

## وحدت ادیان و کثرت‌گرایی دینی از نظر حافظ و ابن‌فارض

دکتر محمدرضا نصر اصفهانی\*

### چکیده

نوشتار حاضر بررسی کوتاهی است از موضوع وحدت ادیان، کثرت‌گرایی دینی در نظر عارفان مسلمان به‌ویژه حافظ شیرازی و ابن‌فارض مصری. این موضوع در روزگار حاضر اهمیت زیادی یافته است؛ در این مقاله نیز پاره‌ای از چشم‌اندازهای جدید با دیدگاه‌های قدیم مورد بررسی قرار گرفته است. بی‌آنکه این بزرگان را از مقاطع تاریخی خویش جدا کنیم و در ظرف امروز و اندیشه‌های جهان مدرن مورد بحث قرار دهیم، نشان داده‌ایم که چون عرفا به ادیان و مذاهب نگاهی باطنی داشته‌اند و به سبب آنکه مذاهب و فرقه‌های مختلف را جلوه‌های اسماء و صفات الهی به حساب آورده‌اند، از نزاع‌ها و تعصبات فرقه‌ای فراتر رفته‌اند. علاوه بر این در این نوشتار نگاه حافظ و ابن‌فارض به گناه مورد بررسی قرار گرفته و تفاوت دیدگاه آن دو تبیین شده است. نگاه حافظ به گناه مثل موارد بسیار دیگر هم عرفانی و هم اجتماعی است و علاوه بر اینکه پاره‌ای گناهان را جبری می‌داند، در گناهان به نوعی طبقه‌بندی می‌رسد، ولی ابن‌فارض گناه را هم در مقام عشق و عاشقی تفسیر می‌کند و مبنای

پرهیز از آن و اقبال بدان را نظر محبوب می‌داند. حافظ به عنوان عارفی هنرمند و متفکری زندگی‌شناس مورد بحث قرار گرفته و ابن‌فارض به‌صورت سالکی مستغرق در عشق الهی، ولی هر دو دلبردهٔ محبت و طالب مشاهدهٔ زیبایی محبوب.

### واژه‌های کلیدی

وحدت حقیقت ادیان، کثرت‌گرایی دینی (پلورالیسم)، تساهل، تسامح، عرفان، پلورالیسم شمول‌گرا، ابن‌فارض، حافظ.

### مقدمه

وحدت ادیان، کثرت‌گرایی دینی و تساهل و تسامح نسبت به فرقه‌های مذهبی و نحله‌های فکری از جدی‌ترین موضوعات فکری و اجتماعی بشر امروز است. انسان امروز آموخته است که به اندیشه‌های مختلف احترام بگذارد و اختلاف فرقه‌های مذهبی را در عرصهٔ فکر و اجتماع تحمل کند و حقوق آنان را محترم شمارد. این هرگز به معنای تبلیغ اندیشه‌های منحرف و باطل و یا توجیه شرک و بت‌پرستی نیست، بلکه عبارت است از احترام به انسان و حقوق انسانی و اجتماعی او و بهره‌جستن از روشهای فرهنگی و فکری برای تبلیغ اندیشه و ایمان مذهبی.

تاریخ عقاید و اندیشه‌ها حکایت از آن دارد که تساهل و تسامح نسبت به فرقه‌ها و مذاهب دیگر ریشه‌ای دیرین و کهنسال دارد؛ هم در مغرب زمین و هم در مشرق پاره‌ای از متفکران با مبانی مختلف و متفاوتی کوشیده‌اند تا انسانها را نسبت به تحمل عقاید دیگران آموزش دهند و آنها را از خشونت و تندی نسبت به دیگر انسانها باز دارند. عارفان ما از آن دست متفکران و نخبگانی هستند که با روشهای مختلف بر این اصول تأکید ورزیده‌اند و لزوم تحمل آرا و عقاید فرقه‌های مذهبی و حتی غیر مؤمنان و مخالفان را با تعالیم خویش تبیین کرده‌اند. آنها با وجود تأکید بر دینداری و تبلیغ دین‌ورزی در اجتماع نشان داده‌اند که در واقع همهٔ ادیان یک حقیقت را جست‌وجو می‌کنند و از انسان می‌خواهند تا با پیوستن به خداوند، کمالات اخلاقی و انسانی را در خود رشد دهند. علاوه بر این تقریباً همهٔ عارفان بر این تأکید ورزیده‌اند که فرقه‌ها و نحله‌های مختلف مذهبی همانند طبیعت و مراتب غیب حکایت از جلوه‌های متکثر و متنوع اسماء و صفات الهی دارد.

حافظ و ابن‌فارض دو شاعر عارف و عاشقان دلداده‌ای هستند که کوشیده‌اند تا با تبیین پرستش عاشقانه خداوند دیدگاه خود را نسبت به فرقه‌ها و مذاهب مختلف بیان دارند، این دو در مهر و مهرورزی و تأکید بر زیبایی مظاهر و جلوه‌های خداوند مشترک‌اند، اما از جهتی نیز با یکدیگر تفاوت دارند. ابن‌فارض مثل مولانا مسافری است که از غیب می‌آید و با نگاهی به زمین و زمینیان باز به سوی غیب حرکت می‌کند. او به پرندۀ مهاجری می‌ماند که عاشقانه به سوی آسمان پر می‌کشد و زمین و موجودات آن را صرفاً همانند صحرائی که باید از آن گذشت زیر بال می‌گیرد؛ ولی حافظ چنین نیست. او در عین حال که به آسمان چشم دوخته از زمین نیز به یکباره کنده نمی‌شود و پیچ و تاب زندگی زمینی و خوشی‌ها و غم‌های آن را فراموش نمی‌کند. حافظ به دونده‌ای می‌ماند که بر روی زمین می‌دود و نگاه خود را از آسمان بر نمی‌گیرد. او زندگی‌شناس است و عرفان عاشقانه را در کنار مظاهر زیبا و دل‌انگیز زندگی دنبال می‌کند. نوشتار حاضر بررسی موضوع وحدت ادیان، کثرت‌گرایی دینی و تساهل و تسامح از منظر صاحب‌نظران امروز و مقایسه آن با اندیشه‌های عارفان مسلمان به‌ویژه حافظ و ابن‌فارض است.

### وحدت ادیان و تساهل و تسامح دینی

در روزگاری که ما زندگی می‌کنیم بین مقوله‌های چندگانه‌ای که در عنوان این نوشتار آمده است تفاوت‌های اساسی وجود دارد و هر یک در قلمروهای مختلف فکری، اخلاقی، اجتماعی و سیاسی معانی و تعاریف خاصی دارد و حقوق ویژه‌ای را ایجاد می‌کند. امروزه وحدت ادیان و تساهل و تسامح دینی مستلزم اعتقاد به اندیشه دیگری است که عبارت است از کثرت‌گرایی دینی یا پلورالیسم. باید دانست که پلورالیسم دینی و تساهل و تسامح در عرصه رفتار فرهنگی - اجتماعی موضوعاتی هستند که از دیر باز در تاریخ انسانها مطرح بوده‌اند و با وجود تفاوتی که با یکدیگر دارند و نیز جدا از تلقی‌های متفاوتی که از برداشتهای گذشته و حال این موضوعات بوده و هست، کشش و تمایل به سوی آنها بیش از همه معلول علتهای سیاسی - اجتماعی بوده است و انگیزه‌های حقوقی و انسانی موجب شده است تا سراسر تاریخ پاره‌ای از متفکران و روشنفکران به فکر پیدا کردن راهها و شیوه‌هایی برای ایجاد تغییر در رفتار انسانها با غیر هم‌کیشان و حتی کافران و بی‌دینان باشند. شاید اگر تعصب مذهبی و سختگیرانه‌ی

فرقه‌ای در قرون وسطی نمی‌بود و اگر هزاران نفر به جرم داشتن عقایدی متفاوت با اندیشه‌های به رسمیت شناخته شده، به جوخه‌های اعدام سپرده نمی‌شدند، اندیشه پلورالیسم دینی تا این حد پیش نمی‌رفت و این‌گونه به صورت فلسفه‌ای اجتماعی-سیاسی در نمی‌آمد (۲۲ / ص ۵۷ به بعد).

ناگفته نماند که دریافت انسانها از کثرت‌گرایی دینی متفاوت است و ما ناگزیریم که با در نظر گرفتن حداقل تفسیرهایی که این فرضیه دارد، معانی مختلف کثرت‌گرایی دینی را در طول تاریخ بررسی کنیم تا اختلاف‌نظرهای احتمالی اندیشمندان گذشته و به‌ویژه عارفان را به دیگران نشان دهیم و میزان نزدیکی اندیشه‌ها و افکار گذشتگان را در خصوص موضوع کثرت‌گرایی و تساهل با عقاید و اندیشه‌های امروزی یا جهان مدرن نشان دهیم.

برداشتها و چشم‌اندازهای مختلفی که امروزه درباره ادیان و مذاهب و تفاوت آنها وجود دارد مختلف و متفاوت است. علاوه بر این باید بپذیریم که نگرش‌های زیر لزوماً مورد اعتقاد همه طرفداران کثرت‌گرایی یا وحدت ادیان نیست و دیدگاههای صاحب‌نظران ممکن است در این باره به کلی متفاوت و جدا از یکدیگر باشد. این تفاوتها را در تقسیم‌بندی‌های زیر می‌توان ارائه کرد:

۱- همه ادیان به یک اندازه از حقیقت بهره دارند و هیچ دینی را نمی‌توان کاملاً نفی کرد و به کلی کنار گذاشت و یا انکار کرد. همه انسانها و همه ادیان جلوه خداوند هستند و هدایت خداوند نیز به یک اندازه در میان ادیان و پیروان ایشان تقسیم شده است. اصل و حقیقت ادیان هم یک گوهر بیش نیست که از منظر و دریچه‌های مختلف به آن نگاه می‌شود. انسانها نیز در پذیرش ادیان صد در صد مختار نیستند. این دیدگاه بیشتر عارفان است که همه چیز را و از جمله طبیعت و ادیان را مظاهر اسماء الهی می‌شمرند و برآنند که حتی گمراهان نیز مظهر نامی از نامهای خداوند هستند. درباره حسین بن منصور حلاج آورده‌اند که: «عبدالله بن طاهر آزدی گوید که در بغداد با یک نفر یهودی مخاصمه می‌کردم، بر زبانم گذشت که به آن مرد گفتم «ای سگ»؛ در این دم حسین بن منصور حلاج از کنار من می‌گذشت، نگاهی خشم‌آلوده بر من افکند و گفت «سگ خویش را از عوعو باز دار» و به تندوی رفت. من چون از مخاصمه فارغ شدم آهنگ حلاج کردم و پیش او رفتم. او روی از من بگردانید. از او عذرخواهی کردم تا راضی شد، آنگاه گفت: ای پسر، دین‌ها همه از جانب خدا و از آن اوست، هر طایفه‌ای به

دینی مشغول شدند و اختیار با ایشان نبود، بلکه بر ایشان اختیار شد. هر که دیگری را به بطلان دینی که او دارد ملامت کند چنان است که او را مختار در انتخاب آن دین شمرده باشد، و این مسلک و اعتقاد قدری مذهب‌ان است... و بدان که یهودیت و نصرانیت و اسلام و ادیان غیر آن همگی القاب مختلفه و اسامی گوناگون است از برای مقصودی که اختلاف و تغیر نمی‌پذیرد. سپس این اشعار را خواند:

تفکرت فی الأديان جداً تحقّقاً	فألفيتها أصلاً له شعباً جمّاً
فلا تطلبن للمراء ديناً فأنه	يُصدّ عن الأصل الوثيق و أنما
يطلبه أصل يعبّس عنده	جميع المعالي و المعاني فيهما

(۲۷ / ص ۱۱۶-۱۱۵)

۲- هیچ دینی را نمی‌توان مطلق پنداشت. آنچه که از دین و ارسال پیامبران مورد نظر بوده است توحید است و توجه به خداوند در زندگی و اندیشیدن به حیات پس از مرگ. این موضوع نیز در همه ادیان مورد توجه قرار گرفته است. پس تفسیرها و برداشتهای رایج هیچ دینی را نمی‌توان به کلی باطل و یا به کلی حق دانست. آنچه مهم و پذیرفتنی است روح ادیان یعنی توحید و توجه به کمال اخلاقی و معنوی است، آن هم نزد همه ادیان وجود دارد. یکی از متفکران برجسته معاصر درباره تفاوت ادیان و عدم وجود منظری خاص که انسان را یکباره با حقیقت رو به رو کند آورده است:

«ایمانهای دینی بزرگ عالم، از درون انواع عمده شیوه‌های فرهنگی انسان بودن، حاوی ادراکات و پندارها یا تصوراتی گوناگون، و متناظر با آن نیز دارای عکس‌العمل‌هایی متفاوت، نسبت به حقیقت مطلق یا وجود غایی می‌باشند؛ و نیز اینکه در داخل هر یک از این ستهای دینی، تبدیل و تحویل وجود انسانها از حالت خودمحوری به حقیقت‌محوری به‌طور آشکار صورت می‌گیرد؛ و این صورت گرفتن، تا جایی که مشاهده بشری می‌تواند بیان کند، تا حدود زیادی مشابه می‌باشد. بدین ترتیب، ستهای دینی بزرگ را می‌توان به عنوان یک عده «فضاهای» جایگزین همدیگر دانست که در درون آن فضاها راههایی وجود دارد که از طریق آنها، مردان و زنان عالم می‌توانند به نجات و رستگاری، آزادی روحی، تنویر، و یا تکامل معنوی دست یابند... نقطه برتری که انسان بتواند در آنجا بایستد و از آن موضع به حقیقت الهی و منظرهای

محدود انسانی که از آن منظر، حقیقت مطلق خداوندی را به‌گونه‌های مختلفی مورد مشاهده قرار می‌دهند، نگاه کند کدام است؟ فرد طرفدار یا مبلغ شیوه فهم و ادراک پلورالیستی هرگز نمی‌تواند مدعی چنین منظر کیهانی باشد. پس در این صورت چگونه وی اقرار می‌کند که می‌داند موقعیت در واقع به همان صورتی است که وی توصیف می‌کند؟ جواب این است که وی به چنین «دانستن» اقرار ندارد، البته چنانچه دانش و معرفت در اینجا به معنای شناخت خطاناپذیر باشد. در واقع هیچ‌کس دیگری هم نمی‌تواند مدعی باشد که بدین معنای مطلق کلمه، به دانش و معرفتی یقینی از هر یک از صور انحصارگرایانه و یا شمول‌گرایانه دست یافته است» (۲۹ / ص ۷۴-۷۳).

اندیشه وحدت ادیان و تساهل در دین، در مغرب‌زمین به قرن حاضر خلاصه نمی‌شود و پاره‌ای از متفکران ایشان نیز از دیرباز صاحب این اندیشه بوده‌اند. «لرد هربرت اوچربی» از جمله صاحب‌نظرانی است که اندیشه وحدت ادیان و تسامح به این شکل را از قرن هفدهم مطرح کرده است. کاپلستون فیلسوف معاصر انگلیسی درباره او می‌نویسد: «به‌زعم او دین طبیعی (noigiler larutan) دارای پنج حقیقت بنیادی است: اول آنکه وجود برینی هست، دوم آنکه این وجود برین را باید پرستید، سوم آنکه زندگانی اخلاقی همواره بخش اصلی پرستش الهی بوده است، چهارم آنکه رذایل و بزه‌ها را باید با توبه کفاره داد و پنجم آنکه کردار این جهانی در زندگانی آن جهانی اجر یا عقاب می‌یابد. «لرد هربرت در کتاب "muilitnegenoiigilered" کوشید تا باز نماید که چگونه این پنج حقیقت در همه ادیان مورد تصدیق‌اند و به‌رغم همه حشو و زواید ناشی از خرافه‌اندیشی و اوهام، گوهر راستین‌شان را می‌سازد» (۲۰ / ص ۶۸-۶۷).

۳- در گذر زمان ادیان یکی پس از دیگری دستخوش تحریف شده‌اند و از هدف واقعی خود دور افتاده‌اند، به همین سبب پیامبران دیگری آمده‌اند و ادیان جدیدی را به بشر عرضه کرده‌اند. هر چند که ادیان قبلی با کاستی‌ها و تحریف‌هایی روبه‌رو شده‌اند، اما نباید هیچ‌یک از آنها را به کلی نفی کرد و باید سختگیری نسبت به این ادیان و پیروان آنها را کنار گذاشت و حقوق اجتماعی و سیاسی ایشان را محترم شمرد، در عین حال باید اندیشه‌های دینی تحریف شده را نقد کرد و دین کاملتر را به انسانها معرفی نمود، بدون اینکه بخواهیم از روشهای قهرآمیز و نفی حقوق اجتماعی انسانها استفاده کنیم. پاره‌ای از عارفان و برخی از متفکران و روشنفکران این دیدگاه را برمی‌گزینند.

بر این اساس بخشی از مدعای طرفداران گزینه یک و دو نیز پذیرفته می‌شود و تلاش برای ارائه دین کاملتر نیز خاموش نمی‌گردد. بنابراین انسان می‌تواند در عین اعتقاد به مذهبی کاملتر و فراتر مضامین ادیان دیگر را نیز بپذیرد و همچنان که قرآن کریم نیز آورده است، اختلافی بین پیامبران وجود ندارد و همه ادیان نیز به یک حقیقت واحد که همان توحید است دعوت می‌کنند، اما تحریف و خرافه نیز صورت می‌گیرد؛ انسانها هم مکلف‌اند که از اندیشه کاملتر پیروی کنند ولی این به معنای در پیچیدن به تعصبات فرقه‌ای و تکفیر و آزار پیروان دیگر اندیشه‌ها و دیگر باورها نیست. به نظر می‌رسد راه دفاع از حقیقت نیز همین است. عارفان بزرگ ما هم که پاره‌ای از دیدگاه‌های گزینه‌های پیشین را پذیرفته‌اند به مراتب و اختلاف ادیان در هدایت و دور و نزدیکی آنها به حقیقت معتقدند و می‌کوشند تا در عین پذیرش روح همه ادیان و تکیه بر تسامح و تساهل دینی، در تبیین آیین کاملتر نیز بکوشند و از اختلاف درجات هدایت غافل نمانند. این دیدگاه که به پلورالیسم شمول‌گرا معروف است نزد بسیاری از عارفان و دین‌ورزان روشنفکر پرتطرفدارترین دیدگاه کثرت‌گرایی دینی محسوب می‌شود (۵ / ض ۴۱۴).

۴- در نظر مخالفان مذهب، اصولاً دین و اندیشه‌های دینی مربوط به عصر اسطوره است و نه عصر دانش و تجربه، به نظر ایشان بشر امروز دیگر به دین نیازمند نیست و کارکرد دین در جهان امروز به پایان رسیده، بنابراین از نظر مخالفان دین نه تنها سختگیری دینی و اعتقادی هیچ جایگاه معقول و انسانی ندارد بلکه پرداختن به هیچ دینی نیز ضرورت ندارد، بنابراین دیدگاه دیگر جایی برای اظهار و اعمال تعصبات فرقه‌ای باقی نمی‌ماند. این برداشت که در آغاز توسط آگوست کنت جامعه‌شناس فرانسوی قرن نوزدهم ارائه شد، امروز نیز در میان متفکران مخالف مذهب و یا غیر مذهبی طرفدارانی دارد، ولی طرفداران این نظریه نسبت به گزینه‌های دیگر چندان زیاد نیستند، در عین حال بحث گسترده‌تر و جامع‌تر در باب این دریافت، مجال دیگری می‌طلبد که به کلی از موضوع این نوشتار بیرون است.

اینک جای آن دارد که به طرح مبانی نظری کثرت‌گرایی و تسامح دینی بپردازیم و بکشیم تا این فلسفه اجتماعی- فرهنگی را نخست از منظر مبانی فکری و معرفتی آن مورد ملاحظه قرار دهیم؛ سپس ببینیم که اندیشمندان بزرگی مثل حافظ و ابن‌فارض چگونه به این اندیشه‌ها گرایش پیدا کرده‌اند و منظورشان از وحدت حقیقت ادیان و یا کثرت‌گرایی دینی و تسامح و تساهل چه بوده است.

### مبانی فکری کثرت‌گرایی دینی

۱- آگاهی‌های انسان در هر قلمرویی که باشند چه فلسفی، چه تجربی و چه دینی در ساحت ذهن و زبان انسان، همه بشری هستند. معرفت بشری نیز در تحول و تغییر دائمی است، نظریه‌ها و برداشتهای دینی انسان متغیر می‌شود و در تعامل دائمی با دیگر معارف بشری است، هر چند که اصل دین ثابت و محفوظ است، ولی تفسیر و استنباط انسان از دین و اصول و احکام آن متناسب با زمان و پیشرفت علوم و فناوری متحول می‌شود. بنابراین نمی‌توان انسانها را به سبب برداشتهای دینی متفاوت محکوم کرد و مجرم شناخت، بلکه وظیفه اصلی اندیشمندان نقد و بررسی اندیشه‌های خام و ناپخته‌ای است که یا روشمند نیست و یا هنوز از کمال چندانی برخوردار نیست.

در این عرضه دو نوع استنباط متفاوت وجود دارد، یکی آن که حقیقت را نسبی می‌شمارد و دستیابی به هیچ حقیقتی را ممکن نمی‌داند و دیگر این که دستیابی انسان را به پاره‌ای از حقایق ممکن می‌شمرد و بر آن است که انسان می‌تواند پاره‌ای از گزاره‌های ثابت و مطابق با واقع داشته باشد. اما آنگاه که دین در ابعاد مختلف بسط قلمرو می‌دهد و موضوعات و مسائل مختلف و متنوعی را مورد بحث قرار می‌دهد، به ناچار برداشتهای مختلف و متفاوتی چهره می‌نماید که نمی‌توان همه آنها را عین واقع دانست. پاره‌ای از طرفداران این نظریه استنباط‌ها و اجتهادهای مختلف علما و فقهای رسمی دین را هم شاهدی بر مدعای خویش می‌آورند و بر آن‌اند که منظور از قرائت‌های مختلف دینی ارائه دادن هر نظریه و هر نظر ناموجه و بدون دلیل و یا ارائه برداشتهای ناصواب و غیر متکی بر روشهای منطقی و علمی نیست، بلکه توجه دادن به دریافت‌های متفاوتی است که صاحب‌نظران و اندیشمندان با حفظ روشهای درست استنباط به آن دست می‌یابند.

فقیهان در اجتهاد مسائل دینی و شرعی بر آن‌اند که اگر فقیهی اجتهاد کند و در اجتهاد خودش نیز خطا نماید باز از نظر شارع دارای اجر است و اگر در اجتهاد خویش به حکم واقعی شرع دست یابد، دو اجر برای او لحاظ می‌شود. بنابراین بسیار طبیعی است که فقیهان در موضوعات مختلف استنباط‌های متفاوت داشته باشند و هیچ‌کدام نیز مطرود و ملعون شناخته نشوند و تکفیر نگردند. برای مثال به حکم نماز جمعه در عصر غیبت نظر کنید. فقیهان شیعه در این موضوع نظرات متفاوت و بلکه متضادی ابراز کرده‌اند، وجوب عینی، وجوب تخییری، استحباب، کراهت و حرمت؛ این همه احکام متنوع و گاه متناقضی است که درباره اقامه نماز جمعه در عصر غیبت ارائه شده است.



همچنین در خصوص حرمت موسیقی، علمایی بوده‌اند که تمام انواع موسیقی را حرام دانسته‌اند و حتی خرید و فروش آلات موسیقی و گاه رادیو و تلویزیون را نیز نامشروع دانسته‌اند. در مقابل فقهای نیز بوده‌اند که بیشتر انواع موسیقی را حلال و جایز شمرده‌اند و فقط آن بخش از موسیقی را که موجب درافتادن به گناه و فساد می‌شود نفی کرده‌اند، اما چه می‌شود گفت، که همه اینها برای خود دلایل و براهینی دارند که در جای خود مورد توجه است و هیچ یک را به صرف نظریه بودن نمی‌توان نفی کرد و تخطئه نمود.

شاید تنها تفاوت طرفداران قرائت‌های مختلف دینی یا نظریه تکامل معرفت دینی با فقیهان و موضوع استنباط‌های مختلف، آن است که ایشان اختلاف برداشت‌ها را در اصول دین نیز جاری می‌دانند و معتقدند که مثلاً تفسیر مولانا از خداوند، انسان و مرگ، با تفسیر غزالی و یا علامه مجلسی کاملاً متفاوت است. همچنان‌که تفسیر ملاصدرا با برداشت قاضی عضدالدین ایجی، نویسنده نامدار کتاب *مواقف* و امام فخررازی تفاوت دارد. با این حال این تفاوتها امری ناگزیر و خارج از حیطه اراده بشری است و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم می‌باید این تفاوت برداشتها و یا اختلاف قرائت‌ها را بپذیریم و به لوازم آن که دست‌کشیدن از تعصب و جزم‌اندیشی دینی است وفادار بمانیم و نخواهیم که همگان مثل ما بیندیشند و مثل ما انسان و جهان و خدا را تفسیر کنند که این خود بزرگترین آفت اندیشمندی است و مهمترین نشان خودپسندی فکری؛ چرا که اگر فرقه‌ای و یا شخصی بخواهد به جای همه انسانها و همه متفکران بیندیشد و قانون همه یا هیچ را در قلمرو اندیشه و فرهنگ جاری بداند، علاوه بر اینکه به اوج استبداد فکری رسیده، نصیب و بهره او نیز در پایان جز هیچ نخواهد بود.

در میان متفکران و متکلمان مسلمان نیز از دیرباز کسانی بوده‌اند که دستیابی به یقین صریح و شفاف را آسان نمی‌دانسته‌اند و از مدافعان نظریه تکافوی ادله به حساب آمده‌اند. یکی از ایشان عبدالعزیز بن بقال (متوفی ۳۶۳هـ / ۹۷۴م) است که در عین اعتقاد به اینکه حق و باطل وجود دارد، بر آن بود که به‌طور مشخص نمی‌توان گفت چه چیزی حق یا باطل است؛ به نظر او در برخی استدلال‌ها ادله با هم متکافی‌اند و رجحان آنها بر یکدیگر مبتنی بر زبردستی مطرح‌کنندگان آنان در استدلال است. علاوه بر او متکلمی دیگر به نام ابن‌هیثم نیز بر آن بود که هر کس نظر طرف دیگر را با توجه به علاقه‌ها و ذهنیات خودش می‌پذیرد و با ذهن خالی سراغ مطالب نمی‌رود. این دیدگاه

به نظریه قرائت‌های مختلف دینی بسیار نزدیک است و زمینه‌ای است برای تأکید بر کثرت‌گرایی دینی (۲۱ / ص ۲۶۷ به بعد).

۲- دستیابی به شناخت درست از جهان و انسان آسان نیست. به بیان دیگر هیچ کس نمی‌تواند به آسانی به یقین دست یابد و معمای انسان و جهان را به سر پنجه فکر و اندیشه باز کند. «یقین» مبتنی بر معرفت و آگاهی کمترین و دیرپاب‌ترین نعمتی است که به انسانها عطا شده است. راز اختلاف متفکران و اندیشمندان نیز در همین است که اسرار جهان و انسان به آسانی قابل وصول نیستند. انسانها اگر به اندیشه و دانش مجهز شوند و اصول درست بررسی و استنباط را به کار گیرند، می‌توانند پرده از رخسار برخی از مسائل و موضوعات پیچیده بردارند و به شناخت زوایای کوچکی از اسرار و مسائل هستی دست یابند. حافظ از آن شخصیت‌هایی است که معتقد است راز دهر را کسی نمی‌تواند به آسانی با حکمت و فلسفه دریابد. این معما چنان پیچیده و تودرتو است که دست حکمت هر قدر بلند و پر قدرت هم باشد بدان نمی‌رسد. اسرار جهان یا - به نظر خواجه - اسرار این سقف بلند ساده بسیار نقش، چنان پیچیده و شگرف است که هیچ دانا در جهان از آن آگاهی ندارد.

به گمان خواجه شیراز بسیاری از تفسیرها و برداشت‌های انسانها زیاده‌گویی و دخالت نابجای وهم‌اندیشان است و بدیهی است که اگر عقل و دانش راهی به کارخانه هستی نداشته باشند، تلاشهای قوه واهمه جز فضولی کردن و مشکل آفریدن حاصل دیگری در بر ندارد، نه فقط راز جهان که حتی وجود انسان نیز در نظر حافظ افسانه‌ای است که تحقیق آن خیال‌پردازی و افسانه‌سرایی است. به گمان او رازآمیز بودن جهان و دست‌نیافتنی بودن اسرار آن پیش از آنکه نقصی و ضعفی برای انسان باشد ویژگی و صفتی است برای خود جهان. خداوند جهان را به گونه‌ای آفریده است که انسان آگاهی چندانی از آن نمی‌تواند داشته باشد، همه آگاهیها و داناییهای بشر در برابر ناآگاهیها و نادانی‌های او از مسائل و موضوعات جهان مثل قطره‌ای است اندک و ناچیز در برابر اقیانوسی بی‌کران. این برداشت نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از تلاشها و کوششهای متفکران مصروف موهومات و ذهنیات صرف می‌شود و بهره‌ای از حقیقت و آگاهی ندارد.

متفکران معاصر نیز برآنند که اگر رسیدن به تعصب و جزم‌اندیشی دشوار و دست‌نیافتنی نیست و انسان به آسانی دچار تعصب و جزمیت می‌شود، بی‌تردید

دستیابی به یقین شفاف و پاسخگویی به انبوه سؤالاتی که پیش روی انسانهای اندیشمند صف می‌کشند چندان آسان نیست. این عین ساده‌اندیشی و ناپختگی است که تصور کنیم، می‌توانیم همه مسائل هستی، انسان، جهان و زندگی را به آسانی و بدون دستیابی به چشمه‌های ژرف و عمیق معرفت پاسخ گفت.

ناگفته نماند که برای امثال حافظ پاره‌ای از سؤالات و اندیشه‌های خیامی نیز - در مراحل از عمر - مطرح بوده است، او در پاره‌ای از اشعار خویش بر آن است از راز این جهان یا به بیان او این سقف بلند ساده بسیار نقش، هیچ دانا در جهان آگاه نیست. اوست که به صراحت و با صدای بلند بانگ می‌زند که:

عیان نشد که چرا آمدم، کجا بودم دروغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

(۸ / غزل ۳۳۴)

این همه نشان می‌دهد که حافظ لزوماً مثل دیگر عارفان از بالا به جهان و انسان نظر نمی‌کند و هستی را از دریچه چشم خداوند نمی‌بیند، بلکه از پشت عینک معرفت بشری و از پنجره دانش و خرد انسانی به جهان نظر می‌کند. او حداقل در این‌گونه موارد مثل فیلسوفان اندیشیده است و نشان داده که با پرسشهایی بزرگ و ذهن‌آزار روبه‌رو بوده است. پرسشهایی که ذهن هر انسان اندیشمندی را در مرحله‌ای از زندگی مورد هجوم قرار می‌دهد و به اضطراب و بیج و تاب می‌افکند.

- چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

- گره ز دل بگشا و ز سپهر یاد مکن که فکر هیچ مهندس چنین گره نگشاد

(۸ / غزل ۷۲ و ۹۷)

بنابر اعتقاد طرفداران نظریه کثرت‌گرایی دینی، دانش و معرفت بشری علاوه بر پیچیده و رازناک‌بودن، از ویژگیهای دیگری نیز برخوردار است که موجب کم‌رنگ شدن قدرت واقع‌نمایی آن می‌شود. تعالیم بشری از یک‌سو، ناقص و خطاپذیر است و محدود به جنبه‌هایی از حقیقت. هم عقل خطا می‌کند و هم حس و تجربه از شناخت

همه ابعاد حقیقت عاجز و ناتوان است. داستانی که مولانا تحت عنوان «فیل‌شناسی هندیان در شب تاریک» در مثنوی آورده است در بردارنده این حقیقت است که چشمان حس و تجربه - همچنین عقل و خرد در نظر طرفداران کثرت‌گرایی - مانند کف دست آدمی است که به مجرد دستیابی به بخشی از واقعیت، می‌پندارد که همه حقیقت را دریافته است و به خطای جزء و کل یا کنه و وجه در می‌غلند.

از نظر گاه‌سنجی ای مغز وجود	اختلاف مؤمن و کبر و جهود
پیل اندر خانه تاریک بود	عرضه را آورده بودندش هنود
از برای دیدنش مردم بسی	اندر آن ظلمت همی شد هر کسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود	اندر آن تاریکیش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد	گفت همچون ناودان است این نهاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید	آن برو چون بادبزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود	گفت شکل پیل دیدم چون عمود
آن یکی بر پشت او بنهاد دست	گفت خود این پیل چون تخی بدست
همچنین هر یکی به جزوی که رسید	فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید
از نظر گاه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف

(۲۶ / دفتر سوم، ابیات ۱۲۵۸ تا ۱۲۶۷)

علاوه بر این، تعالیم سنتی جوامع و سایه‌ای که فرهنگ گذشتگان بر سر ملت‌ها می‌گستراند، موجب می‌شود تا تربیت و روحیات گذشته ایشان به نحوی در پیدایش ذهنیت انسان نسبت به جهان، زندگی و... نقش تعیین‌کننده داشته باشد. پاره‌ای از ابیات حافظ، حکایت از عدم اعتماد بر دریافت‌های بشری دارد و درست به همین سبب است که حافظ مدعی است که جنگ و نزاع فرقه‌های مختلف مذهبی را باید معذور دانست به علت آن که افسانه‌سرایی ایشان معلول ندیدن حقیقت است. حافظ بر آن است که چون عموم انسانها با عقل و حکمت می‌خواهند راز جهان را دریابند موفق نمی‌شوند و با ندیدن و دریافت نکردن حقیقت به افسانه‌سرایی می‌پردازند. به نظر او بخشی از اسرار جهان از اساس برای بشر دست‌نیافتنی است و بخش بزرگتری از این اسرار با عقل و دانش قابل دریافت نیست.

- جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

- حدیث از مطرب و می‌گو و راز دهر کمتر جو

که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

- راز درون پرده چه داند فلک، خموش ای مدعی نزاع تو با پرده‌دار چیست؟

- ز سر غیب کس آگاه نیست قصه مخوان کدام محرم دل ره درین حرم دارد

- ساقیا جام می‌ام ده که نگارنده غیب نیست معلوم که در پرده اسرار چه کرد  
آن‌که پر نقش زد این دایره مینایی کس ندانست که در پرده پرگار چه کرد

- در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست وهم ضعیف رای فضولی چرا کند

- گفتم از گوی فلک صورت حالی پرسم گفت آن می‌کشم اندر خم چوگان که مهرس

- مهندس فلکی راه دیر شش جهتی چنان بیست که ره نیست زیر دام مفاک

(۸ / غزل ۱۷۹، ۳، ۶۶، ۱۱۴، ۱۳۴، ۳۳۴، ۲۶۶ و ۲۹۳)

ابن‌فارض نیز با وجود آنکه در مباحث اجتماعی وارد نمی‌شود، ولی بر آن است که در فراسوی دروس ظاهری و نقلی علمی هست که نهایت عقول نیز از دستیابی به آن ناتوان‌اند. این دانشها از ظهور صفات خداوند و از ماورای حس و عقل بر نفس‌ها و جان‌ها القا می‌شود. این معارف از درون می‌جوشد و این جوشش آنگاه حاصل می‌شود که نفس آدمی از تفرقه جدا شده باشد و با بیرون آمدن از خود به حقیقت یا به اصطلاح به مقام جمع پیوسته باشد.

ولاتک ممسن طیشته دروسه  
فشم وراء النقل علم یدق عن  
تلقیتسه منسی و عنی أخذته  
بحیث استقلت عقله و استقرت  
مدارک غایات العقول السلیمة  
ونفسی کانت من عطائی ممدتی

«همانند کسی مباحث که علم ظاهری او را به حدی سبک مغز کرده است که عقلش را فرو کاسته و خوار و بی‌مایه‌اش ساخته است. آن‌جا در فراسوی علوم نقلی معرفتی هست که از شدت باریکی از دستیابی نهایات خرده‌های سالم نیز پنهان می‌ماند. آن معرفت را من از خویش دریافته‌ام و از خود آموخته‌ام و روح من در این بخشش یاری‌دهنده من بود.»

در نظر او که کاملاً اشراقی و آسمانی به جهان نظر می‌کند و همه چیز را محصول فیض ازلی می‌داند، آن‌گونه سؤالهایی که برای متفکرانی مثل حافظ مطرح است، اساساً مطرح نمی‌شود. نگاه او به وحدت ادیان و توصیه‌اش مبنی بر تحمل عقاید مختلف مبتنی بر همین دیدگاه است که همه چیز تجلی نامی از نامهای خداوند است. علاوه بر این او نیز همانند حافظ جبر را در پیدایش عقاید مؤثر می‌داند و برخی از افکار و اندیشه‌ها را به موضوعی فراتر از اراده بشری منتسب می‌کند.

۳- عموم مردم جهان از نظر اعتقادی و فکری پیرو اندیشه‌های مرسوم محیط و سرزمین خویش‌اند و به میزانی که تعصب بر این اعتقادات وجود داشته باشد، آنها نیز متعصب و سختگیر تربیت می‌شوند. به بیان دیگر بیشتر مردم جهان حتی دانشمندان و عالمان همیشه براساس تقلید از پدران، مادران و معلمان خویش و نوع تربیتی که به آنها القامی شود، دین خود را بر می‌گزینند و همیشه بسیار اندک‌اند کسانی که در عقاید مرسوم در محیط خویش تجدید نظر می‌کنند و با فکر و پژوهش به استقبال اندیشه‌های نو می‌روند. از میان اندیشمندان ما برخی مانند جلال‌الدین رومی بر ارثی بودن دین‌ورزی بیشتر مردمان تأکید کرده‌اند. بیشتر جامعه‌شناسان و متفکران جهان معاصر نیز این فرایند را اقتضای طبیعی جوامع انسانی دانسته‌اند. اکنون پرسشی که به جد مطرح می‌شود این است که آیا با تنوع و تمایزی که در گرایشهای دینی وجود دارد و با وجود اینکه نوع دینداری ملتهای مختلف به عوامل متعددی بستگی دارد، آیا می‌توان انسانها را به سبب اختلاف عقاید، تحت فشار و سختگیری قرار داد؟

۴- یکی دیگر از موضوعات قابل توجه در پذیرش و یا عدم پذیرش اختلاف و تسامح و تساهل، تفسیری است که متفکران از گناه و جایگاه آن در زندگی انسان دارند. کسانی که اختلاف ادیان را بر نمی‌تابند و به تساهل تن نمی‌دهند، عموماً بر آن‌اند که تساهل

موجب می‌شود تا ادیان دروغین و اندیشه‌های ناسخته از تساهل و تسامح سوء استفاده کنند و عموم انسانها را که آدمیانی ساده‌لوح و بیگانه با پژوهش هستند گمراه سازند و به گناه بکشانند. طرفداران پذیرش ادیان مختلف و تسامح و تساهل در مقابل این تفکر برآنند که اولاً هیچ ایمانی را به زور نمی‌توان به دیگر انسانها تلقین کرده، روشهای قهرآمیز و زورمدار به‌ویژه در محیطی که فرهنگ و انسانیت محترم شمرده می‌شود هم انسان و انسانیت را پایمال می‌کند و هم برای خود ادیان و مذاهب نقش منفی دارد. ثانیاً هیچ جامعه‌ای را آرمانی محض و بدون گناه و گمراهی نمی‌توان پیدا کرد. علاوه بر این طرفداران تسامح و تساهل دینی برآنند که آنچه موجب فساد و تباهی انسانها می‌شود گمراهی است و به اصطلاح ریشه در پیش‌زمینه‌های معرفتی انسانها دارد، بنابراین با اشاعه فرهنگ درست و تبلیغات اندیشمندانه تا حد زیادی می‌تواند جبران گردد، بنابراین نیازی به روشهای قهرآمیز صرف نیست.

واقع‌نگری حکم می‌کند که دینداران و اندیشمندان بکوشند تا جوامع را از گناهان بزرگ و خانمان‌برانداز پاک کنند و نسبت به گناهان کوچک و شخصی و کم‌ضرر با تساهل و تسامح برخورد نمایند. به نظر ایشان اگر ما بپذیریم که برخی از گمراهی‌ها و گناهان به عوامل مختلف تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و تربیتی انسانها باز می‌گردد و همه آنها همواره اختیاری و از سر عناد و فرومایگی از گناهکاران صادر نمی‌شود، عدم سختگیری نسبت به برخی از آنها به ویژه برای گناهان شخصی و اصلاح‌پذیر، پذیرفتنی می‌نماید. بنابراین باید گناهان را طبقه‌بندی کرد و گناهان کوچک، فردی و قابل گذشت را نادیده انگاشت. این دسته متفکران عقاید را به هر شکلی که باشد جزء گناهان به حساب نمی‌آورند، اعمال و رفتار آدمیان را نیز طبقه‌بندی کرده و دارای احکام متفاوت می‌شمارند. از میان متفکران گذشته پاره‌ای از دیدگاههای حافظ به این صاحب‌نظران نزدیک است و او نیز تساهل و تسامح را در حیطه رفتار اجتماعی به همین ترتیب می‌پذیرد.

۵- اختلافات و جنگ و نزاعهای ادیان یا محصول تعالیم نقلی و عقلی آنهاست و یا معلول عوامل محیطی و پیش‌زمینه‌های فرهنگی- اجتماعی. اگر کسی بتواند از حد نقل و عقل جزئی فراتر رود و به معیار و محک دیگری دست یابد که بالاتر از این دو نوع باشد، جای آن دارد که جایگاه خود را از مرتبه قیل‌وقال‌ها و نزاعهایی که بر بنیاد تقلید فرهنگی و یا منفعت‌جویی ساخته شده است گذر داده و در آستان دیگری قرار گیرد،

آستانی که نسبت به قلمروهای پیشین مثل آسمانی بلند و متعالی است. به گمان عارفان ما چنین آستانی وجود دارد که بلند، متعالی و نورانی باشد و آن آسمان عشق است. عشق است که با دست انداختن و مسلط شدن بر انسان تحولی عمیق درون آدمی ایجاد می‌کند و به او هویت و شخصیتی تازه می‌بخشد. شخصیتی که آدمی را دعوت می‌کند تا به گونه‌ای دیگر در مسائل بنگرد و از پنجره‌ای نو به جهان نظر کند و تضادها و اختلافها را سازگاری و تلائم بخشد. در نظر عارفان عشق خمیرمایه اتحاد اشیای جهان است و این همان چیزی است که صدها هزار جزء متناقض و متفاوت را پیوند داده و به یکدیگر متصل ساخته است.

آفرین بر عشق کل اوستاد	صد هزاران ذره را داد اتحاد
همچو خاک مفترق در رهگذر	یک سبوشان کرد دست کوزه‌گر
که اتحاد جسمهای ماء و طین	هست ناقص جان نمی‌ماند بدین

(۲۶ / دفتر دوم، ابیات ۳۷۲۷ تا ۳۷۲۹)

عشق به آدمیان تعلیم می‌دهد که خانقاه و خرابیات تفاوت چندانی ندارند، همه جا جلوه‌گاه معشوق است، چه مسجد باشد و چه کنشت. اگر عشق وجود داشته باشد و انسان به رستاخیز درونی دست یابد، پیوند او با معشوق حاصل می‌شود و مقصود به دست می‌آید. حافظ با تأکید تمام فریاد می‌زند که مبادا آنچه را عارفان می‌گویند، بیهوده و هرزه بیندارید، نه! این قصه‌ای شگفت و حکایتی عجیب است که جای تأمل بسیار دارد.

در عشق خانقاه و خرابیات فرق نیست	هر جا که هست پرتو روی حیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند	ناموس دیر راهب و نام صلیب هست
فریاد حافظ این همه آخر به هرزه نیست	هم قصه‌ای غریب و حدیثی عجیب هست

(۸ / غزل ۶۴)

۶- عشق همانند خونی در رگهای عاشق می‌دود و به او درس دوستی، لطف و مهربانی می‌دهد. در جهانی که از تار و پود محبت ساخته می‌شود نه تنها آدمیان که حتی حیوانات و اشیاء نیز به منزله اعضای یک خانواده بزرگ شناخته می‌شوند و احساس یگانگی و همراهی با آنها جزء جدایی‌ناپذیر وجودی انسانها می‌شود. عاشق با دگرگونی



وجودی از خامی به پختگی سیر می‌کند و از دام هرگونه تعلقی آزاد می‌شود. حرص، حسد، طمع و دیگر رذایل نفسانی که زندانهای روح و زنجیرهای اسارت‌بخش هویت انسانی هستند کنار می‌روند و جای آنها را آرامش و خرسندی و مهر و دوستی پر می‌کند. رها شدن از دام تعلقات و سیری چشم و دل نبستن به نعمت‌های دنیوی به انسان اجازه می‌دهد که حدّ خود را بشناسد و حقوق انسانی دیگران را نیز پاس بدارد. اولین مرتبهٔ احترام به حقوق دیگران این است که آنچه برای خود نمی‌پسندیم برای دیگر انسانها نیز نپسندیم و خیرات و کمالاتی را که برای خود انتظار داریم، برای دیگر انسانها نیز لازم و ضروری بشماریم.

در «کیش مهر، پرستش به مستی است» و فراتر رفتن از خودخواهی و خودپسندی زیرکانه. اینجا سود و زیان شکل دیگری به خود می‌گیرد و منطق حسابگری و زیرکی جای خود را به منطق حق‌شناسی و ایثار می‌دهد. شاید به همین سبب است که فرقه‌های مذهبی در نظر عارفان چندان ارج و اعتباری ندارند. مولانا بر آن است که آیین عاشقان تنها خداست و بس. چرا که در آن اوجی که عاشق پرواز می‌کند ستیزهای بی‌حاصل فرقه‌گرایان مذهبی و جنگ و جدال‌های خصومت‌افزای متعصبان به بازیهای کودکانه‌ای شبیه است که نه با روح ادیان الهی سازگار است و نه با مهر و مهربانی که سرشتهٔ گل آدمی است.

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست

(۲۶ / دفتر دوم، ۱۷۷۰)

بیشتر عارفان بزرگ ما کوشیده‌اند تا به روشهای مختلف اعلام دارند که رسیدن به خداوند مستلزم سختگیری و تعصب و ورزیدن در جزئیات فرقه‌ای نیست. به علت آنکه اولاً بر مبنای حدیث: «الطرق الی الله بعدد انقاس الخلاق» راههای وصول به حق محدود به یک راه خاص نیست و آداب و عبارات متفاوت موجب از بین رفتن روح و باطن سلوک انسان به سوی حق نمی‌شود، ثانیاً با اعتقاد به وحدت وجود و اینکه خداوند عین هستی است، به هر طرف که روی کنیم به سوی او روی کرده‌ایم «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره، آیه ۱۱۵). همه چیز حکایت از او می‌کند و هر کس به زبانی سخن حمد او می‌گوید، به بیان دقیق عرفانی همهٔ مظاهر اسماء الهی هستند، حتی گمراهان و بت‌پرستان. آنها نیز گمشته‌ای را جست‌وجو می‌کنند که در باطن جز او

نیست، ولی غفلت‌ها و بی‌توجهی به اختلاف زبانها و روشهای جست‌وجو است که ایشان را فرقه فرقه و دسته دسته می‌کند. بیداران و آگاهان باید به انسانها بفهمانند که چه چیزی در حقیقت گم‌شده واقعی و مطلوب حقیقی ایشان است. عارفان به سبب نظر کردن در حقیقت و جهان را از منظر بالا دیدن، کوشیده‌اند تا سر اختلاف ادیان را علاوه بر تفاوت شرایط اجتماعی و تحریف پاره‌ای از ادیان به تجلی‌های گوناگون خداوند در عالم و تنوع جلوه‌های حضرت حق نسبت دهند. در نظر ایشان همچنان که تجلی خداوند در مظاهر غیبی و در طبیعت مختلف است در شریعت نیز به اختلاف و با تنوع ظهور کرده است (۱۴ / ص ۱۵ - ۱۴).

ابن فارض در آخرین ابیات قصیده بلندش «تائیه‌الکبری» بر این تأکید می‌ورزد که اگر کسی به حقیقت به مقام جمع یا شهود هستی واصل شود درخواهد یافت که اگر بلبلی در باغ نوحه‌سرای می‌کند و یا نوازنده‌ای به وسیله نی موجب طرب و شادی شود، اگر کافری زنار بندد، اگر محراب مسجدی با نور قرآن روشنایی گیرد و حتی اگر بت‌پرستی در بتخانه‌ای به سجده سنگها افتاد و اگر زرتشتیان آتش را پرستیدند، همه آهنگ خداوند کرده‌اند، گرچه قصدشان ظاهراً غیر او بوده باشد.<sup>(۱)</sup> این موضوع نشان می‌دهد که ابن‌فارض از یک سو به وحدت وجود معتقد است و همه چیز را جلوه خداوند و مظهر او می‌شمارد و از سوی دیگر تکرر جلوه‌ها را صرفاً منحصر به صورت غیبی و مظاهر طبیعی نمی‌داند، بلکه نحله‌ها و فرقه‌های فکری و مذهبی را نیز مظهر خداوند می‌شمارد (۹ / ص ۳۸۷).

فان ناحَ فی الأیک الهزارُ وِ غرَدَتُ  
وَأَطْرَبَ بِالْمِزْمَارِ مُضْلِحُهُ عَلَي  
وَعَثَّتْ مِنَ الْأَشْعَارِ مَا رَقَّ فَا رَقَّتْ  
تَنْزَهَتْ فِي آثَارِ صَنَعِي مَنْزَهَا  
قَبِي مَجْلِسُ الْأَذْكَارِ سَمِعَ مَطَالِعِ  
وَمَا عَقْدُ الزَّنَارِ حَكْمًا سَوِي يَدِي  
وَأَنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابِ مَسْجِدِ  
وَأَسْفَارِ تِسْوَارَةِ الْكَلِيمِ لِقَوْمِهِ  
وَأَنْ خَرَّ لِلْأَحْجَارِ فِي الْبَدِّ عَاكِفِ

جواباً له الأطيَّارُ فِي كِلِّ دَوْحَةٍ  
مُنَاسِبَةً الْأَوْتَارِ مِنْ يَدَيْ قَيْنَةٍ  
لِسُدْرَتِهَا الْأَسْرَارُ فِي كِلِّ شِدْوَةٍ  
عَنِ الشَّرْكَ بِالْأَغْيَارِ جَمْعِي وَ الْفَتَى  
وَلِي حَانَةِ الْخَمَّارِ عَيْنِ طَلِيعَةِ  
وَأَنْ حَلَّ بِالْأَقْرَارِ بِي فَهِي حَلَّتْ  
فَمَا بَارَ بِالْأَنْجِيلِ هِي كِلَّ بِيْعَةِ  
يُنَاجِي بِهَا الْأَجَارِ فِي كِلِّ لَيْلَةٍ  
فَلَا وَجْهَ لِلْأَنْكَارِ بِالْعَصِيْبَةِ

فَقَدْ عَبْدِ الدِّينَارِ مَعْنَى مَنْزِهِ  
وَقَدْ بَلَغَ الْإِنذَارَ عَنِّي مَنِ بَغَى  
وَمَا زَاغَتْ الْإِبْصَارُ مِنْ كُلِّ مَلَأَةٍ  
وَمَا اخْتَارَ مَنْ لِلشَّمْسِ عَنْ غُرَّةٍ صَبَا  
وَإِنْ عَبَدَ النَّارَ الْمَجْسُوسَ وَ مَا نَطَقَتْ  
فَمَا قَصَدُوا غَيْرِي وَ إِنْ كَانَ قَصْدُهُمْ  
رَأَوْا ضَوْءَ نُورِي مَرَّةً فَتَوَهَّمُوا  
عَنِ الْعَارِ بِالْإِشْرَاقِ بِالْوَثِيئَةِ  
وَ قَامَتْ بِي الْأَعْذَارُ فِي كُلِّ فِرْقَةٍ  
وَ مَا رَاغَتْ الْأَفْكَارُ مِنْ كُلِّ نَحْلَةٍ  
وَ إِشْرَاقَهَا مِنْ نُورِ اسْفَارِ غُرَّتِي  
كَمَا جَاءَ فِي الْأَخْبَارِ فِي الْفِ حِجَّةٍ  
سِوَايَ وَ إِنْ لَمْ يَظْهَرُوا عَقْدَ تِيَّةٍ  
نَارًا فَضَلُّوا فِي الْهَدَى بِالْأَشْعَةِ

(۳ ص ۱۲۸، ۱۲۹ و ۱۳۰)

«اگر بلبلی در بیشه‌زار نوحه‌سرایی کرد و پرندگان دیگر در پاسخ او از هر درختی نغمه سر دادند،

و اگر نی‌نوازی با هماهنگی تارها از دست کنیزک آوازه‌خوان طرب و شادی برانگیخت،

و خواننده‌ای شعرهای رقیق دلکش خواند که باطن آدمیان در هر سرودی به‌سوی سدرهٔ خویش اوج گرفت،

من در آثار صنع خویش به تفرج پرداختم در حالی که جمع و الفت من از شرک اغیار، منزّه بود - در حالی که تنزیه‌کننده بودم - به تماشای مقام جمع و محبت خویش از شریک گرفتن بیگانگان نشستم.

پس هر مجلس ذکری به واسطهٔ من گوش دریافت‌کننده شد و به واسطهٔ من بود که هر میکدهٔ می‌فروشی چشم دیده‌ور گردید.

هیچ کس زنا نداشت جز دستان من، آن هم به سبب حکمتی، و اگر آن زنا به واسطهٔ اقرار و اعتقاد به من گشوده شد، دست من بود که آن را گشود.

اگر محراب مسجدی با نور قرآن روشنایی گرفت نمازگاه کلیسا نیز با انجیل نابود نشد. اسفار تورات نیز که موسی برای قومش آورد و اینک عالمان یهود هر شب با آن به مناجات می‌پردازند (همان حکمی را دارد که انجیل دارد).

اگر بت‌پرستی در بتخانه به سجدهٔ سنگ‌ها افتاد، از سر انکار متعصبانه در او نظر مکن.

چه بسیار انسانهایی که به ظاهر آراسته از ننگ شرک بت‌پرستی بودند، اما در حقیقت بندهٔ زر و سیم گشته‌اند.

انذار از ناحیه من بود برای کسانی که سرکشی کرده‌اند و ستم ورزیده‌اند و عذر هر فرقه‌ای نیز به واسطه من (و بر آستان من) اقامه شد.  
پس چشم‌های هیچ ملت و آیینی برنگشته است و افکار و اندیشه‌های هیچ فرقه‌ای هم به راه انحراف نرفته است.

آن کس که از سر غفلت به خورشیدپرستی روی آورد در حقیقت خورشید را به خدایی برنگزیده است، زیرا درخشش خورشید هم از پرتو نور پیشانی تابان من است.  
اگر زرتشتیان آتشی را پرستیدند که همان‌گونه که در اخبار آمده است هزار سال خاموش نگردید،

آهنگ غیر مرا نکرده‌اند، گرچه به نظر می‌رسد که قصدشان غیر من باشد و اگر چه کند نیت خویش را آشکار نساخته‌اند.

یک بار پرتو نور مرا دیدند و آن را آتش پنداشتند پس با پرتوهایی شعله آتش در عین هدایت به گمراهی درافتادند».

ابن‌فارض شهود این همه را محصول فراتر رفتن از مکاشفه و رسیدن به مقام جمع می‌داند، مقامی که او مدعی است، اگر حجاب هستی نمی‌بود حقیقت را به صراحت بیان می‌کرد و بیش از این در پیچ و خم کنایه و تعریض نمی‌ماند، ولی وجود ناسوتی و زمینی او که قوامش به احکام و مقتضیات عالم مظاهر است، مهر خموشی بر لبش می‌زند و او را از بیش گفتن باز می‌دارد.<sup>(۱)</sup>

به اعتقاد ابن‌فارض همه ادیان و مذاهب، و حتی جلوه‌های مختلف کفر و شرک از لوازم ناگزیر کارگاه هستی‌اند. همه مظاهر اسماء الهی هستند و جهان مخلوق خداوند با این مظاهر و مخلوقات معنی و کمال پیدا می‌کند. خداوند نیک می‌دانست که چه جهانی می‌آفریند و چگونه تجلی می‌کند. او از احوال گمراهان و کافران آگاه است و مرتبه و موقعیت آنان در جهان برایش روشن است، ولی حکمت او ایجاب کرده که آنها را بیافریند و نقشی در جهان به ایشان بدهد. جهان نیز با این کمال و نقص‌ها و هدایت‌ها و گمراهی‌هایش کامل می‌شود (۱۸/ ص ۶۱۷ تا ۶۲۸).

شیطان که نماد گمراهی و فریب است مخلوق خود اوست و اوست که شیطان را مهلت بخشیده تا به گمراه کردن آدمیان پردازد و نفس را منزلگاه خویش کند و

۱- و لو کنا حجاب ال کون قلت. و انما قیامی بأحکام المظاهر مسکتی  
اگر حجاب هستی نمی‌بود اسرار را بازگو می‌کردم، ولی قیام من به احکام و مقتضیات عالم مظاهر، مهر خموشی بر لبم می‌زند و مرا به سکوت وامی‌دارد. (۳/ ص ۱۳۰)

پیوسته و سوسه بیافریند. پس اگر فتنه‌ای در جهان هست به مصداق سخن آن بزرگ همه از جانب اوست، چرا که اوست که شیطان و نفس و هوا و هوس را در جهان قرار داد. اگر ریگی به کفش او نمی‌بود نمی‌باید لب و دندان ترکان خطا و ختن را این‌گونه زیبا و دلربا بیافریند و با غمزه شاهدان طناز زمینی هوش از سر آدمیان برباید. این تعبیر نه توجیه فساد است و نه فلسفه بافتن برای خوشباشی و عیاشی. ولی توجه می‌دهد که جهان را با تمام ویژگیهایش جلوه و فیض خداوند بدانیم، گرچه آدمیان به حکم شرع و عقل وظیفه دارند که برای ایجاد نیکی و هدایت تلاش کنند و از غفلت و کژاندیشی کناره بگیرند مولانا می‌گوید:

کفر هم نسبت به خالق حکمت است چون به ما نسبت کنی آن آفت است

بنابراین می‌توانیم از چشم خداوند به جهان نظر کنیم و در عین حال از معیارهای ارزیابی انسانی نیز فاصله بگیریم و خود و جامعه را به تباهی نیالاییم. اینک ابتدا خلقت و سیر موجودات را بر مقتضای حکمت و مصلحت الهی از نگاه ابن‌فارض بررسی کرده؛ سپس دیدگاه حافظ را در این باره دنبال می‌کنیم.

فلا عبث والخلق لم یخلقوا سدى و ان لم تکن أفعالهم بالسّدیة  
على سمة الاسماء تجرى أمورهم و حکمة وصف الذات للحکم أجرة  
یصرفهم فی القبضتین ولا ولا فقبضة تعمیم و قبضة شقوة

(۳ ص ۱۳۰)

«یهودگی در کار نیست و مخلوقات به گزاف آفریده نشده‌اند، گرچه رفتارشان درست و استوار نیست.

امور ایشان بر نشان اسماء الهی جریان می‌یابد و حکمت وصف ذات آن خداوندی است که (بر موجودات) حکم می‌راند.

آنها را در میان دو دست می‌گرداند، دست نعمت بخشیدن و خوشبخت کردن و دست بدبخت کردن، و از هیچ کدام پروایی ندارد».

همان‌طور که در این اشعار فوق می‌بینیم ابن‌فارض جهان را در یک کل اندام‌وار و کامل مورد بررسی قرار می‌دهد و بر آن است که حتی گمراهان و گناهکاران نیز

بیهوده آفریده نشده‌اند. علاوه بر این او همه این موجودات و انسانها را جلوه اسماء الهی می‌داند و بر آن است که حکمت بالغه الهی بر آنها حکم می‌راند، به نظر او حتی بدبخت شدن و خوشبخت شدن ایشان نیز موجب تصور نقصی در آفرینش نمی‌شود زیرا همه این موجودات به حکم استعدادهای خویش اقتضای خاصی دارند و از آن فراتر نمی‌توانند بروند. این دیدگاه گرچه به نحوی با جبر نیز در آمیخته است، ولی می‌کوشد تا هر چیزی را در جایگاه خود بنشانند و هر عضوی از این جهان را در یک پیکره واحد مطالعه کند و نقش آن را در مجموعه عالم و در کل نظام هستی جست‌وجو کند. حکیمان شیعه در عین پذیرش اصول این تفسیر بر این نیز تأکید می‌ورزند که هدایت و گمراهی و گناه و عقاب بیشتر به اراده انسانها باز می‌گردد و هیچ کس در هیچ کار جبری مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد (۲۴/ ص ۱۶۳ تا ۱۷۳ و ۲۲۵ تا ۲۵۵).

این نگرش در عین حال در بردارنده نوعی احساس جبر نیز هست و از جهان بینی حکایت می‌کند که به زشتی‌ها و تباهی‌ها رنگ حتمیت و قطعیت می‌زند و از عزم انسان در مبارزه با ناراستی‌ها و بی‌عدالتی‌ها می‌کاهد، در حقیقت برداشت چندان موجهی به نظر نمی‌رسد، گرچه از سویی دیگر ممکن است جایی برای بروز زشتی‌ها نگذارد و همه چیز را زیبا و موجه جلوه دهد. با وجود این گرچه ممکن است به وجود خطا و ابهامی در چنین نگرشی نیز اذعان کنیم، اما این نگرش یاد می‌دهد که جهان عرصه یک بازی است و انسان در عین حال که تماشاگر است، باید در این بازی شرکت جوید و به رقابت فعال پردازد. درست است که بازی غفلت می‌آفریند و هشپاری و بیداری را می‌بلعد، اما تفاوت آدمیان نیکخواه و حق‌طلب با کژاندیشان بیراهه‌رو در همین است. علاوه بر این عدم سختگیری و تعصب و سازگاری با سختی‌ها و مشکلات زندگی محصول دیگری است که در این نگرش نهفته است.

فرق است میان آنکه کسی دگرانديشان و مخالفان عقاید خود را رقیب پندارد و با آنها در یک بازی سالم به رقابت پردازد یا آنکه آنان را دشمن تلقی کند. وقتی که ایشان را دشمن به حساب آورد، به دشمن‌نگاهی جداگانه و متفاوت خواهد داشت. آدمیان برای اینکه در بازی زندگی از رقیبان پیش افتند، خود بیشتر تلاش می‌کنند و کمال وجودی و قوت دلیل خود را فربه‌تر می‌سازند؛ در حالی که دشمن‌تراشان می‌کوشند تا دشمنان را نابود سازند و آنها را به هر وسیله‌ای که ممکن است از میان بردارند. جهان عارفان، توجیه‌گر فساد مفسدان نیست، اما به انسان برای اعتقادات و

رفتارهای مخالف دیگران صبوری می‌بخشد. این همان معنای بسیار نزدیک به تولرانس یا تسامح در جهان معاصر است. تسامحی که به آدمی یاد می‌دهد که چگونه هر چیز را در جای خود بپذیرد و از بد و نیک جهان اظهار بیتابی و جزع و یأس نکند. بلکه برای رشد نیکی بکوشد و برنامه‌ریزی کند ابن‌فارض می‌گوید:

عَلَى سِمَةِ الْأَسْمَاءِ تَجَسَّرَى أُمُورُهُمْ      وَ حَكْمَةٌ وَصَفِ الذَّاتِ لِلْحَكْمِ أَجْرَتِ

(۳ ص ۱۳۰)

«امور آنان (مظاهر، ادیان و فرقه‌های مختلف) بر نشان اسماء الهی جریان می‌یابد و حکمت وصف ذات آن خداوندی است که حکم می‌راند.»

در نظر حافظ نیز «همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست» و همه جا خانه عشق است، چه مسجد چه کنشت. او با این دیدگاه که به نگاه وحدت وجودی ابن‌فارض بسیار نزدیک است، اعتقاد دارد که «هر جا که هست پرتو روی حبیب هست.» این دیدگاه به او مجال می‌دهد که تنوع در مظاهر را بپذیرد و آن را بر فرقه‌ها و مذاهب نیز سرایت دهد، گویی عشق به خواجه می‌آموزد که هیچ کس و هیچ چیز را از جلوه‌های محبوب بی‌نصیب نداند و خود در برج غرور و ادعا ننشیند. این تفکری است بسیار نزدیک به تسامح و تساهل مطرح در اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی امروز و تشدید کننده روحیه مدارا و تحمل دیگر فرقه‌ها و آیین‌های مذهبی.

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست      هر جا که هست پرتو روی حبیب هست  
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌هند      ناموس دیر راهب و نام صلیب هست

(۱۸ / غزل ۶۴)

با این همه گل و خار را در کنار هم می‌بیند و عیب و گناه آدمیان را مقوله‌ای طبیعی به حساب می‌آورد. مقوله‌ای که هیچ خللی در آفرینش ایجاد نمی‌کند؛ جایی نیز نمی‌توان فرض کرد که آدمیان حضور داشته باشند، ولی پای عیب و نقصی در میان نباشد. به نظر او در چمن آفرینش کسی گل بی‌خار نچیده است؛ با این همه گاهی نیز دلتنگ می‌شود و زبان به شکوه می‌گشاید؛ از این منظر و در مقام شکوه و اعتراض اجتماعی حرکت سپهر تیزرو در نظام عالم به گونه‌ای است که سافلگان و فرومایگان

بیشتر قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند. در نهایت او دیدگاه واقع‌بینانه را رها نمی‌کند و خوب و بد را در یک کل اندام‌وار یا پیکره واحد تفسیر می‌کند. آری به نظر او «چراغ مصطفوی با شرار بولهبی است»، او می‌پذیرد که همه عناصر عالم در کنار هم کمال‌بخش و رونق‌آفرین جهان‌اند و اگر بولهبی نباشد پس آتش که را بسوزد؟

- در کارگاه هستی از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بولهب نباشد  
(۸/ غزل ۲۷)

- حافظ از باد خزان در چمن دهر مرنج فکر معقول بفرما گل بی خار کجاست  
(۸)

ابن عربی عارف و اندیشمندی که پس از غزالی بیشترین تأثیر را بر عارفان و متفکران بعد از خود داشته است، در حالی که خود را پیرو آیین عشق معرفی می‌کند و محبت را دین و ایمان خویش می‌پندارد، مظاهر طبیعی و جلوه‌های مختلف فرقه‌ای و دینی را مورد اشاره قرار می‌دهد و دل خود را خانه پذیرش این نمادها و الگوها می‌داند.

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كَلِّ صَوْرَةٍ  
وَيَتَّ لَاوْثَانًا وَ كَعْبَةً طَائِفًا  
أَدِينُ بِدِينِ الْحُسْبَانِي تَوَجَّهْتُ  
لَنَا أَسْوَةَ نَفِي بَشَرٍ هِنْدٍ وَ أُخْتِهَا  
فَمَرَعِي لَغْزَلَانٍ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانٍ  
وَأَلْوَا حِ تَوْرَاةٍ وَ مَصْحَفِ قُرْآنٍ  
رَكَائِيهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَ اِيْمَانِي  
وَ قَيْسٍ وَ لَيْلِي ثُمَّ مَيِّ وَ غَيْلَانِ

(۲/ ص ۵۷)

«دل من هر نقشی را می‌پذیرد، چراگاهی است برای غزالان وحشی و دیری است برای راهبان.

و خانه‌ای است برای بتها و کعبه‌ای برای آن که به گردش طواف می‌کند و الواحی است از تورات و کتاب قرآن. من از آیین عشق پیروی می‌کنم، به هر سویی که سپاهیان محبت روی کنند. دین من و ایمان من عشق است.

برای من محبوبی است در میان معشوقانی مثل بشر هند و خواهرش و قیس و لیلی و می و غیلان. آن معشوق الگوی من است. (یعنی عشق بشر هند و ... اسوه من است و من نیز طریقه عشاق دارم)»



۷- به نظر ایشان آنچه که روح ادیان و محتوا و جوهر همه فرقه‌های مذهبی را تشکیل می‌دهد، اعتقاد به خداوند و حیات پس از مرگ و تلاش جهت کمال و تعالی است. مابقی هر چه هست امور عرضی و جنبی است. پیامبران آمده‌اند تا به انسانها بگویند بیایید گرداگرد توحید که محور مشترک همه ادیان است. اجتماع کنیم و از سر شرک در برابر هیچ کس سر خم نکنیم.<sup>(۱)</sup> به بیان دیگر در نظر عارفان هیچ کشمکش و اختلاف مذهبی و فرقه‌ای در متن تجربه‌های عرفانی واقع نمی‌شود. پس نمی‌باید تفاوت چندانی بین فرقه‌ها و شاخه‌های مذهبی نهاد و روی جنبه‌های اختلافی به تعصب شدید پرداخت.

اگر کسی خداوند را به زبانی و آدابی پرستش می‌کند که با زبان و آداب دیگران در پرستش خداوند تفاوت دارد مشکلی ایجاد نمی‌شود. مهم راه او توجه به او و حضور او در همه مراتب عالم است؛ در این میانه هر کس توجه بیشتری به حق داشته باشد یک گام از دیگران جلوتر خواهد بود. یک نمونه از توجه عارفان ما داستان موسی و شبان است که در مثنوی آورده شده. مولانا می‌کوشد تا نشان دهد که گرچه شبان با زبانی ساده ولی آمیخته به تشبیه خدای را پرستش می‌کند و او را در جامه‌ای انسانی به تصویر می‌کشد و حضرت موسی با معرفت و آگاهی می‌کوشد تا خداوند را از این اوصاف بشری منزّه بداند و با تشبیه به کفر درنیفتد، ولی چون شبان ساده‌دل مطابق با ظرفیت و توان ادراک خویش ساده و صمیمانه با خداوند روبه‌رو می‌شود، سخنش مقبول می‌افتد و حضرت موسی که او را توبیخ می‌کند مورد عتاب و سرزنش حق قرار می‌گیرد. مولانا با تفسیری که از نگرش انسان به خداوند ارائه می‌کند سعی دارد نشان دهد که چگونه پیامبران بر تجربه‌های باطنی تأکید ورزیده‌اند تا روح و باطن دین را فراتر از صورت و ظاهر و شریعت آن نشان دهند (۲۶/ص ۱۷۲۰ تا ۱۷۹۵).

این جدی‌ترین حکایتی است که از سوی عارفان در این باره نقل شده. مولوی کوشیده است تا در این داستان نشان دهد که انسان به هر زبانی که خداوند را ستایش کند و دارای هر زبان و مرتبه‌ای که باشد تفاوت چندانی ندارد. سرگذشت زندگی و تفکر انسان حکایت از آن می‌کند که بر مقتضای دستگاه ادراکی انسان و محیط‌ها و

۱- قرآن کریم سوره آل عمران آیه ۶۴: قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم آن

زمانهای متفاوت، ادراکهای متفاوتی از مظاهر بیرونی و خارجی حقیقت موجود است و این با هدایت‌گری خداوند و جست‌وجوگری و حقیقت‌طلبی انسان نیز همراه است. گرچه در اختلاف فرقه‌ای و مذهبی سهمی نیز می‌توان برای اندیشه‌های باطل و هواپرستانه در نظر گرفت، اما چنین نیست که همه اندیشه‌ها و مکاتب از سر هوسرانی و توطئه و یا اندیشه‌های شوم شیطانی و برای جلوگیری از بروز حق و حقیقت ایجاد شده باشد. این نظریه همچنان که پیشتر نیز آوردیم لزوماً حق دانستن همه ادیان و مذاهب را در بر ندارد، گرچه برخی از طرفداران آن به چنین بهره‌هایی از آن اقبال داشته‌اند. خلاصه آنچه نظریه عارفان بر آن تکیه دارد عبارت است از:

الف - یک حقیقت در همه هستی داریم و ادیان نیز برای درک و دریافت این حقیقت آمده‌اند.

ب - دریافت حقیقت منحصر به یک روش خاص نیست، بلکه حقیقت‌ها می‌تواند در ظرف دل و جان آدمیان مختلف حضورهای مختلف داشته باشد و یا به عبارت عارفان، خداوند نزد انسانهای مختلف و در اعصار و قرون متمایز به اسمهای متفاوتی تجلی می‌کند. و مظاهر زبانی و فرهنگی متفاوتی می‌یابد. به گفته مولانا:

مؤمن و ترسناک، جهود و نیک و بد . . . جملگان را هست رو سوی احد  
بلکه سنگ و خاک و کوه و آب را . . . هست واگشت نهانی با خدا

(۲۶ / دفتر ششم، بیت ۲۴۱۹ و ۲۴۲۰)

در راه و روش انسانی نیز انکار نمی‌کنیم که بعضی از طرق بر بعضی دیگر رجحان دارد و بر همین اساس است که قرآن کریم انسان را به راست‌ترین راه (بهدی للتی هی اقوم) هدایت می‌کند.

ج - آثار خارجی خداوند جلوه‌ای از اوست، الهامات و اشراقات قلبی جلوه‌ای دیگر و شرایع و مذاهب جلوه‌ای دیگر. عقل به گونه‌ای او را درمی‌یابد و دل به گونه‌ای دیگر. پس جلوه‌های حقیقت چند ضلعی و چند لایه است و دریافت‌های انسانها متکثر و مختلف.

قرآن کریم نیز به انسانها یاد داده که بین هیچ یک از پیامبران تفاوتی نیست، به گفته قرآن حتی اگر از مشرکان بپرسیم که خالق آسمانها و زمین کیست؟ خواهند گفت خدا. یعنی فطرت همه انسانها از آغاز متوجه خداوند است و حتی مشرکان نیز مدعی

آن‌اند که اگر بر آستان سنگ و چوبی نماز می‌برند بدان سبب است که می‌خواهند آنها را شفیع و واسطه پرستش خداوند قرار دهند و این همان است که آنها را به ضلالت و گمراهی می‌خواند. بنابراین باید انسانها را با تلاشهای فرهنگی متوجه حقیقت ساخت و از شرک و استضعاف فکری بیرون آورد. در این میان باید به عوامل تربیتی، جغرافیایی، نژادی و فرهنگی حاکم بر جوامع نیز سهمی داد که موجب این تملب و سختگیری‌های فکری و اعتقادی می‌شود.<sup>(۱)</sup> به گفته فریدالدین عطار نیشابوری:

یقین دانم که فردا پیش حلقه      یکی گردند هفتاد و دو فرقه  
چه گویم جمله ار زشت ار نکویند      چو نیکو بنگری خواهان اویند

(۱۶)

به نظر عارفان آنچه مهم و اساسی است رسیدن به تجربه ناب دینی است. مهم نیست که این تجربه به‌ضرورت در چه قالب‌هایی ریخته می‌شود و یا از چه راههایی حاصل می‌شود. تجربه دینی نیز در اصل تجربه‌ای باطنی و عرفانی از شهود حقیقت است. حقیقتی که مطلوب و منظور همه انسانهاست و هر کس به فراخور موقعیت و ادراکی که دارد به‌گونه‌ای از آن یاد می‌کند و بدان تشخیص فرهنگی می‌بخشد. این تجربه نزد همه ادیان و مکاتب تجربه واحدی است که صورتها و قالب‌های مختلف پیدا کرده و گرچه پاره‌ای از این قالب‌ها و صورتها آفت‌زده و کژتابیده نیز شده‌اند و پاره‌ای دیگر ناب و خالص مانده‌اند، اما تنوعی که در جهان واقع حکایت از آن تجربه واحد باطنی می‌کند امری مسلم، انکارناپذیر و نابود نشدنی است، باید واقعیت این تجارب را پذیرفت و در جهت اصلاح آنها کوشید. به گفته پاره‌ای از فیلسوفان معاصر حتی بت‌پرستان نیز از تجربه باطنی خداوند تهی نیستند. برای مثال برخی از بوداییان نیز گرچه به ظاهر خداپرست نیستند و بت‌پرستی می‌کنند، اما تجربه باطنی خداوند را دارند، به گفته عارفان اگر پرده‌های غفلت کنار زده شود و حقیقت آشکار شود، آن وقت بت‌پرست می‌داند که به دنبال چه می‌دود و مسلمان درمی‌یابد که حقیقت بت‌چیست (۴/ ص ۱۲۶).

۱- [عبدالکریم جیلی، عارف بزرگ و صاحب انسان کامل نیز منشأ، اختلاف مذاهب را اختلاف مقتضیات اسماء و صفات الهی می‌داند. ابن‌فارض و الحب‌الاهی، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.]

بت اینجا مظهر عشق است و وحدت	بود ز نثار بستن عقد خدمت
چو کفر و دین بود قایم به هستی	شود توحید عین بت پرستی
چو اشیا هست هستی را مظاهر	از آن جمله یکی بت باشد آخر
مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستی ست

(۱۵/ ص ۶۳۹ تا ۶۴۱)

عارفان در پذیرش تکثر دینی بر این اصول تأکید می‌ورزند که اگر خداوند یکی است و محور اندیشه دینی هم اوست. یعنی اگر دریابیم که ادیان آمده‌اند تا بگویند منبع اولین و آخرین نور حیات و زندگی که همه بدان نیازمندند خورشید حقیقت است. نخستین و جدی‌ترین دعوت پیامبران به توحید بوده است و همه از انسانها خواسته‌اند تا به خدای یگانه ایمان بیاورند تا رستگار شوند. این بانگ پیامبر اسلام (ص) بود که می‌فرمود: «قولوا لا اله الا الله فتلحقوا». قرآن کریم از اهل کتاب می‌خواست تا همه گرد یک اصل یعنی توحید جمع آیند و هیچ کس دیگری را معبود و خدای خویش نگیرد. «تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (آل عمران، ۶۳).

۸ - خداوند خیر مطلق و عشق مطلق است و رستگاری، کمال و نجات آدمیان را می‌خواهد. به ناچار باید پذیریم که او دایره هدایت را آنقدر تنگ نمی‌کند که فقط عده بسیار اندکی از آدمیان رستگار شوند. خداوند جهان را خلق نکرده است تا عذابگاه آدمیان باشد و اکثریت مطلق آدمیان به سوی کوره‌های عذاب او پیش روند و بیشتر قریب به اتفاق ایشان در صف سوختن و عذاب کشیدن بایستند. حکمت بالغه الهی چنین ایجاب نمی‌کند مخلوقی که بر دریا و خشکی کرامت دارد و خداوند در آفرینش او به خود تحسین و آفرین گفته است، در عذاب او بسوزد و به ثمره غایی خویش نرسد. علم ازلی خداوند به مخلوقات و گناه ایشان نیز مانع از آن است که کسی فرض کند کل آفرینش بر خلاف جهت اراده خداوند سیر می‌کند. مراتب ایمان نیز مختلف و متفاوت است، هدایت و ایمان را او می‌بخشد و جامعه و محیط و قرنی که انسانها در آن زیست می‌کنند هم آداب فرهنگی آنها را تشخیص می‌بخشد. تجربه فطری حق‌جویی نیز نزد همگان موجود است، بنابراین باید از سر تسامح در آرا و اندیشه‌های دینی بنگریم و با ابزاری فرهنگی به نقد و بررسی آن پردازیم و بسیاری از اعمال و رفتار انسانها را که مطابق خواست خویش نمی‌بینیم تحمل کنیم. این است تعلیم مهم عارفان که:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست      صد جهت را قصد جز محراب نیست  
این طرق را مخلصش یک خانه است      این هزاران سنبل از یک دانه است  
بل حقیقت در حقیقت غرقه شد      زین سبب هفتاد بل صد فرقه شد

(۲۶/ دفتر ششم، ابیات ۳۶۶۷، ۳۶۶۸ و ۱۶۳۶)

آنچه که عارفان ما در این زمینه به تفصیل و به تفاوت در آثار خویش آورده‌اند، در آثار متفکران معاصر نیز به‌گونه‌ای بازتاب یافته و بیشتر ایشان اساس این استدلال‌ها را پذیرفته‌اند. از میان معاصران جان هیک متفکر انگلیسی بیش از دیگران به این مقوله پرداخته و پاره‌ای از همین استدلال‌ها را در آثار خویش آورده است (۲۸/ ص ۴۱۳-۴۰۷) و (۲۹/ فصل اول تا سوم).

تفکر اشعری و نگرش جبری پاره‌ای از عارفان هم موجب توجه ایشان به عنایت الهی و غرق شدن در دریای عشق الهی است، بنابراین کسی که خود را فانی و غرق شده در فیض خداوند می‌بیند اختیاری و اراده‌ای برای خود نمی‌شناسد که بخواهد بر مبنای آن کسی را تخطئه کند و یا مورد تحسین و لطف بی‌اندازه قرار دهد. به گفته حافظ، عاشقان در چنان گردابی فرو افتاده‌اند که از خود اختیاری ندارند، هر چه فرمان معشوق باشد، همان را دنبال می‌کنند.

عاشقان را بر سر خود حکم نیست      هر چه فرمان تو باشد آن کنند  
خوش بر آ با غصه ای دل که اهل راز      عیش خوش در بوتۀ هجران کنند

(۷/ غزل ۱۹۷)

حافظ بر آن است که در دایره قسمت چنان وضعی حاکم است که به کسی جام می‌دهند و به دیگری خون دل، حکم ازلی خداوند این است که گل شاهد بازار رعنائی و مهرورزی باشد و گلاب مستوره پرده‌نشین تقدیر. برای تکمیل این بحث نیازمندیم که نگاهی به دیدگاه حافظ درباره گناه بیندازیم و دینداری، تمرد و تسامح و تساهلی را که او معتقد است از این جهت بررسی کنیم. گناه در چشم و نظر او از ویژگی‌هایی برخوردار است که می‌توان در چند فراز دنبال کرد.

الف) او به صراحت از تکاب گناه را از خود دور می‌کند و بر آن است که سالک باید ادب ورزد و گناه غیرارادی را به گردن بگیرد. زیرا معصیت و زهد در نظر حافظ به

مشیت خداوند بر می‌گردد. شاید منظور حافظ اشاره‌ای باشد به تعبیر عرفانی «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب» و انیت و وجود آدمی را گناه بشمرد، شاید هم با اشاره به تفکر اشعری خویش در مقام حیرت فلسفی می‌خواهد اعتراضی داشته باشد. حتی ممکن است به گناه آدم در بهشت اشاره داشته باشد. به هر حال او انسان را در مقام جبر می‌بیند و گناهش را امری محتوم و جدایی‌ناپذیر از شخصیت او به حساب می‌آورد. سخن حافظ چنین است:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

(۱۸/ غزل ۵۴)

ب) علاوه بر نگاه جبری حافظ به گناه و تفسیر معصیت و زهد در دایره مشیت الهی، او گناه را مقوله‌ای طبیعی برای انسان می‌داند که دامن آدم ابوالبشر را نیز که از برگزیدگان است گرفته است. به نظر او با وجود برق عصیان برای آدم برگزیده الهی «ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی؟» با وجود این گناه بخش جدایی‌ناپذیری از شخصیت انسان است و راز و رمزی در آن نهفته است که بخشی از آن برای انسان پوشیده و مخفی است.

جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد ما را چگونه زبید دعوی بی‌گناهی

(۱۸/ غزل ۴۸۰)

ج) به نظر او گناه موجب تعلق لطف و کرامت الهی به انسان می‌گردد و آدمی را در مرتبه‌ای قرار می‌دهد که مشمول لطف الهی شود. افزون بر این کسی که مرتکب گناهی می‌شود - اگر از نوع گناهان بزرگ مثل خودپرستی، ریا و سالوس‌صفتی که در حقیقت جز شرک چیزی نیست و یا از نوع ستم به مردم نباشد - می‌تواند امید به بخشش خداوند داشته باشد. بنابراین او در عین حال که به فسق مباهات نمی‌ورزد و زهد هم نمی‌فروشد، بر آن است که با داشتن دل در گرو عشق الهی می‌تواند از گریوه گناهان سبکبار بگذرد و به رحمت و لطف الهی در بخشایش گناهان دل ببندد. به اعتقاد او اگر کسی به فیض لطف ازل ایمان داشته باشد نمی‌باید از نامه سیاه خویش در روز حشر بترسد؛ جای آن دارد که از نوید حق خشنود باشد و دل گناهکار خویش را مستحق کرامت ازلی بداند.

بر آستانه میخانه گرسری بینی  
مزن به پای که معلوم نیست نیت او  
بیا که دوش به مستی سروش عالم غیب  
نوید داد که عام است فیض رحمت او  
مکن به چشم حقارت نگاه در من مست  
که نیست معصیت و زهد بی مشیت او

(۷ غزل ۴۰۵)

نصیب ماست بهشت ای خداشناس برو  
که مستحق کرامت گناهکاران‌اند  
بیا به میکده و چهره ارغوانی کن  
مرو به صومعه کاناچا سیاهکاران‌اند

(۷ غزل ۱۹۵)

د) گناهان کوچک و شخصی که آسیبی به دیگران نمی‌رساند و نیز گناهانی که حرمت شریعت را نشکند قابل چشم‌پوشی است. اوج گناه در نظر او خودپسندی و مردم‌آزاری است، همچنان که رستگاری را در کم‌آزاری می‌داند. به نظر می‌رسد حافظ می‌خواهد بر این نکته تأکید کند که هیچ جامعه‌ای کاملاً مبرا از گناه نمی‌شود و اگر انسان ناگزیر است درجه‌ای از گناهان را بپذیرد و یا حداقل نسبت به دسته‌ای از گناهان چشم‌پوشی داشته باشد، به نظر او باید این گناهان از آن دست باشد که کوچک، فردی و نشاط‌آفرین است و موجب خودپسندی و هتک حرمت شریعت هم نمی‌شود؛ در عین حال در این دسته گناهان مردم‌آزاری و پایمال کردن حقوق دیگران نیز وجود ندارد. او تأکید می‌کند که در پی آزار مباشید و هر چه می‌خواهید انجام دهید «که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست».

عیب رندان مکن ای زاهد پاکیزه سرشت  
که گناه دگزان بر تو نخوانند نوشت  
من اگر نیکم و گرید تو برو خود را باش  
هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت  
همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست  
همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت  
نا امیدم مکن از سابقه لطف ازل  
تو پس پرده چه دانی که چه خوب است و که زشت  
نه من از خلوت تقوی به در افتادم و بس  
پدرم نیز بهشت ابد از دست بهشت

(۸ غزل ۷۸)

برخی از پژوهشگران معاصر برآن‌اند که حافظ با میلی که به پاره‌ای از گناهان نشان می‌دهد به نحوی می‌خواهد به خداوند تقرب جوید. این دیدگاه با نظریه‌ای که حافظ را ملامتی می‌داند و اظهار گناه را وسیله‌ای برای ترک خودپسندی و فرو رفتن در

ملامت می‌شمارد فرق دارد؛ بنابراین دیدگاه، سخنان حافظ تأیید پاره‌ای از گناهان و اظهار ادعای محض برای بیرون رفتن از خودپسندی نیست بلکه بر طبق این نظر، حافظ واقعاً به برخی از گناهان تمایل نشان می‌دهد تا مشمول رحمت الهی شود و مثل آن شاعری که می‌گفت «در دل دوست به هر حيله رمی باید کرد» و چون خود را از تقرب به وسیله اطاعت ناتوان می‌دید بانگ می‌زد که «طاعت از دست نیاید گنهی باید کرد» دیدگاه برخی از مفسران حافظ نیز درباره او چنین است. به نظر ایشان حافظ به دیدگاه برخی از فرقه‌های مسیحی نزدیک می‌شود که گناهکاری را میراث فطری فرزندان آدم می‌شمارند و معتقدند که از جانب آدم ابوالبشر - که با وسوسه‌های هوا به فریب شیطان دل سپرد و گناه کرد - به او ارث رسیده است. حافظ سپس عفو و رحمت پروردگار را عامل عنایت او می‌داند و در عین گناهکاری به آن پناه می‌برد و طراوت توبه را در جان خویش احیاء می‌سازد (۱۱/ص ۳۸ تا ۴۵).

بنابر تفسیری که حافظ از گناه و تقدیری بودن و طبقه‌بندی آن می‌کند و براساس نگاهی که به پیچیدگی و رازآمیزی انسان و جهان دارد، خداوند دایره مینایی جهان را پر نقش و نگار آفریده ولی بخش اعظم اسرار آن برای انسانها مکتوم مانده است. در حقیقت کسی نمی‌داند که نگارنده غیب در پرده اسرار چه چیزی را اراده کرده است. انسان نیز به تسلیم در برابر حکم الهی و قسمت ازلی محکوم است و محدود. آدمی نمی‌باید خداوند را با خویش مقایسه کند و احکام جهان را در ترازوی دانش ناقص خویش بسنجد و از او انتظار داشته باشد که مانند انسانها بیندیشد و رفتار کند. هر تقدیری که در ازل رفته باشد، کم و زیاد نخواهد شد. البته این را نیز تأکید می‌کند که «نیست در دایره یک نکته خلاف از کم و بیش». به بیان دیگر جهان پیکره واحد کاملی است و جای آن دارد که آدمی بر کلک نقاش ازل جان بیفشاند، «کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت». بی‌شک حافظ نیز همانند ابن‌فارض و محی‌الدین عربی، علاوه بر مراتب غیب و جهان طبیعت، فرقه‌ها و مذاهب و هدایت‌شدگان و گمراهان را هم جلوه اسماء الهی می‌داند و وجود مؤمنان و گمراهان را بر مبنای مشیت الهی تفسیر می‌کند. انسان را مجبور و زندانی تقدیر می‌داند و متصرف در دست قدرت الهی.

ناگفته نگذاریم که نگاه ابن‌فارض به گناه کاملاً با نگاه حافظ متفاوت است. او فقط در مقام عشق و عاشقی و شاید در مقام اظهار ملامت و ابراز شطح‌گویی ارتکاب گناهان و تهتک و پرده‌داری را مجاز می‌شمرد. و در مقام عاشقی و اظهار ملامت حتی کسانی که بی‌پروایی و تهتک او را عیب می‌شمارند، خویش خود نمی‌شناسد ولی



این‌گونه موارد در کل دیوان او از سه یا چهار بیت فراتر نمی‌رود و نشان خوش‌باشی و یا نقد دیدگاه پاره‌ای از زاهدان و صوفیان را ندارد؛ بر عکس در «تائیه» همواره تأکید می‌کند که سالک می‌باید مهذب شود و دل و جان را از غبار تعلقات و نفسانیات بشوید. بنابراین به اعتقاد ابن‌فارض دور شدن از گناه اولین مرتبه ورود در آیین سلوک است. علاوه بر این چشم‌انداز اجتماعی و انتقادی حافظ را نیز به جامعه و گناه آدمیان ندارد تا بخواهد به تقسیم‌بندی دست بزند و پاره‌ای را قابل چشم‌پوشی بداند.

ممکن است حافظ تمایل به پاره‌ای از گناهان را به سبب اندیشه ملامتی ابراز کرده باشد، زیرا او نیز بر پاک شدن و تهذیب کردن نفس تأکید می‌ورزد و به صراحت اعلام می‌کند که «گوی عشق نتوان زد به چوگان هوس»، اما پاره‌ای از تقابل‌سازی‌هایش نشان می‌دهد که در این طبقه‌بندی برخی از گناهان را قابل چشم‌پوشی می‌داند و موجب قرار گرفتن در مسیر عفو و لطف الهی.

ناگفته نماند که این هر دو بزرگ و دیگر عارفان از سویی دیگر بر اختیار انسان تأکید ورزیده‌اند، از انسان می‌خواهند که ترک تعلق کند و راه نفس را نپوید و در راه سخت و پر سنگلاخ بیابان عشق استقامت بورزد، که بی‌تردید این همه آنگاه میسر است و معنی می‌دهد که انسان مختار باشد و اراده‌ای برای او لحاظ شود و الا از مجبور تقاضای اراده کردن به همان اندازه مورد سؤال است که کسی بخواهد سنگ و چوب را ارشاد کند و مورد امر و نهی قرار دهد، و از سوی دیگر خود این بزرگان تأکید کرده‌اند که انسان باید تلاش کند و راکد و بی‌حرکت نماند. حافظ از انسان می‌خواهد که تا شکافتن سقف فلک پیش رود و سپاه غم و اندوه را که راکد کننده انسان و تاریک‌کننده روح زندگی است از بن بر اندازد.

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم      فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم  
اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد      من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم

(۸/ غزل ۳۶۷)

ابن‌فارض نیز تأکید می‌کند که باید با نشاط و کوشش به سوی معشوق روی آورد و تردید و ذهن‌گرایی را کنار گذاشت و از هیچ مانعی نهراسید. او نیز مثل حافظ از سالک متتهای تلاش و کوشش را می‌خواهد و او را تشویق می‌کند که حتی در سختی و رنج نیز تسلیم نگردد و اعمال اراده کند تا حرکتی حاصل شود و او را به معشوق نزدیکتر سازد.

و قم فی رضاها واسع غیر محاول      نشاطا و لا تخلد لعجز مفوت  
و سر زما و انهض کسیراً فحظک ال      بطالة ما أخرت عزما لصحة

(۳/ ص ۸۰)

«در راه رضای معشوق به پا خیز و بدون آن که طالب رسیدن به نشاطی باشی بکوش و پایبند عجز و ناتوانی نباش که نابود کننده است.

حرکت کن با وجود این که زمین گیر هستی و حتی با شکستگی برخیز. پس تا هنگامی که اراده خویش را به سبب به‌دست آوردن تندرستی به تأخیر اندازی بهره تو بطلت و بیهودگی خواهد بود.» چنان که دیدیم، سخن عارفان ما بیانگر بر حق بودن همه آیین‌ها و اندیشه‌ها و فرقه‌ها نیست. اما حکایت از آن دارد که اولاً همه آیین‌ها به‌نحوی در بردارنده روح و باطن خداگرایی هستند و از این جهت تفاوت زیادی ندارند. ثانیاً همه مظاهر اسماء الهی‌اند و کمال‌بخش و معنی‌بخش نظام جهان، بنابراین جایی برای سختگیری و عدم تحمل آرای این فرقه‌ها وجود ندارد. یگانه اصلی که باقی می‌ماند تلاش و کوشش برای تبیین حقیقت است و نشان دادن آیینی که بهره بیشتری از حقیقت دارد و اصطلاحاً تحریف و تصرف کمتری در آن داخل شده و یا اصلاً تحریف نشده است. باید بیفزاییم که این نگرش، هم با اعتقاد به کمال و تعالی اسلام سازگار است و هم نسبتی با تساهل و تسامح جهان مدرن دارد، در عین حال نشان می‌دهد که در عرصه رقابت فرهنگی بهتر و بیشتر می‌توان نتیجه گرفت.

### نتیجه

از مجموع مباحثی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که بر اساس دیدگاه بسیاری از عارفان و اندیشمندان، منشأ اختلاف مذاهب و فرقه‌ها را می‌باید در تجلیات مختلف و متفاوت خداوند جست و آنرا حادثه‌ای غیر عادی و ناهنجار در جهان آفرینش نپنداشت؛ گرچه سهم آدمیان و محیط و اجتماع را نیز نادیده نمی‌انگاریم و از تأکید بر شیوه‌های ارشادی و هدایتی در کمال‌بخشی اندیشه‌ها و آیین‌ها و دفاع از آیینی که به‌حق نزدیکتر است روی بر نمی‌تابیم. علاوه بر این آدمیان موظف‌اند که بر روح و پیام اصلی ادیان که توحید، کمال انسانی و توجه به رستاخیز است عنایت بیشتری بورزند و در عین کوشش برای دعوت انسانها به پاکی و تعالی، نپنداریم که به آسانی می‌توان جوامعی عاری از گناه و متعالی صرف داشت، بلکه حتی جامعه‌ای صددرصد تهی از

گناه و اشتباه نیز نمی‌توان داشت؛ آدمیان می‌باید به دور از تعصب و بهره‌گیری از شیوه‌های قهرآمیز در جهان مدرن با طرح مباحث اندیشمندانه به بسط افکار و اندیشه‌خویش پردازند و از تحمل عقاید و آرای دیگران رو نگردانند.

### پی‌نوشت

۱- ناگفته نماند که آتش نزد زرتشتیان مقدس و اهورایی است، ولی خود آتش مورد پرستش قرار نمی‌گیرد، بلکه به‌عنوان نمادی از حوزه‌ی ایزدی مقدس است، ولی ابن‌فارض بنا بر اعتقاد عامه که زرتشتیان را آتش‌پرست می‌دانستند، برخورد نموده است.

### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن‌عربی، محی‌الدین. *ترجمان الاشواق*، ترجمه و مقدمه از دکتر گل‌بابا سعیدی چاپ اول، تهران، انتشارات روز، ۱۳۷۷.
- ۳- ابن‌فارض، دیوان، الطبعه الاولى، قم، انتشارات الشریف‌الرضی، ۱۴۱۱ - ۱۳۶۹.
- ۴- استیس، والتر. *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
- ۵- پترسون، مایکل و دیگران. *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۷.
- ۶- جیلی، عبدالکریم. *انسان کامل*. *مجموعه آثار و مطالعات فرهنگی*.
- ۷- حافظ، شمس‌الدین محمد. *دیوان حافظ*، به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، انتشارات کتابفروشی زوار.
- ۸- حافظ، شمس‌الدین محمد. *دیوان حافظ*، به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
- ۹- حلمی، محمد مصطفی. *ابن‌فارض والحب الاهی*. القاهرة، دارالمعارف بمصر.
- ۱۰- خرمشاهی، بهاء‌الدین. *حافظ‌نامه*، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۶۷.
- ۱۱- خرمشاهی، بهاء‌الدین. *ذهن و زبان حافظ*، چاپ اول، تهران، نشر نو، ۱۳۶۱.
- ۱۲- زرین‌کوب، عبدالحسین. *از کوچه‌رندان*، چاپ ششم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- ۱۳- زرین‌کوب، عبدالحسین. *نه شرقی، نه غربی، انسانی*، چاپ سوم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.

- ۱۴- سروش، عبدالکریم. *صراط‌های مستقیم*، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- ۱۵- شبستری، محمود. *گلشن راز*، به نقل از: *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، شیخ محمد لاهیجی، از انتشارات کتابفروشی محمودی.
- ۱۶- عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین. *اسرارنامه*، با تصحیح و تعلیقات و حواشی سید صادق گوهرین، چاپ اول، تهران، انتشارات صفی علی‌شاه، ۱۳۳۸.
- ۱۷- غنی، قاسم. *یادداشت‌هایی در حواشی دیوان حافظ*، به کوشش اسماعیل صارمی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۶.
- ۱۸- فرغانی، سعیدالدین سعید. *مشارق‌الدراری*، شرح تائیه ابن‌فارض به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، چاپخانه دانشگاه فردوسی جزء سلسله انتشارات انجمن فلسفه و عرفان اسلامی، ۱۳۵۷.
- ۱۹- قیصری رومی، محمد داوود. *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۰- کاپلستون، فردریک. *فلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم*، (جلد پنجم تاریخ فلسفه)، ترجمه میر جلال‌الدین اعلم، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، ۱۳۷۰.
- ۲۱- کرمر، جونل ل. *احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی)*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- ۲۲- لاک، جان. *نامه‌ای در باب تساهل*، ترجمه کریم شیرزاد گلشاهی، چاپ اول، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
- ۲۳- مجتهد شبستری، محمد. *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
- ۲۴- مطهری، مرتضی. *عدل الهی*، چاپ دهم، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷.
- ۲۵- المقدسی، اتیس. *امراء الشعر العربی فی العصر العباسی*، الطبعة السادسة عشرة، بیروت دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. *مثنوی*، به تصحیح و مقدمه عبدالکریم سروش، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۲۷- مینوی، مجتبی. «مقاله دعوت بی چماق» از کتاب *تسامح آری یا نه؟* گردآوری مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول، نشر خرم، ۱۳۷۷.
- ۲۸- هیک، جان. *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، چاپ اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲.
- ۲۹- هیک، جان. *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.