر می‌شود. هجویری در *کشف‌المحجوب* نقل می‌کند:

روزی ذوالنون مصری^(رض) با اصحاب در کشتی نشسته بودند. در رود نیل به تفریح چنانک عادت اهل مصر بود. کشتی دیگری آمد و گروهی از اهل طرب در آنجا فساد همی کردند. شاگردان را آن بزرگ نمود. گفتند: «ایها الشیخ دعا کن تا آن جمله را غرق کند تا شومی ایشان از خلق منقطع شود.» ذوالنون^(ح) بر پای خاست و دست‌ها برداشت و گفت: «بار خدایا چنانک این گروه را اندرین جهان عیش خوش داده‌ای، اندران جهان نیز عیش خوششان ده.» مریدان متعجب شدند از گفتار وی چون کشتی پیشتر آمد و چشمشان بر ذوالنون افتاد فراگریستن آمدند و رودها بشکستند و توبه کردند و به خدای بازگشتند. وی^(رح) شاگردان را گفت عیش خوش آن جهانی توبه این جهانی بود. ندیدید که مراد جمله حاصل شد و شما و ایشان به مراد رسیدید بی از آنک رنجی به کسی رسیدی؟ (۱۲۶).

البته، سهل‌اندیشی و آسان‌گیری در رفتار با دیگران بیشتر برخاسته از وحدت‌نگری عرفاست؛ زیرا در عالم وحدت گویی سلسله‌مراتب و درجات محو می‌شود و دلیلی برای برتری جوینی باقی نمی‌ماند. عطار می‌گوید:

گفتم از خلق جهان بالاترم در مرتبت چون به وحدت آمدم زیری و بالایی نماند (۱۳۷۴: ۲۳۶)

نظر سه‌وردی نیز در باب تسامح این چنین است:

اگر چنان باشد که از آن جمع که در خانقاه مقیم باشد، یکی از میان ایشان منازعتی و خصومتی کند با یکی، باید که از میانه هر دو یکی به نرمی و خوشی پیدا آید. اگر با وی ظلم کرده باشد، باید که با مظلوم تعدی نکند... قال الله تعالی: «ادفع بالّتی هی احسن»؛ یعنی اگر کسی با شما عداوت و دشمنی کند، شما در مقابله آن به مسامحت و مصالحت پیش آیی و به

محاسن اخلاقی که عنوان‌نامه فتوت است و گل بوستان مروّت، خود را آراسته گردانی تا از وخامت عاقبت مصون و محروس بمانی (۱۳۷۴: ۵۴).

به قول مولانا:

موسیا در پیش فرعون زَمَن
نرم باید گفت قسولاً لَيناً
آب اگر در روغن جوشان کنی
دیگدان و دیگ را ویران کنی
نرم گو، لیکن مگو غیر صواب
وسوسه مفروش در لَين الخطاب
(۱۳۷۵: ۴ / ۳۸۱۵-۱۷)

عزیزالدین نسفی نشانه‌های کسی را که به دریای وحدت رسیده باشد، چنین ذکر می‌کند: «... با خلق عالم یکبار به صلح باشد، و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند و مدد و معاونت از هیچ‌کس دریغ ندارد...» (بی‌تا: ۴۷). شفقت، مدارا و صبر در برابر لغزش‌های فکری یا رفتاری دیگران، نوعی تربیت و بازسازی شخصیتی به روش غیرمستقیم است نه رضا و خرسندی در برابر هر سرشت انسانی:

با سیاست‌های جاهل صبر کن
خوش مدارا کن به عقل من گُلَن
صبر با ناهل، اهلان را جلی است
صبر صافی می‌کند هر جا دلی است
آتش نم‌رود اب‌راهم را
صَفوت آینه آمد در جَلا
جور کفر نوحیان و صبر نوح
نوح را شلبد صقیل مرآت روح
(همان، ۲۰۴۰-۴۳ / ۶)

در ادبیات عرفانی، عارف چنان شخصیت وارسته و جذابی دارد که با نفوذ در درون نفس‌های مستعد و بدون هرگونه کلام، آن‌ها را دگرگون می‌کند و اختیار برگزیدن شیوه و مرام زندگی را به خود ایشان وا می‌نهد؛ چنان‌که نگارنده اسرار التوحید حکایت می‌کند:

روزی شیخ ما ابوسعید- قدس الله روحه العزیز- در نشابور برنشسته بود و با جمعی جایی می‌رفت. به در کلیسایی رسید. اتفاق را روز یکشنبه بود و ترسایان جمله در کلیسا جمع شده بودند. جماعتی گفتند: «ای شیخ تو را می‌باید که ببینند.» شیخ حالی پای بگردانید. چون شیخ در کلیسا درآمد و جمع در خدمت او درآمدند، همه ترسایان پیش شیخ بازآمدند و خدمت

کردند. چون شیخ و جمع بنشستند، ترسایان به حرمت به زانوی تواضع درآمدند و در پیش شیخ بسیار بگریستند و تضرع کردند و حالت‌ها برفت. مقریان با شیخ بودند. یکی گفت: «ای شیخ دستوری هست تا آیتی بخوانند؟» شیخ گفت: «باید خواند». مقریان قرآن برخواندند. آن جماعت همه از دست برفتند و نعره‌ها زدند و زاری بسیار کردند و همه جمع را حالت‌ها پدید آمد. چون به جای خویش بازآمدند، شیخ برخاست و بیرون آمد. یکی گفت: «اگر شیخ اشارت کردی، همه زنارها بازکردندی». شیخ گفت: «ماشان بریسته بودیم تا باز کنیم» (محمدبن منور، ۱۳۱۳: ۱۷۲-۱۷۳).

یکی از دلایل سختگیری نکردن عرفا با بدکاران، پنهان بودن عاقبت سرنوشت افراد است. معمولاً آن‌ها به چنین افرادی به دیده شفقت می‌نگریستند و به جای ابراز خشونت و تحقیر آنان، به اندرز و ارشاد این جماعت می‌پرداختند. آنان بر این باور بودند که چون عاقبت افراد روشن نیست، نباید در تعیین ارزش هر کسی، وضعیت کنونی او را ملاک قرار داد. چه بسا سرنوشت عابدی که به کثرت عبادت مشهور است یا متخلفی که به چشم حقارت به او می‌نگرند، برخلاف واقع امر باشد (حجازی، ۱۳۸۳: ۱۰۳-۱۰۴). به قول حافظ:

صالح و طالح متاع خویش نمودند تا که قبول افتد و که در نظر آید
عطار حکایت ذوالنون مصری را بیان می‌کند که به گبری - که به امید جلب رحمت الهی در روز برفی برای مرغان دانه می‌پاشید- به دیده حقارت نگریست؛ ولی با کمال تعجب سال بعد، او را در طواف خانه خدا مشاهده کرد:

هـاتفی در سـر او آواز داد	کانکه او را خواند حق یا باز داد
گر بخواندش، نه به علت خواندش	ور براندش، نه به علت راندش
کار خلقت آنکه ملت، ملت است	هرچه زان درگه رود بی علت است
هیچ کس از سر کار آگاه نیست	زانکه آنجا هیچ کس را راه نیست

(نورانی وصال، ۱۳۵۶: ۱۱۹-۱۲۰)

در باور مولانا، عارف کامل با قدرت نفوذ باطنی چنان بر زیبایی‌ها و پلشتی‌های درونی آگاهی دارد که راهی بر سالوس و ریاکاری افراد باقی نمی‌ماند:

در میان ناقصان زرقعی مَتَن با محک ای قلب دون! لافی مزن
مر محک را ره بُود در نقد و قلب که خدا/ایش کرد امیر جسم و قلب
(مولوی، ۱۳۷۵: ۴/۱۷۸۲-۸۳)

بندگان خاص علم الغیوب در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل درآید چون خیال پیش او مکشوف باشد سرّ حال
(همان، ۱۴۷۸ / ۲ - ۷۹)

اگرچه در متون عرفانی بیشتر سخن از تسامح و تساهل است، انسان آرمانی که در مقام الگوی رفتاری و شخصیتی در رأس هرم جامعه جای دارد، همیشه جامع اضداد است. جذابیت او بیشتر مربوط به جامعیت او، یعنی جاذبه توأم با دافعه او است؛ زیرا او مجلای صفات جمال و جلال الهی است و رحمت بدون قهر در او معنا ندارد. «چشم‌پوشی» از روش‌های تربیتی پیامبر اکرم (ص) بود؛ چنان که در فتح مکه ابوسفیان، سرکرده مشرکین، را با مناعت طبع مورد عفو قرار دادند. اما ایشان در مبارزه با ستم‌ها و پلشتی‌ها پیش‌قراول مسلمانان بودند و در این راه ذره‌ای دریغ نمی‌کردند:

پس ز دفع خاطر اهل کمال جان فرعونان بماند اندر ضلال
پس ز دفع این جهان و آن جهان مانده‌اند این بی‌رهان، بی‌این و آن
سرکشی از بندگان ذوالجلال دان که دارند از وجود تو مال
کهربا دارند، چون پیدا کنند گاه هستی تو را شیدا کنند
کهربای خویش چون پنهان کنند زود تسلیم تو را طغیان کنند
(همان، ۱ / ۲۴۸۹-۹۳)

۸. نتیجه‌گیری

پلورالیزم یا کثرت‌گرایی دینی و فرقه‌ای با رویکردی فلسفی، خواه‌ناخواه واقعیتی انکارناشدنی است. با این‌همه، از نظر قرآن و صاحب‌نظران و شاعران عارف‌مسلمی چون مولانا، همه ادیان الهی هم‌شأن و هم‌سنگ نیستند. اما از سوی دیگر، به دلیل رفتار

مسالمت‌آمیز پیامبر اکرم (ص) و نیز حضرت حجت (عج) با پیروان سایر ادیان و فرقه‌های دینی، پلورالیزم اجتماعی و رفتاری و سیاسی نسبت به پلورالیزم دینی پذیرفتنی‌تر است. جاذبه و دافعه انسان کامل در رأس هرم جامعه آرمانی حاکی از جمع بین آسان‌گیری و خشونت و مدارا و ستیز در منش او است. او در برابر بدی و ظلم نه چنان غافل و سهل‌اندیش است که موجب گستاخی و سبکسری ناهلان شود و نه چنان سنگ‌دل و اهل خشونت که ناامیدی دل‌ها را بیفزاید. از این رو، تسامح و تساهل تجویز نوعی پلورالیزم اجتماعی و رفتاری است؛ به شرطی که خالی از افراط و تفریط باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در مورد پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد: ۱. تکثر واقعیت ادیان: در جهان خارج با ادیان مختلفی روبه‌رو هستیم که بدون قضاوت درباره حقانیت همه، بعضی یا یکی از آن‌ها به زندگی مسالمت‌آمیز پیروانشان حکم می‌کنیم. ۲. تعدد ادیان حق: همه ادیان موجود در عرض هم و به یک اندازه حق و صراط مستقیم‌اند. ۳. تعدد ادیان ناخالص: ادیان مختلف هرکدام سهمی و حظی از حقیقت ناب دارند و هیچ‌کدام حق ناب و کامل به‌شمار نمی‌روند. ۴. اکملیت دین خاص: ادیان متکثر حق‌اند؛ ولی دین خاصی اکملیت ندارد. ۵. تکثر مکاتب: علاوه بر ادیان، مکاتب و نحله‌های مختلف از جمله مکاتب مادی نیز حق‌اند (قدردان ملکی، ۱۳۷۸: ۷۹).
۲. تجربه دینی «مواجهه با امر مطلق و متعالی» (Trans Cendence) است. این مواجهه به صورت‌های گوناگونی ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاهی دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بیکرانه‌ای، گاهی قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی و مانند این‌ها. صوفیان علت این تجربه را چنین بیان کرده‌اند: «سالک چون در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیه دل شروع کند، او را بر ملک و ملکوت عبور و سلوک پدید آید و در هر مقام مناسب حال او وقایع کشف افتد. گاه بود در صورت خوابی صالح بود و گاه بود که واقعه غیبی بود.» (مرصادالعباد به نقل از سروش، ۱۳۷۸: ۲۸۹).

منابع

- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- حجازی، بهجت‌السادات. (۱۳۸۳). *انسان کامل در نگاه عطار*. مشهد: ایوار.

- ربّانی گلپایگانی، علی. (۱۳۷۸). *تحلیل و نقد پلورالیسم دینی*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- برن، ژان. (۱۳۶۳). *افلاطون*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: هما.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *صراط‌های مستقیم*. چ ۳. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سهروردی، ابوحفص عمر. (۱۳۷۴). *عوارف‌المعارف*. ترجمه ابومنصور بن عبدالؤمن اصفهانی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۴). *دیوان اشعار*. به کوشش تقی تفضلی. چ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.
- قدردان ملکی، محمدحسن. (۱۳۷۸). «کندوکاوی در سویه‌های پلورالیسم». *کانون اندیشه جوان*. تهران.
- _____ (۱۳۸۵). «دکترین مهدویت و پلورالیزم». *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی دکترین مهدویت*. پژوهشکده مهدویت. قم: آینده روشن
- مک‌لنن، گرگور. (۱۳۸۱). *پلورالیسم*. ترجمه جهانگیر معینی علمداری. تهران: آشتیان.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۳۷). *شرح گلشن راز*. تهران: کتابفروشی محمودی.
- پیترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی*. چ ۸. ترجمه احمد نراقی. تهران: طرح نو.
- محمدبن منور. (۱۳۱۳). *اسرار التوحید*. تصحیح احمد بهمنیار. تهران: طهوری.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر. چ ۹. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۵). *مثنوی*. تصحیح محمد استعلامی. چ ۵. تهران: زوآر.
- وینتر، موریس. (۱۳۶۳). *فراسوی تناقض*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (بی‌تا). *انسان کامل*. چ ۲. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- نورانی وصال. (۱۳۵۶). *مصیبت‌نامه عطار*. چ ۲. تهران: زوآر.
- هجویری، علی. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی. چ ۴. تهران: طهوری.