

مشرب شاعران سبک هندی

دکتر نرگس اسکویی¹

چکیده

هر مکتب ادبی دارای یک ایدئولوژی غالب است که عموماً در هیات نمادها یا اصطلاحات هرمنوتیکی پربسامد متجلی می‌شود؛ دو اصطلاح تامل‌برانگیز «صلح کل» و «وسعت مشرب» که نمود بسیاری در شعر شاعران سبک هندی، چون صائب، بیدل، طالب، فیضی و عوفی و... دارد، از جمله چنین اصطلاحاتی است. بررسی نموده‌های این دو اصطلاح پرتکرار، آگاهی‌های فراوانی در زمینه هستی‌شناسی این مکتب ادبی و از جمله تناظر آن با پلورالیسم دینی در اختیار می‌گذارد. این مقاله به معرفی و ارزیابی هرمنوتیکی «صلح کل» و «وسعت مشرب» مطرح در شعر شاعران سبک هندی، در سه سطح 1. خاستگاه اصلی این دو اصطلاح، علل پیدایش و اهداف آن؛ 2. ریشه‌یابی آن در اندیشه‌ها و مکاتب فکری پیشین؛ 3. تطبیق این دو اصطلاح با مکاتب فکری نوین و به طور اخص مکتب پلورالیسم می‌پردازد. **کلید واژه:** صلح کل، وسعت مشرب، پلورالیسم دینی، سبک هندی.

noskooi@yahoo.com

1 - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی بناب.

تاریخ پذیرش

93/3/27

تاریخ دریافت

92/8/12

مقدمه

در بطن هر سبک ادبی شاهد ظهور و بروز ایدئولوژی‌های متفاوت و متنوعی هستیم که عموماً ناشی از جریان‌ات و تحولات مذهبی، سیاسی و فرهنگی هم‌عصر با آن مکتب 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، آن گونه 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 مفاهیم 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. (رک سرامی، 1388)؛ 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. با این وجود، علی‌رغم گستردگی این دیدگاه در آثار شاعران سبک هندی، تاکنون تحقیق مستقلی در این باب انجام نیافته است.

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 پربسامد چون وسعت مشرب و صلح کل دلالت می‌کند که هدف اصلی این تحقیق است.

بحث و بررسی:**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 اکبرشاه 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 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. (ک: مجتبیایی، 1383: 87)

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 تأثیر 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، ارعاب و غرور را نهی می‌کرد، کشتن حیوانات را عملی قبیح می‌شمرد و آزادگی، بردباری، پرهیز و اجتناب از دلبستگی شدید به مادیات، تقوا، ایثار، دوراندیشی، نجابت و ملامت 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. (همان: 92)

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: 1317).

سرفصل‌های برجسته اندیشه پلورالیسم دینی (Religious Pluralism):

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 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 قیاس ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبانها و تجربه‌های آدمیان فتوا 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، 1378: 25).

«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، 1378: 69). بدین ترتیب، از طریق شبکه‌ی 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 همه‌ی جهات به وقوع می‌پیوندد و بلکه هدف اصلی از آن غنای بیشتر متقابل و همکاری مشترک در برابر مسایل حیاتی بقای انسان است» (همان، 84).

مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین اصل که در شکل‌گیری اندیشه‌هایی چون وسعت‌مشرب و پلورالیسم دینی نقش کلیدی دارد، "اصل واقعیت" است. طبق این اصل، همه‌ی ادیان به یک اندازه از حقیقت بهره دارند و هیچ دینی را نمی‌توان کلاً نفی کرد و به کلی کنار گذاشت و یا انکار کرد؛ همه‌ی انسانها و همه‌ی ادیان جلوه‌ی 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، 84). اصل و حقیقت ادیان هم یک گوهر بیش نیست که از منظر و دریچه‌های مختلف به آن نگاه می‌شود.

«تمایز بین "واقعیت آن گونه که هست" و "واقعیت آن گونه که در تجربه‌ی 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 گریاس 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، 1368: 112-106).

این ادراکات و تصورات متعدد از واقعیت "حقیقت" اعم از الهی یا غیرالهی، تنها از طریق تاثیر و فایده‌ی آنها در باب "رستگاری" است که می‌توانند برای خود به عنوان اموری معتبر جا باز کنند؛ همه‌ی سنت‌های بزرگ دینی جهان در حقیقت ثابت کرده‌اند که قلمروهایی هستند که در پهنه‌ی آنها، افراد قادرند در مسیر تبدیل و تحول روحی خویش از خودمحوری

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، 1378: 84).

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، 73).

یکی از مهم‌ترین تفاسیری که از پلورالیسم دینی شده است، مبتنی بر فرض "وحدت جوهری/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. (برای اطلاعات بیشتر در زمینه این حکایت و رابطه آن با کثرت‌گرایی دینی رجوع کنید به مقاله: موسی‌پور، 1381).

«پاره‌ای از دین‌پژوهان کوشیده‌اند تا با مقایسه تطبیقی تجربه دینی (Religious Experience) 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.» (نراقی، 1377: 2)

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 معنادار به وجود می‌آید» (همان).

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، 1383: 72) «از دیدگاه متألهان، دینداری مفهوم یا وضعیتی در برابر نیهیلیسم است، یعنی اگر نیهیلیست نباشی دینداری و نیهیلیست بودن

در اینجا دقیقاً به معنای مایوس نبودن است؛ از این رهگذر، زیستن با هر سطحی از امید، حد فاصل دینداری و نیهیلیسم است» (همان، 80).

اهداف اصلی ایده‌های پلورالیستی:

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، راه‌های عملی برای رسیدن به رستگاری هستند؛
- دعوت تمام انسانها به عشق، نعدوستی 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.

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 (J.Hick) مطرح شده است، او را می‌توان پایه‌گذار 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 نجات اند.

-تاریخچهٔ مقابله نمودن یگانه‌انگاری و کثرت‌گرایی در چارچوب گفتمان فلسفی، به یونان باستان باز می‌گردد. «پارمنیدیس (Parmenides) وجود یک هستی واحد ذاتی و بخش‌ناپذیر و ازلی را مسلم فرض می‌کرد در حالی که امپدوکلس (Empedocles) و ذره‌باوران متاخرتر مانند دموکریتیوس (Democritus) بر عکس چنین می‌پنداشتند که عناصر مختلف و نوع‌ها در جهان، هویت گوهرین خاص خودشان را دارند. این فیلسوفان متقدم کثرت‌گرا همچنین احساس نوین پویایی و ضرورت انجام دگرگونی تصادفی را می‌پراکندند و آن را در برابر احساس نوعا ایستای یگانه‌انگاری، قرار می‌دادند؛ 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، 1381: 50).

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:

- مثلاً در "عهد جدید" نوشته شده است که لوگوس که به صورت عیسی مسیح (ع) تجسد پیدا کرد، هم نور بود و هم روشنگر هر انسان (انجیل یوحنا، باب 1، آیه 19).
- در "بهاگواد گیتا"ی هندوی 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 11) «(به نقل از چووبی، 1378: 45).

«و در نحلّه ماهایانای آیین بودا، بودیاتوا (روشندل بوداوار) خود را برای رستگاری همه موجودات فدا می‌کند» (همان: 63).

- در برخی از آیات قرآن این رویکرد کاملاً پذیرفته شده است. به طور مثال آیه 18 سوره زمر: «فبشر عبادالذین یستمعون القول و یتبعون احسنه» و همچنین آیه 115 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» (لگنهاوزن، 1377: 79). ابن عربی می‌نویسد: «پس مبادا به عقیده مخصوصی مقتید 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. چنان که خود فرمود: (فاینما تولوا فثمّ وجه الله) (بقره: 115) و

جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یادآور شد و وجه شیء حقیقت اوست.» (ابن عربی، 1392: 285). همو در جایی دیگر از فصوص الحکم خود می‌نویسد:

«پس روشن شد که خداوند در اینتیت 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 این که علم داریم آنها اهل حقند 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» (همان، 281).

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 مسلکی ست لیک تا حق می برد جمله یکی ست

(مولوی، 1378: 842)

«چنین برداشت‌های شمول‌انگارانه، قایل به این هستند که وحی یا اشراق خاص دین آنان، برتر و به‌هنگام‌تر 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، 1381: 33).

مولوی بزرگ، هم‌چنین درباره سنت‌های دینی مختلف چنین سروده است:

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

(مولوی، 1378: 1258)

«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- لایب‌نیتز خطوط یک نگرش فلسفی بسیار بدیع کثرت‌گرایانه را ترسیم کرد» (مک‌لنن، 1381: 51).

«در سال 1907 میلادی برتراند راسل Bertrand Russell که اندکی پیشتر یک

طغیان کثرت‌گرایانه را تجربه کرده بود، در جامعه ارسطویی لندن، جدلی را علیه نظریه یگانه‌انگاران حقیقت به راه انداخت. جنبه اثباتی این دیدگاه راسل به "ذره‌باوری منطقی" مشهور شد» (همان، 53).

مفاهیم منطبق با اندیشه کثرت‌گرایی مطرح در آیین شعر سبک هندی:

1- اصل واقعیت:

صلح دادن سبحه و زنار را با یکدیگر رشته سر در گم توفیق پیدا کردن است
(صائب، 1375: 537)

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 پنجه 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 مساله بفرنج تقابل نسبی‌گرایی و عینی‌گرایی مربوط می‌شود. اکنون به ویژه در نوشته‌های پست مدرنیستی، این فرض مشترک مشاهده می‌شود که کثرت‌گرایی روش‌شناختی 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 نظریه اجتماعی انتقادی مشاهده می‌شود که مجموعه این اصطلاحات و آراء را اموری جالب توجه و مترقی می‌داند» (مکلنن، 1381: 137).

یک حقیقت هست ما را در نظر این حقیقت در حقایق وانگر
(شاه نعمت‌الله ولی، 1362: 113)

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

بر رمز کارگاه ازل کیست وا رسد؟ ما خود نمی‌رسیم مگر عجز ما رسد
(بیدل، 1384: 808)

بیدل از اسرار عشق هیچ کس آگاه نیست گاه گذشتن گذشت، وقت رسیدن رسید
(همان، 354)

2- وحدت جوهری ادیان:

روی هفتادودو ملت جز در آن درگاه نیست عالمی سرگشته‌اندو هیچکس گمراه نیست
(صائب، 1375: 655)

احترام به مذاهب و مکاتب فکری دیگر و پذیرش این مفهوم که هر یک از مکاتب، بهره‌ای از هدایت و روشنگری 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، 1381: 174):

گذشت عمر در ایمن فکر و من ندانستم که جرم کفر کدام و ثواب ایمان چیست؟
چو هر دو را نظری بر بهار رحمت اوست به هم نزاع دل کافر و مسلمان چیست؟
(چندر بهانی / نقل از عامر 1389: 2)

پیش هر ناشسته‌رویی وامکن لب بیش از این آبروی خود مبر درعرض مطلب بیش از این
کعبه و بتخانه یکسان است صائب بیش از این حرف کفر ودین مگو با اهل مشرب بیش از این
(صائب، 1370: 2996)

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

امت مشرب بسود با همه مذهب یکی در همه مذهب جداست پاکی دامان او
(بیدل، 1384: 1282)

می‌کشی کردیم و آسودیم از تشویش وهم گردچندین مذهب از یک جرعه مشرب نشست
(همان، 321)

مرا از صافی مشرب ز خود دانند هر قومی

که هر ظرفی به رنگ خود برآرد آب روشن را

(صائب، 1375: 367)

این مشرب آدمی را از گرفتار آمدن در قید تنگ نظری و جمود و ناسازگاری با جهان باز

می‌دارد و پیام‌آور صلح و سازش در جهان و بین ادیان است:

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

(بیدل، 1384: 351)

شود گر اهل مذهب را خبر از مشرب رندان بگردانند مذهبها، بیاموزند مشربها

(هلالی جغتایی، 1337: 98)

3- 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 هیچ وجه 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 حقیقت محوری؛ 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 — دریا دارد

(بیدل، 1384: 790)

4- وسعت مشرب:

از مشرب وسیع در آفاق گشته‌ام با مهر هم‌پیا — و با صبح هم‌خمار

(صائب، 1374: 2194)

در پی مباحث مفصلی که از کثرت‌گرایی دینی و تاریخچه 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:

انحصار انگاری: 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 آنجاکه نیست وسعت مشرب به تنگ باش

(سیدای نسفی، 109)

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 بر وسعت مشرب نمودن اختیار باکف بی‌مغز صلح از بهر گوهر کردن است

(صائب، 1375: 538)

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

(صائب، 1374: 2471)

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

دگرگون کننده عرضه بدارند 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، 1375: 512)

دلی که نیست در او گوشه‌ای ز وسعت مشرب چو خانه‌ای است که ایوان و پیشگاه ندارد
(همان، 1354)

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 این قدر بالید مشربها
(بیدل، 1384: 129)

«پذیرش وسیع‌تر 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 همگانی‌تر و جهانی‌تر از حضور هستی راستین در روح انسانی باشد.» (جان هیک، 1378: 35)

چنان‌شدعام‌در دوران چشمش وسعت مشرب که با سجاده زاهد ساحت میخانه می‌روبد
(صائب، 1375: 1231)

5- صلح کل و دمکراسی خواهی:

«مفهوم کلی کثرت‌گرایی به سطوح 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، 1381: 177). 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 خبـر تازه کنیم
(نظیری، 1379: 246)

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، 1370: 2965)

اگر آن گونه که مک‌لنن گفته است: «برخی کثرت‌گرایی را ناشی از سنت دموکراتیک لیبرال و از ایده اصلی احترام‌گذاری به حقوق فردی می‌دانند» (مک‌لنن، 1381: 151) 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، 1375: 603)

شاعران سبک هندی برای نشان دادن اعتراض خود به رویه یک‌سوی‌نگرانه، 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 این گونه سیاست‌ها، درصدد نفی کامل آن رویه‌های ناروا برآمده باشند.

سر بـــه 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، 1384: 505)

5- آرامش روح و جان:

تکامل و تعالی روحی و رسیدن به هدف غایی امور زندگی، یعنی "آرامش" دستاورد بزرگ نگرش وسیع‌مشربی و صلح‌کلی 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 آشنایی بیشتر رک: مجتبیایی، 1382) 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 بـــود در حریم دیده مور دلی که وسعت مشرب بود بیابانش

(صائب، 1374: 2417)

هر که را گوشه‌ای از وسعت مشرب دادند گر همه مور بود ملک سلیمان دارد

(صائب، 1375: 1321)

چنین پذیرش و نگرشی به خود، هستی و دیگران، آرامشی عظیم و گشایشی آشکار در روحيات 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 سنجد که آن را هدف آفرینش و داروی هر درد دانسته‌اند:

همه جا خـــوان نعمت عشق است عـــالمی لطف و رحمت عشق است

هر چه در کاینات می‌بینی نیک بنگر که حضرت عشق است

(شاه نعمت‌الله، 1362: 221)

تنگنای شهر نتواند — را دلتنگ داشت وسعت مشرب — بود پیشانی هامون مرا
(صائب، 1375: 89)

با وسعت مشرب چه بود کوه غم عشق؟ در حوصله تنگ تو این دانه بزرگ است
(همان، 1044)

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، 1373: 2813)

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 هم‌صحبتی در خلد با زاهد؟ معاذالله که در هر جا گرانجانی بود زندان من باشد
(همان، 2789)

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، 1375: 1514)

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
(همان)

می‌شود از وسعت مشرب گوارا تلخ و شور نقل می‌خواران اگر شیرین نباشد گو مباش
(صائب، 1374: 2359)

6- آرامانشهرگرایی:

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 کساری ز صلح بهتر نیست بدتر از جنگ کسار دیگر نیست
صلح باشد طریق اهل فلاح زان جهت گفته‌اند صلح و صلاح
(هلالی جغتایی، 1337: 267)

وسعت مشرب کند هموار وضع چرخ را شور سیلاب بهاران در بیابان کم شود
(صائب، 1375: 1306)

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 عالِم بالاست وسعت مشرب بهشت روی زمین است
(همان، 749)

از مشرب وسیع به جنت فتاده‌ایم این نخل موم را به بهار احتیاج نیست
(همان، 1000)

بهشت نسپه‌اش می‌شد همین جا نقد بی‌زحمت

به مذهب جمع اگر می‌کرد زاهد حسن مشرب را
(همان، 179)

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، 1373: 2148)

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، 1374: 2438)

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. زیرساخت‌های معنایی این دو اصطلاح چون متناظر غربی آن یعنی پلورالیسم، بر احترام و مدارای بین اصحاب اندیشه‌ها و ادیان، شمول‌گرایی اجتماعی و مذهبی، پرهیز از انحصارگرایی عقیدتی و کنشی و اعتقاد به یگانگی ماهوی ادیان و مذاهب استوار است. کارکردهای فراوان این دو اصطلاح در شعر سبک هندی، فرصت نقد هرمنوتیکی این دو اصطلاح را فراهم ساخته و نتایج حاصل از این نگرش تفسیری، گویای آن است که صلح کل و وسعت مشرب در شعر سبک هندی در تطابق با مولفه‌های اصلی پلورالیسم دینی چون اصل واقعیت، اتحاد جوهری ادیان، عاقبت‌نگری و تلاش در برقراری آشتی و کنار نهادن اختلافات استوار است. 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 تا حد رسیدن به انسان آرمانی و جوامع آرمانی مطرح نموده‌اند:

خوشا صلح کل و خوشا طرز مستان بسست از حریفان چون و چرایی
(حزین لاهیجی، 1384: 343)

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین. 1392. *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: کارنامه.
- اصلان، عدنان. 1382. *پلورالیسم دینی، راه های آسمان*، (گفتگوی حضوری حسین نصر و جان هیک)، تهران: نقش جهان
- بیدل دهلوی، عبدالقادر. 1384. *دیوان اشعار*، تصحیح، خلیل‌الله خلیلی، دو جلد، تهران: نشر سیمای دانش
- چووبی، اوبی. اس. 1378. *رد پای فلسفه هند در شعر فارسی*، ترجمه شهریار مشیری، تهران: آگاهان ایده
- حزین لاهیجی. 1374. *دیوان اشعار*، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، تهران: سایه
- سروش، عبدالکریم. 1378. *صراط‌های مستقیم*، چاپ سوم، تهران: موسسه فرهنگی صراط
- صائب تبریزی، محمدعلی. 1375. *دیوان*، شش جلد، تصحیح محمد قهرمان، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- شاه‌نعمت‌الله ولی. 1362. *دیوان اشعار*، تهران: فخررازی
- عبدالکریمی، بیژن. 1383. *مونیسم یا پلورالیسم*، تهران: یادآوران
- کاپلستون. 1368. *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: سروش
- لگنهاوزن، محمد. 1379. *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، مترجم نرجس جواندل، موسسه فرهنگی طه.
- مکلنن، گرگور. 1381. *پلورالیسم*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران: آشیان
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1378. *مثنوی معنوی*، بر اساس نسخه قونیه، تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
- نصرآبادی، محمدطاهر. 1317. *تذکره نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: ارمغان
- نظیری نیشابوری، محمد حسین. 1379. *دیوان اشعار*، تصحیح محمدرضا طاهری، تهران: نگاه
- هلالی جغتایی. 1337. *دیوان*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: سنایی
- هیک، جان. 1381. *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی
- ____. 1377. *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان

مقالات:

- پناهی، مهین. 1389. «تحلیل زیبانگری بیدل دهلوی»، *مطالعات روان‌شناختی*، دوره 6، شماره 3
- سرآمی، قدمعلی. 1386. «راه‌گردنه در گردنه کمال»، بررسی تفکر مبتنی بر صلح کل و آشتی جویی در اندیشه مولوی، *کتاب ماه ادبیات*، شماره 7، پیاپی 121
- شیری، قهرمان. 1388. «سبک هندی مظهر مقاومت منفی»، *فصلنامه زبان و ادب پارسی*، پاییز 88، شماره 41، صص 45-83
- عامر، خان محمد. 1389. «تعامل زبان و ادبیات فارسی با فرهنگ هندوان»، *مجله کیهان فرهنگی*، شماره 216
- لگنهاوزن، محمد. 1377. «نکاتی چند پیرامون پلورالیزم دینی»، ترجمه احمدرضا جلیلی، معرفت، شماره 24، صص 77-89
- مجتایی، فتح‌الله. 1383. «اکبرنامه»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج 9، مقاله 3804 سال اول، صص 46-65
- _____ 1382. «ادیان هند»، *نشریه هفت آسمان*، شماره 18، ص 28
- موسی‌پور، ابراهیم. 1381. «بررسی روایت ابوحنیفان توحیدی از ماجرای فیل‌شناسی کوران و نسبت آن با کثرت‌گرایی دینی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر 72، صص 259-271
- نراقی، احمد. 1377. «وحدت جوهری ادیان و پلورالیسم دینی»، *مجله کیان*، شماره 28، صص 35-38
- نصر اصفهانی، محمدرضا. 1383. «وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی از نظر حافظ و ابن‌فارض»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره سی و هشتم، پاییز 1383، صص 109-144
- هیگ، جان. 1381. «تعدد ادیان»، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، *مجله کیان*، شماره 16، صص 32-35