

عواالم اختلاف ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان^۱

• میرنادر محمدزاده

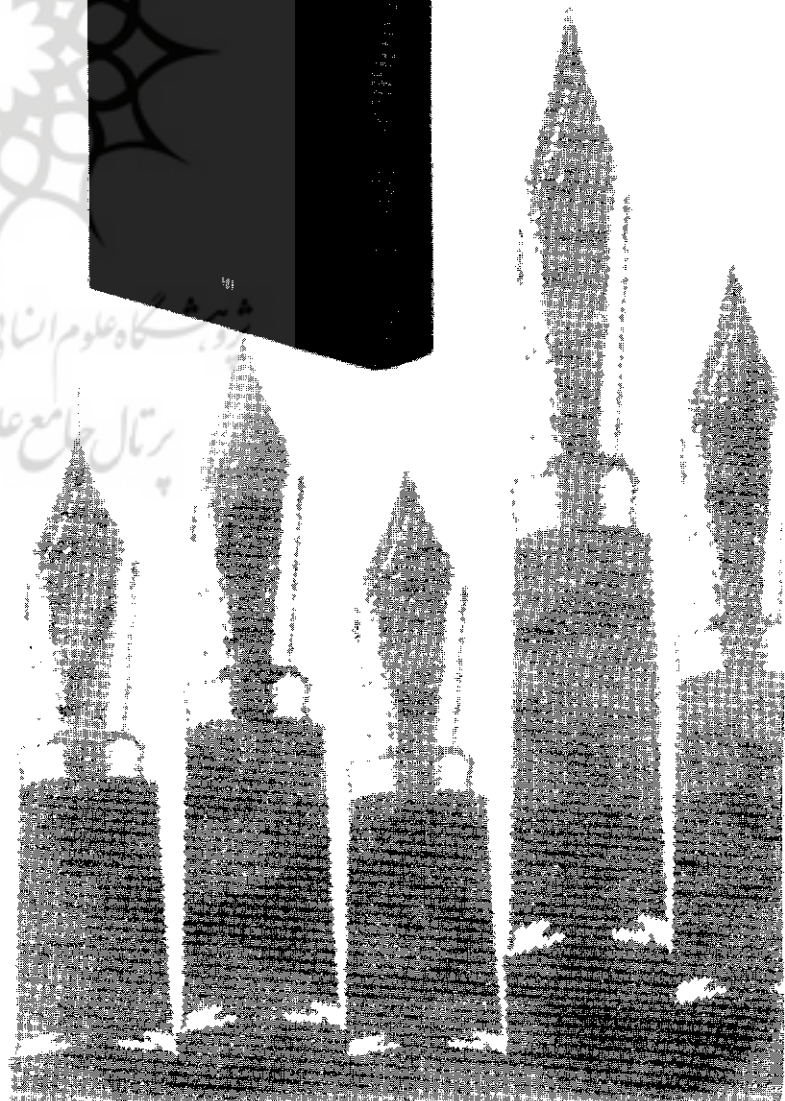
- عواالم اختلاف ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان
- ویلیام چیتیک
- مترجم: قاسم کاکانی^۲
- هرمس ۱۳۸۴



پیش از معرفی کتاب لازم است اشاره‌ای گذرا به زندگی‌نامه علمی نویسنده کتاب، ویلیام چیتیک، داشته باشیم. وی در ۱۹۴۳ میلادی در شهر میلفورد آمریکا، در خانواده‌ای پروتستان به دنیا آمد. در رشته تاریخ از کالج وستر واقع در ایالت اوهایو در مقطع کارشناسی فارغ‌التحصیل شد. سپس برای فراگیری زبان عربی به لبنان سفر کرد. در اثنای مطالعات به عرفان و تصوف اسلامی علاقه‌مند شد. پس از حضور در جلسات سیدحسین نصر این علاقه افزایش یافت. شوق و عشق به تصوف او را در ۱۹۶۶ میلادی روانه ایران ساخت و برای درک آثار عرفانی به زبان فارسی، در رشته زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه تهران به تحصیل پرداخت و در ۱۹۷۴ پس از اخذ درجه دکتری در این رشته، به مدت ۱۲ سال در دانشگاه صنعتی شریف و انجمن حکمت و فلسفه به تدریس و تحقیق مشغول بود.

چیتیک در این مدت از استادانی چون جلال‌الدین همایی، بدیع‌الزمان فروزانفر، سیدحسین نصر، توشیهیکو ایزوتسو، هانری کربن و سیدجمال‌الدین آشتیانی بهره گرفت. وی هم‌اکنون استاد ادیان در گروه مطالعات تطبیقی دانشگاه ایالتی نیویورک در شهر استونی بروک است.^۳

آثار و ویژگی‌های علمی. از چیتیک تاکنون در حدود سی کتاب و بیش از صد مقاله، عمدتاً درباره ابن عربی و عرفان



۹. طریق معرفت عارفانه، درباره تعالیم و آرای ابن عربی در فتوحات مکیه (۱۹۸۹).

۱۰. درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، که در عین اختصار و ایجاز جامع‌ترین کتاب وی در زمینه تصوف و عرفان اسلامی است.^۶

۱۱. گنجینه معنوی مولانا با آثاری از سیدحسین نصر و آن‌ماری شیمل.^۷

۱۲. سیمای اسلام در کلیات جهان بینی اسلامی، با همکاری همسرش ساچیکو موراتا.

۱۳. کتاب‌شناسی توصیفی منابع تاریخ علوم اسلامی، به عنوان همکار با سیدحسین نصر (در ۳ مجلد).^۸

عواالم خیال و ویژگی‌های آن. کتاب مهم دیگر چیتیک

درباره تعالیم ابن‌عربی، که موضوع این مقاله است، عواالم خیال نام دارد. ابن عربی‌شناسان دیگر نیز ممکن است عناوین و مطالب این کتاب را بررسی کرده باشند، اما آنان فقط به کتاب فصوص‌الحکم نظر داشتند. برای نمونه توشیهیکو ایزوتسو در مقدمه کتاب صوفیسم و تائوئیسم اذعان داشته که بررسی خود را درباره تعالیم ابن عربی از لحاظ زبان‌شناختی کار کاملی نمی‌داند چرا که بررسی وی به یکی از آثار ابن عربی، یعنی فصوص‌الحکم، چکیده تعالیم وی به خصوص در باب نظریه وحدت وجود، منحصر شده است.^۹ ولسی امتیاز عواالم خیال در این است که چیتیک برخلاف ابن عربی‌شناسان دیگر، هم خود را به بررسی تعالیم ابن عربی در اثر عظیم و پرچم دیگر وی (فتوحات مکیه) قرار داده که در حقیقت دایرة‌المعارفی درباره تمام تعالیم عرفا و صوفیه است. اما وی نیز در اثر خود، به جز در مواردی اندک، فقط به فتوحات نظر داشته و شاید به دلیل توجه دیگران به فصوص‌الحکم، به این اثر

اسلامی، به چاپ رسیده است. تسلط قابل تحسین ایشان بر زبان عربی و فارسی امکان تحقیقات گسترده در زمینه عرفان اسلامی را برای وی فراهم آورده است. در اینجا به برخی از آثار وی اشاره می‌شود:

۱. تصحیح کتاب نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص جامی به عنوان رساله دکتری برای نخستین بار، حدود سی سال قبل. این کتاب که توانمندی و تسلط عجیب وی را بر فصوص‌الحکم ابن عربی و شروح آن نشان می‌دهد، با مقدمه‌ای در معرفی جامی و نقدالنصوص و آثار دیگر وی و معرفی برخی از شخصیت‌های برجسته مکتب شیخ اکبر و شروح مختلف فصوص و مآخذ نقدالنصوص و روش تصحیح متن و در نهایت متن تصحیح شده کتاب با مقدمه سیدجلال آشتیانی تدوین شده است.^{۱۰}

۲. تألیف کتاب عقاید صوفیانه مولانا به انگلیسی (۱۹۷۴)

۳. ترجمه و انتشار برگزیده آثار ائمه شیعه به انگلیسی (به انتخاب علامه طباطبایی)، در انگلستان و آمریکا (۱۹۸۱).

۴. ترجمه و شرح لمعات فخرالدین عراقی (۱۹۸۲).

۵. تجلی حق، درباره اصول جهان‌شناسی ابن عربی.

۶. قلب فلسفه اسلامی درباره خودشناسی در فلسفه باباافضل کاشانی.

۷. راه عرفانی عشق (۱۹۸۳)، کتاب مفصلی درباره عقاید، سیر و سلوک، جهان‌بینی مولانا و چگونگی نگرش وی به آیات و پدیده‌های عالم و در حقیقت دایرة‌المعارفی از شعر و اندیشه و تعالیم معنوی مولوی به زبان خود مولانا است.^{۱۱}

۸. ترجمه صحیفه سجادیه به زبان انگلیسی، همراه با مقدمه‌ای مفصل درباره اهمیت کتاب و جایگاه رفیع امام زین‌العابدین (ع) به لحاظ تاریخی، مفهوم دعا، تفاوت دعا با نماز، ورد، ذکر و موارد دیگر (۱۹۸۳).

گرانقدر نپرداخته است.

از نکات دیگر قابل ذکر درباره مؤلف این است که وی آموزه اصلی ابن عربی را «انسان کامل»، و نه «وحدت وجود»، می‌داند. «شیخ بیشترین توجهش را نه به وجودشناسی، بلکه به انسان‌شناسی صرف می‌کند که عبارت است از وصف انسان‌های کامل و طریق وصول کمال» (ص ۲۶). وی در سراسر کتاب بر این نکته تأکید دارد.

ویژگی دیگر این کتاب زبان ساده و بی‌پیرایه آن، در بحث از مباحث پیچیده وحدت وجود است. مؤلف از به کار بردن اصطلاحات غامض و دشوار در بیان تعالیم ابن عربی خودداری کرده، چنانکه خود وی نیز در مقدمه کتاب به این مسئله اشاره کرده است: «مقالاتی که در این کتاب گردآمده‌اند، در اصل بین سال‌های ۱۹۸۴ تا ۱۹۹۲ برای کنفرانس‌ها یا مجموعه مقالات خاصی نگاشته شده‌اند. در همه آنها کوشیده‌ام تا شنوندگانی نسبتاً عام را مخاطب قرار دهم بدان امید که اندیشه‌های ابن عربی را برای غیرمتخصصان بیشتر قابل دسترسی نمایم» (ص ۱۷).

عوامل خیال‌علی‌رغم عنوان خود به تعالیم مختلف ابن عربی مثل اخلاق و شریعت، جبر و اختیار، ... و جایگاه آنها در نظام وحدت وجود پرداخته است که به برخی از آنها در بررسی محتوای کتاب اشاره خواهد شد.

محتوای اجمالی کتاب. کتاب پس از مقدمه مترجم و

مؤلف از سه بخش و ده فصل تشکیل شده است. مترجم در مقدمه خود به اختصار درباره ابن عربی، ویژگی‌ها و خصایص ویلیام چیتیک و اثر حاضر وی سخن رانده است. مؤلف نیز، در مقدمه‌ای نسبتاً طولانی، ابتدا به شرح زندگی محیی‌الدین (۵۶۰-۶۳۸ ق / ۱۱۶۵-۱۲۴۰م) مقالات وی با ابن رشد، عدم اقبال مستشرقان به وی به دلیل حجم زیاد و دشوار آثار وی، دیدگاه وی در باب دین، و در نهایت به نظریه ولایت الهی که یکی از موضوعات اصلی آثار ابن عربی است، می‌پردازد.

بخش اول: بخش اول که برداشت شیخ را در باب جایگاه

انسان در عالم ترسیم می‌کند، از فصل اول تا فصل چهارم کتاب را شامل می‌شود. در فصل اول که از نظریه وحدت وجود سخن می‌رود براساس این نظریه، حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر؛ و هیچ تعددی در

او نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه.

غالب متون اسلامی، ابن عربی را واضح نظریه «وحدت وجود» معرفی می‌کنند اما این تعبیر در آثار او یافت نمی‌شود. به نظر مؤلف برگزیدن این اصطلاح به عنوان معرف دیدگاه وی، عمدتاً نه به دلیل محتوای آثارش بلکه به علت علایق شاگردانش و جهت‌گیری رشد تفکر اسلامی پس از وی بوده است. اما اینکه او مؤید «وحدت وجود» به معنای حقیقی آن بوده، ادعایی است به حق. در دیدگاه ابن عربی کثرت، تقریباً به اندازه وحدت، واقعیت دارد. چرا که کثرت نیز ریشه در خدا، یعنی در حق، دارد. ولی اذعان شیخ به واقعیت کثرت، متضمن این معنا نیست که کثرت «هست» به همان معنا که خدا «هست»، چرا که تنها یک وجود، یعنی یک هستی حقیقی، در کار است (ص ۲۶-۲۷).

در این فصل نیز از مهم‌ترین اصول اعتقادی ابن عربی، اسماء‌الله، کمال انسان، تنزیه و تشبیه سخن می‌رود.

در فصل دوم که به عالم صغیر، عالم کبیر و انسان کامل اختصاص دارد، سخن از این است که معمولاً وقتی ابن عربی درباره انسان سخن می‌گوید، انسان کامل را در نظر دارد، نه انسان‌های غافلگی که خود با آنها آشنا می‌باشیم. مراد وی از «حقیقت» انسان‌های کامل، عین ثابت و ازلی همه انسان‌های کامل است و مقصودش از ظهورات، انبیا و اولیا در فعلیت یافتن تاریخی‌شان است (ص ۵۲).

عالم صغیر، انسان است که به صورت همه اسمای الهی آفریده شد و در درون خویش، حقایقی را که موجد عالم است دربردارد. عالم کبیر، کل عالم است مادام که انسان‌های کامل در آن وجود دارند، چرا که بدون ایشان، عالم ناقص است و جسدی است بدون روح. عالم کبیر و عالم صغیر، هر دو صورت خدا هستند که در نظام مخلوقات ظاهر شدند (ص ۵۸).

در فصل سوم به تأکید اغلب صوفیه و ابن عربی براساس بودن شریعت در سیر الی الله و لزوم پیروی از آن اشاره می‌شود. فصل چهارم درباره معرفت نفس و فطرت انسان است. در مجموع، شیخ معتقد است که فطرت انسان از آنجا تکون یافته، که وی بر صورت الهی آفریده شده است. یعنی در میان همه موجودات عالم، فقط انسان استعداد این را دارد که تجلی کامل وجود را واجد شود. او برای فعلیت بخشیدن به این صورت الهی، باید معرفت محدودی را که باعث جدایی از خداست رها سازد؛ از طریق «عبودیت» تسلیم اراده خدا شود و همه امور را به صاحب حقیقی

در فصل بعد، حیات پس از مرگ و وضع رستاخیز در دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی تبیین می‌شود. جایگاه ظاهری انسان‌ها در آخرت به جایگاه باطنی آنها در دنیا بستگی دارد.

در تحلیل بهشت و جهنم، سعادت هر فرد همان چیزی است که با مزاج وی ملایم و سازگار باشد. هر مومنی محبوب اهل آن موطن است. جهنمیان کسانی هستند که اهل جهنم‌اند و جهنم موطنشان است، از آن خلق شده‌اند و به سوی آن بازمی‌گردند؛ بهشتیان نیز کسانی هستند که اهل بهشت‌اند، از آن خلق شده‌اند و به سوی آن بازمی‌گردند (ص ۱۸۶).

آنها که حق تعالی است، واگذارد. فنانی از خدا، بقای به حق تعالی است (ص ۱۰۰-۱۰۱).

بخش دوم: بخش دوم نقش خیال را در عالم، روان انسان و زبان روشن می‌کند. در این خصوص به ویژه بر نقش خیال در ارتباط عوالم کلی با یکدیگر، ظهور و تجلی، دریافت حقیقت و وحی و الهام، تأکید شده است. این بخش از سه فصل تشکیل یافته که در فصل پنجم، مکاشفه و تصویرپردازی شاعرانه، مؤلف برای خیال سه مرتبه لحاظ می‌کند: خودِ عالم هستی؛ عالم واسطه در دل عالم کبیر؛ و عالم واسطه در دل عالم صغیر. ویژگی بارز خیال، تضاد ذاتی آن است. خیال را در هر مرتبه که لحاظ کنیم، برزخی است بین دو حقیقت یا دو عالم دیگر و لازم است که آن را با در نظر گرفتن این دو، تعریف کنیم.

خیال، در کلیه مراتب عالم، مربوط به هر آن چیزی می‌شود که غیرخداست، چرا که جهان یا آنچه «هستی» می‌نامیم بین وجود مطلق و عدم مطلق قرار دارد. عالم نه موجود است، و نه معدوم؛ یا هم موجود است؛ و هم معدوم.

خیال در معنای دوم، عالمی است که بین دو عالم اصلی که خدا خلق کرده، یعنی عالم روحانی و عالم جسمانی، قرار دارد. این دو عالم باتوجه به صفات متضادشان ضد یکدیگرند. خیال برزخی است بین دو طرف که اوصاف هر دو را واجد است. نه نورانی است نه ظلمانی؛ یا هم نورانی است و هم ظلمانی (ص ۱۱۳-۱۱۴).

هنگامی که خیال، به عنوان واقعیتی در محدوده عالم صغیر انسانی در نظر گرفته می‌شود، به دو معنا به کار می‌رود که ارتباط زیادی با یکدیگر دارند. در معنای اول، خیال همان نفس است که عبارت است از عالم خیال در محدوده عالم صغیر خود انسان که بین روح نورانی و مجرد و جسم ظلمانی و کثیف واسطه است (ص ۱۱۵).

خیال مربوط به عالم صغیر، در دومین معنا، کما بیش با یکی از قسوای نفس منطبق است و آن قوه خاصی است از نفس که بین امور روحانی و جسمانی، ارتباط برقرار می‌سازد (ص ۱۱۶). در ادامه، نویسنده به بیان وحی و مکاشفه در ارتباط با خیال نبی می‌پردازد.

در فصل ششم از ملاقات عارف با انسان‌های برزخی، ملائک یا ارواح نوری، جن یا ارواح ناری سخن می‌رود که خود را در صورت خیالی در عالم خیال بر دیگران ظاهر می‌سازند.



است.^{۱۱} به این ترتیب، مؤلف می‌توانست در پاسخ به این مسئله نیز همان مثال مقایسه‌ی خورشید با ستاره را قید کند.

در فصل نهم، در ادامه‌ی فصل پیش، از اختلاف عقیده سخن می‌رود. در این فصل درباره‌ی حق بودن همه عقاید از نظر این عربی آمده است: این دیدگاه که خطایی بر قلم صنع نرفته است و همه عقاید حق‌اند، منطقی از نظریه «وحدت وجود»، ناشی می‌شود. هر موجودی تجلی خاصی از وجود مطلق است. همه امور عالم - از جمله سخنانی که مردم به زبان می‌آورند - همه کلماتی است که ضمن نفس الرحمن به تکلم درآمده‌اند. از این‌رو همه کلام‌ها کلمات خدایتند و حق هستند. اما غالباً وجه حقانیت آن کلام‌ها، از چشم اهل نظر می‌گریزند (ص ۲۲۱-۲۲۲). خدا خود را به صورت همه اعتقادات در می‌آورد چرا که اعتقاد چیزی جز تجلی وجود نیست. مردم با تحمیل محدودیت‌های ادراکی خویش بر وجود، متعلق اعتقاد خودشان را خلق می‌کنند (ص ۲۳۸).

آنچه انسان کامل را از دیگران متمایز می‌کند، این است که وی خدا را در هر تجلی بازمی‌شناسد. او هیچ حدی را بر خدا تحمیل نمی‌کند تا باعث شود که بعضی تجلیات را رد و برخی را قبول کند (ص ۲۴۰). ولی با وجود این، بر صراط منعم یا به‌طور اخص، بر صراط محمد(ص) سیر می‌کند؛ چرا که این دو صراط، راه‌های کسب جمعیت، نایل شدن به وحدت یا از شهود خدا حظی وافق‌تر داشتن را فراهم می‌سازد.

فصل آخر نیز با عنوان «اصول الهی دین» در حقیقت جمع‌بندی این بخش و بخش‌های دیگر کتاب است. در پایان کتاب، کتابنامه مؤلف و مترجم، فهرست اعلام، کتاب‌ها، مقالات، آیات قرآن کریم، روایات و احادیث آمده است.

پس از معرفی اجمالی کتاب به جهت اهمیت و اشتیاق این کتاب و نیز نظریاتی که به‌خصوص در بخش سوم کتاب عرضه شده است، ابتدا نکاتی چند درباره‌ی نظریه جدید تکثرگرایی دینی و تفاوت آن با نظریه وحدت وجود ابن عربی بیان می‌داریم، سپس در حد بضاعت خود به بررسی ترجمه کتاب خواهیم پرداخت.

نظریه وحدت وجود ابن عربی جامع‌ترین و منسجم‌ترین نظریه در عرفان نظری است؛ نظریه‌ای که وی در تفسیر و تبیین تمام اعتقادات خود استادانه از چارچوب آن تخطی نکرده است. لذا کسانی که در پی بررسی و تبیین نظریات محیی‌الدین‌اند باید در این چارچوب قرار گیرند. کوچک‌ترین انحراف از پیش‌فرض‌های وی باعث دوری از تعالیم اصلی می‌شود.

بخش سوم: بخش سوم - که سه فصل آخر را شامل می‌شود - تعالیم چندی از ابن عربی را در باب سرشت اعتقاد و اختلاف ادیان عرضه می‌دارد.

مؤلف در فصل هشتم نظر قرآن و اسلام را درباره‌ی ادیان دیگر چنین می‌آورد: به طور خلاصه به گفته قرآن پیام اصلی همه انبیا یکی است: در حالی که هر یک از آنان، فروع و جزئیات خاص خود را دارند. لذا کلیت حقانیت همه ادیان، از اصول اعتقادی اسلام محسوب می‌شود. البته بسیاری از مسلمانان، کلیت داشتن حقانیت همه شرایع را مربوط به دوران قبل از نزول قرآن می‌دانند. ولی عده‌ای نیز با این امر مخالف‌اند؛ از این‌رو در این مورد، هیچ تفسیر «ستنی» که مسلمانان موظف به قبول آن باشند، وجود ندارد.

قرآن هرگز به شریعت انبیای سلف انتقاد نمی‌کند بلکه سوءفهم‌ها و تحریف‌های پیروان آن انبیا را محکوم می‌کند. شیخ گاهی به شیوه قرآن، به تحریفات و سوءفهم‌های خاص انتقاد وارد می‌سازد، اما بر خلاف بسیاری از مسلمانان نتیجه نمی‌گیرد که با آمدن اسلام، شرایع قبلی نسخ شده‌اند، بلکه اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را چون ستاره می‌داند. درست همان طور که با طلوع خورشید، ستارگان از بین نمی‌روند، با ظهور اسلام نیز، شرایع دیگر اعتبار خود را از دست نمی‌دهند (ص ۱۹۷).

چیتیک در پاسخ به این مسئله که گاهی ابن عربی اعتبار ادیان دیگر را در عصر خویش به رسمیت نمی‌شناسد، می‌گوید: یکی از دلایل می‌تواند این باشد که وی نیز مانند بسیاری از مسلمانان دیگر ساکن سرزمین‌های غرب جهان اسلام، حتی با مسیحیان یا یهودیان محیط خود نیز تماس کمی داشت تا چه رسد به پیروان ادیان دیگر در مناطق دور دست. شاید وی هیچ‌گاه هیچ یک از اولیای این ادیان را ملاقات نکرده باشد و به احتمال قریب به یقین، درباره‌ی این دو دین هرگز چیزی جز آنچه در منابع اسلامی آمده، نخوانده بوده است. از این‌رو دلیلی وجود ندارد که وی حقانیت آن ادیان را جز در اصول پذیرفته باشد (ص ۱۹۸).

این پاسخ مؤلف صحیح به نظر نمی‌آید، زیرا شاید ابن عربی با هندوئیسم و برخی ادیان دیگر آشنایی نداشته باشد ولی با عقاید یهودیت و مسیحیت آشنا بوده است و حتی در بیان نظریه «وحدت وجود» از جمیع مأخذ و مصادر چون قرآن، حدیث، کلام، حکمت مشائی و اشراقی، اخوان‌الصفا و... و از جمله حکمت مسیحی و یهودی به همراه الهامات غیبی وارده بر خود استفاده کرده

گفته شد اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را چون ستاره می‌شمارد و این مسئله برای خروج از دایره پلورالیسم کافی است. در اینجا نکته‌ای که اهمیت بیشتری دارد این است که این دو تفکر به دلیل تفاوت اساسی و اصولی در نوع نگاه به هستی و نیز فضای فکری حاکم بر این دو تفکر، با یکدیگر قابل مقایسه نیستند.

ویلیام چیتیک که خود یکی از ابن عربی شناسان بنام است، در کتاب حاضر با تدقیق در آثار ابن عربی به ویژه فتوحات مکیه سعی در تبیین راه‌حل وی برای مسئله اختلاف ادیان داشته است. بخش اول و دوم این کتاب مقدمه‌ای برای حصول به این مقصود است. در بخش سوم از ریشه‌های الهی ادیان، ضرورت ملاحظه و مشاهده حق در ملبس کثرت اعتقادات و عقیده‌ها و ارتباط اسماء الهی با مسئله کثرت ادیان سخن به میان آمده است.

مؤلف در مقدمه کتاب بیان می‌دارد: «هر چند اختلاف ادیان برای ابن عربی یک مسئله نبوده است. ولی قطعاً قصد تبیین حقیقت [همه امور و از جمله] چنین امر [مهمی] را داشته است» (ص ۷-۸). از این رو، مؤلف با اینکه سعی در عدم عدول از فرضیات ابن عربی دارد، در عین حال در بخش پایانی کتاب متأثر از مکتب پلورالیسم است. او به بیان تفاوت و تمایز پیش‌فرض‌ها و مفاهیم مطرح شده در میان تکثرگرایان و ابن عربی نپرداخته است و اگر متعرض چنین امری می‌شد می‌توانست بسیاری از مسائل را روشن نماید.

در باب ترجمه کتاب. علاوه بر ترجمه حاضر، ترجمه دیگری نیز از این اثر، عوالم خیال، توسط سید محمود یوسف ثانی^{۱۱} صورت گرفته است. با آنکه ترجمه قاسم کاکایی پس از ترجمه محمد یوسف ثانی به طبع رسیده است، به نظر می‌رسد دو مترجم همزمان به ترجمه این اثر پرداخته‌اند و به احتمال از کار یکدیگر اطلاعی نداشته‌اند. نگارنده این سطور، ترجمه‌های مختلف یک اثر توسط مترجمان گوناگون را که به تازگی فراوان مشاهده می‌شود، به فال نیک می‌گیرد؛ چرا که اولاً خواننده را در انتخاب بهترین ترجمه آزاد می‌گذارد و دیگر آنکه مترجمان را در برگرداندن اثر به فارسی به دقت و تأنی بیشتری وا می‌دارد. هر دو ترجمه در مجموع از قلم روانی برخوردارند. نکته قابل ذکر در هر دو ترجمه این است که هر دو مترجم در برگرداندن برخی از واژه‌ها که مؤلف از آوردن آن هدف خاصی را دنبال

یکی از مسائلی که از دیرباز توجه بسیاری از اندیشمندان و محققان را به خود جلب کرده است تنوع و تکثر ادیان و تعارض بسیاری از مدعیات آنها از جمله حق دانستن دین خود و اهل نجات بودن پیروان آن است. یکی از واکنش‌ها در برابر این مسئله، نظریه جدید و معاصر «پلورالیسم دینی» است که در پی تبیین کثرت در عالم است. از دیدگاه جان هیک، که از جمله نظریه‌پردازان این نظریه به شمار می‌آید، هر یک از ادیان محصول تجربه اصیل مواجهه انسان با خداوند است و تفاوت‌های آنها از جنبه‌های اعتقادی و علمی ناشی از شرایط و قالب‌های فرهنگی است که بدان تجربه‌ها تشخص و تبلور بخشیده‌اند.^{۱۲}

از آنجا که پاره‌ای از مضامین کثرت‌گرایانه، در اندیشه‌های برخی از عارفان مسلمان - بنا به مذهب ایشان که همانا عشق است و از مذهب‌ها جداست - وجود دارد، بسیاری از مستشرقان و صاحبان نظریه پلورالیسم، این عارفان (از جمله مولوی و ابن عربی) را برای تبیین نظریه خود برگزیده‌اند. ولی نکته‌ای که باید در اینجا متذکر شد این است که ابن عربی به هیچ‌وجه دغدغه اندیشمندان معاصر و معتقدان به پلورالیسم را در تبیین تکثر ادیان نداشته است و اختلاف ادیان برای وی معضل و مسئله‌ای نبوده بلکه در پی تبیین نظر جامع خود بوده است که با وجود داشتن مضامین مشابه با پلورالیسم تفاوت‌های اساسی با آن دارد.

پلورالیست‌ها، ادیان را مسبوق به کشف و تجربه‌ای غیبی، وحیانی و قدسی از ناحیه پیامبران می‌دانند و اختلاف گسترده ادیان را ناشی از ذهنیت‌های گوناگون افراد [پیامبران و...] (که چارچوب‌های فکری و آداب عبادی گوناگون را شکل داده و از آنها شکل پذیرفته‌اند) می‌دانند که واقعیت الوهی نامتناهی را درک و تجربه کرده‌اند.^{۱۳}

در حالی که در مکتب وحدت وجود ابن عربی تمام هستی و حتی اعتقادات بشری، تجلی خداست و اختلاف شرایع و ادیان به اختلاف تجلی و نسبت‌های الهی بازمی‌گردد، چرا که بنا بر نظر عرفا وحدت وجود تجلیات الهی تکرار نمی‌شود («لا تکرار فی التجلی»).

وجه تفاوت دیگر این است که پلورالیست‌ها اذعان دارند که همه ادیان بهره‌ای از حقیقت دارند و براین اساس هرگز در پی اثبات برتری یکی از ادیان بر ادیان دیگر نیستند. حال آنکه ابن عربی با وجود اینکه شرایع و ادیان را تجلیاتی از حق می‌داند، دین اسلام را نسبت به سایر ادیان افضل می‌داند و چنانکه پیشتر

نقل قول شده است، این اصطلاح را «انسان دینی» ترجمه کرده است.^{۱۵}

- یوسف ثانی واژه archetype (P.21) را «ارباب انواع» (ص ۳۵) و کاکائی «مُثل» (ص ۳۴) ترجمه کرده‌اند. با توجه به توضیحی که در عبارات بعدی متن می‌آید، مؤلف این واژه را در تمایز آن با «اعیان ثابته» آورده است و به مقایسه و یکسان دانستن اعیان ثابته ابن عربی با مثل افلاطونی توسط ایزوتسو و نیکلسون نظر دارد، بنابراین ترجمه دوم صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

- Ultimate Good (P.23) را یوسف ثانی خیر اقصی (ص ۳۷) و کاکائی خیر مطلق ترجمه کرده است؛ خیر مطلق درست به نظر می‌آید و خیر اقصی وجهی ندارد.

- از نکات دیگر ترجمه یوسف ثانی این است که Life-Giver (P.35) را ممیت ترجمه کرده است (ص ۵۰) که به نظر نگارنده معادل آن محیی است.

- کاکائی در فصل سوم کتاب، «اخلاق و اباحی‌گرایی»، معنویت و اخلاق را در موارد مختلف به جای هم به کار برده است (ص ۶۵)، در حالی که این دو تفاوت معنایی دارند. واژه morality (P.40) را که مترجم به معنای معنویت آورده در حقیقت به معنای اصول اخلاقی، اخلاق و اخلاقیات است. در ضمن خود ابن عربی نیز از کلمه «اخلاق» استفاده کرده و مؤلف نیز آن را معادل اخلاق آورده است (P.40).

- یوسف ثانی، The divine Ideas (P.68) را معانی الهی (ص ۸۶) و کاکائی «مُثل الهی» (ص ۱۱۱) ترجمه کرده است. معانی الهی در اینجا وجهی ندارد.

- در زبان انگلیسی کلمه World هم برای دنیا و هم برای آخرت به کار می‌رود و در حقیقت معادل دقیق آن جهان یا عالم است. در زبان انگلیسی زمانی که آخرت منظور باشد از عبارت The next world استفاده می‌شود. دنیا فقط برای این جهان به کار می‌رود. بنابراین عبارت «دنیای دیگر» عبارتی صحیح نیست چرا که این جهان نسبت به جهان دیگر دنیا به حساب می‌آید. با اینکه مؤلف در مقابل The next world، «الآخره» (Al - ākhira) (P.169) را آورده، یوسف ثانی به «دنیای دیگر» برگردانده است (ص ۱۲۲).

- در ترجمه یوسف ثانی از جمله Islam, like other Postaxial religions, ... (P.169) کلمه Postaxial حذف شده است (ص ۱۹۴). در برگردان کاکائی از همین جمله، واژه

کرده است دقت کافی نداشته‌اند که در ادامه به برخی موارد از بخش‌های مختلف کتاب در حد بضاعت نگارنده اشاره خواهد شد. البته اختلاف سلیقه نیز در میان مترجمان کاملاً مشهود است که تا حدودی طبیعی می‌نماید.

کتاب علاوه بر متون اصلی دارای یادداشتهای مؤلف در پایان کتاب اصلی است که حاوی نکات مهمی درباره برخی از مطالب کتاب است. هر دو مترجم ترجمه این یادداشتهای را در پایان هر فصل آورده‌اند و قاسم کاکائی علاوه بر آن خود نیز در برخی موارد مطالبی را تحت عنوان «یادداشتهای مترجم» در پایان هر فصل آورده است که خواننده را در درک بهتر کتاب یاری می‌کند؛ همچنین وی آیات و احادیث متعدد متن کتاب را به فارسی ترجمه کرده و آنها را در بخش یادداشتهای مترجم نیز تکرار کرده و منبع احادیث را که در متن اصلی نیامده در بیشتر موارد ذکر کرده است. در ترجمه اول نیز در مواردی نادر مطالبی به صورت پانویس از سوی مترجم افزوده شده و با علامت (م) مشخص شده است.

اینک نکاتی از اختلاف دو ترجمه [صفحاتی که با علامت (P) مشخص شده‌اند مربوط به متن کتاب اصلی است].

- در متن اصلی کتاب آمده است: «در سال ۱۲۰۰ به او در مکاشفهای گفته شد که به شرق، هجرت کند، و او ۱۲۰۲ در مکه حج را به جای آورد» (P.2). مترجمان در برگرداندن سال‌های میلادی به هجری با یکدیگر اختلاف دارند. یوسف ثانی سال‌ها را به ترتیب ۵۹۷ و ۵۹۹ (ص ۱۱) و کاکائی به ترتیب ۵۹۵ و ۵۹۷ (ص ۱) آورده است، در حالی که در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ۵۹۷ و ۵۹۸ آمده است.^{۱۶}

- عبارت homo religiosus در جمله nas Mircea Eliade has Said, to be human is to be homo religiosus (P.5) را یوسف ثانی چنین ترجمه کرده است: «به گفته میرچا الیاده انسان بودن، انسان مذهبی بودن است» (ص ۶۱) و کاکائی این گونه: «چنانکه میرچا الیاده گفته انسانیت عبارت است از هم نهادی با دین...» (ص ۷). ترجمه اول ترجمه درستی نیست و ترجمه دوم با اینکه نشان می‌دهد مترجم از معنای کلمه homo religiosus به راحتی نگذشته و مفهوم آن را درک کرده، نتوانسته ترجمه‌ای فارسی از آن ارائه دهد. به نظر نگارنده این عبارت را باید «انسان موجودی دینی است» ترجمه کرد. نیز بهزاد سالکی در ترجمه کتاب مقدس و نامقدس از میرچا الیاده، که عبارت فوق از آنجا

- ۱۳۸۲، ص دوازده.
۴. این کتاب در سال ۱۳۵۶ با عنوان عبدالرحمن بن احمد جامی، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، از سوی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به طبع رسیده است.
- ۵ و ۶ برای کتاب‌شناختی مراجعه شود به شماره ۳.
۷. این کتاب را در سال ۱۳۸۳، شهاب‌الدین عباسی ترجمه کرده و در انتشارات مروارید به طبع رسانده است
۸. این کتاب در ۳ مجلد (به ترتیب در سال‌های ۱۳۵۴، ۱۳۶۸ و ۱۳۷۰) توسط انتشارات انجمن فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات فرهنگی به طبع رسیده است.
۹. بنگرید به: صوفیسم و تائوئیسم، توشیهیکو ایزوتسو، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزبه، چاپ دوم ۱۳۷۹، ص ۲۱ - ۲۲
۱۰. بنگرید به: زرین کوب عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵ - ۱۱۶
۱۱. بنگرید به: صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، مقاله «تردبان‌های آسمان»، از سید امیر اکرمی، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸، ص ۲۱۷
۱۲. همان، مقاله «معرفت‌شناسی اصلاح شده و کثرت‌گرایی دینی هیک» نوشته دیوید بارینجر، ترجمه ابراهیم سلطانی، ص ۳۰۹
۱۳. این کتاب با عنوان ابن عربی و مسأله کثرت دینی در سال ۱۳۸۳ در پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی به طبع رسیده است.
۱۴. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ۱۳۷۰، ص ۲۲۹.
۱۵. میرچا الیاده، مقدس و نامقدس، بهزاد سالکی، خرد ناب، ۱۳۸۰، ص ۳۴، ۱۹۴

Postaxial «پسامحور» معنا شده است (ص ۲۶۷) که اصطلاحی گنگ و نامأنوس است. به نظر نگارنده در جایی که اصطلاح برابر نهاد مناسب و رسایی درباره اصطلاحی خاص در زبان مبدأ وجود نداشته باشد، بهتر است آن اصطلاح عیناً آورده شود و مترجم در باورقی به توضیح آن بپردازد. اگر چه کاکائی در یادداشت‌های خود (ص ۲۸۱) به توضیح این اصطلاح پرداخته، بهتر بود از کاربرد چنین معادلی خودداری می‌کرد.

واژه (P.170) no thing را یوسف ثانی «لاشی» (ص ۱۹۶) و کاکائی «نه چیز» (ص ۲۷۰) برگردانده است. با آنکه هر دو ترجمه از نظر معنایی درست است، با توجه به ارتباط آن با مقام انسان کامل از نظر ابن عربی، معادل «لا تعین» بهتر به نظر می‌رسد.

کاکائی در توضیح اصطلاح اوتاره (P.175) (avatara) بیان می‌دارد: «اوتارا انسان کامل است در آیین هندو، یعنی خدا در صورت انسانی» (ص ۲۸۲). در حالی که انسان کامل به این معنا در بحث اوتاره مطرح نیست و اوتاره عبارت است از ظهورات دهگانه ویشنو (از خدایان تریمورتی) که از این ظهورات تا به حال نه ظهور آن واقع شده است و هدف ویشنو از آن هدایت و نجات جهان است. دهمین ظهور آن در آخر زمان محقق خواهد شد و آنچه در اینجا ذکر آن اهمیت دارد این است که در اکثر این ظهورات نه‌گانه، ویشنو به شکل انسان تجسد نیافته است.

پی‌نوشت‌ها:

1. *Imaginal Worlds Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, William C. Chittick, State University of New York Press, Albany, 1994

۲. مترجم علاوه بر ترجمه کتاب حاضر کتاب‌هایی نیز تألیف کرده که مشخصات کتاب‌شناختی آنها به قرار زیر است:

الف) خدامحوری در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانث، حکمت، ۱۳۸۳.

ب) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت هرمس، ۱۳۸۱.

۳. برگرفته از مقدمه کتاب‌های درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ویلیام چیتیک، ترجمه جلیل پروین، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی ۱۳۸۲، ص ۱۴ و ۱۵؛ و راه عرفانی عشق، ویلیام چیتیک، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، نشر پیکان

