



University of Tehran Press

Hierarchical Pluralism in Shams Tabrizi's Maqalat

Mohamad Reza Mahdavi Karnaq^{1*}  | Mohammad Javad Shams² 

1. Corresponding Author, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University (RA) Qazvin, Qazvin, Iran. Email: mahdavi161@gmail.com

2. Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Islamic Sciences and Research, Imam Khomeini International University (RA) Qazvin, Qazvin, Iran. Email: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Article History:

Received: 2025 November 04

Revised: 2025 December 19

Accepted: 2026 January 18

Published online: 2026 March 02

Keywords:

Pluralism,
Hierarchical pluralism,
John Hick,
Shams Tabrizi,
Religious legitimacy.

ABSTRACT

This study presents a descriptive-analytical examination of the concept of pluralism concerning religious truth and salvation as articulated in Shams Tabrizi's *Maqalat*. We argue that Shams' perspective, shared by many Muslim mystics, embodies a hierarchical pluralism, wherein exclusivist and inclusivist tendencies operate *alongside* pluralism, rather than in contradiction to it. Contrary to the common contemporary theological interpretation—often aligned with John Hick's model suggesting the equal intrinsic value of all religions in approaching Ultimate Reality—Shams' *Maqalat* presents a layered ontology of truth. In this view, truths are inherently hierarchical; their intensity and proximity to the Source of Creative Light vary across different spiritual paths. Employing analytical methodology based exclusively on Shams Tabrizi's expressions in the *Maqalat*, this research demonstrates that in his framework, the approaches of religions toward Ultimate Reality cannot be presumed to hold equal standing. Consequently, Shams' hierarchical pluralism represents a distinct conceptual departure from the relativistic framework proposed by John Hick.

Cite this article: Mahdavi Karnaq, M. R. & Shams, M. J. (2026). Hierarchical Pluralism in Shams Tabrizi's Maqalat. *Philosophy of Religion*, 23, (1), 17-30. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.400870.1006142>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.400870.1006142>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

کثرت‌گرایی ذومراتبی در مقالات شمس تبریزی

محمد رضا مهدوی کرنق^{۱*} | محمد جواد شمس^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: mahdavir161@gmail.com
۲. گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، قزوین، ایران. رایانامه: mj.shams@isr.ikiu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۲/۱۱

کلیدواژه:

پلورالیسم،

پلورالیسم ذومراتبی،

جان هیک،

شمس تبریزی،

حقانیت دینی.

در مقالات شمس تبریزی، به نوعی هم با اندیشه انحصارگرایی در حوزه حقانیت و نجات روبرو می‌شویم، و هم با دیدگاه شمول‌گرایی و بیش از همه با نظریه کثرت‌گرایی؛ و نکته قابل تأمل آن که انحصارگرایی و شمول‌گرایی در طول نظریه کثرت‌گرایی‌اند؛ نه در عرض و در تقابل با آن؛ از این رو، در کنار دعاوی سه‌گانه متعارض ادیان، دیدگاه شمس تبریزی، و البته نظرگاه بیشتر عارفان مسلمان، را می‌توان کثرت‌گرایی ذومراتبی دانست. از منظر شمس تبریزی در سیر به سوی کمال، هم مراتب متعدد و حتی بی‌شمار است؛ و هم انسان‌ها دارای مراتب و ظرفیت‌های مختلف‌اند. لذا برخلاف تلقی رایج در الهیات معاصر که با دیدگاه جان هیک پیوند می‌خورد، و بر این اساس، تمام ادیان در مواجهه با حقیقت‌غایی از ارزش و حقانیت یکسانی برخوردار اند، در مقالات شمس تبریزی با خوانشی کثرت‌گرایانه که ذومراتبی است مواجه می‌شویم. در این نگاه حقایق ذومراتبی و لایه به لایه هستند که شدت و ضعف نزدیکی آنها به منبع انوار آفرینش با هم متفاوت است. این پژوهش با روش تحلیلی و با بهره‌گرفتن از آراء شمس تبریزی در مقالات، نگاه کثرت‌گرایانه ایشان را در باب حقانیت ادیان واکاوی می‌کند و نشان می‌دهد که در نگاه کثرت‌گرایی ذومراتبی شمس، رهیافت‌های ادیان در مواجهه با حقیقت‌غایی، هرگز در یک نسبت مساوی قابل تصور نیست و با منظر جان هیک تفاوت ماهوی دارد.

استناد: مهدوی کرنق، محمد رضا و شمس، محمد جواد (۱۴۰۵). کثرت‌گرایی ذومراتبی در مقالات شمس تبریزی. *فلسفه دین*، ۲۳ (۱) ۱۷-۳۰. <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.400870.1006142>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2026.400870.1006142>



مقدمه

کثرت‌گرایی یا پلورالیسم^۱ دینی نظریه‌ای در حوزه دین‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی و یکی از دعاوی سه گانه متعارض ادیان است که بر اساس آن ادعا می‌شود که همه ادیان، علی‌رغم اختلافات ظاهری، اصیل و معتبر و دارای ارزش برابری هستند؛ و لذا مهم‌ترین مبنای کثرت‌گرایی دینی، گوهر یگانه ادیان است؛ به این معنی که همگی آنها بهره‌ای از حقیقت دارند؛ و هیچ‌یک بر دیگری برتری و تفوق ندارد. دین‌شناسان، برای کثرت‌گرایی دینی اقسامی ذکر کرده‌اند که از آن جمله است: کثرت‌گرایی حقانیت، کثرت‌گرایی رستگاری و کثرت‌گرایی در رفتار؛ با این همه، کثرت‌گرایی دینی، در کاربرد مطلق، به معنی کثرت‌گرایی در حقانیت است. نظریه کثرت‌گرایی دینی هر چند از نظریات جدید در حوزه فلسفه دین است که نخستین بار جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲م)، فیلسوف انگلیسی، آن را مطرح کرد؛ به عنوان یک باور، مخصوصاً از منظر عارفان مسلمان، پیشینه‌ای طولانی و گسترده‌ای دارد. رویکردهای زیادی در باب حقانیت ادیان در فلسفه دین مورد بررسی قرار گرفته است و از منظر گلین ریچارد دست کم نه رویکرد در این حوزه وجود دارد. در بحث حاضر به دلیل محدودیت‌ها و تاکید بر مشهورترین دعاوی متعارض ادیان سعی شده است سه رویکرده عمده و مشهور در حوزه حقانیت که عبارتند از: انحصارگرایی حقانیت^۲، شمول‌گرایی حقانیت^۳ و کثرت‌گرایی حقانیت دینی^۴ مورد بحث و بررسی قرار گیرد. با بررسی در بیانات شمس و عارفان بزرگ مسلمان ممکن است، دلایلی دال بر پذیرش هر سه رویکرد در گفته‌ها و آثار این بزرگان دیده شود؛ به طوری که در کلام شمس تبریزی انحصارگرایی به وضوح دیده می‌شود و در پاره‌ای از بیانات ایشان هم می‌توان رگه‌هایی از نگاه شمول‌گرایانه را یافت؛ اما بیش از همه، با نوعی کثرت‌گرایی روبرو هستیم؛ لذا برای اثبات این مدعا نیاز است تا سه رویکرد عمده حقانیت دینی را به اختصار از منظر شمس بررسی کنیم.

شمس تبریزی و انحصارگرایی

«شاید طبیعی‌ترین موضعی که یک مؤمن به دین خاص اتخاذ می‌کند، این باشد که حق با دین اوست و در نتیجه، هر دینی که دیدگاهی متضاد با دین او دارد، باطل است.» (پان‌برگ و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۳۴)؛ «از موضع مسیحی، انحصارگرایی باور به این امر است که مسیحیت یگانه و تنها دین حقیقی است و نجات، که انحصارگرایان به صورت ورود به ملکوت یا بهشت می‌فهمند، منحصر به مسیحیان است» (جان هیک، ۱۳۸۶: ۱۷).

انحصارگرایان رستگاری، رهایی، کمال یا هر چیز دیگر را که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، منحصر در یک دین خاص می‌دانند و از نظر یک انحصارگرا، ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند. اما منحصرأ یک دین حق وجود دارد. این رویکرد صرفاً مسیحی نیست و نزد پیروان بسیاری از ادیان می‌توان، نگاه انحصارگرایانه به دین را مشاهده کرد.

این نوع نگاه را در بیانات شمس تبریزی نیز می‌توان یافت: «در هر فصل میوه‌ای که می‌آید، ذوق و مزه‌ی آن میوه پیشین نمی‌ماند، همچنان که محمد آمد آن شریعت انبیای پیشین منسوخ شد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۲۱). ایشان پیامبر اسلام را از نظر مقام و مرتبه کامل‌تر از پیامبران دیگر معرفی می‌کند: «حضرت عیسی در حال [در نخستین روز تولد] سخن گفت، محمد بعد چهل سال در سخن آمد و این نه از سر نقصان بود، بلکه از کمال بود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۰۱)؛ «عمر روزی جزوی از تورات را می‌خواند حضرت محمد(ص) آن نسخه را گرفت و فرمود: اگر آن کس که تورات بر وی نازل شد زنده بودی، متابعت من کردی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۴۸)؛ «اگر سر نهادی در این مقام که سخن بر متابعت مردی می‌رود که ملت او بهترین ملت هاست. اگر یهودی را پُرسی نصرانی به، یا مسلمان گوید مسلمان و اگر مسیحی را پُرسی که جهود بهتر یا مسلمان گوید مسلمان» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۷۲). شمس تبریزی دین اسلام را کامل‌ترین دین و ادیان دیگر را منسوخ، و پیامبر اسلام را از نظر مقام و مرتبه کامل‌تر و برتر از سایر پیامبران الهی می‌داند؛ و ملت ایشان را نیز از بهترین ملت‌ها قلمداد می‌کند؛ که البته این نوع نگاه را می‌توان تا حدودی انحصارگرایانه دانست.

1. Pluralism
2. Religious Exclusivism
3. Religious Inclusionism
4. Religious Pluralism

شمس تبریزی و شمول‌گرایی

شمول‌گرایان همانند انحصارگرایان در باب حَقانیتِ ادیان، بر این باورند که یک دین حق است. اما وجه تمایز شمول‌گرایی و انحصارگرایی در باب نجات است. شمول‌گرایان، اعتقاد دارند که در باب نجات^۱ همه انسانها می‌توانند، قدم بگذارند.

کارل رانر^۲ (۱۹۰۴-۱۹۸۴) متأله کاتولیک مسیحی معتقد است که «مسیحیت، یک دین مطلق است. و از راه هیچ دین دیگری نمی‌توان رستگار شد. کلمه منحصر به فرد خداوند، در عیسی مسیح خلاصه شده است و مسیح به خاطر همه انسان‌ها تجسد پیدا کرده، و به صلیب کشیده شد؛ و معتقد است که مسیحیت نه تنها ما را با این کلمه منحصر به فرد آشنا می‌کند.» (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۴۱۴-۴۱۵)؛ بلکه «مسیح با مصلوب شدن^۳ بر روی صلیب به واسطه مرگ کفار گونه خود رستگاری همه انسانها را فراهم کرد» (جان هیک، ۱۳۸۳: ۴۸).

کارل رانر — بر این باور است که روح خداوند بر زندگی مؤمنانی که در سایر ادیان به عبادت مشغول‌اند، تاثیر می‌گذارد حتی اگر آنها تاثیر خداوند را در قالب اصلاحات مسیحی درک نکنند. «رانر» چنین کسانی را «مسیحیان بدون عنوان»^۴ می‌خواند؛ زیرا به رَغْم آن که ایمان مسیحی آشکاری ندارند، آگاهانه یا ناآگاهانه در جستجوی خداوند هستند. (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۴۱۵-۴۱۷).

این نوع نگاه شمول‌گرایانه را نیز در بیانات شمس تبریزی در مقالات می‌توان یافت. از نظر ایشان انسان‌ها را در صورت داشتن زندگی درستکارانه همراه با باطنی سلیم در صورت تسلیم^۵ بودنشان در برابر خداوند، می‌توان مسلمان بی‌نام دانست. «جماعتی مسلمان برونان، کافر اندرون مرا دعوت کردند و من عذرها گفتم، می‌رفتم در کلیسیا. کافران بودندی دوستان من — کافر برون، مسلمان اندرون. گفت: بیا با هم شب زنده‌داری کنیم، من گفتم که می‌روم پیش آن نصرانی — که به او قول داده‌ام شب بیایم، گفتند: ما مسلمانیم و او کافر، بر ما بیا و او را رها کن. گفتم «نه او اندرونی مسلمان دارد و به سیر مسلمان است. زیرا او تسلیم است و شما تسلیم نیستید. مسلمانی تسلیم است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۴۶).

شمس تبریزی مقام تسلیم را سیر مسلمانی می‌داند، و از نظرگاه او هر فرد اگر تسلیم حقیقت‌غایی باشد، مسلمانی است بی‌نام، حتی اگر گبر و مسیحی یا کافر باشد.

شمس تبریزی و کثرت‌گرایی

پُلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی در مبحث حَقانیت، «ناظر به این باور است که حَقانیت دینی، در انحصار هیچ دینی نیست و همه ادیان به یک نسبت مساوی از حَقانیت برخوردارند و پیروان خود را به یک نسبت مساوی رهسپار نجات می‌کنند. به تعبیر عارف بزرگ رومی، چراغ‌ها متفاوت است اما نور یکسان است، و آن نور از ماوراء می‌آید» (رشاد، ۱۳۹۱: ۴۶).

رویکرد کثرت‌گرایی توسط جان هیک مطرح شده است تا به تعارضات ادیان پایان دهد «او سنن بزرگ دینی و به خصوص در میان جریانهای عرفانی‌تر آنها، عموماً میان حقیقت محض یا غالب مطلق یا الوهیت در ذات خود و حقیقت محض آن‌گونه که افراد بشر آن را تجربه نموده و مفهوم ساخته‌اند، تمایز قائل است. فرض غالب این است که واقعیت‌غایی لایتناهی است و از این لحاظ فراتر از درک اندیشه و زبان بشری است.» و نتیجه می‌گیرد که همه ادیان نسبت به حقیقت‌غایی در جهلی برابر هستند. پس همه ادیان به یک اندازه از حَقانیت برخوردارند و به یک اندازه نیز رهروان خود را به نجات و رستگاری می‌رسانند. (جان هیک، ۱۳۹۰: ۲۶۵)

به باور «جان هیک» هر یک از ادیان با درون‌مایه دینی ویژه مختص خودشان، حقیقت‌غایی را ادراک می‌کنند. «برهمن نامتشخص^۶، دائو^۷، دهرمه کایه^۸، نیروانه^۹، شونیتیه^{۱۰}، ذوات نامتشخص واقعیت مطلق‌اند که به طور مشابه اما از مفاهیم بسیار

1. Salvation
2. Karl Rahner
3. crucifixion
4. Anonymous Christians.
5. Surrender.
6. Nirguna Brahman
7. Dao
8. Dharmakaya
9. Nirvana
10. Shunyata

متفاوت شکل گرفته‌اند.» (جان هیک، ۱۳۸۳: ۵۱)

هیک برای روشن کردن این مطلب از داستان معروف، فیل و هیئت کوران یاری می‌جوید. و بیان می‌دارد، «گروهی از کوران که تا به حال فیل را ندیده‌اند و به مکان تاریکی که فیل در آن نگهداری می‌شد وارد می‌شوند و یکی از کوران که دست در پای فیل مالیده بود، فیل را مانند ستونی برافراشته تشریح می‌کند؛ و دیگری که خورطوم فیل را لمس کرده بود اظهار می‌دارد که فیل ماری عظیم‌الجثه است، و نفر آخری که عاج فیل را لمس کرده بود فیل را به تیغهٔ گاو آهن تشبیه می‌کند. از نظر جان هیک همهٔ این تصورات ادراک شده توسط هیئت کوران درست است. اما هر کدام به یک چیز از کل اشاره می‌کنند. همانطور که هرکدام از کوران صرفاً به یک جزء از واقعیت فیل اشاره دارند و مقصود خود را در قالب تمثیل‌های بسیار ناقص بیان می‌دارند، ما در مقام داوری، نمی‌توانیم بگوییم که کدام منظر صحیح است. چرا که برای هیچ کدام از کوران منظرهٔ نهایی وجود ندارد که ما بتوانیم از آن منظر مردان کور، و فیل را در نظر آوریم» (پترسون و همکاران، ۱۳۷۹: ۴۰۷). از نظر جان هیک، برای پی بردن به اینکه حقیقت امر از این قرار است، «انسان باید بتواند هم «هستی راستین» فی نفسه، و هم آگاهی‌ها و برداشت‌های ناقص و مختلف انسانی از آن را مشاهده کند، و پیدا است که چنین امری غیر ممکن است.» (جان هیک، ۱۳۷۲: ۳۵)

در بیانات شمس تبریزی در مقالات به وضوح می‌توان نگاه کثرت‌گرایانه را یافت، او معتقد است که «صُور مختلف است و اگر نه، معانی یکی است. از مولانا به یادگار دارم از شانزده سال که می‌گفت که «خَلایق همچو اعداد انگورند. عدد از روی صورت است. چون بیفشاری در کاسه، آنجا هیچ عدد هست؟ این سخن هر که را معامله شود، کار او تمام شود» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۴۳)؛ یعنی از صور انسان بگذرد همه معانی را یکسان مشاهده می‌کند. این مطلب به سخنی که «جان هیک» در تبیین کثرت‌گرایی خود از عارف بزرگ رومی نقل می‌کند، مشابهت زیادی دارد، «چراغ‌ها متفاوت است اما نور یکسان است، و آن نور از ماوراء می‌آید» (جان هیک، ۱۳۸۴: ۴۲).

شمس تبریزی پیامبران را شارح و مبین یکدیگر و همه را میهمان یک خوان می‌داند: «انبیا شارح و مبین همدگرند.» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۵۷)؛ عیسی می‌گوید «ای جهود، موسای را نیکو نشناختید، بیایید مرا ببینید تا موسای را نیکو بشناسید»؛ محمد می‌گوید «ای نصرانی، ای جهود، موسای را نیکو نشناختید. بیایید مرا ببینید، تا ایشان را بشناسید!» (همان، ۵۷). او معتقد است که اگر در مذهب یا دینی موضوع و یا مطلبی بتواند کار انسان را پیش ببرد و انسان آن مطلب را نپذیرد، دلیل بر لجاجت و جهل اوست؛ و گوهر هدایت و نجات را منحصر به یک مذهب یا دین خاص و متعلق به پیروان بخصوصی نمی‌داند: «المؤمن مُفْتِشٌ. مثلاً من شفوعی ام، در مذهب ابوحنیفه چیزی یافته‌ام که مشکل و کار من با آن حل می‌شود و پیش می‌رود و نیکوست. اگر نپذیرم و قبول نکنم، لجاج باشم» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۹۴)؛

همانطور که جان هیک «نومن» خداوند را دور از دسترس می‌داند شمس تبریزی نیز برای افراد خاصی این شناخت را دور از دسترس می‌داند: «هر چه گفتند گویندگان، پوست الف خاییدند. هیچ معنی «الف» فهم نکردند، زیرا مردی نداشتند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۳۷)؛ «عالم خدا بس بزرگ است، تو در حُفَّه‌ای کرده‌ای که همین است که عقل من ادراک می‌کند»؛ پس، کار کسی که خالق عقل است، در عقل محصور کرده‌ای. آن نبی نیست که تو قصور کرده‌ای، آن نبی توست نه نبی خدا. نقش خود خواندی، نقش یار بخوان! ورق خود خواندی، ورق یار بخوان» (همان، ۱۲۸).

اما چگونه می‌توان شمس را در باب حقانیت هم انحصارگرا، هم شمول‌گرا و هم کثرت‌گرا دانست؟ برای پاسخ به این سوال باید گفت عارفان کمال‌گرا هستند، و این خصوصیت باعث می‌شود، که آنها در مرتبه‌ای که هستند متوقف نشوند. آنان در سیر و سلوک خود خواستار این هستند، که به بالاترین مرتبهٔ کمال وجودی خود دست یابند، و از هیچ کوششی در این راه دریغ نمی‌کنند. این خصلت را شمس این گونه تشریح می‌کند: «آن لذت طاعت دیدی، پاداش و مزد خود را گرفتی، تو نباید آن را می‌دید، تا غرق در عالم ربانی می‌شدی و از آن بزرگ‌تر بلندتر، بلندتر، بلندتر بجوی - که «الله اکبر» معنی آن این است که «بردار فکرت را از آن چه در وهم تو می‌آید و اندیشهٔ توست و نظر بلند دار - که او اکبر است از همه تصورها؛ اگر چه تصوّر نبی‌ست و مُرسل و اولوا العزم است، از آن اکبر است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۲۸)؛ و این سیر عارف را در طی طریق و رسیدن به حقیقت‌غایی، به باطن لایه لایه حقیقت هدایت می‌کند و هر کدام از این رویکردها در باب حقانیت و نجات یکی از مراتب این

حقایق ذومراتبی هستند و رویکردی که هر سه رویکرد، انحصارگرایی، شمولگرایی و کثرت‌گرایی دینی در باب حقایق و نجات را در بر می‌گیرد، پژوهش حاضر، از این حیث که منطبق با اندیشه‌های شمس تبریزی است، رویکرد "کثرت‌گرایی ذومراتبی" نام‌گذاری شده است.

کثرت‌گرایی ذومراتبی

کثرت‌گرایی ذومراتبی رویکردی است که در آن، بنا بر فهم افراد، با ذومراتبی بودن درک حقایق مواجه هستیم و هر فرد به یاری ظرفیت، عقل و فهم خود، حقایق را ادراک می‌کند. اختلافات در درک حقایق ناشی از شدت و ضعف عقل هاست «برای مثال اگر از دو نفر بپرسی که "دو در دو چند است" هر دو یک جواب گویند، بدون اینکه اختلاف کنند، چونکه اندیشه آن راحت است، و چون بپرسی "هفت در هفت چند است" یا "هفده در هفده چند است، خلاف کنند دو عاقل، زیرا اندیشه آن دشوار است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۸۶).

عرفا هنگامی که نوری از بطون بی‌انتهای حقیقت برایشان آشکار می‌شود، نسبت به حقیقت موجود سخت مؤمن و انحصارگرا هستند، و در پیروی از آن حقیقت چنان عمل می‌کنند که گویی حقیقتی ورای آن نیست. تا زمانی که از سوی خداوند، نوری از حقیقت با شدت بیشتری نسبت به حقیقت قبلی، بر عارف نمودار شود. در این مرحله عارف از حقیقت با وضوح کمتر به حقیقت و شناخت بالاتر سیر می‌کند: «اگر واقف بودی از آن همه، حکمت و ادب آن تقاضا کردی که در حضور درویش، سخن خود پنهان کردی گفتی، سخن خود دیده‌ام. این سخن من جایی نمی‌رود. تا آن دگر را ببینم. باشد که به از این باشد و تمام‌تر باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۸۵).

از سوی دیگر عارف هنگامی که حقایقی را که پذیرفته است، در فرد و جماعتی دیگر شناسایی کند، با آنها همراه می‌شود زیرا عارف خود را در آن فرد یا جماعت می‌بیند؛ و به زبان ساده آن فرد و جماعت را درون خود می‌بیند؛ و به نحوی آن افراد را از فرقه‌های دیگر هم مسلک خود می‌بیند؛ زیرا عارفان مشتاق دریافت حقایق هستند، و چشمه‌های معرفت را جستجو می‌کنند؛ حتی اگر این چشمه‌های حکمت در دل تاریکی پنهان باشند و در این مرتبه، عارف شمول‌گرایانه می‌اندیشد.

عارف هنگامی که ظرف وجود خود را آماده دریافت حقایق کامل‌تر از حقیقتی که نزد خود دارد می‌کند، در این جستجو و گزینش این کثرت حقایق و مقایسه آنها، اندیشه‌ای کثرت‌گرایانه دارد، و هیچ حقیقتی را تهی از نور حضرت حق نمی‌بیند و هر حقیقتی را ذومراتبی و مرتبه‌ای از تجلیات خداوند می‌داند و به دنبال گزینش بهترین‌ها است.

با این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت که یکی از «برداشت‌ها درباره سرّ فرقه فرقه شدن مذاهب و تعدّد و تکثر ادیان را نه تحریف، نه توطئه، نه بدخواهی بدخواهان، نه جهل جاهلان و نه کفر کافران باید دانست و به جای آنکه سخن از انباشته شدن ضلالت بر ضلالت در میان آورد، بلکه غرقه شدن حقیقت در حقیقت، موجبات هفتاد فرقه شدن است و تراکم حقایق و درهم رفتنشان و حیرانی در مقام گزینش از میان این حقایق است که این تنوع اصیل و اجتناب ناپذیر را سبب می‌شود.» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۶ و ۲۷)

«خدای هرکس به اندازه فهم و قامت اوست. آری، خدای خارجی واحد است، اما آدمیان به اندازه ظرف وجود خویش و به تناسب اضلاع و ابعاد آن از خداوند پُر می‌شوند. خداوند به دریایی می‌ماند که در سبوه‌های متفاوتی ریخته می‌شود، و اندازه این سبوه‌ها متفاوت است» (سروش، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

ظرفیت‌ها در افراد متفاوت است و اساس و بنیان رویکرد کثرت‌گرایی ذومراتبی حقایق و نجات^۱ بر این تعدّد و تکثر ظرف‌هاست. «هر جوینده را راهی بود، از نور الهی، کم باشد یا زیاد، ناقص بود یا کامل، زیرا دانش بر دسته یا گروه خاصی وقف نباشد (سهروردی، ۱۳۶۶: ۱۷)؛ «اکنون صفتی و مقامی در دین خلق را هول نماید و حراس‌انگیز است و پیش شخص دیگر سهل و آسان باشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۸۸).

در رویکرد کثرت‌گرایی ذومراتبی نظام یکپارچه و واحد حقایق مانند پیاز تو در تو و لایه به لایه است، و فهم و ابزار ادراک و شناخت بشر همانند لایه‌های پیاز سلسله‌مراتبی است، و هر لایه مرتبه‌ای از ادراک است که توسط فاعل شناسا، از حقیقت‌غایی ادراک می‌شود. و این لایه‌های ادراک، حجاب و پرده‌های نور نام دارند و تا بی‌نهایت امتداد می‌یابند، و هر چقدر عارف در سیر طریق خود جلوتر می‌رود وضوح و شفافیت این شناخت بیشتر میشود، همان طور که لایه‌های درونی پیاز هر چقدر به مرکز پیاز نزدیک‌تر می‌شود تُنک‌تر و لطیف‌تر می‌شوند.

ترسیم نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی

در مبحث دما از نظر علمای علوم طبیعی — در جهان سرمای وجود ندارد، و سرما در حقیقت از فقدان گرما به وجود می‌آید؛ زیرا حرکت مولکول‌ها، در ماده کم می‌شود. و فقدان کامل گرما اگر در ماده مستولی شود، هیچ کدام از مولکول‌های ماده حرکت نمی‌کنند و مولکول‌های آن از حرکت می‌ایستند. در نتیجه ماده به دمای صفر مطلق^۱ می‌رسد که دمایی معادل منفی ۲۷۳.۱۵ - درجه سانتیگراد است، که در این حالت دیگر در ماده جنبشی صورت نمی‌گیرد. و در نقطه مقابل در این نمودار برای جنبش مولکولی یا گرما، نهایتی در کائنات وجود ندارد.

از این رابطه برای ترسیم نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی نور، استفاده شده است، و بر این اساس در عالم چیزی به نام ظلمت وجود ندارد، و تنها نور است که در عالم وجود دارد و ظلمت در نتیجه فقدان و ضعف نور به وجود می‌آید، در این نمودار، پرده‌های بی‌نهایت ظلمت وجود ندارد و ظلمت‌ها تا جایی پیش می‌روند و در نقطه^۲ x_1 یا ظلمت مطلق متوقف می‌شوند. این نقطه، نقطه‌ای است که ذره‌ای از نور الهی وجود ندارد، و باید متذکر شد که چنین نقطه‌ای در عالم وجود نمی‌توان یافت؛ زیرا نقطه‌ای که مطلقاً از نور الهی خالی باشد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست
چون توئی بی‌حد و غایت جز تو چیست

هیچ چیز از بی‌نهایت بی‌شکی
چون به سر ناید کجا ماند یکی

(عطار، ۱۳۸۲: ۳)

در جهت عکس این محدوده، مراتب نور تا بی‌نهایت سیر می‌کند. نور بی‌نهایت در این نمودار، نور و روشنایی بی‌نهایت حضرت حق یا «نورالانوار» است که توسط انسان ادراک می‌شود و ظلمت مطلق تاریکی است که در آن ذره‌ای از نور تابان خداوند وجود ندارد.

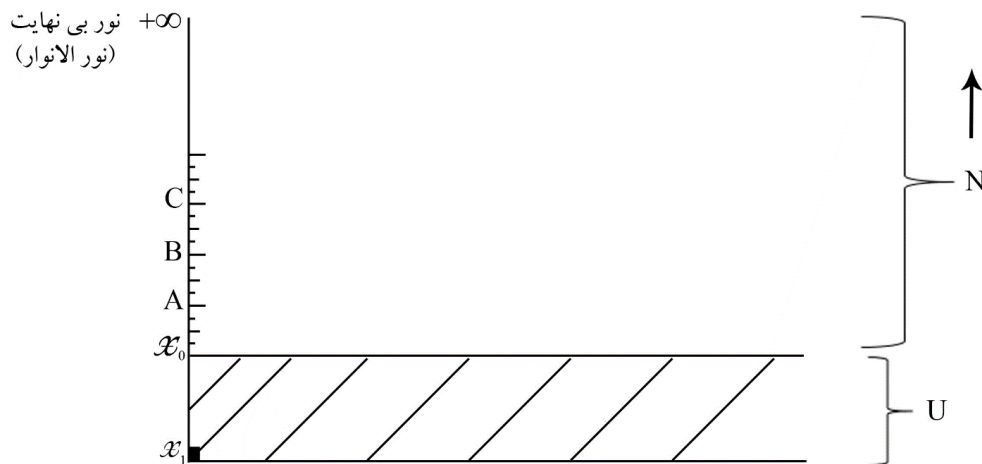
نکته‌ای که باید در اینجا اشاره کرد، این است که در «نورالانوار نه ظلمت و نه شدت نور و تقسیمات آن معنا ندارد. نورالانوار هیچ صفتی ندارد، چه نورانی و چه ظلمانی. زیرا صفت ظلمانی در حقیقت ذات نورالانوار، جهتی ظلمانی را مطرح می‌کند که موجب پیدایش صفت ظلمانی می‌شود و در این صورت نورالانوار مرکب خواهد شد و دیگر نمی‌تواند نور محض باشد و صفت نوری هم در جایی مطرح است که با آن، نوری بر ذات اضافه شده باشد. پس اگر نورالانوار از صفت نوری برخوردار باشد، ذات غنی‌اش از نوری که خود، فاعل آن است، بی‌بهره می‌ماند که این محال است» (هاشم پور، ۱۳۹۸: ۱۴۱).

در نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی به تقسیم نورالانوار نمی‌پردازیم، بلکه مراد ما از طرح این نمودار، درک بهتر محدوده شناختی فاعل شناساست^۲، نسبت به ادراکی که از نورالانوار دارد. «تغییر در حق نیست. تغییر در توست. چنان که نان را گاهی دوست داری و طالب باشی و گاهی روبگردانی و یا با یاری گاهی گرم باشی، محبوبیت باشد و گاهی از او رویگردان شوی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۱).

«چندین پرده ظلمت و چندین هزار پرده نور که رشته امید را بگسلد! به ذات خدا، که اگر هزار رساله بخواند کسی، او را همان مشرب نباشد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۹۲)؛ «آنچه گفته‌اند "هفتاد و دو حجاب است از نور"، مغلطه است. "حُجَبِ نور را نهایت" نیست. و تا به این حجاب‌ها نرسد، راه بر طالب گشاده نگردد. از این حجاب‌های بی‌نهایت می‌باید گذشتن» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۵۶).

1. absolute zero
2. Cognizing Subject

همچنانکه از سخنان شمس بر می آید ایشان پرده‌های ظلمت را بی‌نهایت نمی‌داند و از لفظ چندین پرده ظلمت، استفاده می‌کند و در نقطه مقابل پرده‌های نور را بی‌نهایت به تصویر می‌کشد. با این توضیحات به ترسیم نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی ایجابی و سلبی، ادراک نور حقیقت‌غایی، توسط فاعل شناسا می‌پردازیم.



نمودار ۱. نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی

جدول ۱. تشریح نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی

$+\infty$	نور بی‌نهایت نورالانور
X_0	مرزی که تاریکی بر نور غلبه می‌کند.
X_1	ظلمت مطلق (نقطه‌ای که ذره‌ای از نور خداوند در آن وجود ندارد).
A	مرتب‌های از شناخت که روشن‌تر از X_0 و تاریک‌تر از مرتبه B است.
B	مرتب‌های از شناخت که روشن‌تر از مرتبه A و تاریک‌تر از مرتبه C است
C	مرتب‌های از شناخت که نورانی‌تر و شفاف‌تر از همه مراتب است و همه مراتب این مجموعه نسبت به آن از نور کمتری برخوردارند.
U	محدوده ظلمت
N	خط سیر شناخت عارفان در نور الهی

برای درک بهتر این نمودار به بخشی از آیه شریف «آیت الکرسی» اشاره می‌کنیم، که مطلب حاضر به خوبی با این آیه شریف منطبق است: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند، خداوند آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد. و در بخش دیگر این آیه بیان می‌شود که آنان که کفر می‌ورزند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ» سرورانشان [همان عصیانگران] طاغوتند، از نور به سوی تاریکی به در می‌برد. با توجه به این آیه شریف، آنان که ایمان آورده‌اند در تاریکی هستند و خداوند آنان را از تاریکی به سمت نور سیر می‌دهد و بالعکس آنان که کفر می‌ورزند، در روشنایی هستند و خداوند آنان را از روشنایی به ظلمت می‌برد. بر اساس این آیه مؤمنان در ظلمت و کافران در نور هستند. اما چرا این گونه است، ظلمتی را که مؤمنان به آن گرفتارند چگونه ظلمتی است؟ و روشنایی که کفر ورزان در آن قرار دارند چگونه روشنایی است؟

با توجه به نمودار بالا عارف هنگامی که به مرتبه‌ای بالاتر از شناخت سیر می‌کند، مرحله قبلی شناخت برای او تاریک می‌نماید؛ و بالعکس با کفر ورزیدن انسان، به مرتبه‌ای پایین‌تر از شناخت مسخ می‌شود، که تاریک‌تر از مرتبه قبلی اوست، هر چند مرحله قبلی هم خود درجه‌ای از ظلمت است؛ و اگر عنایت و رحمت خداوند شامل حال این شخص که کفر ورزیده، نشود تا مرحله‌ای از ظلمت سقوط می‌کند که در نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی، ظلمت مطلق نامیده شده است.

کسی کو افتد از درگاه حق دور حجابِ ظلمت او را بهتر از نور (شبیستری، ۱۳۵۵: ۵۳)

در سوره نور این ظلمت، چنین بیان شده است: «به ظلمات دریای مواج عمیقی ماند که امواج آن بعضی بالای بعضی دیگر دریا را بپوشاند و ابر تیره، نیز فراز آن برآید تا ظلمت‌ها چنان متراکم فوق یکدیگر قرار گیرد که چون دست بیرون آرد آن را نتواند دید، و هر که را خدا نور نبخشد روشنی نخواهد یافت» (سوره نور، آیه ۴۰)؛ و این نقطه، همان نقطه ظلمت مطلق است که کافران دچارش می‌شوند؛ و در سمت دیگر نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی مؤمنان غرق در نور بی‌نهایت خداوند پیش می‌روند تا با آن نور یکی شوند. «خدا نور آسمانها و زمین است، داستان نورش به مشکاتی ماند که در آن روشن چراغی باشد و آن چراغ در میان شیشه‌ای که از تالو آن گویی ستاره‌ای است درخشان، و روشن از درخت مبارک زیتون که شرقی و غربی نیست و بی‌آنکه آتشی زیت آن را برافروزد خود به خود روشنی بخشد، پرتو آن نور، بر روی نور قرار گرفته است؛ و خدا هر که را خواهد به نور خود هدایت کند و مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به همه امور داناست!» (سوره نور، آیه ۲۴)

تفاوت کثرت‌گرایی ذومراتبی و کثرت‌گرایی جان‌هیک

جان‌هیک پایه و اساس شکل‌گیری نظریه کثرت‌گرایی دینی خود را بر پایه‌ی مبحث «نومن»^۱ و «فنومن»^۲ کانت بنا کرده است، «از نظر کانت عالم پیرامون ما یعنی عالم واقع، به دو بخش تقسیم می‌شود. بخشی که قابلیت ادراک را دارا نیست و بخشی که قابل ادراک است. کانت بخش اول را که از قابلیت ادراک برخوردار نیست، بود، نومن، شی فی نفسه و واقع و بخش دوم را که با ابزار حسی قابل ادراک است، نمود، فنومن، شی در نزد ما و پدیدار می‌خواند. از نگاه کانت «بود» و «شیء فی نفسه» یا «نومن» مربوط به فهم فاعل شناسا است، و از دایره ادراک حسی خارج است و شهود حسی ما از درک آن عاجز است، و سرشت آن را تنها از طریق عقل قابل دریافت می‌داند» (نصیری، ۱۳۸۶: ۷۶ - ۷۷).

اسکروتون^۳ معتقد است، هر چیز که متعلق کاوش علمی قرار گیرد، و بتوان با علم آن را بررسی کرد، یک فنومن یا پدیدار است و همه پدیدارها اصولاً قابل شناخت هستند، اما هیچ چیز دیگر غیر پدیدار قابل شناخت نیست. ما هیچ کدام جز به متعلق‌های تجربه ممکن که صرفاً موجودات محسوس‌اند، دست پیدا نمی‌کنیم و راجع نیستیم (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۷۸).

با توجه به این نوع نگاه کانتی، جان‌هیک خدایانی را که در طول تاریخ در بین ادیان مختلف معرفی شده‌اند «توهومات واقع نما»^۴ می‌خواند. هیک با این تمایز میان عالم ذهن و عالم عین، در باب شناخت خدا، فرق می‌گذارد. از نظرگاه او «حقیقت فی نفسه»^۵ بسیار فراتر و بزرگتر از، ساخته‌های ذهن متدینان است. جان‌هیک برای بیان این مطلب از دو اصطلاح سود می‌جوید: «غیر قابل بیان» و «فرا معقوله»؛ او باور دارد، که ویژگی‌های «حقیقت فی نفسه» با استفاده از ابزار ادراکی بشری غیر قابل بیان است؛ یعنی «حقیقت فی نفسه» فراتر از معقولاتی است که بشر در سخن آرد (اکبری، ۱۳۸۶: ۴۲ و ۴۳).

«باید گفت که جان‌هیک مبنای فلسفه خود را در موضوع کثرت‌گرایی دینی، در این نوع نگاه «سلبی» به «نومن» بنا می‌کند، چنانکه در تمثیل فیل و هیئت کوران آورده شد. او معتقد است که تمام ادراکاتی که توسط تک تک افراد کور صورت گرفته است، «فنومن و پدیداری» است که در دستگاه ادراکی هر کدام از کوران دریافت شده است، و واقعیت متعال در ورای این تصورات قرار دارد، و هیچ یک از کیفیت‌های ظهورات خود را ندارد، و از دید جان‌هیک، حقیقت غایی، بیان‌ناپذیر یا فرامقوله است» (رشاد، ۱۳۹۱: ۱۲۵).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که عرفا به کدام جنبه از «نومن» می‌نگرند؟ برای پاسخ دادن به این سوال لازم است تفاوت نگاه «ایجابی» و «سلبی» نومن حقیقت‌غایی را از نظر کانت بررسی کنیم.

1. Noumenon
2. Phenomenon
3. Scruton
4. Transcendental Illusions
5. Reality-in-itself / Noumenal Reality

تفاوت نگاه ایجابی و سلبی نومن

در مبحث نومن و فنومن، کانت «اصطلاح «نومن» را به دو معنای منفی (= سلبی) و مثبت (= ایجابی) به کار می‌برد. «نومن» به معنای منفی یا سلبی نقیض «فنومن» یا پدیدار است و می‌توان آن را به «ناپدیدار» ترجمه کرد. «نومن» به معنای مثبت یا ایجابی، معادل چیزی است که در بحث معرفت‌شناختی می‌توان از آن به «ذات معقول» تعبیر کرد؛ یعنی آنچه که تعقل می‌شود ولی به چنگ ادراک حسی در نمی‌آید.

کانت به جنبه ایجابی نومن اعتقاد ندارد، و بر این باور است که نومن به معنای ایجابی کلمه، مطلقاً غیر قابل قبول است. زیرا از دیدگاه او این اشیاء ذواتی برای فهم هستند، که هرگز ممکن نیست هیچ گونه «ما بازاء» در میان پدیدارها یا اعیانی که متعلق تجربه‌های حسی هستند، داشته باشند. درست در مقابل فنومن‌ها که تجربه، به آنها تعلق می‌گیرد. از نظرگاه کانت، مفهوم «ذات معقول» تنها می‌تواند، به طور سلبی و برای تعیین حدود معرفت ما به کار رود و نمی‌توان آن را به صورت ایجابی و برای مشخص کردن اشیاء آن گونه که فی نفسه هستند به کار برد.

در واقع، نومن به معنای سلبی، مفهومی است محدود کننده که از محدود بودن ما به پدیدارها نشأت گرفته است. به بیان دیگر «نومن» به معنای سلبی آن است که بگوییم ذات به خودی خود موضوع نگرش حسی ما نیست؛ و به معنای ایجابی آن است که بگوییم ذات به خودی خود موضوع نگرش غیر حسی یعنی نگرش معنوی است» (نصیری، ۱۳۸۶: ۷۹ و ۸۰).

«کانت در این نکته با هیوم^۱ موافق است که هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد. بر خلاف آنچه اصحاب اصالت عقل می‌انگارند. کانت تصورات یا مفاهیم فطری پیشینی [= ما قبل تجربی] را رد می‌کند که فی نفسه و بنحوی یقینی و مستقل از تجربه، معلوم باشند. اینها همانا شیوه‌های نظم بخشیدن به تجربه‌اند، و جدا از اطلاقتشان بر داده‌های عینی و قالب ذهن انسان است که فعالانه به مدد صور فاهمه‌اش، تنظیم و تعبیر می‌کند. معرفت علمی، بدینسان محدود به تجربه قابل ادراک حسی است.» (ایان باریور، ۱۳۷۹: ۹۱ و ۹۲)

از نظر کانت «ما هیچ نوع مفاهیم فاهمه، نمی‌توانیم در ذهن داشته باشیم و به دنبال آن همچنین هیچ نوع عناصری برای شناخت اشیاء نمی‌توانیم دارا باشیم، مگر اینکه شهودی که با این مفاهیم متناظر باشد بتواند داده شود، در نتیجه اینکه ما هیچ شی‌ای را به مثابه شیء فی نفسه نمی‌شناسیم، بلکه تنها تا آنجا که آن شی متعلق شهود حسی یعنی پدیدار است می‌توانیم از آن شناخت حاصل کنیم» (کانت، ۱۹۲۰: ۳۹).

در تمثیل فیل و هیئت کوران «جان هیک» مخاطب خود را به این نقطه از شناخت می‌رساند. که از منظر فاعل شناسا، نومن خداوند غیر قابل ادراک است و همه ادیان در یک چهل کلی و مساوی نسبت به معرفت نومن خداوند یا حقیقت غایی بسر می‌برند. و همه ادیان نسبت به این رویکرد در یک نسبت مساوی قرار دارند. اگر جنبه‌ی سلبی نومن را آن گونه که شرح داده شد، از «جان هیک» در رویکرد کثرت‌گرایی دینی بپذیریم. باید قبول کنیم که نقطه‌ای برای اتصال و یگانگی با نومن حقیقت‌غایی نمی‌توان تصور کرد، و جهد و تلاش سالکان و گزارش پیامبران از حضرت حق را گزارش از چیزی باید دانست که نمی‌تواند متعلق تجربه باشد؛ و به دست آوردن معرفت در آن غیر ممکن است.

اما شمس تبریزی و عرفا جنبه ایجابی نومن حقیقت‌غایی را می‌نگرند، و بر این باورند که عارف می‌تواند با حقیقت‌غایی یکی شود و به شناخت بالایی از حضرت حق دست یابد، و در جواب تمثیل فیل و هیئت کوران شمس معتقد است که «تماشا آن کس را باشد که پیل را تمامتر دید! اگر چه هر عضوی از او حیرت آورد، اما آن حظ ندارد که دیده کل نگر دارد» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۳۰).

با این توصیف شمس به دیده کل نگر^۲ معتقد است:

فیض روح القدوس از باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد (حافظ)

1. Hume
2. The Holistic Gaze

عارف در سیر خود به سوی حضرت حق، شناخت بیشتری پیدا می‌کند، تا به نقطه وحدت و یکی شدن برسد. انسان در این سیر، با تعدد و تکثر حقایق مواجه هست، و بر اساس فهم‌های ذومراتبی، معرفت و حکمت ذومراتبی کسب می‌کند. «شاهدی بجوی تا عاشق شوی و اگر عاشق تمام نشده‌ای به این شاهد، شاهد دیگری! باید که کامل‌ترین را بجویی - جمال‌های لطیف زیر چادر بسیار است. هست دگر دل‌با که بنده شوی، بیاسایی. حقایق و اسرار ذوبطن هستند، باید که کامل‌ترین را بجویی» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۱۷ و ۱۱۸)؛ «شناخت خدا عمیق است! ای احمق، عمیق تویی. اگر عمیقی هست، تویی. تو چه گونه یاری باشی که اندرون رگ و پی و سر یار را چون کف دست ندانی؟ چگونه بنده خدا باشی که جمله سر و اندرون او ندانی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۱۶۷).

عارف در سیر خود به سوی مقصود هر اندازه که آنانیت خود را در یگانگی خداوند ذوب می‌کند، به همان اندازه قوه و ابزار ادراک جدیدتری دریافت می‌کند که با آن می‌تواند، با وضوح بیشتری «نومن» خداوند را ادراک کند. «عارف به مرحله‌ای می‌رسد که به آسمانها و عالم نور بالا رود و اگر ارادت کند و بخواهد به هر شکل و صورتی اندر آید. این قدرت و توانائی از راه انوار تابنده و بارقه‌های خدایی ممکن گردد. نمی‌بینی که آهن گداخته از راه مجاورت متشبه به آتش سوزان گردد و همان کند که آتش کند» (سهروردی، ۱۳۶۶: شش)؛ این نقطه از کمال در نمودار کثرت‌گرایی ذومراتبی با حرف C نشان داده شده است؛ مرتبه‌ای ایجابی از شناخت است که عارف با نگاه کل‌نگرانه تمام مراحل سالکان دیگر را می‌تواند در سیر کمال مشاهده کند و آگاه به کم و کیف تمام مقام‌هاست و مولانا این چنین کسی را «جواسیس القلوب» می‌نامد، انسان‌هایی که کسی از حال آنها آگاه نیست و آنها به احوال همگان آگاهند.

بندگان خاص عالم الغیوب	در جهان جان جواسیس القلوب
در درون دل برآید چون خیال	پیش او مکشوف باشد سرحال
آنکه واقف گشت بر اسرار هو	سیر مخلوقات چه بود پیش او
آنکه بر افلاک رفتارش بود	بر زمین رفتن چو دشوارش بود

(مولوی، دفتر دوم، ۱۴۷۸ تا ۱۴۸۲)

«این عارف بر حال همه مطلع است. هر سخن که می‌شنود، می‌خندد، می‌داند که خدا او را به آن مقام گرفتار نکرده است، از آن گذرانیده است. خداوند را بندگان بسیارند، از هر یکی معنی‌ای خواسته است و حکمتی. و آن عارف بر حال همه مطلع است و ایشان او را نبینند. و دیگری ست که بر حال این عارف مطلع است، او را می‌بیند. و او را جز خدا کسی دیگر نبیند» (شمس تبریزی، ۱۳۸۶: ۹۵).

نتیجه‌گیری

در کثرت‌گرایی مطرح شده در الاهیات و فلسفه دین غرب فاعل شناسا هیچ گاه نمی‌تواند به معرفت و شناختی ایجابی از نومن حقایق دست پیدا کند و در این رویکرد جنبه سلبی نومن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد و بر این اساس نادانسته‌های افراد در کشف حقایق به اندازه‌ای بزرگتر و عظیم‌تر از دانسته‌ها از همان حقیقت است که، دانسته‌هایشان به چشم نمی‌آید و بر این مبنا فرقی بین معرفت افراد وجود ندارد و همه این معارف را می‌توان در یک سطح مساوی قلمداد کرد و به همه حقانیت یکسانی نسبت به معارفی که از حقیقت واحدی کسب کرده اند داد؛ و این نوع نگاه مبنای اساسی برای تشریح رویکرد کثرت‌گرایی حقانیت‌دینی مطرح شده در حالت مرسوم است و با این منظر دریافت‌های ادیان از حقیقت‌غایی بسیار ناچیز تر از نادانسته‌های ادیان است و همه ادیان در یک چهل مساوی نسبت به حقیقت‌غایی قرار دارند، و در نتیجه تمام ادیان از حقانیت یکسانی برخوردارند؛ اما در رویکرد کثرت‌گرایی ذومراتبی که از اختلاف ظرفیت عقل و قوه فاهمه انسان‌ها از یک حقیقت واحد بسیط، نشأت می‌گیرد و از این منظر دریافت حقایق از یک موضوع واحد لایه به لایه و سلسله‌مراتبی است، و نمی‌تواند یکسان قلمداد شود. هر حقیقتی که بیان می‌شود یا موافق دارد و یا مخالف و باید گفت که موافقان یک رویکرد یا حقیقت واحد نیز رهیافت‌شان به اندازه ظرف و ادراک ویژه‌ای است که در سیر کشف حقایق بر اساس ابزار معرفتی خود به آن رسیده‌اند که می‌تواند کامل یا

ناقص باشد، که این رهیافت‌ها ذومراتبی و دارای درجات است. از بزرگترین وجه تمایز رویکرد کثرت‌گرایی ذومراتبی با کثرت‌گرایی دینی غرب در نوع نگاه به نومن حضرت حق است، که در فلسفه و الاهیات غرب نگاه سلبی به نومن حضرت حق مینا و پایه رویکرد کثرت‌گرایی دینی است؛ اما مینا و اساس کثرت‌گرایی ذومراتبی در نگاه به جنبه ایجابی نومن حقیقت‌غایی است و بر این اساس هر یک از ادیان در صورت نزدیک یا دور بودن به حقیقت‌غایی هستی بخش‌تر هستند. در این رویکرد ادیان از انشعابات یک سرچشمه حقیقت هستند و هر یک از این ادیان شاخ شاخ شده نسبت به نزدیکی و دوری خود به سرچشمه حیات، زلال‌تر و هستی‌بخش‌تر هستند و همه ادیان نیمه پُر هستی را می‌نگرند و بر اساس درون مایه خود، تجلیگاه حقیقت‌غایی هستند. از ویژگی‌های بارز رویکرد کثرت‌گرایی ذومراتبی می‌توان به این موضوع اشاره کرد که اگر چه چندین لایه یا مرتبه وجود برای حقیقت وجود دارد، این‌ها در نهایت بخشی از یک کل منسجم‌اند و نمی‌توان آن‌ها را کاملاً جدا از هم دانست و چون حقیقت در سطوح مختلف شکل می‌گیرد، این رویکرد به دیدگاه‌ها و تفسیرهای مختلف ارزش می‌دهد و به آنها حقانیت نسبی در هر سطح می‌بخشد. سطوح یا مراتب مختلف حقیقت، کاملاً جدا و بی‌ارتباط با هم نیستند؛ بلکه بین آن‌ها رابطه و تعامل وجود دارد که فهم درست هر مرتبه نیازمند توجه به سایر مراتب است. این رویکرد امکان می‌دهد که حقایق و تجربیات مختلف را در لایه‌های متفاوت بررسی کنیم و درک جامع‌تر و پیچیده‌تری از موضوع داشته باشیم.

منابع

قرآن کریم

- اکبری، رضا. (۱۳۸۳). «مبانی معرفت‌شناختی نظریه کثرت‌گروی جان هیک». *پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، دوره ۲، شماره ۲، صص. ۳۵-۵۴.
- باربور، ایان. (۱۳۷۹). *علم و دین*. بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پان‌برگ، ولفهارت؛ پلانیتجا، آلوین؛ یاندل، کیت؛ وینزیت، ویلیام جی. (۱۳۹۲). *فلسفه دین*. سید مرتضی حسینی‌شاه‌رودی، جواد رقوی، حسن رضایی‌خاوری، رحمت‌الله کریم‌زاده (مترجمان)؛ محمود نظری‌پور (ویراستار). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایس‌نباخ، بروس؛ و بازنیجر، دیوید. (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*. احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین محمد. (۱۳۸۰). دیوان حافظ. به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات لوح محفوظ.
- رشاد، علی‌اکبر. (۱۳۹۱). *مباحثه با جان هیک*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). *قمار عاشقانه*. تهران: انتشارات صراط.
- شبستری، محمود. (۱۳۵۵). *گلشن راز*. تدوین جواد نوربخش. تهران، نشر چاپ فردوسی.
- شمس تبریزی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۵۹). *حکمه‌الاشراق*. ترجمه و تصحیح سید جعفر سجادی. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲). *منطق‌الطیر*. جواد سلماسی زاده (مقدمه). تهران: موسسه فرهنگی اندیشه در گستر.
- کانت، ایمانوئل. (۱۳۸۹). *نقد عقل محض*. مترجم بهروز نظری. کرمانشاه: نشر باغ نی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*. بر اساس نسخه نیکلسون، جلد دوم. تهران: نشر کارون.
- نصیری، منصور. (۱۳۸۷). *نومن و فنومن در فلسفه کانت*. مجله نقد و نظر، بهار و تابستان، شماره‌های ۴۹ و ۵۰، صفحات ۷۵ تا ۹۸.
- هاشم‌پور، سودا؛ بنیانی، محمد (۱۳۹۸). بررسی نظام مفاهیم سهروردی در مسئله ارتباط میان ذات و صفات. *نشریه‌ی جستارهایی در فلسفه و کلام*، دوره ۵۱، شماره ۱ (شماره پیاپی ۱۰۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۳۷ تا ۱۵۷.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *تعدد‌ادیان*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. *فصلنامه کیان*، سال دوم، شماره ۱۶، صفحات ۳۲ تا ۳۵.
- _____ (۱۳۸۳). *کثرت‌گرایی دینی*. ترجمه سعید گراوند. *مجله علامه*، شماره ۱ و ۲، صفحات ۱۴۳ تا ۱۵۳.
- _____ (۱۳۸۴). *چراغ‌ها متفاوتند اما نور یکی است*. ترجمه مسعود خیرخواه. *اخبار ادیان*، سالنامه، شماره ۱۲، صفحات ۴۷ تا ۵۲.
- _____ (۱۳۸۶). *گفتگو برای صلح (نگاهی به تعامل اسلام و کثرت‌گرایی دینی)*. ترجمه مسعود سعادت‌مند. *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دوم، شماره ۳ (خرداد)، صفحات ۱۶ تا ۱۹.
- _____ (۱۳۸۴). *نظر جان هیک در حلقه دین‌پژوهان ایرانی*. *اخبار ادیان*، سالنامه، شماره ۱۲، صفحات ۴۱ تا ۴۲.
- _____ (۱۳۹۰). *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

Reference

Holy Quran

- Akbari, R. (2004). "Epistemological Foundations of John Hick's Pluralism Theory." *Pajooheshnameh-ye Falsafeh-ye Din (Nameh-ye Hokmat)*, Vol. 2, Iss. 2, pp. 35-54. (in Persian)
- Attar, M. I. (2003). *Mantiq al-Tayr (The Conference of the Birds)*. With an introduction by J. Salmasi Zadeh. Tehran: Andisheh dar Gostar Cultural Institute. (in Persian)
- Barbour, Ian. (2000). *Religion and Science*. Translated by Baha' al-Din Khorramshahi. Tehran: Center for University Publications. (in Persian)
- Hafez Shirazi, Shams al-Din Muhammad ibn Baha' al-Din Muhammad. (2001). *Divan-e Hafez*. Edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani. Tehran: Lohe Mahfuz Publications. (in Persian)
- Hashempour, S., & Banyani, M. (2019). Investigating Suhrawardi's System of Concepts in the Issue of the Relationship between Essence and Attributes. *Journal of Studies in Philosophy and Kalam*, 51(1), 137-157. (in Persian)

- Hick, J. (1993). *The Plurality of Religions*. Translated by B. Khorramshahi. *Kian Journal*, Vol. 2, No. 16, pp. 32–35. (in Persian)
- (2004). *Religious Pluralism*. Translated by S. Garavand. *Allameh Quarterly*, Nos. 1 & 2, pp. 143–153. (in Persian)
- (2005). *The Lights are Different but the Light is One*. Translated by M. Kheirkhah. *Akhbar-e Adyan Magazine*, No. 12, pp. 47–52. (in Persian)
- (2005). View: *John Hick in the Circle of Iranian Religion Researchers Hosted by the Institute for Interreligious Dialogue*. *Akhbar-e Adyan*, Esfand 1383 and Farvardin 1384, No. 12. (in Persian)
- (2007). *Dialogue for Peace (A Look at the Interaction of Islam and Religious Pluralism)*. Translated by M. Saadatmand. *Hekmat va Ma'refat Information*, Vol. 2, No. 3, pp. 16–19. (in Persian)
- (2011). *Philosophy of Religion*. Translated by B. Saleki. Tehran: Al-Hoda International Publications. (in Persian)
- Kant, I. (2010). *Critique of Pure Reason*. Translated by B. Nazari. Kermanshah: Bagh-e Ney Publication. (in Persian)
- Mawlavi, J. M. B. (2007). *Masnavi-e Manavi (Spiritual Couplets)*. Based on Nicholson's edition, Vol. 2. Tehran: Karoun Publications. (in Persian)
- Nasiri, M. (2008). Noumenon and Phenomenon in Kant's Philosophy. *Journal of Naqd-o Nazar*, Spring/Summer, Issues 49–50, pp. 75–98. (in Persian)
- Pannenberg, W., Plantinga, A., Yandell, K. E., & Wainwright, W. J. (2013). *Philosophy of Religion*. Translated by S. M. Hosseini Shahrudi, J. Raqavi, H. Rezaei Khavari, & R. Karimzadeh; Edited by M. Nazari Pour. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences Publications. (in Persian)
- Peterson, M.; Hasker, W.; Reichenbach, B.; & Basinger, D. (1991). *Reason and Religious Belief*. Translated by Ahmad Naqaghi and Ebrahim Soltani. Tehran: Tarh-e No Publication. (in Persian)
- Roshad, A. (2012). *Debate with John Hick*. Tehran: Islamic Research Institute and Publications. (in Persian)
- Shabestari, S. M. (1976). *Golshan-e Raz (The Rose Garden of Mysteries)*. Compiled by J. Nurbakhsh. Tehran: Ferdowsi Press. (in Persian)
- Shams Tabrizi, M. A. (2007). *Maqalat-e Shams Tabrizi (Discourses of Shams Tabrizi)*. Edited by J. Modarres Sadeghi. Tehran: Nashr-e Markaz. (in Persian)
- Soroush, A. (2000). *Qomar-e Asheghaneh (Lover's Gamble)*. Tehran: Serat Publications. (in Persian)
- (2005). *Serat-haye Mostaghim (Straight Paths)*. Tehran: Serat Publications. (in Persian)
- Suhrawardi, S. Y. (1980). *Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination)*. Translated and Edited by S. J. Sajjadi. Tehran: University of Tehran Publications. (in Persian)