

کثرت ادیان

از چشم انداز عرفانی ابن عربی و شوان



رُضبَه آنیسیپور

چکیده:

نظریه کثرت ادیان از چشم انداز عرفان با تقسیم بندی دین به دو بعد ظاهری و باطنی، ورای ظواهر متفاوت ادیان، حقیقت واحدی را در باطن آنان می‌نگرد و همه شرایع را جلوه گاههای گوناگون آن حقیقت متعالی می‌داند. و کثرت ظاهری ادیان را با تأکید بر مراتب ناهمسان آنان تجلی گاه وحدت باطنی متصل به منشاء سرشار فیض الهی می‌داند. برای وضوح بخشیدن به این نظر، دیدگاههای ابن عربی عارف وحدت وجودی مسلمان و فریتوف شوان مسیحی حق باور صوفی شده که هر دو به وحدت باطنی و رای کثرت ظاهری ادیان معتقدند، در بخشهای جداگانه معرفی و در بخش سوم مقایسه می‌گردند.

واژه‌های کلیدی:

۱. کثرت و وحدت ادیان، ۲. ظاهر و باطن، ۳. وحدت وجود، ۴. وحدت تعالیه ادیان، ۵. اختلاف عقاید، ۶. ابن عربی، ۷. شوان

مقدمه:

به نام آنکه دائم در تجلی است
اختلاف خلق از نام اوفتاد
نگاه به دین از چشم انداز عرفانی افق‌های تازه‌ای را به روی چشمان حقیقت بین می‌گشاید و تصاویر دل‌انگیزی را از این میراث معنوی بشر که هدیه‌ای ارزشمند از عالم منوی شت نمایان می‌سازد. عرفان که خنزه به حق جان سرشاری است در تندیس بیدار دین **تشیه** پنده‌ای است که خون معنا را لحظه لحظه در زرگ‌های دین به جریان وای دارد، طریقی است که سالک را به لایه‌های درونی تر دین سوق می‌دهد و از پوسته شریعت به بطن شریعت می‌کشاند تا خورشید حقیقت آرام آرام از حجاب ابرهای غفشت بیرون آید و پرتو افشانی کند. عارفان ادیان گوناگون که

هر یک به نوعی گام در وادی طریقت دین خود نهاده‌اند به عواصی اقبانوس بیکران معنویت پرداخته‌اند و گوهرهای نابی از حقیقت به‌ازمعان آورده‌اند، به انسان آموختند که ورای پوسته‌های متفاوت ادیان، ساحت یگانه‌ای است که جانبش بیکر همه شرایع است و روشنی بخش همه دل‌های مشتاق معنویت.

امروزه که به یمن روش‌های نوظهور پژوهش در عرصه دین و عرفان، دستاوردهای تازه‌ای در حوزه دین پژوهی و عرفان پژوهی عرضه می‌شود، یکی از مباحثی که بیشتر جلب توجه می‌کند، مسئله کثرت ادیان است و بطور عمده سه نظریه در این خصوص در حوزه فلسفه دین

خودنمایی می‌کند: اولی

همه ادیان و مکاتب معنوی

را بر حق می‌داند و دومی

تنها یکی را حق و باقی را

باطل و سومی تنها یکی را

حق اما باقی را هم در مرتبه

خوبش بهره‌مند از حقیقت

می‌شمارد که به ترتیب به

کثرت گرایی، حصر گرایی

دین علاوه بر پوسته ظاهری که شامل شعائر و تعالیم و احکام می‌باشد دارای ابعاد درونی ژرف‌تری است که در تقسیم‌بندی سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت در تصوف از آنها یاد می‌شود. این نگرش عمیق‌ترین مواجهه با سنت‌های دینی دیگر را رقم می‌زند چرا که عرفان اسلامی کامل‌ترین تأیید برای حکمت جاودانی است که در قلب اسلام و نیز در حقیقت، بر قلب تمامی ادیان جای دارد.

و شمول گرایی مشهورند. این مقاله قصد دارد به نظرگاه دیگری اشاره کند که هم کثرت ادیان را به رسمیت می‌شناسد چرا که همه را جنوه‌های مختلف یک حقیقت می‌شمارد و هم به تفاوت مراتب آنها قائل است و آن کثرت ادیان از چشم انداز عرفان می‌باشد، بدین منظور دیدگاه‌های دو عارف حق بین را از دو سرزمین فرهنگی متفاوت در این باره از نظر می‌گذرانیم. مجیب‌الدین ابن عربی صوفی مسلمان وحدت وجودی که دم از دین عشق می‌زند و فریتوف شوان مسیحی حق جویی که هر چند گمگشته خویش را در تصوف اسلامی بازجسته اما همه راهها را به حق منتهی می‌بیند.

بخش اول مقاله به بررسی نظریات ابن عربی و بخش دوم به بررسی نظریات شوان اختصاص یافته و بخش سوم که پایان بخش مقاله است به مقایسه این دو نظرگاه می‌پردازد. از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مومن و غیر و بهبود

بخش اول: ابن عربی و کثرت ادیان

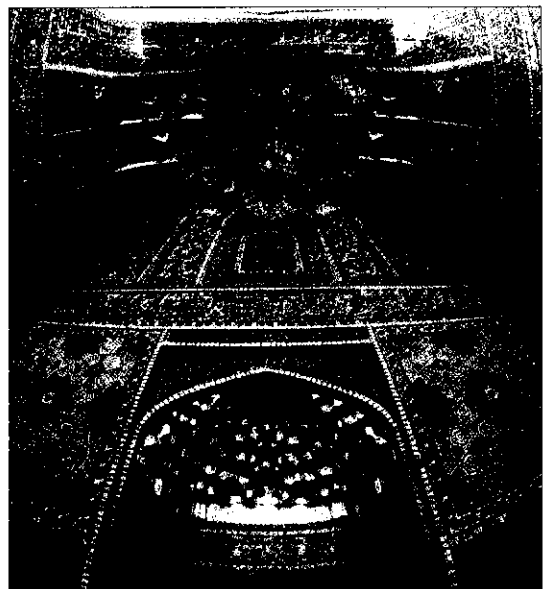
۱-۱- ابن عربی، زندگی، آثار و اندیشه

نیویکر محمدبن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طبری اندلسی (۵۶۰-۶۳۸ق) مشهور به ابن عربی در هفدهم یا بیست و هفتم ماه رمضان سال ۵۶۰هجری قمری در شهر مرسیه در جنوب شرقی اندلس چشم به جهان گشود.

کنیه‌اش ابوعبدالله است و به ابن افلاطون و در اندلس به ابن سراقه معروف بوده و در غرب بیشتر به ابن العربی و در شرق به ابن عربی شهرت یافته است تا از ابوبکر ابن العربی (۵۴۳ق) قاضی، محدث و فقیه اندلس متمایز گردد. مشهورترین تفسیرهای او شیخ اکبر و محیی‌الدین می‌باشند. ابن عربی سالیهای نخستین زندگی خود را در مرسیه گذراند. در هشت سالگی به خانواده‌اش به شهر اشبیلیه پایتخت اندلس عزیمت کرد و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماندگار شد. وی در این شهر دروس مقدّماتی را نزد استادان تحصیل کرد و سپس به فراگیری قرآن و حدیث و ادب و سایر شاخه‌های علوم و معارف زمانش پرداخت و در دستگاه حکومت وقت به عنوان دبیری و کاتبی به کار گمارده شد.

ابن عربی هر چند که از دوران کودکی در معرض تفصّات الهی و عنایات ربّانی واقع بوده اما ورود او به تصوف در ۲۱ سالگی در سال ۵۸۱ رخ داده است.

محبی‌الدین علاوه بر مسافرنهایی که در شهرهای مختلف اندلس داشته، به تونس، مراکش، مکه، عراق، مصر، فونیّه، ارمنستان، و حلب سفر کرد و پس از سیر و سیاحت‌های مختلف و دیدار با بسیاری از عالمان و عارفان و دولتمردان و تألیف آثاری ارزشمند در شاخه‌های گوناگون علم و حکمت و عرفان در ۶۰ سالگی در شهر دمشق ساکن و تا پایان عمرش در آنجا ماندگار شد. دربارۀ تعداد آثار فراوانی که محبی‌الدین از خود برجای نهاده است، دیدگاه‌های مختلفی



وجود دارد. ابن عربی خود در یادداشتی که سال ۶۲۲ در باره خویش نوشته، از حدود ۲۸۹ کتاب و رساله یاد می کند. عبدالرحمن جامی به ۵۰۰ کتاب اشاره می کند و شعرانی در «الایوانیت و النجواهر» ابن عربی را دارای ۴۰۰ کتاب می داند. ^{۱۰}کامل ترین فهرست از نوشته های او در کتاب تاریخ و طبقه بندی آثار ابن عربی تألیف عثمان بیضی آمده است که عنوان بیش از ۸۰۰ نوشته را در بر دارد. در این میان برخی منسوب به وی و برخی یک نوشته است که زیر دو یا سه عنوان یا بیشتر تکرار شده است. اکثر این نوشته ها در کتابخانه های ترکیه و به ویژه در کتابخانه شخصی صدرالدین قونوی یافت می شود.

بزرگترین اثر ابن عربی فتوحات مکیه است که شکل دایره المعارفی دارد و مشتمل بر ۵۶۰ فصل است که در آنها اصول عرفانی و علوم باطنی و دینی مختلف و تجارب و احوال روحانی وی آمده است.

فصوص الحکم عنوان مشهورترین نوشته اوست که در واقع وصیتنامه روحانی او به شمار می رود که در سال ۶۲۷ تألیف شده به گفته خود ابن عربی، تألیف آن نتیجه رؤیتی از پیامبر اسلام بوده است که کتابی در دست داشته و به او فرمان می دهد که آن را بگیرد و به جهانبیان برساند تا همگان از آن بهره مند شوند در این کتاب هر یک از ۲۷ فصل موجود به پاسیری اختصاص دارد که در بردارنده آدم تا خاتم می باشد. یکی دیگر از آثار او تفسیر کبیر قرآن اوست که بنا به روایتی به ۹۵ مجلد می رسد. در میان آثار او دیوان شعرهای عرفانی و به خصوص ترجمان الاشواق جایگاه ویژه ای دارند.

ذکر فهرستی از عناوین آثار فراوان ابن عربی در این مجال نمی گنجد، تنها به عنوان نمونه می توان به محاضره الأبرار، انشاء الدوائر، عقلة المستوفین، عتای مغرب و... اشاره کرد. ^{۱۱}در باره مبانی اندیشه عرفانی ابن عربی نتایج می توان به اجمال گفت که وی تصوف را با نوعی فلسفه در آیینته و عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته های وی به شکل عمیقی به چشم می آید. ذکر اقوال بعضی از صوفیان مقدم همچون حلاج و بایزید در آثار او فراوان است. همچنین برخی افکار حکیم تومزی و غزالی در آثار او بسط یافته اند. ابن عربی بعضی از اندیشه های جهان بینی فلاسفه، مخصوصاً ابن سینا را پذیرفته و غالباً اسلوب احتجاج متکلمان و ادراک آثار خود به کار برده است. تأثیر نوشته های هرمسی اسلامی مانند آثار جابرین حیان در سائل اخوان الصفا و تمایلات نو فیاغورسی ایشان و آثاری از



ابن عربی

اسماعیلیان نیز در نوشته های او مشهود است. از لحاظ منابع مقدم بر اسلام، در نوشته های محیی الدین تعبیر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندری را در عالیترین معانی آنها مشاهده می کنیم. همچنین معتقدانی در آنها می یابیم که به روانیان و فیلولون و نوافلوطونیان و دیگر مکتبهای قدیم تعلق دارد. و همه آنها به طریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم انداز وسیع تصوف ابن عربی به حد کمال رسیده است. ^{۱۲} عناوین مهم ترین مبانی عرفانی اندیشه او عبارتند از: وحدت وجود، تشبیه و تزیین، اسما و صفات حق، ایمان، ایته، قضا و قدر، خلق افعال و جبر و اختیار، انسان کامل، نبوت، رسالت و ولایت، و حضرات خمس. ^{۱۳} از آنجا که این مقاله به بررسی دیدگاه ابن عربی درباره کثرت ادیان اختصاص یافته است از مسایر دیدگاههای او صرف نظر شده و تنها به همین مبحث خواهیم پرداخت.

۱-۲-۲) کثرت ادیان از منظر ابن عربی

درباره ی اسلام با دیگر ادیان در طول تاریخ تمدن اسلامی همواره مطرح بوده است. اما در این میان نگاهی که اهل تصوف به این مسئله داشته اند با نگاه های دیگر متفاوت بوده است. بطور کلی این نگاه همه ادیان تو حیدی را دارای گوهر اصلی مشترکی می داند که همان معنویت و اتصال با عالم الوهی است. به عبارت دیگر دین علاوه بر پوسته ظاهری که شامل شعائر و تعالیم و احکام می باشد دارای ابعاد درونی ژرف تری است که در تقسیم بندی سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت در تصوف از آنها یاد می شود. این نگرش عمیق ترین مواجهه با سنت های دینی دیگر را رقم می زند چرا که عرفان اسلامی کاملترین تأیید برای حکمت جاودانی است که در قلب اسلام و نیز در حقیقت، در قلب تمامی ادیان جای دارد. ^{۱۴}

ابن عربی که در فصوص الحکم خویش هر پیامبر را جلوه ای از کلمه اعلای خوداند می داند و در واقع به کلیت و عمومیت وحی الهی قائل است بیش از عارفان دیگر کوشید تا تفصیلات خاص ادیان دیگر را مورد تحقیق و مطالعه قرار دهد، و معنای کلی مکتوم در ساختمان ظاهری آنها را تا آنجا که برایش امکان داشت، جدا کند. کوشش وی بر آن بود که با نفوذ در قلب آداب و شعائر ظاهری، سطح این ظواهر را به مرتبه بلندتری برساند. ^{۱۵} برای روشن تر شدن این مطلب، دیدگاههای ابن عربی را در این خصوص از نظر می گذرانیم.

۱-۲-۱) وحدت وجود

نظریه وحدت وجود در تمام هستی جز خدا وجود و موجودی نمی شناسد. لذا هستی دارای مراتب مختلفی می گردد، و چون هستی از این نظر گاه خداست پس باید گفت که خدا تجلیات مختلف در مراتب گوناگون دارد که این عرفی هر یک از این مراتب را حضرت نامی نامی. پیروان ابن عربی پس از وی بحث را ممتد کرده و از حضرات پنجگانه و یا ششگانه سخن گفته و این حضرات را براساس نحوه تجلی خودوند تقسیم بندی کرده اند. این حضرات علی رغم کثرتشان یک چیز را نشان می دهند و آن خدای واحد است. ^{۱۶} ابن عربی پس از قول به وحدت وجود نمی تواند معتقد به جدایی باشد که در انواع گوناگون صور اعتقادی مردم تصویر می شود و عقل و قیاسان جامه هر صفتی را که بخواهد بر او می پوشاند. زیرا به نظر وی الاء اعتقاد است. آفریده انسان است و هر معتقدی بر حسب استعدادش و بهره ای که از علم و تعالی روحی وجود دارد او را تصویر می کند. اما الاء ابن عربی در هیچ صورتی نمی گنجد و معبود حقیقی در هر عبودیتی و محبوب حقیقی در هر معبودی اوست. در نگاه ابن عربی عارف کامل کسی است که هر معبودی را مجلایی می بیند که حق در آن عبادت می شود. ^{۱۷} و العارف المکمل من رأی کل معبود مجلی للمحق یعبده... ^{۱۸} اما معبود دست نیافتنی خود را در اسماء و صفات خویش متجلی می سازد

و توسط عقل و خیال انسان در پرتو تزیین و تشبیه قابل ادراک می گردد.

۱-۲-۲) اسما، الله و ظهور ادیان

شیخ اکبر در فصل ۶۳ فتوحات خویش از نحوه عملکرد خدا در خلقت عالم و ارسال انبیاء، به شیوه ای خیالی و اسطوره ای، گزارشی شگفت انگیز را به دست می دهد. وی در باب بیان ریشه های شریعت در صد تئیین این مطلب است که کدامین حیثیت وجود است که منشأ ظهور انبیاء در عالم می شود. به

نظر ابن عربی هر عقیده ای مبتنی جنبه ای از واقعیت است، حتی اگر بسیار محدود و تحریف شده باشد. اگر عقیده ای به هیچ وجه منطقی با واقع نباشد وجود پیدا نمی کند. وی در یکی از عبارات متعددی که طی آنها حقایق همه عقاید را بر مبنای وحدت وجود بیان می کند، به این نظریه اشاره می کند که همه امور عالم از جمله سخنانی که مردم به زبان می آورند - همه کلماتی هستند که ضمن نفس الرحمن به تکلم در آمده اند

می کنند. در اینجا ما با چهار اسم اساسی روبرو می شویم که اسم الله همه آنها را در بر دارد که عبارتند از: حق، عالم، مرید و قادر. شیخ پس از توضیح چگونگی ملاقات این اسما با یکدیگر و تصمیم آنان بر وجود بخشیدن به عالم، ادعان می دارد که به واسطه اختیار نامی که خدا در اعمال آثار به این اسما می بخشد، به سبب تضاد برخی اسما با یکدیگر عالم در استانه آشوب قرار می گیرد و ذات الهی اسم رب و برای سامان بخشیدن به تنازع اسما، منصوب می کند. اسم رب برای اسما ی دیگر حدودی تعیین کرد و مرامی وضع کرد تا عالم اصلاح شود. این حدود و مرام بر دو قسم اند: سیاست حکمی و سیاست نبوی. قسم اول را عقلا با الهام از خداوند برای مصالح، نظم و ارتباط عالم وضع کرده اند و قسم دوم را رسولان الهی از جانب خدا آوردند که همان شریعت الهی می باشد. سپس حکایت را تا ظهور انبیاء ادامه می دهد و لیکنه بیان می کند که رسولان الهی در زمانهای مختلف و در احوال گوناگون، پی می آورند. در حالی که هر کدام از آنها، دیگری را تصدیق می کرد، پس شرایع نزول یافتند و احکام نازل شدند و در این امر تابع زمان و حال بودند. بنابراین اصلشان، بدون هیچ اختلافی، کاملاً با یکدیگر توافق دارند. ^{۱۹} به این ترتیب ابن عربی دیدگاه خود را درباره اصل واحد ادیان الهی بیان می دارد.

۱-۲-۳) اسما ی دین

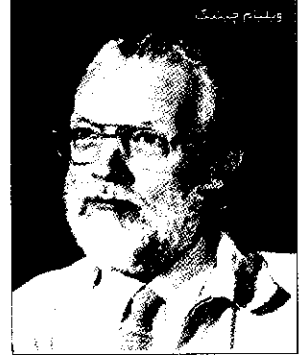
ابن عربی در فصل هشتم فصوص الحکم خود که فص یعقوبی می نامد از معانی گوناگون کلمه دین و آنچه وابسته به آن است یعنی معانی اسلام، اقیاد، جزا و عبادت بحث می کند. وی معتقد است که دین بر دو نوع است: دینی که از جانب خداوند و به دست کسانی می آید که خداوند آنان را به عنوان آورنده دین - یعنی پیامبران - معرفی می کند و یا به دست کسانی که دین را از پیامبران برگرفته اند. و دینی که از ناحیه خلق است. یعنی قوانین حکیمانه ای که مردم برای مصلحت دین و دنیای خود وضع می کنند. یکی از این قوانین خردمدانه، نظم بهداشت است که آیه ۲۷ سوره حدید درباره اش نازل شده، و رهبانیه ابتداء عواما ما تحنا عظیم... نظر ابن عربی بر خلاف جمهور مفسران این است که خداوند دینی را که خلق، وضع کرده پذیرفته و معنیر شمرده است. دین معروف و معهود همان معنای نخست است. یعنی دینی که پیامبران از جانب خدا آورده اند و خداوند آن را بر سایر ادیان برتری داده اما خدای تعالی می گوید: ^{۲۰} ان الذین عبدالله الاسلام (آل عمران ۹۷) و نیز فلا تمشقوا له و انتم مسلمون (بقره ۱۳۷). اسلام یعنی اقیاد، بنابراین معنای دین اقیاد، و اقیاد کار عبده است. پس این، کار عبده است. اما آنچه از جانب خداست، همان شرعی است که عبد در برابر آن مقفاد است. بدین معنا، تمام ادیان برابرند. زیرا در آن معنای عامی که اقیاد است اشتراک دارند و به همین معنا است که همه ادیان مربوط به عمل عبده است. از این رو ابن عربی می گوید: پس عبد یلذذ باورنده دین، و حق واضح احکام است بنابراین همه دین از آن خداست، و دین او نوست نه از او. ^{۲۱} در ادامه پس از آن که محیی الدین، دین به معنای اقیاد و دین به معنای جزا را شرح می دهد و اقیاد از جانب عبد و حق را تئیین می کند، می گوید آنرا این، لسان ظاهر است و به باطن و حقیقت آن از منظر وحدت وجود نظر می کند. تفسیر او لیکنه است که جزا در حقیقت چیزی نیست که حق در عوض افعال بدیه او بدهد، بلکه تجلی حق در آینه هستی او یا صورت های هستی عالم است، چرا که آنچه از جانب اقتضای چنان تجلی و عطایی را دارد، پس جزا به معنای حقیقی آن چیزی است که حق بر حسب طبیعت ما موجود از جانب خود به وجود اعطا می کند. این همان دین عامی است که ابن عربی بدان قائل است و همان ابرقانونی است که به نظر او هستی در برابرش سر فرود می آورد. ^{۲۲}

۱-۲-۴) صراط های الهی و تمثیل خورشید و ستارگان

قرآن به صراط های اشاره می کند ولی دستور تبعیت از صراط مستقیم را می دهد. شیخ گوشزد می کند که آنجا که مراد از خدا وجود مطلق باشد، این صراط نمی تواند صراط مستقیم خدا باشد، زیرا با فرض اینکه همه موجودات امر کوبنی را اطاعت می کنند، همه آنها در هر موردی، از صراط مستقیم تبعیت می کنند. ^{۲۳} صراط خدا

صراط عامی است که همه امور بر آن مشی می کنند و به خدا می رسند، و شامل هر شریعت الهی در راهی که عقل و عفت کرده است می شود. این صراط به خدا می رساند و شفق و سعید، هر دو را شامل می شود. ^{۲۴} شیخ از صراط مستقیم منع نام می برد و شماری از آیات قرآن را نقل می کند تا ثابت کند که همه انبیاء همین صراط را آورده اند و تبعیت از این صراط است که به سعادت می انجامد. اما صراط خاص مسلمانان صراط محمد(ص) است که در هدایتی که صرفاً به او عطا شده، یعنی در قرآن، قرار داده شده است که به خاطر جامعیت شریعت قرآنی، این صراط در ذات خویش، شامل صراط های همه انبیای سلف نیز می شود. ^{۲۵} پس پیشوای محمدی سبیل (محمد(ص)) را اختیار و سایر سبیل ها را ترک می کند، هر چند به (حقانیت) همه آنها ادعان می کند و به همه آنها ایمان دارد... وی جمیع اوصاف را که هر صراطی واجد است، به صراط محمد(ص) باز می گرداند چرا که شریعت او عام است و حکم همه شرایع به شریعت او منتقل شده است. تنوع او متضمن همه شرایع است ولی آن شرایع

از دیدگاه شیخ، عقاید مختلف عبارتند از آن رنگهای گوناگونی که مردم با هستی مفید خویش، بر نور می رنگ تحمیل می کنند. و انسان کامل در پرتو نگاه حق بین فراتر از این رنگها، و تکدی رنگی را در می یابد



متضمن شریعت او نیستند.^{۲۱} هم از این روست که وی شیخ ادیان را نه معنای ابطال آنها نمی داند بلکه با استفاده از تشبیلی لطفی اسلام را مانند خورشید و سایر شرایع را چون ستاره می داند همانطور که با طلوع خورشید ستارگان دیگر از بین نمی روند، با ظهور اسلام نیز سایر شرایع اضمحلال خود را از دست نمی دهند. به این تشبیل این نکته را نیز می توان افزود که شاید این عربی نیز قبول داشته باشد که آنچه از یک دیدگاه، خورشید به نظر می آید، ممکن است از منظر دیگری، ستاره محسوب شود. کلام این عربی در فتوحات چنین است:

همه شرایع نوین و شریعت محمد(ص) در بین این توها، مانند نور خورشید در بین ستارگان است. هنگامی که خورشید ظهور کند انوار ستارگان مخفی می شود و نورشان در نور خورشید مندرج می گردد، پنهان شدن نور آن ستارگان مانند نسخ شدن شرایع به واسطه شریعت محمد(ص) است. درست همانطور که نور ستارگان از بین نمی رود و فی الواقع وجود دارد، این شرایع نیز واقعاً وجود دارند. از همین روست که در شریعت ما که شریعتی فرآگیر است، باید به حقانیت همه رسولان و جمیع شرایع آنها، ایمان داشته باشیم. بنابراین، سایر شرایع به واسطه نسخ، باطل نمی شوند، تنها جاهلان چنین می پندارند.^{۲۲} بر این تشبیل باید فراز دیگری از کلام شیخ را که در ابتدای رساله الانوار فیما بین صاحب الخلوه من الاسرار خویش ذکر می کند، افزود:

بدان که راهها برانگنده است و راه حق یکی است اما روش ها برانگنده است به واسطه آن که حال روندگان برانگنده است. برای آن که روندگان بعضی آن اند که مزاج ایشان معتدل است و بعضی آن اند که مزاج ایشان از حال برگریده است و بعضی را باعث ملازم می باشد و بعضی را باعث غایب شود و روحانیت باشد که قوی باشد و بعضی را باعث که ضعیف باشد و همت باشد که راست باشد و بعضی را باعث که راست نباشد.^{۲۳}

۱.۲.۵- اختلاف عقاید

به نظر این عربی هر عقیده ای مبین جنبه ای از واقعیت است، حتی اگر بسیار محدود و تحریف شده باشد، اگر عقیده ای به هیچ وجه منطبق با واقع نباشد وجود پیدا نمی کند. وی در یکی از عبارات متعددی که طی آنها حقانیت همه عقاید را بر مبنای وحدت وجود بیان می کند، به این نظر به اشاره می کند که همه امور عالم - از جمله سخنانی که مردم به زبان می آورند - همه کلماتی هستند که ضمن نفس الرحمن به تکلم در آمده اند. از این رو همه کلامها کلمات خدایت و حق هستند، اما غالباً وجه حقانیت آن کلامها از چشم فهم اهل نظر می گریزد.^{۲۴}

گوینده ای غیر از خدا؟ آنچه باقی می ماند این است که چشم فهم را نسبت به نحوه به سخن در آوردن خدا، باز کنیم، از آن جهت که او جز به صواب، شعرا را به سخن در نمی آورد...^{۲۵} فلان نگاه وی خدا خود را به صورت همه اعتقادات در می آورد، چرا که اعتقاد چیزی جز تجلی وجود نیست، مردم با تحمیل مخلوقات همت های ادراکی خویش بر وجود، متعلق اعتقاد خودشان را خلق می کنند؛ خدا صورت هر معتقدی را می پذیرد، اگر چنین نود، او یک اله نود، هنگامی که شنونده ای یک خیر نبوی را درباریه وجود خدا می شنود، مطابق تصور خویش بیان ایمان می آورد. سپس جز به آنچه تصور کرده، ایمان نیاورد است. خدا در هر تصویری وجود دارد، دست همانطور که عیناً در خلاف آن تصور نیز، وجود دارد.^{۲۶} اما تنها انسان کامل است که خدا را در هر تجلی

یاز می شناسد و فی به هیچ عقیده ای مقید نمی داند. او با فراز گرفتن در مقام بی مقامی حق هر مقام و هر عقیده ای را به رسمیت می شناسد، چرا که هر یک از اینها منطبق بر یکی از تجلیات بی نهایت متوج خداست. این عربی در بحث از اختلاف اعتقادات در مورد خداوند، خواه در میان اهل شرایع و خواه در میان دیگران، در چند سوم فتوحات به این امر اشاره می کند که نتیجه ای جز این در بر ندارد که همه چیز در صراط خداوند گام بر می دارد و هر شخصی عقیده ای دارد که او را به سوی خدا که غایت همه صراطهاست می کشاند.^{۲۷}

بنظر خلاصه از دیدگاه شیخ، عقاید مختلف عبارت اند از آن رنگ های گوناگونی که مردم با هستی مقید خویش، بر نور بی رنگ تعحیل می کنند، و انسان کامل در پرتو نگاه حق بین فراتر از آن رنگ ها، رنگ بی رنگی را در می یابد و به حقانیت هر عقیده و به حکمت پنهان در آن پی می برد؛ اهل کشف نسبت به جمیع مذاهب، نحل، ملل و دیدگاهها در مورد خداوند، اطلاعی نام دارند به نحوی که به هیچ یک از آنها، جاهل نیستند. هر نحله ای که ظاهر شود و به این منتهی منتحل باشد، هر دینی که به قانونی خاص بایستد باشد، و هر دیدگاهی که درباره خدا یا موجودی از عالم کون ارائه شده، عم از اینکه منقض، مختلف و یا مسائل باشد، صاحب کشف بدانها عالم است و می داند که این دیدگاه، با دین و یا نحله، از کجا اخذ شده است، در نتیجه، هر یک را به موضع خاص خود نسبت می دهد و برای معتقد به آن، عذری قائل می شود و وی را تخطئه نمی کند و قولش را عیب نمی شمارد.^{۲۸}

اما همانگونه که پیشتر ذکر شد، انسان کامل با اینکه

حقیقت هر عقیده ای را می پذیرد ولی بر صراط مستقیم و یا به طور اخص بر صراط محمد(ص) سیر می کند چرا که حفظ وافرتری را از شهوات خدا و نایل شدن به وحدت فراهم می سازد.

۲-۶-۱) دایره اختلاف ادیان

وینام چینک در آخر فصل نهم از بخش سوم کتاب ارزشمند خویش تحت عنوان «عوامل خیال، این عربی و مسئله اختلاف ادیان» که به اختلاف ادیان از نظر این عربی پرداخته است، نموداری را که این عربی در انتهای فصلی از باب ۲۸ فتوحات درباره علل اختلاف شرایع ترسیم کرده است، آورده و توضیحاتی را که شیخ در ذیل این نمودار آورده است، ترجمه کرده است. عناوین این نمودار دایره وار عبارتند از:

- ۱- اختلاف شرایع فقط به خاطر اختلاف سببهای الهی است.
- ۲- اختلاف سببهای الهی فقط به خاطر اختلاف احوال است.
- ۳- اختلاف احوال فقط به خاطر اختلاف ازمان است.
- ۴- اختلاف ازمان فقط به خاطر اختلاف حرکات است.
- ۵- اختلاف حرکات فقط به خاطر اختلاف توجهات است.
- ۶- اختلاف توجهات فقط به خاطر اختلاف مقاصد است.
- ۷- اختلاف مقاصد فقط به خاطر اختلاف تجلیات است.
- ۸- اختلاف تجلیات فقط به خاطر اختلاف شرایع است.

شیخ در توضیح عنوان آخر می گوید:

در هر شریعت طرفی است که به خدای سبحان می ماند، شرایع یا هم متفاوت اند، پس ناچار تجلیات مختلف اند. همان طور که عطایای خدایت مختلف است... به علاوه برداشت افراد

از شریعت مختلف است و هر مجتهدی روش خاصی در پیش می گیرد که همان سببهای مختلفی که منشأ آسمانی دارد بر آدمیان بدرین در دل یک شریعت واحد نیز، مذاهب و راهها مختلف است. خدا بر زبان رسولش (ص) این امر را برای ما امضا کرده است (اشاره به حدیث اختلاف علما امتی رحمة می باشد).

هر فرقه در باره خدا به چیزی معتقد است که اگر خدا بر خلاف آن، برای آنها تجلی کند، منکر او می شوند، اما اگر خدا برای آن فرقه، در علامتی متحول شود که آنها در نفس خویش برای خدا قرار داده اند، به او اقرار می کنند... حال، وقتی که خدا برای هر فرقه به صورت اعتقاد همان فرقه در مورد خداوند - که همان علامتی است که مسلم در صحیح خویش از رسول الله ذکر کرده است - ظاهر شود، آنها اقرار می کنند که او ریشان است. در حالی که او پوست و غیر او نیست، پس تجلیات به خاطر اختلاف شرایع، مختلف می شوند. و قلاً کثمت که اختلاف شرایع به خاطر اختلاف نسبت همت، بنابراین دایره بسته می شود.^{۲۹}

۲.۷-۱) دین عشق و وحدت ادیان

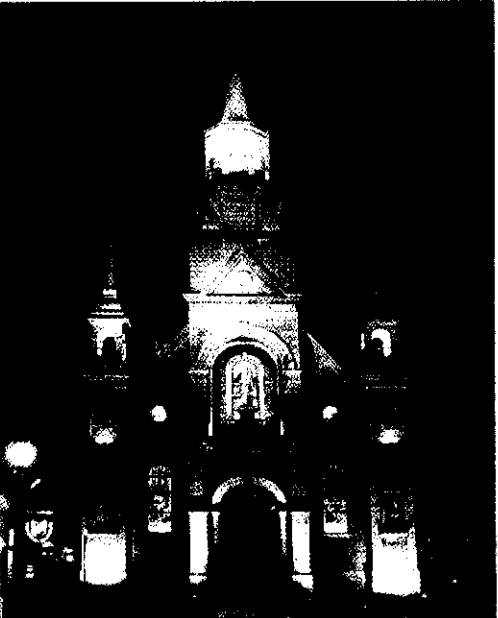
از آنچه گفته شد می توان چنین نتیجه گرفت که این عربی فراتر از کثرت و اختلاف طاهری ادیان به یک وحدت باطنی عمیق و معنایی قائل است و آنها را تجلیات مختلف یک حقیقت می داند. هر چند که مؤسسان حزم اندیش از این واقعیت بی بهره باشند اما برای عارف که صاحب قلب خلاقی است که خیال تجلی گونه خالق را با همت ایجاد می کند، همه اعتقادات، شهواتهای تجلی گونه اند که از طریق آنها حق را مشاهده می کند. به اعتقاد این عربی، عارف درکی راستین از «علم الادیان» دارد. آیا بیاید نتیجه گرفت که این نوع «تقریب ادیان» بیوند شخصی میان مریوب و رب خویش را نادیده می گیرد؟ این پرسش باسخی در مقام تجربه را می طبد که در کشف و شهود این عربی به تأیید رسیده است و او مردانش را به مشارکت در این تحسره فرا می خواند.^{۳۰} و این تجربه چیزی نیست جز روشن شدن دل به پرتوی از خورشید عشق الهی که تصوف بان عین کشته است و مذهب عائق را چنان وسعت می بخشد که تنها دیگر مذاهب و ادیان بلکه تمام عالم هستی در آن می گنجد و حلاج و رندای من مذهب خدایم سُر می دهد. اینگونه است که این عربی کثرت ادیان را می پذیرد چرا که در پس این ظواهر وحدتی را به نظاره

نشسته است که سرچشمه واحد همه شرایع است و سوار بر مرکب عشق در شهوات تمامی صورتها که آینه صورت بی صورت معشوق اویند، سیر می کند و چنین می سراید:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
فمر عی لفرلان و دیر لرهبان
و یست ناوتان و کعبه طائف
و الواح تورات و مصحف قرآن
أدین بیدین الحب نسی نسوجت
و کتسه فالعجب دینی و ایمانی^{۳۱}
دل من پذیرای هر صورتی گردیده
چراگاه آهوان است و دیر راهبان
بتکده پنهان است و کعبه زائران
لواح تورات است و کتاب قرآن.
من پیرو دین عشقم و هر کجا که شترهاش رو کند،
بس عشق هم دین من است و هم ایمان.

بخش دوم، هوان و کثرت ادیان

۲.۱- فریتوف هوان، زندگی، آثار و اندیشه
فریتوف هوان بزرگترین عرضه کننده آموزه های سنتی یا حکمت حلاله در سال ۱۹۰۷ در شهر بازل سویس در خانواده ای آلمانی زاده شد. در فضای خانواده با هنر موسیقی و ادبیات آشنا شد. سالهای اولیه زندگی او در بازی سبزی شد و همان جا به مدرسه ابتدایی رفت. پس از مرگ پدرش همراه مادرش به فرانسه رفت و به تابعیت آنجا درآمد. به همین دلیل در عین حال که زبان مادری اش آلمانی بود و اولین کتابش آراه کلیتی درباره معنویت





فربتوف شوان

و نیز دو جلد کتاب شعر روز و شب و سولامیت را به زبان آلمانی نوشت، همه کتابهای بعدی اش را به زبان فرانسه نوشت. شوان در اوان جوانی با آثار عمده فلسفه آلمان و پیش از آن آثار کلاسیک فلسفه غربی به ویژه گفتگوهای افلاطون و نیز بهکود کینا و اپیاناشادها آشنا شده بود. همچنین پس از خدمت سربازی در پاریس مقیم شد و کارش را در طراحی ادامه داد. در عین حال شروع به آموختن زبان عربی در مسجد پاریس کرد و توانست با هنر اسلامی آشنا شود. در سال ۱۹۳۲ برای اولین بار از الجزایر دیدن کرد. در آنجا شوان اولین مواجهه مستقیمش را با جهان اسلامی تجربه کرد و توانست به معرفت عمیقی از سنت اسلامی دست یابد. در آنجا توانست برخی از نمایندگان مهم زنده عرفان اسلامی از جمله شیخ احمدالعلوی را ملاقات کند. در سال ۱۹۳۵ از مراکش دیدن کرد و در سال ۱۹۳۸ برای سومین بار به شمال آفریقا سفر کرد و در مصر باره نوبت ملاقات کرد و سالها با او مکاتبات داشت. در جنگ جهانی دوم اسیر آلمانها شد و پس از گریختن به سویس رفت و تابع آنجا شد. چهل سال بعدی زندگی او در این کشور و اکثر آذر نوزان سپری گشت. در سال ۱۹۴۹ با زنی که عمیقاً علاقمند به مابعدالطبیعه و دین و نقاشی بود ازدواج کرد. آنان سفرهایی را به اتفاق هم به نقاط مختلف جهان از جمله به سرزمین سرخپوشان آمریکا انجام دادند. در نوزاد بود که شوان مهمترین آثار عمده خود را به نگارش درآورد. اولین کتابش به زبان فرانسه، وحدت متعالی ادیان بود. این اثر بی درنگ او را یک حکیم و عالم مابعدالطبیعی بی نظیر و معنوی ترین شارح آموزه های سنتی معرفی کرد. این کتاب در سال ۱۹۴۸ در پاریس و در سال ۱۹۵۳ در لندن و سپس به شش زبان دیگر در مناطق مختلف جهان منتشر شد. شوان در سال ۱۹۸۱ به آمریکا مهاجرت کرد و در آنجا آثار عمده متعددی از قلمش فرایید و در عین حال فعالیتش را در نقاشی ادامه می داد.

او علاوه بر زبان آلمانی که زبان مادری اش بوده با زبانهای فرانسه، انگلیسی، عربی و سانسکریت آشنایی کامل داشت و آثار خود را به سه زبان آلمانی، فرانسه و انگلیسی می نوشت. شوان با دو نشریه «مطالعات سنتی» و «مطالعاتی در مقابله ادیان» همکاری منظمی داشته و پیش از بیست سال فعالیتش در این نشریات چاپ می شده اند.

فربتوف شوان که پس از درآمدن به دین اسلام نام شیخ عیسی نورالدین احمد را برای خود برگزید، در اولین ساعات صبح پنجم ماه می ۱۹۹۸ در خانه اش در بلومینگتون در ایالت ایندیانا ای آمریکا درگذشت و در جنگلی نزدیک محل اقامتش به خاک سپرده شد.

مهمترین آثار او پس از کتاب وحدت متعالی ادیان عبارتند از: چشم دل (۱۹۵۰)، عرصه های روحانی و امور انسانی (۱۹۵۳)، طبقات اجتماعی و نژادها (۱۹۵۷)، طریق معرفت، حکمت الهی (۱۹۵۷)، مقامات حکمت (۱۹۵۸)، زبان ضمیر الهی (۱۹۵۹)، تفاهم حقایق اسلام (۱۹۶۱)، تصاویر روح (۱۹۶۱)، نظری بر جهان های قدیم (۱۹۶۵)، به دنبال آیین بودایی (۱۹۶۸)، ایماد اسلام (۱۹۶۹)، منقن و تعالی (۱۹۷۰)، اسلام و حکمت خالده (۱۹۷۶)، و گوهر و صدف تصوف (۱۹۸۰) ۲۲

شوان یکی از برجسته ترین چهره های معنوی سنت گرای دوران معاصر و مهمترین شرح حکمت خالده ای است که بنا به رای سنت گرایان در قلب همه ادیان الهی جای دارد. سنت گرایان عنوان جریان است که در قرن بیستم توسط زنه گون، آنانداکوماراسوامی و فربتوف شوان شکل گرفت و اکنون با کوشش شخصیت هایی چون سید حسین نصر، تیتوس بورکهارت، مارتین لیکتز و ... ادامه دارد.

آثار شوان با زبانی خاص بیانی بی نظیر از حکمت خالده است. حکمتی که دانشی جاودان نیز هست و مراد از آن راهمندی انسان معاصر به بیرون از هزار توی جهلی است که جهان متجدد گرفتار آن است. دیدگاه شوان دیدگاه مابعدالطبیعه جهانی، دیدگاه دین خالده یا به قول خودش دین دل است که از طریق سنت های مختلفی که منشأ آسمانی دارد بر آدمیان مشکوف شده است. شوان با تلفیق یک پیش مابعدالطبیعی بی نظیر با معرفتی وسیع به وجوه عقیدتی، اخلاقی و هنری ادیان مختلف، در ضمن سنتهای مختلف غور کرده و تمدن جدید و انحرافات گوناگون آن را در پرتو حقایق جاودانی سنت به نقد کشیده است. وی در چند کتاب نظیر فهم اسلام، ایماد اسلام، اسلام و حکمت خالده و نیز در شماری از مقالاتش به اسلام پرداخته است و دیدگاهی که در سربازان آنها وجود دارد دیدگاه مابعدالطبیعه محض و عرفان یا طریقت به کلی ترین معنی آن است. ۲۳ شناخت عمیق شوان نسبت به ادیان مختلف و نیز کتاب مابعدالطبیعی سنن گوناگون از خصایص ممتاز وی است و بنابراین دستاوردهای او در حوزه مطالعات تطبیقی واحد اهمیت به مزاسمت. شوان در عین حال که به جد قائل به لزوم حیات معنوی و شرکت کل وجود انسان در جریان نیل به حقیقت است، بر تنوع مسیرهای معنوی نیز تأکید می ورزد. در نگاه او ادیان در عین حال که در سطح صورت های بیرونی خود وحدت ندارند، مبتنی بر ذات بی صورت و ناشی از آن هستند، البته همانگونه که از تعبیر وحدت متعالی ادیان که شوان به کار می برد برداشت می شود، وحدت ادیان تنها در آن سطح بی صورتی، درونی و باطنی آنهاست. ۲۴

۲۲ اکثر ادیان از منظر شوان شوان از چشم انداز حکمت خالده، وحدت حقیقی ادیان را عامل تکرر ادیان دانسته و کثرت و تعدد ادیان را نتیجه ای معرفی کرده است. وی در این باره می گوید: اگر تمامی ادیان صادق هستند، بدین جهت است که خداوند بوده است که هر بار صحبت کرده است و اگر آنها متفاوت هستند، بدین سبب است که خداوند به زبانهای مختلفی صحبت کرده است که با ظرفیت تنوع و اختلاف آنها در تطابق و هماهنگی باشد... ۲۵ وی این نظریه را در کتاب بسیار مهم و موفق خویش به نام وحدت متعالی ادیان (که اصل فرانسوی اش در ۱۹۴۸ و ترجمه انگلیسی اش در ۱۹۷۵ منتشر شد) شرح و بسط داده است. ۲۶ دکتر

نصر در مقدمه کتاب نوشته های اساسی فربتوف شوان در تکمیل نظریه وحدت و کثرت ادیان، مفاهیم اساسی این نظریه از قبیل: دین، سنت، درون گرای، مطلق و مطلق نسبی و واقعیت مثالی ادیان را شرح داده و بر نظریه الهی بودن تکررات دینی تأکید کرده است. برای فهم این نظریه چند اصل محوری اندیشه شوان را که همان مبانی مورد قبول سنت گرایان می باشد از نظر می گذرانیم.

۲-۲-۱ تنوع ضروری شرایع و صور دینی

این اصل مبتنی بر اصل تنوع نژادها و انسانها است. شوان معتقد است که گسترش دینی خاص در نقطه ای از جهان به دلیل وجود روحیه ای خاص در آن مردم است. شوان در این باره می گوید: آن چه تفاوت میان صور حقیقت را متعین می کند، تفاوت در ظرفیت های انسان است. انسانهای کامنی که در طول هزاران سال در میان قوم خویش ظهور کرده اند کم و بیش خصوصیات نژاد خود را داشته اند و به همین سبب وجود قابلهای متنوع و بدیع، تشعشعات متفاوت از حقیقت واحد را طلب می کرد. ۲۷

شوان حقیقت واحد را فراتر از صور و غیرقابل تعریف می داند در حالی که وحی ها را به دلیل تجلی در صورتی خاص متعدد و متکثر می داند. بنابراین هر چه غیر از ذات مطلق نسبی است پس یک دین خاص مطلق نسبی است چرا که تنها خداوند مطلق است.

۲-۲-۲ راست کیشی

معیار راست کیشی در هر سنت دینی وجود آموزه و روش است. به تعبیر دیگر هر سنت دینی صحیح، وقتی راست کیشی است که شامل نقد نظر، یعنی تمایز اساسی بین مطلق نسبی و واقعیت و توهم، و بعد عملی یعنی راه برای رسیدن به واقعیت مطلق و زندگی بر اساس آن باشد. ۲۸ این امر معیاری است برای تشخیص بین حقیقی در مقابل هرگونه ادعایی که صورت دینی داشته باشد. شوان متصل بودن به منبع و حیاتی را اصل اساسی حق مداری هر سنت دینی می داند.

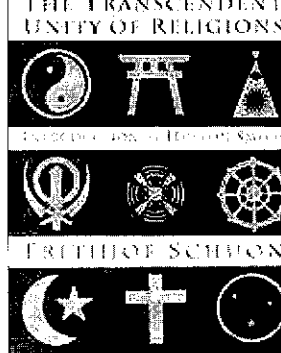
۲-۲-۳ تمایز بعد باطنی و ظاهری یا گوهر و صدف

به نظر شوان هر دین ظاهری دارد و باطنی. آن چه تمایز و تفاوتها را ایجاد می کند، ظاهر دین با صدف است که به اشکال هندسی متفاوت تشبیه می شود. اما باطن یا گوهر هر دین امری بدون صورت است و با ذات مطلق ارتباط مستقیم دارد و ادیان در این نقطه یعنی باطن همگرا شده و وحدت می یابند. شوان می گوید:

هر دینی صدفی دارد و گوهری. گوهر مقتضیات نامحدودی دارد، چون از امر مطلق سرچشمه می گیرد. صدف امری نسبی است و بنابراین مقتضیات آن هم محدود است. باوقوف بر این امر، نمی توان دو واقعیت را نادیده گرفت؛ اولاً در سطح ظاهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً تا آنجا که در مؤمان ادیان دیگر مربوط می شود. تفسیر ظاهر نگرانه و انحصار گرایانه پیامهای دینی را می تری نسبی آن به پیامها تکذیب می کند. اما البته نه در حوزه های گسترش خود آن پیامها که از جانب خدا مقدّر شده است. ۲۹

شوان در عین تمایز قابل شدن میان گوهر و صدف این به هم زبستی ظاهر و باطن معتقد است و رسیدن به باطن دین را که همان عرفان می داند بدون توجه به قلم و ظاهری امکان پذیر نمی داند: عرفان اسلامی تاریخی، فی الحمله، بخشی از شریعت ظاهری است که طریقت باطنی در آن پناه گرفته است. طریقت باطنی مثل و مباحثه یک درخت نیست، بلکه مانند بیجی است که از جانب خدا نازل شده و بر شاخه جای گرفته است. و این بدون ادعای کلی را توجیه می کند که عرفان اسلامی همان طریقت باطنی است. ۳۰

شوان این نکته را نادیده نمی گیرد که گذار از پوسته ظاهری صدف دین و ورود به عرصه های باطنی آن و دست یافتن به گوهر حقیقت برای همگان میسر نیست و محدود افرادی هستند که در هر دوره به این توفیق دست می یابند.



از زیبایی ظاهر گرا از آهن باطن تقریباً با کمترین مدارا است. دلیل این امر آن نیست که به ظاهر گرایان قدرت خویش داری داده نشده است، بلکه به این سبب است که بخشی از دیدگاه باطن گرایان ظاهر گرا مهم مانده است و او بدون انکشاف حقیقی نمی تواند آن را ببیند و محترم شمارد. ۳۱

۲-۲-۴ وحدت متعالیه ادیان

با توجه به اصول مذکور لب نظریه وحدت متعالیه ادیان شوان را می توان اینگونه بیان کرد که در چارچوب هر دین و مذهبی دو امر شریعت ظاهری و طریقت باطنی وجود دارد که اولی مجموعه ای از تصورات، مفاهیم، احکام،

تعالیم، اعمال عبادی و ... است که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه ای است که مؤمنان و منتقدان در آن به سر می برند و حال آن که دو می علم می واسطه ای است که عارف از واقعیت نهایی و حقیقت الحقایق دارد. اگر شرایع ظاهری ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر منسجم می بینیم که هرگز وحدت ندارند و معایرت ها و بلکه تناقضات و نامراضات فزاینده امری بدیهی است. اما از سوی دیگر اگر طریقت باطنی ادیان و مذاهب را در منظر گیریم خود را با امر واحدی مواجه می یابیم. یعنی که دین باطنی در گران تا کران عالم ادیان و مذاهب یکی است. اگر حقیقت را گوهری بدانیم و بیرون ادیان را کوهنوردانی از جهات مختلف دامنه که به سوی قله می روند، مؤمنان به ادیان مختلف در ارتفاع های مختلفی از سطح زمین واقع اند و چون هنوز تا رسیدن به قله راهی کمابیش طولانی در پیش دارند نسبت به یکدیگر نیز بُعد و فاصله ای کمابیش دارند. عارفان ادیان و مذاهب به قله یعنی به مقام علم می واسطه و شهودی به میدانیابدی و حقیقه الحقایق رسیده اند و از این رو، در گذر یکدیگر می بینند. وحدت ادیان در ساخت و سطح امر متعالی، یعنی خدا، صورت می پذیرد و در این نظریه به وحدت متعالی ادیان نامیده شده است. ۳۲ دکتر نصر این وحدت را اینگونه بیان می کند:

وحي الهي است دانسته و وراي پوسه ظاهري و نمود بيروني آنان به يك حقيقت باطني مشترك براي آنان قائلمد كه به عبادتي و وحدت متعالي اديان ناميده مي شود.

پي نوشت

- 1. جهانگيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، چهره برجسته عرفان اسلامي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۱.
2. خراساني، شرف الدين، ابن عربي، دائره المعارف بزرگ اسلامي، تهران، مركز دائره المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۷، ص ۲۲۶.
3. همان، ص ۲۱۶.
4. درباره احوال و آثار ابن عربي، منابع گوناگوني موجود است كه يكي از مهمترين تحقيقات اثر آسمن پلاسيوس به نام El Islam cristianizado مي باشد كه مؤلف احوال و آراء ابن عربي را بر اساس اشارات نكات موجود در آثار خودش پرداخته است. اين كتاب توسط دكتور عبدالرحمن بدوي به نام ابن عربي، حيات و مذهب به عربي برگردانده شده است.
5. ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تعليقات ابوالعلا عقيقي، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵، ص ۵.
6. خراساني، همان، ص ۳۳۰.
7. ابوالعلا، عقيقي فهرست مؤلفات ابن عربي را در مجله دانشكده ادبيات دانشگاه اسكندريه مصر در سال ۱۹۵۴ به چاپ رسانده است.
8. حسين، سيدحسين، سه حكيم مسلمان، احمد آرام، تهران شركت سهامی كتابهاي جيبی، ۱۳۶۱، ص ۱۲۱.
9. ريك، جهانگيري، همان، بخش دوم، ص ۱۹۱ تا ۵۰۲.
10. نصر، سيدحسين، آموزه هاي صوفيان از ديروز تا امروز، ترجمه حسين حيدري و محمد هادي اميني، تهران قفسه سر راه، ۱۳۸۲، ص ۲۲۹.
11. نصر، سه حكيم مسلمان، ص ۱۴۱.
12. كاكاي، قاسم، وحدت وجود به روايت ابن عربي و مابستر اكهارت، تهران: هرمس، ۱۳۸۱، ص ۵۴۹.
13. عقيقي، ابوالعلا، شرحي بر فصوص الحكم، نصرالله حكمت، تهران: الهام، ۱۳۸۰، ص ۴۰.
14. ابن عربي، فصوص الحكم، ص ۱۹۵.
15. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيه، فاهه، ۱۹۱۱، تجديد چاپ، دار صادر، بئنا، جلد اول، ص ۳۲۲.
16. ابن عربي، فصوص الحكم، ص ۹۵ و ۹۴.
17. عقيقي، شرحي بر فصوص الحكم، ص ۱۵۱ و ۱۵۰.
18. ابن عربي، فتوحات، جلد سوم، ص ۴۱۰.
19. William C. Chittick, Imaginal Words, Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity, State University of New York Press 1994. p. 228.
20. ابن عربي، فتوحات، جلد سوم، ص ۴۱۰.
21. چينچيكا، وينيام، عوالم خيال، ابن عربي و مسئله اختلاف اديان، قاسم كاكاي، تهران، هرمس، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸.
22. فتوحات جلد سوم، ص ۸۵۳، به نقل از: ابن عربي و مسئله اختلاف اديان، ص ۱۹۸.
23. ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، مقدمه و تصحيح نجيب مایل هروي، تهران: مولی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵.
24. چينچيكا، همان، ص ۲۲۱.
25. فتوحات، جلد دوم، ص ۵۲۵.
26. همان، جلد چهارم، ص ۱۲۳.
27. چينچيكا، همان، ص ۳۲۱.
28. فتوحات، جلد سوم، ص ۳۹۸، به نقل از: چينچيكا، همان، ص ۲۲۴.
29. فتوحات، جلد اول، ص ۲۶۶، به نقل از: چينچيكا، همان، ص ۲۵۲.
30. كرين، هاري، تخیل، خلاق در عرفان ابن عربي، انشاء الله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۸-۹.
31. ابن عربي، ترجمان الاشواق، تهران، نشر روزنه، ۱۳۷۷، ص ۵۷.
32. Nasr, Seyyed Hossein(ed), The Essential Writings of Friths of Schuon, (Massachusetts: Element, 1991), pp.50-64.
به نقل از: راسخي، فروزان، زندگي نامه فریتيوف شوان، نقد و نظر، سال چهارم، شماره سوم و چهارم، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۱۷.
همچنين: خندق آبادی، حسين، حكمت جاويدان، نگاهي به زندگي و آثار سنت گرايان معاصر تهران، انتشارات موسسه توسعه دانش و پژوهش ايران، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰-۲۱۸.
33. شوان، فریتيوف، اسلام حكمت خالده، فروزان راسخي، تهران، هرمس، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳.
34. شوان، فریتيوف، گوهر و صدف عرفان اسلامي، مينو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۵۷.
35. Frithjof Schuon, Under standing Islam, Trans. P. M. Mutheson (London: George Allen & unwin Ltd., 1972) p.4.
36. اين كتاب در اصل تحت عنوان: De L' unite transcendantale des Religions, (Paris: Gallimard, 1948) منتشر شد و به قلم P.Townsend (London: Faber and Faber, 1953) ترجمه شد. از اين كتاب طبعي با تجديد نظر كاملاً نيز منتشر شده است با اين مشخصات.
New York: Harper and Row, 1975.
37. Schuon, Frithjof, Gnosis - Divine Wisdom, London: John Murroy 195 p.29.
38. Schuon, Frithjof, Lighton the Ancient Worlds, L. Northnounge (tran) U.S.A: World Wisdom Books. 1984. p.138.
39. شوان، اسلام و حكمت خالده، ص ۳۰.
40. شوان، گوهر و صدف عرفان اسلامي، ص ۵-۱۲۲.
41. Schuon, Frithjof, The Transcendent Unity of Religion, Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984. p.XV.
42. شوان، گوهر و صدف عرفان اسلامي، ص ۴۳-۴۲.
43. نصر، سيدحسين، نياز به علم مقدس، حسن ميانداري، تهران، ص ۱۱۰.
44. لگنهاوزن، محمد، اسلام و كثرات گرايي ديني، ترجمه جوانمرد، قم، طه، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
45. حسينی، سيدحسين، پلوراليزم ديني يا پلوراليزم در دين، تهران، سروش، ۱۳۸۲، ص ۲۵۴.
46. كديور، محسن و كرسي، طيه، رابطه كثرات انسانها با تعداد اديان و ايده وحدت متعالي اديان در منظر سنت گرايان، فصلنامه ادبيشه ديني، دانشگاه شیراز، شماره ۱۲، پاييز ۱۳۸۲، ص ۱۳۲.

حكمت جاويد و وحدتي را مي بيند كه شالوده تنوع صور و گمنام و رفتار ديني است، وحدتي كه در آن حقيقت جوهری در قسب اديان نهفته است، كه همانا چيزي به غير از خود حكمت جاويد نيست اما نمي توان اين وحدت را در مرتبه صور بيروني يافت... وحدتي كه سنت گرايان بدان استفاده مي كنند؛ به تفسیر دقیق تر، وحدتي متعالي است كه ورا و فرای صور و ظاهر بیرونی است. ۲۳

به نظر دكتور نصر كثرات گرايي ديني كه به منزله پذيرش وحدت باطني همه اديان است، ويژگي محوري جاويدان خود و صر فاً يكي از جنبه هاي ارتباط بين وحدت و كثرات است كه در ميان آنان صوفي به اشكال گوناگوني به چشم مي خورد. ۲۴

بطور خلاصه مي توان گفت از نظر شوان همانطور كه وحدت ديني به ذات ربوبي منتسب است، كثرات اديان نيز در واقع تجليات و ظهورهاي گوناگون حق تعالي هستند و به همين دليل تمامی آنها مي پندار دواز سوي ديگر انحصار گرايي ديني كه تنها يك دين را حق و بقيه را باطل مي داند رو به روست و تلاش مي كند يا رد هر دو نظريه، راه سومي را مطرح سازد نيست، بلكه بر عكس اديان داراي مراتب، مطرح و شئون مختلفی هستند. علت اصلي تغيير دين خود شوان از مسيحيت به اسلام درك تفاوت مراتب اديان و گزيش برترين مرتبه در آخرين و فراتر گير دين يعني اسلام بوده است. هر چند كه خود تاكيد دارد كه اگر كسي بايند به دين صحيحي باشد و كاملاً به دستورات آن عمل كند به رستگاري نائل مي شود. متايرين هر دين براي پيروان دين مطلق است و هيچگونه دينهاي ديگر نيز براي پيروان خود، اما به عقیده راه او دستيايي به حقيقتي كه در تمام صور متكثر اديان حضور دارد، تنها يكي نيست و هيچگونه تمايزي در ميان آنها وجود ندارد. در هر صورت به رنگ ظاهر و متأثر از آن است، بنا بر اين نتيه توان از وحدت اديان در جنبه باطني آنها سخن گفت. ثانياً اگر باطن به ظاهر ترجيح داشته باشد و دستيايي به باطن فقط در توان عده محدودی باشد، آنگاه توده مردم از رسيدن به باطن محروم شده و به درك وحدت متعاليه اديان نائل نمي گردند. در پاسخ به اشكال اول اگر باطن را داراي خصوصيت عدم تعين بدانيم و نپذيريم كه باطن در هر صورت متأثر از ظاهر است، انتقاد فوق مطرح نمي شود و در پاسخ به اشكال دوم مي توان گفت كه طريق باطني مانند همه امور ديگر نعمت و هديه اي الهي است كه به برخي عطا مي شود و هيچ برتري اخلاقي و معنوي براي كسي اثبات نمي كند. تفاوت افراد در اين است كه هر كس از نعمت داده شده چگونه بهره مند مي شود. بنا بر اين طريق باطني نسبت به طرق ظاهري، از صحت و تقدمش بيشتر بر خوردار است. ۲۵. به نظر نگارنده در پاسخ به اين اشكال بهتر است گفته شود كه دست باطن به باطن دين و گوهر عرفان علاوه بر لطف حق، بسنگي به همت و طلب و جذبت در سلوك فرد دارد و تفاوت مراتب انسانها بسبب هم ميزان معرفت باطني است و نتيه توان اوليا و عرفان دين را با عوام مؤمنان كه در سطح ظاهر دين مانده اند هم رتبه دانست.

بخش سوم، مقایسه دیدگاههای ابن عربي و شوان

از آنچه گذشت، به راحتی مي توان به تشابه انديشه ابن عربي و شوان در باب به رسميت شناختن كثرات اديان و قابل شدن به وحدت باطني آنان دست يافت، اما بايد در نظر داشت اسلوب در روش تفكري و تحقيقي اين دو علي رغم تشابه داراي تفاوتهاي نيز مي باشد كه به نظر نگارنده عبارتند از:

- ۱- اختلاف زماني و مكاني فضای فكري و فرهنگي حيات اين دو كه به ابن عربي رخصت و رويارويي و ارتباط تنگاتنگ با ساير اديان و تحقيق گسترده تر در مباني دين آنان را نمي داند، به عبادت ديگر اطلاعات ابن عربي از اديان ديگر در حد قرآن و منابع اسلامي بوده است و از اديان كه ذكر آنها در منابع اسلامي نيامده اطلاعاتي در دست نداشته است، مضاف بر اينكه ابن عربي شاهد دوران سخت جنگ هاي صليبي ميان مسلمانان و مسيحيان و دشمني مابين آنان بوده است، در حاليكه شوان با دسترسي به امكانات بيشتر، اطلاعات كامل تري نسبت به اديان و مكاتب حافصر و گذشته در جهان داشته و دست به تحقيقات وسيعي در اين زمينه زده است بنا بر اين داوري او نسبت به ساير اديان مطلقي تر و عيني تر است، و به نظر مي رسد كه تسامح شوان نسبت به ساير اديان بيش از ابن عربي است.

۲- شوان در چارچوب فلسفه دين كه از شاهه هاي عثم كلام در عصر حاضر است، از يك سو با مسئله پلوراليزم ديني كه همه دينها را براي نائل شدن به مراتب حق، مي پندار دواز سوي ديگر انحصار گرايي ديني كه تنها يك دين را حق و بقيه را باطل مي داند رويه روست و تلاش مي كند يا رد هر دو نظريه، راه سومي را مطرح سازد كه هم يا كثرات ظاهري اديان سازگار باشد و هم وحدت نهفته در درون آنها را هويدا سازد. اما ابن عربي با مسئله اي شبيه به پلوراليزم ديني در زمان خود رويه رو نبوده است بلكه مسئله او تنها انحصار گرايي بوده كه در آن عصر دستاويز جنگهاي صليبي گرديد.

۳- ابن عربي تنها در درون سنت اسلامي به مسئله مي نگرد كه در حاليكه شوان نگاه بيروني از سنت اسلامي را نيز لحاظ مي كند به ديگر سخن مي توان گفت كه وي اولاً از سنت مسيحي كه در آن رزيسته و ثابتاً؛ از استنهايي ديني ديگر كه آنها را نچريه كرده است؛ متاثر مي باشد. ۴- مباني انديشه عرفاني ابن عربي و شوان در عين تشابه، يكي نيستند. هر چند كه حكمت خالده به نوبه خود انديشه اي عرفاني است. اين امر در نوع نگاهشان به وحدت اديان نيز موثر است؛ مثلاً ابن عربي تبیین خاصی از تجلی اسمای الهی در صورت شرايع دارد و باطن شرايع را ناشي از ايجان ثابته علم الهی مي داند اما شوان باطن دين را حقيقت مطلق تعريف ناپذيري مي داند كه همان ذات الهي است.

به پايان ذكر اين نکته خالي از لطف نيست كه تنها در پرتو روشنائي بخش عرفاني است كه وحدت باطني اديان در وراي كثرات ظاهري شان به چشم مي آيد و اين همان كيمياكاري است كه دو انديشه را با فاصله بيش از هفت سده و با دو فرهنگ ديني مختلف همان و همصدا مي سازد.

نتیجه

به طور خلاصه مي توان اظهار داشت كه هم ابن عربي وهم شوان كه هر دو از چشم انداز سنت عرفاني به مسئله كثرات اديان مي نگردند بعمه اديان الهي را نشأت يافته از يك سرچشمه كه

