

صلح کل و وسعت مشرب در آیینۀ شعر سبک هندی

دکتر نرگس اسکویی^۱

دل خوش مشرب من صلح کل کرده است با عالم
که آب صاف با هر شیشه‌ای یکرنگ می‌گردد
(صائب تبریزی)

مقدمه:

در بطن هر سبک ادبی شاهد ظهور و بروز ایدئولوژی‌های متفاوت و متنوعی هستیم که عموماً ناشی از جریان‌ها و تحولات مذهبی، سیاسی و فرهنگی هم‌عصر با آن سبک ادبی است. تحلیل هر مکتب ادبی و هنری بدون در نظر گرفتن اساس فکری- فلسفی آن که عموماً در قالب نمادها، نشانه‌های شمایی و زبانی یا اصطلاحات هرمنوتیکی پربسامد متجلی می‌شود، امری ناممکن است؛ و البته پر واضح است که تحلیل‌هایی از این دست در ارتباط با یک مکتب ادبی بر استثناها و اشارات استوار نیست بلکه بر مجموع ایده‌ها و سیستم نگرشی استوار است که در یک سبک به شکل خصوصیتی ثابت و مدام تکرار شونده، ظاهر می‌شود.

سبک هندی و شعر شاعرانی از این مکتب، چون صائب، بیدل، طالب، فیضی و عوفی و... مثال عینی یکی از چنین مکاتب ادبی است که دو اصطلاح تامل‌برانگیز فکری- فلسفی، یعنی «صلح کل» و «وسعت مشرب» در آن نمود بسیار دارد و پر واضح است که تحلیل و شناخت زیرساخت‌های فکری این مکتب ادبی بدون در نظر گرفتن واژگان پربسامد و نشانه‌های تکرار شونده آن، کاری «ناتمام مانده» خواهد بود. این شاعران، در آثار خود، مکرراً از لزوم پایبندی و رعایت این دو مفهوم در سیره عملی زندگی و منش خود سخن گفته‌اند و علاوه بر این، به گونه‌ای تلویحی و ضمنی به تبلیغ این اندیشه به عنوان راه‌کاری مفید و کارآمد برای رسیدن به اهداف عالی چون آرامش، فضیلت، درک حقیقت و تحقق جوامع آرمانی پرداخته‌اند. به بیان دیگر، آنگونه که از طرز بیان و مثال‌های پیرامون این دو اصطلاح در شعر این شاعران بر می‌آید، مشخص است که صلح کل و وسعت مشرب در اندیشه این شاعران، شیوه‌هایی برای ترقی و تعالی فردی و جمعی است که در سایه آن ظهور و بروز «انسان آرمانی» و «جوامع آرمانی» امری ممکن می‌نماید.

در این مقاله سعی شده است که دو مفهوم گسترده و چندبُعدی موجود در اصطلاحات «صلح کل» و «وسعت مشرب» بررسی و تحلیل گردد. تبیین این مساله در سه حوزه انجام یافته است:

- خاستگاه اصلی این دو اصطلاح، علل پیدایش و اهداف آن؛
- ریشه‌یابی نظریه موجود در این دو اصطلاح در اندیشه‌ها و مکاتب فکری پیشین؛
- تطبیق این دو اصطلاح با مکاتب فکری نوین و به طور اخص مکتب پلورالیسم.

پیشینه و لزوم تحقیق:

پیش از این اندیشه‌ها و آرای مشابه کثرت‌گرایی و پلورالیسم و نیز تبلیغ به مصالحه و مسامحه با کل جهان برای دست یافتن به زندگانی فردی و اجتماعی ایده‌آل، دستمایه تحقیقات و پژوهش‌هایی در آثار ادبای بزرگ شعر فارسی ایرانی بوده است. سرامی در مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی تفکر مبتنی بر صلح کل و آشتی جویی در اندیشه مولوی» به تبیین و تحلیل جامع و زیربنایی در مبحث کثرت‌گرایی در مکاتیب عرفانی و به شکل برجسته عرفان اسلامی و آثار سترگ مولانا پرداخته است. (سرامی، ۱۳۸۸)؛ نصرافهانی، این دیدگاه و پیامدهای آرمانی موعود آن را در شعر حافظ شیرازی جسته و تفسیر نموده است و در مقاله‌ای پژوهشی- تطبیقی با نام «وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی از نظر حافظ و ابن فارض» به شرح باورمندی حافظ به این نظرگاه می‌پردازد.

شعر سبک هندی که در روش و نگرش، تا حدود بسیاری تابع سبک پیش از خود یعنی سبک عراقی است، به دلیل کثرت خیال‌بندی و نازک‌اندیشی از بسیاری جهات فکری و جهان‌بینی همچنان چونان معمایی حل نشده باقی مانده است و حل معضلات معنایی این شعر، نیازمند رازگشایی گام به گام از نشانه‌های زبانی و نمادهای شمایی آن است. این مساله بر لزوم تحقیق هر چه بیشتر و بازنگری در اصطلاحات هرمنوتیکی پریسامد چون وسعت مشرب و صلح کل دلالت می‌کند.

خاستگاه و اندیشه اصلی دو اصطلاح صلح کل و وسعت مشرب:

نباید از نظر دور داشت که ایده اصلی شعار وسعت مشرب و صلح کل، با اهداف دینی - الهی اکبر شاه گورکانی هم‌خوانی دارد. این نگرش آگاهانه و تبلیغ هدف‌مند آن توسط شاعران موسوم به شاعران سبک هندی، از محیط هندوستان و نیز فعالیت‌های اکبرشاه و فضای معنوی - ایدئولوژیک دوران فرمانروایی وی، تاثیر کمی نگرفته است. همان اکبرشاهی که در دوران کم‌رونقی شعر و ادبیات در دربار صفویه، آغوش حمایتش را بر شاعران پارسی‌گوی گشوده بود و از همین راه موجب توسعه و نیز تلفیق شیوه شعر فارسی و نازک‌گویی هندی و نتیجتاً پیدایش مکتبی شد که امروز به نام سبک هندی یا سبک اصفهانی می‌شناسیم.

اکبر شاه اهل تساهل بود و طی فرمانروایی طولانی و با اقتدار خود، سهم عمده‌ای در ایجاد آرامش در شبه قاره هند و شکوفایی امپراتوری گورکانیان به عهده داشت. اکبر سعی کرد بین ادیان مختلف رایج در هند صلح و نرمش برقرار نماید. او همچنین دین جدیدی به نام «دین الهی» ابداع کرد که آمیزه‌ای از ادیان هندویسم، اسلام، سیک، مسیحیت، کارواکا و حتی زرتشتی به شمار می‌رفت. دوران فرمانروایی او و فرزندانش، تنها حکومت اسلامی ثبت شده در تاریخ است که بدون فشار خارجی، اتباع غیر مسلمان حقوقی برابر با مسلمانان داشتند.

از اکبرشاه، به عنوان معمار، صنعتگر، اسلحه ساز، مهندس، مخترع و تربیت کننده حیوانات یاد کرده‌اند. او همچنین به گردآوری و تالیف آثار ادبی همت گمارد که مهم‌ترین آن‌ها اکبرنامه است؛ اکبرنامه شرح زندگی اکبرشاه است به زبان فارسی که زبان درباری گورکانیان هند بود و توسط ابوالفضل ابن مبارک وزیر او نوشته شده است. ابوالفضل که یکی از نه جواهر دربار خوانده می‌شد، کتاب دیگری به دستور اکبر تالیف کرد که به عین اکبری مشهور است.

اکبر شاه تحت تاثیر شیخ مبارک و فرزندش ابوالفضل قرار گرفت و بنیاد این دین یا فرقه - دین الهی - جدید را بنیان گذاشت. دین الهی نفس پرستی، شهوت، اختلاس، نیرنگ، افترا، ستم، ارباب و غرور را نهی می‌کرد، کشتن حیوانات را عملی قبیح می‌شمرد و آزادی، بردباری، پرهیز و اجتناب از دل‌بستگی شدید به مادیات، تقوا، ایثار، دوراندیشی، نجابت و ملاحظت را از اصول کار خود قرار داده بود؛ این فرقه نوزده عضو داشت که یکی از آنها هندو بود. دین الهی روشی تلفیقی از آیین‌های موجود زمان بود در حقیقت این روش به نص آسمانی اعتقاد نداشت و بیشتر یک سرگرمی روحی - فکری به شمار می‌رفت. در طی گذشت زمان نیز از یادها رفت و حتی خود اکبر نیز آن را فراموش کرد. این دین در واقع بیشتر همانند یک عقیده شخصی عمل کرد و کمی پس از درگذشت وی و همسرش به کلی محو شد.

در تذکره نصرآبادی که یکی از بهترین منابع تحقیق در مورد تاریخ ادبیات عصر صفویه است، کلمه «وسعت مشرب» و «صلح کل» بارها در مقام معرفی مرام و مسلک شاعران این عهد و به ویژه شاعرانی که با دربار گورکانی در ارتباط بوده‌اند، به کار رفته است. و این منبع بهترین ماخذ جستجو در باب شاعرانی از سبک هندی است که گرایش‌هایی - هر چند فقط در حد مراعات رسوم شعری - از خود نشان داده‌اند و نشانه‌های زبانی مربوط به این عقیده را در شعر خود گنجانده‌اند. (برای اطلاعات بیشتر در این زمینه رک: نصرآبادی: ۱۳۱۷ و پایگاه‌های اینترنتی: ویکی پدیا و تبیان و راسخون).

سرفصل‌های برجسته اندیشه پلورالیسم دینی^۱ در تطابق با وسعت مشرب و صلح کل:

چنان که در خلال بیان عقاید دین الهی اکبرشاهی اشاره شد، مفهوم وسعت مشرب و صلح کل، قبل از هر چیز، عدم توجه به هرگونه فرقه دینی، مذهبی، قومی و اجتماعی و اگر دقیق‌تر بگوییم طبقاتی را در نظر می‌گیرد و به همین سبب ضمن توصیه به معاشرت با همه انسانها، بی‌اهمیت شمردن این اختلافها را القا می‌کند. به بیان دیگر، صلح کل تنها به مناسبات دینی و یا قومی محدود نمی‌شود، بلکه کل مناسبات انسانی را در برمی‌گیرد. چنین مفهوم آرمانگرایانه، مدینه فاضله‌ای بر مبنای نوع‌دوستی و صلح و صفای بشری را نوید می‌دهد.

از چنین منظری، این بینش با ایدئولوژی پولاریستی یا تکثرگرایی در تطابق کامل است که در ادامه به بررسی مهم‌ترین ارکان آن خواهیم پرداخت:

واژه پلورالیسم^۲ برگرفته از دو کلمه (plural) به معنای جمع و (ism) به معنای گرایش است، لذا این واژه در لغت به معنای جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی است. پلورالیسم در اصطلاح به معنای گرایش به اصول متعدد و در مقابل (monism) است. «پلورالیسم یعنی تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فرو ناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوی دادن و از عالم انسانی، تصویر یک گلستان پر عطر و رنگ داشتن، به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است و در دو حوزه مهم مطرح می‌شود: یکی در حوزه دین و فرهنگ و دیگری در حوزه جامعه.» (سروش، ۱۳۷۷)

«پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، عبارت است از قبول و پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خود محوری به خدا (حقیقت‌محوری) به طریق گوناگون در درون همه سنتهای دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راههای متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارند.» (هیک، ۱۳۷۸: ۶۹) بدین ترتیب، از طریق شبکه رو به گسترشی از گفتگوی بین ادیان و تاثیر و تاثرات متقابل بین جوامع دینی، می‌توان به خواست متقابل شرکت در تجربیات و بصیرتها دست یافت. «چنین خواست متقابلی با هدف تبدیل دیگران به اعتقاد دینی خود انسان صورت نمی‌گیرد هر چند که گاهی نیز تغییر دین‌هایی در مقیاس فردی، در همه جهات به وقوع می‌پیوندند و بلکه هدف اصلی از آن غنای بیشتر متقابل و همکاری مشترک در برابر مسایل حیاتی بقای انسان است.» (همان، ۸۴)

مهم‌ترین و زیر بنایی‌ترین اصل که در شکل‌گیری اندیشه‌هایی چون وسعت مشرب و پلورالیسم دینی نقش کلیدی دارد، «اصل واقعیت» است. طبق این اصل، همه ادیان به یک اندازه از حقیقت بهره دارند و هیچ دینی را نمی‌توان کلا نفی کرد و به کلی کنار گذاشت و یا انکار کرد؛ همه انسانها و همه ادیان جلوه خداوند هستند و هدایت خداوند نیز به یک اندازه در میان ادیان و پیروان ایشان تقسیم شده است؛ «واقعیت مطلق در ذات خویش تجربه نمی‌شود، بلکه بر حسب انواع و اقسام انگاره‌ها و صور ذهنی یا مفاهیم غیر شخصی که در مواجهه بین آن حقیقت و الگوهای مختلف شعور و آگاهی بشری به وجود آمده‌اند، به تجربه در می‌آید. (همان، ص ۸۴) اصل و حقیقت ادیان هم یک گوهر بیش نیست که از منظر و دریچه‌های مختلف به آن نگاه می‌شود.

«تمایز بین «واقعیت‌آنگونه که هست» و «واقعیت‌آنگونه که در تجربه آدمی قرار می‌گیرد» یکی از محورهای اصلی مورد بحث و نظر متفکران دینی بوده است. «پروتاگوراس از نخستین نسبی‌گرایان معتقد بود انسان مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست. به نظر گرگیاس نیز اولاً هیچ واقعیتی وجود ندارد، ثانیاً اگر هم واقعیتی موجود باشد قابل شناخت نیست و ثالثاً حتی اگر واقعیت، شناختنی باشد این شناسایی قابل انتقال به دیگران نیست.» (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۱۲-۱۰۶)

این ادراکات و تصورات متعدد از واقعیت (حقیقت) اعم از الهی یا غیرالهی تنها از طریق تاثیر و فایده آنها در باب

^۱ Religious Pluralism

^۲ pluralism

«رستگاری» است که می‌تواند برای خود به عنوان اموری معتبر جا باز کنند؛ همه سنت‌های بزرگ دینی جهان در حقیقت ثابت کرده‌اند که قلمروهایی هستند که در پهنه آنها، افراد قادرند در مسیر تبدیل و تحول روحی خویش از خود محوری به حقیقت (خدا) محوری پیشرفت نمایند و از آنجایی که حقیقت مطلق را در انواری چنین گوناگون آشکار می‌سازند، باید این‌طور نتیجه‌گیری کنیم که هر کدام از آنان مستقلاً معتبر می‌باشد؛ «از این رو، انسان با توجه و عنایت به سایر سنت‌های دینی غیر از دین خاص خود ممکن است از سایر جنبه‌ها یا ابعاد حقیقت (واقعیت) و شیوه‌های دیگر بازتاب نسبت به آن، که عملاً از ناحیه سنت دینی خود وی به دست داده نمی‌شوند، باخبر شود.» (هیک، ۱۳۷۸: ۸۴)

چنانچه خواسته باشیم چنین پلورالیسمی را به زبان فلسفی بیان کنیم، بدین صورت خواهد بود که بگوییم: «ایمانهای دینی بزرگ عالم، از درون انواع عمده شیوه‌های فرهنگی انسان بودن، حاوی ادراکات و پندارها یا تصوراتی گوناگون و متناظر با آن نیز دارای عکس‌العمل‌هایی متفاوت، نسبت به حقیقت مطلق یا وجود غایی می‌باشند و نیز این که در داخل هر یک از این سنت‌های دینی، تبدیل و تحویل وجود انسانها از حالت خود محوری به حقیقت محوری به طور آشکار صورت می‌گیرد و این صورت گرفتن، تا جایی که مشاهده بشری می‌تواند بیان کند تا حدود زیادی مشابه می‌باشد.» (همان، ۷۳)

یکی از مهمترین تفاسیری که از پلورالیسم دینی شده است، مبتی بر فرض «وحدت گوهری/ادیان» است؛ این تفسیر، مبنای معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی است، به بیان دیگر می‌توان گوهر دین یا متعلق تجربه دینی را امری واحد و مشترک در میان ادیان مختلف دانست؛ این تفسیر از نسبت میان ادیان مختلف در سنتهای دینی گذشته و نزد عارفان و بزرگان ادیان بی‌سابقه نبوده است؛ در واقع تمثیل فیل و شهر کوران در آثار حکیمان مسلمان متضمن همین پیام بوده است. در این تمثیل مردمان شهر کوران که هرگز تصویری از فیل نداشتند با لمس کردن بدن فیل کوشیدند تا در ذهن خود تصویری از آن موجود پیدا کنند. کسانی که پای فیل را لمس کرده بودند آن را ستون پنداشتند و کسانی که خرطوم آن را لمس کرده بودند، آن را ناودان پنداشتند و قس علی هذا. تمام این مدعیات از آن واقعیت فی نفسه بهره‌ای داشتند، اما هیچ یک دقیقاً منطبق بر آن واقعیت نبود. در شهر کوران هیچ کس نمی‌تواند داوری نهایی کند و یک تصور یا نظرگاه خاص را بر نظرگاههای دیگر برتری بخشد، زیرا هیچ نظرگاه برتری وجود ندارد که بر کل واقعیت اشراف داشته باشد؛ بنابراین اگر فرض وحدت جوهری ادیان را با این مبنای معرفت‌شناختی همراه کنیم لاجرم به پلورالیسم دینی خواهیم رسید. (نراقی، ۳)

«پاره‌ای از دین‌پژوهان کوشیده‌اند تا با مقایسه تطبیقی تجربه دینی^۱ در سنت‌های دینی متفاوت، تفسیری عینی و پدیدارشناسانه از آن تجربه‌ها به دست دهند و در باره وجود یا عدم وجود هسته‌ای مشترک در میان آن تجربه‌ها داوری کنند؛ به اعتقاد این قبیل دین‌پژوهان، گزارش‌هایی که عارفان از سنت‌های دینی مختلف درباره تجربه‌های عرفانی خود به دست داده‌اند، دو جز اساسی دارد: یک جز اصلی آن تجربه (فارغ از هرگونه تعبیر و تفسیر) است و جزء دیگر تعبیر و تفسیری است که آن تجربه را در قالب آن فهم و بیان کرده‌اند.» (همان، ۲)

تجربه دینی، یعنی آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت، که البته زنده و پویا و دایمی و شخصی و غیرقابل انتقال است. یعنی، اولاً همیشگی است، ثانیاً شخصی است و ثالثاً نمی‌توان آن را به دیگری انتقال داد. به همین دلیل، تجربه دینی هر کس، علاوه بر این که، در تمام زندگی او طولاً و عرضاً جاری است با تجربه دیگر افراد می‌تواند متفاوت باشد ولی چون تجربه هر کس، متأثر از وضعیت ذهنی و روانی اوست پس نمی‌توان آن را به فرد دیگری تعلیم یا تلقین کرد. در نتیجه، ایمان حاصل از تجربه دینی، دریافتی درونی و شخصی است که ارتباطی با تعقل و اندیشه ندارد. ضمن این که، واقعیت فی‌نفسه نیز در تجربه آدمی نمی‌آید. هیک می‌گوید: می‌توان گفت که انسان حقیقت را تجربه می‌کند ولی به روشی که به نظر کانت، دنیا را تجربه می‌کند. یعنی با درون دادن اطلاعاتی از واقعیت خارجی،

که ذهن بر حسب شاکله مقولاتی خودش تفسیر می‌کند و بدین ترتیب، آگاهی به عنوان تجربه، پدیداری معنا دار به وجود می‌آید.

معتقدان به مکتب پلورالیسم دینی، این شیوه را علاج یاس و هیچ‌باوری نیز می‌دانند: «باور آوردن به هر اصل بنیادینی ولو وجودی که خود موجود نیست، اما بنیاد و شرط هستی همه موجودات است، علاج نیهیلیسم با کشت بذر ایدئولوژی است، بذری که هر چند خود ایدئولوژی یا ایدئولوژیک نباشد، اما بنیاد و شرط تحقق هرگونه ایدئولوژی‌ای است که ممکن است تحقق یابد.» (عبدالکریمی، ۱۳۸۳: ۷۲) «از دیدگاه متألّهان، دینداری مفهوم یا وضعیتی در برابر نیهیلیسم است، یعنی اگر نیهیلیست نباشی دینداری و نیهیلیست نبودن در اینجا دقیقا به معنای مایوس نبودن است؛ از این رهگذر، زیستن با هر سطحی از امید، حد فاصل دینداری و نیهیلیسم است.» (همان، ۸۰)

بنابر آنچه گذشت، مهمترین اهداف باورمندان کثرت‌گرایی دینی را می‌توان در چند اصل دسته‌بندی نمود: -تبلیغ برای دین و رجحان دادن دین‌باوری بر پوچ‌گرایی و طبیعت‌گرایی؛
- اذعان به قابل احترام بودن ادیان و مکاتب و پذیرش این نکته که تمام ادیان، راهای عملی برای رسیدن به رستگاری هستند؛

- دعوت تمام انسانها به عشق، نودوستی و احترام به انسانیت، مبارزه با نژادپرستی و سعی در احیای حقوق و حقانیت و کرامت همه انسانها در هر مکان و هر مسلک؛
- داشتن جهانی آبادتر همراه با آزادی و رفاه برای تمامی انسانها در سایه صلح کل.
در ادامه مبحث، تاریخچه مختصری از چنین نگرشی را در ادیان و مکاتب فکری و نظری مختلف بیان می‌شود:

زمینه تاریخی نظریه کثرت‌گرایی دینی:

این بحث در جهان غرب کمتر از نیم قرن است که به صورت مستقل در حوزه فلسفه دین مطرح شده است. این بحث برای نخستین بار به طور جدی در آثار جان هیک^۱ مطرح شده است، او را می‌توان پایه گذار این اندیشه دانست. مباحث جان هیک عکس‌العملی در برابر آموزه‌های کلیسا است مبنی بر این که نجات به کلیسا منحصر است و هیچ کس به بهشت نمی‌رود مگر به وسیله کلیسای کاتولیک، جان هیک معتقد است که در میان پیروان ادیان دیگر انسان‌های پاک وجود دارد و باید گفت همه پیروان ادیان گوناگون اهل نجات‌اند.

- تاریخچه مقابله نمودن یگانه‌انگاری و کثرت‌گرایی در چارچوب گفتمان فلسفی، به یونان باستان باز می‌گردد. پارمنیدیس^۲ وجود یک هستی واحد ذاتی و بخش‌ناپذیر و ازلی را مسلم فرض می‌کرد در حالیکه امپدوکلس^۳ و ذره‌باوران متأخرتر مانند دموکریتیوس^۴ بر عکس چنین می‌پنداشتند که عناصر مختلف و نوع‌ها در جهان، هویت گوه‌رین خاص خودشان را دارند. این فیلسوفان متقدم کثرت‌گرا همچنین احساس نوین‌پویایی و ضرورت انجام دگرگونی تصادفی را می‌پراکنند و آن را در برابر احساس نوعا ایستای یگانه‌انگاری، قرار می‌دانند؛ از زمانهای قدیم تا کنون جنگ میان وحدت و کثرت بارها تکرار شده و در هر عصر و نسلی شکل تازه‌ای پیدا کرده است. (مک لنان، ۱۳۸۱: ۵۰)

ما می‌توانیم نمونه‌هایی از بینش دینی ناظر به سلوک تعدد‌انگاران یا شمول‌انگاران را در حوزه هر یک از ادیان جهانی پیدا کنیم، گو اینکه غلبه اصلی با چنین اندیشه‌ای نیست:

- مثلا در عهد جدید نوشته شده است که لوگوس که به صورت عیسی مسیح (ع) تجسد پیدا کرد، هم نور بور بود و هم روشنگر هر انسان (انجیل یوحنا، باب ۱، آیه ۱۹)

۱-J.Hick

۲-Parmenides

۳-Empedocles

۴-Democritus

- در بهاگاوادیگتای هندویی واپسین خدا می‌گوید: انسانها هرگونه که به من تقرب جویند، باز هم آنان را می‌پذیرم، چه از هر سو، هر راهی که برگزینند راه من است. (باب چهارم، آیه ۱۱)

و در نحلّه ماهایانای آیین بودا، بودیاتوا (روشندل بوداوار) خود را برای رستگاری همه موجودات فدا می‌کند، - در برخی از آیات کتاب قرآن این رویکرد کاملاً پذیرفته شده است. به طور مثال آیه ۱۸ سوره زمر: «فبشر عبادالذین یستمعون اقول و یتعبون احسنه» و همچنین آیه ۱۱۵ سوره بقره می‌خوانیم: «مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جای رو کنید همانجا رو به خداست. خدا گشایشگر و داناست.»

-آیین‌های عرفانی، به ویژه عرفان اسلامی یکی از مهمترین منابع و مآخذ طرح و ارائه نظریه کثرت‌گرایی دینی شمرده می‌شوند؛ عدنان اصلان، مؤلف کتاب «پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان» می‌گوید: جنبه عرفانی اسلام برای هیک جذاب‌تر از هر یک از جوانب دیگر این دین بوده است. علاوه بر این، هیک معتقد است که عارفان مسلمان، به خصوص عارفانی مانند ابن عربی و مولانا جلال‌الدین بلخی نوعی کثرت‌گرایی را در اسلام تبلیغ کرده‌اند که کاملاً شبیه به کثرت‌گرایی به روایت اوست. ابن عربی می‌نویسد: «پس مبادا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ماسوای آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می‌شود. بلکه علم به واقع از دست تو می‌رود. پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش. زیرا خداوند تبارک و تعالی وسیع‌تر و عظیم‌تر از این است که عقیده‌ای او را محصور کند. چنانکه خود فرمود: (فاینما تولوا فثمّ وجه الله) (بقره: ۱۱۵) و جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یادآور شد و وجه شیء حقیقت اوست.» (ترجمه از ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۲۸۰)

همو در فصوص الحکم خود می‌نویسد:

«پس روشن شد که خداوند در اینت هر جهتی است و نیست مگر اعتقادات و همه مصیبت و هر مصیبتی مأجور است و هر مأجوری سعید است و هر سعیدی در نزد خدای خود مرضی است و اگر در دار آخرت مدتی شقی شدند، آن چنان است که اهل عنایت در دار دنیا مریض می‌شوند و رنج می‌بینند با اینکه علم داریم آنها اهل حقد و سعیدند.» و در فص هارونی از فصوص الحکم می‌گوید: «عارف مکمل کسی است که هر معبود را (خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع) مجلای حق می‌بیند که حق در آن مجلی پرستش می‌شود.» (فصوص الحکم، ۲۸۱)

متصوفه با تأکید بر این نکته که هدف کلی پیامبران الهی، هدایت مردم به سوی سعادت است، می‌گویند که هر چند که هر یک از پیامبران در ابلاغ رسالت خود، شیوه خاص خود را دارند، اما در واقع همه یک راه (راه مستقیم) را پیش پای بشریت نهاده‌اند؛ به قول مولوی:

هر نبی و هر ولی را مسلکیست / لیک تا حق می‌برد جمله یکیست

(مثنوی، دفتر ۱، ۳۰۹۱)

چنین برداشت‌های شمول‌انگارانه، قایل به این هستند که وحی یا اشراق خاص دین آنان، برتر و به هنجارتر است ولی بر طبق تساهل دینی، کسانی را که در سایر سنت‌ها به دنیا آمده و پرورش یافته‌اند و امتیاز دینی کمتری دارند، محکوم نمی‌کنند. (جان هیک، ۱۳۸۱: ۳۳)

مولوی شاعر عارف مسلمان درباره سنتهای دینی مختلف چنین سروده است:

از نظرگاه است ای مغز وجود / اختلاف مومن و گبر و یهود

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۲۵۸)

- در قرن هفدهم میلادی، در پاسخ به نگرش «همه وجود بینی» اسپینوزا که به یک وجود نامتناهی و از نظر منطقی واجب، در هستی قائل بود، - که در چارچوب آن خدا و طبیعت یکی قلمداد می‌شدند-، لایبنتز خطوط یک نگرش فلسفی بسیار بدیع کثرت‌گرایانه را ترسیم کرد. (مک لنان، ۱۳۸۱: ۵۱)

- در سال ۱۹۰۷ میلادی برتراند راسل^۱ که اندکی پیشتر یک طغیان کثرت‌گرایانه را تجربه کرده بود، در جامعه‌ارسطویی لندن، جدلی را علیه نظریهٔ یگانه‌انگارهٔ حقیقت به راه انداخت. جنبهٔ اثباتی این دیدگاه راسل به «ذره‌باوری منطقی» مشهور شد. (همان، ۵۳)

در ادامهٔ سخن، دیدگاه‌های شاعران سبک هندی را که در تطابق با نگرش‌های مذکور -از دیدگاه‌های کثرت‌گرایی- است و در کلام این شاعران اغلب در هیات دو نماد اصلی وسعت مشرب و صلح کل و عباراتی نظیر صلح، مشرب، مشرب وسیع، وسیع مشرب و نظایر آن مطرح شده است، بررسی می‌نماییم:

مفاهیم منطبق با اندیشهٔ کثرت‌گرایی مطرح در آیینۀ شعر سبک هندی:

۱- اصل واقعیت:

صلح دادن سبحه و زنار را با یکدگر رشتهٔ سر در گم توفیق پیدا کردن است
(صائب، ج ۲، ۵۳۷)

دستیابی به شناخت درست از جهان و انسان آسان نیست، به بیان دیگر هیچ کس نمی‌تواند به آسانی به یقین دست یابد و معمای انسان و جهان را به سر پنجهٔ فکر و اندیشه باز کند. یقین مبتنی بر معرفت و آگاهی کمترین و دیرپاب‌ترین نعمتی است که به انسانها عطا شده است؛ «رویارویی کثرت‌گرایی - یگانه‌انگاری دست کم با دو مبحث فلسفی مناقشه برانگیز دیگری که مربوط به همنند، تداخل می‌یابد؛ نخستین مناقشه پیرامون واقع‌گرایی و ضدواقع‌گرایی است و دومی به مسألهٔ بغرنج تقابل نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی مربوط می‌شود. اکنون به ویژه در نوشته‌های پست مدرنیستی، این فرض مشترک مشاهده می‌شود که کثرت‌گرایی روش شناختی مطلقاً بر نسبی‌گرایی و ضدیت با واقع‌گرایی، هر دو دلالت دارد، زیرا واقعیت را به عنوان امری ساخته شده به طریق گفتمانی می‌فهمند؛ گذشته از این، گرایشی در نظریهٔ اجتماعی انتقادی مشاهده می‌شود که مجموعهٔ این اصطلاحات و آراء را اموری جالب توجه و مترقی می‌داند.» (مک‌لنن، ۱۳۸۱: ۱۳۷)

یک حقیقت هست ما را در نظر این حقیقت در حقایق وانگر

(شاه‌نعمت‌الله‌ولی، دیوان، ۱۱۳)

اسرار جهان و انسان به آسانی قابل وصول نیستند و پذیرش این امر از جانب همهٔ مکاتب و بازنگری در امر محقق بودن آیین و باور خود و بر خلاف بودن سایرین، خود راهی است به صلح کل و تسامح؛

بر رمز کارگاه ازل کیست و ارسد؟ ما خود نمی‌رسیم مگر عجز ما رسد
(بیدل، دیوان، ۸۰۸)

بیدل از اسرار عشق هیچ کس آگاه نیست گاه گذشتن گذشت، وقت رسیدن رسید
(بیدل، دیوان، ۳۵۴)

۲- وحدت جوهری ادیان:

روی هفتاد و دو ملت جز در آن درگاه نیست عالمی سرگشته‌اند و هیچکس گمراه نیست
(صائب، ج ۲، ۶۵۵)

احترام به مذاهب و مکاتب فکری دیگر و پذیرش این مفهوم که هر یک از مکاتب، بهره‌ای از هدایت و روشننگری در خود دارند، و به حقیقت واحدی منجر می‌شوند، یکی از ایده‌های مهم مطرح شده در اندیشه‌های کثرت‌گرایانه است:

نفوذ و تاثیر هر نوع کثرت‌گرایی به توانایی آن در توصیف ویژگی‌ها و مورد سوال قرار دادن برخی راست‌کیشی‌های یگانه‌انگارانه متداول بستگی دارد. به این معنا کثرت‌گرایی یک مفهوم «عام»، یک عارضه یا مجموعه فکری، نه یک الگوی فکری ثابت یا سنت بخصوص محسوب می‌شود. بنابراین دلالت‌های ضمنی و اشاره‌های مشخص کثرت‌گرایی با توجه به شرایط زمانی و قلمرو فکری متفاوت است. (مک‌لنن، ۱۳۸۱: ۱۷۴)

گذشت عمر در این فکر و من ندانستم
چه جرم کفر کدام و ثواب ایمان چیست؟ به هم
چو هر دو را نظری بر بهار رحمت اوست
نزع دل کافر و مسلمان چیست؟

چندر بهاونی

پیش هر ناشسته‌رویی وامکن لب بیش از این
کعبه و بتخانه یکسان است صائب بیش از این
آبروی خود مبر در عرض مطلب بیش از این
حرف کفر و دین مگو با اهل مشرب بیش از این

(صائب، ج ۶، ۲۹۹۶)

آن دل که ز مهر و کین ببرید کجاست؟
و آن کس که ز آغاز و ز انجام وجود
و آن دیده که کفر و دین یکی دید کجاست؟
فارغ شد و جز یقین نوزید کجاست؟

(بابا افضل کاشانی)

مشرب شاعران سبک هندی با همه مذاهب در وحدت و صلح است:

امت مشرب بود با همه مذهب یکی
در همه مذهب جداست پاکی دامان او

(بیدل، ۱۲۸۲)

می‌کشی کردیم و آسودیم از تشویش وهم
گرد چندین مذهب از یک جرعه مشرب نشست

(بیدل، ۳۲۱)

مرا از صافی مشرب ز خود دانند هر قومی
که هرظرفی به رنگ خود برآرد آب روشن را

(صائب، ج ۱، ۳۶۷)

این مشرب آدمی را از افتادن در قید تنگ‌نظری و جمود و ناسازگاری با جهان باز می‌دارد و پیام‌آور صلح و سازش در جهان و بین ادیان است:

در مشرب زن و از قیاس مذاهب بگریز
عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است

(بیدل، ۳۵۱)

شود گر اهل مذهب را خیر از مشرب رندان
بگردانند مذهب‌ها، پیام‌وزند مشرب‌ها

(هاللی جغتایی، ۹۸)

۳- غایت‌انگاری:

آنچه در حوزه دین و دینداری مهم است، هدف ادیان است و نه ظواهر متضاد و متناقض آن‌ها؛ همه ادیان اگر از نظر شکل ظاهری به آن‌ها نگریسته شود، مجموعه‌های متناقض و متضادی را در قیاس با یکدیگر شکل می‌دهند که در ظاهر شاید به هیچ‌وجه با هم جمع نگردند ولی اگر به غایت و هدف تمامی این ادیان عمده و بزرگ جهانی نگریسته شود، هدفی مشابه در تمامی آنان به چشم می‌خورد که این هدف عبارت است از خروج از خودمحوری و وصول به حقیقت‌محوری؛ هدف بیشتر این ادیان بزرگ جهانی به غیر از معنا بخشیدن و ارزش دادن به زندگی در مفهوم عام، در مفهوم خاص همان وصول به حقیقت است که در هر دینی با نامی خاص جلوه می‌کند و اگرچه در ظاهر اسامی گوناگون است، ولی هدف و غایت یکسان است:

کفر و دین مانع تحقیق نگاهان نشود
سیل هر سو گذرد راه به دریا دارد

(بیدل، ۷۹۰)

۴- وسعت مشرب:

از مشرب وسیع در آفاق گشته‌ام با مهر هم‌پیاله و با صبح هم‌خمار
(صائب، ج ۵، ۲۱۹۴)

در پی مباحث مفصلی که از کثرت‌گرایی دینی و تاریخیچه آن در نگرش‌های مختلف فکری جهان ذکر شد، اکنون با احتمال بیشتری می‌توان در مورد اصطلاح وسعت مشرب سخن گفت؛ این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشتهای متغیر و درک و دریافت‌ها و واکنش‌های گوناگون از یک حقیقت غایی و مرموز الوهیند. ما می‌توانیم به این نظریه از طریق تقابل دادن آن با دو نظریه رقیب عمده یکی «انحصارانگاری» و دیگری «شمول‌انگاری» بنگریم:

انحصارانگاری: این نظر که یک سنت خاص به تنهایی حقیقت را می‌آموزد و عبارت است از راه نجات، منظر طبیعی اولیه هر نهضت دینی است که از طریق رویداد و حیانی تازه به وجود می‌آید و درصدد آن است که جای خود را در محیطی نسبتاً ناپذیرا باز کند. در واقع هر قدر محیط خصمانه‌تر باشد، طبعاً ادعای انحصارانگاری نسبت به حقیقت و نجات موکدتر است؛ انحصارانگاری در واقع نگرش محتوم هر کسی است که در سنت خاصی به بار آمده که حد و مرزهای آن، همانا حد و مرزهای جهان فکری اوست:

از صحبت گرفته جبینان حذر نمای آنجا که نیست وسعت مشرب به تنگ باش

(سیدای نسفی، ۱۰۹)

انتقاد از تلقی انحصارگرایانه به مدد آگاهی از سایر جریانهای حیات دینی و مخصوصاً از طریق مواجهه با بهترین ثمرات آنها در مورد تحول هستی انسان از خودمداری به خدامداری، پدید می‌آید؛ بهترین نماد انحصارگرایی دینی و جزم‌اندیشی خشک در ادبیات فارسی، عبوس زهد و زاهد گرفته جبین است که خود را از نعمت درک و دریافت مواهب اندیشه‌ها و تجربه‌های دیگر و جهان‌های بازتر محروم ساخته است:

زهد را بسر وسعت مشرب نمودن اختیار با کف‌بی مغز صلح از بهر گوهر کردن است

(صائب، ج ۲، ۵۳۸)

هر که با وسعت مشرب طرف زهد گرفت به کف خاک شد از دامن صحرا قانع

(صائب، ج ۵، ۲۴۷۱)

سپس رفته‌رفته آشکار شده است که نتایج خلاقانه و ارزشمند آگاهی انسان از الوهیت، منحصر به سنت مأنوس هر فرد نیست و سایر سنت‌ها نیز در مظان این هستند که راه‌ها و شیوه‌های مشابه، هر چند گاه بسیار متفاوت از واکنش انسانی در قبال واقعیت الوهی دگرگون‌کننده عرضه‌بدارند و بینوا کسی است که خود را از چنین موهبتی محروم بدارد:

آن را که نیست وسعت مشرب در این سرا در زندگی به تنگی قبر است مبتلا

(صائب، ج ۱، ۵۱۲)

دلی که نیست در او گوشه‌ای ز وسعت مشرب چو خانه‌ای است کوه ایوان و پیشگاه ندارد

(صائب، ج ۳، ۱۳۵۴)

این نحوه درک و دریافت، به پدید آوردن مکتب کلامی و فلسفه دینی شمول‌انگارانه انجامیده است که بر وفق آنها یک سنت خاص، نمایانگر حقیقت غایی است، در حالی که سایر سنت‌ها هم به جای آنکه بی‌ارزش یا شیطانی باشند، نمایانگر جنبه‌ها یا دربردارنده رهیافت‌هایی به حقیقت غایی‌اند:

زهی سودایی شوق تو مذهبها و مشربها به یادت آسمان سیر طپیدن جوش یاربها

عمارت غیر چین دامن صحرا نمی‌باشد ز تنگی‌های مذهب اینقدر بالید مشربها

(بیدل، ۱۲۹)

«پذیرش وسیع تر نگرش تعددگرا در باب حیات دینی بشریت، باید همراه با تحول و تکامل در خودشناسی هر یک از سنن و تعدیل ادعاهای آنان در باب تفوق منحصر به فرد و برداشت همگانی تر و جهانی تر از حضور هستی راستین در روح انسانی باشد.» (جان هیک، ۱۳۷۸: ۳۵)

چنان شد عام در دوران چشمش وسعت مشرب
که با سجاده زاهد ساحت میخانه می‌روید
(صائب، ج ۳، ۱۲۳۱)

۵- صلح کل و دمکراسی خواهی:

«مفهوم کلی کثرت‌گرایی به سطح انتزاعی متمایز، اما مربوط به هم تقسیم می‌شود: سطوح روش‌شناسی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی؛ در درون هر یک از این مقوله‌ها می‌توان تقسیم‌بندی‌های فرعی انجام داد. اگر ما از این شبکه معنایی آگاهی نداشته باشیم، صحبت از توسعه کثرت‌گرایی ارزش اندکی خواهد داشت.» (مک‌لنن، ۱۳۸۱: ۱۷۷) در شعر سبک هندی، مسایل اجتماعی و نقدهای اجتماعی مطرح است؛ اما شاید بتوان بزرگترین واکنش اجتماعی شاعران این سبک در قبال رویدادهای سیاسی و اجتماعی عصر خود را در نقدهای پلورالیستی آنان جست؛ عصر صفویه هر چند که دوره روی کار آمدن مذهب تشیع به شکلی قوی و همه‌گیر در سطح ایران بزرگ آن روزهاست - و اتفاقاً به مدد چنین اتحاد دینی است که دولت مرکزی و قدرتمند صفویه اعتباری می‌یابد -، اما به شهادت تاریخ در پیاده شدن این امر - یعنی رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران - دولتمردان صفوی و خاندانهای حامیشان، متأسفانه جفاهای بسیار بر معتقدان کیش‌های دیگر روا داشتند و شوربختانه خونهای بسیار ریختند و حق‌های بسیاری را ناحق کردند:

خلق را فتنه این شهر فراموش شده
زخم پنهان بنماییم و خیر تازه کنیم
(نظیری، دیوان، ۲۴۶)

به نظر می‌رسد که مطرح ساختن پر تعداد نظریاتی از قبیل وسعت مشرب و صلح کل که در تضاد کامل با رویه حکومتی عصر این شاعران است و همچنین دعوت به سعه صدر و تحمل و تسامح و تساهل در برخورد با دگراندیشان و باورمندان به مذاهب دیگر، مبارزه‌ای تلویحی و منفی با شیوه رفتاری حکومت در این زمینه باشد؛ به عبارت دیگر، در چنین بلبشوی نزاع و نفاق از «دارالامن صلح کل» سخن گفتن نقد بزرگی بر شیوه حکومتی است:

تا به دارالامن صلح کل رسیدم، کبک مست
خواب راحت می‌زند در چنگل شهباز من
(صائب، ج ۶، ۲۹۶۵)

اگر آن گونه که مک‌لنن گفته است: «برخی کثرت‌گرایی را ناشی از سنت دمکراتیک لیبرال و از ایده اصلی احترام‌گذاری به حقوق فردی می‌دانند.» (مک‌لنن، ۱۳۸۱: ۱۵۱) پلورالیسم را نوعی حرکت اجتماعی و آزادی‌خواهانه تلقی نماییم، بی‌شک باید اذعان نمود که شاعران سبک هندی، از وسعت مشرب، و صلح کل چنین مفاهیمی را نیز اراده کرده‌اند که هدف اصلی در آن احیای حق و کرامت انسان و آبادی جوامع انسانی است:

خاک با این رتبه تمکین جناب آدمی است
چرخ با آن شان و شوکت در رکاب آدمی است
وسعت مشرب عبارت از فضای جنت است
چشمه کوثر همین چشم پر آب آدمی است
(صائب، ج ۲، ۶۰۳)

شاعران سبک هندی برای نشان دادن اعتراض خود به رویه یک‌سونگرانه، متعصبانه، افراطی و سطحی‌نگرانه حاکمان وقت مبارزه منفی را آهنگ حرکت خود ساختند و در چنان اوضاعی که هیچ نهاد یا شخصیتی یارای اعتراض در برابر سیاست‌های مستبدانه حکومتی را ندارد، شاعران این سبک با بیان اندیشه‌هایی ناهمگون و مغایر با

جریانهای سیاسی-حکومتی، به طرح ارزش‌ها و آموزه‌هایی دیگرگونه می‌پردازند تا ضمن اعلام ناهمسویی با این‌گونه سیاست‌ها، درصدد نفی کامل آن رویه‌های ناروا برآمده باشند.

سر به پای صلح کل باید نهاد
تا از او آباد گردد هر خراب
(حاجب شیرازی)

زین تفنگ و تیر پرخاشی که دارد جهل خلق
نیست ممکن تا نیارد در میان شمشیر صلح
(بیدل، ۵۰۵)

۵- آرامش روح و جان:

تکامل و تعالی روحی و رسیدن به هدف غایی امور زندگی، یعنی «آرامش» دستاورد بزرگ نگرش وسیع مشربی و صلح کلی است، امروز هم تمرینات و ورزش‌های منبعث از بهکتی، یوگا، کریشنا و ذن، که شعار اصلیشان عشق‌ورزی بر همه جهان و همه موجودات است، برای رها ساختن آدمی از فشارهای روحی و اضطراب‌های بی‌شمار زندگی موثر شمرده می‌شوند و روز به روز بر گروندگان چنین تمرین‌های جسمی و روحی افزوده می‌شود؛ با چنین نگرشی به حیات، آدمی که خود را در وحدت کامل با حرکت کائنات می‌پندارد، خود را نه حقیر بلکه عظیم و بی‌کران و البته آسوده می‌یابد:

گشاده‌روی بود در حریم دیده مور
دلی که وسعت مشرب بود بیابانش
(صائب، ج ۵، ۲۴۱۷)

هر که را گوشه‌ای از وسعت مشرب دادند
گر همه مور بود ملک سلیمان دارد
(صائب، ج ۳، ۱۳۲۱)

چنین پذیرش و نگرشی به خود، هستی و دیگران، آرامشی عظیم و گشایشی آشکار در روحیات آدمی به جای می‌نهد و بهترین علاج دلتنگی و افسردگی است؛ از این جهت می‌توان مفهوم چنین برداشتی از وسعت مشرب را با عشق به کل جهان و پدیده‌های آن سنجید که آن را هدف آفرینش و داروی هر درد دانسته‌اند:

همه جا خوان نعمت عشق است
عالمی لطف و رحمت عشق است
هر چه در کائنات می‌بینی
نیکی بنگر که حضرت عشق است
(شاه نعمت‌الله ولی، دیوان، ۲۲۱)

تنگنای شهر نتواند مرا دلتنگ داشت
وسعت مشرب بود پیشانی هامون مرا
(صائب، ج ۱، ۸۹)

با وسعت مشرب چه بود کوه غم عشق؟
در حوصله تنگ تو این دانه بزرگ است
(صائب، ج ۲، ۱۰۴۴)

در این باور، انسانی که چنین طریقه و سیره‌ای را در زندگی برگزیند و با همه جهان در صلح کل باشد، هرگز در این جهان رنج تنهایی و غربت را نخواهد چشید، از آن روی که با همگان مسیر همدلی و یگانگی را طی خواهد کرد:

نبیند رنج غربت هر که دارد وسعت مشرب
ز خلق خوش همیشه نافه در صحرای چین باشد
(صائب، ج ۴، ۲۸۱۳)

گرانجانی بزرگترین بیماری آدمی از دیدگاه عرفان است، گرانجان نه تحمل خود را دارد و نه دیگران می‌توانند حضورش را تاب بیاورند، گرانجان را به دریای عشق و به ساحل مقصود، راهی نیست:

من و هم صحبتی در خلد با زاهد؟ معاذالله
که در هر جا گرانجانی بود زندان من باشد
(صائب، ج ۴، ۲۷۸۹)

گرانجانی منفور بودن و تنهایی و حسرت در پی دارد؛ صائب برای درمان گرانجانی، وسعت مشرب را تجویز می‌کند:

گوارا می‌شوند از وسعت مشرب گرانجانان
که کشتی‌های سنگین بار بر دریا نمی‌باشد
(صائب، ج ۳، ۱۵۱۴)

تو با خود زاهد در جنگ و من با هر دو عالم صلح
مرا باشد جزا جنت، ترا باشد سزا دوزخ
گذر چون افکند برپل شود نارش هوا دوزخ
چو فیض از دولت عشق از همه عالم بود راضی
(ملا محسن فیض کاشانی)

از دیدگاه شاعران سبک هندی، وسعت مشرب، چون فضایل والای اخلاقی از قبیل رضا، حلم و قناعت در کنار عشق، زندگی را برای آدمی راحت‌تر می‌سازد، آستانه تحمل آدمی را بالا می‌برد و زندگی آسان‌تری را برای او فراهم می‌سازد:

ز فیض وسعت مشرب ندیدم سختی از دوران
که کشتی بی‌خطر بیرون ز بحر بیکران آید
(صائب، ج ۳، ۱۵۴۴)

می‌شود از وسعت مشرب گوارا تلخ و شور
نقل می‌خواران اگر شیرین نباشد گو مباح
(صائب، ج ۵، ۲۳۵۹)

۶- آرامان شهرگرایی:

اندیشه مطرح در قاموس صلح کل و وسعت مشرب، اندیشه‌ای آرمانگرا است که سیره عملی و طریق راهبردی برای آبادی جهان را همدلی و اتحاد و عشق بین همه انسان‌ها می‌داند:

هیچ کاری ز صلح بهتر نیست
بدتر از جنگ کار دیگر نیست
صلح باشد طریق اهل فلاح
زان جهت گفته‌اند صلح و صلاح
(هلالی جغتایی، ۲۶۷)

وسعت مشرب کند هموار وضع چرخ را
شور سیلاب بهاران در بیابان کم شود
(صائب، ج ۳، ۱۳۰۶)

شاعران این سبک، معتقدند که اگر همه انسانها به چنین وسعت نظری برسند و جان و روح را به نسیم مهربانی و یکدلی بیاریند، می‌توانند بهشت موعود را نقدا در همین جهان تجربه کنند:

همت سرشار، سرو عالم بالاست
وسعت مشرب بهشت روی زمین است
(صائب، ج ۲، ۷۴۹)

از مشرب وسیع به جنت فتاده‌ایم
این نخل موم را به بهار احتیاج نیست
(صائب، ج ۲، ۱۰۰۰)

بهشت‌نسیه‌اش می‌شد همین جا نقد بی‌زحمت
به مذهب جمع اگر می‌کرد زاهد حسن مشرب را
(صائب، ج ۱، ۱۷۹)

خوشی و شادی و آن رضایت قلبی که هدف غایی بندگی و ایمان است در راستای تحقق این آرمان قابل درک و دریافت است؛ صائب می‌گوید اهل مشرب هر روزشان عید است:

در روستای مشرب هر روز عید است
در شهر بند مذهب سالی دو عید باشد
(صائب، ج ۴، ۲۱۴۸)

از همین طریق است که انسان می‌تواند تمام لحظات و آنات خود را ساعت خوب بشمارد و به خوشی عمر بگذارد:

ساعت بد نیست در تقویم ما روشندان
صلح کل با ثابت و سیار گردون کرده‌ایم
(صائب، ج ۵، ۲۴۳۸)

نتیجه‌گیری:

صلح کل و وسعت مشرب دو اصطلاح هرمنوتیکی پربسامد در شعر سبک هندی است؛ ردگیری ریشه این کلمات که برگرفته از اندیشه‌های دین الهی اکبرشاه گورکانی است، ما را به سرچشمه‌های عرفان اسلامی و عرفان‌های هندی رهنمون می‌گردد. از طرف دیگر کاربردها و مفاهیم برآمده از این دو اصطلاح، با دیدگاه‌های مکاتب جدیدتری چون پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی تطابقی عمیق دارد. شاعران سبک هندی این دو اصطلاح را به عنوان شیوه عملی برای نجات و رستگاری فردی و اجتماعی تبلیغ می‌کنند و این رویه را همچون رویه عملی برای ایجاد آرامش فردی و آبادی جوامع انسانی و برپایی عدالت در آن مطرح نموده‌اند:

خوشا صلح کل و خوشا طرز مستان
بسست از حریفان چون و چرایی
(حزین لاهیجی، دیوان، ۳۴۳)

فهرست منابع:

- ۱- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰) *فصوص الحکم*، چاپ دوم، انتشارات الزهراء،
- ۲- اصلان، عدنان (۱۳۸۲) *پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان*، (گفتگوی حضوری حسین نصر و جان هیک)، تهران، نقش جهان
- ۳- بیدل دهلوی، عبدالقادر (۱۳۸۴) *دیوان اشعار*، تصحیح، خلیل‌الله خلیلی، دو جلد، تهران نشر سیمای دانش
- ۴- چوویی، او.بی.اس (۱۳۷۸) *رد پای فلسفه هند در شعر فارسی*، ترجمه شهریار مشیری، تهران، آگاهان ایده
- ۵- حزین لاهیجی، (۱۳۷۴) *دیوان*، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، تهران، سایه
- ۶- صائب تبریزی، *دیوان* (۱۳۷۵) جلد اول، تصحیح محمد قهرمان، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی
- ۷- _____، جلد دوم، _____
- ۸- _____، جلد سوم، _____
- ۹- _____، جلد چهارم، _____، ۱۳۷۳، چاپ دوم، _____
- ۱۰- _____، جلد پنجم، _____، ۱۳۷۴، چاپ دوم، _____
- ۱۱- _____، جلد ششم، _____، ۱۳۷۰، چاپ اول، _____
- ۱۲- شاه نعمت‌الله ولی (۱۳۶۲) *دیوان*، تهران، فخررازی
- ۱۳- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳) *مونیسیم یا پلورالیسم*، تهران، یادآوران
- ۱۴- کاپلستون (۱۳۶۸) *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش
- ۱۵- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹) *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، مترجم نرجس جواندل، موسسه فرهنگی طه.
- ۱۶- مک‌لنن، گرگور (۱۳۸۱) *پلورالیسم*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، آشیان
- ۱۷- نصرآبادی، محمدطاهر (۱۳۱۷)، *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران، ارمغان
- ۱۸- نظیری نیشابوری، محمد حسین (۱۳۷۹) *دیوان اشعار*، تصحیح محمدرضا طاهری، تهران، نگاه
- ۱۹- هلالی جغتایی (۱۳۳۷) *دیوان*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، سنایی
- ۲۰- هیک، جان (۱۳۸۱)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی
- ۲۱- هیک، جان (۱۳۷۷) *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تیبان

مقالات:

- ۱- پناهی، مهین (۱۳۸۹) *تحلیل زیانگری بیدل دهلوی*، مطالعات روان‌شناختی، دوره ۶، شماره ۳
- ۲- سرآمی، قدمعلی (۱۳۸۶) *راه‌گردنه در گردنه کمال*، بررسی تفکر مبتنی بر صلح کل و آشتی جویی در اندیشه مولوی، کتاب ماه ادبیات، شماره ۷، پیاپی ۱۲۱
- ۳- شیرین، قهرمان (۱۳۸۸) *سبک هندی مظهر مقاومت منفی*، فصلنامه زبان و ادب پارسی، پاییز ۸۸، شماره ۴۱، صص ۴۵-۸۳
- ۴- مجتایی، فتح‌الله (۱۳۸۳) *اکبرنامه*، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، مقاله ۳۸۰۴ سال اول، صص ۴۶-۶۵
- ۵- محمدرضایی، محمد، *مبانی پلورالیسم دینی*، اندیشه فلسفی
- ۶- نراقی، احمد، *وحدت جوهری ادیان و پلورالیسم دینی*، مجله کیان، شماره ۲۸، صص ۳۵-۳۸
- ۷- نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۳) *وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی از نظر حافظ و ابن‌فارض*، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره سی و هشتم، پاییز ۱۳۸۳، صص ۱۰۹-۱۴۴
- ۸- هیک، جان، *تعدد ادیان*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مجله کیان، شماره ۱۶، صص ۳۲-۳۵



دانشگاه هرمزگان



انجمن علمی زبان ادب فارسی

هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی

www.anjomanfarsi.ir