

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۱

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی کثرت‌گرایی دینی در مثنوی مولوی

دکتر جلیل مشیدی*
سمانه فرزانه**

چکیده

پلورالیسم دینی از جمله مباحث مرتبط با فلسفه دین است که به سبب توجه آن به مسئله نجات و زندگی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان، مورد توجه صاحب‌نظران زیادی قرار گرفته و دارای رویکردها و تقریرهای متفاوتی است. توجه عمیق مولانا به «وحدت وجود» - به عنوان یکی از ارکان اصلی اعتقادات وی - و القای روحیه تسامح و تساهل به مخاطبان خود، باعث شده تا عده‌ای وی را «کثرت‌گرا» بنامند، اما اینکه وی، واقعاً واجد چنین نامگذاری بوده یا نه و اگر بوده، پلورالیسم دینی از دیدگاه او چه کیفیتی دارد و چه مواردی را شامل می‌شود، از جمله پرسش‌هایی است که در مورد مولانا مطرح است. مقاله حاضر در جستجوی پاسخ این پرسش‌ها، براساس مثنوی است. بنابراین، در این مقاله، ضمن تعریف پلورالیسم دینی و بیان رویکردهای آن، آرای کثرت‌گرایان در باب حقانیت ادیان مطرح شده و بازتاب این آرا در اندیشه‌های مولوی آمده است. بازخوانی اندیشه‌های مولوی گویای این نکته است که ردپای نظریه پلورالیسم دینی، کم و بیش در اندیشه‌های او دیده می‌شود، اما پلورالیسم را به معنای امروزی آن نمی‌پذیرد و در نهایت یک دین را حق می‌داند.

Jmshayedi12@yahoo.com
Samane.farzane@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه اراک
** کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اراک

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۶ تاریخ پذیرش: ۹۱/۲/۱

هدف از این جستار آن است که مخاطبان مثنوی با پیروی از شیوه مولوی در مسائل معرفتی و دینی، در جهت تقریب بین ادیان و تفاهم میان صاحبان آنها گام بردارد و برای رفع اختلافات و دشمنی‌های دینی و عقیدتی نوعی آمادگی ذهنی ایجاد شود. کلید واژه‌ها: مثنوی، مولوی، کثرت‌گرایی دینی، مدارای دینی.

مقدمه و طرح مسئله

بی تردید جهان پیرامون ما جهان کثرت‌هاست. این کثرت شامل نژادها، رنگ‌ها، زبان‌ها، فرهنگ‌ها، ادیان و اندیشه‌های گوناگون است که همواره ذهن بشر را درگیر خود کرده و امروزه شکل منسجم‌تری به خود گرفته است. پلورالیسم^۱ نیز به معنای همین کثرت و تنوع است که در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، دینی و ... مطرح شده است و کثرت را در برابر وحدت به رسمیت می‌شناسد.

حجم بالای تبادل فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها در عصر حاضر، هر ذهن پویایی را به تفکر در آرا و اندیشه‌های خود می‌خواند تا به بررسی جایگاه این آرا در میان اندیشه‌های دیگر پردازد و در چالش‌های نوین به آن تکیه کند.

بازنگری آرا گذشتگان با نگاهی نو، از جمله مواردی است که انسان را در حل این چالش‌ها یاری می‌رساند. پژوهش حاضر در پی آن است تا با بازخوانی آرای دینی و کلامی مولانا، زمینه‌ای لازم برای صورت‌بندی و انسجام نظریات گذشته فراهم آورد.

اما اینکه در بررسی پلورالیسم دینی چرا مولانا انتخاب شده، دو دلیل عمده وجود دارد: نخست آنکه اندیشه‌های تسامح و تساهل‌گرانه وی تا حدودی با آرای کثرت‌گرایان هم جهت است، دوم آنکه مولانا خود در مقام عمل نیز به رویکرد زندگی مسالمت‌آمیز توجه داشته است.

بدین منظور، ابتدا آرای کثرت‌گرایان بیان می‌شود و سپس آرای دینی مولوی بحث خواهد شد تا وجوه اختلاف و اشتراک هر یک از این دو به دست آید.

معنای لغوی و اصطلاحی پلورالیسم

الف. معنای لغوی

واژه پلورالیسم برگرفته از دو واژه Plural به معنای جمع و Ism به معنای گرایش است؛ بنابراین Pluralism در لغت، معنای «جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی» دارد (نبویان، ص ۱۵).

ب. معنای اصطلاحی

پلورالیسم حداقل چهار کاربرد مختلف دارد:

۱. پلورالیسم مترادف و منطبق با Tolerance، «تسامح» که به معنی مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از جنگ‌ها و تخاصمات است.
۲. اعتقاد به اینکه دینی واحد از طرف خداوند آمده و چهره‌هایی مختلف دارد؛ اختلاف در جوهر ادیان نیست؛ بلکه در فهم دین است.
۳. معنای سوم پلورالیسم این است که حقایق کثیرند و حقیقت واحد وجود ندارد، عقاید متناقض صرف نظر از اختلاف فهم‌ها، همه حقیقت هستند.
۴. حقیقت، مجموعه‌ای از اجزا و عناصری است که در هر یک از ادیان یافت می‌شود؛ بنابراین تعریف، مجموعه‌ای از ادیان وجود دارد که هر یک سهمی از حقیقت دارند (رک. کامران، ص ۴۰).

پس، منظور از پلورالیسم دینی این است که حقیقت و رستگاری در دین خاصی منحصر نیست، همه ادیان بهره‌ای از حقیقت مطلق دارند؛ براین اساس، پیروان همه ادیان به نجات و رستگاری می‌رسند و نزاع و اختلافات میان ادیان، می‌تواند جای خود را به همراهی و همدلی دهد.

کثرت‌گرایی دینی بر اثر واکنش به دو نگرش انحصارگرایی^۲ و شمول‌گرایی^۳ در جهان مسیحیت، رسماً در نیمه اول قرن بیستم، توسط جان هیک، مطرح شد:

از نظر پدیدارشناسی، اصطلاح تعدد ادیان (کثرت دینی) به طور ساده عبارت است از این واقعیت که تاریخ ادیان نمایانگر تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست. از نظر فلسفی، این اصطلاح ناظر به یک نظریه خاص از روابط بین سنت-هاست، با دعاوی مختلف و رقیب آنها. این اصطلاح به معنای این نظریه است که

ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشت‌های متفاوت از یک حقیقت غایی و رموز الوهی‌اند (الیاده، ص ۳۰۱).

او در جای دیگر گفته است:

ادیان مختلف، جریان‌های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خود آگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی باز یافته است (جان هیک، ص ۲۳۸).

طرح این مسئله، سبب رشد آزاداندیشی‌های دینی جامعه مسیحیت شد و سرانجام به صدور بیانیه شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵-۱۹۶۳) مبنی بر رستگاری و نجات پیروان سایر ادیان انجامید.

بنا بر تعریف ارائه شده از پلورالیسم دینی، سه رویکرد یا تقریر برای آن وجود دارد:

۱. حقانیت همه ادیان

بنا بر این رویکرد:

همه اقوال ادیان مختلف می‌توانند نسبت به جهان بینی‌هایی که خاستگاه آن اقوال هستند، صحیح باشند. هیک نسبت حقیقت دینی را بر حسب آنچه که فرضیه نوع-کانتی^۴ می‌خواند، تبیین می‌کند. بر اساس این فرضیه حق، فی نفسه غیر قابل بیان است و ادعاهای دینی در باره حقیقت، واکنش‌هایی شناختی نسبت به این واقعیت متعال غیر قابل بیان هستند؛ واکنش‌هایی که به لحاظ تفاوت در شیوه‌هایی که در آنها حق (Real) به تجربه در می‌آید، از همدیگر متمایز هستند (لگنهاوزن، ص ۴۱).

۲. رستگاری و نجات

هیک به جای آموزه مسیحیت در باره نجات، به برداشت عام‌تر و مجردتری دست یافته که بر اساس آن نجات، صرفاً تحولی انسانی محسوب می‌شود و وقوع آن زمانی است که انسان از زندگی خودمحورانه به زندگی‌ای معطوف شود، که در آن، حقیقت نهایی محور است، صرف نظر از اینکه، این حقیقت نهایی را خدا، برهما (Brahma)، نیروانا (Nirvana) یا تائو (Tao) بنامند (همان، ص ۳۶).

۳. زندگی مسالمت آمیز

ناظر بر بُعد اجتماعی دین و حیات دینی است؛ بدین معنا که پیروان ادیان مختلف می‌توانند در یک جامعه با یکدیگر زندگی مسالمت آمیزی داشته باشند.

موضوع اصلی این مقاله، تبیین ادله رویکرد اول از نگاه کثرت‌گرایان و تحلیل و بررسی در اندیشه‌های مولاناست. پیش از آغاز این بحث شایسته است به دو نکته مهم توجه شود:

۱. مولوی عارفی مسلمان و رشد یافته در محیطی اسلامی است؛ بنابراین آرای وی هم نشأت گرفته از آموزه‌های این دین است؛ در حالی که نظریه پلورالیسم دینی مربوط به دهه‌های اخیر و در جامعه مسیحیت است؛ پس هرگونه نقد و بررسی ادله پلورالیسم دینی با سنگ محکی به نام اسلام سنجیده می‌شود.

۲. گرچه پلورالیسم دینی، از موضوعات دینی مربوط به قرون اخیر است؛ لیکن در عصر مولانا، کلیت این موضوع تحت عناوینی چون؛ «وحدت وجود»، «تسامح و تساهل» و «اعتقاد به همزیستی مسالمت آمیز» کاربرد داشته است.

مقاله حاضر درصدد بررسی این پرسش است که آیا مولوی اساساً کثرت‌گرا بوده است یا نه؟ و اگر بوده است چه تفاوت‌هایی با کثرت‌گرایان عصر حاضر دارد؟ فرض نگارنده آن است که مولوی در برخی جهات با آنها دارای اشتراکاتی است؛ اما نمی‌توان او را کثرت‌گرا - آن گونه که امروزه مطرح است - نامید.

بحث

همان گونه که در رویکرد نخست گفته شد؛ کثرت‌گرایان با قطع نظر از آموزه‌های ادیان و با اتکا به ادله غیر دینی (با نگاه برون دینی) مدعی حقانیت همه ادیان در زمان واحد هستند که برخی از آن ادله عبارت است از:

تفکیک میان گوهر و صدف دین

کثرت‌گرایان، شریعت را مجموعه‌ای از آداب و رسوم و مشتمل بر یک سیستم عقیدتی و اجتماعی نمی‌دانند؛ بلکه آن را تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی تجربه دینی،

می‌دانند؛ بنابراین به زعم آنان شریعت، امری تاریخی، سیال و انعطاف‌پذیر است (کامران، ص ۲۴۵).

جان هیک در این باره نوشته است:

به نظر من فردی که به عنوان مثال، برخلاف من معتقد است عیسی پدری بشری داشت، احتمالاً (نه قطعاً) در اشتباه است، اما من در عین حال، متوجه این نکته نیز هستم که شاید آن فرد از من به خداوند نزدیک‌تر باشد. این توجه بسیار مهم است؛ زیرا باعث می‌شود که داورهای متفاوت تاریخی چندان مورد تأکید قرار نگیرند و از اهمیت آنها بسیار کاسته شود (پترسون و دیگران، ص ۴۱۰).

مولانا از جمله متفکرانی است که به جوهر و معنای عمل بیش از عرصیات ارزش قائل است. از نگاه وی، نیت درونی آدمی باید به قدری پاک باشد تا عملی که انجام می‌دهد شایستگی راهیابی به درگاه الهی را داشته باشد؛ چه بسا اعمالی که صورت ظاهری خیری دارند؛ از شرط باطنی که همان نیت پاک است برخوردار نیستند:

شرط من جا بالحسن نه کردن است این حسن را سوی حضرت بردن است

(مولوی، مصنوعی معنوی، ۹۴۴ / ۲)

گرچه مولانا اعمال ظاهری را دارای جنبه عرضی می‌داند؛ اما از تأثیرگذاری آن بر روح نیز غافل نیست. از نظر وی، انجام عبادات ظاهری، مانند پرهیز شخص بیمار است که بر اثر پرهیز، بیماری وی از بین می‌رود:

این عرض‌های نماز و روزه را	چون که لایقی زمانین انتفی
نقل نتوان کرد مر اعراض را	لیک از جوهر برند اعراض را
تا مبدل گشت جوهر زین عرض	چون ز پرهیزی که زایل شد مرض

(همان، ۹۴۸ - ۹۴۶ / ۲)

از سوی دیگر، مولانا عرض‌ها را قابل انتقال می‌داند؛ ولی به نوعی دیگر؛ چرا که اگر عرض از میان برود و دوباره پدید نیاید عمل بندگان باطل و گفتارشان بیهوده می‌شود:

گر نبودی مر عرض را نقل و حشر	فعل، بودی باطل و اقوال، فشر
این عرض‌ها نقل شد لونی دگر	حشر هر فانی بود کونی دگر

(همان، ۹۶۱ - ۹۶۰ / ۲)

با قابل انتقال بودن اعراض، هر عَرَضی در هنگام حشر دارای صورتی می‌گردد و این همان اعتقاد مولانا به «تمثل صورت های برزخی اعمال» است:

وقت محشر هر عَرَض را صورتی است صورت هر یک عَرَض را نوبتی است

(همان، ۹۶۳/۲)

در واقع، مولانا آداب ظاهری (صدف دین) را مقدمه‌ای برای رسیدن به هدف‌نهایی (گوهر دین) می‌داند و می‌گوید: همان‌طور که هدف‌نهایی تخم، جوجه شدن است؛ هدف از نماز و عبادات ظاهری هم، دریافتن روح بندگی است:

بچه بیرون آراز بیضه نماز سر مزن چون مرغ بی تعظیم و ساز

(همان، ۲۱۷۵/۳)

نقل است که از مولانا پرسیده شد که آیا از نماز نزدیک‌تر به حق راهی هست؟ می‌فرماید:

هم نماز، اما این صورت تنها نیست، این قالب نماز است؛ زیرا که نماز را اولی است و آخری است و هر چیز را که اولی و آخری باشد، آن قالب باشد؛ زیرا تکبیر، اول نماز است و سلام، آخر نماز است و همچنین شهادت، آن نیست که بر زبان گویند تنها، زیرا که آن را نیز اولی است و آخری، و هر چیز که در حرف و صوت درآید و او را اول و آخر باشد، آن صورت و قالب باشد [صدف دین]... پس دانستیم که جان این نماز، این صورت تنها نیست، بلکه استغراقی است و بیهوشی است که این همه صورت‌ها برون می‌ماند و آنجا نمی‌گنجد، جبرئیل نیز که معنی محض است نمی‌گنجد (همو، فیه مافیہ، ص ۱۱).

نتیجه آنکه مولانا بر خلاف کثرت‌گرایان قائل به تفکیک میان گوهر و صدف دین نیست؛ چرا که از دیدگاه وی، ظاهر و باطن دین مکمل یکدیگر هستند؛ هر چند که اصالت بیشتری برای معنا قائل است؛ ولیکن صورت را هم نادیده نمی‌انگارد:

دانه قیسی را اگر مغزش را تنها بکاری، چیزی نروید. چون با پوست به هم بکاری، بروید. پس دانستیم که صورت نیز در کار است و نماز نیز در باطن است: لا صلوة الا بحضور القلب؛ اما لابد است که به صورت آری و رکوع و سجود کنی. به ظاهر آنگه بهره‌مند شوی و به مقصود رسی (همان، ص ۱۴۳).

تفاوت‌های مفهومی و زبانی

جان هیگ، هر یک از سنت‌های دینی خاص را که در مکان، زمان و تاریخ خاص خود پدید آمده و به حیات خود ادامه داده‌اند، نحوه‌هایی از زندگی می‌داند که بر هر یک از آنها زبان خاصی حاکم است که از نسلی به نسل دیگر منتقل شده و سبب می‌شود که هر دینی به نوع متفاوتی درباره حقیقت الوهی سخن بگوید:

هر دینی، نوعی صورت حیاتی است با بازی زبانی خاص خود. زبان مسیحی، که مفاهیم کاملاً متمایز مسیحی نظیر تجسد، ابن الله و تثلیث را به کار می‌گیرد، معنای خود را از نقشی که در حیات مسیحی بازی می‌کند، می‌گیرد. این قوانین بازی مسیحی، کتاب مقدس و سنت مسیحی را به عنوان منابع مهم شناخت تلقی می‌کند. لیکن آنچه در متن ایمان مسیحی می‌توان گفت، نمی‌تواند با آنچه در متن دینی دیگر بیان می‌شود، مخالف باشد یا موافق. فی المثل مسیحی و بودایی، دو قوم مختلف هستند، به جوامع و سنن دینی متفاوت تعلق دارند و به زبان‌های دینی متفاوت، سخن می‌گویند که هر یک از این زبان‌ها، در متن یک صورت حیات دینی خاص معنا دارد. از این رو اساساً بحث بر سر رقیب بودن این دو دین به عنوان پیشنهادی ایمان داشتن در میان نیست (هیگ، ص ۲۲۹-۲۲۷).

از بارزترین نمونه‌های اختلافات لفظی و زبانی در مثنوی، داستان «منازعت چهار کس جهت انگور» در دفتر دوم است:

حکایت از این قرار است که چهار نفری که هر کدام زبان خاصی داشته، یک درم به دست می‌آورند و تصمیم می‌گیرند با آن چیزی برای خود بخرند و از آنجا که زبان یکدیگر را نمی‌دانستند گرفتار اختلاف می‌شوند:

چار کس را داد مردی یک درم	آن یکی گفت: این به انگوری دهم
آن یکی دیگر عرب بُد گفت: لا	من عنب خواهم، نه انگور، ای دغا
آن یکی ترکی بُد و گفت این بُنم	من نمی خواهم عنب، خواهم اُرم
آن یکی رومی بگفت: این قیل را	ترک کن، خواهیم استافیل را

(مولوی، مثنوی معنوی، ۳۶۸۴ - ۳۶۸۱ / ۲)

غافل از اینکه خواسته هر چهار نفر یک چیز بوده و اختلاف آنها اصل و اساسی نداشته است. مولانا ضمن تشریح اختلاف آن چهار نفر، وجود صاحب سیری را برای حل این اختلافات ظاهری لازم می‌داند تا باعث یگانگی می‌شود:

صاحب سرّی عزیز صد زبان	گر بدی آنجا بدادی صلحشان
پس بگفتی او که من زین یک درم	آرزوی جملتان را می دهم
چون که بسپارید دل را بی دُغَل	این درمتان می کند چندین عمل
یک درمتان می شود چار المراد	چار دشمن می شود یک، ز اتحاد
گفت هر یکتان دهد جنگ و فراق	گفت من آرد شما را اتفاق

(همان، ۳۶۹۱-۳۶۸۷ / ۲)

مولانا وجود صاحب سر را کسی جز انسان کامل نمی‌داند که در هر عصر و دوره‌ای، ارواح را متحد می‌کند:

هم سلیمان هست اندر دور ما	کو دهد صلح و نماید جور ما
قول إن من أمة را یاد گیر	تا به الا و خلا فیها نذیر
گفت: خود خالی نبوده ست اُمتی	از خلیفه حق و، صاحب همتی
مرغ جانها را چنان یکدل کند	کز صفاشان بی غش و بی غل کند

(همان، ۳۷۱۰-۳۷۰۷ / ۲)

انسان کامل را پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌داند که به برکت وجود ایشان دشمنی‌ها تبدیل به نفس واحد می‌شوند:

مشفقان گردند همچون والده	مسلمون را گفت: نفس واحد
نفس واحد از رسول حق شدند	ور نه هر یک دشمنی مطلق بُدند

(همان، ۳۷۱۲-۳۷۱۱ / ۲)

پس، برکت وجود پیامبر (ص) در پناه شریعت ناب محمدی (صلی الله علیه و آله) راه حل اختلافات صوری و ظاهری است:

از نزاع ترک و رومی و عرب	حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان لسین معنوی	در نیاید، بر نخیزد این دُوی

(همان، ۳۷۴۲-۳۷۴۱ / ۲)

اعتقاد مولانا به دین اسلام به عنوان کامل‌ترین دین، و پذیرش مسئله خاتمیت مهم‌ترین وجه تمایزی است که در این بخش می‌توان به آن اشاره کرد؛ چراکه کثرت‌گرایان با پذیرش حقانیت همه ادیان، مسئله خاتمیت را نادیده می‌انگارند:

ختم‌هایی کانیا بگذاشتند آن به دین احمدی برداشتند

(همان، ۱۶۵ / ۶)

پس، می‌توان نتیجه گرفت گرچه اختلافات زبانی و ظاهری که کثرت‌گرایان بدان توجه دارند در مثنوی نیز آمده است؛ اما به این نکته نیز باید اذعان داشت که اختلافات مورد توجه مولانا، اختلاف در گزاره‌های متضاد دینی ادیان نیست؛ چرا که مولوی به یک حقیقت واحد و یگانه اعتقاد دارد که با کنار رفتن ظواهر مختلف آشکار می‌شود؛ حال آنکه کثرت‌گرایان حقایق را متنوع و متعدد می‌دانند که با بررسی در برخی از ادیان، تضاد آنها آشکار می‌شود. خلاصه آنکه وجه تمایز دو دیدگاه کثرت‌گرایان و مولانا در این بخش آن است که مولانا اختلافات لفظی و ظاهری را تا به آنجا می‌پذیرد که مجبور به پذیرش اصول متناقض از هم نشود.

تفاوت دیدگاه‌ها

سومین دلیل برون دینی که کثرت‌گرایان از آن یاد می‌کنند، اختلاف دیدگاه است. از نگاه آنها اختلاف بین ادیان، اختلاف میان حق و باطل نیست؛ بلکه اختلاف دیدگاه‌های انبیا و نه پیروان آنهاست. به عنوان مثال؛ آنها اختلاف سه دین اسلام، یهود و زرتشت را از آنجا می‌دانند که سه پیامبر از سه زاویه متفاوت به حقیقت نگریسته‌اند؛ یا اینکه حقیقت از سه روزنه بر پیامبران تجلی کرده است.

حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند، یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند؛ بنابراین، سر اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و درآمدن دین دیگری به جای آن نبوده است؛ بلکه تجلی‌های گوناگون خداوند در عالم، همچنانکه طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است (سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۱۴-۱۳).

کثرت‌گرایان با استناد به این بیت از مولانا:

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(همان، ۱۲۵۸ / ۳)

وی را از معتقدان به پلورالیسم دینی به شمار می‌آورند؛ در حالی که توجه به ابیات پیشین این بیت، حاکی از این است که مولانا انبیای الهی را مبلغ «یک حقیقت» که همان «نور واحد الهی» است می‌داند؛ در حالی که امت‌ها نور چراغ را رها کرده به چراغ‌ها که همان انبیا هستند توجه می‌کنند و این امر، موجب بروز اختلاف می‌شود:

ذکر موسی بند خاطرها شده ست	کین حکایت هاست که پیشین بده ست
ذکر موسی بهر روپوش است لیک	نور موسی نقد تست‌ای مرد نیک
تا قیامت هست از موسی نتاج	نور دیگر نیست دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگر است	لیک نورش نیست دیگر ز آن سرست
گر نظر در شیشه داری گم شوی	ز آنکه از شیشه ست اعداد دوی
ور نظر بر نور داری وارهی	از دوی و اعداد جسم منتهی

(همان، ۱۲۵۷-۱۲۵۱ / ۳)

منظور مولانا، از ذکر ابیات فوق این است که پیروان به جای نگریستن به نور (که همان هدف اصلی است) برای شیشه (که وسیله است) اصالت قائل می‌شوند و این نگاه، زمینه ساز گمراهی و شرک می‌گردد؛ زیرا انبیا مانند سفال دان و فتیله چراغی هستند که در حال تغییرند؛ اما نور آنها که برگرفته از عالم غیب است، تغییری نمی‌کنند.

اگر به مقصود نظر کنند دویی نماند، دویی در فروع است، اصل یکی است. مشایخ اگرچه به صورت گوناگون‌اند و به حال و افعال و اقوال مباین است؛ اما از روی مقصود یک چیز است و آن طلب حق است (همو، فیه مافیه، ص ۲۳-۲۲).

از نگاه مولانا، هر اختلاف و تفاوتی که میان انبیاست در ظواهر، جسم‌ها، سایه‌ها و چراغ‌هاست؛ نه در نور اصلی که واحد و منبسط است.

پیامبران چون همه یک نورند، مدح و تعریف از هر کدام از آنان شامل دیگری نیز خواهد شد؛ بنابراین؛ چون ممدوح یعنی پیامبران، یگانه باشند و همه به نور واحد حق باز گردند، پیام، دین و کیش آنان نیز نزدیکی و یگانگی خواهد بود:

مدح حیات و سلام الصالحین	مدح جمله انبیا آمد عجین
مدح‌ها شد جملگی آمیخته	کوزه‌ها در یک لگن در ریخته

ز آن که خود ممدوح جز یک بیش نیست
 کیش ها زین روی جز یک کیش نیست
 دان که هر مدحی به نور حق رود
 بر صور و اشخاص عاریت بود
 (همو، مثنوی معنوی، ۲۱۲۵ - ۲۱۲۲ / ۳)

مولوی معتقد است اگر تعدد، تکثر و تفاوتی در ظاهر، زمان، مکان، اقوال و افعال پیامبران دیده می‌شود، جنبه عارضی و ثانوی دارد و با همه تعدد، تکثر و تفاوت مراتبشان واحد و یگانه‌اند:

هان و هان این دلق پوشان من اند
 صد هزار اندر هزار و یک تن اند
 ورنه کی کردی به کج جو بی هنر
 موسی فرعون را زیر و زیر
 ورنه کی کردی به کج نفرین بد
 نوح شرق و غرب را غرقاب خود
 ... صد هزاران انبیای حق پرست
 خود به هر قرنی سیاست ها بده ست
 (همان، ۸۴ - ۹۰ / ۳)

در دفتر چهارم نیز، ضمن بیان داستان ساختن مسجد اقصی توسط حضرت داود و سلیمان (که در قرآن کریم اشاره شده)، رمزی از اتحاد بین انبیا را می‌بیند:

کرده او کرده تستای حکیم
 مؤمنان معدود لیک ایمان یکی
 ... جان حیوانی ندارد اتحاد
 ... جان گرگان و سگان از هم جداست
 جمع گفتم جانهاشان من به اسم
 همچو آن یک نور خورشید سما
 لیک یک باشد همه انوارشان
 چون نماند خانه ها را قاعده
 مؤمنان را اتصالی دان قدیم
 جسمشان معدود لیکن جان یکی
 تو مجو این اتحاد از روح باد
 متحد جانهای شیران خداست
 کان یکی جان صد بود نسبت به جسم
 صد بود نسبت به صحن خانه ها
 چون که برگیری تو دیوار از میان
 مؤمنان مانند نفس واحده ...
 (همان، ۴۰۸ - ۴۰۷ / ۴)

وی در دفتر ششم نیز با اشاره به یک‌رنگی و یگانگی عالم جان، و اشاره به خم صفابخش و یکرنگ‌ساز حضرت عیسی، درس یگانگی و دوری از صد رنگی و صد گانگی می‌دهد:

تا خم یک رنگی عیسی ما
 کان جهان همچون نمکسار آمده است
 بشکند نرخی خم یک رنگ را
 هر چه آن جا رفت بی تلوین شده است

می کند یک رنگ اندر گورها	خاک را بین خلق رنگارنگ را
از ازل آن تا ابد اندر نُوی است	آن نمکسار معانی، معنوی است
آن نُوی بی ضد و بی ند و عدد	این نُوی را کهنگی ضدش بُود
صد هزاران نوع ظلمت شد ضیا	آن چنانکه از صقل نور مصطفی
جملگی یک رنگ شد ز آن آلپ اُلغ	از جهود و مشرک و ترسا و مغ
شد یکی در نور آن خورشید راز	صد هزاران سایه کوتاه و دراز
گونه گونه سایه در خورشید رهن	نه درازی ماند نه کسوت نه پهن

(همان، ۱۸۹۶-۱۸۵۵ / ۶)

البته این بدان معنا نیست که مولانا همه انبیا و رسولان را در یک رتبه و مقام معرفی و قریب ببیند، از دیدگاه وی، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان انبیا مقامی ویژه دارد که حقیقت همه انبیا گذشته است:

چون که صد آمد نود هم پیش ماست	نام احمد نام جمله انبیاست
-------------------------------	---------------------------

(همان، ۱۱۰۶ / ۱)

در دفتر اول مثنوی هم، ضمن بیان قصه پر نکته و وحدت آموز پادشاه یهودی نصرانی گداز که بویی از وحدت و یکرنگی بین انبیا و ادیان نبرده و «در هلاک قوم عیسی» رو نموده بود، ذیل عنوان: «بیان آنکه اختلاف در صورت روش است نی در حقیقت راه» به حقایق ادیان و اختلاف شرایع اشاره می‌کند و ضمن معرفی آن پادشاه گمراه و تفرقه آموز، از عیسی (ع) چنین درس یکرنگی، صفا و ضیا می‌گیرد:

وز مزاج خم عیسی خو نداشت	او ز یکرنگی عیسی بو نداشت
ساده و یک رنگ گشتی چون ضیا	جامه صد رنگ از آن خم صفا
بل مثال ماهی و آب زلال	نیست یک رنگی کز و خیزد ملال
ماهیان را با بیوست جنگ هاست	گرچه در خشکی هزاران رنگ هاست

(همان، ۵۰۳-۵۰۰ / ۱)

از مهم‌ترین و محوری‌ترین عوامل وحدت انبیا و پیروانشان، اشتراکاتی است که پیامبران الهی در مقصد و محتوای دعوت داشته‌اند و اگر اختلافی وجود دارد فقط در راه‌ها و مسیرهاست و گرنه مقصد همگی واحد است:

نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است: بعضی را راه از روم است، و بعضی راه از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مابینت بی حد است؛ اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را در درون‌ها به کعبه متفق است و درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف نمی‌گنجد... چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود (همو، فیه مافیه، ص ۹۷).

درک این نکته که انبیای الهی با همه تفاوت مسلک‌شان، مردم را به یک مقصد فرا می‌خوانده‌اند از عوامل اصلی نزدیکی پیروان پیامبران می‌تواند باشد که مولانا مخاطبان خود را بدان توجه داده است:

هر نبی و هر ولی را مسلکی ست
 لیک با حق می برد جمله یکی ست
 چون رسولان از پی پیوستن اند
 پس چه پیوندندشان چون یک تن اند
 (همو، مثنوی معنوی، ۳۰۸۶ / ۱)
 (همان، ۲۸۱۳ / ۱)

بنا بر عقیده کثرت‌گرایان هر یک از انبیا از «حقیقت واحد» تجربه‌ای به دست می‌آورند که با تجربه دیگری در تناقض است؛ اما به عقیده مولوی همه انبیا چراغ‌هایی هستند که از یک منبع نور می‌گیرند و اگر اختلاف و تفاوتی میان آنها دیده می‌شود جنبه عارضی و ثانوی دارد. از سوی دیگر، پذیرش نظر کثرت‌گرایان مبنی بر تجربه‌های متفاوت و متناقض انبیا، فرضیه پلورالیسم را که در آن بر حقانیت ادیان تأکید می‌شود، رد می‌کند.

تنگناهای معرفتی بشر

جان هیک برای تبیین پلورالیسم دینی از اصل «نومن - فنومن» کانت کمک می‌گیرد؛ امانوئل کانت میان «عالم» آن‌گونه که فی‌نفسه هست و آن را «عالم معقول» (نومن) می‌نامد و «عالم» آن‌گونه که در دستگاه ادراکی بشر ظهور می‌یابد و آن را «عالم پدیدار» (فنومن) می‌نامد، فرق می‌گذارد (رک. هیک، ص ۲۴۵).

از دیدگاه او، خداوند همان «حقیقت فی نفسه» است و خدایان ادیان «حقیقت عندالمدرک» هستند، به بیان دیگر «حقیقت فی نفسه» نقشی همچون نومن و «حقیقت عندالمدرک» نقش همچون فنومن را برای او ایفا می‌کند. وی معتقد است که خدایان ادیان، ساخته قوه تخیل دینداران هر سنت دینی در طول تاریخ هستند؛ بنا بر سخن هیک شکافی میان عالم ذهن و عالم عین در باب خداوند وجود دارد.

خداوند به عنوان «حقیقت فی نفسه» هیچگاه آن چنانکه هست بر انسان هویدا نمی‌شود؛ بلکه متدینان بر اساس پیش‌فرض‌هایی که سنت زندگی آنها در اختیارشان نهاده است، تصویری از خداوند ارائه می‌دهند. هیک می‌گوید: ویژگی‌های حقیقت فی‌نفسه، با استفاده از مفاهیم بشری غیر قابل بیان است؛ یعنی «حقیقت فی نفسه» فراتر از مقولاتی است که بشر در گفتگوهای بشری خود از آن سود می‌جوید. از منظر وی، ادیان هنگامی که در باره خداوند سخن می‌گویند از یک ادبیات دو سویه بهره می‌گیرند.

ادیان مختلف از یک طرف، از خداوندی سخن می‌گویند که فراتر از هرگونه مفهومی است و از سوی دیگر از خداوندی صحبت می‌کنند که ویژگی‌هایی همچون قدرت، محبت، اراده و ... دارد.

نتیجه‌ای که هیک به آن می‌رسد آن است که «حقیقت فی نفسه» یا همان «حقیقت الوهی» فراتر از مقولات مفهومی بشری و غیر قابل بیان است. گفته شد هیک در تبیین نظریه خود از اصل معروف «نومن و فنومن» کانت بهره می‌گیرد و برای درک بیشتر مطلب از دو تمثیل «پیل در تاریکی» و نیز «موسی و شیان» مولوی بهره گرفته است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۶).

الف. داستان پیل در تاریکی

داستان از این قرار است که چند نفر از اهالی هند، فیلی را به شهری آوردند تا در معرض نمایش بگذارند اما از آنجا که فیل در مکانی تاریک جا داده شده و مردم شهر هم چون فیل ندیده بودند به نزدیک آن می‌آمدند و با لمس کردن، آن را به چیزی شبیه می‌کردند، یکی گوش فیل را لمس می‌کرد و او را شبیه بادبزن می‌یافت، دیگری با لمس

خرطوم فیل، آن را شبیه ناودان می‌دانست در حالی که همگی آنها در اشتباه بودند (رک. فیه مافیہ، ۱۲۶۶ - ۱۲۵۹ / ۳).

از دیدگاه کثرت‌گرایان «فیل» نمادی از «حقیقت مطلق» است که هرکسی بهره‌ای از آن برده است؛ در حالی که یک این نکته توجه ندارند که محدودیت و تنگناهای شهود و شناخت بشر؛ دلیل وجود «کثرت معرفت‌های بشر» است؛ نه معیار حق یا ناحق دانستن آنها.

به عبارت دیگر، مطابقت نداشتن هریک از معرفت‌ها و درک‌ها با حقیقت مطلق به دلیل این است که «حقیقت مطلق» امری بسیط و دارای کمالات غیر متناهی است.

پلورالیست‌ها معتقدند، مولوی از این داستان استفاده پلورالستیکی کرده است؛ اما نتیجه‌ای که از داستان گرفته می‌شود، محدودیت «درک حس» است و از آنجا که ابزار کسب معرفت برای انسان، حواس ظاهری است؛ با تکیه بر آن نمی‌تواند به حقایق غیبی برسد؛ زیرا حواس ظاهر محدود و نسبی، و حوزه درکشان امور مادی است و به امور معنوی از طریق غیر تجربی چون قیاس، تشبیه، خیال و ... دست می‌یابند. چنین شیوه‌ای گرچه باعث تقرب ذهن مادی به امور مجهول می‌شود؛ اما نسبت به زمان و مکان و افراد، متفاوت و نسبی است و ممکن است به مرور زمان جای اصل را بگیرد (ذاتی شدن).

پس مشکل در موضوع معرفت (فیل) نبوده؛ بلکه در «ابزار شناخت» است؛ اینجاست که مولانا بر لزوم وجود ابزاری برای شناخت حقیقت تأکید می‌کند:

در کف هر کس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه آن دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل وز دیده در دریا نگر

(مثنوی معنوی، ۱۲۷۰ - ۱۲۶۸ / ۳)

منظور از «شمع» همان «شهود» است که آدمی را به حقیقت رهنمون می‌سازد، برخلاف کثرت‌گرایان مولوی عقیده دارد اگر برای درک حقیقت از ابزار درست استفاده شود همه اختلافات از میان برداشته خواهند شد؛ زیرا اسارت در ادراکات حسی و مادی زمینه گمراهی را فراهم می‌آورد.

از طرف دیگر، مولانا برداشت‌های مختلف از حقیقت را تا به آنجا به رسمیت می‌شناسد که در عمق و طول حقیقت باشند نه در عرض آن.

از نظر او معرفت واقعی، همان معرفت شهودی و مبتنی بر اشراق و مشاهده قلبی است، به طور کلی تفکر و نگاه مولوی، یک تفکر شهودی و مبتنی بر تجربه عارفانه است. در واقع، مولانا ادیان و مذاهب را به کشتی‌هایی روان بر روی آب تشبیه می‌کند و اختلاف و قیل و قال‌های مذهبی را به تصادم کشتی‌ها با یکدیگر مانند می‌سازد و از مخاطب خود می‌خواهد به جای نظر در آب (دین) به آب (حقیقت مشترک ادیان) اهتمام ورزد:

ای تو در کشتی تن رفته به خواب	آب را دیدی نگر در آب آب
آب را آبیست کومی راندش	روح را روحیست کومی خواندش
بسته‌آبی چون گیاه اندر زمین	سر بجنبانی به بادی بی یقین
لیک پایت نیست تا نقلی کنی	یا مگر پا را از این گل بر کنی
چون کنی پا را، حیاتت زین گلست	این حیاتت را روش بس مشکل است
چون حیات از حق بگیری ای روی	بس شوی مستغنی از گل، می روی

(همان، ۱۲۸۳-۱۲۷۳ / ۳)

با نتیجه‌گیری از این داستان روشن می‌گردد که مولانا، همچنان که شیوه اوست با تصرف در اجزای داستان آن را با اساس گفتاری خود سازگار می‌کند؛ زیرا در اصل داستان «پیل در میان کوران» است؛ نه در تاریکخانه و از آنجا که حول محور داستان «نظر» و «نظرگاه» است، کور و کوری نمی‌تواند شاهد مثال و مصداق معنا باشد؛ زیرا سخن از وسعت دامنه دید و رفع حجاب‌های ظلمانی است، جوینده حقیقت کور نیست؛ بلکه کسی است که می‌کوشد تا از ظلمت جهل به انوار معرفت برسد و برای وصول به این مقصد، بصیرت و بینایی و داشتن چشم و چراغ شرط است:

و اصلان را نیست جز چشم و چراغ از دلیل راهشان باشد فراغ

(همان، ۳۳۱۳ / ۲)

ب. داستان موسی و شبان

پلورالیست‌ها با تمسک به داستان «موسی و شبان» به تبیین تنوع تفسیرها از تجربه دینی می‌پردازند (سروش، صراط‌های مستقیم، ص ۳۵۲-۳۵۱).

در این داستان سخن از شبانی است که متناسب با ارزش‌هایی که برای او مطرح است به پرستش حق می‌پردازد:

دید موسی یک شبانی را به راه	کو همی گفت ای خدا و ای اله
تو کجایی تا شوم من چاکرت	چارقت دوزم کنم شانه سرت
جامه ات شویم شیشهایت گشتم	شیر، پیشت آورم ای محتشم
دستکت بوسم، بمالم پایکت	وقت خواب آید، برویم جایکت
ای فدای تو همه بزهای من	ای بهادت هی هی و هیهای من

(همان، ۱۷۲۴-۱۷۲۰ / ۲)

چوپان به همین ترتیب با خدا سخن می‌گوید تا اینکه موسی او را عتاب می‌کند که این چه تشبیه‌های کفر آمیز و ناروایی است که می‌کنی:

زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان	گفت موسی: با کی است این ای فلان
گفت با آن کس که ما را آفرید	این زمین و چرخ از او آمد پدید
گفت موسی: های، بس مدبر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فشار	پنبه ای اندر دهان خود فشار

(همان، ۱۷۲۸-۱۷۲۵ / ۲)

اما از آنجا که موسی پیامبری صاحب شریعت است (اهل تنزیه) تاب سخنان شبان را (اهل تشبیه) نمی‌آورد و بدین گونه شبان را دچار هراس می‌کند تا آنکه وی سر به بیابان می‌گذارد:

گفت ای موسی دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت	سر نهاد اندر بیابان و برفت

(همان، ۱۷۴۹-۱۷۴۸ / ۲)

اینجاست که خداوند به داوری میان مشبه (شبان) و منزّه (موسی) می‌پردازد:

وحی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را زما کردی جدا
تو برای وصل کردن آمدی	یا خود از بهر بریدن آمدی؟

(همان، ۱۷۵۱-۱۷۵۰ / ۲)

در ابیات بعد مولانا به نفی صورت‌گرایی می‌پردازد و شناخت هرکس از حق را متناسب با شأن و مرتبه او می‌داند:

هرکسی را سیرتی بنهاده ام هرکسی را اصطلاحی داده ام ...
هندوان را اصطلاح هند مدح سندیان را اصطلاح سید مدح

(همان، ۱۷۵۷ - ۱۷۵۳ / ۳)

و به این نکته اشاره می‌کند که آنچه برای خداوند اهمیت دارد، درون و قلب آدمی است:

ما زبان را ننگریم و قال را ما درون را بنگریم و حال را
ناظر قلبیم، اگر خاشع بود گرچه گفت لفظ، ناخاضع رود

(همان، ۱۷۶۰ - ۱۷۵۹ / ۲)

ر ادامه، مولانا روش عاشقان حقیقی را به دور از هرگونه آداب و رسوم ظاهری می‌داند:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(همان، ۱۷۷۰ / ۲)

کثرت‌گرایان با اشاره به ابیات ذیل، بر پلورالیست بودن مولانا صحه می‌گذارند و می‌گویند: آدمی در هر مرتبه‌ای از تنزیه که باشد باز هم مبتلا به تشبیه است (سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۳).

هان و هان، گر حمد گویی، گر سپاس همچو نافرجام آن چوپان شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهترست لیک آن نسبت به حق هم آبرست
چند گویی؟ چون غطا بر داشتند کین نبوده ست آنکه می پنداشتند
این قبول ذکر تو از رحمت است چون نماز مستحاضه رخصت است
با نماز او بیالوده ست خون ذکر تو آلوده تشبیه و چون

(همان، ۱۷۹۸ - ۱۷۹۴ / ۲)

مولانا در این داستان به دو نوع دینداری متفاوت می‌پردازد که بن مایه هر دوی آنها یکی است و میزان پذیرش عبادت هرکسی را متناسب با مرتبه و جایگاه او می‌داند؛ مثلاً تجربه شبان از خدا در قالب‌های انسانی بیان می‌شود؛ حال آنکه چون موسی پیامبر خداست؛ به گونه‌ای دیگر از تجربیات خود یاد می‌کند.

از طرف دیگر، شبان برای فهم تجربه‌ای که از خداوند به دست آورده، نیاز به راهنما دارد که این هادی کسی جز پیامبر خدا (موسی) نیست؛ زیرا پیامبران الهی مفسران

تجربه‌های معنوی‌اند. هرچند شبان از طریق تجربه باطنی خدا را درک کرده بود؛ ولیکن قادر به تفسیر این تجربه نبود؛ بدین ترتیب، نیاز به وجود راهنما حس می‌شود تا زبان شبان را مانند روان مستقیم کند؛ عتاب موسی هم از جانب خدا برای گذشتن از لفظ و ظاهر و توجه به مقام ادب در حق شبان است؛ زیرا نفی ادب وی به گونه‌ای متناسب با مقام اوست:

نیض عاشق، بی جهت برمی‌جهد	خویش را در کفه شه می‌نهد
بی ادب تر نیست کس زو در جهان	با ادب تر نیست کس زو در نهران
هم به نسبت دان وفاق، ای منتجب	این دو ضد با ادب یا بی ادب
بی ادب باشد، چو ظاهر بنگری	که بود دعوی عشقش همسری
چون به باطن بنگری، دعوی کجاست؟	او و دعوی، پیش آن سلطان، فناست

(همان، ۳۶۸۲ - ۳۶۷۸ / ۳)

نتیجه‌ای را که از این دو داستان به دست می‌آید می‌توان به طور خلاصه این چنین بیان کرد:

الف. مولانا نیز مانند کثرت‌گرایان محدودیت شناخت حقیقت را باور دارد؛ ولی این محدودیت را ناشی از ادراکات حسی می‌داند؛ زیرا با دستیابی به گوشه‌ای از واقعیت، مشکل معرفتی به وجود می‌آید که همان جهل مرکب است؛ پس با لمس فیل (حقیقت) هرکس به گوشه‌ای و نه همه آن دست می‌یابد و به این ترتیب همه نسبت به حقیقت مطلق در شک و اشتباه باقی می‌مانند.

ب. بنا بر استدلال‌هایی که در ذیل داستان «موسی و شبان» آمده، تفسیرهای پیامبران از حقیقت، حق محض است نه تشبیه آلود؛ هرچند که در تجربه دینی کسی نمی‌تواند به ذات حق برسد؛ اما حکم خدا را می‌توان تشخیص داد:

قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ (بقره / ۲۵۶)

راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است.

هدایت عامه

دلیل پنجم برون‌دینی بر پلورالیسم، استدلال به اسم «هادی»، «هدایت گسترده» و «رحمت واسعة الهی» است. کثرت‌گرایان با تمسک به اسم هادی خداوند، پیروان همه ادیان را

رستگار و سعادت‌مند دانسته و براین عقیده‌اند که اگر پیروان یک دین خاص هدایت یافته باشند، هدایت‌گری خداوند تحقق نمی‌یابد؛ پس برای همه ادیان باید حظی از نجات قائل شد.

از یک سو مسیحیت تعلیم می‌دهد که خداوند خالق و مالک همه موجودات است و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است. از سوی دیگر، می‌گوید که تنها از طریق پاسخ گفتن مؤمنانه به خداوند، به وساطت مسیح می‌توانیم نجات یابیم. این سخن به این معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر نموده که افراد بشر تنها به صورتی می‌توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنی سازد؛ زیرا بخش اعظم همه افراد انسان که به دنیا آمده‌اند، یا پیش از مسیح می‌زیسته‌اند و یا خارج از قلمرو و مرزهای مسیحیت قرار دارند (هیگ، ص ۲۸۶ - ۲۸۵).

مولوی از جمله عارفانی است که با دمیدن روح امید و بشارت، هدایت و سعادت تمام بندگان را بیان می‌کند، وی مقدمه این هدایت را تسلیم در برابر مردان حق می‌داند:

این رسولان ضمیر رازگو	مستمع خواهند اسرافیل خو
نخوتی دارند و کبری چون شهان	بندگی خواهند از اهل جهان
تا ادب هاشان بجا که ناآوری	از رسالتشان چگونه برخوردار
کی رسانند آن امانت را به تو	تا نباشی پیششان راکع دو تو

(مولوی، مثنوی معنوی، ۳۶۰۸ - ۳۶۰۵ / ۳)

با تسلیم در برابر انبیا و مردان حق، نومی‌دی دیگر جایی ندارد؛ چرا که آدمی به واسطه آنها به منبع لایزال رحمت الهی رهنمون می‌شود:

انبیا گفتند نومی‌دی بداست	فضل و رحمت های باری بی حدست
از چنین محسن نشاید ناامید	دست در فتراک این رحمت زیند
ای بسا کارا که اول صعب گشت	بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
بعد ناامیدی بسی امید هاست	از پی ظلمت بسی خورشید هاست

(همان، ۲۹۲۵ - ۲۹۲۲ / ۳)

در مورد رحمت واسعه حق همین بس که جملگان غرق رحمت اویند و بی خبر از آن:

رحمت بی حد روانه هر زمان	خفته اید از درک آن ای مردمان
جامه خفته خورد از جوی، آب	خفته اندر خواب، جویای سراب

می دود کانجای بسوی آب هست زین تفکر راه را بر خویش بست
(همان، ۳۳۰۶ - ۳۳۰۴ / ۴)
از آنجا که مولانا انسان را مرکب از دو صفت رحمانی و شیطانی می‌داند مسئله هدایت و ضلالت را با توجه به اختیار آدمی مطرح می‌کند:

این سوم هست آدمیزاد و بشر	نیم او زافرشته و نیمیش خر
نیم خر خود مایل سفلی بود	نیم دیگر مایل علوی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد	زین دو گانه تا کدامین برد نرد

(همان، ۱۵۰۴ - ۱۵۰۲ / ۴)
از این رو، هنگامی که موسی در هدایت فرعونیان دچار عجز می‌شود با شگفتی می‌اندیشد:

کاین همه اعجاز و کوشیدن چراست چون نخواهند این جماعت گشت راست
(همان، ۳۵۸۳ / ۴)
از حق خطاب به موسی گفته می‌شود؛ گرچه بر قلب آنها مهر نهاده شده، باز هم امید به هدایت آنها هست و نباید زود در مورد گمراهان قضاوت کرد:

امر آمد کاتباع نوح کن	ترک پایان بینی مشروح کن
ز آن تعافل کن چو داعی رهی	امر بلغ هست، نبود آن تهی
کمترین حکمت کز این الحاح تو	جلوه گر در آن لجاج و آن غتو
تا که ره بنمودن و اضلال حق	فاش گردد بر همه اهل فرق

(همان، ۳۵۸۷ - ۳۵۸۴ / ۴)

از دیدگاه مولوی، کسانی که مهر الهی بر چشم و گوش و دلشان نهاده شده به دو گروه تقسیم می‌شوند:
۱. کسانی که مهر الهی بر قلب آنها ازلی و ابدی است:

آن چه داغ اوست مُر او کرده است چاره ای بر وی نیارد بُرد دست
(همان، ۲۵۹۴ / ۳)
۲. کسانی هستند که قابل هدایتند:

همچو آدم ذلتش عاریه بود	لاجرم اندر زمان توبه نمود
چون که اصلی بُد جرم آن بلیس	ره نبودش جانب توبه نفس

(همان، ۳۴۱۵-۳۴۱۴ / ۴)

بنابراین تقسیم بندی، آدمی در یکی از این دو گروه جای می‌گیرد؛ اما چون نمی‌داند که گمراهی او ازلی است یا اینکه قابل هدایت است دست به کوشش می‌زند و این همان اثبات اختیار آدمی است که در تمایز با نظر کثرت‌گرایان است؛ زیرا آنها تمام انسان‌ها را هدایت یافته می‌بینند، پس او را در انتخاب خیر و شر صاحب اختیار نمی‌دانند:

تو نمی‌دانی کزین دو کیستی	جهد کن چندان که بینی چیستی
چون نهی بر پشت کشتی بار را	بر توکل می‌کنی آن کار را
تو نمی‌دانی که از هر دو کی ای	غرقه ای اندر سفر یا ناجی ای
گر بگویی تا ندانم من کی ام	بر نخواهم تاخت در کشتی و یم
من در این راه ناجی ام یا غرقه ام	کشف گردان کز کدامین فرقه ام
من نخواهم رفت این ره با گمان	برامید خشک همچون دیگران
هیچ بازرگانی ای ناید ز تو	ز آن که در غیب است سر این دو رو

(همان، ۳۰۸۸-۳۰۸۲ / ۳)

اما در نهایت، مولوی حتی آنهایی را که مُهر نهاده شده بر قلبشان ازلی و ابدی است هم قابل هدایت می‌داند و چاره‌درد آنها را عطای بی چون الهی می‌داند:

چاره آن دل عطای مبدلی است	داد او را قابلیت شرط نیست
بل که شرط قابلیت داد اوست	داد، لب و قابلیت هست پوست

(همان، ۱۵۳۸-۱۵۳۴ / ۵)

از سوی دیگر، خدا هیچ کس را تکلیف ما لایطاق نمی‌کند و هر که را به قدر توانایی‌اش تکلیف می‌دهد (طلاق / ۷) و چون مولانا «تکلیف ما لایطاق» را جایز نمی‌داند؛ پس هدایتی را که کثرت‌گرایان طرح می‌کنند هم نمی‌پذیرد؛ چرا که با اختیار آدمی در تناقض است:

مصلحت در دین ما جنگ و شکوه	مصلحت در دین عیسی غار و کوه
گفت: آری گر بود یاری و زور	تا به قوت برزند بر شر و شور
چون نباشد قوتی پرهیز به	در فرار لایطاق آسان بجه

(همان، ۴۹۶-۴۹۴ / ۶)

نتیجه آنکه، مولانا نیز مانند کثرت‌گرایان به رحمت و سعادت عامه الهی اعتقاد دارد، ولیکن این عمومیت را تا جایی می‌پذیرد که با قدرت اختیار آدمی سازگار باشد. از طرف دیگر، وی برای هدایت (برخلاف نظر کثرت‌گرایان) قائل به سلسله مراتبی است. از دیدگاه وی هدایتی که انسان از روی اختیار برمی‌گزیند با هدایتی که در نهایت عطای الهی شامل او می‌شود، متفاوت است.

نتیجه

بیان ادله‌های پلورالیست‌های غربی و داخلی و ذکر دیدگاه‌های عارف بزرگ رومی، گویای این نکته است که مولوی همسویی‌هایی با برخی آرای کثرت‌گرایان دارد، در اکثر موارد با اصول اصلی و بنیادین آنها موافق نیست.

مولوی که پرورش یافته محیطی اسلامی است، اسلام را به عنوان دین کامل و خاتم پذیرفته و ادیان دیگر را در طول گذشته آن می‌داند و بدین ترتیب، رکن اصلی دینداری خود را اسلام و اعتقاد به «حقیقت مطلق» بیان می‌کند؛ بنابراین، در کنار پذیرش نسبی که کثرت‌گرایان در تمام امور به آن اعتقاد دارند، معیارهایی چون قرآن و انبیا را برای تشخیص حق و باطل به کار می‌برد، تا مجبور به پذیرش اصول متناقض از هم نشود. حال آنکه پلورالیست‌ها همه ادیان را بهره‌مند از حقیقت دانسته و بین «برهمن»، «نیروانا»، «الله» و ... تفاوت نمی‌گذارند و رستگاری و عطای الهی را همزمان شامل همگان می‌دانند.

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

شاید آنچه باعث می‌شود عده‌ای مولوی را «پلورالیست» بنامند، توجه وی به زندگی مسالمت‌آمیز و نوعی آزاداندیشی نسبت به پیروان سایر ادیان است. حال آنکه پلورالیسم به معنای زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان گوناگون در کنار هم، امری مورد پذیرش اسلام بوده و می‌توان بنا بر آیات و روایات اسلامی مدعی شد که مبتکر آن نیز اسلام

است. اما نکته قابل تأمل این است که این همزیستی مسالمت‌آمیز به معنای پذیرش اصول و عقاید دینی آنها نیست.

در واقع مولانا، تکثر و تنوع را در ساحت دین به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد؛ اما برای این کثرت، حقانیت قائل نیست، بلکه یک دین و مرام را که اسلام ناب محمدی (ص) است، حق می‌شمارد و این مهم‌ترین وجه تمایز اندیشه‌های وی با کثرت‌گرایان است که توجهی به مسئله خاتمیت و در نهایت برتری یک دین نسبت به ادیان دیگر ندارند.

پی‌نوشت

1. Religious Pluralism
2. Exclusivism
3. Inclusivism
4. Kantian-Type Hypothesis

منابع

- الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- _____، قبض و بسط تئوریک شریعت، چ ۵، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
- کامران، حسن، تکثر ادیان در بوته نقد، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طاها، ۱۳۷۹.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، فیه مافیة، تصحیح فروزانفر، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- _____، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، بهنود، ۱۳۷۵.
- هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.
- نبویان، سید محمود، پلورالیسم دینی، تهران، نشر دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.