

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸  
صفحات ۶۷۵-۶۵۵ (مقاله پژوهشی)

## هیولای باورها؛ بررسی مبانی ابن عربی در مواجهه با مسئله تکثر ادیان

سیده زهرا حسینی\*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۰۷)

### چکیده

تنوع ادیان از چالش برانگیزترین مسائل دنیای معاصر بوده که واکنش‌های گوناگونی از جمله پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی را در پی داشته است که فیلسوفان دین معاصر، آن را در قالب نظریه منسجمی تبیین کرده‌اند. جان هیک مدعی است که فارغ از صورت‌پردازی این نظریه، محتوای آن قرن‌ها پیش توسط اندیشمندانی (از جمله ابن عربی) ابراز شده است. در این مقاله ضمن بررسی ادعای مذکور، بر آنیم که نوع مواجهه ابن عربی با مسئله تکثر ادیان را در ارتباط با مبانی و اصول تفکر او مطالعه کنیم. در این زمینه، تفکر ابن عربی را نظام منسجمی می‌یابیم که چند انگاره اصلی در کانون تصورات وی قرار دارند و حل بسیاری از مسائل نیز بر مبنای آنها صورت می‌گیرد. توجه ابن عربی به مسئله اختلاف عقاید و تنوع ادیان، نه از عوامل خارجی و مسائل اجتماعی، بلکه مستقیماً از انگاره‌های محوری او نظیر انگاره وحدت وجود، اسمای الهی، تجلی و ربوبیت آنها در کل هستی برمی‌خیزد. بر اساس این مبانی، او به مستقیم بودن تمامی صراط‌ها و محق بودن تمام ادیان و پیروانشان حکم می‌دهد. عنوان این مقاله، وام‌گرفته از عبارات خود ابن عربی در آثارش است که قلب خود را «قابل همه صورت‌ها» می‌نامد و به همگان توصیه می‌کند که «هیولای همه باورها» باشند.

### واژگان کلیدی

ابن عربی، اسمای الهی، دین، کثرت‌گرایی، وحدت وجود.

## مقدمه

تنوع ادیان یکی از موضوعات مهمی بوده که از ابعاد گوناگون، مورد توجه متفکران زمینه‌های مختلف قرار گرفته است. یکی از مسائل مهم پیرامون آن، به حقانیت و نجات‌بخشی ادیان ارتباط دارد که فیلسوفان دین معاصر، به‌طور جدی با آن مواجه شده‌اند. پیروان ادیان نیز از دیرباز واکنش‌های متعددی به آن داشته‌اند؛ برخی سخن از حقانیت یک دین، امتیاز آن بر سایر باورها و حتی انکار سایر ادیان گفته‌اند و در مقابل، برخی همه ادیان را صادق و دارای ارزش یکسان قلمداد کرده‌اند. مؤمنان گاه بر آن بوده‌اند که رستگاری نهایی تنها از آن پیروان یک مذهب است و رأی برخی دیگر نجات‌بخشی همه ادیان و رستگاری نهایی برای همه بود. جان هیک به‌طور کلی واکنش‌های متعدد افراد در برابر مسئله تكثر ادیان را بر سه دسته تقسیم کرده است:

۱. انحصارگرایی<sup>۱</sup>: باور به حقانیت و رستگاری یک دین و مزیت آن بر سایر ادیان است. هر جامعه دینی به‌طور طبیعی نجات نهایی را از آن خویش و حقانیت را، از آن کتاب مقدس خود می‌انگارد. در ساختار این نگاه که به‌ویژه نگرش رایج جهان سستی در تمام ادیان نیز بوده است، پیروان سایر اعتقادات، از نجات و رستگاری نهایی بی‌بهره هستند (هیک، ۱۳۸۴: ۶۲). بر این اساس تنها یک تصور از خدا در جهان صحت دارد که از طریق دین خاصی تحصیل‌پذیر است (رک: پترسون، ۱۳۸۸: ۴۰۳). به زعم هیک مدافع بزرگ فلسفی انحصارگرایی آلون پلنتینگاست (هیک، ۱۳۸۴: ۴۳)؛

۲. تكثرگرایی<sup>۲</sup>: به‌طور خلاصه، همه سنت‌های دینی را به‌لحاظ معرفت دینی دارای اعتبار قلمداد می‌کند و آنها را بهره‌مند از امکان برابر برای دستیابی به سعادت و رستگاری می‌انگارد. این مطلب البته به بیان‌ها و تفاسیر گوناگونی آمده است و مبانی مختلفی در شکل‌گیری گرایش‌های تكثرگرایانه دخیل هستند (رک: پترسون، ۱۳۸۸: ۴۰۶). در این مقاله به تبیین دیدگاه جان هیک، صاحب‌نظر نامدار این نظریه در جهان معاصر (که به تفصیل در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است) خواهیم پرداخت؛

---

1. Exclusivism.

2. Pluralism.

۳. شمول‌گرایی<sup>۱</sup>: شمول‌گرایی را می‌توان راهی میانه، بین انحصارگرایی و تکثرگرایی انگاشت که قانون همه یا هیچ بر آن حاکم نیست. شمول‌گرایان از یک‌سو مانند انحصارگرایان یک دین را راه حق و مایهٔ رستگاری می‌انگارند، اما از سوی دیگر همچون تکثرگرایان معتقدند از آنجا که لطف خدا در ادیان مختلف نیز متجلی و شامل حال همهٔ بندگان است، آنها نیز حقانیت ضعیف‌تری دارند و لذا راه رستگاری برای پیروان ادیان دیگر هم وجود دارد. کارل رانر متأله کاتولیک، بر این اساس باور دارد که روح خدا بر زندگی مؤمنان سایر ادیان نیز تأثیر دارد و به این ترتیب این افراد را مسیحیان گمنام می‌نامد (Rahner, 1969: 11-110). به نقل از پترسون، ۱۳۸۸: ۴۱۷ - ۴۱۴). هیک شمول‌گرایی را به صورت اعتقاد به صدق یکی از ادیان و سنجش سایر ادیان با آن تفسیر می‌کند (هیک، ۱۳۸۴: ۴۳) شمول‌گرایی اغلب قائل به تشکیک است که در قرائت مسیحی، مسیحیت را حق مطلق می‌انگارد و سایر ادیان را به درجاتی بهره‌مند از این حقیقت می‌داند. از نظر جان هیک تعبیر «اهل کتاب» در میان مسلمانان نیز، تعبیری برخاسته از نگاهی شمول‌گرایانه بوده که در آن، اسلام تنها راه راست و حق است و اهل کتاب نسبت به سایر غیرمسلمانان به این حقیقت نزدیکند (رک: هیک، ۱۳۸۴: ۴۸).

واکنش ابن‌عربی نسبت به تکثر ادیان مسئله‌ای است که در دنیای امروز و با اهمیت انکارناپذیر موضوع گوناگونی ادیان، بسیار مورد توجه قرار گرفته است؛ برخی از محققان آثار وی را آشکارا دارای مضامین پلورالیستی و حتی او را از پیشگامان تکثرگرایی و معتقد به «صراط‌های مستقیم» انگاشته‌اند (رک: هیک، ۱۳۸۴: الف: ۴۲؛ هیک، ۱۳۸۲: ۱۵۵؛ سروش، ۱۳۷۷: ۲۱۳) و حتی وی را «یک تکثرگرای تمام‌عیار» نامیده‌اند (دشتی، ۱۳۸۵: ۳۰). جان هیک به‌طور کلی این امر که پلورالیسم را محصول لیبرالیسم غرب بینگاریم، خطایی آشکار می‌داند و قدمت آن را به مولانا و ابن‌عربی در سدهٔ سیزده می‌رساند (هیک، ۱۳۸۴: ۵۳). با این حال، حکم به پلورالیست بودن وی و او را همنوا با

کثرت‌گرایان معاصر انگاشتن، بدون توجه به مبانی و ساختار باورهای وی، قدری عجولانه به نظر می‌رسد. چه از یک‌سو، برای ابن‌عربی، تکثرگرایی به معنای امری مسئله نبوده است و از سوی دیگر باید توجه داشت که صوفیه از همان ابتدا نیز تقریباً نسبت به سایر نحله‌های فکری عالم اسلام، نظر مساعدتری نسبت به ادیان دیگر داشتند<sup>۱</sup> (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۴) و باید میان دیدگاه گشوده به همه ادیان و برخورد مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان از یکسو و حق‌انگاری همه ادیان، تساوی ارزشی و نجات‌بخشی آنها تفاوت قائل شد.

در این مقاله در پی آنیم که پیش از هر گونه پیشنهادی، به بررسی دیدگاه ابن‌عربی در مواجهه با ادیان دیگر بپردازیم و این مسئله فارغ از هر چیز دیگر، با تکیه بر خاستگاه و مبانی آن انجام خواهد شد. اگر وی قائل به حقانیت ادیان است، باید دید وی در کدام ساختار و سیستم اعتقادی و الهیاتی چنین نتیجه‌ای را می‌گیرد؟ و آیا این نتیجه، دقیقاً همان معنایی را می‌دهد که مراد جان هیک، ساکن شهر چندمذهبی<sup>۲</sup> بیرمنگام، در دنیای معاصر است؟ آیا رأی مساعد محی‌الدین درباره ادیان گوناگون، حاصل بررسی آنها در مرتبه هست و واقعیت بود و در نتیجه به صدق و حقانیت آنها مربوط می‌شود یا مراد وی را، باید در وادی اخلاق و بایستگی رستگاری و نجات باورمندان ادیان گوناگون تبیین کرد؟ در صورت قائلیت به تکثرگرایی در زمینه حقانیت ادیان نیز، آیا وی همچون پلورالیست‌هایی مانند جان هیک، قائل به حقانیت ادیان، بدون تشکیک و هیچ امتیازی بوده یا بر آن است که دین خاصی از امتیاز و رجحان بر سایر ادیان برخوردار است؟

پیش از قرائت دیدگاه ابن‌عربی می‌کوشیم که گذری کوتاه بر نظریه جان هیک، منشأ پیدایش مسئله برای وی و پردازش آن داشته باشیم؛ سپس با بررسی تحلیلی آثار محی‌الدین ابن‌عربی با محوریت فصوص الحکم خواهیم کوشید به کشف تصورات محوری و بنیادین

۱. سخنان باقیمانده از بزرگان متصوفه، به‌طور کلی حاکی از نگاه آزاداندیشانه نسبت به هر گونه اعتقادی است. از جمله کلام معروف شیخ ابوالحسن خرقانی: «هر که در این سرا درآید، نانش دهید و از ایمانش مپرسید...». اما نباید چنین برخوردهایی را با واکنش پلورالیستی یکسان انگاشت.

ابن‌عربی در این زمینه پردازیم. از آن پس با مقایسه و تطبیق دیدگاه جان هیک و ابن‌عربی در پی آنیم تا بدانچه دست یابیم که حقیقتاً دربارهٔ سازگاری یا تعارض ادیان، منظور ابن‌عربی بود.

### سیر تفکر جان هیک و تبیین نظریهٔ کثرت‌گرایی

واژهٔ پلورالیسم دینی به‌خودی‌خود نام جان هیک را به یاد می‌آورد. همان‌طور که پیش از این در مقدمه نیز اشاره شد، واکنش انحصارگرایانه به تنوع ادیان، به‌خودی‌خود چه‌بسا صرفاً برخاسته از تعصبات کورکورانه نسبت به مذهب خاص باشد و از این لحاظ تبعاتی از قبیل درگیری، ستیز و کشت‌و‌کشتار به بار آورد. از سخنان جان هیک در آثارش هویداست که ذهن وی نیز با این دغدغه، به اندیشیدن دربارهٔ مسئلهٔ تنوع ادیان سوق می‌یابد که: «تا میان ادیان صلحی نرود، میان آدمیان صلحی پدید نخواهد آمد و در میان ادیان صلحی نخواهد رفت، مگر اینکه این معنا مورد تصدیق قرار گیرد که ادیان مختلف واکنش‌های مختلفی هستند به آن حقیقت نهایی و الوهی که ما خداوند می‌نامیمش» (Hick, 1993: 146 - 163 به نقل از سروش، ۱۳۷۷: ۲۳). او در پی ایجاد صلح میان مردمان است؛ صلحی که سده‌ها گاه صرفاً به دلیل اختلافات مذهبی و اصرار بر اثبات باورهای خود از میان رفته است و او همین مطلب را که باید صلح برقرار شود، مقدمه‌ای برای تحصیل این نتیجه قرار می‌دهد که میان ادیان، امتیازی وجود ندارد. او در آثار خود بارها، بیرنگام را مثال می‌زند؛ آرماتشهری که در آن پیروان ادیان گوناگون، از مسیحی گرفته تا مسلمان، یهودی و بودایی، با مسالمت و دوستی در میان قشر بزرگ‌تر سکولار زندگی می‌کنند و سپس نتیجه می‌گیرد که: «اکنون زمان آن رسیده ملزومات کلامی این مسئله را بررسی کنیم» (هیک، ۱۳۸۴: ۴۹). موارد این‌چنینی نشان می‌دهد که پلورالیسم در اندیشهٔ هیک خاستگاهی اجتماعی دارد که البته او سعی می‌کند برای آن، مبنای اعتقادی و کلامی نیز پیدا کند. بنابراین او با مبنایی اخلاقی و هنجاری پژوهش را آغاز می‌کند و روش‌شناسی خود را هم (همان‌گونه که خود نیز اقرار کرده است) بر استقرا مبتنی می‌کند. او در استقرای موارد درمی‌یابد که همهٔ باورمندان به‌طور طبیعی، اعتقاد دینی خود را ملاک قضاوت قرار می‌دهند و نحوهٔ نگاه هر کسی به سنت‌های دینی، «از مبدأ نگاه تحسین‌آمیز وی به سنت دینی

خاص خودش شروع می‌شود». او عدم تغییر مذهب در افراد را هم شاهدهی از همین گرایش و علاقه به دین خود می‌داند. به نظر وی به هر حال برای ایجاد صلح، مهم این است که باید مانع این نگاه جانبدارانه شد (هیگ، ۱۳۸۶: ۱۳۰ - ۱۲۸).

و همین «باید» را مقدمه استدلال‌های دیگرش در سوق دادن متدینان به تکثرگرایی قرار می‌دهد. البته پیش از آغاز بحث، باید به این نکته توجه داشت که وی در ابتدای سخن در باب کثرت‌گرایی، بیشتر از اعتبار ادیان، متوجه مسئله نجات‌بخشی است: «تنها یک راه و شیوه رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارند» (هیگ، ۱۳۸۶: ۷۱) اما در ادامه بحث سعی می‌کند که بحث را به ارزیابی خود ادیان نیز سوق دهد؛ این مطلب بر چند پیش‌فرض مبتنی است:

- ذات دین ایمان است؛

- ایمان عبارت است از: تحول و تغییر وجودی از حالت خودمحوری به خدامحوری؛

- نتیجه: ذات دین همان تحول وجودی است.

وی در استقرای خویش درمی‌یابد که اختلاف ادیان تنها در مورد آموزه‌ها، عبادات، مناسک و آداب ظاهری است و از سوی دیگر، در تحول وجودی اشتراک دارند. او که ذات دین را هم همین تحول اگزیستنسیال و مشترک می‌داند، نجات‌بخشی تمام ادیان را استنتاج می‌کند. در واقع، استدلال وی مبتنی بر اشتراک ادیان در تجربه دینی و به عبارت دیگر انحصار ایمان در تجربه تعالی، فارغ از مسائل ظاهری است. او بیش از آنکه به مناسک و آداب مذهبی و به عبارت مأنوس‌تر، فقهی تعلق خاطر داشته باشد، شیفته بعد اگزیستنسیال و وجودی دین بوده که در میان تمام ادیان مشترک است. دین تجربه تعالی است (هیگ، ۱۳۸۶: ۷۱). وی این فرضیه را از طریق استقرا، مقایسه و مشاهده ادیان گوناگون به دست آورد. به نظر وی نقطه اشتراک تمام ادیان همین ایمان است و همان هم ذات دین است و لذا همه ادیان برخوردار از حقانیتند (هیگ، ۱۳۸۶: ۷۶).

سپس وی تفاوت در دین و تجربه تعالی را با نظریه ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴م) در متمایز کردن نومن از فنومن و به عبارت دیگر، تفکیک ذهن از واقع‌گره می‌زند و بر آن مبتنی

می‌کند. کانت مفهوم نومن<sup>۱</sup> یا شیء فی نفسه را در برابر فنومن<sup>۲</sup> یا نمود و پدیدار قرار می‌دهد. او مفهوم نومن را در مفهوم «بود» و فنومن را در مفهوم چیزی که نه فی نفسه، بلکه همواره در نسبت با شیء شناسا یافت می‌شود، به کار می‌برد. طبق تمایز کانت، درک جهان (فنومن) زائیدهٔ تعامل مفاهیم ذهنی با تأثیر خود جهان (نومن‌ها) است (Kant, 1929, A 248 - 9/ B 305 - 6). هیک از این تمایز برای توضیح تفاوت‌های ادیان و گوناگونی تصورات خدا استفاده می‌کند و در این زمینه دو اصطلاح «حقیقت فی نفسه» و «حقیقت غیرمدرک» را به کار می‌برد. به نظر وی هر دینی ورای فرهنگ، اجتماع، تاریخ و جغرافیا، تصویری از حقیقت را نزد پیروان خود می‌سازد و تصاویر ذهنی متدینان، دارای حیثیت التفاتی ناظر به حقیقتی فی نفسه است. تحلیل هیک در واقع بر تمایزی مبتنی بوده که میان خدای مطلق و فراتجربی و خدای تجربه‌شده توسط آدمیان نهاده است. او میان عالم عین و مقام ذهن مربوط به «خدا» تمایز می‌گذارد و این تمایز را با تمییز کانت میان نومن و فنومن توضیح می‌دهد. بر این اساس، ادراک و دریافت‌های متفاوت از خدا (فنومن‌های خدا) نیز نتیجهٔ تعامل خدا (نومن خدا) و قوای ادراکی گوناگون انسان‌هاست. از اینجاست که این تجربه‌ها از جهاتی، متعارض به نظر می‌آیند، اما از منظری فراتر، گونه‌هایی از حقیقتی واحدند.

وی با استفاده از تمایز نومن و فنومن، به آن می‌رسد که یک حقیقت نومن‌بیان‌ناشدنی<sup>۳</sup> وجود دارد که منشأ همهٔ تجربیات نومن‌ی قرار می‌گیرد، زیرا دارای اوصافی فرابشری است که نمی‌توان با مفاهیم بشری او را توصیف کرد (Hick, 1985: 37). هنگامی که دینداران می‌کوشند از واقعیت فی نفسه سخن بگویند، فقط می‌توانند نحوهٔ پدیدار شدن آن واقعیت بر خود را توضیح دهند. لذا آنچه در توصیف حقیقت غایی بر زبان جاری می‌شود، مجموعه‌ای از تصاویر، استعاره‌ها، اسطوره‌ها و تصوراتی برخاسته از فرهنگ و باور خاصی است. بنابراین او حتی دعوت به دین خاصی را بی‌معنا می‌انگارد. او در این

- 
1. nomenon.
  2. phenomenon.
  3. ineffable.

زمینه به ذکر تمثیل فیل و کوران<sup>۱</sup> می‌پردازد که گروهی از نابینایان، با لمس قسمتی از بدن فیل، به بیان تصور خود از فیل می‌پردازند که گرچه هیچ‌یک مطابق با خود فیل نیستند؛ در عین حال جدا از آن هم نیستند: «همه آنها درست می‌گفتند، اما صرفاً به بعدی از واقعیت اشاره و مراد خود را در قالب تمثیل‌هایی ناقص تعبیر می‌کردند» (Hick, 1977: 140). پس از دیدگاه هیک، هر یک از ادیان تنها قرائت متفاوتی از حقیقت واحد خداوند هستند؛ لذا نمی‌توان تنها یکی را صادق و بقیه را کاذب انگاشت.

هیک برای تبیین نظریه خود، از تمایز دیگری نیز بهره می‌گیرد و آن تمایز میان آموزه‌ها و جان دین است. تفاوت‌های ادیان بیشتر پیرامون آموزه‌هاست و آموزه‌ها، گوهر دین نیستند. او بر آن است که همه ادیان در ذات و گوهر خود (که متحول کردن وجود انسان است) یکسان هستند که حیات انسان را از خودمحورانه به زیستی خدامحورانه تبدیل می‌کنند. به گفته هیک: «حقیقت الوهی را نمی‌توان به صورت مستقیم و فی‌نفسه مورد شناسایی قرار داد. اما وقتی افراد بشر، خود را در قالب مواجهه من - تویی با آن مرتبط می‌سازند. آن را به صورت متشخص به تجربه درمی‌آورند. در واقع در شرایط وجود چنین رابطه‌ای او متشخص است. از طرف دیگر وقتی افراد بشر، با حقیقت در قالب یک آگاهی غیرمتشخص رابطه برقرار می‌کنند، او را به صورت غیرمتشخص تجربه می‌کنند و در این شرایط او نامشخص است» (Hick, 2004: 245).

### دیدگاه ابن عربی در واکنش به تکثر ادیان

معروف‌ترین سخنان ابن عربی در این زمینه، در دیوان ترجمان الاشواق اوست که قلب خود را «قابل (هیولای) تمام صورت‌ها و جایگاه تورات و قرآن و کعبه و بتخانه» می‌نامد که «در هر کجا که راهوار عشق نزول اجلال نماید، همانجا فرود می‌آید؛ زیرا عشق، دین و ایمان اوست».<sup>۲</sup>

۱. این تمثیل که ریشه‌ای چینی یا هندی دارد، در دفتر سوم مثنوی معنوی هم آمده و ظاهراً هیک نیز این حکایت را از مثنوی گرفته است: «فیل اندر خانه تاریک بود/ عرضه را آورده بودندش هنوز» (مولوی، ۳: ۱۲۵۹).

۲. لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة / فمرعی لفرلان و دیر لرهبان



اما این گونه سخنان وی، تنها در اشعار او نیست؛ در فصوص الحکم نیز (که شامل مهم‌ترین دیدگاه‌های او در زمینه عرفان نظری است) رأی او بر **حقانیت** همه ادیان را به دفعات می‌توان دید. مانند آنجا که همه باورمندان را بر صراط مستقیم می‌خواند (نک در: قیصری، ۱۳۸۳: ۷۲۱ - ۷۲۰ و ۹۳۸) و در این مورد تا آنجا پیش می‌رود که حتی باورهای مذهبی ساختگی را نیز عین حکمت می‌نامد و بیهوده نمی‌داند<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۵). البته این سخن با قائلیت به عذاب و فاسق‌انگاری عده‌ای که در آیات قرآن نیز به صراحت به فسق و شقاوت آنها اشاره شده است، منافاتی ندارد، زیرا به نظر ابن عربی، مراد از فاسقان در آیه «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا الْبُتُوهُ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ۲۶) همان اصحاب ادیان پیشین است که از آداب و رسوم خاص دین و آداب خود سرپیچی کرده‌اند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۵).

بودن بر صراط مستقیم، مربوط به مرتبه هست‌هاست؛ سخن از اینکه همگان راست‌باورند. این مطلب را نباید با قائلیت به رستگار بودن همه صاحبان ادیان خلط کرد؛ زیرا این دو مسئله کاملاً متفاوتند و ابن عربی درباره نجات‌بخشی ادیان و رستگاری همه متدینان نیز به صورت جداگانه سخن گفته است.

### مبانی دیدگاه ابن عربی

برخلاف واکنش جان هیک، هنگام بررسی رویکرد ابن عربی، آن را فاقد خاستگاهی

و بیت لاوثان، و کعبه طائف	و الواح تورا و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت	رکابته، و الحب دینی و ایمانی!

(ابن عربی، ۱۳۷۷: ۵۷).

۱. «و رهبانیه ابتدعوها» و هی النوامیس الحکمیه؛ و رهبانیتی ابداع کردند، که قواعد حکمت بود». تعبیر «و رهبانیه ابتدعوها» از آیه ۲۷ سوره حدید گرفته شده است. کلام قرآن درباره پیروان حضرت عیسی (ع) بود که رهبانیتی را بر ساخته‌اند و ابداع کرده‌اند که مورد تأیید خداوند نبوده است: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» که البته مراد ابن عربی از کاربرد این تعبیر در اینجا، آن است که بگوید حتی آیین‌های ابداعی نیز حکمتند.

هنجاری، اخلاقی و اجتماعی می‌یابیم. او در بحثی مجزا از حُسن سعادت و نجات پیروان ادیان گوناگون، به حقانیت باورها می‌پردازد و این‌گونه سخنان را از چند تصور بنیادین و اصلی موجود در مکتب خود و حتی تعریف‌هایی که از دین و باور دارد، نتیجه گرفته است.

### اسم و ربوبیت اسما

بنیادی‌ترین تصور ابن‌عربی، تصور او از «اسم‌های» خدا و تجلی آنهاست که بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی او سایه می‌افکند و بسیاری از مسائل در اندیشه وی، از جمله تبیین کثرت‌گرایی دینی، به‌طور عمیقی با اسماء‌الله پیوند می‌یابد. اسم در تفکر ابن‌عربی از اهمیت خاصی برخوردار است تا جایی که وی چند اثر مستقل و از جمله رسایل‌الاسم و الرسم، کتاب‌الاسما، کتاب‌الاشارات فی شرح‌الاسماء‌الالهیه و الکنایات، شرح‌الاسماء را صرفاً به بحث از اسمای الهی اختصاص داد. اساس‌گرایش‌های کثرت‌گرایانه وی را نیز ابتدا باید در تصور وی از اسم، دیدگاهش درباره اهمیت اسم و جایگاه آن در نظام آفرینش جست. در نظر وی اسماء‌الله تنها لفظ دال بر خدا نیستند، بلکه منشأ تجلی و آفرینش همین اسم‌های الهی هستند. معنای اسم‌های الهی همان مظاهر آنهاست که ماسوا یا موجوداتند.<sup>۱</sup> آفرینش با تجلی اسما آغاز می‌شود. در فتوحات این را به‌صورت مفصل و داستان‌گونه آورده است (رک: ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۲۲).

اسما ربّ موجوداتند؛ هر موجودی ربّی دارد و ربّ هر موجود با ربّ موجود دیگر متفاوت است. هر ربّی به بیان ابن‌عربی، «وجهی» از وجوه حقیقت و اسمی از اسماء‌الله است، اما این اختلاف وجوه، به معنای اختلاف حقیقت و ذات نیست. ابن‌عربی در فص هودی که درباره «احدیت ربوبی» است، مطلب را به بحث در این زمینه سوق می‌دهد. او فص را با آیه «و ما من دابّة الا هو اخذ بناصيتها ان ربّی علی صراط مستقیم»<sup>۱</sup> آغاز می‌کند و

۱. باید توجه داشت که از جمله ماسوا نیز ادیان هستند.

۲. قیصری در توضیح برداشت وی اضافه ضمیر «ی» به «رب» را تنبیه بر آن می‌داند که هر ربی از سوی حضرت الله تعیین شده است و بنابراین بر صراط مستقیم است (قیصری: ۷۱۱).

آن را با بحث اسم و ربّ پیوند می‌دهد. از آنجا که ربّ هر موجودی «از صراط مستقیم خارج نمی‌گردد» و بر راه راست است، وقتی ربّ بر صراط مستقیم باشد، مربوب نیز که تحت تدبیر و تأثیر ربّ خود است، بر صراط مستقیم خواهد بود<sup>۲</sup> (فصوص، نک در: قیصری، ۱۳۸۳: ۷۱۱ - ۷۱۰) و در این صورت راه‌های گوناگون، همه مستقیم هستند و پس به بیان ابن‌عربی «فکلُّ ماشٍ فعلی صراط الرب المستقیم، فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه و لا الضالین» (ابن‌عربی، نک در: شرح قیصری، ۱۳۸۳: ۷۱۱). به نظر وی بنا بر احدیت افعالی، لازم می‌آید که همگان در صراط خویش مستقیم باشند؛ زیرا هر موجودی مظهر اسمی است که ربّ اوست. و بدین‌گونه سخن از صراط‌های مستقیم می‌رود؛ صراط‌هایی که همگی به آن حقیقت نهایی ختم می‌شوند؛ لذا به نظر وی کفر، حصر خدا در یک باور است، زیرا انکار سایر اسامی خدا را در پی دارد.

او در فصوص کاملاً لمّی استدلال خود را آغاز می‌کند؛ از کیهان‌شناسی و الهیات وی که تمامی جهان را حاصل تجلی اسما می‌داند، به‌خودی‌خود این نتیجه حاصل می‌آید که همهٔ جهان در بودن خود مستقیم باشد. بحث او از هست‌ها به هست‌هاست: جهان حاصل تجلی اسمایی الله است؛ هادی و مصلّ نیز از جملهٔ این اسما هستند و «هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه زمام اختیارش به دست او باشد»، لذا هر امر موجودی، تجلی اسمی خاص از اسمای خداوند خواهد بود. «وجود خداوند، بالذات واحد است، اما با تجلی به‌صورت موجودات متعدد ظهور می‌یابد. یعنی از حیث تنزیهی، خداوند وجود مطلق است» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۵۳ - ۵۲). در حالت نخست مطلق و در حالت دوم، به‌صورت موجودات عالم متصف می‌شود و متعلق باورهای مردم دربارهٔ «هو» تنها بعد تشبیهی خداوند است، نه حیثیت تنزیهی او.. با این نگاه، تمامی الهیات‌ها تشبیهی هستند و دامنهٔ تشبیه بی‌حد و حصر نامحدود است و در دایرهٔ تشبیه نمی‌توان یکی را حق مطلق و دیگری را کذب محض دانست، بلکه هر تشبیهی به‌طور

۱. جنبنده‌ای وجود ندارد مگر آنکه زمام اختیارش به دست اوست و البته پروردگار من به راه راست است (هود: ۱۱).

۲. ابن‌عربی با ذکر آیهٔ سورهٔ هود توضیح می‌دهد: «و ما من دابه الا هو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراطٍ مستقیم» فکل ماشٍ فعلی صراط الرب المستقیم. فهو "غیر مغضوب علیهم - من هذا الوجه - و لا الضالین".

نسبی بهره‌مند از صحت است. در توضیح این سخن، شایسته خواهد بود که به دیدگاهش درباره قوم نوح توجه شود. او در فص نوحی *فصوص الحکم* بر تفاوت انگاره‌ها از خداوند تأکید دارد و به‌صراحت میان شناخت و گمان تفاوت قائل است: «فمن تخیل منکم انه راه فما عرف، و من عرف منکم انه رأى نفسه فهو العارف» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲)، از این‌رو زبان الهیات در نگاه ابن عربی، اگر به اثبات باشد، جز تشبیه نیست و تشبیه معرفت نیست، زیرا در مورد آن، نمی‌توان از انطباق با واقعیت سخن گفت، بلکه برآمده از خیال و برساخته از ذهن است. لذا زبان تنزیه و تشبیه، هر دو به‌رحال تنها مقیدسازی خدای نامحدود در تصورات محدود انسانی است.<sup>۱</sup> می‌توان گفت او تفاوت تصورات انسان‌ها پیرامون خدا را نیز، به این تفاوت فاعل‌های شناسا و ویژگی‌های معرفتی اشخاص برمی‌گرداند. به تعبیر وی، حتی قوم نوح از آن جهت موفق به درک نوح نشدند که الهیاتشان تشبیهی بود و نوح به زبان تنزیه درباره خدا سخن می‌گفت.

در توجه به نظام فکری ابن عربی، با سیطره گونه‌ای از جبرگرایی مواجه می‌شویم؛ جبری نه در تناقض با اختیار انسان، بلکه گونه‌ای جبر اسمایی. آدمی در فعل خود مجبور نیست اما در اینکه آن فعل در قلمرو اسماء‌الله باشد، مجبور است؛ مجبور خواهد بود که فعلش خارج از تجلی اسما نباشد، زیرا هستی و موجود جز تجلی نیست. بنابراین تمام صراط‌ها نیز مستقیم هستند. جبر اسمایی را به‌وضوح می‌توان در این دسته از عبارات وی مشاهده کرد، چنانکه خود نیز به آن اشاره کرده است. او درباره قوم نوح چنین دیدگاهی دارد: «آنها (قوم هود) در مسیرشان بر طریق پروردگار مستقیم بودند، زیرا اختیارشان به دست کسی است که این صفت از آن اوست».<sup>۲</sup> بنا بر تفسیر قیصری، این جبر به حقیقت و

۱. از جمله عبارات وی در این زمینه، در فص نوحی *فصوص الحکم*:

«من شبهه و ما نزهه فقد قیده و حده و ما عرفه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲).

«فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا/ و ان قلت بالتشبیه کنت محدا»

۲. «فکانوا فی السعی علی صراط الربّ المستقیم. لأنّ نواصیهم ینبذ من له هذه الصفة. فما مشوا بحکم الجبر لیان وصلوا

استعدادهای آنها در اعیان ثابتة بازمی‌گردد و با اختیار انسان در فعل خود منافاتی ندارد (قیصری، ۱۳۸۳: ۷۲۱). ابن عربی تعذیب را نیز وجهی برای قرب خدا می‌داند و به این ترتیب عذاب الهی را در مورد امثال قوم نوح و هود نیز رد نمی‌کند.

شاید چنین به نظر آید که سخن از صراط‌های مستقیم در آثار وی، یعنی هیچ‌یک از باورها و ادیان نیز بر دیگری برتری ندارد؛ زیرا همه تجلی اسمای خدا هستند. اما باید توجه داشت که در خود همان تجلیات اسما نیز، برخی کامل‌تر از دیگری هستند. نظریه انسان کامل وی نیز (که اولیا و انبیا را انسان کامل می‌انگارد) بر همین اسما مبتنی است و هر یک از انسان‌های کامل، مظهری از یک اسم خدا هستند. اما در میان آنها نیز حقیقت محمدیه، کامل‌ترین تجلی حق تعالی و تنها آن مظهر اسم اعظم الله است (نک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۵ و ۲۱۴). طبق همین مورد نیز، در عرفان ابن عربی ادیان در عین حقانیت، هم‌ارز هم نیستند، هر دینی با اسم خاصی متمایز می‌شود و اسلام، نماینده اسم جامع الله و کامل‌ترین ادیان است که کمالات ادیان دیگر را نیز در خود دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۴ - ۶۳).

این مطلب در فتوحات با مبحث اختلاف شرایع نشان داده می‌شود. سخنان ابن عربی در آنجا حتی گاه در تعارض با فصوص به نظر می‌آیند. او در ضمن اعتقاد به اختلاف شرایع، شریعت محمد (ص) را افضل، اتم و جامع شرایع پیش می‌داند (ابن عربی، بی تا: ۲۲۴ - ۲۲۲). اما این مطلب با حقیقت ادیان تناقضی ندارد. شریعت قانون الهی است که در هر دوره و بر هر پیامبری متفاوت نازل شده؛ اما دین اطاعت و بندگی است، وی در فص یوسفی فصوص، دین را به صورت انقیاد و اطاعت بنده تعریف می‌کند. این اطاعت به هر نحوی و از هر اسمی باشد، باز دین است و تفاوت شرایع، دینداری را تغییر نمی‌دهد. «انقیاد فعل توست. پس دین فعل توست و سعادت تو از خود توست» (ابن عربی، ۱۳۷۰، همان).

### نقد انحصارگرایی بر مبنای کثرت اسما

بر اساس تصور کانونی اسم در آثار ابن عربی، حق در مرتبه ذات خود، منزله از هر چیزی و

بیان و تجلی‌ناپذیر است؛ اما در مرتبه اوصاف و اسما، همه عالم تجلی اسمای اوست. ابن عربی با این مبنا به نقد انحصارگرایی می‌رود؛ با توجه به اینکه هر چیزی اسمی از خداست و به نظر وی، هر کسی به صورت و بعدی از حق تعالی اعتقاد دارد و هر نگاهی تنها همان بعد را می‌بیند که در باور خویش است که ابن عربی آن را حق اعتقادی می‌نامد<sup>۱</sup> (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۱). به نظر قیصری، ابن عربی در بیان این مطلب در *فصوص الحکم* به این روایت مورد علاقه صوفیه توجه دارد: «حق تعالی در روز قیامت در سیمایی ناشناس بر خلق آشکار می‌شود و می‌گوید من پروردگارتان هستم. [خلایق] می‌گویند به خدا پناه می‌بریم؛ سپس در صورت باورهایشان، خود را می‌نمایاند و آنها بر وی سجده می‌کنند»<sup>۲</sup>. وی یادآوری می‌کند که اگر کسی تنها متوجه خدای مورد باور خویش باشد و سایر اعتقادات را انکار کند، در واقع سایر اسمای خدا را منکر شده است و الله را منحصر در یک اسم و در واقع محدود به گمان خویش می‌یابد؛ از این رو، کفر چیزی جز انحصارگرایی نیست.

شایان توجه است که وی در تعریفش درباره باور و اعتقاد دینی نیز، از واژه ظن و معادل‌های آن استفاده می‌کند و کلمه معرفت را درباره باورهای دینی به‌کار نمی‌برد. در معرفت‌شناسی نیز باور به‌خودی‌خود، حاوی صدق نیست<sup>۳</sup>. وی در فص محمدی (ص) در تفسیر حدیث قدسی «انا عند ظنّ عبدی» اعتقاد را چنین تعریف می‌کند: «وکل معتقد فهو ظان، لیس بعالمٍ فلذلک قال الله تعالی: انا عند ظنّ عبدی بی...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۶). از

۱. «فهو تعالی مع نفسه حیثما مشی بنا من صراطه. فما من احد من العالم اُلا علی صراط مستقیم. و هو صراط الربّ تعالی».

۲. «إنّ الحق یتجلی یوم القیامه للخلق فی صوره منکره، فبقول انا ربکم. فبقولون نعوذ بالله منک فیجلی فی صور عقایدهم فیسجدون له» (قیصری، ۱۳۸۳: ۷۴۱). این روایت به حدیث تحول معروف است که بسیار مورد علاقه و استناد صوفیه بوده و در اکثر کتب حدیث، اعم از شیعه و اهل سنت آمده است.

۳. نخستین تعریف از معرفت به افلاطون در رساله *تئتوس* منسوب و تقریباً مورد اتفاق همه معرفت‌شناسان است: باور صادق موجه. لذا صدق داخل باور نیست و هر باوری صادق نیست (رک: پویمن، ۱۳۸۷: ۲۰۷). بر این اساس، معرفت به‌طور کلی باوری مقید به صدق و توجیه است.

این رو متعلق باور انحصارگرا، در نگاه محی‌الدین در واقع تنها گمان اوست، نه الله. گمانی که شاید صادق نباشد. این سخنی بوده که وی بارها در فص‌های مختلف فصوص تکرار نموده است؛ مانند آنجا که در فص هارونی می‌نویسد: «هر عابدی گمان می‌کند الوهیت مرتبه معبود اوست؛ و حال آنکه آن مرتبه، مجلای حق بر دیده بنده است که خدا را با برخی اسما و صفات در آن مشاهده می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۵).

او در فص هودی به صراحت از حصر خویش به باوری خاص و کفر نسبت به سایر باورها یا سایر اسمای الهی بر حذر می‌دارد؛ وی دقیقاً انحصارگرایی را کفر به حساب می‌آورد، زیرا به معنای محدود کردن خدا در باور خویش بوده و در اینجا باور است که چون بتی جای معبود واقعی نشسته است. در فص نوحی اعراض از بت‌ها را مستلزم عدم معرفت جامع از خدا می‌انگارد: «فانهم اذا ترکوهم، جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء، فإنَّ للحق فی کلِّ معبودٍ وجهاً یعرفه من عرفه و یجهلُه من جهله» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۲) و لذا توصیه می‌کند که فرد در خویشتن خویش، هیولای تمام باورها باشد: «فَکُنْ فی نَفْسِکَ هیولیَّ لِصُورِ الْمُعْتَقَدَاتِ کُلِّهَا<sup>۱</sup>، فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، أَوْسَعُ و اعظم من أن یحصره عقدٌ دون عقد؛ فانه یقول: "فأینما تولوا فتم وجه الله" و ما ذکرَ ایناً من این» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴۵).

### وحدت وجود

ابن عربی پس از تمام اینها، برای تکمیل نظریه خویش به اصل «وحدت وجود» نیز استناد می‌جوید. بنا بر اصل وحدت وجود (که در مکتب ابن عربی، پایه بسیاری از ابتکارات و نظریات وی قرار می‌گیرد) جز خدا چیزی نیست. او از این اصل نتیجه می‌گیرد که «مذکور و ذکر و

۱. «فایاک ان تتفید بعقد مخصوص و تکفر بما سواه» (ابن عربی، نک در قیصری، ۱۳۸۳: ۷۴۵).

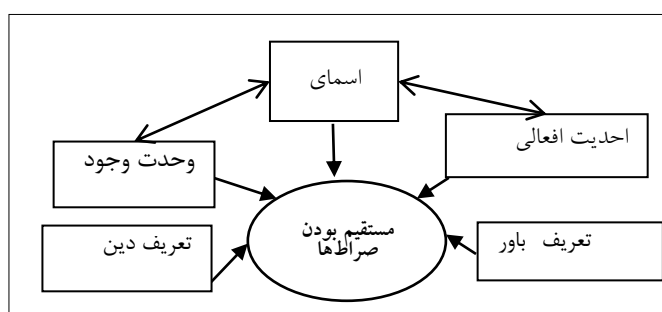
۲. ترجمه عبدالرحمن جامی، شارح ابن عربی:

تخته جمله عقاید باش در همه صورتش مشاهد باش

شو هیولای جمله معتقدات تا بیایی ز شرک و جهل نجات

(جامی، ۱۳۷۸: ۱۱۳).

ذاکر<sup>۱</sup> هموست و دیدن کثرت، تنها جنبه ظنی دارد و معرفت راستین، معرفتی وحدت بین است و آن را هم تنها عارف درمی‌یابد که «در مسیری که پیموده، سالک و مسافر هم خداست» و این ادراک در پایان طریق حاصل می‌شود، «زیرا سلوک از آثار به افعال و از [آثار] به اسما و صفات و سپس به ذات است و همه اینها مراتب حقیقتند و ... سرانجام درمی‌یابد که [تمام] سیر و سلوکش در حق بوده است» (ابن عربی در قیصری، ۱۳۸۳: ۷۲۳). تمامی مبانی را که تاکنون درباره کثرت‌گرایی ابن عربی گفته شد، می‌توان به صورت نمودار زیر ترسیم کرد:



وی بر اساس این مبانی، **حقانیت** تمام صراط‌ها و باورها را نتیجه می‌گیرد<sup>۲</sup> و آن را به مقدمه‌ای برای رسیدن به کثرت‌گرایی در رستگاری اخروی تبدیل می‌کند، و از این مقدمه «فالکلُّ مُصِيبٌ» را که خود حاصل اصل وحدت وجود است و در مقدمه‌ای پیش‌تر به آن دست یافته است، نتیجه می‌گیرد:

۱. لقد كنت دهرًا قبلان تكشف الغطاء  
أخالك أني ذاکر لک شاکر  
فلما اضاء الليل اصبحت شاهداً  
بأنک مذکورٌ و ذکرتُ و ذاکرٌ

(نک در قیصری، ۱۳۸۳: ۷۲۲).

۲. جهت فلش‌ها در نمودار بیانگر ارتباط است. در بیان این نظریه ابن عربی میان سه موتیف وحدت وجود، احدیت افهالی و اسماء الله پیوند می‌زند.

۳. باید توجه داشت که نظر ابن عربی درباره صحت اعتقادات، با نظر متکلمان متفاوت است؛ «به نظر آنها اعتقاد صحیح، اعتقاد به دین صحیح است؛ اما به نظر شیخ، تمام اعتقادات از صحت برخوردارند» (ویلیام چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۶۲).



– «فقد بان لك عن الله أنه في ائبنة كل جهة و ما ثم إلا الاعتقادات».

نتیجه می‌گیرد که:

– «و كل مصیب مأجور و كل مأجور سعید» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ص ۱۱۴).

می‌توان گفت به‌طور کلی، فرایند تحصیل تکثرگرایی دینی، در مجموعه منسجم تفکر وی به این صورت است:

ذات الله (غیب مطلق) ← ذات+اسما ← تجلی در هستی: وحدت وجود و کثرت تجلی  
← مستقیم بودن صراط‌ها ← مصیب بودن همه ← سعادت همگانی

### مقایسه دیدگاه عربی و کثرت‌گرایی معاصر

ابن عربی به‌وضوح از صراط‌های مستقیم صحبت می‌کند و ابایی از آن ندارد که همگان را در باور خویش، صادق و مستحق پاداش بداند، از این‌رو می‌توان وی را از پیشگامان کثرت‌گرایی انگاشت؛ اما هم در انگیزه، هم در روش‌شناسی خود و هم در نحوه بیانی که از این نظریه دارد، از هیک و پیروان او جدا می‌شود. جان هیک نخستین گام خود را به‌منظور ایجاد صلح جهانی و رهایی از تنش‌های ناشی از تعصبات دینی برمی‌دارد و می‌کوشد تا استدلال‌هایی برای تصدیق این معنا بیابد که: «ادیان مختلف واکنش‌های مختلفی هستند به آن حقیقت نهایی و الوهی که ما آن را خداوند می‌نامیم» (Hick, 1993: 146 - 163). سپس در صدد اثبات نجات‌بخشی ادیان برمی‌آید. نجات‌بخشی مفهوم عام و مبهمی است که هیک از ملاحظات اخلاقی به آن دست می‌یابد و از آنکه امری کاملاً هنجاری است، گام در بُعد معرفت‌شناختی دین، یعنی محق بودن تمام ادیان می‌نهد. لذا به‌نظر می‌آید جان هیک در بدو ورود به مسئله حقانیت و صدق ادیان، میان ملاحظات اخلاقی و هنجاری و ملاحظات معرفت‌شناختی خلط کرده است. تا همینجا می‌توان بر استنتاج هیک خرده گرفت که او از باید، به هست رسیده و از مقدمه‌ای اخلاقی - هنجاری به نتیجه‌ای درباره واقعیت، آنچنانکه هست دست یافته است؛

ثانیاً هیک در همان بعد معرفت‌شناسی نیز، با روش استقرا به آن دست می‌یابد که ادیان در مسئله تحول وجودی، مشترکند و شعائرشان متعدد است. سپس برای اثبات دیدگاه

خود، ایجاد اصطلاح کرده است و دین را به ایمان تعریف می‌کند و ایمان را صرفاً نوعی تحول وجودی می‌انگارد و با این انگاره، سایر آداب و مناسک ویژه یک دین کنار گذاشته می‌شوند. تعریف ایمان به صرف تحول و انحصار آن در بعد اگزیستنیال، خود حاکی از خطای بزرگ تحویلی‌نگری است، مغالطه‌ای که موجب نادیده گرفتن و انکار سایر ابعاد یک پدیده چندبعدی و در نتیجه تحویل آن به یک بعد می‌شود (رک: فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷: ۳۸۳). رخداد این خطای روشی در مسئله کثرت ادیان، آن را حل نمی‌کند، در اینجا در واقع آن کثرت ناچیز، بیهوده و نادیده انگاشته و در نتیجه به کل کنار نهاده شده است.

اما ابن عربی حتی اگر در حق‌انگاری ادیان، با تکثرگرایان هم‌عقیده باشد، از آنها کاملاً جدا می‌شود. نه روش‌شناسی استدلال وی استقراست و نه در پی صلح جهانی، به صراط‌های مستقیم می‌رسد. حتی اگر هم مراد ابن عربی رفع تنش‌های حاکی از اختلاف ادیان باشد، همان‌طور که طبیعتاً در مقام واقع صلح‌گرایی بر نظریه وی مترتب می‌شود، لااقل در مقام اثبات، مقدمات وی نه تنها همه درباره «هست‌ها» هستند، بلکه اصولاً استدلالی لمی است، زیرا وی از صفات علت هستی و اینکه تمام هستی تجلی اسما و صفات اوست، نتیجه می‌گیرد که هیچ موجودی از سیطره اسمای الهی خارج نیست و بنابراین عقاید افراد نیز، از این سیطره خارج نخواهد بود و لذا هر کسی صفت و اسمی از خدا را باور دارد. در چارچوب نظام الهیاتی وی، به‌خودی‌خود این نتیجه حاصل می‌آید که همه جهان در بودن خود مستقیم باشد.<sup>۱</sup>

با این حال مکتب فکری مذکور، مدعی تساوی و هم‌ارزش بودن ادیان نیست. ادیان از مرتبه و درجات متفاوتی نسبت به یکدیگر برخوردارند و ابن عربی این مطلب را پیش از طرح صراط‌های مستقیم، در مبحث اسم و انسان کامل به اثبات می‌رساند. از نظر وی، در تجلی، تشکیک وجود دارد و لذا او کامل‌ترین تجلی را، حقیقت محمدی و کامل‌ترین شریعت را، شریعت محمد(ص) می‌انگارد.

۱. توجه: مطالبی که در این قسمت آورده می‌شود، به تفصیل در قسمت‌های پیشین همراه با ارجاع به منبع آمده‌اند و از این‌رو در این قسمت دیگر ارجاع داده نمی‌شود.

ابن‌عربی نیز از مستقیم بودن تمام باورها و ادیان صحبت می‌کند، اما نه باور را به معنای یقین و معرفت به‌کار می‌برد و نه دین را به معنای متداولی که در ذهن ماست. دین تنها فعل بنده و به تعبیر ابن‌عربی «انقیاد» است؛ اطاعتی که بنده دارد و این اطاعت میان متدینان مشترک و واحد است، اما شریعت‌ها متفاوتند. بنابراین می‌توان گفت که در مکتب، وی اصولاً سخن از وحدت گفته می‌شود. وحدت متعالی ادیان و اختلاف در نموده‌ها.

### نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گذشته، می‌توان گفت که از مبانی الهیاتی ابن‌عربی و انگارهٔ وی از مفاهیمی همچون وحدت وجود، اسمای الهی، دین و ایمان لازم می‌آید که وی در چنین نظام تفکری، به حقانیت و وحدت ادیان معتقد باشد و ابن‌عربی نیز این نتیجه را به‌صراحت بیان کرده است. از نظر او اسمای الهی بر جهان هستی سیطره دارند و حتی باور انسان‌ها نیز، خارج از قلمرو و سیطرهٔ اسما نیست و بنابراین هر یک از ادیان و تصورات دینی، باور به اسمی از اسمای خداست و ایمان و دین‌باوری نیز چیزی جز انقیاد نیست که امر مشترکی میان ادیان مختلف است؛ لذا وی نیز ذات ادیان را واحد و شرایع را مختلف می‌داند. از این لحاظ می‌توان نظر جان هیک را (که ذات دین را تحول و جودی می‌داند که در همهٔ ادیان یکسان است و تفاوت آنها صوری و مربوط به آموزه‌هاست) به نظر ابن‌عربی نزدیک انگاشت. اما نظریه وی اولاً در مبانی، مقدمات، روش و نحوهٔ بیان، به کلی از دیدگاه ابن‌عربی فاصله می‌گیرد و ثانیاً نتیجهٔ به‌دست‌آمده را نیز نمی‌توان کاملاً یکسان انگاشت؛ ابن‌عربی ضمن رأی به وحدت ادیان، در مقام ارزش، میان آنها تشکیک قائل بود؛ حال آنکه جان هیک همهٔ ادیان و باورها را، حق و دارای ارزش یکسان قلمداد کرده است.

## کتابنامه

– قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قم: الزهرا.
۲. \_\_\_\_\_ (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *ترجمان الاشواق*، شرح رینولد الین نیکلسون، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: روزنه.
۴. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۸). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۵. پویمن، لوییس پی (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۶. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۸). *هفت اورنگ، مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح اعلی‌خان افصح‌زاده، تهران: میراث مکتوب.
۷. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). *عوامل خیال*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). *ایمان و اعتقاد در عرفان ابن‌عربی*، اطلاعات حکمت و معرفت، مترجم: مهدی نجفی، شماره ۱۱: افرا.
۹. دشتی، سید محمد (۱۳۸۵). «تکثرگرایی دینی به روایت فصوص و مثنوی»، حافظ، شماره ۲۹.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). *صراط‌های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۱. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۷). *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چ دوم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۲. قیصری، داوود (۱۳۸۳). *شرح فصوص الحکم ابن‌عربی*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۳. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*، تصحیح قوام‌الدین خرمشاهی، چ دهم، تهران: دوستان.
۱۴. هیک، جان (۱۳۸۲). *بعد بنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمهٔ بهزاد سالکی، تهران: قصیده‌سرا.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ الف). *چرا و چگونه به پلورالیزم رسیدم*، اخبار ادیان، شمارهٔ ۱۲.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴ ب). *پلورالیسم دینی و اسلام*، ترجمهٔ محمد محمدرضایی، شمارهٔ ۳۷: قبسات.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.

18. Hick, John (1993). *Disputed Questions*, yall un. Press: 146-163.

19. \_\_\_\_ (1985). *Problems of religious pluralism*, London, st. Martin's press.

20. \_\_\_\_ (1977). *God and Universe of Faith*, London, Macmillan.

21. Rahner, Karl (1969). *God and the Soul*. New York: Schocken Books.

22. Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, trans by Norman Kemp Smith, New York, Macmillan.