

:: مولانا و تکثرگرایی دینی ::

علی اکبر رشاد

تاریخ وصول: 89 /1/18

تاریخ تصویب: 89/3/10

چکیده

برخی - مانند جان هیک - مولانا را پلورالیست دینی، بلکه بنیانگذار پلورالیسم دینی می‌انگارند. به دلایل مختلف این انگاره صحیح نیست. در انتساب یک نظر به یک شخص، باید به قرائن و قواعد تحلیل شخصیت و نیز مجموعه تفکرات او توجه کافی کرد. با توجه به این که:

- مولانا یک شخصیت موحد مسلمان است؛ او به شدت برحقانیت تام اسلام پای می‌فشرد؛ یک فیلسوف عقلگرا و واقع‌گراست، یک شرقی است و به دوره فکری ماقبل کانتی تعلق دارد.

- علاوه بر این که با صراحت، بر شمولگرایی و گاه بر انحصارگرایی، در آثار و اشعار خود اصرار می‌ورزد و دیگر ادیان - جز اسلام - را منسوخ می‌داند و تخطئه می‌نماید، او نمی‌تواند پلورالیست باشد.

در این مقاله، شواهدی که برای انتساب کثرت‌گرایی دینی به مولانا بدانها تمسک شده، مورد بررسی و تفسیر دقیق قرار گرفته، و مؤلف نشان داده است که تفسیرهای تکثرگرایانه از اشعار و آثار مولانا قابل دفاع نیستند.

واژگان کلیدی:

مولوی، پلورالیسم دینی، وحدت‌گرایی



برخی مانند جان هیک، مولانا را پلورالیست دینی، بلکه پی گذار پلورالیسم دینی می انگارند (رشاد، مباحثه باجان لاک، مجله قبسات، ش 37)، اما چنین نسبتی به مولانا سخت خطاست. این مقاله ما سعی دارد خطا بودن این نسبت را آشکار کند. پلورالیسم دینی یکی از چند نظریه در تبیین «مسأله دیگر ادیان» است. در قبال این پرسش ها که 1. «سرّ تعدد ادیان چیست؟» 2. «آیا ادیان موجود، همگی حق اند، یا برخی حق اند و برخی باطل؟» یا این که: 3. «همگی آمیزه‌ای از حق و باطلند؟» و یا اینکه 4. «همگی باطل اند و دین حقی در میان نیست؟»، چهار نظریه ارائه شده است:

1. طبیعت گرایی (دهری گری)، این نظریه می گوید: اصولاً دین، حق نیست، پس دین حقی نیز وجود ندارد.
2. انحصارگرایی دینی، که می گوید: تنها یک دین، حق است، باقی ادیان همگی باطلند.
3. شمولگرایی، یعنی دین خاصی حق مطلق است، و اگر دیگر ادیان نیز مشتمل بر انگاره‌های حقی باشند، دین حق بردارنده همه آن حق‌ها می‌باشد.
4. تکثرگرایی دینی.

آشکار ساختن مدعای مقاله مستلزم شرح مختصر نظریه پلورالیسم دینی است.

معنا و انواع پلورالیسم دینی

پلورالیسم دینی، می تواند مبانی گوناگون و در نتیجه معانی و مصادیق گونه گونی داشته باشد؛ توضیح این که پلورالیسم دینی، می تواند مبتنی بر فرض تکثر حقیقت دین در نفس الأمر، صورت بندد، یعنی بر این باور، استوار باشد که ذات دین، در واقع، متکثر است؛ همچنین تکثرگرایی دینی، می تواند از باور به اجتناب ناپذیری تنوع فهم ها و حصول معرفت های متکثر از دین برخاسته باشد؛ نیز می تواند به معنی قبول امکان یا وقوع کارکردهای همگون از سوی ادیان یا سنت های معنوی گوناگون باشد. به ترتیب می شود نوع نخست را «پلورالیسم هستی شناختی دینی»، گونه دوم را «پلورالیسم معرفت شناختی دینی»، و قسم سوم را «پلورالیسم کارکرد شناختی دینی» نامید.

در پلورالیسم هستی شناختی، که تکثر، معطوف به وجود خارجی متعلق کثرت است، سه حالت متصور است:

1. متعدد بودن نفس الأمر حقیقت دین، یعنی قبول وجود چندین دین به موازات همدیگر.
2. ذو وجوه بودن حقیقت دین، یعنی هر چند حقیقت دین یکی است اما دین دارای نموده‌ها و جلوه های نفس‌الأمری مختلف است.
3. ذو مراتب و چند لایه بودن نفس الأمر و حقیقت دین.

در حالت اول، سه احتمال متصور است: یک این که دین های متعدد موجود همگی حق باشند، دو دیگر این که برخی از آن ها حق و برخی دیگر باطل باشند، سوم آن که هیچ یک از ادیان، حق خالص یا باطل مطلق نباشند، بلکه همگی آمیزه یی از حق و



باطل باشند. همین سه احتمال درباره دوفرض دیگر یعنی وجوه متفاوت داشتن دین، و لایه لایه بودن دین نفس الامری نیز، قابل طرح است.

پلورالیسم معرفت شناختی دینی، تحت تأثیر متغیرهای گونه گونه رخ می دهد، مجموعه متغیرها را در ذیل عناصر «ارکان سه گانه دخیل در تکون معرفت»، طبقه بندی می توان کرد. ارکان سه گانه عبارت اند از:

1. شناختگر (فاعل شناسا).

2. شناخته (متعلق شناسا).

3. پیراشناختها (عناصر برونی سلبی، ایجابی تأثیرگذار بر معرفت).

مراد من از پیراشناختها، متغیرهای بیرون از ذات دو رکن اصلی تکون معرفت (یعنی شناختگر و شناخته) اند که به صورت ایجابی (معدات) یا سلبی (موانع)، در فرایند تکون معرفت، نقش آفرینی می کنند. (این تقسیم، مبتنی بر نظریه معرفت شناختی خاصی است که بنده بر آنم) (رشاد، علی اکبر، مبانی و موانع نظریه پردازی دینی، مجله قبسات، ش 34)

از آنجا که دینها و دینوارهها، دارای کارکردهای دنیوی و اخروی گونه گونه در حوزه معرفت و معیشت، هدایت و نجات هستند، این دستگاهها به لحاظ اشتراک و افتراق یا تفاوت و تساوی در کارکرد، با همدیگر سنجیده می شوند، لهذا پلورالیسم کارکردشناختی نیز می تواند یکی از تصویرها و تفسیرها در عرصه تکثرگرایی دینی قلمداد شود، در این صورت، معطوف به نوع کارکردی که مبنای پلورالیسم قرار گرفته است، انواع گونه گونه از پلورالیسم دینی کارکرد شناختی متصور می شود.

می توان مجموعه احتمالات و آراء متوقع و واقع در باب پلورالیسم دینی را به صورت زیر نمودار کرد:

البته علاوه بر تقسیم فوق که براساس «نوع فرضیه مبنا» برای قبول یا وقوع تکثر، صورت بست، تکثرگرایی دینی را با معیارهای دیگر نیز می توان گونه شناسی کرد، از جمله: براساس سعه و ضیق دایره پلورالیسم، تکثرگرایی دینی به سه گروه، قابل طبقه بندی است:

1. پلورالیسم حداکثری، که هیچ دین یا معرفت دینی یا سنت دینی بی، از دایره شمول پلورالیسم بیرون نماند.

2. پلورالیسم حدواسطی، که تنها دینهای وحیانی مانند ادیان ابراهیمی؛ یا فقط برخی سنتها، مانند «سنتهای بزرگ» یا «سنتهای شرقی» یا «سنتهای غربی»، مشمول دایره پلورالیسم باشند؛ یا تنها حقانیت یا حق حیات دینها یا دینوارههایی به رسمیت شناخته شود که از میدان محاجه با شماری از رقبای خود فاتح بیرون آمده باشند، (یعنی پلورالیسم، تنها در قلمرو مسلکهایی پذیرفته شود که کار نبرد استدلالی میان آنها به تکافؤ ادله منجر شده است مدعاها، حالت جدلی الطرفینی پیدا کرده باشد) یا این که پلورالیسم فقط در قلمرو سنتهای دینی یا معرفت های دینی و نه ادیان نفس الامری (ادیان منزل) پذیرفته شود.

3. پلورالیسم حداقلی، که پلورالیسم در قلمروی خیلی محدود پذیرفته و اعمال شود، مثلاً تکثر صرفاً در میان مذاهب یک دین مانند تشیع و تسنن در اسلام، و کاتولیک، ارتودوکس و پروتستان در مسیحیت، به رسمیت شناخته شود. می توان پلورالیسم



حداقلی را «شمولگرایی پلورالستیک» یا «پلورالیسم خانوادگی» نام نهاد.

اما مولانا و پلورالیسم دینی:

در انتساب یک نظر به یک شخص مشخص، یا استنباط یک مدعای خاص از یک متن معین، باید به قرائن و قواعد علمی اطمینان بخش فراوانی توجه و تمسک کرد؛ نمی‌توان هر چیزی را به هر کسی نسبت داد، و هر متنی را به هر معنایی تفسیر کرد. توضیح این که: در مقام انتساب هر دیدگاهی به هر متکلمی، باید ویژگی‌های عقیدتی فکری، حدود و نوع معلومات، مختصات عصری و مصری (شرایط فرهنگی اجتماعی محیط زندگی)، و... متکلم را در نظر گرفت و با لحاظ تناسب دیدگاه با آن مختصات و ویژگی‌ها، آن را به وی نسبت داد یا از او نفی کرد.

در مقام تفسیر یک متن نیز باید براساس مجموعه‌ای از قواعد و قرائن، آن را فهم و شرح کرد، از باب نمونه توجه به اصولی از قبیل اصول پنج‌گانه زیر ضروری است:

1. اصل ماهیت شناختی متن (مثلاً این که آیا متن، یک اثر دینی است یا علمی، فلسفی است یا کلامی).
2. اصل کل‌وارگی متن (هر اثری منسجم و دارای مدعای کانونی است و مدعیات مطرح شده در آن، علی‌الاصول باید با هم مرتبط بلکه متلائم باشند).
3. اصل سنخیت متن و ماتن (مثلاً محتوای اثر یک عارف مؤحد با اثر منسوب به یک طبیعت‌گرای ملحد، یکسان نیست).
4. اصل تناسب متن با ظروف اقلیمی تاریخی، معرفتی علمی پیدایش آن (یعنی اثر باید با لحاظ شرایط و افق تاریخی و علمی تکون و تدوینش فهم شود).
5. مجموعه قواعد ادبی و بلاغی.

از این رو، نمی‌توان سخنی الحادآمیز و شرک‌آلود را به فردی مؤمن موحد نسبت داد؛ همچنین نمی‌توان یک مدعای علمی مدرن (مانند یک نظر علمی دقیق و پیشرفته در زمینه نانو تکنولوژی) را به یک فرد متعلق به عهد حجر بست؛ نیز نمی‌توان یک متن قدسی الهی را، الحادی تفسیر کرد، و یا مدعیات ضد و نقیض را - بدون ارائه قرائن کافی - به یک کتاب نسبت داد، یا از یک اثر منسوب به یک انسان خردورز و هوشمند - بدون ارائه شواهد کافی - مطالبی گنگ و گزاف به دست داد. (هر چند احتمال خطا و خلاف منتفی نیست، اما خطا و خلاف استثنا است، و استثنا نمی‌تواند قاعده بشمار آید یا قاعده را نقض و نفی کند) در باب انتساب تکثرگرایی دینی به مولانا نیز، باید توجه داشت که او مسلمانی مؤمن و موحد، حکیمی هوشمند و نکته‌سنج، فیلسوفی خردورز و واقع‌گرا است، که در قرون میانی و ما قبل کانتی، و در شرق اسلامی می‌زیسته است و کسی با این خصوصیات نمی‌تواند در عقائد دینی، پلورالیست باشد؛ زیرا او به اقتضای مسلمانی، به شدت بر حقانیت حصری یا شامل دین اسلام، پای می‌فشارد.

او معتقد است اسلام، دین جهانی و جاودانی، و حاوی حقانیت حداکثری است، و نام‌ها و آوازه‌ها، همه زوال‌پذیراند جز نام



اسلام؛ اگر حقانیتی در ادیان دیگر نهفته است تماماً در دین اسلام تعبیه شده است. و نسبت اسلام به دیگر ادیان چون نسبت عدد صد به دهگانهای زیر آن است که همگی در عدد صد، منطوقی و مندرج‌اند، با داشتن اسلام همه حقایق دینی در چنگ ماست:

از درم‌ها نام شاهان برگنند
نام احمد، نام جمله‌ی انبیاست
نام احمد تا ابد بر می‌زنند
چون که صد آمد نود هم پیش ماست
(مثنوی مولوی، دفتر اول، ص 53)

او گاه از موضعی انحصارگرایانه و سخت‌کیشانه، به دیگر ادیان، می‌تازد؛ یهودیت و یهودیان را نقد می‌کند، مسیحیت و مسیحیان را مورد نکوهش قرار می‌دهد. مسیحیانی را که تصور می‌کنند مسیح مصلوب گشته، در عین حال خدایش می‌پندارند ملامت می‌کند؛ و تأکید دارد که ممکن نیست کسانی (یهودیان) که او را به دار آویخته‌اند، در پناه او نجات یابند!

جهل تر سا بین، امان انگیخته
چون به قول اوست، مصلوب جهود
زان خداوندی که گشت آویخته!
پس مراو را امن کی تاند نمود؟
(همان، دفتر دوم، ص 236)

از نظر او، انسان مختار است، و اختیار مایه کرامت او شده، و آدمی به اتکاء علم و اراده خویش کفر و دین، هدایت و ضلالت را بر می‌گزیند:

زان که «کرّمنّا» شد آدم ز اختیار
مؤمنان کان عسل، زنبوروار
نیم، زنبور عسل شد، نیم مار
کافران خود کان زهری همچو مار
زان که مؤمن خورد بگزیده نبات
باز کافر خورد شربت از صدید
هم ز قوتش زهر شد در وی پدید
(همان، دفتر سوم، ص 481)

از آن‌جا که او فیلسوفی واقع‌گراست (و نه شکاک و نسبیت‌باور) معرفت را ممکن و روشمند می‌داند، معرفت صادق را علم منطبق با عین می‌انگارد؛ هم او در پی ذکر داستان معروف «فیل و جماعت کوران»، می‌گوید: اگر آنها به حس بسنده نمی‌کردند، بلکه به عقل رجوع می‌کردند، می‌توانستند به واقع دست یابند:



در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

عقل را معیار سنجش دریافتی حسی می‌داند:

فرق زشت و نغز از عقل آوری نی ز چشمش که سیه دید و سفید

علاوه بر همه موارد پیشگفته، این نکته نیز درخور توجه است که پلورالیسم دینی، بر «کثرت توطئی ادیان» استوار است، اما مولوی بر «وحدت تشکیکی دین» تصریح و تأکید می‌ورزد:

او با نگاهی برخاسته از رئالیسم خام، فهم عقلانی خارج را میسر می‌داند:

عقل باید نورده چون آفتاب تا زند تیغی که نبود جز صواب
(همان، دفتر پنجم، ص 75)

از نظر او، عقل نور است و انباشت تجارب عقلی، مایه انکشاف مضاعف حقیقت می‌گردد:

عقل با عقل دگر دوتا شود نور افزون گشت و ره پیدا شود
(همان، دفتر دوم، ص 182)

دید حس بین را ناتوان از ادراک حقیقت و تحصیل معرفت دانسته، حس‌گرایی جزء بین را دشمن دین و عقل می‌انگارد:

خاک زن در دیده حس بین خویش دیده حس، دشمن عقل است و کیش
(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ص 244)

عقل و دین را همسخن و همسخن می‌داند، و آن دو را چونان دو بال حیات و نجات می‌شمارد، و به مخاطب خود توصیه می‌کند که فقط عقل و دین را راهبر خویش گیرد:

کم نشین بر اسب توسن بی لگام عقل و دین را پیشوا کن، والسلام،
(همان، دفتر دوم، ص 244)

اما همه می‌دانند: نظریه تکثرگرایی دینی هیچ ربطی به عهد مولانا ندارد بلکه انگاره‌ای قرن بیستمی است و ظهور آن به دوره مدرن مربوط می‌شود، زمینه‌های اجتماعی فرهنگی، و مبانی فلسفی معرفت‌شناختی و فلسفه دینی آن، یک سره جدید است. ترابط و تلاقی ادیان به نحوی که منشأ آثار سوء اجتماعی گردد عمدتاً به دوره معاصر بازمی‌گردد؛¹ عمر دانش فلسفه دین - که پلورالیست یکی از مسائل آن است - به دویست سال نمی‌رسد (سل آلن، ص 181)؛ اصلی‌ترین توضیح و توجیه فلسفی و معرفت‌شناختی نظریه از معرفت‌شناختی ایمانوئل کانت اخذ شده است.



علاوه بر همه موارد پیشگفته، این نکته نیز درخور توجه است که پلورالیسم دینی، بر «کثرت توطئی ادیان» استوار است، اما مولوی بر «وحدت تشکیکی دین» تصریح و تأکید می‌ورزد:

همچنین شواهدی که از آثار و اشعار مولانا برای تأیید پلورالیسم دینی ارائه شده، دلالتی بر این مدعا ندارند؛ بلکه برعکس، برخی از آنها برخلاف مدعای مدعیان دلالت می‌کنند؛ و حتی در آثار او شواهد بسیاری در نقد تکثرگرایی دینی به چشم می‌خورد. از جمله شواهدی که برای انتساب تکثرگرایی دینی به مولانا بدان تمسک شده و سعی شده نوعی رئالیسم انتقادی را به وی نسبت دهند و سپس او را پلورال بخوانند، برخی تمثیل‌ها و تشبیه‌هایی است که او در توضیح مفاهیم فلسفی و معرفتی، عرفانی و اخلاقی در مثنوی آورده است (جان هیک، ص 85). من این جا به تحلیل و ارزیابی مختصر چند نمونه از آن‌ها می‌پردازم: 1. داستان فیل و جماعت کوران، 2. مثال نور واحد و چراغ‌ها، یا تابش خورشید بر مکانهای متعدد و امثال آن.

1. هر چند گهگاه در تاریخ، به بهانه‌هایی میان اصحاب ادیان، نزاع‌هایی در گرفته است، اما تالاقی دین‌ها بر اثر ترابط تنگاتنگ جوامع بشری، در عصر ما به یکی از مسأله‌های عمده بدل شده است. هم از این‌رو، برخی فیلسوفان دین مانند آقای جان هیک، انگیزه ارائه نظریه پلورالیسم دینی را همین شرایط اعلام داشته‌اند (جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، فصل اول) قبل از تحلیل این مثال‌ها، یادآوری می‌کنم که تمثیل و تشبیه فقط می‌تواند برای تقریب به ذهن و تسهیل فهم مدعاها، مناسب باشد، اما هرگز صحت مدعاها را اثبات نمی‌کند، زیرا تمثیل، تعمیم و تسری دادن حکم یک جزئی به جزئی مشابه است بی‌آن که علت حکم معلوم و قدر جامع قطعی‌یی میان جزءهای مشابه وجود داشته باشد؛ در تشبیه نیز میان دو طرف تشبیه، یعنی «مشبه» و «مشبه به»، ممکن است از یک جهت مشابهت و مماثلت باشد، اما از جهات متعدد تفاوت و تضاد بسیار وجود داشته باشد؛ از این‌رو گفته اند: تشبیه می‌تواند از جهتی مُقَرَّب، و از جهات بسیاری مُبَعَد باشد. مولانا نیز در دفتر چهارم مثنوی بر این نکته تصریح می‌کند. اما داستان فیل و جماعت کوران، که در مباحث معرفت‌شناسی نیز برای اثبات عدم امکان معرفت یا نسبیت معرفت، بسیار بدان تمسک می‌شود.

اولاً: می‌توان در مقابل مثال مزبور، تمثیل دیگری آورد که حاکی از آن باشد که حقیقت دست یافتنی است، هر چند (و حتی) به تصادف و شانس، و یا با حرکت مقلدانه و جاهلانه؛ چنان که مولوی، در دفتر دوم مثنوی، داستان مرد شتر گم کرده‌ای را باز می‌گوید که پُرسان پُرسان، صحرا به صحرا و شهر به شهر، در جست‌وجوی شتر گم شده خویش می‌رود، و مرد دیگری نیز به دروغ و از سر تقلید یا هزل، بی‌آن که شتر گم کرده باشد، با او همراه شده ادعا می‌کند او نیز شتر خویش گم کرده است! هر چه مرد شتر گم کرده می‌گوید و می‌پرسد، و به هر سوی و کوی که می‌دود و می‌رود، مرد کاذب مقلد نیز می‌پرسد و می‌رود. هنگامی که مرد صادق در پی تلاش آگاهانه و مجدانه، شتر خویش را می‌یابد، با دو شتر که همراه همد روبرو می‌گردد، و ناگهان مرد جاهل مقلد متوجه می‌شود یکی از آن شتران، شتر اوست اما او نمی‌دانسته که شترش گم شده است و حقیقتاً نیز در جست و جوی شتر نبوده ولی اتفاقاً شترش را آن‌جا یافته است! مولانا از این داستان نتیجه می‌گیرد که



آن دروغش راستی شد ناگهان...

کاذبی با صادقی چون شد روان

اشتر خود را که آن جا می‌چرید!

آن مقلد شد محقق، چون بدید

(مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ص 302)

ثانیاً: این داستان، در مقام تخطئه حواس برای تحصیل معرفت و نقد حس بسندگی است، و یا درصدد تأکید بر لزوم تناسب ابزار شناخت با متعلق شناخت است، و اشاره به این نکته دارد که تشخیص صائب اعضای فیل، به وسیله چشم و با قوه باصره ممکن است، نه به وسیله دست و با قوه لامسه!

ثالثاً: اگر متعلق شناخت، فیل باشد نه اعضاء آن (که نوعاً چنین پنداشته می‌شود) این تمثیل درصدد نمایاندن نقص و نارسایی نگرش‌های تک‌ساحتی و جزء‌نگر در کسب معرفت است، آفتی که اغلب نظرها و نظریه‌های بشری - بویژه در عصر ما - بدان مبتلاست؛ شناخت فیل که یک کل است با نگاه کل بین (فرانگر و فراگیر) میسر است، یعنی حقیقت کل با نگاهی فلسفی که کل‌نگر است فراچنگ می‌افتد، نه با تلاش تجربی و حسی که جزء‌نگر و تک‌ساحت بین است. از این‌رو مولوی در مقام نتیجه‌گیری از این داستان می‌گوید:

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

در کف هر یک اگر شمعی بُدی

نیست کس را بر همه آن دسترس

چشم حس همچون کف دست است و بس

(مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ص 393)

بنا به تفسیر دیگر: ناشی خطا و اختلاف کوران، از ظاهرزدگی و خودسری و خودبسندگی، و غفلت از باطن‌بینی و تمسک به رهنمودهای پیر مرشد معنوی بود:

گر بُدی آن جا، بدادی صلحشان

صاحب سَرّی، عزیزی، صد زبان

(همان، دفتر سوم، ص 274-275)

رابعاً: اگر متعلق شناسایی، فیل باشد، این تمثیل اثبات نمی‌کند که هر شناسنده، بهره‌ی هر چند اندک از واقع به کف آورده و بُعدی از ابعاد فیل را شناخته است، زیرا در این مثال نه تنها هیچ یک از لمس‌کنندگان، به هیچ جزء یا بُعدی از حقیقت پی نبرده‌اند، بلکه آنها از حقیقت، دورتر نیز افتاده‌اند و همه آنان به یکسان دچار خطا شده‌اند، و حال آنان بسی بدتر از حال کسی است که هنوز با فیل هیچ تماسی نگرفته است، چون او هیچ تصویری از فیل ندارد اما تماس گیرندگان دچار تلقی غلطی از آن شده‌اند؛ و جهل بسیط و ساده بهتر از جهل مرکب و پیچیده است، زیرا جهل ساده، به وضعیت صفر می‌ماند و جهل مرکب، به وضعیت زیر صفر می‌ماند!

خامساً: و اگر بپذیریم شناخت کوران حاوی حظی از حقیقت است، آن حقیقت، فیل نیست، بلکه حقیقت حاصل شده برای



هر کدام از آنان، میزان معرفت فراچنگ آمده از همان عضوی است که آن را لمس کرده است؛ و در این صورت، هر کدام در موضوع متعلق شناخت خویش به طور نسبی به حقیقت نزدیک شده‌اند، زیرا دست کم به جسمانیت و قابل حس بودن، به شکل و حجم، و سختی و زبری جسمی که آن را لمس کرده‌اند پی برده‌اند.

(در هر حال: ملاحظه می‌کنید که یک تمثیل می‌تواند به صورت‌های مختلف تفسیر گردد، و به مدعیات متفاوت بلکه متعارض دلالت کند و در هر صورت، این تمثیل، هیچ دلالتی بر رئالیسم انتقادی ندارد تا چه رسد به پلورالیسم دینی)

اما تمثیل‌های دیگر:

تمثیل‌های دیگری که برای انتساب پلورالیسم دینی به مولانا، بدان‌ها تمسک شده است عبارتند از:

مثال «نور واحد خورشید و انعکاس آن در صحن یکصدخانه¹» که حاکی از آن است که از یک منبع نورانی، یکصد روشنایی پدید آمده است؛ اما اگر دیوارهای خانه‌ها را برچینیم معلوم خواهد گشت که یک نور بیش نیست. و نیز مثال «اگر ده چراغ در یک مکان حاضر شود، در ظاهر، ده چراغ وجود دارد و نور هریک غیر از نور دیگری است، اما چون نور نور است پس این همه یک چیزند؛ و آن‌گاه که نظر به نور داریم نه چراغ‌ها، بین آن‌ها فرق نمی‌توانیم بنهیم» همچنین مثال نور ماه که در شب تاریک طلوع می‌کند و از روزن‌ها بر خانه‌های بسیار می‌تراود و می‌تابد، هر چند هریک از نورهای تابیده از هریک از روزن‌ها، در ظاهر، نوری جداست، اما این که اگر یکی از آنها زایل شود، دیگر نورها نیز زائل خواهند شد، حاکی از آن است که درواقع نور یکی بیش نیست، درباره این مثالها نیز می‌توان و می‌باید گفت:

اولاً: پیش فرض پلورالیسم دینی - همان گونه که از نامش پیداست - کثرت ادیان است نه وحدت آن‌ها؛ مولانا دین‌ورزی وحدت‌گراست و در این مثال‌ها هم بر وحدت ادیان - ادیان حقیقی و حقیقت ادیان - تصریح و تأکید

ورزیده است. وی در آغاز این قطعه از مثنوی، با استشهاد به آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، 10) (همانا مؤمنان برادرند) و حدیث «الْعُلَمَاءُ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (عالمان حقیقی چونان یک نفس‌اند) و با الهام از آیه «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ» (آل عمران، 84) (و میان هیچ یک از پیامبران با دیگری تفاوت نمی‌نهیم) و با تأکید بر این که انکار یکی از انبیاء مساوی است با انکار همه آنها، تصریح می‌دارد که حقیقت و ارباب حقیقت یکی هستند. (مولوی، مثنوی، دفتر 4، ص 507)

ثانیاً: مولانا به وحدت حقیقی میان انبیاء و ذات ادیان منزل و اصیل و (قبل از تحریف و انحراف) قائل است، و کسی از ارباب و اتباع ادیان وحیانی نیز، منکر صحت این نکته نیست، و او معتقد است تكثر و تنوع در تفسیرها و تحریف‌ها که تحت تأثیر دخالت فهم آدمیان و در حوزه ادیان محقق و موجود پدید می‌آید، لهذا می‌گوید:

زان همه جنگند این اصحاب ما	جنگ کس نشنید اندر انبیاء
زان که نور انبیاء خورشید بود	نور حس ما چراغ و شمع و دود

(همان، ص 571)



یعنی نور انبیاء مانند انوار فروتابیده از سوی خورشید است، و هیچ اختلافی میان آنها نیست (پس کثرتی رخ نمی‌دهد تا کثرت‌گرایی لازم آید) اما ابزارهای معرفتی بشری، سرچشمه نورهای کم‌سو و آمیخته به دود تیرگی‌اند.

ثالثاً: مقصود اصلی از ذکر این تمثیلات - که به صراحت نیز آن را بیان داشته است - تفکیک انوار ربانی (ادیان و حیانی) از انوار حسانی و غیرربانی (یعنی افکاری که آبخور آن وحی الهی نیست) است. و انوار ربانی را، واحد و انوار غیرربانی را کثیر می‌انگارد؛ نیز انوار غیرالهی را - مانند حواس، ناتوان و ناپایدار و از نمایانند حقیقت عاجز می‌خواند. به تعبیردیگر: مبنای پلورالیسم دینی کثیرانگاری ادیان است، اگر کثرتی نیز متصور باشد، در مکاتب غیروحیانی (غیرمتصل به وحی) است این مکاتب نیز نماینده و نمایاننده حقیقت نیستند.

و بالاخره تاکید می‌کنم هرگز با استشهاد به این تمثیلات نمی‌توان مولانا را نسبی‌گرا، و تکثرگرا و پلورالیست دینی نامید. البته در چارچوب اسلام، مولانا رفتار بلکه افکاری و فرافرقه‌ای دارد، و به نظر نمی‌توان او را در قالب محدود یکی از مذاهب منشعب از اسلام محصور ساخت.



منابع

قرآن کریم

1. رشاد، علی اکبر، مباحثه با جان هیک، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مجله قیسات، شماره 37، 1384.
2. _____، مبانی و موانع نوفهمی و نظریه پردازی دینی، مجله قیسات، شماره 34، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1383.
3. سل، آن، تاریخ فلسفه دین، مترجم؛ حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1387.
4. مولوی. جلال‌الدین محمد، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات سخن، 1387.
5. _____، مثنوی معنوی، تهران، چاپ هرمس تهران، 1384.
6. هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، مترجم عبدالرحیم گواهی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، 1387.

Archive of SID