



تکثرگرایی دینی

روایت فصوص^۱ مشنوی

سید محمد دشتی

دکتر در زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه علامه طباطبایی

۱- تمهید بحث

یکی از معاصران، تکثرگرایی (Pluralism) را به معنای «تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین فروناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زبان‌ها و تجربه‌های آدمیان فتوادادن و از عالم انسانی، تصویر یک گلستان پُر عطر و رنگ را داشتن» دانسته است.^۱ این سخن، اگر ناظر به مبانی فلسفی تکثرگرایی در عصر جدید باشد، البته درست است، ولی واقعیت آن است که پلورالیزم دینی، به مفهومی کاملاً نزدیک به آنچه در دوران جدید از آن در نظر داریم، در آرای ابن عربی یافت می‌شود و هم‌چنان که امروزه، تکثرگرایی بر پایه‌های فلسفی استوار گشته، ابن عربی آن را بر پایه‌ی نظرات عرفانی خویش که از انسجام بالایی برخوردار است، عنوان می‌کند. آرای او - که در این جا به هیچ وجه در پی اثبات یا نفی آن‌ها نیستیم - به انظار مداراگرایانه‌ی روزگار ما بسیار شبیه است، چنان‌که گاه انسان را شگفت زده می‌کند. در قیاس با او، مولوی بسیار میانه‌روتر به نظر می‌رسد، چندان‌که بهتر است درباره‌ی مولوی از اصطلاح «وحدت ادیان» به جای تکثرگرایی استفاده کنیم، تفاوت این دو اصطلاح را در سطور آینده خواهیم دانست.

قبل از نقل آرای ابن عربی و مولوی، لازم است ببینیم تکثرگرایی، رقیب چه نظریاتی است تا از این طریق، ماهیت خود تکثرگرایی هم بهتر مشخص گردد.

۱- تکثرگرایی، در برابر سه نظریه‌ی عمده‌ی دیگر قرار می‌گیرد: اولین نظریه، طبیعت‌گرایی تقلیلی است که تمام باورهای ماورای طبیعی را کاذب و نتایج طراحی‌های صرفاً بشری می‌شناسد. فیلسوفانی هم‌چو فوبریاخ، مارکس، فروید و دورکیم از نمایندگان شاخص آن به‌شمار می‌روند.^۲

۲- نظریه‌ی دوم، انحصارگرایی است که خود به دو شق تقسیم می‌شود: اول، انحصارگرایی ناظر به عقاید که آموزه‌های یک دین خاص را کاملاً صادق می‌داند و آموزه‌های سایر ادیان را - هر جا در تقابل با آن‌ها قرار گیرند - کاذب می‌پندارد. دوم، انحصارگرایی ناظر به نجات که تنها یک دین را به‌عنوان راه واقعی رستگاری و نجات می‌شناسد.^۳

۳- سومین نظریه، شمول‌گرایی است که بر طبق آن، فقط یک دین حقیقت‌غایی را داراست و عملی‌ترین راه رستگاری را عرضه می‌کند، اما افراد بیرون از آن هم می‌توانند به‌طریقی نجات یا رهایی یابند.^۴ این نظریه که به‌هر حال افراد سایر ادیان را از دایره‌ی نجات و رستگاری

بیرون نمی‌داند، با تکثرگرایی قرابت دارد و در واقع برزخ بین انحصارگرایی و تکثرگرایی است. شاید بتوان آرای مولوی را نیز در ذیل این نظریه طبقه‌بندی نمود.

اکنون می‌توان به تعریف تکثرگرایی پرداخت. بنابر این نظریه، حقیقتی یگانه در سنت‌های دینی مختلف، تجربه و درک می‌شود و همه‌ی آن سنت‌ها را می‌توان به‌طور برابر، راه‌هایی عملی برای نیل به رستگاری و نجات دانست. این نظریه، بر پایه‌های فلسفی استوار است. برای تبیین این پایه‌ها، باید به موضوع اصلی دین اشاره کرد که در ادیان مختلف، نام‌های گوناگون دارد و مراد از همه‌ی آن‌ها «هستی راستین» یا «وجود حقیقی» است و معادل عربی آن «حق» است که مخصوصاً در متون عرفان اسلامی، کاربرد فراوان دارد.^۵ براساس پدیدارشناسی، هستی راستین فی نفسه (= فی نفس الامر یا فی حد ذاته) به کلی با هستی راستین یا وجود حقیقی که به تجربه و اندیشه‌ی انسان در می‌آید، متفاوت است. وقتی این نکته را با سهم و نقش ناگزیر ذهن انسان در همه‌ی آگاهی‌های اکتسابی (که مکتشف آن، کانت فیلسوف آلمانی است) تلفیق کنیم، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که وجود حقیقی، هیچ‌گاه به‌صورت مطلق و مجرد، تجربه نشده است، بلکه همواره به‌صورت‌های عینی جلوه‌گر شده است.^۶ خواهیم دید که ابن عربی با رهیافت‌های عرفانی ویژه‌ی خود به همین نتیجه رسیده و به تکثرگرایی حکم داده است. آنچه به خصوص وی را یاری داده است، مقوله‌ی اله معتقد (به فتح قاف) است که در اندیشه‌های او نقش کلیدی دارد.

اکنون قطعاتی از **فصوص** را که به‌دقت انتخاب شده‌اند در کنار هم می‌نهمیم تا معلوم داریم نظریه‌ی تکثرگرایانه‌ی ابن عربی، چه‌گونه شکل یافته است:

۲- کلیات نظریه‌ی تکثرگرایانه‌ی ابن عربی

بهترین مدخل برای شروع این بحث، نقل اشعار ابن عربی در دیوان او موسوم به **ترجمان الاشواق** است:

لقد كنت قبل اليوم انكر صاحبي

إذا لم يكن دینی الی دینه دانی

لقد صار قلبی قابلاً كل صورة

فمرعی لغزلان و دیر لرهبان

و بیت لاوثان و كعبة طایف

و الواح تورات و مصحف قرآن

رکائبه فالحبّ دینی و ایمانی^۷
 (پیش از این، هم‌نشین خود را اگر دین او هم‌چون دین من نبود، منکر بودم. اکنون قلب من پذیرای هر صورتی‌ست: چراگاهی‌ست برای غزالان و دبری برای راهبان، خانه‌یی‌ست برای بت‌ها و کعبه‌یی برای طواف‌کنندگان، و الواح تورات و مصحف قرآن، هر دو در آن موجود است. من به دین محبت گرویده‌ام و هر جا کاروانش روان شود من نیز بدان سوی خواهم رفت. پس، محبت دین و ایمان من است.)
 با تأمل در این ابیات، می‌توان فهمید که نظرگاه ابن عربی در باب تکثرگرایی، بر پایه‌ی شهود عرفانی او و به تعبیر خودش «گرویدن به دین محبت» است. تفصیل این حقیقت در متون زیر نیز دیده می‌شود. سعی خواهیم کرد با افزودن شرح و تفسیر و تأکید بر مفاهیم کلیدی، درک این متون را ساده‌تر سازیم. متون را به چند دسته تقسیم کرده‌ایم و به هر دسته، شماره‌ی مستقلی داده‌ایم.

۱- از مفاهیم بسیار مهمی که به ابن عربی در پروراندن نظریه‌اش مدد فراوان رسانده است، مفهوم اله معتقد (به فتح قاف) به معنای «خدای مورد اعتقاد هر شخص» می‌باشد. یعنی هر کس خدای ویژه‌ی خود و خدای باورداشته‌ی خویش را دارد. سخن بر سر این است که حق از حیث اطلاق ذات خویش، به هیچ صورتی متعین نمی‌شود تا بدان منحصر گردد. حق در مرتبه‌ی ذات خود، از هر صورتی حالی و حکمی که از آن رهگذر بتوان از لحاظ و وجهی به او اشاره کرد، منزّه است. اما از سوی دیگر، حق با هر چیزی به صورت آن چیز است (لون الماء لونُ انائه). از این جاست که اگر کسی به آن چه علم یا گمان وی درباره‌ی خدا به وی می‌دهد، باور داشته باشد و خدا را به آن منحصر کند، صورت یا صورت‌های دیگر را، غیر از صورت معتقد خود، منکر می‌شود. این انکار، از آن روست که او به مراتب و مواطن تجلیات حق، شناخت ندارد. ابن عربی، به تکرار نشدن تجلی اعتقاد دارد (لا تکرار فی التجلی) و از این رو، می‌گوید که تجلی خدا در هر صورتی، منحصر به همان صورت است، بنابر این هر کس که آن صورت را انکار کند، تجلی خدا را در آن صورت انکار کرده است.

الف - هر کس به خدا به صورت خاصی اعتقاد دارد. حق تعالی برای عارفان کامل نیز به همین صورت مورد اعتقاد، یعنی اله معتقد متجلی می‌شود. فصّ شعبی:
 «فلا يشهد القلب ولا العينُ ابداً الا صورةً معتقده فی الحقّ. فالحقّ الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته و هو الذی يتجلی له فیعرفه. فلاترى العينُ الا الحقّ الاعتقادى. و لا خفاءً بتنوع الاعتقادات: فمن قیده انکره فی غیر ما قیده به و اقرّ به فیما قیده به اذا تجلّى. و من اطلقه عن التقييد لم ينکره و اقرّ به فی کل صورة يتحول فیها، و يعطيه من نفسه قدر صورة ماتجلی له الی مالایتناهی. فان صور التجلی مالها نهایة تقف عندها»^۸

این عبارت، با طول و تفصیل خود، تمام اجزای مقوله‌ی اله معتقد را در بردارد. شرح قیصری را بر این عبارت نقل می‌کنیم که هیچ نکته‌ی مهمی از دید ژرف‌بین او فوت نگشته است:

«شیخ می‌گوید: قلب با چشم بصیرت و نیز دیده‌ی حسی، حق را شهود نمی‌نمایند، مگر بر اندازه‌ی صورتی که شخص درباره‌ی حق به

آن اعتقاد دارد. شیخ در حکم تعمیم می‌دهد تا هم شامل کاملان گردد و هم غیر آنان را دربرگیرد [...] بنابر این، حقی که قلب گنجایش آن را دارد همان حق متجلی در صور اعتقادات است و اوست که به حسب اعتقاد شخص بر وی تجلی می‌کند و او حق را در آن صورت می‌شناسد. هر آینه حق در غیر صورت اعتقاد شخص بر او تجلی می‌کند، وی را نمی‌شناخت و انکار می‌نمود. بنابر این، چشم در دنیا و آخرت، هنگام تجلی فقط حق اعتقادی را می‌بیند، پوشیده نیست که اعتقادات متنوع‌اند. هر کس همانند اصحاب اعتقادات جزئی، حق را در اعتقاد خاصی مقید کند او را در غیر آن انکار خواهد نمود. در مقابل، هر کس همانند کاملان و عارفان حق را از تقييد به اعتقاد و صورت خاصی مطلق بدارد، در هر صورتی که حق تحول کند به وی اقرار خواهد نمود و صورتی را که حق در آن تجلی کرده است، بزرگ خواهد داشت و مُقَد حکم آن خواهد بود و آن صورت را چنان که سزاوار آن است، خواهد پرستید. شخص کامل، در برابر تمام صور غیرمتناهی که حق در آن‌ها بر او یا دیگری تجلی کرده است، چنین می‌کند [...] و آن صور و صاحبان و پرستندگان آن را بزرگ می‌دارد، خواه صاحب آن صورت و تجلی، از اصحاب باطن به‌شمار آید یا از اصحاب ظاهر باشد، زیرا تجلیات حق و صور آن، هیچ نهایی ندارد که در آن حد توقف نماید»^۹
 الف-ب- حق تعالی در روز قیامت بر هر شخصی به شکل اله معتقد او تجلی می‌کند. هر کس اله اعتقادی خویش را برای خود می‌سازد. فصّ هودی:

«و بالجمله فلا بدّ لكل شخص من عقیده فی ربّه يرجع بها الیه و یطلبه فیها، فاذا تجلی له الحقّ فیها عرفه و اقرّ به. و ان تجلی له فی غیرها انکره و تعوّد منه و اساء الادب علیه فی نفس الامر، و هو عند نفسه انه قد تادّب معه. فلا یعتقد معتقد الیه الا بما جعل فی نفسه. فاله فی الاعتقادات بالجعل، فما راوا الا نفوسهم و ما جعلوا فیها»^{۱۰}
 چند مضمون اصلی در این عبارت یافت می‌شود:

هر شخصی ناگزیر باید عقیده‌ی درباره‌ی پروردگارش داشته باشد که به آن عقیده رجوع کند و خدایش را در آن بطلد. وقتی حق در صورت آن عقیده بر او تجلی می‌کند، وی را می‌شناسد و اقرار می‌کند و در غیر آن صورت، وی را انکار می‌کند و حقی به خدا پناه می‌برد! این کار نه تنها حسنی به‌شمار نمی‌رود، بلکه در واقع نوعی بی‌ادبی‌ست، ولی شخص محجوب خیال می‌کند که ادب به‌خرج داده است. هر کس، خدای خویش را می‌سازد، بنابر این، همه فقط نفس خود را می‌بینند و صورتی را که به‌عنوان خدا در آن قرار داده‌اند، مشاهده می‌کنند. شباهت این نظر، با آن چه درباره‌ی مبانی فلسفی کثرت‌گرایی، مخصوصاً تأثیر ذهن گفتیم قابل توجه است.

ج- ثناگوی اله معتقد، در واقع خویشتن را ثنا می‌گوید، زیرا اله معتقد، مصنوع بشر است. فصّ محمدی:

«كما قلناه فی المعتقد انه انما یثنی علی الاله الذی فی معتقده و یربط به نفسه، ماکان من عمله فهو راجع الی صانعها. و اله المعتقد مصنوع للناظر فیه، فهو صنعه فثناؤه علی ما اعتقده ثناؤه علی نفسه»^{۱۱}
 ابن عربی در این عبارت واضح، می‌گوید: چون اله معتقد، ساخته‌ی خود شخص است کسی که خدا را ثنا می‌گوید در واقع ساخته‌ی خویش را ثنا گفته است. زیرا هر کس از صنعتی تعریف و تمجید کند، سازنده‌ی

جامی با الهام گرفتن از این سخنان می‌گوید:

تخته‌ی جمله‌ی عقاید باش
در همه صورتش مُشاهد باش
شو هیولای جمله معتقدات
تا بیابی ز شرک و جهل نجات^{۱۴}
۱۲- ج- صاحب هر اعتقادی،
مصیب و ماجور است. در فصّ هودی،
ابن عربی ابتدا به آیه‌ی «فاینما تولّوا
فثم وجه الله» (بقره، ۱۶۵) استشهاد
می‌کند و مقصود از این (= جهت) را
اعتقاد می‌داند (متن قبل) پس از آن
می‌گوید: «فقد بان لك عن الله انه في
اينية كل جهة و ما ثم الا الاعتقادات،
فالكل مصيب و كل مصيب ماجور، و
كل ماجور سعيد، و كل سعيد مرضى
عنه».^{۱۵}



آن صنعت را ستوده است. در این مورد هم شخص در حقیقت خود را که سازنده‌ی اله معتقد است ستایش کرده، نه خدا را.

۲- تاکنون سخن در مورد اله اعتقادی بود. از این پس، متونی را می‌خوانیم که به خود اعتقاد می‌پردازند:

۲/الف - هر اعتقادی ظنّ است نه علم. تفسیر حدیث قدسی «انا عند ظنّ عبدی بی». فصّ محمدی:
«و كل معتقد فهو ظان ليس بعالم. فلذلك قال تعالى: انا عند ظنّ عبدی بی، ای لا اظهر له الا فی صورة معتقده [...] و هو الاله الذی وسعه قلب عبده، فان الاله المطلق لا یسعه شیء، لانه عین الاشياء و عین نفسه».^{۱۲}

به گفته‌ی قیصری، مقصود از

اینیات، جهات اعتقادات است. وجه تشبیه اعتقاد به جهت، آن است که هر کدام از معتقدان به وجهه‌ی خاصی از وجوه حق باور دارد.^{۱۶} چون خدا در آن آیه، وجه خاصی را بر وجه دیگر ترجیح نداده است، همه‌ی اصحاب اعتقادات، مُصیب و بر حق‌اند و اجر می‌برند و سعادت می‌یابند.

۲/د - همه خلق، بر صراط مستقیم‌اند، فصّ سلیمانی:
«فهو تعالی مع نفسه حیثما منى بنا من صراطه. فما احد من العالم الا علی صراط مستقیم و هو صراط الرب تعالی».^{۱۷}
«چون هر چه مشهود است عین حق است، در هر حال، حق با خویشتن است، زیرا هویت ما جز وجود متعین نیست و وجود، عین حق است. پس حق همواره فقط با خویشتن است نه با غیر خود و چون او بر صراط مستقیم است، پس همه‌ی عالمیان نیز بر صراط مستقیم‌اند».^{۱۸}

۳- در این بند به نقل متونی می‌پردازیم که آرای ابن عربی را در مورد معبودهایی به جز حق تعالی نشان می‌دهد.

۳/الف - هر معبودی را که بپرستند، در واقع معبود حقیقی خداست که در آن صورت ظاهر شده است. فصّ نوحی:
«فالعالم یعلم من عبده، و فی ای صورة ظهر حتا عبده، و ان التفریق و الکثرة کالاعضاء فی الصورة المحسوسة، و کالقوی المعنویة فی الصورة الروحانیة فما عبید غیر الله فی الوجود».^{۱۹}
«کسی که به خدا و مظاهرش عالم است می‌داند که معبود واقعی در هر صورتی که باشد همان حق تعالی است، خواه صورتی حسی باشد، هم‌چون بت‌ها، یا صورتی خیالی هم‌چون جن، یا عقلی هم‌چون فرشتگان. هم‌چنین می‌داند که تفریق و کثرت، مظاهر اسما و صفات اوست که هم‌چون اعضا در صورت انسانی است [که با وجود کثرت بر یک شخص واحد دلالت دارند]. بنابر این، در واقع کسی جز حق پرستیده نشده است، زیرا جز او در وجود نیست».^{۲۰}

یعنی: هر شخصی که اعتقاد خاصی داشته باشد، در واقع گمان برنده است نه عالم، زیرا اگر واقعاً عالم و عارف بود، خدا را در تمام صور و عقاید بازمی‌شناخت. به همین دلیل، خدا فرمود: من نزد گمانی هستم که بندهام نسبت به من دارد، اما سخنی از علم و یقین نفرمود. صورت اعتقادی، همان است که قلب بنده، گنجایشش را دارد، اما اله مطلق در هیچ چیز نمی‌گنجد، زیرا عین اشیاست و در همان حال، عین خودش است و نمی‌توان گفت که شیء، گنجایش خود را دارد.

۲/ب- صریح‌ترین نظر ابن عربی در مورد کثرت‌گرایی دینی آن‌جا بروز می‌یابد که وی آشکارا خواننده را از تقید به یک اعتقاد خاص بر حذر می‌دارد و می‌گوید انسان باید ماده‌ی تمام اعتقادات باشد. فصّ هودی:

«فایاک ان تتقید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه، فیفوتک خیر کثیر، بل یفوتک العلم بالامر علی ما هو علیه. فکن فی نفسک هیولی لصور المعتقدات کلها، فان الله تبارک و تعالی اوسع و اعظم من ان یحصره عقد دون عقد، فانه یقول: فاینما تولوا و جوهکم فثم وجه الله، و ما ذکر ایناً من این».^{۲۱}

عبارت فصوص، ابهامی ندارد و صریحاً مخاطب را از این که به عقیده‌ی خاصی ایمان بیاورد و به جز آن، کافر گردد، باز می‌دارد، زیرا در آن صورت، خیر کثیری را از دست خواهد داد، بلکه از علم به امور - چنان‌که واقعاً هست - محروم خواهد گردید. چون امر فی نفسه به هیچ حدی منحصر نیست و انسان با اعتقاد به یک باور خاص، در واقع امر فی نفسه را به حد اعتقاد خویش منحصر و محدود می‌کند. پس انسان باید هیولای تمام اعتقادات باشد، یعنی پذیرای تمام باورها گردد؛ زیرا خدا وسیع‌تر و بزرگ‌تر از آن است که عقیده‌ی مخصوص، او را محصور کند، چنان‌که خود فرموده است: هر کجا روی گردانید، آن‌جا وجه خداست، و هیچ جهت خاصی را معین نکرده است. این عبارت را می‌توان بیانیه‌ی تکثرگرایی دینی ابن عربی خواند.

۳/ب - هر معبودی، مجلای خاص حق برای چشم پرستنده‌ی آن است. فصّ هارونی:

«والالوهیة مرتبةٌ تخیل العابد له أنّها مرتبةٌ معبوده الخاصّ. و هی علی الحقیقة مجلی الحقّ لبصر هذا العابد الخاصّ المعتکف علی هذا المعبود فی هذا المجلی المختصّ».^{۲۱}

یعنی: پرستنده‌ی هر معبودی خیال می‌کند که الوهیت، مرتبه‌ی معبود اوست. در حالی که آن مرتبه، در واقع مجلای حق برای نظر عابد است که خدا را با بعضی از اسما و صفاتش در آن مجلای خاص مشاهده می‌کند.

۳/ج - همان‌طور که وجود مجلی (= صورت‌هایی که حق در آن‌ها تجلی می‌کند) امری ناگزیر است، عبادت هر مجلی به‌وسیله‌ی عابدان نیز گریزناپذیر است، فصّ هارونی:

«فهو اللطیف الخبیر، والخبره و الذوق تجلّی، والتجلّی فی الصور، فلا بدّ منها ولا بدّ منه، فلا بدّ أن یعبده من رآه».^{۲۲}

خدا لطیف است یعنی از ادراک بصیرت‌ها و چشم‌ها به دور است و بر ضمایر و اسرار خبیر است. خبیر از مصدر خبره به معنای ذوق گرفته شده و ذوق، عبارت از تجلی‌ست. تجلی نیز همواره در صور روی می‌دهد. بنابراین، چاره‌ی از وجود صوری که حق در آن‌ها تجلی کند نیست، همان‌گونه که ناگزیر باید کسی پرستنده‌ی آن صور باشد، زیرا محبت در تمام اشیاء جاری است و منشا آن هم سریان هویت الهی‌ست. حق تعالی در آن مجالی و مظاهر تجلی کرده است تا در جمیع مراتب وجود پرستیده شود.^{۲۳}

۳/د- شگرف‌ترین سخن ابن عربی را درباره‌ی پرستش اصنام در این‌جا می‌خوانیم: با نپرستیدن بت‌ها، به‌همان میزان که از پرستش آن‌ها خودداری می‌شود، از هویت الهی ساری در اصنام، ناشناخته خواهد ماند. فصّ نوحی:

«فقالوا فی مکرهم: لا تذرنّ آلہتکم و لا تذرنّ وداً و لا سواعاً و لا یغوث و یعوق و نسرا، فإنّهم اذاتر کوهم جهلوا من الحقّ علی قدر ما ترکوا من هولاء، فانّ للحقّ فی کلّ معبود وجهاً یعرفه من عرفه و یجهله من جهله».^{۲۴}

برای تفسیر این عبارت، نخست باید دانست که نظر ابن عربی درباره‌ی قوم نوح کاملاً مثبت است. وی مدعی‌ست آنان نه فقط به عذاب دچار نیامده‌اند بلکه در حق فانی گشته‌اند و این‌که از نوح می‌خواسته‌اند بر آن‌ها نفرین کند، مکرری بوده است تا بدان وسیله به مقام فنا برسند. لذا ابن عربی تمام آیات مربوط به قوم نوح را به‌گونه‌ی عجیب و بی‌سابقه تاویل می‌کند تا با این نظر سازگار شود. در این عبارت می‌گوید: «قوم نوح برای این‌که با وی مکر کنند و او را وادارند که نفرین‌شان کند، گفتند خدایان خویش را که همان بت‌های چندگانه است، وامگذارید، زیرا آن‌ها می‌دانستند هویت حق در آن بت‌ها ظاهر است و هرگاه آن‌ها را ترک کنند، قسمتی از مظاهر حق را منکر شده‌اند و نسبت به آن، جاهل گردیده‌اند. چون حق تعالی در هر معبود و موجودی وجهی خاصی دارد که آن وجهه را کسی می‌شناسد که آن معبود خاص را بشناسد».^{۲۵}

۴- ابن عربی دین را به شرایع آسمانی منحصر نمی‌داند و آیین‌های اختراعی بشر را نیز به شرط آن‌که حکمت و مصلحت موجود در آن‌ها

با حکم الهی موافق بوده و با طریقه‌ی نبوی منافات نداشته باشد، به رسمیت می‌شناسد و سبب نجات می‌داند. فصّ یعقوبی:

«قال تعالی: و رهبانیةً اُبتدعوها، و هی التّوامیسُ الحکمیةُ التّی لم یجیء الرّسولُ المعلومُ بها فی العامّة من عندالله بالطریقة الخاصّة المعلومة فی العرف. فلما وافقت الحکمة و المصلحة الظاهرة فیها الحکم الالهی فی المقصود بالوضع الشرعی الالهی: اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالی، و ما كتبها الله علیهم».^{۲۶}

معنای عبارت، واضح است و نیازی به تفسیر ندارد. پس از این سخنان، ابن عربی می‌افزاید: «و لما فتح الله بینة و بین قلوبهم باب العنایة و الرّحمة من حیث لا یشرعون، جعل فی قلوبهم تعظیم ما شرعه یطلبون بذلک رضوان الله علی غیر طریقة النبوّة المعروف بالتعریف الالهی».^{۲۷}

یعنی بزرگداشتی را که اصحاب این ادیان اختراعی در حق دین خویش روا می‌دارند، خدا در دل‌هایشان نهاده است و از باب عنایت و رحمت الهی به آنان است، چون آن‌ها با ابداع این ادیان که مطابق طریقه‌ی نبوت نیست (یعنی با اظهار معجزات توأم نیست) در واقع خشنودی خدا را می‌طلبند. سرانجام ابن عربی از آیه‌ی کریمه‌ی «فایتنا الذین امنو منهم أجرهم و کثیر منهم فاسقون» (حدید، ۲۷) چنان برداشت می‌کند که گویی در حق اصحاب همین ادیان است و منظور از فاسقان را در آیه‌ی فوق، کسانی می‌پندارد که از انقیاد به رسوم آن ادیان سرپیچی نموده‌اند.^{۲۸}

اکنون می‌توانیم به جمع‌بندی آرای شیخ‌اکبر بپردازیم. ابن عربی، نه تنها اختلاف عقاید را امری ناپسند نمی‌شمارد، بلکه همه‌ی اختلافات را به رسمیت می‌شناسد و امری لازم می‌داند. وی معتقد است انسان کامل باید به حقانیت تمام اعتقادات ایمان داشته باشد و عقیده‌ی دیگران را انکار نکند، زیرا خدا بر هر شخصی به‌صورت اعتقاد خاص او جلوه کرده است، لذا اعتقاد هیچ کس بر دیگری مزیت ندارد و همه‌ی معتقدان مصیب و مأجورند. خدا بر عارفان هم، چه در دنیا و چه در آخرت، مطابق صورت خدایی که برای خویش ساخته‌اند (= اله معتقد) ظهور می‌کند و تجلی حق در مرتبه‌ی ذات و اله مطلق، محال است.

هر معبودی را که بپرستند در واقع خدا را پرستیده‌اند، زیرا حق تعالی‌ست که در آن صورت ظاهر گشته است. به هر میزان که از پرستش اصنام خودداری شود، بهره‌ی از مظاهر حق که در صورت آن اصنام متجلی‌ست، مجهول خواهد ماند. بت‌پرست اگر خدا را به همان صورتی که می‌پرستد، منحصر نکند و ببپذیرد که ممکن است خدا در صورت‌هایی دیگر بر اشخاصی جز او جلوه‌گر شود، بر جاده‌ی صواب خواهد بود.

بدین ترتیب می‌توان ادعان کرد که ابن عربی در قرن هفتم هجری یک تکثرگرایی تمام عیار است و تعالیم او صلاحیت دارد که به‌عنوان مبنای عرفانی تکثرگرایی تلقی شود. البته تصدیق این صلاحیت به معنای درست‌بودن همه‌ی اقوال او نیست، چنان‌که بعضی از اقوال او با تامل بیش‌تر، شکننده و ضعیف به‌نظر می‌رسد، مثلاً معلوم نیست ابن عربی در برابر کسانی که عقاید الحادی دارند و وجود حق را به کلی منکرند، چه خواهد گفت. آیا می‌توان پذیرفت که خدا در صورت انکار

خدا بر آن‌ها جلوه کرده است؟! این اشکال و امثال آن، به هر حال جای طرح دارد ولی این مقاله گنجایش این مسایل را نخواهد داشت.

۳- مولوی و وحدت ادیان

درباره‌ی مولوی، اصطلاح «وحدت ادیان» را مخصوصاً به کار بردیم تا نشان دهیم آرای او در زمینه‌ی مقوله‌ی تکثرگرایی، با اقوال ابن عربی تفاوت آشکار دارد. مولوی به وحدت ادیان به این معنا قایل است که با کنار زدن اختلافات ظاهری، می‌توان به مسایلی بنیادی رسید که همه‌ی ادیان بر آن تاکید دارند و همانا گوهر اصلی دین است، یعنی هیچ دینی نیست که معنا و باطنش با دین دیگر متفاوت باشد. جوهره‌ی رابطه‌ی بین عابد و معبود، در واقع رابطه‌ی بین عاشق و معشوق است. اما ابن عربی چنان‌که به تفصیل نشان دادیم به کنار زدن اختلافات قائل نیست و وجود آن‌ها را امری لازم می‌شمارد و اصلاً در پی رفع این اختلافات و یگانه‌ساختن ادیان نیست. به عبارت دیگر، وی اختلافات ادیان را ناشی از تجلیات حق در صور اعتقادات و معبودهای مختلف می‌داند و معتقد است باید خدا را در تمام این تجلیات باز شناخت و انکار این اختلافات به منزله‌ی انکار تجلی‌های حق تعالی است. به بیان دیگر، مولوی زدودن اختلافات و رسیدن به مقام یک‌رنگی را جست‌وجو می‌کند، ولی ابن عربی خواهان جذب تمام اعتقادات و «هیولای همه‌ی معتقدات» گشتن است. با تامل در متون زیر و مقایسه‌ی آن‌ها با آرای ابن عربی، این تفاوت عمیق و اساسی کاملاً آشکار می‌گردد.

الف - در متن زیر، تلاش مولوی برای اثبات وحدت جوهری ادیان و توجیه آن به کمک تمثیل و استمداد از نظراتش در باب عشق، به خوبی نمایان است:

دو قبیله کاوس و خزرج نام داشت
یک ز دیگر جان خون آشام داشت
کینه‌های کهنه‌شان از مصطفی
محو شد در نور اسلام و صفا
اولاً اخوان شدند آن دشمنان
هم‌چو اعداد عنب در بوستان
وز دم المومنون اخوه به پند
درشکستند و تن واحد شدند
صورت انگورها اخوان بود
چون فشردی شیرهی واحد شود
غوره و انگور ضدآندند لیک
چون که غوره پخته شد، شد یار نیک [...]
آفرین بر عشق کلّ اوستاد
صدهزاران ذره را داد اتحاد
هم‌چو خاک مفترق در رهگذر
یک سیوشان کرد دست کوزه‌گر
از نزاع ترک و رومی و عرب
حل نشد اشکال انگور و عنب
تا سلیمان لَسین معنوی
درنیاید برنخیزد این دوی

جمله مرغان منازع، بازوار
بشنوید این طبل باز شهریار
ز اختلاف خویش سوی اتحاد

هین ز هر جانب روان گردید شاد^{۲۹}
مفاهیمی هم‌چون «برادر گشتن دشمنان سابق»، «یکی شدن غوره با انگور، پس از پختگی» و «روان شدن مرغان از جانب اختلاف به سوی اتحاد» همگی دلالت دارد که مولوی برخلاف نظر ابن عربی معتقد است که اختلاف بین ادیان و عقاید، ناشی از ناپختگی و نادرستی بعضی از آن‌ها و کامل بودن و درستی بعضی دیگر است که با پی بردن صاحب اعتقاد نادرست به کمال عقیده‌ی دیگر قابل برطرف شدن است. به بیان روشن‌تر، صاحب عقیده‌ی فروتر (که غوره، سمبل آن است) پس از رسیدن به کمال (که انگور، اشاره به آن است) با کامل یکی می‌شود و چنین نیست که مراتب نقص و کمال بین عقاید وجود نداشته باشد و تمام عقاید را بتوان پذیرفت.

ب - در متن زیر، مولوی بر آن است که باید اختلافات را فرو گذاشت و به نور یگانه‌ی ادیان نظر کرد. تمثیل «شیشه» که در این ابیات آمده برای بیان همان چیزی است که ابن عربی آن را تجلی حق در صور می‌نامد. برای ابن عربی خود صورت‌ها هم مهم بودند، چون مجلی و مظهر حق به‌شمار می‌رفتند، اما مولوی به کلی از صورت اعراض می‌کند و نظر کردن در شیشه را باعث گمراهی و دوی و تفرقه می‌شناسد. وی اصولاً اختلاف بین ادیان را ناشی از اختلاف در نظرگاه‌ها می‌داند:

تا قیامت هست از موسی نتاج
نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگر است

لیک نورش نیست دیگر، آن سراسر است
گر نظر در شیشه‌داری گم شوی
ز آن‌که از شیشه است اعداد و دوی
ور نظر بر نور داری، وارهی

از دوی و اعداد جسم منتهی^{۳۰}
ج - در تمثیل بسیار معروف «پیل در خانه‌ی تاریک» که در دفتر سوم مثنوی آمده است، سرانجام اختلاف ادیان را عارضی و ناشی از اختلاف نظرگاه‌ها و کدورت روح‌ها به سبب تعینات عالم کثرت می‌شمارد و با تمثیلی گویا، ادیان و مذاهب را به کشتی‌هایی روان بر روی آب تشبیه می‌کند و اختلافات و قیل و قال‌های مذهبی را به تصادم کشتی‌ها با یک‌دیگر همانند می‌سازد و از مخاطب می‌خواهد که به جای نظر در آب (= ظاهر دین) به آبِ آب (= حقیقت مشترک ادیان) اهتمام ورزد:

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم
تیره‌ی چشمیم و آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را دیدی، نگر در آبِ آب
آب را آبی‌ست کاو می‌راندش
روح را روحی‌ست کاو می‌خواندش
موسی و عیسی کجا بُد کافتاب
کشت موجودات را می‌داد آب

آدم و حوا کجا بُد آن زمان
که خدا افکند این زه در کمان^{۳۱}

از این جنس سخنان در مثنوی بسیار می‌توان یافت، ولی برای رعایت اختصار به همین اندازه اکتفا می‌کنیم.^{۳۲}

۲- دیدیم که ابن عربی، اصحاب همه‌ی ادیان و عقاید را به‌نوعی برحق می‌داند. در این‌جا شاهد خواهیم بود که مولوی، روش‌های مختلف را به اختلاف متحرّیان (= جویندگان) قیله تشبیه می‌کند که با پیداشدن کعبه، معلوم می‌شود بعضی بر خطا و گروهی بر صواب بوده‌اند. در عنوان این قسمت نیز مولوی روش‌های مختلف و همت‌های گوناگون را به اختلاف قیله‌جویان و جست‌وجو غواصان در قعر تاریک دریا همانند می‌سازد که به‌خوبی تفاوت تلقی او را با ابن عربی نشان می‌دهد:

هم چو قومی که تحرّی می‌کنند
بر خیال قیله، سویی می‌تند
چون که کعبه رو نماید صبحگاه
کشف گردد که گم کرده است راه
یا چو غواصان به زیر قعر آب

هر کسی چیزی همی چینه شتاب
بر امید گوهر و درّ ثمین
توبره پُر می‌کنند از آن و این

چون برآیند از تک دریای ژرف
کشف گردد صاحب درّ شگرف
و آن دگر که بُرد مروارید خُرد
و آن دگر که سنگ‌ریزه و شبه بُرد^{۳۳}

۳- دیدیم که نظرگاه ابن عربی در باب اصنام چنین بود که بت‌پرستان، در واقع حق را در یکی از مجالی و مظاهر او می‌پرستند و فقط در این مورد برخطایند که می‌پندارند خدا فقط در همان بت خاص جلوه‌گر است. اما تلقی مولوی از بت‌پرستی توأم با انزجار و تنفر است و به همان اندازه که با دیدگاه‌های ابن عربی تفاوت دارد به نظر جمهور مسلمانان نزدیک است:

چون بت سنگین شما را قیله شد
لعنت و کوری شما را ظُلّه شد
چون بشاید سنگتان انباز حق
چون نشاید عقل و جان هم‌راز حق؟
پشه‌ی مرده، هما را شد شریک
چون نشاید زنده هم‌راز ملیک؟

یا مگر مرده تراشیده‌ی شماس
پشه‌ی زنده، تراشیده‌ی خداست
عاشق خویش‌یید و صنعت‌کرد خویش
دمّ ماران را سر مارست کیش^{۳۴}

در موضعی دیگر از مثنوی نیز، بت‌پرستان را که پیش سنگ و چوب تراشیده سر می‌نهند، گول و ابله خوانده است.^{۳۵}

۴- مولوی، احترام به کفار را فقط از آن رو لازم می‌داند که ممکن است توفیق، رفیق راهشان گردد و در حال اسلام بمیرند:

هیچ کافر را به خواری منگرید

که مسلمان مردنش باشد امید

چه خبرداری ز ختم عمر او

تا بگردانی ازو یک‌باره رو؟^{۳۶}

۴- نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم قضاوت یک انسان معاصر را درباره‌ی نظرات ابن دو عارف طراز اول دنیای اسلام در باب دین جويا شویم، بی‌تردید حکم خواهد کرد که ابن عربی یک تکثرگرای به تمام معناست که به‌راحتی با صاحب هر عقیده‌ی کنار می‌آید و عقیده‌ی او را نه تنها محترم بلکه سزاوار پذیرش می‌شمارد. به بیان دیگر نزد ابن عربی، پذیرش عقاید دیگران نه فقط جایز بلکه واجب است و تا انسان «هیولای تمام معتقدات» نباشد به کمال نخواهد رسید. در مقابل، مولوی مطابق موازین امروزی، جویای گفت‌وگوی ادیان با هدف رسیدن به جوهره‌ی مشترک و کنار گذاشتن اختلافات عارضی ادیان است. همان‌قدر که ابن عربی اختلافات را اصیل و بایسته می‌داند، مولوی آن‌ها را زودندی و مانع کمال انسان می‌شمارد و بر آن است که با طلوع آفتاب حقیقت، همه‌ی اختلاف‌ها محو خواهد گردید. ■

پی‌نوشت‌ها

۱- عبدالکریم، سروش، **صراط‌های مستقیم**، ص ۱. ۲- النور، استامپ [و دیگران]؛ **درباره‌ی دین**، ص ۱۵۵. ۳- همان. ۴- همان. ۵- میرچا، الیاده، **دین پژوهی**، ص ۳۴۲. ۶- همان، ص ۳۴۳. ۷- ابن عربی، **ترجمان الاشواق**، ص ۵۷. ۸- ابن عربی، **فصوص**، ص ۱۲۱. ۹- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۷۷۵. ۱۰- ابن عربی، **فصوص**، ص ۱۱۳. ۱۱- همان، ص ۲۲۶. ۱۲- همان. ۱۳- همان، ص ۱۱۳. ۱۴- عبدالرحمان جامی، **هفت‌اورنگ**، ص ۱۱۳. ۱۵- ابن عربی، **فصوص**، ص ۱۱۴. ۱۶- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۷۴۶. ۱۷- ابن عربی، **فصوص**، ص ۱۵۸. ۱۸- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۹۳۸. ۱۹- ابن عربی، **فصوص**، ص ۷۲. ۲۰- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۵۲۴. ۲۱- ابن عربی، **فصوص**، ص ۱۹۵. ۲۲- همان، ص ۷۳. ۲۳- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۱۱۰۶. ۲۴- ابن عربی، **فصوص**، ص ۷۲. ۲۵- قیصری، **شرح فصوص**، ص ۴-۵۲۳. ۲۶- ابن عربی، **فصوص**، ص ۹۵. ۲۷- همان. ۲۸- ر.ک. همان. ۲۹- مولوی، **مثنوی**، ص ۳۳۱ (دفتر ۲ / ب ۳۷۲۵ به‌بعد). ۳۰- همان، ص ۳۸۳ (دفتر ۳ / ب ۱۲۲۵ به‌بعد). ۳۱- همان، ص ۳۸۴ (دفتر ۳ / ب ۱۲۲۳ به‌بعد). ۳۲- ر.ک. همان، ص ۸-۴۷ (دفتر ۱ / ب ۳۲۵ به‌بعد)؛ ص ۱۳۵ (دفتر ۱ / ب ۲۴۷۷ به‌بعد)؛ ص ۱۵۹ (دفتر ۱ / ب ۳۰۹۵ به‌بعد)؛ ص ۱۷۱ (دفتر ۵ / ب ۲۸۸۱ به‌بعد). ۳۳- همان، ص ۴۴۲ (دفتر ۳ / ب ۲۷۶۵ به‌بعد) ۳۵- همان، ص ۵۵۹ (دفتر ۴ / ب ۹۰۹ به‌بعد). ۳۶- همان، ص ۹۴۱ (دفتر ۶ / ب ۲۴۵۷).

منابع و ماخذ

۱- ابن عربی، **فصوص**، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عفیفی، چ ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰. ۲- ابن عربی، **ترجمان الاشواق**، ترجمه و مقدمه‌ی گل‌بابا سعیدی، چ ۱، تهران، روزنه، ۱۳۷۷. ۳- استامپ [و دیگران]؛ **درباره‌ی دین**، ترجمه‌ی مالک حسینی [و حسینی]، چ ۱، تهران، هرمس، ۱۳۸۳. ۴- الیاده، میرچا، **دین پژوهی**، دفتر دوم، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۳۳. ۵- جامی، عبدالرحمان، **مثنوی هفت‌اورنگ**، به تصحیح اعلاخان افصح‌زاد و دیگران، چ ۲، چ ۱، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸. ۶- سروش، عبدالکریم، **صراط‌های مستقیم**، چ ۳، تهران، صراط، ۱۳۷۸. ۷- قیصری، داوود، **شرح فصوص**، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ ۱، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵. ۸- مولوی، **مثنوی**، از روی نسخه‌ی قونیه، به کوشش توفیق سبحانی، چ ۲، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.