صراطهای مستقیم

عبدالکریم سروش



Download from:aghalibrary.com

صراطهای مستقیم کردشی است در قالب فراخ «کثرت‌گرایی دینی»؛ و کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است معرفت‌شناسانه و دین‌شناسانه در باب حق بودن ادیان و محق بودن دینداران. و بر آن است که کثرتی که در عالم دین‌ورزی پدید آمده است، و علی‌الظاهر ناپذیرفتنی و نافرخنده است، حادثه‌ای ست طبیعی که از حق بودن کثیری از ادیان و محق بودن کثیری از دینداران برده بر می‌دارد و مقتضای دستگاه ادراکی انسان و ساختار چند پهلوی واقعیت است و یا هدایتگری خداوند و سعادت‌جویی و نیکبختی آدمیان ملائمت دارد.

Download from:aghalibrary.com

صراطهای مستقیم

سخنی در پلورالیسم دینی؛ مثبت و منفی

پلورالیسم (تکثر و تنوع را به‌رسمیت شناختن و به تباینِ فرو ناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگها و دینها و زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوا دادن و از عالم انسانی تصویر یک گلستان پر عطر و رنگ را داشتن) به‌شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است و در دو حوزهٔ مهم مطرح می‌شود: یکی در حوزهٔ دین و فرهنگ و دیگری در حوزهٔ جامعه. دینداری و دین‌شناسی پلورالیستیک داریم و جامعهٔ پلورالیستیک؛ و این دو البته با یکدیگر مرتبطند، یعنی کسانی که به لحاظ فرهنگی و دینی قائل به‌پلورالیسم هستند، نمی‌توانند از پلورالیسم اجتماعی سر بپیچند. در باب پلورالیسم، هم از طریق علل می‌توان سخن گفت و هم از طریق دلایل، یعنی هم می‌توان توضیح داد که چرا پاره‌ای از جوامع پلورالیسم را برگرفته‌اند و تدبیر و ادارهٔ اجتماع را با آن موزون کرده‌اند و هم می‌توان توضیح داد که حقانیت یا بطلان این رأی در گرو چیست؟ لازم می‌دانم قبل از اینکه به پلورالیسم اجتماعی برسم، در باب پلورالیسم فرهنگی و

Download from:aghalibrary.com

دینی نکته‌هایی ذکر کنم و بعد آن را بر عرصهٔ اجتماع تطبیق دهم. گرچه اندیشهٔ پلورالیسم لفظاً جدید می‌نماید، ریشه‌های بسیار در تاریخ فکر دارد؛ نه تنها در تاریخ فکر ما مسلمانان، بلکه در تاریخ فکر بشر. و چهره‌های مسلمانی آن البته برای ما جاذبتر است و من بر همانها انگشت می‌نهم و از فرهنگ، عنصر دین را برمی‌گزینم و بدان می‌پردازم.

امروز پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می‌شود: یکی تنوع فهمهای ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی. (ولی چنان‌که خواهم آورد پایه‌های بسیار دیگر دارد). آدمیان هم در مواجهه با کتابهای مُنزَله و هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیرند و از متن صامت یا تجربهٔ خام باید پرده‌برداری کنند و آنها را به‌صدا درآورند. این پرده‌برداری و اکتشاف، یک شکل و شیوه ندارد و بی‌هیچ تکلّفی، متنوع و متکثر می‌شود و همین است سرّ تولد و حجیّت پلورالسیم درون دینی و بیرون دینی.

۱. من در نظریهٔ قبض و بسط کوشیده‌ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم‌های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن در قبض و بسط این است که فهم ما از متون دینی بالضرّوره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است وما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضهایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسشها و پیش‌فرضها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و

فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزاید و تراکم و تغییر و تحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسشها و انتظارها و پیش‌فرضها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند پذیرفت. این مجمل نظریه‌ای است که در قبض و بسط آمده است.[1] خواه شما به این مکانیزم‌یابی خاص معتقد باشید، خواه نباشید، اصل این معنا را نمی‌توانید انکار کنید که کتاب الهی و سخن پیامبر، تفسیرهای متعدد برمی‌دارد و به تعبیر روایات، کلام الهی ذوبطون است و سخن حق چند لایه است به‌طوری که وقتی پوستهٔ اول معنی را برمی‌دارید، سطح دیگری از معنی بر شما نمودار می‌شود. یکی از دلایلش هم این است که واقعیت چند لایه است و چون کلام از واقعیت پرده برمی‌دارد، آن هم به تبع چند لایه می‌شود. این مختص کلام الهی نیست، وقتی به سخن بزرگانی چون مولوی و حافظ در زبان فارسی و به سخن بزرگان دیگر در زبانهای دیگر مراجعه کنید، همین چند لایه‌بودن و تودرتو بودن را خواهید آزمود. و همین ذوبطون بودن است که طراوت و جاودانگی کلام را حفظ و تأمین می‌کند. سرمایهٔ ادیان همین بیانات نافذ و دل شکاف و پرمغز و ابدی است که همیشه برای هر کس چیزی برای گفتن دارند. و گرنه به سرعت ته می‌کشیدند و فانی می‌شدند. روایات بسیاری داریم که قرآن صاحب هفت یا هفتاد بطن است. روایاتی داریم که پاره‌ای از آیات قرآن برای اقوام ژرفکاوی نازل شده است که در آخرالزمان می‌آیند. تاریخ تفسیر، خواه در حوزهٔ اسلامی، خواه در حوزهٔ ادیان دیگر نشان می‌دهد که برداشتها از کلام باری بسیار متفاوت بوده

---

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت. انتشارات صراط ۱۳۷۵.

Download from:aghalibrary.com

است. در روایات آمده است که «رُبَّ حامِل فقه الی من هو اَفقَهُ مِنه»، بسا کسی که حامل فقه است، یعنی حامل یک تعلیم دینی است، اما خودش نمی‌داند چه گوهری در دست دارد. لفظی در اختیار اوست و روایتی بر زبان اوست و آن را تحویل کسی می‌دهد که مطلب را از خودش بهتر می‌فهمد. معنای همهٔ اینها این است که می‌توان امر واحد را به درجات مختلف فهمید و بطون کثیرهٔ آن را مورد کشف و بازرسی قرار داد. لذا ما در عالم تفسیر همیشه پلورالیستیک بوده‌ایم وعمل کرده‌ایم، یعنی تکثر را قبول داشته‌ایم و هیچ کس را به صفت و سِمَت خاتم‌المفسّرین و خاتم‌الشارحین نپذیرفته‌ایم و این عین حیات دینی و درک عالمانهٔ ما از دین بوده است. نکته‌ای که بر این مجموع می‌باید افزود، و در قبض و بسط آمده است، این است که دین تفسیر نشده نداریم. اسلام یعنی تاریخ تفاسیری که از اسلام شده است و مسیحیت، یعنی تاریخ تفاسیری که از مسیحیت شده است و هکذا و هلُم جرّاً. و این تفاسیر همیشه متعدد بوده‌اند و هر کس تفسیری را نپسندیده، روی به تفسیر دیگری آورده است؛ نه اینکه خود دین ناب را در چنگ بگیرد و معرفت دینی چیزی نیست، جز همین تفسیرهای سقیم و صحیح. ما در اقیانوسی از تفسیرها و فهم‌ها غرقه وغوطه‌وریم. و این از یک‌سو، مقتضای ماهیت متن و از سوی دیگر مقتضای بشریت ما و ساختمان دستگاه ادراکی ماست. اسلام سنّی فهمی است از اسلام و اسلام شیعی فهمی دیگر. و اینها وتوابع و اجزایشان، همه طبیعی‌اند و رسمیت دارند. هیچ دینی در طول تاریخ بدون چنین کثرتی نبوده و نزیسته است. تاریخ کلام ادیان و مذاهب گواه این امر است. چیزی که بوده، کسی این کثرت را تئوریزه نکرده است، چون آن را جدی نگرفته است (الاّ نادراً).

همیشه هر فرقه‌ای خود را حق می‌دیده و دیگران را باطل می‌دانسته است، یعنی گویی هر فرقه تفسیرهای دیگر را چون باطل می‌دانسته معدوم هم می‌دانسته است. کسی در این فکر نبوده است که این تکثر اجتناب‌ناپذیر تفاسیر و فهم‌ها و فرقه‌ها که گریبان هیچ مکتبی از چنگال آن رها نیست، معنا و مدلول دیگر هم دارد (و بدین مقدار بسنده نمی‌توان کرد که از حسن اقبال ما حقیم و اهل هدایت و بهشت و از سوء حظّ دیگران باطلند و اهل ضلال، و دین را درست نفهمیده‌اند و منحرف شده‌اند و عملشان مقبول نیست و عاقبتشان جهنّم است). شاید معنایش این است که نفس این کثرت، مطلوب است و شاید معنی هدایت فراختر از آن است که ما می‌پنداشته‌ایم و شاید نجات و سعادت در گرو چیز دیگری است، ورای این فهم‌ها ودگم‌های خصومت‌خیز و انشعاب‌آفرین. و شاید فهم دین هم امری جمعی است، همچون زندگی و تمدن. هر فرقه‌ای می‌اندیشد که دیگران شاید تقصیری در بدفهمی خود نداشته باشند و مستضعف باشند و ملامتشان نتوان کرد، ولی خوشبختانه ما به فهم صحیح رسیده‌ایم و قوم برگزیدهٔ حق شده‌ایم. لکن همین که پوستهٔ این توهّم دریده شود و آدمی از بر گزیده‌بودن و اقبالناک بودن و متفاوت با دیگران بودن و محبوب خاصّ خدا بودن، دست بکشد و خود را با بقیهٔ بشریت، نشسته بر سر سفرهٔ واحد ببیند، آنگاه اندیشهٔ پلورالیسم برای او جدیّت خواهد یافت. و در معنی هدایت و نجات و سعادت و حق و باطل و فهم صحیح و سقیم تأمل تازه روا خواهد داشت. پلورالیسم در جهان جدید معلول و محصول همین‌گونه تأملات است. می‌دانم که کسانی بلافاصله خواهند گفت آخرش چه؟ آیا می‌گویید ما دست از حق خودمان بکشیم؟ یا اَهل ضلال و باطل را حق بشماریم؟ یا

Download from:aghalibrary.com

حق و باطل را مساوی بگیریم و بدانیم؟ نه منظور اینها نیست. منظور این است که همین سؤالها را نکنیم و از منظر دیگری به کثرت آرا و عقاید آدمیان نظر کنیم و معنی و روح دیگری درآنها بخوانیم و ببینیم، و توجه کنیم که صحنهٔ فهم دینی، صحنهٔ یک مسابقه است و در این میدان بازیگران بسیار بازی می‌کنند و مسابقهٔ یک نفره نداریم و بازی به این کثرت قائم است. و اولین شرطش این است که این کثرت را ببینیم، نه اینکه جز خود و تفسیر خود در این جهان کسی و حقانیتی و فهمی را ببینیم و قبول نداشته باشیم و در پی بیرون‌کردن دیگران از مسابقه باشیم.

آشنایان ره بدین‌معنا برند
در سرای خاص بار عام نیست
از هزاران در یکی گیرد سماع
زانکه هر کس لایق پیغام نیست
تا نسوزد برنیاید بوی عود
پخته داند کاین سخن با خام نیست

(کلیات سعدی)

ناگفته نگذریم که پلورالیسم فهم متون، مدلول روشنی که دارد این است که هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسّر رسمی از آن وجود ندارد. و در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ‌کس حجّت تعبّدی برای کس دیگر نیست. و هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست و این سخن همان‌قدر که فی‌المثل در شیمی صادق است، در فقه و تفسیر هم، بی‌کم و زیاد صادق است. هر کس بار مسئولیتش را خود به‌دوش می‌کشد و در مقابل خداوند تنها حاضر و محشور می‌شود. حاکم سیاسی داریم، اما حاکم فکری و دینی نه.

۲. می‌رسیم به نوع دوم پلورالیسم که ناشی از تنوع و تعدد تفسیر تجربه‌های دینی است. تنوع و تعددی که فروناکاستنی به وحدت است. چنان‌که دین تفسیر نشده نداریم، تجربهٔ تفسیر نشده هم نداریم. چه در عرصهٔ طبیعت و چه در عرصهٔ روح. تجربهٔ دینی عبارت‌است از «مواجهه با امر مطلق و متعالی»[1] این مواجهه در صورتهای گونه‌گون ظاهر می‌شود؛ گاه به‌صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتّصال به عظمت بیکرانه‌ای، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، گاه عشق به معشوق نادیده‌ای، گاه احساس حضور روحانی کسی، گاه اتحاد با کسی یا چیزی، گاه کنده‌شدن از خود و معلّق‌ماندن در هیچ جایی، گاه درک سرّی و کشف رازی، گاه ملول شدن از تعلّقات فانی و پرکشیدن دل به سوی جاودانگی و گاه درآمدن جذبه‌ای، عطشی، خلائی، برقی، جمالی، بهجتی... بر همهٔ اینها می‌توان به تفاوت نام تجربهٔ دینی نهاد. تجربه‌ای که نامتعارف است و گاه با چنان کوبندگی و دل‌شکافی و یقین‌زایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن برنمی‌آید. صوفیان ما علت این تجربه‌ها را چنین بیان می‌کردند: «سالک چون در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیهٔ 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.»[2]

به هر حال همین نکته که تجربهٔ روحی بر اثر عبور بر ملک و ملکوت

1. Transcendence

۲. مرصاد العباد به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، ص ۲۸۹.

است، خود نوعی تفسیر این تجربه‌هاست. یاکوب بوهمه، از اعاظم عارفان اهل کشف آلمانی، کفاشی بیش نبود که ناگهان روزی در اشراقی استثنایی اشیا را نورانی و متلألأ دید و کنه اشیا را مشاهده کرد و از آن پس بود که زبان او به اصناف نکات و اشارات و لطایف عرفانی گشوده شد. علاءالدوله سمنانی، عارف ایرانی قرن هفتم و هشتم نیز از سربازان ارغون خان مغول بود و در سپاه او می‌جنگید. روزی سوار بر اسب در میان لشگریان در جنگ بود که ناگهان گویی در یک لحظه حجاب را از پیش چشمانش برداشتند و او با نوری مرموز، جهان ورای طبیعت و پس از مرگ را مشاهده کرد. جنگ تمام شده بود و او همچنان بر اسب خود مانده تا دو روز مبهوت و بیخود بود و از آن پس بود که از شغل خود دست کشید و دنیا بر دل او سرد شد و روی به طریقهٔ صوفیان آورد. مولانا جلال‌الدین نیز که به‌زبانی سوررئالیستی ازگرفتن جاروبی از دست نگار و غبار برانگیختن از سطح دریا سخن می‌گوید، چنان تجربه‌ای را با ما در میان می‌نهد.[1] و از همه نیرومندتر و عظیمتر، تجربهٔ معراج است که تجربه‌ای پیامبرانه بود.

ساده‌ترین همهٔ اینها رؤیاهاست که از پیامبر آورده‌اند که خواب صالح یک جزءاز چهل‌وشش جزء نبوت است. عدد چهل‌وشش در اینجا قدری نامتعارف است و به همین سبب پاره‌ای از عارفان، آن را چنین تفسیر کرده‌اند «که مدت نبوت خواجه علیه‌السلام بیست‌وسه سال بود. از آن جمله ابتدا شش‌ماه وحی به خواب می‌آمد. پس خواب صالح

۱. برای شرح تفصیلی انواع این احوال و واردات و مواجید و تجارب و احکامشان نگاه کنید به مرصاد العباد، نجم‌الدین رازی، مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، احیای فکر دینی در اسلام از محمد اقبال لاهوری و نیز عرفان و فلسفه از والتر استیس.

بدین حساب یک جزء باشد از چهل‌وشش جزء از نبوت».[1]

به هر حال، عزم بر دانستن اینکه بانگی که شنیدم، چه بود و از که بود و یا ذوقی و کشفی و حالی‌که در دل یافتم، دلالت بر چه داشت و از کجا می‌آمد و بیان آنها به زبان و در قالب مفاهیم (گاه متناقض و پارادوکسیکال) عین ورود در عرصهٔ تفسیر است و بلکه نفس بیان تجارب به زبان و مفهوم‌سازی از آنها، به‌نحوی تفسیرکردن آنهاست و این تفسیرها بسیار متفاوت و متعدد است. فی‌المثل مسألهٔ وحدت وجود، ابتدا کشف عارفان بوده است که سپس بیانی فلسفی پیدا کرده است و موجب این همه گفت‌وگو ومشاجره و ردّ و نقد شده است. ادیان همه مسبوق به کشفی و تجربه‌ای غیبی و قدسی و وحیانی از ناحیهٔ پیامبران بوده‌اند. پیامبران حق، نه مکتب رفته بودند و نه کاهن و ساحر و خودفریب و مجنون بودند، بلکه به تعبیر اقبال لاهوری «مرد باطنی» بودند. نه تنها آنان، که پیروان مهذّب و مجاهدشان نیز حظّی از وحی و تجربهٔ باطنی داشتند.

مولوی می‌گوید:

گیرم این وحی نبی گنجور نیست
هم کم از وحی دل زنبور نیست
چون که أَوْحَی الرَّب الی‌النَّحل آمدست
خانهٔ وحی‌اش پر از حلوا شدست
او به نور وحی حق عزّ و جل
کرد عالم را پر از شمع و عسل

۱. مرصادالعباد، ص ۲۹۰.

اینکه کَرَّمناست و بالا می‌رود
وحی‌اش از زنبور کمتر کی بود

(مثنوی دفتر پنجم، ابیات ۱۲۳۱ـ۱۲۲۸)

این گفتهٔ مولوی اشاره به این آیه دارد که در قرآن آمده است که: «وَ اَوْحیٰ رَبُّکَ اِلَی‌النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمّا یَعْرِشُونَ» (نحل، ۶۸). خداوند به زنبور وحی کرد که برو و در درختها و کوهها لانه بگیر. به‌قول مولوی تأثیر این وحی این بود که زنبور عسل‌ساز و موم‌ساز شد، «خانهٔ وحی‌اش پر از حلوا شده است». این از زنبور. انسان که مشمول تکریم حق است و خداوند در حق او فرمود: وَ لَقَدْ کَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلیٰ کَثِیرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِیلاً (اسراء، ۷۰). وحی‌اش از زنبور کمتر کی بود؟

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب
وحی حق و اللهُ اعلم بالصَّواب
از پی روپوش عامه در بیان
وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست
چون خطا باشد چو دل‌آگاه اوست؟
مؤمنا ینظر بنورالله شدی
از خطا و سهو آمن آمدی

(مثنوی دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۵ـ۱۸۵۲)

بلی صوفیان این تجربه را که عین وحی حقّ است و چیزی از وحی کم ندارد، برای روپوش عامه «وحی دل» نامیده‌اند، هر چه هست وحی

است. منتها وحی ذومراتب است: مرتبهٔ نازله دارد و مرتبهٔ عالیه؛ گاه همراه با عصمت است، گاه همراه با عصمت نیست. باری از وحی به زنبور داریم تا وحی به آدمی اعم از عارفان و پیامبران و شاعران. اینها همه تجربهٔ دینی‌اند و این تجربه‌های باطنی چنان‌که گفتیم همه حاجت به تفسیر دارند. در حقیقت هیچ تجربهٔ خام نداریم. نظر استیس فیلسوف انگلیسی، این است که بوداییان هم گرچه به ظاهر خدا ندارند و بت‌پرستی می‌کنند، اما داستان عمیقتر از اینهاست؛ بودایی‌ها تئوری خدا را ندارند، گرچه تجربهٔ خدا را دارند[1] و این نکتهٔ بسیار مهمی است. در عالم تجربهٔ دینی به این نکته باید متفطن بود. بسیاری اوقات ممکن است کسی چیزی یافته باشد، اما نداند چه چیزی را یافته است. به قول فیض کاشانی:

گفتم بکام وصلت خواهم رسید روزی
گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشی

عین این ماجرا را در تاریخ علم و در عالم تجربه‌های طبیعی داریم. یکی از بحثهای مشکل تاریخ علم این است که چه کسی را کاشف چه چیزی می‌توان دانست. فی‌المثل کاشف اکسیژن که بود؟ کاشف قانون گازها که بود؟ کاشف فلان ستاره که بود؟ تامس کوهن که شخصیّت بسیار مشهوری در این حوزه است، رأیش این است که کسی را می‌توان کاشف دانست که تئوری مربوط به کشف خود را دانسته باشد، یعنی بداند چه چیز را کشف کرده است. در غیر این صورت همهٔ مردم از

---

۱. عرفان و فلسفه، ص ۱۲۶، نوشتهٔ والترستیس، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش ۱۳۶۷.

ابتدای تاریخ کاشف اکسیژن بوده‌اند، چون همیشه اکسیژن را تنفس می‌کردند و به ریه‌هایشان می‌بردند، همچنین است فلان جرم سماوی که بسا کسان آن را دیده بودند، اما نمی‌دانستند ستاره است یا سیاره و متعلق به کدام منظومه است... پس این کافی نیست که شما چیزی را در چنگ یا ذهن یا در دل داشته باشید، بلکه لازم است تئوری و تفسیری برای آن هم داشته باشید. به همین دلیل است که ما محتاج به انبیا هستیم و آن داستانی که مولوی در باب موسی و شبان می‌گوید، متضمن این معنا هم هست. یکی از کارهای مهم پیامبران این بوده است که به ما بیاموزند که تجربه‌های باطنی خود را چگونه تفسیر کنیم. چون این تجربه‌ها گرچه تفسیرهای متعدد و متنوعی می‌پذیرند، همهٔ تفسیرها لزوماً حق نیستند. پس یک مجرای دیگر برای ورود تعدد و تنوع در اندیشهٔ دینی، نهادن چند تفسیر بر تجربهٔ واحد است. باری خواه تجربهٔ دینی را تجربهٔ امر واحدی بدانیم که از آن تفسیرهای گوناگون داده‌اند، خواه تجربه‌های دینی را در اصل متنوع و متعدد بدانیم، علی‌ای‌حال با تنوّعی روبه‌رو هستیم که به هیچ رو قابل تحویل به امر واحد نیست و باید این تنوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم و برای حصول و حدوث تنوع، نظریه‌ای داشته باشیم.

امروزیان بیشتر با داشتن تئوری‌هایی در باب ذهن و زبان و با استفاده از آرای جامعه‌شناختی و مردم‌شناختی و فلسفی در باب زبان و ذهن، می‌کوشند تا سرّ تنوع تفسیرها را به‌دست دهند. آنان می‌گویند همین که مفهوم‌سازی[1] شروع شود و همین که حیرت تجربه، جای خود را به تأملات هوشمندانهٔ ذهنی بدهد و همین که قالبهای مفهومی آشنا

1. conceptualization

سایهٔ خود را بر سر تجربه و کشف بی‌قالب و بی‌تعین بیفکنند، تفسیر شروع می‌شود. به همین سبب آنان می‌گویند که فی‌المثل شفایافتن در خواب از یک بیماری خاص، برای یک مسلمان به‌دست پیامبر اسلام (ص) جلوه می‌کند و برای یک مسیحی به‌دست حضرت عیسی (ع). چرا که ذهن هر کدام پیشاپیش با یکی از آنان آشناست. همچنین است تجربهٔ پیامبر اسلام (ص) از نعیم اخروی و بهجت و لذت معنوی که در مقام بیان در قالب «حور» (زنان سیه چشم) درآمده است و هیچ‌گاه در قرآن ذکری از موهای بور و چشمان آبی به میان نیامده است. اینها همه نیکوست، اما عارفان ما در این مقام، به‌خصوص بر منظر انگشت نهاده‌اند و گفته‌اند که وقتی دیدگاههای اهل کشف و تجربه متفاوت باشد، محصول تجربه‌شان هم متفاوت خواهد بود.

سخنان مولوی در اینجا حجت است. من خصوصاً بر کارهای جلال‌الدین مولوی در این باب تکیه می‌کنم، چون اولاً او را خاتم‌العرفا می‌دانم و ثانیاً بیان وی را گویاترین و شیرین‌ترین بیان می‌یابم. وی اصطلاح منظر را در مثنوی بسیار به‌کار برده است. منظر همان است که ما امروز دیدگاه یا نقطهٔ دید می‌گوییم. نقطهٔ دید ترجمهٔ حرامزاده‌ای از point of view فرنگی‌هاست که به جای آن کلمهٔ منظر را می‌توان نهاد که هم در علم هیأت و نجوم ما سابقه دارد و هم در عرفان ما. آن بزرگوار تعبیر منظر یا نظرگاه را در چندین مورد برای معنا و منظوری که اینک در کار تحلیل آن هستیم، به کار برده است. در یک جا به نحو بسیار شجاعانه و بی‌پروایی می‌گوید:

از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(مثنوی دفتر سوم، بیت ۱۲۵۳)

سه مکتب و دین بزرگ را نام می‌برد؛ مؤمن و گبر و یهود. غرضش از مؤمن، مسلِم است. وی می‌گوید اختلاف این سه، اختلاف حق و باطل نیست، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است؛ آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه انبیا. حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند. یا بر پیامبران سه‌گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند. بنابراین سرّ اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف‌شدن دینی و درآمدن دین دیگری به‌جای آن نبوده است، بلکه تجلیهای گونه‌گون خداوند در عالم، همچنان‌که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است.

در داستان عاشق بخارایی و صدر جهان که در دفتر سوم مثنوی آمده است، باز همین مفهوم منظر یا نظرگاه مطرح می‌شود. بحث مولوی در باب قبض و بسط است که سالکان طیّ سلوک، آنها را می‌آزمایند. وی می‌گوید:

غم چو بینی در کنارش کِش به عشق
از سر ریوه نظر کن در دمشق

(مثنوی دفتر سوم ۳۷۵۴)

یعنی تو از ارتفاع برتری در حوادث روانی خود نظر کن. اگر غم آمد، در همان غم نمان. اگر شادی آمد، در همان شادی نمان. اسیر و محصور این چارچوبها نشو. از اینها برتر بنشین، خواهی دید که این غم به دنبال خود شادی دارد. این قبض به‌دنبال خود بسطی خواهد آورد و چنین است که می‌توانی بهترین مواجهه را با قبض و بسط داشته باشی. مثالی که می‌زند این است: از سر ریوه نظر کن در دمشق، رَبْوه یعنی ارتفاع، یعنی تپه، وقتی از دروازهٔ زمینی وارد شهری می‌شوی، ممکن

است سوخته‌ها و زباله‌ها و ویرانه‌های بسیار ببینی و چون دید تو محدود است، تصور کنی همهٔ شهر چنین است. برو از ارتفاعی به‌تمام شهر نگاه کن تا دیدی مجموعی و کلی به‌دست آوری و بتوانی قضاوتی صحیح دربارهٔ آن شهر کنی. پس تصحیح منظر شرط اول در نظرکردن است. داشتن چشم و پاک‌کردن عینک، شرط لازم روشن‌دیدن است. از این گذشته اگر منظرها عوض شد، استنباطها و کشفها و دریافتهای آدمی هم عوض خواهد شد. تنوّع منظرها تنوع منظورها را در پی خواهد داشت. و این منظر چیزی و کسی جز خود آدمی نیست. در اینجا نظر و ناظر و منظر یکی است و لبّ کلام و جان پیام همین است. به‌قول اُن شاعر معاصر: «ما هیچ. ما نگاه». داستانی که مولوی دربارهٔ فیل آورده است ـ و همهٔ ما با آن آشنایی داریم و غزالی هم آن را در احیاءالعلوم نقل کرده است ـ داستان فوق‌العاده گویایی است. در انتهای داستان، نتیجه‌گیری مولانا این است:

چشم حس همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه آن دست رَس

(مثنوی دفتر سوم، بیت ۱۲۶۹)

دیدگاه حسی و تجربی، همچون نظرکردن در تاریکخانه به فیل است و قدرت احاطه بر همهٔ مطلوب و معلوم را ندارد. نه تنها دیدگاه حسی، که دیدگاه عقلی محض هم چنین است. و تا آدمی در قفس آدمیت است، حکمش همین است.[1] سخن مولوی در حقیقت این است که ما

---

۱. و آن گویندهٔ معاصر که می‌گفت:
هین قفس برگیر تا این یک نفس باقی است ما را
این یقین سینه سوزم بس که در حبس گمانم
به همین تمثای محال اشاره می‌کرد.

همه در چنان تاریکخانه‌ای قرار داریم ولذا هیچ‌گاه همهٔ واقعیت را آنچنان که باید در چنگ نمی‌گیریم. هر کس به‌اندازه‌ای و از منظری آن را می‌بیند و در می‌یابد و به همان اندازه هم توصیف می‌کند و به تمثیل بسیار زیبای خود او:

دَم که مَرد نایی اندر نای کرد
در خور نای است نه در خوردِ مَرد

(مثنوی دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳)

ما هر کدام نی‌هایی هستیم نشسته بر لبان حقیقت و حقیقت، داستان خود را از دهان ما می‌سراید و اگر دهانی به «پهنای فلک» هم داشته باشیم باز هم برای ادای واژه حقیقت تنگ خواهد بود. پس:

کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

(مثنوی دفتر سوم، بیت ۴۷۲۴)

همچنین است قصهٔ موسی و شبان که در حقیقت برخورد یک متکلّم است با یک عامی واجد تجربه‌های خام و تفسیر نشدهٔ مذهبی. شما مولوی را می‌شناسید. او قصه را برای قصه‌گویی نمی‌گوید. از این داستان استفاده‌های پلورالیستیک می‌کند. می‌گوید شبان یک مُشّبِه بود؛ تجربهٔ خود از خدا را به یک انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود و فکر می‌کرد که خدا هم مثل ما همین‌گونه نیازها را دارد و لذا او را آن‌چنان وصف می‌کرد. موسی یک متکلم تنزیه‌گر بود، و لذا بر شبان بانگ زد و او را عتاب کرد که چنین مشبهانه در حق خداوند سخن مگو. خداوند هم در میان آن مُشبِه و این منزِّه داوری کرد. مولوی سپس توضیح می‌دهد که هر کدام از ما در هر مرتبه‌ای از تنزیه که باشیم، باز

هم مبتلا به تشبیهیم، چرا که از قالبهای مأنوس ذهنمان برای توصیف خدا کمک می‌گیریم و خدا را از منظر خاصی که انفکاک‌ناپذیر از وجود ماست، می‌نگریم. هیچ‌کس نیست که از تشبیه به‌طور کامل رهایی یافته باشد و بتواند خدا و کنه ذات او را چنان که هست، با تجرید تامّ ذهن از همهٔ عوارض، بشناسد و دریابد. بلی این تشبیه‌ها ممکن است غلیظتر یا رقیقتر شود، کما اینکه در حق چوپان بسیار غلیظ بود، ولی مولوی هشدار می‌دهد و می‌گوید که همهٔ ما مشبّهیم:

هان و هان گر حمدگویی گرسپاس
همچو نافرجام آن چوپان‌شناس
حمد تو نسبت بدان گر بهتر است
لیک آن نسبت به حق هم ابتر است
چند گویی چون غِطا برداشتند
کین نبودست آنکه می‌پنداشتند
این قبول ذکر تو از رحمت است
چون نماز مُستحاضه رخصت است
با نماز او بیالوده است خون
ذکر تو آلودهٔ تشبیه و چون

(مثنوی دفتر دوم، ابیات ۱۷۹۸-۱۷۹۴)

به تو رخصت ذکر تشبیه آلود داده‌اند، چون می‌دانند که نمی‌توانی از تشبیه رهایی کامل پیدا کنی. گفته‌اند تنزیه کن و این تنزیه را ادامه بده و ترک مکن و بدان که به هر درجه از تنزیه که برسی، باز هم تهی از تشبیه نیستی. و این تشبیه‌ها دقیقاً معلول منظرها و نظرهاست و برای هر چوپانی، موسایی است و هرکس به نسبت، هم چوپان است و هم

موسی. از نظر عارفان و صوفیان، این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیانی که به‌مقام عصمت انبیا هم نرسیده‌اند و به تمام حقیقت و به همهٔ پیکرهٔ واقعیت دست نیافته‌اند. هر یک از انبیا حظّی که یافته است، با امت خود در میان نهاده است و این بهره‌ها متفاوت بوده است، چون شخصیت پیامبران متفاوت بوده است: «تِلْکَ الرُّسُلُ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلی بَعْضٍ» (بقره، ۲۵۳). اگر بخواهم همین مطلب را با الفاظ آشناتری بیان کنم، این گونه می‌توانم بگویم که خدا بر هر کسی به گونه‌ای تجلی کرده است و هر کسی هم تجلی حق را به‌گونه‌ای تفسیر کرده است و «در عشق خانقاه و خرابات شرط نیست».

اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد. بر هر کدام ظهوری کرد و هر یک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد و چنین بود که کورهٔ پلورالیسم گرم شد. اما پیامبران، قله‌های تجربه و تفسیر بودند. ارتفاعات کوتاهتر هم داشته و داریم. «وَ ما بَرَحَ لِلّهِ عَزَّتْ آلاؤُهُ فِی‌الْبُرْهَةِ بَعْدَالْبُرْهَةِ وَ فِی أَزْمانِ الْفَتَراتِ عِبادٌنَا جاهُمْ فِی فِکْرِهِمْ وَ کَلَّمَهُمْ فِی ذاتِ عُقُولِهِمْ...» (نهج‌البلاغه فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۲۱۳)

باری چند وجهی بودن تفسیرها، در واقع به چند وجهی بودن واقعیت (یا به تعابیر آشناتر دینی، هزار و یک نام داشتن خداوند) بر می‌گردد. واقعیت، یک لایه و یک پهلو ندارد و نه تنها چند وجهی بودن واقعیت، که چندمنظر بودن ناظران واقعیت هم در تنوع تفاسیر دخیل است. مولوی در اشاره به آدمی می‌گوید:

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
بلکه گردونی و دریای عمیق

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۳۰۲)

زبان هم چنین است و بالاتر از همه خدای انسان که به مراتب اسرارآمیزتر و توبرتوتر است.

جان هیک[1] فیلسوف و دین شناس مسیحی معاصر که از حامیان پلورالیسم است، همین نکته را با استفاده از تفکیک نومن/ فنومن در مکتب کانت توضیح می‌دهد. وی در مقاله‌ای خواندنی تحت عنوان «آیا ما مسلمانان، مسیحیان و یهودیان خدای واحدی را پرستش می‌کنیم»؟ ابتدا به چهرهٔ یکسانی که خداوند در این شرایع دارد اشاره می‌کند، امّا پس از آن می‌افزاید که این یکسانی محصول نگاه از دور است. همین که نزدیکتر شویم تفاوتها برجسته خواهند شد و یکسانی را در تاریکی خواهند فکند. بلی در همهٔ این ادیان، خدا خالق جهان و انسان و پاداش و کیفردهنده به آدمیان و دوست‌دارنده و خشم گیرنده بر آنان است. لکن در مسیحیت، خداوند سه‌گانه، یگانه‌ای است که در پسرش، مسیح متجسّد شده و در جهان جای گزیده است. این خدا با خدای اسلام و خدای یهودیت تفاوت بسیار دارد. دو خدای اخیر، الله و یهوه هم یکی نیستند. به‌نظر هیک، خدای یهودیان، بسیار دغدغهٔ بنی‌اسرائیل را دارد و بنابر عهد قدیم به آنان می‌گوید: «از میان همهٔ خانواده‌های روی زمین، من فقط شما را می‌شناسم.» همین خداست که به بنی‌اسرائیل می‌گوید که ساکنان اصلی کنعان را سر ببرند و خود زمین آنان را تصاحب کنند و... و خدای مسلمانان هم به‌گمان او گرچه به خدای یهودیان نزدیکتر از خدای مسیحیان است، با این همه، سر و کارش فقط با مسلمانان است. گویی فقط آنان را می‌شناسد. در جنگها آنان را فقط یاری می‌دهد، و

1. John Hick

چندان به‌فکر فلسطین نیست که به فکر شبه جزیرهٔ عربستان. پیروان هر یک از این ادیان، برای خود نزد خدا ویژگی و محبوبیّتی را قائلند که دیگران ندارند. حال اگر هر یک از این ادیان، خود را محض حقیقت و حق مطلق بدانند و جایی برای دیگران در دسترسی به حقیقت و فلاح و سعادت باقی نگذارند، جهان چه جهنم تحمل ناپذیری خواهد شد؟

با توجه به این نتیجه ناگوار است که وی به‌جای نگاهی پیشینی، نگاه پسینی به ادیان را برمی‌گزیند و به تاریخشان نظر می‌کند. می‌پرسد آیا این دوستان مسلمان و یهودی که من دارم واقعاً از رحمت خدا دورند؟ واقعاً خداوند آنان را آن‌قدر نمی‌پسندد که منِ مسیحی را؟ من چه کرده‌ام که آنان نکرده‌اند؟ آیا عامهٔ مسیحیان از عامهٔ مسلمانان و یهودیان دیندارتر و صادقتر و مشفق‌تر بوده‌اند؟ (و مگر این لازمهٔ اعتقاد به این امر نیست که مسیح تنها نجات بخش عالمیان است...)

آیا در میان مسلمانان و یهودیان، صدّیقان و قدّیسانِ کمتری از مسیحیت ظهور کرده‌اند؟ آیا ارتکاب معاصی کبیره میان یهود و مسلمان بیشتر بوده است؟ آیا آن ادیان فرهنگهای فقیرتری پدید آورده‌اند؟ حقاً و انصافاً نمی‌توانم بگویم که فرهنگ مسیحی، برتری روحی و اخلاقی آشکاری بر فرهنگهای دینی دیگر دارد. و حق این است که قیاس‌ناپذیری و پیچیدگیهای فرهنگی و عقیدتی و تاریخی نمی‌گذارد که به فرهنگ و تاریخ این سه دین نمره بدهم و یکی را برتر یا فروتر از دیگران بنشانم. بلی هر کدام از آنها محاسن و معایبی دارند. در متون تعلیمی و وحیانی هر یک از این سه دین جملاتی می‌توان یافت بدین مضمون که: هر چه بر نفس خویش نپسندی، نیز بر نفس دیگری مپسند (انجیل لوقا: ۶:۳۱، تلمود بابلی، شبث ۳۱۹ و صحیح مسلم: باب

الایمان: ۲-۷۱ و سنن دارمی، باب الرقاق و مسند حنبل - ج ۳ و مقدمهٔ سنن ابن ماجه). یهودیت این امتیاز را دارد که زادگاه توحید در غرب بوده و شخصیت‌های بی‌نظیری را در جمیع صحنه‌های فرهنگی به غرب عرضه کرده است. و البته این لکه هم بر دامن اوست که اینک که قدرت را به دست گرفته بر فلسطینیان ستم می‌کند. مسیحیت این امتیاز را دارد که مشرکان اروپا را متمدن کرد و در تولد علم جدید سهیم بود، لکن این مظلمه را به دوش می‌کشد که انگیزه‌های ضد یهودی را تقویت کرد و دست به استعمار جهان سوم برد. اسلام نیز این امتیاز را دارد که تأثیری مثبت و سازنده بر حیات میلیونها انسان نهاد و بخش عظیمی از جهان را غنای فرهنگی بخشید و البته این خال هم بر چهرهٔ اوست که پاره‌ای از کشورهای اسلامی، مجازاتهایی زننده و غیرانسانی را در حقّ مجرمان روا می‌دارند.

یکسان بودن اجمالی پیشینهٔ تمدنی این سه دین و دشواری قبول حکم دوری از رحمت خدا در حقّ پیروان ادیان دیگر و تحقیقات معرفت شناسان و مردم شناسان در نحوهٔ حصول معرفت و دخالت پیشینه‌های ذهنی و محیطی در مفهوم سازی، جان هیک را بدین نظریه متمایل می‌سازد که

عباراتنا شتّی و حسنک واحد
و کلٌّ الی ذاک الجمال نشیرُ

«طلعت زیبای تو یکی بیش نیست و ما همه از آن زیبایی سخن می‌گوییم، اما تعبیراتمان متفاوت و مختلف است» و به‌قول فروغی بسطامی:

با صد هزار جلوه برون آمدی که من
با صدهزار دیده تماشا کنم تو را

وی از تفکیک نومن/فنومن کانت یا شیئی برای خود/شیئی برای ما کمک می‌گیرد و میان خدا در مقام‌لااسم و لارسم و خدا در نسبت با ما فرق می‌گذارد و ظهور حق در مظاهر و چهره‌های مختلف را هم سرّ تفاوت ادیان هم دلیل حقانیت همگی آنها می‌گیرد و بر این اساس، به کثرتی اصیل در حوزهٔ ادیان می‌رسد. می‌گوید این ادیان «شاید ظهورات، چهره‌ها، صور و تجلیات یک خدا باشند، شاید انحاء و طرق متفاوتی هستند که خدا خود را به آدمیان می‌نمایاند از منظرهای گونه‌گون و در مقام و موقعیت‌های گونه‌گون.» وی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید «یهوه، الله و خدای آسمانی مسیحیان که هر کدام شخصیتی الوهی و تاریخی‌اند، در حقیقت محصول مشترک ظهور کلی الهی و دخالت قوّهٔ مصوّرهٔ آدمی در شرایط خاص تاریخی هستند». وی مذکر بودن خدای ادیان توحیدی را بی‌مناسبت با شرایط پدر سالاری اقوام بدوی نمی‌داند و در مقابل آن خدایان مؤنث اقوام هندی ما قبل آریایی را می‌نشاند که شرایط اجتماعی – اقتصادی دیگری داشته‌اند.

به بیان دیگر:

باده از ما مست شد، نی ما از او
قالب از ما هست شد، نی ما از او

(مثنوی دفتر اول، بیت ۱۸۱۵)

این گونه مستندات، که در نگاه ما علم زده و ناروا می‌نماید چیزی از صلابت و معقولیت موضع پلورالیستیک هیک نمی‌کاهد. غایت وی از همهٔ این استنادات و استدلالات این است که «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 می‌نامیمش».[1] جالب است که هیک در مقدمه‌ای که بر این مقاله می‌نویسد، در تحکیم موضع خویش بدین شعر لطیف و گویای مولانا استناد می‌جوید که:

این سفال و این پلیته دیگرست
لیک نورش نیست دیگر زان سرَست

(مثنوی دفتر سوم، بیت ۱۲۵۵)

که قبل و بعد آن بیت، این ابیاتند:

تا قیامت هست از موسی نِتاج
نورْ دیگر نیست، دیگر شد سراج
از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و جهود

(مثنوی دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۳ و ۱۲۵۴)

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 سعهٔ صدر و وسعت منظر،

---

۱. همهٔ نقل‌قولهایی که در گیومه آمده است از مقالهٔ یاد شده در این کتاب اقتباس شده است:
John Hick, Disputed Questions, 146-163 (yale un. press. 1993).

نقد نصاری را در باب قول به تصلیب عیسی از دست نمی‌نهد:

چون سفیهان راست این کار و کیا
لازم آمد یَقْتُلُون الْاَنْبیا
جهل ترسا بین امان انگیخته
زان خداوندی که گشت آویخته
چون دل آن شاه زیشان خون بود
عِصْمتِ وَ اَنْتَ فیهِم چون بود؟

(مثنوی دفتر دوم، ابیات ۱۴۰۴-۱۴۰۱)

۳. باری جان‌هیک، بدان بیت مولانا استشهاد می‌کند. اگر من به‌جای وی بودم از این ابیات دلیرانه و عافیت سوز مولانا بهره می‌جستم که:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسیی با موسیی در جنگ شد
چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی
موسی و فرعون دارند آشتی
یا نه جنگ است این برای حکمت است
همچو جنگ خر فروشان صنعت است
یا نه این است و نه آن حیرانی است
گنج باید جست این ویرانی است
نعل‌های باژگونه است ای سلیم
نفرتِ فرعون می‌دان از کلیم

(مثنوی دفتر اول، ابیات ۲۴۸۶، ۲۴۷۹، ۲۴۷۲، ۲۴۷۱)

ابیات یاد شده، هم متضمن اشاره به ظهور مطلق در مقیّد و لاتعین در تعیّنات و بی‌رنگی در رنگهاست و هم پرده از راز دیگری بر می‌دارد که آن هم به‌نوبهٔ خود می‌تواند پشتوانهٔ عارفانهٔ دیگری برای کثرت گرایی

صحیح باشد. این طریقه که طریقهٔ سومی برای فهم و هضم کثرت فِرَق است (در کنار تکثر در مقام فهم متون و در مقام تفسیر تجارب دینی) جنگ میان موسی و فرعون را از یک نظر جنگ جدی می‌بیند و از نظر دیگر نوعی بازی زرگری (جنگ خرفروشان) و نعل وارونه زدن و لعب معکوس کردن برای سرگرم کردن ظاهر بینان و درنهایت القای حیرانی و باز نهادن مجال برای رازدانان و باطن بینان تا بی‌اعتنا به نزاع، و در عین قائم دیدن جهان غافلان به این نزاع، گنج مقصود را در ویرانه‌های مغفول بیابند. و به‌درستی دریابند که در حالی‌که گنج در جای دیگرست، هر یک از این مخاصمان به توهّم گنج با دیگری در می‌تند و خود را توانگر و حریف را تهیدست می‌شمارد و خداوند هم به همین شیوه، نامحرمان را غیورانه از دسترسی به گنج دور می‌دارد:

آنچه تو گنجش توهّم می‌کنی
زان توهُّم گنج را گُم می‌کنی

(مثنوی دفتر اول، بیت ۲۴۸۰)

این نظر البته نزاع فرق و ادیان را جدی می‌گیرد، لکن معنی و غایت آن را بیرون از نزاع می‌داند، نه پیروزی یکی بر دیگری، و چنین می‌آموزد که از این تعدد و تفرق، درس دیگری باید گرفت وآن این است که هر جا در جهان تزاحمی است، برای پوشاندن سرّی و گوهری است و خردمند رازدان آن است که فریفته نشود و در حالی‌که دیگران مشغول نزاعند، او دست به کار برداشتن گنج و گشودن سرّ و ربودن گوهر گردد.

در میان جبری و اهل قدر
همچنان جنگ است تا حشر ای پدر

ذوق در غم‌هاست پی گم کرده‌اند
آب حیوان را به ظلمت برده‌اند
بلبلانه نعره‌زن بر روی گل
تا کنی مشغولشان از بوی گل

۴. مولانا در جایی دیگر از مثنوی همین معنا را بسط بیشتر می‌دهد و گامی فراتر می‌گذارد و پردهٔ دیگری را بالا می‌زند و قُلماشیت می‌کند و طریقهٔ چهارمی را برای تعلیل کثرت پیش می‌نهد و حاقّ نظر خود را در باب کثرت فرق و مذاهب باز می‌گوید:

بلکه میداند که گنج شاهوار
در خرابی‌ها نهد آن شهریار
بدگمانی نعل معکوس وی است
گرچه هر جزویش جاسوس وی است
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد
زین سبب هفتاد بل صد فِرقه شد
با تو قلماشیت خواهم گفت هان
صوفیا خوش پهن بگشا گوشِ جان

(مثنوی دفتر ششم، ابیات ۱۶۳۷-۱۶۳۴)

وی در اینجا سرّ فرقه فرقه شدن مذاهب و بل تعدد و تکثر ادیان را نه تحریف، نه توطئه، نه بدخواهی بدخواهان، نه جعل جاعلان و نه کفر کافران میداند (که البته هیچ طریقه و مسلکی تهی از آنها نیست) و به جای آنکه سخن از انباشته شدن ضلالت بر ضلالت در میان آورد، غرقه شدن حقیقت در حقیقت را موجب هفتاد فرقه شدن می‌داند و چنین

می‌آموزد که تراکم حقایق و در هم رفتنشان و حیرانی در مقام گزینش از میان این حقایق است که تنوعهای اصیل و اجتناب ناپذیر را سبب می‌شود. این نکته را باید به‌گوش جان شنید و تصویر و منظر را باید عوض کرد و به‌جای آنکه جهان را واجد یک خط راست و صدها خط کج و شکسته ببینیم، باید آن را مجموعه‌ای از خطوط راست دید که تقاطع‌ها و توازیها و تطابقهایی با هم پیدا می‌کنند: بل حقیقت در حقیقت غرقه شد. و آیا اینکه قرآن پیامبران را بر صراطی مستقیم (صراطٍ مستقیم) یعنی یکی از راههای راست نه تنها صراط مستقیم (الصراط المستقیم) می‌داند به همین معنا نیست؟[1]

مشکل از نظر مولوی این نیست که گروههایی حقیقت را نیافته‌اند و تهیدست و گمراه مانده‌اند، بل این است که حقایق یافته شده و مکشوفات و مکاشفات بسیار است و حیران ماندن در میان این حقایق و مجذوب و مسحور گوشه‌ها و پاره‌هایی از آنها شدن، تعدد و تکثر را پدید آورده است. این معنا به بیانی دیگر در قبض و بسط آمده است که عینی[2] بودن بیش از حق بودن است. کسی که می‌داند دوستش یک میلیون تومان پول دارد، اما نمی‌داند که آن را وام کرده است هم دانسته‌اش حق است، هم تصویرش از ثروت آن دوست غیرعینی و غیرواقعی است. برای آنکه هندسه معرفت وفادار به واقعیت باشد، باید همهٔ اینها حقیقت‌های مربوطه را واجد باشد در غیر این صورت، خائن به واقعیت

---

۱. از آن جمله در خطاب به پیامبر گرامی اسلام، إنّک لمن المرسلین علی صراطٍ مُستَقیم (یس، ۳و۴) یا: لِیُتِمّ نعمتَهُ علیکَ و یهدیکَ صراطاً مُستقیماً (فتح، ۲) و در مورد حضرت ابراهیم: شاکراً لانعمِهِ اجتَبٰهُ و هَدیٰهُ الی صِراطٍ مُستَقیم (نحل، ۷۲۱)

2. objective

خواهد بود. به عبارت دیگر اگر ساختار واقعیت ساده بود، و اگر یک یا چند حق معدود در عالم واقع بیشتر وجود نداشت و اگر لایه‌های زیرین و زبرین و عمق و سطح در واقعیت نبود، و اگر جهان هستی، پر رمز و راز نبود، و اگر همهٔ حقایق و اسرار به آسانی گفتنی و گشودنی و فهم‌شدنی بودند، و اگر زبان چیره دست و توانا در مقام افشای اسرار و تبیین حقایق بود، آنگاه هدایت و ضلالت و حق و باطل، به آسانی از هم تمایز می‌یافتند و تولد فرقه‌های گونه‌گون معقول و مقبول نمی‌نمود. اما کثرت حقایق و درهم تنیده بودنشان، ناچار بدین تفرق راه گشوده‌اند و دامن زده‌اند و تنها راه نفی کثرت، راز زدایی از واقعیت و ساده کردن آن است که آن هم عین ساده لوحی است.

پلورالیسمی را که تاکنون آوردیم، می‌توان پلورالیسم اصیل یا مثبت نامید، چرا که مبتنی و مؤسّس بر توانگری است: چون دستمان پُر است پلورالیست شده‌ایم. چون متون و تجارب دینی بالطبع تفسیرهای عدیده برمی‌دارند و چون واقعیت تو بر تو و پرراز و کثیرالاضلاع است و چون غیرت و قضای الهی تعدد و تخاصم را ایجاب می‌کنند، به کثرت رضایت داده‌ایم و آن را پذیرفته‌ایم و راهی جز این نمی‌بینیم، و دیگران و دگراندیشان را نه تهیدستان معذور، بل توانگران مشکور می‌شناسیم. و البته سهم عقل را هم می‌دهیم و نقد و نقاش خردورزانه را از دست نمی‌نهیم که آن هم پاره‌ای از قضا و غیرت الهی است. پلورالیسم مثبت معنا و ریشهٔ دیگر هم دارد و آن اینکه بدیلها و رقیبهای موجود، نوعهای منحصر در فرد خودند و به یکدیگر بدل و تحویل نمی‌شوند و هیچ‌کدام در دیگری مندرج و مستحیل نمی‌گردد و هر کدام از ویژگیهای قیاس‌ناپذیر با دیگری برخوردارست. مثل جوابهایی کثیر و صحیح و

ادغام ناپذیر به سؤال واحد. تجربه‌ها چون انواع و طبایع، واقعاً کثیرند، یعنی تباین ذاتی دارند، همچنین است تفاسیر متون و غیره. لکن پلورالیسم سلبی یا منفی هم داریم. در این پلورالیسم، که آن هم مقبول و معقول است، همیشه جای چیزی خالی است. یا یقین، یا حقیقت و یا سازگاری و غیره. و در حقیقت پلورالیسمی است غیر اصیل، لکن مهم و اجتناب ناپذیر.

۵. در اینجا هم از مولانا استمداد می‌کنیم که با تکیه بر ذخایر عظیم تصوّف، راه را نشان میدهد. وی حسام الدین را به پیرگزینی توصیه می‌کند و او را از تنها روی در طریق پرخوف سلوک روحانی بر حذر می‌دارد. و رفتن این راه را بدون عون و همت پیران ناممکن می‌شمارد و می‌افزاید که حتی کسانی‌که به‌ظاهر سایهٔ‌پیری را بر سر نداشته‌اند، و نادراً به‌جایی رسیده‌اند، آنها هم در سرّ سرّ از دست ارشادگری پیمانه هدایت گرفته‌اند و غایبانه بر سفرهٔ پیر مهمان نوازی نشسته‌اند:

هرکه تنها نادراً این ره بُرید
هم بعونِ همّت پیران رسید
دستِ پیر از غائبان کوتاه نیست
دست او جز قبضهٔ الله نیست
غائبان را چون چنین خلعت دهند
حاضران از غائبان لاشک بهند

(مثنوی دفتر اول، ابیات ۲۹۸۱-۲۹۷۹)

این طایفه را درمیان طوایف صوفیان، اویسیان می‌نامند. درست است که هدایت بدون هادی ممکن نیست، لکن این هادی گاه پنهان است و گاه آشکار. گاه نزدیک است گاه دور. علی‌ای‌حال در کار دستگیری است. به غایت (یعنی نجات واپسین) باید نگریست که مبدأ و مسیر در

اینجا حکمی مستقل ندارند. مولوی همین معنا را، در جای دیگر و به‌شیوهٔ دیگر در جامهٔ تمثیلی دلنشین آورده است: اشتری گم کرده‌ای و در طلب آن به هر جا می‌روی و از هرکس سؤالی می‌کنی. گاه یافتن یک نشانی دلگرمت می‌کند و گاه شنیدن سخنی پای تو را در طلب سست می‌دارد. کس دیگری، به تقلید و بی آنکه شتری گم کرده باشد، دنبال تو می‌دود و او هم چون تو از مردم، اما به دروغ، سراغ شتر خود را می‌گیرد. این طلب راستین و آن تقلید دروغین چندان ادامه می‌یابد تا شتر تو پیدا می‌شود. در کنار شتر تو، شتر دیگری است که از قضا از آنِ آن مقلد است. وی همین که آن را می‌بیند، شتر از دست رفتهٔ خود را به یاد می‌آورد:

کاذبی با صادقی چون شد روان
آن دروغش راستی شد ناگهان

(مثنوی دفتر دوم، بیت ۲۹۹۸)

از اینجا به بعد او سرِ خود را می‌گیرد و به راه خود می‌رود:

گفت تا اکنون فسوسی بوده‌ام
وز طمع در چاپلوسی بوده‌ام
از تو می‌دزدیدمی وصف شتر
جان من دید آنِ خود، شد چشم پُر
سیّئاتم شد همه طاعات، شکر
هزل شد فانی و جِدّ اثبات، شکر
سیّئاتم چون وسیلت شد به حقّ
پس مزن بر سیّئاتم هیچ دقّ

(مثنوی دفتر دوم، ابیات ۳۰۱۰، ۳۰۰۹، ۳۰۰۷، ۳۰۰۵)

نهایت راه معلوم می‌کند که هردو بر جادهٔ هدایت و نجات بوده‌اید،

یکی محققانه و دیگری مقلدانه بل سخره‌گرانه. و دست عنایت غیبی، هم تو هم او را به مقصد مسعود رسانده است. از چشم نهایت بین که بنگریم سیّئات آن مقلد سخره‌گر همه طاعات است. «فَأُولٰئِکَ یُبَدِّلُ اللّٰهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ، (فرقان، ۷۰).» همچون دزدی که به دزدی می‌رود، اما ندانسته و غایبانه او را چنان هدایت می‌کنند که سر از منزل و ملک خود در می‌آورد. یا چون کسی که به یاوه تخمی می‌کارد و شگفت زده، گلستانی نصیب می‌برد:

دزد سوی خانه‌ای شد زیردست
چون در آمد دید کان خانهٔ خود است
گرم باش ای سرد تا گرمی رسد
با درشتی ساز تا نرمی رسد
آن دو اشتر نیست، آن یک اشتر است
تنگ آمد لفظ، معنی بس پُر است

(مثنوی دفتر دوم، ابیات ۳۰۱۷-۳۰۱۵)

چنین است که در طریق طلب، طالبان صادق را به هر نامی و تحت هر لوایی و در تعلق و تمسک به هر مسلکی و مذهبی، دورادور دستگیری می‌کنند و به مقصد می‌رسانند (مبنای پنجم). صادقان که جای خود دارند، حتی کاذبان مقلد اما گرم‌پو را نیز بی‌نصیب نمی‌نهند. چنین می‌نماید که کثرت‌های متباعدنمای بیرونی همه روی در تقارب دارند و جویندگان، همه یک چیز را می‌جویند و یک کس را صدا می‌زنند، و سی مرغ چون درآیند، سیمرغ را مشاهده کنند و شتر جویان صادق و کاذب همه به یک شتر می‌رسند. با درشتی ساختن و گرم تاختن، شرط طریق است نه بی‌دردانه خفتن و به آموزه‌های کلامی ـ فقهی دگماتیک و

عافیت جویانه رضایت دادن و خود را کاسبکارانه اهل نجات و سعادت شمردن.

در اینجا بیش از آنکه بر صدق مطلق آموزه‌های مسلکی تأکید رود، بر صدق طالب و نجات واپسین او تأکید می‌رود و بیش از اینکه از هادی آشکار و دیدنی سخن برود، از هادی (یا هادیان) نادیده و ناآشکار سخن می‌رود. گویی همهٔ پویندگان و همهٔ دین‌ورزان، پیروان طریقهٔ واحدند و مدد از همت بخش واحدی می‌گیرند، اما بر خود و طریقه‌های خود نامهای گونه‌گون می‌نهند و دعوی‌های مختلف می‌کنند و به توهّم اختلاف، با هم دشمنی می‌ورزند.

اختلاف خلق از نام اوفتاد
چون به‌معنی رفت آرام اوفتاد

(مثنوی دفتر دوم، بیت ۳۶۸۹)

چنین کثرت گرایی رهروانه و رنجبرانه‌ای، هم هضم و قبول کثرت را ممکن می‌سازد و هم هر فرقه را در دعوی خویش ثابت و راسخ می‌دارد، که حق و نجات و برتری باطناً و حقاً از آن ماست، و دیگران نادانسته رهرو راه مایند، و چتر دستگیری و هدایت ما بر سر آنهاست، ولو خود ندانند و درنهایت به همان جا می‌رسند که ما رسیده‌ایم. مسلمانان، همه پویندگان راه حق را نهایتاً مسلم می‌دانند (تفسیری از «اِنَّالدّین عِنْدَاللّه الاسْلام») و مسیحیانی چون کارل رانر[1] نیز همه حق‌جویان را مسیحیان نهانی یا مسیحیان بی‌عنوان می‌شمارند. جان هیک که از او نام بردیم، این مسلک را inclusivism (قول به کثرت

1. Rahner

ظاهری) می‌نامد و آن را در مقابل pluralism پلورالیسم (قول به کثرت واقعی) می‌نهد که مسلک خود اوست. و البته از مسلک فراگیر و پرخریدار سومی هم یاد می‌کند، تحت عنوان exclusivism (نفی کثرت). وی از پاپ جان پل دوم نیز نقل می‌کند که در اولین مکتوب کلیسایی خود (در ۱۹۷۹) می‌آورد که «هر انسانی، هر کس که باشد بدون استثنا، مشمول رحمت عیسی مسیح است و مسیح با هر انسانی، بدون استثنا به‌نحوی متحد است، ولو خود آن شخص نداند».[1]

۶. همین معنا را با تکیه بر اسم «هادی» خداوند نیز می‌توان توضیح داد (مبنای ششم). می‌توان پرسید اگر واقعاً امروزه از میان همهٔ طوایف دیندار (بی‌دینان به‌کنار) که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثناعشری هدایت یافته‌اند و بقیه همه ضالّ یا کافرند (به اعتقاد شیعیان) و یا اگر تنها اقلیت دوازده میلیونی یهودیان مهتدی‌اند، و دیگران همه مطرود و مردودند (به اعتقاد یهودیان)، در آن صورت هدایت گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دستمایهٔ متکلمان در اثبات نبوت است) از که دستگیری کرده است؟ و اسم هادی حق در کجا متجلی شده است؟ چگونه می‌توان باور کرد که پیامبر اسلام(ص) همین‌که سر بر بالین مرگ نهاد، عاصیان و غاصبانی چند موفق شدند که دین او را بربایند و عامهٔ مسلمین را از فیض هدایت محروم کنند، و همهٔ زحمات پیامبر را بر باد دهند؟ به فرض هم که کسانی معدود، حق‌ستیزی و جاه‌طلبی کردند، میلیونها میلیون مسلمان را (تا پایان تاریخ) چه افتاده است که طاعاتشان مقبول نیفتد و زحماتشان بی‌پاداش بماند و سوء

1. Disputed Questions, p.143

عاقبت در انتظارشان باشد؟ و آیا این عین اعتراف به شکست برنامهٔ الهی و ناکامی پیامبر خداوند نیست؟ آیا در آمدن عیسی(ع)، روح خدا و رسول خدا و کلمهٔ خدا (به تعبیر قرآن)، فقط برای آن بود که جمعی عظیم مشرک شوند و آیین تثلیث برگیرند و از جادهٔ هدایت به دور افتند؟ و کتاب و کلام و پیامش بلافاصله تحریف شود؟ او هادی بود یا مضلّ؟ فرستادهٔ شیطان بود یا خدای رحیم و رحمان؟ با این منطق، همواره منطقهٔعظیمی از عالم و آدم تحت سیطره و سلطنت ابلیس است، و بخش لرزان و حقیری از آن در کفالت خداست، و گمراهان غلبه کمّی و کیفی بر هدایت یافتگان دارند و نیکان در اقلیت محضند و ادیانی که خداوند برای هدایت خلق فرستاده، به کمترین زحمتی به‌دست شیطانیان مسخ شده و اینک اکثریت مردم دنیا یا دینهای تحریف شده دارند، یا اصلاً بهره‌ای از هدایت و نیکی ندارند و در آخرت، بی نصیب از رحمت خداوندند. همین ملاحظات بدیهی است که آدمی را وامی‌دارد تا پهنهٔ هدایت و سعادت را وسیعتر بگیرد و کید شیطان را به تعلیم قرآنی ضعیف ببیند و برای دیگران هم حظّی از نجات و سعادت و حقانیت قائل شود و روح پلورالیسم همین است.[1] آنچه در اینجا راهزنی می‌کند عناوین کافر و مؤمن است، که عناوینی صرفاً فقهی ـ دنیوی است (و نظایرش در همهٔ شرایع و مسالک وجود دارد) و ما را ازدیدن باطن امور غافل و عاجز می‌دارد.[2] برداشتن این گونه تمایزات ظاهری در مقام

۱. شرح ناجی بودن اکثر اهل عالم را، با استناد به اقوال حکیمان بزرگی چون حجةالحقّ ابوعلی سینا، صدرالدین شیرازی و حکیم سبزواری در مقالهٔ «کارنامهٔ کامیاب پیامبران» آورده‌ام. (اینک در مدارا و مدیریت، صراط ۱۳۷۶).

۲. تمیز معنای کافر فقهی را از کافر واقعی، در مقالهٔ «کافری و کج‌رشدی» آورده‌ام. نگاه کنید به فربهتر از ایدئولوژی، مؤسسهٔ فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.

تحقیق، و نظر دوختن در عالم از روزن اسم هادی خداوند، و اساس هدایت و نجات را در طلب صادقانه و عبودیت حق جستن و نه در ارادت ورزیدن به این یا آن شخص یا عمل کردن به این یا آن ادب، یا وابسته ماندن به این یا آن حادثهٔ تاریخی و حکم قشر را از حکم لبّ جدا کردن، و ذاتی دین را از عرَضی آن بازشناختن، و شریعت و حقیقت را در جای خود نشاندن و شیطان را به حقیقت در حاشیه نه در متن دیدن، («وَلاٰیَحْسَبَنَّ الَّذینَ کَفَرُوا سَبَقُوا اِنَّهُمْ لایُعْجِزُونَ»، انفال، ۵۹)، کلید حل مشکل و هضم و قبول کثرت است. از این روزن که بنگریم، پلورالیسم معنایی ندارد جز اذعان به رحمت واسعهٔ الهی، و کامیابی رسولان وی و ضعف کید شیطان و بسط نوازش دستان نوازشگر خداوند بر سر عالمیان و آدمیان.

سخن این نیست که پیروان طرایق و مذاهب مختلف، بی جهت دست از عمل و ادب و عقیدهٔ خویش بردارند و همه همگون شوند. سخن این است که در کثرت و اختلاف آداب و عقاید از چشم دیگری نظر کنند، و گوهر هدایت را در آموزه‌های کلامی – فقهی صرف، منحصر ندانند، و چنین نپندارند که هر کس چند ماده اعتقادی خاص در ذهن دارد (شیعه، سنی، پروتستان، کاتولیک...) مهتدی و ناجی است و بقیه ضالّ و هالکند. عمل را و طلب را و دردمندی را نیز مد نظر دارند. و خداوند را مغلوب شیطان نپندارند و راههای پوشیدهٔ حق در هدایت خلق را نیز در مطالعه گیرند، و بویژه فضایل اخلاقی را برتر از عادات فکری و عمل دینی پنشانند. این پلورالیسم، سلبی است چون (عبرت گیرانه از قصه موسی و شبان) حق و صدق آموزه‌های کلامی را منظور نظر قرار نمی‌دهد، و بیش از آن، بر نجات و سعادت طالبان صادق و دستگیری هادیان نهان، انگشت تأکید می‌نهد. و کثرتها را نه در کثرتشان

بل به دلیل آنکه منحل به وحدت می‌شوند، می‌پذیرد.

۷. بر این مبنا می‌توان افزود ناخالصی امور عالم را (و این مبنای هفتم برای پلورالیسم است). نکتهٔ قابل توجهی است که هیچ چیز خالص در این جهان یافت نمی‌شود. خدای جهان هم بر این نکته انگشت تأیید نهاده است آنجا که می‌گوید: «اَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ اَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها...» (رعد/۱۷): آبی که از آسمان فرو می‌ریزد ناچار با گل و لای آمیخته می‌شود و کف بلندی بر آن می‌نشیند. حق و باطل چنین به هم آمیخته‌اند. امام علی نیز فرمود که حق خالص و باطل خالص اگر وجود داشتند هیچ‌کس در گزیدن حق و ترک باطل تردید نمی‌کرد. اما همیشه چنین است که يُؤْخَذُ مِنْ هذا ضِغْثٌ وَ مِنْ هذا ضِغْثٌ فَيُمْزَجانِ[۱]: مخلوطی از هردو درست می‌کنند و عرضه می‌کنند.

سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حقند. سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفهٔ دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطلند. و به‌راستی اگر یکی از این فرقه‌های دینی حق خالص بود و بقیه باطل محض، هیچ خردمندی در تمیز حق از باطل و در انتخاب حق درنگ نمی‌کرد. اینکه نزاعهای عقیدتی در جهان (چه درون دینی و چه برون دینی) چنین پایدار مانده و به بن بست رسیده است و کمتر صاحب عقیدتی رضا میدهد که به عقیدهٔ دیگری بگرود، برای این است که هر کس در مخلوط عقیدتی خود چندان زیبایی و صلابت و صدق و حق می‌یابد که عذر زشتیها و ناراستیهای محتمل آن را می‌خواهد و در عقیدهٔ حریف، آنقدر نادرستی و کژی می‌یابد که جمال و کمال آن را

۱. نهج‌البلاغه، فیض‌الاسلام، خطبهٔ ۵۰

می‌پوشاند. در این جهان نه نژاد خالص داریم، نه زبان خالص و نه دین خالص. از عالمان علوم طبیعت بپرسید تا به صراحت اعتراف کنند که هیچ عرصه‌ای از عرصه‌های طبیعت هم خالص نیست، و به‌سبب همین ازدحام و تزاحم‌های شدید و غلیظ میان عرصه‌های مختلف طبیعت است که تاکنون یک قانون علمی صددرصد دقیق و غیرتقریبی به چنگ تجربه نیفتاده است.

نه تشیع، اسلام خالص و حقّ محض است و نه تسنن (گرچه پیروان این دو طریقه هرکدام در حقّ خود چنان رأیی دارند)، نه اشعریت حق مطلق است نه اعتزالیت. نه فقه مالکی نه فقه جعفری. نه تفسیر فخر رازی نه تفسیر طباطبایی. نه زیدیّه و نه وهّابیّه. نه همهٔ مسلمانان در خداشناسی و پرستش‌شان عاری و بری از شرکند و نه همهٔ مسیحیان، درک دینی‌شان شرک آلوده است. دنیا را هویت‌های ناخالص پرکرده‌اند. و چنان نیست که یک سو حقّ صریح خالص نشسته باشد و سوی دیگر ناحقّ غلیظ خالص. وقتی بدین امر اذعان کنیم، هضم کثرت، برای ما آسانتر و مطبوعتر می‌شود.

اصحاب هر فرقه مجازند که همچنان بر طریقهٔ خود بمانند و پا بفشارند. مراد نفی طریقهٔ خود نیست. مراد بهتر شناختن طریقهٔ خود و هضم این معناست که کثرت و تنوع، طبیعی و بشری و این جهانی و ناگزیر است. مراد، نسبیّت حق و باطل هم نیست. نمی‌گوییم حق و باطل معنا و استقلال ندارند و هر فرقه‌ای هر چه می‌گوید حق است. می‌گوییم عالم، عالم ناخالصی‌هاست. چه عالم طبیعت و چه عالم شریعت. چه فرد و چه جامعه. سرّ این ناخالصی هم بشری شدن دین است. وقتی باران دین ناب از آسمان وحی بر خاک افهام بشری می‌بارد، ذهن آلود

می‌شود. و همین که عقلها به فهمیدن دین زلال همت می‌گمارند، داشته‌های خود را با آن می‌آمیزند و آن را تیره می‌کنند، و لذا دینداری و دین ورزی چون آبی کف آلود تا قیام قیامت در میان مردم جاری است و تنها در قیامت است که خداوند میان بندگان خود در خصوص اختلافاتشان داوری خواهد کرد «(وَ إِنَّ رَبَّکَ لَیَحْکُمُ بَیْنَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ فِیما کانُوا فِیهِ یَخْتَلِفُونَ، نحل: ۱۲۴)» و

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلایق میرود تا نفخ صور

(مثنوی دفتر اول، بیت ۷۴۹)

نه تنها در فهم دین خللهاست که در خود دین و به‌نام پیامبر و پیشوایان دین هم، جعل و وضع‌های بسیار صورت گرفته و کار را بر عالمان دین در تمیز صحیح از سقیم دچار صعوبت کرده است. آنچه به دست ما رسیده (مجموعه کتاب و سنت) نه همه آن است که می‌توانست باشد و نه خالی از آن است که می‌بایست باشد (یعنی خالص نیست). بسا روایات که از میان رفته و به‌دست ما نرسیده و بسا احادیث که مجعول است و باقی مانده و بسا پرسشها که می‌توانست روشنگر راه باشد، یا با پیشوایان در میان نهاده نشده و یا آنان از سر تقیه و اسباب دیگر جواب نگفته اند. آیا شگفت آور و تأمل خیز نیست که فقیهان شیعه برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و تبیین امر مهم و عظیم حکومت دینی عمدهٔتکیه‌شان بر روایتی است از عمربن‌حنظله (که در ثقه بودنش جمعی شک داشته‌اند) و مضمون روایت هم سؤالی است مربوط به نزاعهای جزئی بر سر ارث و طلب و... و لفظ وارده در آن روایت هم معلوم نیست حَکَم یا حاکم است که ذووجوه و محتمل المعانی است، و

دلالت روایت هم بر مقصود، به هیچ وجه روشن و محکم و اجماعی نیست. آدمی در اندیشه می‌ماند که آیا این‌گونه حق مطلب را ادا می‌کنند و به پیروان دستور و خط مشی می‌دهند؟ و آیا اگر میان دو کس بر سر آب و ملک و میراث، نزاعی برنمی‌خاست و سؤالی از امام نمی‌شد، آیا تبیین امر عظیم حکومت دینی معطل و نامبیّن می‌ماند و یک امر ذاتی دینی، چنین متوقف بر یک امر عَرَضی تاریخی می‌شد؟ لاجرم (به فرض اینکه در منظومه انتظاراتمان از دین، تبیین امر حکومت را هم منظور کنیم و آن را ذاتی بدانیم) روایات بسیار دیگری وجود داشته که اینک اثری از آنها برجا نمانده است و چنین تشویش و تردیدی میان عالمان پدید آورده است. همینکه پاره‌ای عالمان شیعه، (مثل علی‌بن ابراهیم قمی[۱]، ثقة الاسلام کلینی[۲] و محدّث نوری[۳]) قائل به تحریف قرآن بوده‌اند و در آن ورود تغییر و نقص را روا داشته‌اند، آیا نشان نمی‌دهد (از منظری معرفت شناسانه و درجه دوم) که دامنهٔ تصرف دست بشر در عرصهٔ دین بسی گسترده است (دست‌کم به‌زعم آن محدثان) و داشتن و خواندن قرآنی محرَّف با دینداری و مسلمانی ناسازگار نیست؟ آیا توفیقی که جائران و طاغوتیان در محصور کردن امامان شیعه یافتند و به آنان اجازهٔ نشر آزادانهٔ آرای خود را ندادند محرومیتی عظیم در دین برای شیعیان

---

۱. علی بن ابراهیم در تفسیرش که به نام خود او مشهور است.

۲. کلینی در اصول کافی روایات دالّ بر تحریف را آورده و نقد نکرده و در مقدمهٔ کتاب هم تصریح کرده که روایات کتاب همه مقبول اوست.

۳. محدث نوری در کتاب فصل‌الخطاب فی تحریف کتاب ربّ‌الارباب. همچنین است رأی احمدبن ابیطالب طبرسی در کتاب احتجاج، و فیض کاشانی که بی‌تمایل به این رأی نیست (مقدمهٔ ششم، از تفسیر صافی).

(و به اعتقاد شیعیان برای کلّ اسلام) پدید نیاورد؟ آیا اگر حیات مبارک پیامبر، طولانیتر میشد و یا وقایع تاریخی مهم دیگری در طول عمر ایشان رخ میداد، حجم قرآن از اینکه هست بسی افزونتر نمی‌گشت؟ و کتاب مرجع مسلمانان واجد نکته‌های روشنگر بیشتری نمی‌شد؟ مگر قرآن پابه‌پای حوادث زمانه رشد نیافته و پیش نیامده است؟ اینها همه نشان میدهد که دین وقتی وارد تاریخ میشود تا چه حد تاریخی و بشری می‌شود و تا کجا تحت تصرفات ذهنی و عملی آدمیان قرار می‌گیرد، و چه غبارها و حجابها بر آن می‌نشیند و چه قطعه‌ها از آن بریده یا برآن افزوده می‌شود. و آنچه می‌ماند حداقل لازم معنویت و هدایتی است که به آدمیان عرضه و اعطا می‌شود. و همین است معنی دقیق تَنزیل کتاب که در قرآن کریم بدان اشارت رفته است. و این سرنوشت هر دینی و هر مسلکی است. بل سرنوشت هر موجودی است که پا به خراب آباد تاریخ و طبیعت می‌نهد و جامهٔ بشریت و مادیت می‌پوشد. تحمیل زبان قوم (عربی - عبری - یونانی) بر دین، اولین و آشکارترین تحمیل و تنزیل است و پس از آن امواج خون فشان بسیاری است که برمی‌خیزد و دین را در کام می‌کشد و آشکار می‌کند «که دین آسان نمود اول، ولی افتاد مشکلها».

بر دینی این چنین نه بار بسیار می‌توان نهاد و نه از سوی آن وعدهٔ بسیار می‌توان داد، و نه به‌نام آن کارهای بسیار می‌توان کرد. این فروتنی و کم ادعایی است که همنشینی و هم سخنی را مطبوع و میسر می‌سازد و راه را بر تحقق پلورالیسمی انسانی و دینی می‌گشاید. داعیه داران و لاف‌زنان و خودپسندان و پندارپرورانی که دماغی سرشار از نخوتی ستبر دارند، قدرت و لیاقت همردیف نشستن با دیگران را ندارند و در تنهایی

عجب‌آلود خود مرارت محرومیت از محبت را تجربه می‌کنند.

۸. لکن مطلب به همین جا ختم نمی‌شود. پلورالیسم سلبی، هنوز پشتوانه‌ها در پشت دارد. مبنای هشتم‌آن خویشاوندی همهٔ حقایق است. هیچ حقی با هیچ حق دیگری بی مهر و ناسازگار نیست. همهٔ حقیقتها، ساکنان یک ایوان و ستارگان یک کهکشانند. این نکتهٔ بدیهی منطقی اولاً‌حق را از رنگ و انگ غربی و شرقی و ارتجاع و ترقی نجات می دهد و حق جویان را برای تحصیل و التماس حق از روی آوردن به هیچ قبله و درگاهی منع نمی‌کند و ثانیاً حق شناسان را به موزون کردن مستمر حقّ خویش با حقهای دیگران، امر و دعوت می‌کند. مضمون این سخن پیروی از این قاعده است که: اندیشه‌ای حق است که با اندیشه‌های حق دیگر بخواند و لذا وظیفه ترک‌ناشدنی هر محقق حق طلب، حل کردن مستمر جدول حقایق و موزون کردن دائمی هندسهٔ معرفت است نه دل خوش داشتن جاودانه به حق (مزعوم) خود و فارغ نشستن و از دیگران خبر نگرفتن. مدلول این سخن این است که در بناکردن کاخ رفیع حق، همه مشارکت دارند، و بل از همه باید شرکت خواست، و آن عمارت را بردوش جمع باید نهاد. دیگران را از قلم انداختن و خود را، غافلانه، مستغنی از دیگران پنداشتن شرط خردورزی و ادب حق‌جویی نیست. حق طلب همیشه در راه است و همواره در کار بنّایی است. اگر طالب هندسهٔ موزون حقیقتیم، خشت خود را باید کنار خشت دیگران بگذاریم و اگر به پاره‌های ناقصی از حقیقت قانع و شاکریم، پاره‌های ناقص دیگران را نیز باید حرمت بنهیم و علی ای حال، راهی جز قبول کثرت نداریم.

۹. لکن اگر حقیقتها چنین خویشاوند و سازگارند، ارزشها و فضایل

و آداب، به اعتقاد جمعی از معاصران، به هیچ رو چنین نیستندو در بین آنها تعارضی نازدودنی حاکم است (مبنای نهم). کثرت در اینجا کثرتی واقعی و ریشه‌دار است. هیچ برهانی قائم نشده است براینکه فی‌المثل عدل و آزادی کاملاً قابل جمعند و بل همهٔ تجارب بشری برمعارضت آنها گواهی می‌دهند و لذا افراد و جوامع درنهایت به تخییر می‌رسند و یکی را بر دیگری اختیار می‌کنند. این اختیار، علت دارد نه دلیل، و تا آن علل و آن تعارض باقی‌اند، آن تخییر هم بر پا و برجاست. به تعبیر آیزایا برلین پاره‌ای از سؤالات چندین پاسخ غیرقابل جمع دارند.[1] و با شماست که کدام پاسخ را برگزید و به‌قول عزیزالدّین نسفی معلوم نیست رضا و تسلیم و نظاره‌کردن بهتر است یا عزلت و قناعت و خمول «و مرا به‌یقین نشد که کدام شاخ بهتر است، هیچ طرف را ترجیح نتوانستم کرد و امروز که این می‌نویسم هم هیچ ترجیح نکرده‌ام و نمی‌توانم کرد».[2] هیچ معلوم نیست که سخی بودن بهتر است یا شجاع بودن یا مجاهد بودن یا عفیف بودن یا شاکر و صابر بودن یا قانع و زاهد بودن یا حکیم بودن... بل هیچ معلوم نیست که همهٔ این فضایل با هم در شخص واحد (شاید بجز نوادری) قابل جمع باشند. همه چیز را نمی‌توان با هم خواست. هیچ‌یک از بزرگان تاریخ در همه‌صفات و سمات ندرخشیده است. آسمان تاریخ پر از ستاره‌هاست و به همین زیباست. همچنین است تهی بودن آدمیان از همهٔ رذایل که آن هم شدنی بودنش ثابت نشده است، بلکه اگر سیئات فردی را حسنات جمعی بدانیم (هاندویل) قصهٔ

۱. آیزایا برلین، در جست‌وجوی آزادی، ترجمهٔ خجسته کیا، ص ۶۴، نیز نگاه کنید به مقدمهٔ چهار مقاله دربارهٔ آزادی، ترجمهٔ محمدعلی موحّد، صفحات ۶۴ به بعد.

۲. کتاب الانسان الکامل تصحیح ماریژان موله، صفحهٔ ۱۰، انجمن ایران و فرانسه، ۱۳۵۹.

اخلاق و بشریت سامان دیگری می‌گیرد. بالاتر از این، داوری در تنگناهای خاص اخلاقی به‌هیچ رو اصل و شیوهٔ واحد ندارد و از کثرتی واقعی و متعارض برخوردار است: شخص بینوای تنگدستی که فرزندانش معرض تلفند، آیا رواست که از شخص تنگدست دیگری بدزدد که فرزندان او هم معرض تلفند و به‌زحمت نانی برایشان گرد آورده است؟ چرا فرزندان دومی بر اولی ترجیح داشته باشند؟ در اینجا ناچاریم که یا هردو کار را (دزدی و خویشتنداری) مدح کنیم یا هر دو را ذم کنیم. یا بی دلیل (و با علت) یکی را بپسندیم و دیگری را نه. زندگانی روزانه پر است از چنین تنگناهایی. و اصولاً آنچه غلبه دارد، این‌گونه موارد حیرت زاست و در آنجاست که آدمی مزهٔ تردید و اختیار واقعی را می‌چشد. نمونه‌های ساده و داوری پذیر اخلاقی بسیار اندکند (اگر معدوم نباشند). کثرت در این داوریهای عملی کثرتی است نازدودنی و دست‌زدن به هر اقدامی به علل (فشار فقر، سابقهٔ تربیت، جسارت شخصی و...) و نیز به تعارض ذاتی ارزشها برمی‌گردد، نه به ترجیحات اخلاقی. این پلورالیسم ارزشی و علّی که ناشی از فقدان دلیل و تعارض ذاتی ارزشها و فراخ‌بودن مجال تخییر است، در حقیقت عین متن زندگی است، و آدمیان، بالفعل در دل چنین کثرتی زیست می‌کنند و به‌واقع هر انسانی جهانی است با قوائم و ارکان خویش و کمالی لایق خود دارد. و این استقلال و کثرت دنیاها، بیش از هرجا خود را در کثرت ارزشها و فرهنگها نشان می‌دهند.

قیاس ناپذیر بودن فرهنگها[1] به همین معناست و کثرت گرایی فرهنگی

1. Cultural incommensurability

بر آن بنا می‌شود. و از پلورالیسم فرهنگی و اخلاقی تا پلورالیسم دینی راهی نیست. این معنا از پلورالیسم را باید به جدّ مورد مداقه قرار داد که گرچه از حیث تکیه بر فقدان دلیل، سلبی است اما از حیث تکیه بر تباین و تعارض و تساوی ذاتی ارزشها (در صورت قبول) پلورالیسمی مثبت و اصیل است و مفاد آن جز این نیست که در اصل، چندگونه زندگی و چندگونه الگو برای آن می‌توان داشت (پس از طرد انواع ناپسند و مذموم)، که با هم برابرند و نمی‌توان آنها را به نوع واحد تحویل کرد درست همچون پلورالیسمی که در تفسیر تجربه‌های روحی و طبیعی داریم که همواره چند تئوری با هم رقابت می‌کنند و نمی‌توان آنها را (پس از طرد تئوری‌های باطل) به یک تئوری فروکاست. همچنین بنابر نظریه حکیمان، هر انسان نوعی است منحصر به فرد وکمال هیچ انسانی، کمال دیگری نیست و لذا هیچ انسانی بطور تامّ الگوی انسان دیگر نیست و لذا بیش از یک انسان کامل داریم، (برخلاف درک رایج از نظریهٔ «انسان کامل» صوفیان). و به همین سبب نمی‌توان از انسانها خواست که همه مثل هم شوند و از فضایل یکسان برخوردار باشند و صراط واحد داشته باشند. پلورالیسم در اینجا نیز اصیل و واقعی و مبتنی بر تباین جوهری است. همچنین است شرایط روحی و شخصیتی و «وجودی» هر کس که تماماً از آنِ خود اوست و مشابهت با کس دیگر ندارد. تردیدها و اضطرابها و عشقها و ایمانهای آدمیان، بالذات متفاوت و متباین هستند و لذا هر انسانی به معنی واقعی تنهاست و تنها نزد خدا حاضرست. هر کس تنها زاده می‌شود و تنها می‌زید و تنها می‌میرد و تنها محشور می‌شود: «وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادا كَما خَلَقْناكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ» (انعام، ۹۴) کشف این تنهایی و این فردیت، سرآغاز کشف آزادی

تازه‌ای است، آزادی از مستحیل‌شدن در «کلّ و کلّی» و بازیافتن خود و دنیای ویژه خود و دین ویژهٔ خود و اخلاق ویژهٔ خود و گرههای وجود خود و صراط ویژهٔ خود برای گشودن آن گرهها. یافتن خود در هر لحظه به منزلهٔ مرکز و ملتقای امکانها و انتخابهای بی‌نهایت. و این آزادی واقعی است که مبتنی بر پلورالیسمی واقعی است. نومینالیسم در اروپا با نفی کلیات طلایه‌دار این پلورالیسم بود. در اینجا نیز اصالت وجود، با نفی ماهیات (که کلّی طبیعی هم چیزی جز آن نیست) می‌توانست (و می‌تواند) نویدبخش چنان پلورالیسمی باشد.

۱۰. پلورالیسم علّی، مدلولات دیگر هم در انبان دارد (مبنای دهم): بیشتر دینداران، دینداری‌شان علت دارد نه دلیل. چنین نیست که همهٔ مسیحیان فی المثل با سنجیدن همهٔ آیین‌ها و مذاهب، به مسیحیت روی آورده باشند و از طریق اقامهٔ ادلهٔ قطعی، به حقانیت مسیحیت اذعان کرده باشند. ایمانشان اغلب ایمانی موروثی و تقلیدی است. و این حکم علی السّواء در باب زرتشتیان و مسلمانان و یهودیان و... ثابت و صادق است. آنکه اینک مسیحی است، اگر در جامعه‌ای اسلامی زاده می‌شد مسلمان بود و بالعکس. زبان حال عموم دینداران (و بل عموم مردم عالم) این است که «اِنّا وَجَدْنآ اٰبآءَنا عَلىٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلىٰ آثارِهِمْ مُهْتَدُونَ» (زخرف، ۲۲) نه فقط عامیان که عموم روحانیان دینی هم چنین‌اند.

روحانیان هر مذهب علی العموم خادمان همان مذهب و برخورداران از آنند و همان را به‌درس می‌آموزند و می‌آموزانند که محیط و مولدشان آن را می‌پسندد و علم دین می‌نامد. اینان به حقیقت مقلدانند. نادرند محققانی که از تحسین و تقبیح و تقلید و تمتع از راه دین آزاد باشند و به آداب و عادات فکری و عملی شهر و دهر خود بی‌التفاتی کنند و از

سر حریت راستین، و به حکم حکمت به اندیشه‌ای سر فرودآورند. این نهنگان دریای تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجند، بل هر یک از آنان خود مذهبی است. اینان اهل «حدّثنی قلبی عن ربّی»اند و رازشان را جز خدا نمی‌داند. اگر یقینی و سکینه‌ای هست نزد اینان است و بس. باقی همه تجزم و تعصب و سختگیری و خام اندیشی و بی‌مروتی و بی‌مدارایی است.

باری حکم متوسطان همان است که بیشتر اسیر زنجیر علتند تا دلیل. و جهان را متوسطان پر کرده‌اند. بر اینان سنت و تقلید و سابقه و محیط و معیشت و خشم و شهوت بیشتر فرمان می‌راند تا دلیل و قرینه و برهان و حجت. و بیشترمحکوم جبرند تا اختیار. و بیشتر معذورند تا مسئول. و در اینان، جزم راسختر است تا یقین. و جنگ غالبتر است تا مدارا. و چنین متوسطان و مجبوران و مقلدان و بندیان و زندانیانی (که ما باشیم) چه جای آن دارد که به یکدیگر فخر بفروشیم و بر یکدیگر لعن بفرستیم؟ فروتنی و همدردی و رحمت، ما را سزاوارتر است تا کبر و دشمنی و خشونت. اسیر را چه جای ادعای امیری است؟ هیچ جنگی، خیالین‌تر و خردفرساتر از جنگ اسیرانی نیست که خود را امیر می‌پندارند:

بر خیالی صلحشان و جنگشان
وز خیالی فخرشان و ننگشان

(مثنوی دفتر اول، بیت ۷۱)

میر دیدی خویش را ای کم ز مور
زان ندیدی آن موکل را تو کور
غره گشتی زین دروغین پرّ و بال
پر و بالی کو کشد سوی وَبال

(مثنوی دفتر سوم، ابیات ۳۸۲۹-۳۸۲۸)

بازهم به همنشینی متواضعانه و مدارای خردمندانه می‌رسیم و گره از جبین گشودن و رضا به‌داده‌دادن و دست کارفرمای قدر را در کار دیدن و حکم ازلی را در کار گلاب و گل دانستن و گردن نهادن.

به پایان سخن نزدیک می‌شویم. از افزودن یک نکته مهم نمی‌توانم خودداری کنم و آن اینکه علی‌رغم اینکه علم کلام گاه تنور مباحثات بی‌حاصل را داغ می‌کند، در عوض چراغ نورخیز خرد را روشن نگه می‌دارد و خردورزی متاعی است که آن را به هر بها و بهانه‌ای باید خرید. بلی دین تعقّلی و کلامی، غایت قصوای دینداری نیست. و دین تجربی و کشفی و قدسی، منزلتی برتر دارد. لکن آن از آنِ خواص و نوادرست. متکلمان با برافروختن آتش استدلال، از سردی و خشکی تجزمات خردسوز می‌کاهند و به گرمی کانون تعقل مدد می‌رسانند. دین کلامی، صد مرتبه نیکوتر و نازنینتر از دین عامیانه و مقلدانه است و تکثری را در دل خود می‌پروراند که در کویر بلاخیز عامی‌گری نشانی و خبری از آن نیست. این تکثر، تکثری است مؤسّس بر ظنّ نه یقین و پلورالیسمی است منفی نه مثبت. برعکسِ تکثر ایمانها و تجربه‌ها و مکاشفات دینی، که تکثری است توأم با سکینه و یقین و مطمئن به خویش (و پلورالیسمی است مثبت). عقلانیت مولّد ظنّ است و راسیونالیزم[1] به نوعی سپتی‌سیزم[2] سالم و سودمند می‌انجامد. پروژهٔ عقلی‌گری، به گواهی تاریخ کلام و فلسفه و دیگر فنون معقول، بیشتر از آنکه یقین و سکینه و سلام بیافریند، ظنّ و مشاجره و مناقشه آفریده است. این گرچه برای عاشقان و عارفان متاعی قلیل است، لکن برای

1. Rationalism
2. Skepticism

عاقلان خیر کثیر است. و باز به شهادت تاریخ، هر جا کلام دینی، به زور شریعتمداران یا به وسوسهٔ عشق و عرفان خاموش شده تعصّبات مهلک و موذی از گوشه‌وکنار سربرآورده‌اند و دینداری را مظلومانه در کام کشیده‌اند. گفت‌وگوی متکلّمانه و «منعقد» نشدن عقیده‌های دینی، و سیال و چون‌وچراپذیر بودن همیشگی‌شان موهبتی است که نباید از دست نهاد. در دین شریعتی، سخن از نزدیک‌شدن به یکدیگر نمی‌توان گفت. هر طایفه از مقلدان باید به همان آداب عمل کنند که مفتی‌شان می‌گوید. هیچ فقیهی تاکنون ندای پلورالیسم در نداده است. این پیام از آن محققان است. و محققان یا اهل عقلند یا عشق. یا کسب یا کشف. لذا دین کلامی و دین کشفی به دو گونه پلورالیسم درمی‌گشایند: پلورالیسمی مؤسّس بر ظن و پلورالیسمی مؤسّس بر یقین. علم کلام با همهٔ قدرتنمایی‌اش به جز ظنّی نمی‌آفریند. بهترین گواهان این امر فیلسوفان خودمان هستند که همیشه در متکلمان به‌چشم تحقیر نگریسته‌اند و مقدمات ادلّهٔ آنان را خطابی و جدلی و مشهوری خوانده‌اند و اولی و ذاتی و ضروری ندانسته‌اند. و البته متکلّمان نیز در فیلسوفان به همین چشم نظر کرده‌اند. باری استدلال، عین دعوت مخاطب به نقد و قبول است. در آن، به رسمیت شناختن رقیب، ادب مقام است و در آن مطرح کردن آرای مخالفان، شرط ضروری است. در آن تنوع طرق استدلال و تنوع شبهات و تنوع فرق کلامی، ماده و محصول تکلم‌ورزی است. این تنوع و تکثر و رواج این مشاجرات و مناقشات، ذهن آسوده و قلب یقین‌مندی به جا نمی‌گذارد، و پای چوبین استدلال، فتح قلّه و قلعه‌ای را سبب نمی‌شود، اما نفس تنوع را بر کرسی می‌نشاند و ظنّ عقلانی و عقیدتی را ارج می‌نهد و به موقع قبول می‌رساند و از خشک

دماغی‌های کوته‌آستینان و درازدستان و پوست‌فروشان و خردستیزان می‌کاهد. چون به یقین نمی‌دانیم رأی که درست است به همه ارج می‌نهیم و هیچ‌کدام را از میدان خارج نمی‌کنیم (پلورالیسم اپیستمولوژیک). جامعهٔ ما که امروز اندیشهٔ پلورالیسم را دیر می‌پذیرد، برای این است که دیری است در آن سنت خردورزی فلسفی وبخصوص کلامی به احتضار و خموشی افتاده است. و از این رو رواج بحثهای کلامی را موجب ضعف عقیدهٔ عامه می‌شمارد و نمی‌اندیشد که عامهٔ مردم عقاید خود را از این بحثها نگرفته‌اند تا بدانها دربازند. در این امر، مسئولیت تامّ با عالمان و رهبران است نه عامیان و مقلّدان که به وجود صراطهای مستقیم در دیانت و سیاست اذعان و تمکین کنند و باب سلامت و استقامت را بر ذی‌حقان و حق‌طلبان باز نگه دارند. شک نیاوردگان کرده یقین و کثرت ندیدگان وحدت‌گزین بی‌تحمل‌ترین و تحمل‌ناپذیرترین جانوران روی زمینند.

جامعهٔ پلورالیستیک که جامعه‌ای است غیرایدئولوژیک، یعنی بدون تفسیر و مفسران رسمی و بنا شده بر عقل کثرت‌اندیش نه عاطفهٔ وحدت کیش، و پرمروّت و پرمدارا، و برخوردار از جریان آزاد اطلاعات، و مسابقه مآب، یعنی پُر از بازیگران، و طبیعت‌منش یعنی پُر از بهار و خزان و برف و باران، از جایی آغاز می‌شود که حاکمان و رعایا، همه ادعان کنند که اصل در عالم طبیعت و اجتماع، کثرت است نه وحدت و تباین است نه تشابه، و عزم بر الگوی واحد دادن به زندگی و دین و زبان و فرهنگ و اخلاق و عادات و آداب آدمیان، عزم محال کردن است و وزر و وبال بردن. زدودن آن کثرت نه ممکن است و نه مطلوب. کثرت دینی اگر به ده برهان، مطلوب و مقبول است، کثرت فرهنگی و سیاسی به صد زبان و بیان قابل تأیید و توصیه است. تجربهٔ شوروی ما

Download from:aghalibrary.com

را بس است که در یکدست‌کردن فرهنگی و سیاسی آدمیان شکستی خفت‌بار و عبرت‌آموز خورد و تجربهٔ سرمایه‌داری صنعتی نیز برای ما بسی گویاست که گرچه به‌قول مارکس «جهان را بر صورت خویش ساخت»، اما از عهدهٔ یکدست‌کردن فرهنگها برنیامد و بل وارثان و صاحبان فرهنگهای قومی و محلی و تاریخی را هشیارتر و حساستر کرد. هیچ‌گاه بانگ تاریخ، رساتر از این شنیده نشده است: کثرتها در خانه‌اند، برای آنها جا بگشایید تا صاحب‌خانه بمانید و گرنه آنها جا را بر شما تنگ خواهند کرد.

آنکه خدای این عالم است، به طرّاری و طنّازی تمام، عالم و آدم را پرتاب و گره آفریده است. و زبانها و جهانها و انسانهای گونه‌گون پدید آورده است و علل و ادلهٔ رنگارنگ در کار کرده است و در راه عقل صدها گردنه و گریوه نهاده است و رسولان بسیار برانگیخته است و چشمها و گوشها را به بانگ و رنگهای مختلف ربوده است و آدمیان را به شعوب و قبایل قسمت کرده است تا نه تکبّر کنند نه تنازع، بل تعارف‌کنند و تواضع. و آنانکه خواهان یکدستی و همواری این کوهسار ناهموارند، هوش دارند مبادا به درّه‌های عمیق خداستیزی درغلتیده باشند.

پشمینه پوش تندخو کز عشق نشنیده است بو
از مستیش رمزی بگو تا ترک هشیاری کند
گفتم گره نگشوده‌ام زان طرّه تا من بوده‌ام
گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طرّاری کند

(دیوان حافظ، غزل ۱۹۱)