

### بررسی تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی

محمد میر<sup>۱</sup>، بابک شمشیری<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۶/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۶)

#### چکیده

شاخصه‌های مؤثر ارتباطی جهان حاضر در پی واکاوی اصولی معین برای حل منطقی تعارضات فعلی و یا به تعبیری دیگر، ایجاد صلح میان انسان‌هاست. با توجه به نقش دین در زندگی جوامع و وجود کثرت‌های روزافزون دینی، استفاده از رویکردی فعال و صلح‌محور در عرصه تربیت دینی یعنی عرفان، ضروری می‌نماید، از این رو مقاله حاضر بر آن است تا با استفاده از یک روش توصیفی - تفسیری، تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی را بررسی کند و پرسش‌های اصلی آن عبارتند از: (۱) منظور از کثرت‌گرایی دینی مبتنی بر عرفان چیست؟ (۲) تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی چگونه تربیتی است؟ نتایج پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بر اساس نوع نگاه تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی، می‌توان مؤلفه‌ها و پیش‌زمینه‌هایی نظیر ایجاد روحیه هم‌دلی و مهرورزی، گفتمان دینی، تساهل و تسامح یا مدارا و ایجاد روحیه مسئولیت‌پذیری میان پیروان ادیان را در نظر گرفت که در زمینه تربیت دینی، زمینه‌ساز آشتی و تفاهم میان آن‌ها گردیده و به صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بینجامد.

**کلیدواژه‌ها:** تربیت دینی، صلح‌محور، عرفان، کثرت‌گرایی دینی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز، (نویسنده مسئول)؛

Email: M\_mir.education@yahoo.com

Email: bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز؛

## الف) طرح مسئله

### ۱. معناشناسی کثرت‌گرایی دینی و مبانی آن

کثرت‌گرایی دینی به‌عنوان یک پدیده دینی مهم مطرح در مطالعات نوین دینی و فلسفه دین، در کنار دو مفهوم انحصارگرایی (Exclusivism) و شمول‌گرایی (Inclusivism)، سه نگرش متفاوت را در ارتباط با تنوع و تکثر ادیان ارائه می‌دهد و منظور از آن هم این است که حقیقت و رستگاری منحصر به دین خاصی نیست و همه ادیان بهره‌ای از آن را دارند؛ لذا پیروان همه ادیان به نجات و رستگاری می‌رسند و نزاع و اختلافات میان ادیان می‌تواند جای خود را به همراهی و هم‌دلی دهد [۶۰، صص ۱۷۳-۱۸۴]. هرچند در نگاه نخست هدف و نتیجه این رویکرد، مطلوب به نظر می‌رسد؛ اما با پذیرش روشی که هیک به‌عنوان یکی از نخستین نظریه‌پردازان در رابطه با آن بیان می‌کند، چنین هدف و نتیجه‌ای حاصل نمی‌گردد. او در این خصوص می‌نویسد: «از منظر من، دین از آن رو اهمیت دارد که حیات خودمحورانه انسان را به حیاتی خدامحورانه تبدیل می‌کند؛ اما این که این حقیقت در قالب چه مقوله‌ها و آموزه‌هایی بیان شود، چندان مهم نیست» [۵۵، ص ۸۹]. با اینکه نظریه وی فتح بابی برای توجه به گروه‌ها و مکاتب دیگر نیز می‌باشد، ولی نمی‌توان این نکته را نادیده گرفت که توجه به کثرت‌ها در نزد وی عمق چندانی ندارد. در حقیقت پذیرش هر مدعایی بدون ارزیابی معرفت‌شناسانه، نه تنها منجر به ایجاد هم‌دلی نمی‌شود، بلکه اختلافات و تفرقه‌افکنی‌های جاهلانه میان انسان‌ها را نیز بیش از پیش گسترش می‌دهد، از این رو باید به دنبال رویکردی بود که بتوان با بهره بردن از مفروضات و اصول آن، روش رسیدن به رستگاری و نجات ادیان را از روش‌شناختی سکوت هیک به ارائه راه و طریق امکان‌نیل به این رستگاری، تغییر، اصلاح و سوق داد؛ روشی که بتواند ضمن توجه به گروه‌ها و مکاتب دیگر، با در نظر داشتن این کثرت‌ها و توجه به تفکیک آن‌ها، انسجامشان را نیز به شکلی منطقی و صحیح در برنامه خود بگنجانند؛ زیرا نمی‌توان به بهای رسیدن به وحدت و صلح، از بشر انتظار سکوت و خاموشی نطق و اندیشه‌ورزی را داشت. به‌طور کلی کثرت‌گرایی دینی با توجه به همه تعالیمش در نزد صاحب‌نظران، مبانی گوناگونی دارد که در آغاز به دو مبنای معرفت‌شناسی و سپس به دو مبنای کلامی آن اشاره می‌کنیم. این مبانی عبارتند

از: تفکیک حقیقت فی نفسه (Noumen) و حقیقت عندالمدرک (Phenomenon)، تجربه کردن به‌عنوان (Experiencing as)، تجربه دینی و گوهر و صدف ادیان. ایشان در تفکیک حقیقت فی نفسه و حقیقت عندالمدرک از کانت و در تجربه کردن به‌عنوان از ویتگنشتاین و در تجربه دینی از شلایرماخر و ویلیام جیمز بهره گرفته‌اند.

### ۱-۱- تفکیک حقیقت فی نفسه و حقیقت عندالمدرک

از دیدگاه صاحب‌نظران این حوزه، خداوند همان حقیقت فی نفسه و خدایان دیگر حقیقت عندالمدرک‌اند. خدایان ادیان ساخته‌ی قوه تخیل دینداران هر سنت دینی در طول تاریخ هستند. هر دینی ورای عینک فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی خود تصویری از حقیقت را نزد خود می‌سازند. این تصاویر دارای حیثیت التفاتی است و به امری خارج از خود که همان حقیقت فی نفسه است، رجوع می‌کند؛ اما این حقیقت فی نفسه هیچ‌گاه آن‌چنان که هست بر انسان هویدا نمی‌شود؛ بلکه متدینان طبق پیش‌فرض‌هایی که سنت زندگی آنها در اختیارشان قرار داده است، تصویری از خداوند ارائه می‌دهند [۴۰، ص ۲۹]؛ بنابراین حقیقت فی نفسه، فراتر از مقولاتی است که بشر در گفتگوهای خود از آن بهره بجوید.

### ۱-۲- تجربه کردن به‌عنوان

به عقیده ویتگنشتاین، میان یک تجربه بینایی و تعبیر مشاهده‌کننده از تجربه، تفاوتی وجود ندارد؛ هر تجربه بینایی ناشی از وجود پیش‌فرض‌ها و ذهنیت‌های مشاهده‌کننده در آن تجربه است، مانند تصویر مرغابی که از جنبه‌های دیگر همچون خرگوش به نظر می‌رسد. سایر صاحب‌نظران، نظریه ویتگنشتاین در مورد «تجربه به‌عنوان» را به تمام تجربه‌های ادراکی تعمیم می‌دهند و فقط آن را منحصر به تصاویر دوپهلویی همچون مرغابی نمی‌دانند. بلکه معتقد هستند که شامل تمام تجربیات اخلاقی، زیباشناسی و دینی نیز می‌شود [۱۱، ص ۵۴] و در خصوص تجربه‌های دینی بر این عقیده‌اند که افرادی که درصدد رسیدن به خداوند هستند، به دلیل آزادی شناختی خود حقیقت الهی را تحت عناوین مختلف تجربه می‌کنند؛ عناوینی که نتیجه پیش‌فرض‌های فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی آنان است.

### ۳-۱- تجربه‌ی دینی

کسانی همچون آلستون، پلاتینجا و سویین برن که طرفداران بعد معرفتی تجربه‌ی دینی محسوب می‌شوند، در جای جای آثار خود برای تثبیت نظریه‌ی خویش از تجربه‌ی دینی استفاده می‌کنند و آن را نوعی ادراک حسی می‌دانند که شالوده‌ی معرفت دینی است. جان هیک نیز بر این بعد تأکید دارد [۱۸، ص ۳۱]. تجربه‌ی دینی به معنای مواجهه‌ی تجربه‌گر با امر قدسی است. همواره هنگام گزارش و تفسیر، به دلیل دخالت امور متنوعی مانند پیش‌فرض‌ها و زمینه‌های فرهنگی و معرفتی دچار تنوع می‌شود. تنوع ادیان انعکاس تجارب دینی است که صورت تحقق و عینیت گرفته‌اند و هیچ‌یک نه حق مطلق‌اند و نه باطل مطلق؛ بلکه حقایق کمال‌پذیر اما آغشته به تفسیر زمانه است.

### ۴-۱- گوهر و صدف دین

بر اساس این مبنا دین به دو بخش گوهر و صدف یا پوسته و هسته تقسیم می‌شود و آنچه اهمیت دارد گوهر و هسته‌ی دین است که نقش آن تحول شخصیت انسانی از انسان‌محوری به سوی خدامحوری است؛ اما گزاره‌های دینی حکم صدفی با اهمیت کمتری را دارند [۳۹، ص ۱۲۵]. تمام ادیان در گوهر دین و تأثیر آن در تحول شخصیت انسان سهیم بوده و وحدت دارند و اگر اختلافی هم در ادیان وجود داشته باشد، مربوط به گزاره‌های دینی بوده و در صدف دین است و به فرهنگی برمی‌گردد که آن صدف در آن واقع شده و دارای اهمیت ثانوی است.

### ۲. معناشناسی تربیت دینی صلح‌محور

تربیت دینی، به معنای فعالیت‌های نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده‌ی نهادهای آموزشی جامعه به‌منظور آموزش بینش، منش و آموزه‌های دین به افراد است، به گونه‌ای که در عمل نیز به آن پایبند باشند [۲۱، ص ۱۶]. تربیت دینی را می‌توان فرایندی دانست که ضمن آن تلاش می‌شود تا با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، زمینه‌ای فراهم شود که متربی در جهت رشد و شکوفایی استعدادهای فطری و دینی گام بردارد [۴۷، ص ۸۶]. در «دایره‌المعارف جهانی تربیت» در تعریف از تربیت دینی چنین آمده است: «آموزش منظم

و برنامه‌ریزی‌شده‌ای که سعی دارد در مسائلی همچون وجود خدا، حقیقت هستی و حیات، رابطه فرد با خالق و با سایر افراد جامعه بشری، انسان را از اعتقاداتی بهره‌مند کند» [۱۷، ص ۴۱]. امروزه با توجه به اینکه فرایند جهانی شدن با شتابی روزافزون در حال عبور از مرزهای سیاسی، محدوده‌های فرهنگی و حریم‌های خانوادگی و فردی است و نیز تغییرات سریع شرایط اجتماعی و اقتصادی در بسیاری از کشورهای جهان باعث بی‌ثباتی و شکل‌گیری ناامیدی، بی‌عدالتی، بی‌طرفی، پوچی، نابرابری و نفرت شده است، بدیهی است که نبود تربیت و آموزش صحیح این پدیده‌ها، تخریب قابل ملاحظه و فزاینده‌ای در زندگی انسان‌ها را به همراه داشته و از خاصیت حمایتی فرهنگ‌های بومی، مناسبات اجتماعی، هم‌گرایی و هم‌دلی‌ها کاسته است و موجب درگیری و تعارض‌ها در صحنه‌های اجتماعی و بین‌المللی می‌شود و چه بسا در چنین شرایطی آموزش فرهنگ صلح موجب پرورش و ترویج اعتقادات و اقداماتی شود که مردم هر کشور باید متناسب با ساختارهای ویژه فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خود به آن عمل کند. عامل اصلی تحکیم این فرهنگ در جامعه تبدیل رقابت‌های خشونت‌آمیز به همکاری‌های مبتنی بر ارزش‌ها و اهداف مشترک یا صلح‌محور است [۳۷، ص ۴۳]. بر این اساس باید با استفاده از بیانات معنوی و روحانی، مفاهیم دینی و به‌ویژه تربیت دینی در پی برقراری صلح بود. به عبارت دیگر تربیت دینی با تربیت و تلفیق مفاهیم عدالت اجتماعی در میان پیروان ادیان و برقراری صلح در جهان، می‌تواند در رفتار به‌عنوان یک شهروند اجتماعی به ما کمک رساند تا شرایط موجود را از طریق تغییر دادن ساختار اجتماعی و الگوی تفکری که بر وضع موجود حاکم است، متحول بسازیم. بر این اساس بینش و تمایل به تغییر در قلب تعلیم و تربیت دینی صلح‌محور وجود دارد.

در این میان رویکرد مطالعاتی نوشتار حاضر ارائه نگرشی برای حل یا کاستن اختلافات و تفرقه‌های جنگ‌طلبانه و ضد بشری در حوزه دین و تربیت دینی است؛ لذا با تنظیم و تبیین ماهیت شناختی پلورالیسم<sup>۱</sup> (Pluralism) کثرت‌گرایی دینی از منظر مکتب عرفان و مؤلفه‌های آن به بررسی امکان تربیت دینی صلح‌محور می‌پردازد. یکی از

۱. واژه پلورالیسم برگرفته از دو واژه Plural به معنای جمع و Ism به معنای گرایش است؛ بنابراین Pluralism در لغت به معنای جمع‌گرایی یا کثرت‌گرایی است [نک: ۱۰، ص ۲۰۰].

رویکردهایی که می‌تواند وحدت و کثرت را در کنار یکدیگر به تصویر بکشد و در پی آن با انسجام و تکامل پوسته‌های متفرق نهاد بشری، موجبات صلح و هم‌زیستی جامعه دینی پیروان ادیان مختلف را فراهم آورد، رویکرد عرفانی است. عرفان ذیل موضوع وحدت با مطرح نمودن وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، می‌تواند زوایای جدیدی را در ارتباط با تنوع ادیان و فراهم نمودن بستر صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان آنها روشن سازد؛ بنابراین این مقاله سعی دارد تا با روش توصیفی - تفسیری<sup>۱</sup>، کثرت‌گرایی مبتنی بر عرفان را در ارتباط با تنوع و کثرت ادیان تبیین و به دنبال آن، تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر آن را بررسی کند. برای این منظور پرسش‌های اصلی این مقاله عبارتند از: (۱) منظور از کثرت‌گرایی دینی مبتنی بر عرفان چیست؟ (۲) تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی چگونه تربیتی است؟

شایان ذکر است که در زمینه کثرت‌گرایی دینی یا موضوع صلح و تربیت دینی، مقالات متعددی به صورت مجزا وجود دارد که از آن جمله می‌توان مقالات مرتبط با موضوع کثرت‌گرایی دینی اشاره کرد که مقاله خانم سپیده نصرتی (۱۳۹۱) با عنوان «مبانی و معنای کثرت‌گرایی دینی در اسلام» و آقای امیرعباس علی‌زمانی و مرجان نوری (۱۳۸۹) با عنوان «بررسی انتقادی مدل پلورالیسم دینی جان هیک» مواردی از آن دست است. این دو مقاله از منظرهای گوناگون کثرت‌گرایی دینی را بررسی کرده ولی اثری از بررسی تربیت دینی صلح‌محور در آن یافت نمی‌شود. در زمینه تربیت دینی مقالاتی از احمد سلحشوری (۱۳۹۰) با عنوان «حدود و ثغور تربیت اخلاقی، تربیت معنوی و تربیت دینی»، قاسم پورحسن و خدیجه هاشمی (۱۳۹۰) با عنوان «مطالعه تطبیقی مدل تربیت دینی از دیدگاه صدرالمتألهین و اریک فروم» و بابک شمشیری (۱۳۸۸) با عنوان «جهانی شدن و تربیت دینی از منظر مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و عرفان اسلامی» وجود دارد ولی

۱. در این روش، داده‌ها ابتدا توصیف و با روش تحلیل جهت‌دار (قیاسی) در کنار باز بودن مسیر استقراء تجزیه و تحلیل می‌شوند. به بیان دیگر برای محقق علاوه بر توصیف، بحث درباره چگونگی نیز اهمیت دارد و مستلزم حدودی از تفسیر پیش از انتخاب اطلاعات است. با وجود اینکه توصیف هدف مهمی است، اما برخی توصیف‌ها به سمت تأویل و تفسیر می‌روند [رجوع شود به کتاب:

Maykut & Morehouse (1994). *Beginning qualitative Research a philosophic and practical guide*, p122].

بحث و تبادل نظری درباره کثرت‌گرایی دینی و تربیت دینی صلح‌محور صورت نگرفته است. در زمینه موضوع صلح هم مقالات متعددی (مقاله کاظم‌پور و همکاران (۱۳۹۱) با نام «تأثیر برنامه آموزش صلح‌محور در تربیت شهروند جهانی» و مقاله قادری و همکاران (۱۳۸۷) با عنوان «تبیین برنامه درسی صلح‌محور در فلسفه کانت») وجود دارد که می‌تواند تا حدودی در تعریف صلح و ماهیت‌پردازی آن به ما یاری رساند، اما از آن‌جا که شامل بحث کثرت‌گرایی نمی‌شود، از حیطة بحث ما خارج بوده‌اند. به همین دلیل مقاله حاضر در صدد آن است تا با تمرکز بر رویکرد عرفانی به‌عنوان یک رویکرد تربیتی و معرفت‌شناسانه<sup>۱</sup> در ارتباط با کثرت‌گرایی دینی و تبیین و تحلیل تربیت دینی صلح‌محور مبتنی بر آن، به سؤالات مذکور پاسخ دهد.

### ب) یافته‌های تحقیق

#### ۳. نحوه اثرگذاری پذیرش کثرت‌گرایی دینی بر تحقق تربیت دینی صلح‌محور

در دنیای کنونی و فرایند نوین جهانی شدن، جوامع و ساختارهای جهان مادی با سازوکارهای بی‌شمار خود در پی آن هستند تا با استفاده از شاخص‌ها و متغیرهای نوین تعارضات و بحران‌های جهان‌شمول را حل کنند. مفهوم صلح (peace) از جمله اصلی‌ترین شاخصه‌های برون‌ساختاری نظام‌های میرهن اجتماعی و سازنده روابط درون‌ساختاری سازمان‌های انسانی است که باید آن را در قالب نیازها، موضوعات و مفاهیم جزئی و تخصصی اجتماع وارد حوزه عمل نمود و برای کاربردی نمودن آن برنامه‌ریزی کرد [۵۹، ص ۱۱۶]. تحقق این امر ویژه زمانی ممکن خواهد بود که با وجود رشد و تنوع کثرت‌های مختلف در جهان به‌ویژه کثرت‌گرایی دینی، صورت‌های قابل ملاحظه‌ای از آن به حقیقت پیوندند. هرچند در بحث از کثرت‌گرایی دینی تمرکز و تلاش جان‌هیک به‌عنوان نخستین صاحب‌نظر جهان مسیحیت در این زمینه ستودنی و قابل تقدیر بوده، اما اهمیت فحوائی این موضوع در مقایسه با تاریخ ادیان دیگر و به‌ویژه عرفان شرق نیز قابل تأمل است. در این توصیف رویکردی، ماهیت بحث پلورالیسم خواه

۱. [۳۳، ص ۱۰۰-۱۵۰؛ ۲۹، صص ۷۴-۸۹].

در پلورالیسم هیک و خواه در پلورالیسم شرق یکی است، ولی تفاوت نوع نگرش، برخورد و بازتاب انتزاعی این بحث به دلیل خود ماهیت وجه پلورالی بودن آن، کاملاً محسوس است. حال اگر این موضوع با رویکردی دنبال شود که امکان بقا و وصول کثرت‌ها به رستگاری با ضریب بالاتری دنبال شود، در میان جامعه دینی می‌توان بازتاب گسترده‌تری از آن را یافت. لذا جهت تحقق این مهم و تنویر اذهان در معرفی نوع نگاه ما به مبحث کثرت‌گرایی عرفانی، لازم است که در ابتدا برخی از مفروضات بنیادین غالب مکاتب عرفانی نظیر اصل وحدت وجود و اصل ظاهر و باطن تبیین گردد، همچنین باید متذکر شویم که در این پیش‌فرض‌های اساسی میان فرقه‌ها و احیاناً رویکردهای مختلف عرفانی تفاوت اساسی وجود ندارد. به همین دلیل است که با رجعت به این مفروضات می‌توان از مکتب واحدی به نام عرفان صحبت کرد.<sup>۱</sup>

### ۱-۳- اصل وحدت وجود

بر اساس این اصل، وجود یا همان هستی یک حقیقت واحد است، نه حقایق گوناگون و متباین. وحدت وجود، وحدت حقه حقیقه است [۳۲، ص ۶۴]؛ یعنی وجود عین وحدت است. بدون اینکه احتیاج به واسطه‌ای در عروض یا واسطه در ثبوت داشته باشد. طبق این دیدگاه، حقیقت یکی بیش نیست و هر چه در جهان هست تنها جلوهای از همان حقیقت واحد یعنی ذات اقدس الهی است. از این رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجلیات و مظاهر حق تعالی، گوناگون و کثیر هستند، اما هستی یگانه است؛ بنابراین از اصل وحدت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت انشعاب می‌یابد.

در میان تعابیر عرفا از وحدت وجود می‌توان ضمن توجه به بیان‌های مختلف و متأثر از نگاه هستی‌شناسانه هر قوم و تفاوت‌های فرهنگی و دینی آنها، بر این نکته تأکید کرد که همه آنها درباره وحدت وجود سخن گفته و نمی‌توان یکسانی مفاد اصلی موضوع مورد بحثشان را انکار نمود. / یروتسو، اندیشه‌ای را که در کتاب «چانگ تزو» مربوط به تاتویسم است، همتای جالب چینی فلسفه وحدت وجود تحلیل می‌کند. بر این اساس،

۱. [نک: ۵۱، صص ۹۰-۱۲۰؛ ۳۰، صص ۲۰-۱۰۰؛ ۶۰، صص ۳۴-۹۱؛ ۲۸، صص ۲۰-۶۷].



گرچه این حقیقت منحصراً به فرد با چشم‌اندازی رنگارنگ، متنوع و گوناگون تجلی می‌یابد، اما همه چیز، واحد و خود حقیقت است. اگر ما این اشیا را اشکال عَرْضی و متنوع واحد مطلق انگاریم، این دو حیثیت با هم قابل جمع خواهند بود و وحدت وجودی که این‌گونه فهمیده می‌شود، محور فلسفه لائوتزو و چانگ‌تزو را تشکیل می‌دهد [۱۳، ص ۳۰۰]. نظر/ستیس درباره‌ی عرفان‌های هندی نیز مشابه با این نظر است. به اعتقاد او، حکمت ودانتا که در متونی نظیر اوپانیشادها نمود یافته، بی‌گمان مبتنی بر وحدت وجود است. از نظر وی، هرچند تفاسیر متعددی از تعبیر گویندگان این متون در دسترس است<sup>۱</sup>، اما مراد اصلی همه آنها، همان وحدت وجود بوده که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قائل به یکسانی و یگانگی خدا و جهان خواهد بود، همچنین در میان عرفای مسیحیت، اکهارت به سبب بحث‌های خود درباره‌ی وحدت وجود جایگاه برجسته‌ای دارد. او وجود را تنها به خدا نسبت می‌دهد و خدا و وجود را یکی می‌داند؛ از این رو گفته است: «تنها در جذب است که می‌توانم دریابم با خدا وحدت دارم. در این جذبات است که از تثلیث گذشته و به ذات می‌رسم» [۴۳، ص ۵۰]. عرفای اسلامی نیز اصل وحدت وجود را به‌عنوان یکی از پیش‌فرض‌های اساسی عرفان پذیرفته‌اند. ابن عربی از وحدت وجود به‌عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین دیدگاه عرفانی خود یاد کرده است. بزرگ‌ترین قضیه‌ای که دیدگاه وی را بیان می‌کند، یکی بودن حقیقت وجود در ذات و جوهرش و برگشت همه کثرت‌ها به صفات و اسمای اوست؛ لذا هر تعدد و کثرتی که دیده می‌شود، چیزی جز اعتبار، نسبت و اضافه نیست. بر این اساس، همه هستی و وجود، تجلی ذات حق تعالی است: «پس او در تمامی مخلوقات و آفریدگان، ساری و جاری است؛ اگر این‌گونه نبود، اصلاً وجود ماهیتی نداشت و صحیح نبود... در حقیقت، او عین وجود است؛ پس او بیننده هر بیننده و دیده‌شده هر دیده‌شده‌ای است» [۵، ص ۱۰۷]. از این‌رو، می‌توان وجود کثرت‌ها را امری اعتباری، نسبی، اضافی و در طول امر

۱. یکی از برجسته‌ترین تفاسیر مکتب ودانتا مربوط به شانکارا، حکیم الهی هند است که به مکتب او ودانتای عاری از ثنویت یا ادویتا ودانتا یعنی ودانتای وحدت‌گرا گفته می‌شود و اصلی‌ترین آموزه آن، وحدت وجود است (نک: زمانی، «ودانتا حکمت الهی دین هندو»، نشریه فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۹۱، شماره ۲، صص ۸۷-۱۰۶).

واحد مطلق در نظر گرفت که به نوبه خود علاوه بر مبحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، به دو بخشی بودن عالم هستی نیز اشاره دارد.

## ۲-۳- اصل ظاهر و باطن

بنا به اصل وحدت وجود، چنین استنباط می‌شود که عالم هستی از دو بخش تشکیل شده است: نخست سپهر وحدت که همان باطن و ریشه جهان هستی است که چیزی نیست جز باری تعالی و صفات ذاتی او و دوم سپهر کثرت است که به قلمرو تمامی موجودات یا به تعبیری دیگر تجلیات الهی اطلاق می‌شود. به تعبیر غالب عرفا، باطن جهان هستی به عالم غیب یا ملکوت تعلق دارد و ظاهر آن نیز متعلق به عالم ملک یا جهان محسوسات است [۳۹، صص ۱۲۵-۱۲۸]. هویت انسان نیز از همین اصل پیروی می‌کند. در واقع انسان آمیزه‌ای از عالم ناسوت (عالم ملک) و لاهوت (عالم ملکوت) است و به همین دلیل عرفای بزرگی همچون ابن عربی، عالم اصغر یا انسان را رونوشتی از عالم اکبر دانسته و به این نتیجه رسیده‌اند که انسان کامل، صورت رحمان است [۶، ص ۴۹]. علاوه بر جهان و انسان، دین نیز مشمول اصل ظاهر و باطن می‌شود، به عبارت دیگر، قشر یا صدف دین، بیانگر آن دسته از گزاره‌ها و تعالیمی است که ماهیت نسبی دارند. این گزاره‌ها و تعالیم تا حد زیادی تابع عوامل زمانی، مکانی، تاریخی، فرهنگی و نظایر آن است، اما گوهر یا مغز دین حاوی واقعیاتی است که از اصل ثبات پیروی می‌نمایند. چنین واقعیتهایی به هیچ وجه تابع شرایط و محدودیت‌های گوناگون نیست و لذا می‌توان وجود گوهر باطنی واحد و به تعبیری دیگر وحدت وجودی گوهر و باطن گزاره‌ها، آموزه‌ها و تعالیم ادیان در سپهر کثرت را جوازی بر پلورالیسم و تبیین کیفیت کثرت‌گرایی دینی از منظر عرفان دانست.

پرداختن به تبیین کثرت‌گرایی عرفانی، نخست مستلزم بررسی موضع عرفاست. در این رابطه نویسندگانی نظیر برد، رسیدن به حقیقت و جنبه‌هایی از آن را در خلال حالات و تجارب ویژه عرفانی و دینی مردمانی ممکن دانسته است که از نژادهای گوناگون و سنن اجتماعی متفاوتی بوده‌اند [۱۸، صص ۳۱-۳۲]. ویلیام جیمز به گونه‌ای صریح‌تر وحدت میان خود و حق را آزمایشی ازلی و پیروزمندی عرفان در تمام شرایط و

مکان‌ها و میان همه عرفا و مذاهب (نظیر هندو، تصوّف و مسیحیت) دانسته است [همان، ص ۱۰۹]؛ بنابراین اگرچه ممکن است که مکاتب گوناگون عرفانی در نوع جهان‌بینی و آیین‌نامه‌های مربوط به سیر و سلوک با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته باشند، اما با تکیه بر تجربیات و آموزه‌های بنیادین خود به حقیقت و جنبه‌هایی از آن نائل می‌شوند و این امر به نوبه خود می‌تواند زمینه‌ساز ایجاد وحدت میان کثرت‌های گوناگون است. در حقیقت، عقاید و آموزه‌ها همان چیزی است که به عرفان و مکاتب عرفانی کثرت می‌بخشد و در عین حال، منجر به وحدت این کثرت‌ها نیز می‌شوند.

کثرت‌گرایی عرفانی با تکیه بر مفهوم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، میان کثرت و وحدت منافاتی نمی‌بیند و حتی کثرت را مؤکد وحدت می‌داند: «قطعاً کثرت، وحدت حقیقی را نفی نمی‌کند؛ بلکه بالعکس، آن را تأکید می‌کند» [۲۶، ص ۲۲]. همان‌گونه که ملاصدرا نیز پس از اذعان به وجود کثرت‌ها در خارج، همگی آنها را تعیین‌کننده حقیقتی واحد و سریانی دانسته و از این‌رو، وحدت و کثرت را با هم مرتبط و غیر متباین معرفی می‌کند. بر این اساس، برای شناخت حقیقت واحد باید به سراغ کثرت‌ها رفت؛ کثرت‌هایی که به شکلی دسته‌جمعی، تداعی‌کننده یک حقیقت هستند. از این منظر، کثرت‌ها هیچ و پوچ نیستند؛ اما در عین حال، مظاهر و شئون یک ذات واحد به شمار می‌روند. در حقیقت، عرفان ضمن طرح دیدگاه میانه‌ای در ارتباط با وحدت و کثرت، قائل به ترکیب جمع با تفرقه است؛ یعنی هم به وحدت احترام می‌گذارد و هم به کثرت؛ اما با نگاهی دقیق‌تر به وحدت، کثرتی را که به تفرقه همیشگی بینجامد، ناپسند دانسته و از آن به‌عنوان عامل اختلاف، عداوت، جدال و خصومت یاد می‌کند [۴۱، ص ۱۲۹]؛ لذا در عرفان، آن کثرت‌گرایی دینی‌ای مطرح و مقبول است که در آن با تکیه و تأکید بر وحدت میان ادیان، نسبت به افکار، عقاید، آموزه‌ها و حالات یکدیگر بی‌توجه نبوده و با تمرکز بر مفروضات بنیادین عرفانی و نگرش عرفانی مبتنی بر آنها، زمینه‌ساز اصلاح، بهبود، کاهش تفرقه و اختلافات یا به تعبیری دیگر صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان شود.

#### ۴. آثار تربیت دینی صلح‌محور در تعاملات بین‌الادیانی

از آنجا که کثرت‌گرایی عرفانی با تکیه بر مفهوم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، میان کثرت و وحدت منافاتی نمی‌بیند و حتی کثرت‌ها را مؤکد وحدت و همگی آنها را تعیین‌کننده حقیقتی واحد و سریانی می‌داند، می‌توان با بررسی آثار و تبعات چنین وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت به تعریف تربیت دینی صلح‌محوری پرداخت که در نهایت امکان صلح و آشتی یا هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان ادیان را فراهم آورد. به تعبیر دیگر کثرت‌گرایی عرفانی با تکیه بر مفهوم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت و ضمن بسترسازی برای مؤلفه‌ها و پیش‌زمینه‌های ذیل، به دنبال آن است تا با تربیت دینی صحیح و صلح‌جویانه پیروان ادیان، شرایط و امکان دستیابی ایشان را به صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز میسر سازد:

##### ۴-۱- تحقق روحیه همدلی و مهرورزی

پلورالیسم دینی عرفانی در افق دید خود نه تنها نگرشی انحصارگرایانه را نسبت به پیروان سایر ادیان در پیش نگرفته و در نظر گرفتن کثرت‌ها را زمینه‌ساز رسیدن به وحدت دانسته است، بلکه مهربانی و همدلی با کثرت‌های دینی را لازمه‌ی تربیت دینی برمی‌شمرد؛ زیرا در سایه خصومت و عداوت نسبت به پیروان دیگر ادیان، مجال برای هیچ‌گونه نگرش صحیح، همه‌جانبه و بدون تعصب و بغضی باقی نخواهد ماند و روزبه‌روز، بر تفرقه و از هم گسستگی روابط انسانی پیروان ادیان افزوده می‌شود. مهرورزی و همدلی برگرفته از این کثرت‌گرایی، با توجه نمودن به مواردی نظیر هم‌نوع بودن انسان‌ها، مهرورزی متعصبانه به خود و دین و آیین خاص و واحد و قهر کورکورانه و کینه‌توزانه نسبت به غیر و پیروان سایر ادیان را جایز نمی‌داند. از این‌رو خرقانی در مناجات خود با حضرت حق، می‌گوید: «الهی، اگر در همه جهان کس از من بر خلق تو مهربان‌تر بود، در این وقت از خود ننگ دارم» [۵۰، ص ۱۱۸]. جوهره چنین اندیشه‌ای را می‌توان در گفتاری منسوب به وی مشاهده نمود که بر بالای درب خانقاهش نگاشته است: «هر کس که در این سرای درآید، نانمش دهد و از ایمانش مپرسید. چه آن کس

که به درگاه باری تعالی به جان ارزد، البتّه بر خوان بوالحسن به نان ارزد<sup>۱</sup> [۳۰، ص ۷۶]. این مفهوم، در پاره‌ای از تعالیم عرفانی مسیحیت، به‌گونه‌ای دیگر مورد توجه قرار گرفته است: «هر کس که به رخسارهٔ راست تو سیلی (طپانچه) زند، رخسارهٔ دیگر خود را به سوی او بگردان و اگر کسی تو را به دادگاه کشاند تا پیراهنت را بگیرد، عبای خود را نیز به او ببخش...» [۲، ب ۵، صص ۳۸-۴۱]. علاوه بر این، بر اساس مفروضهٔ وحدت وجود عرفان، تمام عالم و مخلوقاتش در طول محبت به ذات حق تعالی قرار گرفته و در عالم، فقط یک نوع محبت وجود دارد و آن هم مخصوص به اوست. ابن عربی در این باره می‌گوید: «او در هر محبوبی برای هر محبتی ظاهر است و در وجود، جز محبت نمی‌باشد؛ پس تمام عالم، محب و محبوب‌اند و تمام آنها به وی بازمی‌گردند... هیچ کس، غیر خالقش را دوست نمی‌دارد؛ زیرا سبب حب، جمال است که مخصوص خدا می‌باشد» [۴، ص ۲۳۸]. بر این اساس، محبت به هستی چیزی جدای از محبت به خالق آن نیست. چنین نگرش مهرورزانه‌ای را می‌توان در تعالیم مسیحیت ذیل بحث کشیدن بار گناه همهٔ آدمیان به‌وسیلهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام مشاهده نمود [۲، ب ۲۶ / ۲۸]. در متون و آموزه‌های آیین یهود نیز عشق و مهرورزی مترادف با کلمهٔ «آهاوا» بوده و به‌طور یکسان، در مورد عشق به خدا و عشق زمینی به کار می‌رود. عرفان یهود، منبع معرفت و زندگی را عشق می‌داند و معتقد است که عشق انسان به خدا باید از طریق عشق به هم‌نوعان ابراز شود [۵۴، ص ۲۵]. عارف همهٔ پدیده‌های عالم هستی را جلوه‌ای از تجلی حضرت حق و انسان را آئینهٔ تمام‌نمای جمال حق می‌داند؛ لذا نسبت به همهٔ هستی عشق می‌ورزد و محبت، شفقت و خدمت به خلق را بالاترین عبادت و بندگی به شمار می‌آورد. بنابراین بر اساس پلورالیسم دینی عرفانی، مهرورزی در این عالم، رشته‌ای است که یک سوی آن به تعداد مخلوقات و سوی دیگر آن فقط یکی، یعنی ذات حق تعالی است؛ از این‌رو، محبت نسبت به پیروان سایر ادیان و دیگر انسان‌ها را می‌توان نوعی از محبت به خداوند قلمداد نمود. حال در جامعه‌ای که بتوان از نگرش مهرورزانهٔ افراد در قبال سایر هم‌نوعان به تفاهم و آشتی و یا حداقل تقریب افکار و آرا دست یافت، زمینهٔ

صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنها فراهم خواهد آمد. کانت در فلسفه صلح‌محور خود رسیدن به صلح پایدار را در سیمای مهرورزی و اخلاقیات و پای‌بندی به این عنصر می‌بیند [۴۴، ص ۸۷]. کانت با هوشیاری تمام علاوه بر الزامات زندگی انسانی و خیرخواهی ناشی از تکلیف، بر دوست داشتن مبتنی بر محبت یا مهرورزی نسبت به هم‌نوعان تأکید می‌کند. با توجه به رهنمودهای کانت می‌توان چنین استنباط کرد که اشتیاق و آرزوی صرف ما و هم‌نوعان ما برای جهانی عاری از جنگ و خشونت کافی نیست؛ بلکه اشتیاق عملی هم باید در کار باشد [۴۵، ص ۲۶۷؛ ۲۶، ص ۱۲۱]. از سوی دیگر تکیه بر وجدان اخلاقی و مهرورزی میان انسان‌ها در ژرفا بخشیدن به اعتماد و امنیت یا صلح، مؤثر و کارآمد خواهد بود [۴۸، ص ۳۷۲]. در حقیقت کثرت‌گرایی عرفانی نیز در تربیت دینی صلح‌محور خود با فراهم آوردن مؤلفه و پیش‌زمینه ایجاد روحیه نگرش هم‌دلی و مهرورانه نسبت به هم‌نوعان و در خلال آن، رسیدن به وحدت و محبت حقیقی یعنی محبت به خالق هستی‌بخش، التزام پیروان خود را به این پیش‌زمینه، ضروری و اساسی می‌داند و به این ترتیب بستر ساز ایجاد صلح و آشتی میان ادیان مختلف می‌شود.

## ۲-۴- تحقق گفت‌وگوی بین‌الادیانی

سالکان و پیروان طریق عرفانی، به دنبال گذر از لایه‌های قشری و پوسته و در نتیجه رسیدن به ذات و گوهر واحد جهان هستی هستند. از این‌رو، به جای دامن زدن به اختلافات، در پی معرفت حقیقی یعنی مشاهده مشترکاتی هستند که در اصل همان حقیقت واحد است. پیروان این رویکرد، دیگران را نیز به دیدن حقایق باطنی واحد، دعوت می‌نمایند؛ همچنان که حافظ می‌گوید: «جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر بنه؛ چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند» [۱۹، ص ۱۸۴]. از آن‌جا که پلورالیسم دینی عرفانی، نگرشی انحصارگرایانه را نسبت به پیروان سایر ادیان در پیش نگرفته و در نظر گرفتن کثرت‌ها را زمینه‌ساز و مقدمه رسیدن به وحدت دانسته است، گفتمان با کثرت‌های دینی و زمینه‌سازی برای آن را نیز لازمه و اساس تربیت دینی می‌داند و برای رسیدن به گفتمان دینی صحیح و مطابق با اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، شرایط، اصول و ویژگی‌هایی نظیر نرمی و عطف‌ت در گفتار و مهرورزی با

مخاطب را مطرح می‌کند که در واقع، بدون رعایت آنها هیچ‌گونه گفت‌وگوی سودمند، نتیجه‌بخش و وحدت‌بخشی تحقق نمی‌یابد. برای نمونه، می‌توان به گفتمان دینی عارف مسلمانان که در اثر سوز و گداز عشق و در پی کشف حقیقت، به دیر مغان، کلیسای ترسایان (مسیحیان) و محفل پیر باده‌فروش راه می‌یابد، اشاره نمود. او در این سه محفل با افرادی روبه‌رو می‌شود که با خوش‌رویی و بیان روشن و بدون هیچ‌گونه جانب‌داری غیر منطقی، حقیقت را از منظر خویش برای او تبیین می‌کنند. از این‌رو، وقتی که وی با بیانی عاشقانه و محترمانه، به دلبر ترسایی می‌گوید که «شما تا کی می‌خواهید سه‌گانه‌پرست (أب، ابن و روح‌القدس) و غافل از وحدت باشید»، در کمال خوش‌رویی از او پاسخ می‌شنود که: «گر از سر وحدت آگاهی/ تهمت کافری به ما میسند// در سه آینه شاهد ازلی/ پرتو از روی تابناک افکند// سه نگرده بریشم ار او را/ پرنیان خوانی و حریر و پرند// ما در این گفت‌وگو که از هر سو/ شد ز ناقوس این ترانه بلند// که یکی هست و هیچ نیست جز او/ وحده لا اله الا هو» [۸، ص ۶۲]. گفتمان دینی عرفا، شرایطی را در درون خود جای داده که حتی در گفت‌وگو با ابلیس نیز آثار دینی قابل تأمل و پرتوهایی از حقیقت را برای طرفین گفتمان به همراه دارد. در گفت‌وگوی جنید با ابلیس رجیم آمده است که «گفتم: یا ملعون! چه چیز تو را از سجده کردن بازداشت مر آدم را؟ گفت: یا جنید! تو را چه صورت می‌بندد که من، غیر وی را سجده کنم؟ جنید گفت: من متحیر شدم اندر سخن وی. به سرم ندا آمد: بگو یا جنید! مر او را دروغ می‌گویی؛ که اگر تو بنده بودی، از امر او بیرون نیامدی و به نهی‌اش تقرب نکردی. وی، آن ندا از سر من بشنید، بانگی بکرد و بگفت: بسوختی مرا بالله یا جنید! و ناپدید شد» [۳۵، ص ۲۷۹؛ ۵۷، ص ۱۹۹]. بدین ترتیب، یکی از ثمرات گفتمان دینی مبتنی بر این رویکرد را می‌توان آشکار شدن گوهر و باطن اندیشه‌هایی دانست که در پس گفتارهای ظاهری متعدد قرار دارند. مولانا در این رابطه می‌گوید: «این همی‌گوید که آن ضال است و گم، بی‌خبر از حال او وز امر قُم؛ و آن همی‌گوید که این را چه خبر، جنگشان افکند یزدان از قدر؛ گوهر هر یک هویدا می‌کند، جنس از ناجنس پیدا می‌کند» [۴۹، ص ۳۹۶]. لذا در جریان گفت‌وگو، با درک کاستی‌ها و ناروایی‌هایی که احیاناً در ذات ادیان وجود ندارند و ممکن است در نتیجه کج‌فهمی و استنباط غلط از آموزه‌های واقعی دین پدید آمده باشند، بهتر

می‌توان به اصلاح آنها اقدام نمود. چه بسا اگر همهٔ ادیان و پیروانشان تحت لوای گفتمان کنار یکدیگر جمع شوند و به خود فرصت درک همدیگر را دهند، به تدریج زمینهٔ توجه به گوهر باطنی مشترک و وحدت وجودی میان آنها فراهم گردد. مولوی نیز از مخلوقات و سراسر کائنات به‌عنوان کلمات و سخنان خداوند یاد می‌کند: «گفت با جسم آیتی تا جان شد او، گفت با خورشید تا رخشان شد او» [همان، ص ۶۶]. حال اگر پیروان ادیان مختلف با چنین پیش‌فرض و نگرشی وارد گفت‌وگو شوند، بر وحدت و همبستگی میان یکدیگر تمرکز بیشتری داشته و به گفته‌هایی تأکید دارند که پیروان همهٔ ادیان را مطابق با مفروضهٔ ظاهر و باطن، به باطن و هستهٔ ادیان رهنمود سازند. از این‌روست که می‌توان برای گفتمان دینی مبتنی بر این رویکرد، زبان خاصی را در نظر گرفت. در جهان دینی امروز نیز *الوین تافلر* یکی از راه‌های تقلیل و تخفیف در جنگ و منازعات انسانی را به‌کارگیری خرد و استفاده از عقل جمعی یا به تعبیری دیگر گفتمان بر سر عقاید مختلف می‌داند. او به‌کارگیری خرد و مناقشهٔ صرف بر سر تنها یک عقیدهٔ خاص را از جمله خطاهای شناختی قلمداد نموده و برای رسیدن به صلح و هم‌زیستی بهره‌گیری از گفتمان و تجربهٔ جمعی را تجویز می‌کند [۱۶، ص ۲۴۷]. از سوی دیگر رشد فکری جامعه و تحقق صلح پایدار ادیان، نیازمند شرایطی است که در آن افراد با هم‌نوعان خود با تبادل افکار و آرا بتوانند سوءتفاهمات فرهنگی و دینی را کنار گذاشته و رفتار عقلانی را در پیش بگیرند [۳۸، صص ۴۷-۸۱]. لذا در تربیت دینی صلح‌محور کثرت‌گرایی عرفانی هم‌نقیصهٔ زبان کلامی وابسته به شرایط نسبی در سپهر کثرت از طریق گفت‌وگو و تعامل پیروان ادیان در زبان عرفانی متمرکز بر سپهر وحدت برطرف می‌شود و بدین ترتیب، توجه به آموزه‌های برگرفته از مفروضهٔ وحدت وجود نظیر مهرورزی و هم‌دلی نسبت به پیروان سایر ادیان، می‌تواند در گفتمان دینی کثرت‌ها، زبان مشترک و وحدت‌آفرینی را برای رسیدن به توازن و توافق یا صلح در اختیار قرار دهد.

### ۳-۴- تحقق فرهنگ تساهل و مدارا

در جامعهٔ مدنی، تساهل و تسامح دینی با این استدلال آغاز می‌شود که اگر بپذیریم پذیرش ایمان و عقاید دینی باید با طیب نفس همراه باشد و برای تطهیر روح و درون



افراد است، طبیعتاً آزادی دینی و جواز بروز انواع فهم از هر دینی نیز مجاز خواهد بود. نتیجه این بینش، گسترش مدارای دینی و تساهل اجتماعی است. مکتب عرفان در برابر انسان‌ها با مدارا، نرمش و انعطاف‌پذیری رفتار می‌نماید. این ویژگی موجب می‌شود که پیروان مسلک عرفانی نسبت به حضور پیروان سایر ادیان و آیین‌ها در خانقاه و شرکت آنان در برخی مراسم‌های عرفانی همچون سماع و ذکر با گشاده‌رویی برخورد نمایند؛ به‌عنوان نمونه، دربارهٔ ابوالحسن خرقانی آمده است که «وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت (او) کردند، ترسایی به ایشان مرافقت کرد و حال خود پوشیده می‌داشت... روزی ابوالحسن گفت: «شما را به حمّام باید شد»؛ مسافران، شاد شدند و ترسا، دل‌تنگ شد. با خود اندیشه کرد که این زَنّار کجا نهم؟ در این اندیشه بود. شیخ، آهسته در گوش ترسا می‌گوید که «به من ده، که خادمان امین باشند». چون از حمّام بازآمدند، شیخ زَنّار به وی داد نهفته» [۵۰، ص ۱۳۶]. این پدیده، یعنی اجازهٔ حضور پیروان دیگر ادیان در خانقاه عرفا و شرکت در مراسم عرفانی آنها و هنوز در هندوستان که دارای کثرت فرهنگی و دینی است، مشاهده می‌شود [۱۲، صص ۴۵-۴۶]. وجود این خصیصهٔ مهم می‌تواند پیامدهای مثبتی نظیر زندگی مسالمت‌آمیز همراه با صلح را به دنبال داشته باشد. به حکم وحدت وجود، همهٔ انسان‌ها محترم هستند و تا جایی که ممکن است، باید نسبت به آنها با تواضع، احترام و مدارا رفتار کرد. به تعبیری دیگر، کافر مانند غوره است، به این صورت که اگر چه با مؤمن از یک اصل هستند، اما ضد یکدیگراند و ممکن است در اثر پخته شدن، ضدیت میان آنها برطرف شده و با مؤمن، یارِ نیک شوند [۴۹، ص ۳۲۶]. بنابراین مدارا نمودن پیروان ادیان مختلف با یکدیگر، ضمن حفظ ارزش انسانی و احترام به ذات وجودی انسان‌ها، فرصت‌هایی را فراهم می‌آورد که در سایهٔ شناخت و درک متقابل به رشد و بالندگی آنها بینجامد. یکی از این فرصت‌های تعالی‌بخش، زمینه‌سازی برای دیدن مشترکات و وحدت میان پیروان ادیان مختلف با تکیه بر مفروضهٔ وحدت وجود و اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است: «من و تو عارض ذات وجودیم، مشبک‌های مشکات وجودیم... چو برخیزد تو را این پرده از پیش، نمآند نیز حکم مذهب و کیش؛ همه حکم شریعت از منِ توست، که این بر بستهٔ جان و تنِ توست؛ من و تو چون نمآند در میانه، چه کعبه، چه کنش، چه دیرخانه... تو آن جمعی که عین

وحدت آمد، تو آن واحد که عین کثرت آمد» [۲۹، ص ۲۰]. بدین ترتیب، بنا بر اصل وحدت وجود، به سبب این که پیروان همه ادیان از یک اصل آمیخته با مهر و زیبایی نشأت گرفته‌اند، باید به زیبایی‌ها و نیکی‌های وحدت‌بخش همدیگر توجه نموده و عیسی‌وار در میان حواریون، درخشندگی و زیبایی دندان‌های جیفه را تحسین کنند: «چون به سخن نوبت عیسی رسید، عیب‌رها کرد و به معنی رسید؛ گفت ز نقشی که به ایوان اوست، در به سپیدی نه چو دندان اوست» [۵۳، ص ۷۹]. بنابراین، انسان متأثر از مفروضه‌های مورد تأکید عرفان، حُسن و جمال باطنی الهی را کشف و درک نموده و همه عالم را زیبا می‌بیند. در جامعه مدنی نیز *ژان بُدن* در کتابی با عنوان «شش مقاله در باب جمهوری» معتقد است که مشاجرات مذهبی و نبود تساهل و تسامح در دین حتی دولت‌های قوی را نیز از پای درآورده و موجبات آزار و تبعید فرقه‌های دینی را فراهم می‌آورد [۳۶، ص ۱۱۷]. جان لاک نخستین فیلسوف سیاسی هم به دفاع از تساهل مذهبی و سیاسی پرداخته و پیروی از آن را زمینه جهان می‌داند [۱۴، ص ۴۷]. از این منظر، کثرت‌گرایی دینی عرفانی نیز در تربیت صلح‌محور خود، مدارا با تنوع ادیان و کثرت‌ها را نه تنها در حد تحمل آرای دیگران نمی‌پندارد، بلکه نسبت به کثرت‌ها و تنوعشان اشتیاق و رغبت نیز نشان می‌دهد؛ زیرا از آنها در تبیین باورها، ارزش‌ها و رسوم مشترک وحدت‌بخش، بهره می‌برد و بدین‌وسیله به‌رغم وجود کثرت‌های دینی متعدد، زمینه چفت‌وگیر پیدا کردن و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز آنها از طریق طرح آموزه‌های اخلاقی مشترک نظیر عدالت و محبت فراهم می‌شود.

#### ۴-۴- ایجاد روحیه مسئولیت‌پذیری

از آن‌جا که پلورالیسم دینی عرفانی، کثرت‌ها را زمینه‌ساز و مقدمه رسیدن به وحدت دانسته است، مسئولیت‌پذیری نسبت به آنها نیز به تبع آن، لازمه تربیت دینی به شمار می‌آید. بر اساس پلورالیسم دینی عرفانی، انسان خود را نسبت به پیروان سایر ادیان که هم‌نوعان و هم‌خَلقان یا به تعبیری دیگر هم‌وجودان او هستند، مسئول و پذیرش این

۱. «جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای، زنده معشوق است و عاشق مُرده‌ای» [نک: ۴۹، ص ۶].

مسئولیت را هم‌سو با وحدت با امر وجوددهنده مطلق می‌داند؛ لذا نه تنها آن را به شکلی اختیاری، بلکه در قالبی از علاقه و شوق انجام می‌دهد. چنین نگرش مهرورزانه‌ای در ابوالحسن خرقانی موجب گردیده است تا نسبت به همه انسان‌ها، احساس مسئولیت کند؛ به‌گونه‌ای که: «اگر از ترکستان تا به در شام، کسی را خاری در انگشت شود؛ آن، از آن من است و همچنین اگر از ترک تا شام، کسی را قدم در سنگ آید، زیان آن مراست» [۳۵، ص ۶۷۶]. این نگرش، در برخی از تعالیم آیین مسیحیت نیز مشاهده می‌شود. بر این اساس، مسئولیت‌پذیری نسبت به هم‌نوعان می‌تواند در قالب توجه نمودن به آنها و استفاده بجا و شایسته از حق تمکن در ارتباط با همه انسان‌ها، جلوه نماید: «هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو خواهد، روی خود را مگردان» [۲، ب ۵]. کمک به هم‌نوعانی که در فطرت و روح دمیده‌شده الهی با انسان یکسان هستند، از اصلی‌ترین راه‌های تحقق وحدت وجودی مورد نظر در کثرت‌گرایی دینی عرفانی است. لذا در این رویکرد، رابطه انسان با خدا، دیگران، جهان هستی و کائنات بر اساس عشق و مهرورزی شکل گرفته و انسان نمی‌تواند با نگاهی خصمانه و خودخواهانه، کمر به نابودی دیگران بزند و نسبت به آنها، بی‌مسئولیتی ورزد. از منظر کثرت‌گرایی دینی عرفانی، همه انسان‌ها و کل هستی، حق وحدت وجود داشته که به دنبال آن، مسئولیت‌ها و وظایفی نیز برای هم‌حقان تعریف می‌شود. یکی از مسئولیت‌ها و تکالیف پیروان ادیان در ارتباط با این حق، توجه به آموزه‌ها و اصولی می‌باشد که متوجه همه‌ی آنها است، و قابل انتساب به پیروان دین خاصی نیست. برای نمونه، فرد بت‌پرستی، نزدیکی از دانشمندان یهودی به نام هیلل آمد و یک پای خود را بلند کرد و گفت: «تا هنگامی که روی یک پا ایستاده‌ام، تمام تورات را به من بیاموز!»؛ هیلل پاسخ داد: «آنچه خود از آن نفرت داری، برای هم‌نوعت روا مدار» [۳، ب ۳۱]. از سوی دیگر، توجه به کثرت‌ها نیز می‌تواند مسئولیت‌آور باشد؛ یعنی از آن‌جا که انسان، مسئول انتخاب‌های خویش است، توجه به کثرت‌ها، شرایطی را پدید می‌آورد که در پی آن، طیف گوناگونی از آگاهی، شکل گرفته و منجر به انتخاب در او شود. در جوامع دینی نیز قابلیت ایجاد حساسیت و مسئولیت‌پذیری نسبت به پیروان ادیان در انسان ظرفیت هم‌دلی و تفاهم را افزایش داده و موجب تمرکز بر نکات مشترک و قابل‌اتساع روابط دینی افراد می‌شود. در متمم

پیشنهادی یونسکو، تقویت احساس مسئولیت از جمله اهداف اولیه نیل به صلح و هم-زیستی مسالمت‌آمیز است [۵۷، ص ۵۱]. دوییل نیز فرایند صلح را از طریق گسترش تدریجی مسئولیت‌پذیری در تکالیف انسانی لازم و ضروری می‌داند [۲۲، ص ۱۱۴]؛ لذا کثرت‌گرایی عرفانی نیز در تربیت دینی صلح‌محور خود با توجه به وجود کثرت‌ها و حرکت به سوی وحدت، می‌تواند مسئولیت‌آفرینی میان پیروانش را گسترش دهد. پیداست که خود تقویت مؤلفه و پیش‌فرض روحیه مسئولیت‌آفرینی و مسئولیت‌پذیری میان پیروان ادیان در سایه روابط و تعاملات دینی سبب صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خواهد شد و زمینه آشتی میان انسان‌ها را میسر خواهد ساخت.

### ج) نتیجه‌گیری

پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، از جمله رویکردهای مرتبط با تنوع و تكثر ادیان بوده که در جهان مسیحیت برای اولین بار با نظریه‌پردازی جان هیک مطرح گردیده است. اگرچه نظریه او، فتح بابی است تا به گروه‌ها و مکاتب دیگر نیز توجه شود، اما توجه به کثرت‌ها در نزد وی عمق کمتری دارد؛ بنابراین باید به دنبال رویکردی بود که بتواند ضمن توجه به گروه‌ها و مکاتب دیگر، این کثرت‌ها را به حال خود وانگذارد و در کنار توجه به تفکیک آنها، انسجامشان را نیز به شکلی منطقی و صحیح در برنامه خود بگنجانند. کثرت‌گرایی دینی مبتنی بر عرفان یا به تعبیری دیگر، کثرت‌گرایی دینی عرفانی، از جمله رویکردهایی است که می‌تواند در این زمینه مطرح و بررسی شود. این رویکرد، با توجه به پیش‌فرض‌های اساسی عرفانی خود نظیر وحدت وجود و اصل ظاهر و باطن، نه تنها وجود کثرت‌ها را در عالم خارج رد نکرده، بلکه همه آنها را تعیین‌کننده یک حقیقت دانسته و قائل به وجود آموزه‌ها، اصول و حقیقت‌های باطنی مشترکی در همه کثرت‌هاست.

بر این اساس تربیت دینی صلح‌محور متأثر از پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی مبتنی بر عرفان، تربیتی است که قائل به وجود حقیقت‌های باطنی مشترکی در همه کثرت‌های دینی است. از این‌رو، همه ادیان و پیروانشان ضمن توجه و احترام به عقاید و آموزه‌های کثرت‌مآبانه خود به آموزه‌ها و حقایق بنیادی مشترک در میان یکدیگر نیز توجه خواهند

داشت. بر این اساس در تربیت دینی صلح‌محور توجه نمودن به مؤلفه‌ها و پیش‌زمینه‌هایی نظیر ایجاد روحیه هم‌دلی و مهرورزی نسبت به پیروان سایر ادیان، گفتمان دینی، تساهل و تسامح یا مدارا و ایجاد روحیه مسئولیت‌پذیری در میان پیروان سایر ادیان، ضروری به نظر می‌رسد؛ لذا هدف این تربیت، آن است که با به‌کارگیری پیش‌زمینه‌ها و مؤلفه‌های موجود در آن، اختلافات و تفرقه‌های میان ادیان کمتر شده و زمینه و بستر لازم برای وحدت کلمه و تمرکز بر اشتراکات دینی و به دنبال آن، صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین آنها فراهم شود.

## منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) (۱۳۸۰). ترجمه فاضل‌خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران، اساطیر.
- [۳] تلمود (میشنا) (بی‌تا). تهران، انجمن کلیمیان تهران.
- [۴] ابن عربی، شیخ محی‌الدین (۱۳۸۴). رسائل، ده رساله فارسی‌شده، ترجمه و تصحیح نجیب مایل‌هروی، تهران، مولی.
- [۵] \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تهران، نشر الزهراء.
- [۶] \_\_\_\_\_ (بی‌تا). فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر.
- [۷] ابوالخیر میهنی، ابوسعید (۱۳۹۱). رباعیات ابوسعید ابوالخیر، تهران، ناهید.
- [۸] اصفهانی، هاتف (۱۳۸۶). دیوان هاتف اصفهانی، تدوین علی مصطفوی، تهران، نشر الکترونی.
- [۹] افروغ، عماد (۱۳۹۰). پیش‌فرض‌ها و رویکردهای نظری عدالت اجتماعی، مجموعه مقالات عدالت دومین نشست اندیشه‌های راهبردی، دبیرخانه اندیشه‌های راهبردی.
- [۱۰] اقبال، فرشید (۱۳۷۶). فرهنگ انگلیسی، فارسی، تهران، اقبال.
- [۱۱] اکبری، رضا (۱۳۸۳). «مبانی معرفت‌شناسی نظریه کثرت‌گرایی جان هیک»، پژوهش‌نامه فلسفه‌ی دین (نامه حکمت). شماره ۴، صص ۳۵-۵۴.
- [۱۲] الهامی، داوود (۱۳۷۸). موضع تشیع در برابر تصوف در طول تاریخ، قم، مکتب اسلام.
- [۱۳] ایزوتسو، توشهیکو (۱۳۷۸). صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.

- [۱۴] بشیریه، حسین (۱۳۷۷). *پیش درآمدی بر اندیشه سیاسی تساهل سیاسی*، دفتر نخست، تسامح آری یا نه، قم، اندیشه معاصر.
- [۱۵] پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۴). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- [۱۶] تافلر، الوین و هایدی تافلر (۱۳۸۰). *جنگ و ضد جنگ: بقاء در آستانه قرن بیستم و یکم*، ترجمه شهین دخت خوارزمی، تهران، آسونه.
- [۱۷] توماس، ژان (۱۳۶۳). *مسائل جهانی آموزش و پرورش*، ترجمه احمد آقازاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۸] جیمز، ویلیام (۱۳۷۹). «تجربه دینی، اصل و منشأ دین»، ترجمه مالک حسینی، نقد و نظر، ش ۳-۴، صص ۲۵-۴۴.
- [۱۹] حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *دیوان اشعار از روی نسخه محمد قزوینی و قاسم غنی*، به کوشش ناهید فرشادمهر، تهران، گنجینه.
- [۲۰] خرقانی، ابوالحسن (۱۳۸۹). *نور العلوم*، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، تهران، بهجت.
- [۲۱] داوودی، محمد (۱۳۸۶). *نقش معلم در تربیت دینی*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- [۲۲] دوپل، مایکل (۱۳۸۵). *صلح لیبرالی*، اندرو لینکلتر، ترجمه‌ی علیرضا طیب، تهران، مرکز چاپ و انتشارات.
- [۲۳] ذکرگو، امیرحسین (۱۳۷۷). *اسرار اساطیر هند (خدایان و دائی)*، تهران، فکر روز.
- [۲۴] رشاد، علی‌اکبر (۱۳۹۰). «نقد مبانی معرفت‌شناسی نظریه پلورالیسم دینی»، ذهن، ش ۴۷، صص ۲۶-۴۱.
- [۲۵] سالیوان، راجر (۱۳۸۰). *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌ا... فولادوند.
- [۲۶] سبزواری، هادی (بی‌تا). *شرح المنظومه*، ج ۶، قم، علامه.
- [۲۷] سجادی، سیدضیاء‌الدین (۱۳۸۸). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، تهران، سمت.
- [۲۸] سلحشوری، احمد (۱۳۹۰). *حدود و ثغور تربیت اخلاقی، تربیت معنوی و تربیت دینی*، رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، ش ۲، صص ۴۱-۵۶.
- [۲۹] شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۹). *گلشن راز*، تصحیح ح. م صدیق، تبریز، اختر.
- [۳۰] شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، تهران، سخن.
- [۳۱] شمشیری، بابک و عبدالحسین نقیب‌زاده (۱۳۸۴). «فرآیند تعلیم و تربیت با اقتباس از مبانی عرفان اسلامی»، *دوماهنامه علمی - پژوهشی دانشگاه شاهد*، ش ۱۲، صص ۷۴-۸۹.

- [۳۲] شمشیری، بابک (۱۳۸۵). *تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران، طهوری.
- [۳۳] عرسان کیلانی، ماجد (۱۳۸۷). *سیر آرای تربیتی در تمدن اسلامی*، ترجمه بهروز رفیعی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مرکز مطالعات فرهنگی.
- [۳۴] علی‌زمانی، امیرعباس مرجان نوری (۱۳۸۸). «بررسی انتقادی مدل پلورالیسم دینی جان هیک»، *دو فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، دفتر ۱، صص ۸۵-۱۰۶.
- [۳۵] عطّار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۱). *تذکره الاولیاء از روی نسخه نیکلسون*، به کوشش ا. توکلی، تهران، بهزاد.
- [۳۶] فتحعلی، محمود (۱۳۷۸). *تسامح و تساهل: اخلاقی، دینی، سیاسی، قم، طه*.
- [۳۷] فتحی واجارگاه، کوروش و معصومه اسلامی (۱۳۸۷). *بررسی میزان توجه به آموزش صلح در برنامه‌های درسی دوره ابتدایی از دیدگاه متخصص‌های تعلیم و تربیت*، تهران، فصل‌نامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۲۵، سال هفتم، صص ۴۹-۷۶.
- [۳۸] قادری، مصطفی و همکاران (۱۳۸۷). «تبیین برنامه درسی صلح‌محور در فلسفه کانت»، *فصل‌نامه مطالعات برنامه*، سال دوم شماره ۸، صص ۴۷-۸۱.
- [۳۹] قاسم‌پور راوندی، مهدی و محمدعلی راد (۱۳۷۹). «ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی»، *فصل‌نامه مدرس*، ش ۲، صص ۱۲۵-۱۴۱.
- [۴۰] لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹). *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- [۴۱] کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تهران، زوار.
- [۴۲] کاظم‌پور، اسماعیل، خلخالی، علی و رضا جانعلی‌پور (۱۳۹۱). «تأثیر برنامه آموزش صلح در تربیت شهروند جهانی، رهیافتی نو در مدیریت آموزشی»، *سال سوم*، شماره ۳، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت، صص ۴۹-۶۲.
- [۴۳] کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- [۴۴] کانت، ایمانوئل (۱۳۸۰). *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- [۴۵] \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *مابعدالطبیعه اخلاق: فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- [۴۶] کاویانی، شیوا (۱۳۸۰). «عشق در عرفان یهود»، *ماهنامه افق بینا*، ش ۱۵، صص ۲۵-۴۰.

- [۴۷] ماهروزاده، طیبه (۱۳۸۵). «نقش آموزه‌های دینی در کاهش خشونت خانوادگی، مسائل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی»، شماره ۳، ۳۵-۶۴.
- [۴۸] محمودی، سیدعلی (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری فلسفه اخلاق، تهران، نگاه معاصر.
- [۴۹] مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷). مثنوی معنوی از روی نسخه رینولد نیکلسون، تهران، گلی.
- [۵۰] مینوی، مجتبی (۱۳۸۹). احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، تهران، کتابخانه طهوری.
- [۵۱] نصر، سیدحسین (۱۳۸۲). آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، تهران، قصیده‌سرا.
- [۵۲] نصرتی، سپیده (۱۳۹۱). «مبانی و معنای کثرت‌گرایی دینی در اسلام»، فصل‌نامه تخصصی خدای‌نامه، ش ۱، صص ۱۲۹-۱۴۶.
- [۵۳] نظامی‌گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۹۲). مخزن‌الاسرار، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره.
- [۵۴] هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۶). کشف‌المحجوب، تهران، سروش.
- [۵۵] هیک، جان هارورد (۱۳۸۱). بعد پنجم، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبیان.
- [۵۶] یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۷). عرفان نظری، قم، بوستان کتاب.
- [57]. Fathi Vajargah, K. Islam (2008). Evaluation of peace education in the curriculum of primary In terms of professional education and curriculum specialists and primary school teachers in Tehran. *Journal of EducationalInnovations*.No. 25, the seventh year, spring, pp49-75.
- [58]. Hart. H. L. A (1954). "Definition and theory in jurisprudence", in *Low Quarterly Review*, vol 70, cited in Nine. c, Rights, nyu press, 1992.
- [59]. Luo.jia (1962). *peace, A Tibetan Perspective, A volume in peace Education (Spirituality, Religion and Peace Education)*,, united states of America, 115-132.
- [60]. Rowe, W. L (1993). *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing.