

مجله زبان و ادبیات فارسی
 دانشگاه سیستان و بلوچستان
 سال سوم- پاییز و زمستان ۱۳۸۴

نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی

دکتر حمید صمصام – دکتر فرشید نجار همایونفر
 دانشگاه آزاد زاهدان – دانشگاه شهید باهنر کرمان

چکیده

معرفت‌شناسی Epistemology طی چند دهه اخیر در جهان یکی از پر دامنه‌ترین مباحث تحقیقاتی بوده است. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه معاصر است که به بررسی ماهیت و حدود معرفت و مبانی آن می‌پردازد و قابلیت اعتماد به ادعاهای معرفتی را می‌سنجد. این اندیشه امروزه گرچه در هیاتی نو رخ نموده اما در شاخه عرفان اسلامی سابقه‌ای بس طولانی دارد و هنوز محققان در این زمینه به مباحث عرفا، محتاج‌اند. مولوی معتقد است، تجربیات ناب عرفانی بیان‌ناپذیر است؛ اسرار حق در زبان نمی‌گنجد و محرومیت راز ایجاب می‌کند از حقایق درواری داستان و حکایت سخن گوید و از مستمع می‌خواهد تا به ظاهر حکایات بسنده نکند. جان‌اندیشه معرفتی او در داستان "فیل" نمایان می‌شود. او در باب حقیقت و معرفت آن همچون سایر عرفا بر این باور است که حقیقت، واحد و چند لایه و منظرها، متفاوت است، بنابراین اختلاف در اهل معرفت، بنیانی واقعی ندارد و هر چه هست اشتراک و اتحاد معرفت‌ها و اصحاب آن است که چه بسا خود از آن بی‌خبر باشند.

بنای این اندیشه، ارائه الگوی شناخت حقیقت راستین واحد در انبوه حقیقت هاست که ازدو راه به این مهم می پردازد: اول آنکه در کنار تعدد راه های شناخت، حقیقت را نیز متکثر معرفی می کند (کثرت گرایی) و دوم آنکه حقیقت را واحد و راههای دسترسی به آن را متعدد می داند. (شمول گرایی)

واژگان کلیدی: مثنوی، پلورالیسم، مولانا، حکایت فیل.

مقدمه

گرچه تعریف معرفت و شناخت کار ساده ای به نظر می رسد اما در عمل چندان هم ساده نیست. این اصطلاح امروزه دارای آنچنان مفهوم وسیعی است که به هر نوع ایده و اندیشه ای دلالت می کند، و به این تعبیر معرفت را با علم و دانش می توان یکی دانست. درباره معرفت و رابطه آن با علم نظرات مختلف بیان شده که به رغم گونه گونه گونگی در یک چیز مشترک اند و آن اینکه، علم، صورت ابتدائی و مقدماتی معرفت است که از ظواهر پدیده ها تجاوز نمی کند ولی معرفت، آگاهی و بصیرتی است که به تجربه مستقیم - اما شخصی - حقایق تعلق می گیرد به همین دلیل به خلاف علم، انتقال آن به دیگری گاه ناممکن است. مولوی گاه معرفت را به معنای علم و آگاهی به طور عام بکار می برد و هدف از آفرینش هستی را، معرفت حق و مهمترین وظیفه انسان و معنا بخش وجود و هستی او می داند:

چون خدا ما را برای آن فراخت گاه علوم انسانی که به ما بتوان حقیقت را شناخت
این نباشد ما چه ارزیم ای جوان که شویم آیین روی نیکوان
(۱۳۵۵۰/۱/۱)

گاه از آن به "دید" و "خبر" و "بو" تعبیر می کند:

آدمی دید است و باقی پوست است دید آنست آن که دید دوست است
چون که دید دوست نبود کور به دوست کو باقی نباشد دور به
(۱۴۰۶-۷/۱)

ارزش جان انسان به میزان معرفت اوست:

جان نباشد جز خیر در آزمون
هر کرا افزون خیر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه زان رو که فزون دارد خیر

(۳۳۲۶-۷/۲)

از این منظر معرفت با مطلق علم و آگاهی و بصیرت و حکمت الهی یکی می شود و مولوی بارها در مثنوی به حدیث الحکمة ضالة المومن، یعنی حکمت گمشده مومن است، اشاره می کند:

پس چو حکمت ضاله مومن بود
آن زهر کو بشنود موقن بود

(۳۵۹۱-۲)

از نظر او، بدترین آفت، عدم شناخت و معرفت یا شناخت و معرفتی است که بی فیض نور ذوالجلال شکل گیرد:

آفتی نبود بتر از ناشناخت
تو بر یارو و ندانی عشق باخت

(۳۷۸۱-۳)

حکمتی کز طبع ز آید و زخیال
حکمت دینا فزاید ظن و شک
حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دینی بود فوق ملک

(۳۲۰۲-۳/۲)

معرفتی که مولانا شیفته آن است، از حس آغاز می شود اما بدان بسنده نمی کند. معرفت حسی مطلوب مولانا نیست و بارها مالکان را از دل بستگی به آن باز می دارد. او طالب معرفت شهودی است که خود مولانا این معرفت را پس از آشنایی با شمس تجربه نموده، و معرفت های پایین تر از آن را علم تقلیدی و عارضی - در مقابل علم تحقیقی - و مقدمه معرفت حقیقی می داند. در دفتر دوم، مولوی داستان شخصی را نقل می کند که دزدی را تعقیب می کند و نزدیک است او را بگیرد همسایه اش او را صدا می زند و آن شخص می پندارد دزد دیگری به خانه اش دستبرد زده به طرف او باز می گردد اما همسایه اثر پای دزد را به او نشان می دهد:

گفت اینک بین نشان پای دزد
این طرف رفت است دزدزن بمزد!
...گفت ای ابله چه می گویی مرا
من گرفته بودم آخر مرورا

این چه ژاژ است و چه هرزه ای فلان من حقیقت یافتم چه بود نشان

(۲/۴: ۲۸۰۳)

انسان واصل به معرفت شهودی نیاز بازگشت به معرفت حسی ندارد.

یکی از کامل ترین داستان هایی که مولوی آشکارانظر معرفتی خود را بیان می کند داستان معروف به فیل است. در این داستان مولوی به طور کامل معرفت حسی را رد می کند و نتیجه آن را نزاع می داند به دلیل اهمیت، این داستان را به طور خلاصه تحلیل می نمایم:

هندوان برای نمایش ، فیلی را به شهری آوردند که مردمانش هرگز چنان حیوانی ندیده بودند. فیل در خانه ای تاریک بود و مردمان بسیاری برای دیدنش به تاریکی رفتند و چون دیدنش با چشم ممکن نبود هرکس گوشه ای از بدن حیوان را لمس می کرد و هنگامی که از او درباره شکل فیل می پرسیدند به فراخور درک خویش از فیل چیزی می گفت. آنکه دستش به خرطوم حیوان رسیده بود گفت فیل همچون ناودان است و آنکه گوش فیل را لمس کرده بود حیوان را مثل بادبزن معرفی می کرد، نفر سوم که در آن تاریکی دست بر پای فیل سوده بود در پاسخ آن را به ستون مانند کرد و نفر دیگر نیز گفت فیل همچون تخت است چرا که او پشت فیل را لمس کرده بود. به همین ترتیب دیگر مردمان که وصف فیل را از اینان می شنودند در نهایت به سردر گمی و اختلاف مبتلا می شدند، اختلاف میان آنان تفاوتی اندک نبود بلکه اختلاف میان شکل الف و دال بود! اگر هریک از آنان که به دیدن فیل رفتند شمع می در دست داشتند دیگر نظرشان چنین متفاوت نبود.

مفهوم کلی این داستان بیان این نکته است که «گاه علت اختلاف میان معرفت مردمان، تفاوت در نگاه و برداشت جزوی آنان و سپس تعمیم ناروا است و اگر نظرگاه را تغییر دهیم و به جای صور جزوی، به معنا و باطن توجه کنیم، حقیقتاً اختلافی وجود ندارد. داستان منازعت چهار کس در باب انگور (مثنوی، ۱۳۷۸، دفتر دوم، ۳۶۹۰) حکایتی است آشکار از نزاعی بیهوده بر سر لفظ و نام که آنهم در جنب معنا وزنی ندارد و نتیجه ای که مولانا از آن می گیرد چنین است:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد

به طور کلی یکی از دلایلی که عرفا از لفظ و صورت بیزارند همین خصلت مناقشه آمیز

بودن آن است.

اما غیر از مفهوم کلی که چون بن مایه در کل داستان ساری و جاری است؛ در داستان‌های مثنوی دو دسته دیگر از مفاهیم را می‌توان یافت: دسته اول مفاهیم اصلی هستند که با پیکره بن مایه ارتباط مستقیم دارند و در واقع صور بیانی دیگری از همان مفهوم کلی می‌باشند و دسته دوم مفاهیم فرعی است که بدون ارتباط مستقیم یا ملموس با مفهوم و روح کلی داستان، جهت تفهیم و توضیح بیشتر مطلب به مخاطب عوام و بعضاً به طریق جرّ جرام آورده می‌شود.

این حکایت تمثیلی که از زمره عمیق‌ترین حکایات مثنوی است، در دفتر سوم و پس از داستان جمع آمدن ساحران پیش فرعون ... آمده که این داستان خود یکی از داستانهای فرعی حکایت مارگیر که اژدهای فسرده را مرده پنداشت، است. حکایت صدوچهل و چهار بیت دارد که فقط ده بیت اول آن مستقیماً به عنوان حکایت مرتبط است. مولوی در انتهای داستان قبلی - داستان ساحران و فرعون - طی سه بیت با مضمون کثرت و وحدت و اینکه نظرگاه ما متکثر است و الا وحدت اصالت حقیقی دارد، حکایت قبلی را به حکایت اختلاف کردن در شکل پیل ربط می‌دهد. آن ابیات پایانی چنین است:

گر نظر در شیشه داری گم شوی	زانکه از شیشه است اعداد ودوی
ور نظر در نور داری وارهی	از دوی و اعداد جسم منتهی
از نظرگاه است ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و گبر و جهود

تحلیل داستان

۱- فیل اندر خانه تاریک بود عرضه را آورده بودندش هنود

فیل، نمادی از حقیقت است حقیقت آن مطلوبی است که همگان طالب آنند، دغدغه ای است که به انسان آگاه، انگیزه جستجو می‌دهد. قرار دادن نماد به جای اصل باعث می‌شود، افهام مختلف مخاطبان به قدر وسع فکری خود اقناع شوند؛ آنکه اهل معناست خداوند را اراده کند و آنکه ره از عالم صورت به عالم معنا نبرده، گم‌شده مادی خود را. «هرکه نقش خویشتن بیند درآب».

«خانه»، جهان مادی است و «تاریکی»، نمادی از جهل و نادانی. خانه تاریک یعنی دنیای

مادی که جهل در آن بیش از دانایی است زیرا که « اُستن این عالم ای جان غفلت است» و حتی در بهترین شرایط، نهایت دانایی در آن، آگاهی به نادانی است:

تا بدانجا رسید دانش من که بدانم همی که نادانم
سنایی این داستان را در حدیقة الحقیقه خود با این بیت آغاز می کند:

بود شهری بزرگ درحد غور و اندر آن شهر مردمان همه کور
(سنایی، ۱۳۶۸: ۶۹)

مولانا کوری را به تاریکی تبدیل می کند زیرا که کوری راه حل ندارد اما تاریکی راه حلی دارد که آن را به مخاطب خود نشان می دهد:

در کف هرکس اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
کوری درمان ندارد، اکتسابی نیست بنابراین «لیس للاحمی حرج»، نوعی جبر است؛ اما مولانا به این راحتی تن به جبر نمی دهد. این نکته یکی از تفاوت های اندیشه مولانا و سنایی است. در ادبیات کهن، هندوستان سرزمین شگفتی هاست و سوغاتش به دیدن می ارزد.

۲- از برای دیدنش مردم بسی اندر آن ظلمت همی شد هرکسی

با جایگزینی نشانه ها، این بیت را به نثر تبدیل می کنیم: برای دیدن حقیقت بسیاری از مردم به تاریکی رفتند. یعنی آنچه که باعث سردرگمی مردم شد وجود حقیقت است. به عبارت ساده تر: علت گمراهی مردم، وجود حقیقت است. اگر حقیقتی نبود جستجو برای یافتنش هم وجود نداشت و گمراهی حاصل جستجو است. آنکه نشسته راهش را گم نمی کند. انسان ها رفتند حقیقت را پیدا کنند، به بت رسیدند. «بت پرستی» و «خداپرستی» در پرستش مشترک اند، آنچه فرق دارد مصداق پرستش است که البته تفاوت مهمی است اما نشان می دهد که هر جا حقیقتی باشد، کذب و تقلب و گمراهی هم وجود دارد. به همین دلیل است که اسکناص «هفتصد تومانی «تقلبی وجود ندارد اما هزار تومانی تقلبی وجود دارد؛ این استدلال مولانا است:

همچنان که هر یکی در معرفت می کند موصوف غیبی راصفت
فلسفی از نوع دیگر کرده شرح باحی مر گفت اورا کرده جرح ...

این حقیقت دان نه حق انداین همه	نی به کلی گمراهاننداین رمه
زانکه بی حق باطلی ناید پدید	قلب را آبله به بوی زر خرید ...
تا نباشد راست کی باشد دروغ	آن دروغ از راست می گیرد فروغ
بر امید راست کز را می خزند	زهر در قند می رود انگه خوزند
گر نباشد گندم محبوب نوش	چه برد گندم نمای جوفروش ...

(مولوی، ۱۳۷۸: ۲: ۳-۲۹۳۲)

پس باطل وجودش را مدیون وجود حق است: «زانکه بی حق باطلی ناید پدید» این تفکر با اصل عقلی «تعرف الاشياء باضدادها» تفاوت دارد.

اینکه مولانا می گوید: «از برای دیدنش مردم بسی ...» یعنی بسیاری از مردم برای دیدن حقیقت به تاریکی رفتند اما عملاً فقط چهار نفر بدین منظور اقدام کردند، می تواند اشاره به این باشد که طالب حقیقت بسیار اما مجاهد راه اندک است.

۳- دیدنش با چشم چون ممکن نبود اندر آن تاریکی اش کف می بسود

ابزار کسب معرفت برای انسان، حواس ظاهری است. حواس ظاهری اولاً محدوداند دوم که نسبی اند و سوم این که حوزه درکشان امور مادی است و به امور معنوی از طرقی غیر تجربی چون قیاس و تشبیه و خیال و وهم و... احاطه می یابند که روشی شخصی و انتزاعی است و انتقال دقیق آن به دیگران دشوار و بعضاً غیر ممکن می نماید. به همین دلیل ادراکی که از عشق، غربت، نفرت و قرب داریم نهایتاً «پدرک ولایوصف» است. حواس ظاهری برای این که امور معنوی را به ذهن نزدیک کنند، چاره ای جز قیاس این امور به امور مادی ندارند. قیاس و تشبیه و خیال یک فایده دارند و دو ضرر: فایده شان این است که موجب تقرب ذهن تجربی به امر نایافته مجهول و غیر تجربی می شوند. اصولاً مثال و تشبیه را به کار می برند که مطلب روشن شود و طبیعی است که منطوق هر قدر مجهول تر و یا ذهن مخاطب پایین تر باشد؛ مثال و تشبیه و قیاس بیشتر به کار می رود و در مورد عکس، کمتر. توسل به مثال و تشبیه و داستان در قرآن نیز سابقه دارد زیرا بسیاری از مطالب مطروحه برای مخاطب تازگی دارد. مثلاً در آیه نور برای درک بهتری از حقیقت خداوندی، می فرماید: خدا چون نور است برای آسمان ها و زمین، مثال نور او چون چراغ است

و... نیز یاد آوری شده که « لیس کمثله شیئی » یعنی مثال ها را ابتدا ذکر می فرماید سپس برای اینکه مردم ذهنشان در تشبیه باقی نماند می فرماید هیچ چیزی شبیه او نیست.

پس فایده تشبیه، تقرّب ذهن مادی به مجهول است. اما زیان تشبیه و قیاس اول این است که نسبت به زمان، مکان و افراد، متفاوت و نسبی اند و به قولی دهری اند شخصی ماه را به قرص نان و دیگری به سبیکه نقره مانند می کند و سومی به رخ یار. بنابراین این امور «تاریخ مصرف» دارند و با تغییر نگاه و «منظر» تغییر می کنند. آفت عمده دیگر مثال و قیاس و تشبیه، ذاتی شدن این قبیل امور است یعنی به مرور زمان جای اصل را می گیرد و مثال بودن آنها فراموش می شود. (این همان است جایگزین این چون آن است، می شود).

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| گفت همچون ناودان است این نهاد | ۴- آن یکی راکف به خرطوم اوفتاد |
| آن براو چون بادبیزن شد پدید | ۵- آن یکی را کف برگوشش رسید |
| گفت شکل پیل دیدم چون عمود | ۶- آن یکی را کف بر پایش بسود |
| گفت این پیل چون تختی بدست | ۷- آن یکی بر پشت او بنهاد دست |

افرادی که برای کسب معرفت درباره فیل حرکت کردند، حاصل معرفت خود را بدون استثنا با لغات «چون و همچون» بیان داشتند. اولی گفت «همچون ناودان است این نهاد»؛ برای دومی نیز «چون بادبیزن شد پدید»؛ نفر سوم گفت «شکل پیل دیدم چون عمود» و نفر چهارم گفت «خود این پیل چون تختی بدست». این همان آفت ذاتی شدن قیاسات است که مولانا سالک را بجدّ از آن برحذر می دارد:

- | | |
|----------------------------|----------------------------------|
| این قیاسات و تحرّی روز ابر | یا به شب مر قبله را کردست حبر... |
| چون صفیری بشنوی از مرغ حق | ظاهرش را یاد گیری چون سبق |
| وانگهی از خود قیاساتی کنی | مر خیال محض را ذاتی کنی... |
| آن قیاس حال گردون بر زمین | راست ناید فرق دارد در کمیمن |

(همان: ۱: ۳۴۰۴ به بعد)

این دو عیب قیاس، یعنی نسبیّت و ذاتی شدن، هردو به یک نتیجه ختم می‌شوند: نزاع و کشمکش.

پیروان این چهار نفر بعد ها در تفسیر خود از فیل، کلمه «چون» — ادات قیاس و تشبیه — را حذف می‌کنند و یکی فیل را ناودان، دیگری بادبزن، سومی ستون و چهارمی تخت می‌خوانند. عناصر تشبیه همه دهری و ملوس اند: ناودان، بادبزن، تخت و ستون. از سوی دیگر این قیاسات دوبدو با هم ضداند: تخت افقی است و ستون عمودی، جهت قوس ناودان و بادبزن هم متفاوت است. تضاد این تصاویر تعمّدی است:

از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف

اختلاف نظر آنان مانند اختلاف در شکل «الف و دال» است. اکنون یک «پارادوکس» رخ داده؛ حقیقتی واحد در زمانی واحد به چهار بیان ضد توصیف شده: هم افق است و هم عمود، هم چپ است و هم راست. حال نکته این جاست که آیا منشاء این اختلافات در تعبیر و قیاس افراد است یا در خود حقیقت؟ دو حالت بیشتر ندارد یا این چهار نفر صادق بودند یا کاذب. دلیلی در اثبات کذب آنان وجود ندارد، پس صادق بودند؛ اشکال ابتدا در نقص ابزار درک شان بوده و سپس در اینکه جزء را به جای کل نشانند، یعنی قوه لامسه آنان تسلط به جزئی از حقیقت داشته اما تعمیم آنان به کل حقیقت بوده. اگر شخصی دیگر این تعابیر را از چهار نفر بشنود، دچار ابهام و سردرگمی می‌شود:

۸- همچنین هریک به جزوی که رسید فهم آن می کرد هر جا می شنید

چنین شخصی برای درک حقیقت چه باید بکند؟ اگر خود، سالک راه گردد چه بسا حقیقت به گونه ای دیگر ببیند مثلاً دم فیل. منطقی آن است که معرفت‌های متغایر را کنار هم بچیند تا تصویری کامل تر از حقیقت داشته باشد چرا که معرفت‌های هر یک از آنان به تنهایی صادق اما ناقص بوده و این نقص لامحاله با جمع اضداد، یعنی پارادوکس قابل رفع است. به همین دلیل است که مولانا بهره هیچ کس را از حقیقت، باطل مطلق نمی‌داند؛ بهره هیچ کس را حق مطلق هم نمی‌داند:

آنکه گوید جمله حق اند ابلهی است آنکه گوید جمله باطل خود شقی است

(همان: ۴: ۳۷۰۴)

یعنی اگر تصور کنیم، معرفتی از انسان‌ها ی غیر معصوم، حق مطلق یا باطل مطلق است یا احمقیم یا ظالم. در قضاوت غیر معصوم، حق خالص یا باطل خالص نداریم.

مولانا یک راه حل ارائه می دهد اما آن را هم ناقص می داند:

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 اودسترس

شمع، نوری است که بر حقیقت می تابد تا زوایای دیگر حقیقت نیز هویدا شود اما اگر چنین شمعی هم وجود داشته باشد باز هم اختلاف مطلقاً زائل نمی گردد چراکه «چشم حس همچون کف دست است و بس!» مرحوم علامه جعفری می فرمایند:

«اگر تاریکی، قرار گرفتن در موقعیت‌های تاریک باشد، راه حل مولانا متین است. اما اگر تاریکی، تعددی باشد، میلیون‌ها خورشید جهان افروز هم نمی تواند روشنایی بوجود آورد، خود روشنایی‌ها و روشننگری‌ها را هم تاریک می سازند.» (جعفری، ۱۳۵۱: ۲/۳)

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

خالق این جهان حقیقت را ذو مراتب آفریده و فلسفه‌ای در آن تعبیه نموده: «و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف السننکم و الوانکم» (سوره مبارکه الروم آیه ۲۲). مولانا در داستان موسی و شبان از زبان پروردگار به کلیم الله یاد آور می شود که:

هر کسی را اصطلاحی داده ایم هر کسی را سیرتی بنهاده ایم

یعنی سیرتها و صورتها یکی نیست، با وجود این تباین، فلسفه رسالت تو اتصال است نه

انقطاع:

تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن آمدی؟

اکنون سؤال اساسی این است که آیا رفتاری که بر اساس اندیشه جمع اضداد باشد، اندیشه و رفتاری التقاطی نخواهد بود؟ فرض کنیم این چهار نفر نماینده چهار دین الهی اند که گرچه نورشان از یک منبع ساطع شده اما در طریقه انتقال تجارب دینی و معرفتی که از حقیقت واحد

در یافت کرده اند (به علت تفاوت در فهم مخاطبین) با هم اختلاف دارند. مخاطب مولانا ممکن است این گونه برداشت کند که برای درک کامل تری از حقیقت باید یک دین التقاطی داشت و این عملاً ممکن نیست که مثلاً صبح مسیحی باشیم، ظهر مسلمان و عصر یهودی و شب زردشتی؛ زیرا در تفکر التقاطی فضائل ترک می شوند چراکه انسان ذاتاً راحت طلب است و از هر دین سهل ترین توصیه ها را بر می گزیند حال آنکه کسب فضیلت در گروی تن دادن به سختی هاست .

در این جا به ذهن مخاطب کنجکاو دو تفکر خطور می کند: اول آنکه برای هر معرفتی بهره ای - ولو اندک - از حقیقت قائل شود، یعنی هیچ معرفتی را به جرم کوچک بودن نباید ترک کرد. گرچه گوش فیل کوچک تر از پشت فیل است اما از آنجا که جزوی از حقیقت است نباید ترکش کرد چراکه بهره ما از حقیقت ناقص می شود. گرچه به آن بسنده هم نباید نمود. تفکر دیگری که به ذهن مخاطب خطور می کند این است که معرفت خود را از حقیقت درست و کامل و مال دیگران را ناقص یا کاذب بداند یعنی هرکس به بهره خود، دل خوش کند و بهره دیگران را ناقص یا دروغ تصور نماید. تفکر اول «پلورالیستی» از نوع غربی آن است - که ما آن را تکثر گرایی نامیدیم - ، اما پلورالیزم مولانا با آنچه در غرب مطرح می شود یک تفاوت عمده دارد و آن این که مولانا برداشت های مختلف از حقیقت را تا آنجا که رسمیت می شناسد که در عمق و طول حقیقت باشند نه در عرض آن . یعنی قرائت های طولی از حقیقت که همان ذو بطون بودن حقیقت است: معرفت های مختلف از فیل تا آن جا که متعلق به یک فیل است رسمیت دارند. و این شمول گرایی است که راه ها را متکثر اما حقیقت را واحد می داند. منظور از قرائت های عمقی، «صراط های مستقیم» است به سمت حقیقت واحد و نه صراط هایی که نافی و ناقض حقیقت واحد اند. مثلاً یک مفسر در تفسیر «فصل لربک وانحر» می گوید در راه خدا نماز بخوان و شتر قربانی کن؛ مفسر دیگری می گوید نماز بگزار و دعا کن (دست خود را تا سینه بالا آور)؛ این دو قرائت در عمق حقیقتی واحد اند. اما اگر شخص دیگری خوانشی متعارض با این دو برداشت داشته باشد مردود است و نمی توان به بهانه ذو مراتب بودن فهم و قرائت، با تسامح، چنین قرائت متناقضی را در کنار سایر قرائت ها پذیرفتنی دانست؛ چراکه نتیجه چنین اندیشه ای به مرور معبد را به جای معبود نشان دادن و نا دیده انگاشتن حقیقت مطلق است. در داستان «منازعت

چهار کس در باب انگور» می بینیم که مولانا از حقیقتی واحد که به بیان های متفاوت خواننده شده، سخن می گوید و نتیجه می گیرد که:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت آرام اوفتاد
(مولوی، ۱۳۷۸: ۲: ۳۶۸۰)

اما معرفت واقعی که از نظر مولوی، موقت شهودی یا معرفت مبتنی بر اشراق و مشاهد قلبی است که مطلوب مولوی می باشد و گر چه ابدأ ساخته ذهن مولوی نیست اما در مثنوی مولوی تشخیص و جایگاه ویژه دارد. تفکر و نگاه مولوی اساساً یک تفکر شهودی و مبتنی بر تجربه عارفانه است. تجربه ای که او با همه وجود آن را ادراک کرد و از این نظر خود را مدیون و رهین شمس تبریزی می داند. مولوی از این تجربه گاه با عنوان تجربه عاشقانه و مشاهده معشوق و دیدار دولت یاد می کند و همه تلاش او معطوف به وصف ناپذیری این معرفت به دو دلیل است: یکی ناتوانی لفظ "گر چه تفسیر زبان روشنگر است، لیک عشق بی زبان رؤشتر است" دوم وجوب راز داری "محرم این هوش جز بیهوش نیست". تدبیری که مولانا در برابر این دو مشکل می اندیشد این است که نقد حال خویش را در حدیث دیگران باز گوید و از معرفت شهودی در پرده و در ضمن حکایت سخن گوید و همواره آرزو می کند.

کاشکی هستی زبانی داشتی تا زهستان پرده ها برداشتی (۴۷۲۵/۳)
ویژگی های معرفت شهودی مولوی چنین است:

- ادراک آن مستقیم است: در تصور ذات او را گنج کو تا در آید در تصور مثل او (۱۲۲/۱)
- واسطه هر جا فزون شد وصل جست واسطه کم ذوق وصل افزون تر است (۷۹۴/۵)
- به چیزی تشبیه نمی شود:

چه مه و چه آفتاب و چه فلک چه عقول و چه نفوس و چه ملک

آفتاب آفتاب آفتاب
این چه می گویم مگر هستم به خواب
(۲۸۱۲-۳/۳)

- به وصف در نمی آید:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست
وصف آن یاری که او را یار نیست
- حضور او عام و فراگیر و آشکار است، غبار در چشم ماست، ز فرط ظهور ناپیداست:
حق نشانه آن نور را بر جانها
مقبلان برداشته دامانها
وآن نثار نور را او یافته
روی از غیر خدا بر تافته
(۷۶۰-۱/۱)

دیده ای باید سبب سوراخ کن
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
(۱۵۵۲/۵)

جان ز پیدایی و نزدیکی است گم
چون شکم پر آب و لب خشکی چوخم
(۱۱۲۰/۱)

وصف این نوع معرفت در مثنوی بیشتر از این است، ما به این حد بسنده کردیم شاید مهمترین ویژگی معرفت شهودی مولوی این باشد که: جز عشاق کسی به آن نائل نمی شود. عشق مهمترین وسیله کشف و شهود معرفت و حصول معرفت قلبی است و از سوی دیگر عشق حاصل معرفت شهودی هم هست. عشق است که سالک را در مسیر معرفت یاری می رساند و البته در نیل به هر مرتبه سالک عاشق تر می گردد.

اگر زاهد راه معرفت را با پای لنگ طی می کند عاشق پران است:
زاهد با ترس می تازد به پا
عاشقان پران تر از برق و هوا
(۲۱۹۲/۵)

این محبت هم نتیجه دانش است
کی گزافه بر چنین تختی نشست
(۱۵۳۲/۲)

مولوی موانع کسب معرفت حقیقی را غرض ورزی های نفس، اوهام و خیالات، دنیا دوستی، دل خوش کردن به معرفت حسی و دویینی و اصالت بخشی به آن می داند که در جایی دیگر به آن خواهیم پرداخت. انشاء الله.

نتیجه

معرفت دینی انسان رویکرد فردی و اجتماعی دارد که معرفت‌شناسی درجه‌ی اول و درجه دوم نامیده می‌شوند. اندیشه‌ی «باور به صراط واحد» و اندیشه «تکثر معرفت‌های عمقی» به عنوان معرفت‌شناسی‌های درجه اول و درجه دوم، با وجود تعارض ظاهری، هر دو در زندگی انسان مفید و کاربردی‌اند. اساس شمول‌گرایی مولانا نیز همین است: لطف الهی به انحای گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته اما از میان صراط‌های مستقیم، «کامل‌ترین صراط» وجود دارد. در تعامل اجتماعی، معرفت‌شناسی درجه دوم و در زندگی خصوصی و فردی، معرفت‌شناسی درجه اول کاربرد دارد. در زندگی اجتماعی باید پذیرفت که هر معرفتی بهره‌ای ولو اندک از حقیقت دارد و نمی‌توان نظرات منبعث از حقیقت واحد را نادیده انگاشت چرا که بحث تساوی حقوق مطرح است اما در چارچوب عقیده شخصی و رفتار دینی، هر کس حق دارد بهره خود را از معرفت کامل‌تر بداند و جزم‌اندیشانه بر آن پای فشارد. رابطه این دو مانند زندگی در آپارتمان است: محوطه آپارتمان، راه‌روها و راه‌پله‌ها به طور مساوی بهره‌همه واحد‌های مسکونی است و کسی به بهانه طبقه اول یا چهارم بودن و یا به بهانه وسعت فضای مسکونی بهره بیشتری ندارد اما از درب واحد مسکونی تا درون واحد، دیگر اشتراک منافع معنا ندارد و هرکس از بهره خود دفاع می‌نماید و تساهل، بی‌غیرتی محسوب می‌شود!

در صدر اسلام، مدینه‌النبی، الگویی از جامعه‌ای است که هر کس با هر اعتقادی که دارد در آن زندگی می‌کند و چارچوب رفتاری‌ای را که توسط بهره‌غالب و حاکم تعریف می‌شود، رعایت می‌نماید ولی در چارچوب زندگی فردی، یهودی، یهودی است و مسلمان، مسلمان. داستان اختلاف حضرت علی (ع) با یهودی در باب زره مؤید همین تساوی معرفت‌ها از منظر معرفت‌شناسی درجه دوم است و در قرآن کریم نیز آنجا که می‌فرماید: «قل یا ایها الکافرون لا اعبد ما تعبدون... لکم دینکم ولی الدین» کفار را مورد خطاب قرار می‌دهد ولی در انتها نمی‌فرماید لکم کفرکم بلکه می‌فرماید «لکم دینکم» کفر را دین آنان می‌خواند و این به معنای به رسمیت شناختن «نگاه‌ها» است، و البته نه به معنای به رسمیت شناختن حقیقت‌ها، چراکه قرآن بیش از یک حقیقت را به رسمیت نمی‌شناسد و مسیر آن را با «الف و لام معرفه» شناسا می‌کند: «الصراط المستقیم» اما از راه‌های ناشناس دیگری سخن به میان می‌آورد: «صراطاً مستقیماً»

(سوره مبارکه یس آیه ۳). اختلاف بین صراط‌های مستقیم، اختلاف بین حق و باطل نیست بلکه اختلاف «نظرگاه» است که بین انبیا نیز بوده و ریشه در ذو مراتب بودن ارتباط آنان با مردم دارد: تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (سوره مبارکه بقره آیه ۲۵۳). حقیقت یکی بوده که سه یا چهار پیامبر از سه یا چهار منظر به آن نگریسته‌اند و عبارت شان متفاوت گشته «عبارت‌نا شتی وحسنک واحد»

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم ترا
 حال که یکی از ادیان وارث تجارب دینی ادیان پیش از خود بوده، می‌توان متوقع بود
 لامحاله نگاه کامل تری به حقیقت داشته باشد. اما کامل‌ترین نگاه نیز باز نگاهی مطلق
 نمی‌تواند باشد و این نتیجه‌ای است که مولانا در پایان داستان ارائه می‌دهد:

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه ی او دست رس
 درست است که چشم جایگزین کف گشته اما مادام که منظر، حسی و تجربی باشد حتی
 کامل‌ترین نگاه، نگریستن به فیل در تاریک خانه است و حمد و تسبیح و توصیفی که از این منظر
 برخیزد بناچار آغشته به تشبیه خواهد بود زیرا کسی نیست که بتواند حقیقت مطلق را جدای از
 قالب انسانی خود آنچنان که هست و لایق اوست بشناسد و توصیف کند (ما عرفناک حق
 معرفتک):

هان و هان گر حمد گویی گر سپاس همچو نافر جام آن چوپان شناس
 پس در پلورالیزم مولانا، اختلاف معرفت‌ها در دین (چه معرفت درون دینی و چه برون دینی)
 ناشی از اختلاف برداشت‌هاست چون تعبیرها و تفسیرهای مختلف داریم و چون دست‌مان پُر
 است و چندین لایه از حقیقت در اختیار داریم پلورالیسم شده ایم:

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

(همان: ۲: ۱۶۳۶)

اگر این بیان را برنتابیم و جزم‌اندیشانه معرفت‌ایمانی و فردی خود را در جایگاه معرفت
 اجتماعی خود بنشانیم و خود را به واسطه فهم و معرفت‌مان اهل هدایت و بهشتی تصور کنیم و
 دیگران را اهل ضلال و جهنمی، حاصلی جز نزاع و کشمکشی بی‌حاصل همچون منازعت یاران
 در باب انگور یا فیل در تاریکی نخواهیم داشت. (سروش، ۱۳۷۸: ۹۶)

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند
و البته اگر با تساهل جاده هر معرفتی را به سوی حقیقت واحد بدانیم سر به هر قبله ای گردان
خواهیم ماند:

چون تو برگردی و سرگشته شوی خانه را گردنده بینی و آن توی
(همان: ۱: ۲۳۶۴)

منابع

- ۱- استعلامی، محمد (۱۳۶۶) مثنوی متن و تعلیقات. دفتر سوم. انتشارات زوار.
- ۲- اکبرآبادی، ولی محمد (۱۳۸۳) شرح مثنوی مولوی معروف به مخزن الاسرار. تهران: نشر قطره.
- ۳- براهنی، رضا (۱۳۷۱) طلا در مس. چاپ اول. انتشارات میثاق.
- ۴- پور نامداریان، تقی (۱۳۸۰) در سایه آفتاب. چاپ اول. انتشارات سخن.
- ۵- جعفری، محمد تقی (۱۳۵۱) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. قسمت دوم. دفتر سوم. انتشارات حیدری.
- ۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶) بحر در کوزه. چاپ اول. انتشارات علمی.
- ۷- ————— (۱۳۷۴) سرّ نی. چاپ ششم. انتشارات علمی.
- ۸- زمانی، کریم (۱۳۷۲) شرح جامع مثنوی معنوی. ویرایش دوم. تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۹- سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۶۶) حدیقه الحقیقه. تصحیح مدرس رضوی. دانشگاه تهران.
- ۱۰- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) صراط های مستقیم. انتشارات صراط.
- ۱۱- صادقی، هادی (۱۳۸۰) درآمدی بر کلام جدید. چاپ دوم. قم: انتشارات طه و نشر معارف.
- ۱۲- مک لنان، گرگور (۱۳۸۱) پلورالیسم. ترجمه جهانگیر معینی. انتشارات آشیان.

13- John ,Hike (1983) **The theology of Religious Pluralism**.335
.SCM.press ,

14- —————(1980) **God Has Many .Names** (London: The Macmillan
Press,Ltd)P.44