

# ابن عربی و پلورالیسم دینی

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۱۰

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۱۸

ولی الله عباسی\* سعید رحیمیان\*\*

## چکیده

تنوع ادیان واقعی انکارناپذیر است؛ اما چگونگی مواجهه با این واقعیت مهم است. در مقابل دعاوی حقیقت‌مندی و نجات‌بخشی ادیان مختلف چه موضعی باید در پیش گرفت؟ این مسئله امروزه به یکی از بحث‌انگیزترین مباحث دین‌شناسی تبدیل شده و توجه بسیاری از اندیشمندان دینی و غیردینی را به خود معطوف ساخته است. در پاسخ به این مسئله رویکردهای مختلفی پدید آمده است که پلورالیسم دینی یکی از آنهاست. این رویکرد بیشتر با نام جان هیک، فیلسوف دین معاصر، گره خورده است، از این‌رو فلسفه و الهیات وی در خور توجه است. علاوه بر این، هیک مدعی است پیش از وی عرفایی مانند ابن عربی رویکردی کثرت‌گرایانه در برابر دین اتخاذ کرده‌اند. در مقاله حاضر ابتدا این ادعای هیک بررسی واقع شده و سپس دیدگاه عرفانی ابن عربی درباره وحدت و کثرت دینی و مبانی آن (وحدت وجود، تجلی و اسمای الهی) تبیین شده است.

**واژگان کلیدی:** پلورالیسم دینی، واقعیت مطلق، وصف‌ناپذیری، وحدت وجود، اسمای

الهی، وحدت حقه دینی.

\* محقق و نویسنده.

\*\* دانشیار بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.

دین از ابتدای تاریخ بشر وجود داشته است. شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد انسان‌ها به نحو اجتناب‌ناپذیری دیندار هستند. گرچه دین‌ورزی امری مستمر و دائمی بوده است؛ اما همواره تنوع گسترده‌ای داشته است که نشانه تنوع متعلق آن، یعنی دین است. بنابراین، ما با انواع مختلفی از دینداری و دین‌ورزی مواجهیم که از تنوع و تکثر خود ادیان سرچشمه گرفته است و این تکثر ادیان، نه وهمی و خیالی، بلکه واقعی و حقیقی است.

در مواجهه با این تنوع و تکثر دینی (religious plurality) تفسیرها و تبیین‌های مختلفی صورت گرفته است. یک تبیین روشن این است که همه ادیان به‌طور مساوی کاذب می‌باشند؛ چراکه هیچ حقیقت الهی‌ای وجود ندارد. به‌تعبیر دیگر، هیچ‌یک از مدعاهای ادیان در مورد حقایق الهی مصداقی ندارد. براساس این دیدگاه که «طبیعت‌گرایی» (naturalism) نامیده شده است، واقعیت صرفاً شامل عالم طبیعی و از جمله اذهان بشری است که اشیای مادی و کارکرد آنها هستند (هیک، ۱۳۸۲ الف: ۳۱). بنابراین، همه ادیان کاذب بوده و صرفاً به‌عنوان مکانیزم فرافکنی (projection) بشری تبیین می‌شوند (Quinn, 1995: 35).

پاسخ دیگر که نسبی‌گرایان دینی در برابر مسئله تنوع ادیان پیش می‌نهند، این است که اگر مدعاهای دو به دو ناسازگار ادیان درباره حقیقت و واقعیت را ملاحظه کنیم، در می‌یابیم که هیچ حقیقت واحدی وجود ندارد، بلکه حقایق بیشتری وجود دارد که همه آنها صادق‌اند. در واقع، نسبی‌گرایی دینی مدعی است که هیچ باور دینی مطلقاً صادق نیست و یا باورهای متعارض یا متناقض درباره خدا جملگی می‌توانند صادق باشند. بنابراین، نسبی‌گرا اظهار می‌کند که واقعیت و حقیقت (صدق) نسبی بوده و واقعیتی مستقل از ذهن واحد نداریم (Byrne, 1995: 7).

نسبی‌گرایی و طبیعت‌گرایی نظریه‌ای ناواقع‌گرایانه می‌باشند؛ اما بیشتر بحث‌های فعلی درباره تکثر ادیان، نظریه رئالیستی صدق (اینکه حقیقت، سرشت یگانه‌ای دارد) را پیش‌فرض می‌گیرند. هنگامی که با این رویکرد واقع‌گرایانه به موضوع می‌پردازیم، معمولاً با سه نظریه اصلی مواجه می‌شویم که با نام‌های انحصارگرایی (exclusivism)،

شمول‌گرایی (inclusivism) و کثرت‌گرایی (Pluralism) شهرت یافته‌اند.

۱. شاید طبیعی‌ترین حالت انسان مومن به یک دین، این فرض باشد که حقیقت در دین اوست و در نتیجه هر دینی که نظری مخالف با آن دارد، خطاست. چنین سخنی یک حالت طبیعی است؛ زیرا اقتضای ایمان به دینی خاص پذیرش ادعاهای اساسی آن به عنوان حقیقت است (رو، ۱۳۸۱: ۳۳۲). این دیدگاه انحصارگرایی دینی است که بر اساس آن، نجات (رستگاری)، اخلاقیات و عقاید یک دین، مزیت معرفتی دارد و پیروان ادیان دیگر از این مزیت بیرون هستند (Byrne, 1995: 7).

۲. شمول‌گرایان معتقدند تنها مندرجات یکی از ادیان جهان به طور کامل صحیح است، اما ادیان دیگر هم دربردارنده حقیقتی از آن دین صحیح هستند. به عبارت دیگر، یک دین خاص نمایانگر واقعیت غایی است که بیشترین و عملی‌ترین راه رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر صرفاً مداخله‌هایی برای ورود به آن دین بوده یا دارای قربتهایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا رهایی یابند (Quinn, 1995: 35).

۳. طرفداران پلورالیسم دینی نیز معتقدند که همه سنت‌های دینی، دارای اعتبار یکسان می‌باشند (Yandell, 1999: 97). «بر اساس پلورالیسم، واقعیت دینی غایی یگانه به صورتهای متفاوت، در همه سنتهای دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود. تا آنجا می‌توان گفت، همه آنها به طور برابر راههای عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند (Quinn, 1998: 260).

## جان هیک و پلورالیسم دینی

۱. جان هیک، الهی‌دان و فیلسوف دین معاصر، از برجسته‌ترین کسانی است که رویکردی کثرت‌گرایانه به تنوع ادیان در پیش گرفته است. وی شمول‌گرایی را نسبت به انحصارگرایی موضعی مفید می‌داند، با این حال به چیزی فراتر و فراگیرتر از شمول‌گرایی می‌اندیشد، و در صدد است حملات خود علیه شمول‌گرایی را به‌مدد «هیئت بطلمیوسی» شکل دهد. در هیئت بطلمیوسی «تدویر افلاک» به تدریج طوری تعریف شده که این اعتقاد را زنده نگه دارد که زمین مرکز عالم است و سیاره‌ها و

ستارگان به دور آن می‌گردند، اما نظریهٔ کپرنیک مبنی بر اینکه خورشید مرکز جهان است، علم را از قید و بند جهان‌بینی بطلمیوسی «تحمیلی و ساختگی روزافزون»، نجات داد. هیک در خدا و جهان ایمان‌ها این را با «تدویر افلاک» موجود در کلام مسیحی (شمول‌گرایی) مقایسه می‌کند. به اعتقاد او، این ایده طراحی شده است تا این اعتقاد را زنده نگه دارد که تمام ادیان حول محور مسیح می‌چرخند و بالاخره به او ختم می‌شوند. اما اگر کلام شمول‌گرایی مطابق با واقع است، پس مطمئناً معقول و موجه است که نتیجه بگیریم: «اگر همین‌که ادعا شود که مسیحیت زمینهٔ مطلوب‌تری برای تبدیل از خودمحوری به خدا را فراهم می‌سازد،... باید این قضیه را با شواهد تاریخی اثبات کرد» (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۱۸۴).

۲. این مطلب که «سنت‌های دینی بزرگ به‌عنوان یک مجموعهٔ کامل، در طول حیات خویش چنان صورت‌های مختلفی به خود گرفته‌اند و از چنان تاریخچه‌های پیچیده‌ای برخوردارند و هر کدام چنان دوره‌های متنوعی از شکوفایی و رکود با نقاط قوت و ضعف متمایز خویش را پشت‌سر گذاشته‌اند که ارزیابی کلی هر یک از آنها امری غیرممکن می‌باشد» (هیک، ۱۳۷۸: ۱۸۴) هیک را واداشته است که به جای نظریهٔ بطلمیوسی (دین فردمحوری) در باب حیات دینی بشر، الهیاتی مسیحی بر پایهٔ نظریهٔ کپرنیکی (خدامحوری) ایجاد کند (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۱۵۴). منظور وی از «انقلاب کپرنیکی» در علم الهیات این بود که همچنان که خورشید مرکز منظومهٔ شمسی است و نه زمین، ما نیز باید در جهان ایمان، خداوند و نه مسیحیت یا هر دین دیگر را در مرکز منظومه دینی قرار دهیم.

از دیدگاه هیک، آموزه‌ها و اعتقادات دینی گوهر دین نیستند. گوهر دین متحول کردن شخصیت انسان‌هاست و لذا آموزه‌های دینی را نباید بیش از حد مورد تأکید قرار داد و آنها را همچون نظریه‌های علمی، صادق یا کاذب دانست. انسان‌ها سوالاتی را پیرامون حیات آدمی و تجربه امر قدسی مطرح می‌کنند و این آموزه‌های دینی پاسخ‌هایی به این قبیل پرسش‌هاست. آموزه‌ها و عقاید دینی زمانی صادق‌اند که بتوانند نظریات و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند؛ لذا اگر آموزه‌های به‌ظاهر متناقض ادیان مختلف را حقایقی بدانیم که بیانگر تجربه زیستن هستند، سازگار به نظر خواهند رسید. انسان‌هایی که به سنت‌ها و فرهنگ‌های متعدد تعلق دارند در مواجهه با واقعیت مطلق

واکنش‌های متفاوتی از خود نشان می‌دهند و آموزه‌های دینی از این واکنش‌های مختلف الهیاتی و کلامی که در قالب قضایا و گزاره‌ها بیان می‌شوند، حکایت می‌کنند. به تعبیر دیگر، هیک بیش از آنکه به حقایق کلامی تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه‌های وجودی (existential) و تحول‌آفرین دین تعلق خاطر دارد. دین از آن جهت اهمیت دارد که حیات خود محورانه انسانی را به حیاتی خدامحورانه تبدیل می‌کند. اهمیت اعتقادات و اعمال دینی در این است که فقط شیوه‌هایی برای متحول‌شدن هستند و اهمیت ذاتی ندارند. بنابراین، اعتقادات و باورهای هر فردی فرافکنی تجربیات، فرهنگ و مقعولات آن فرد (در قالب اسطوره‌ها) بر واقعیت متعالی هستند (Peterson, 1991: 224-225).

هیک اسلام را در کنار چهار سنت دینی بزرگ عالم، یعنی یهودیت، مسیحیت، هندویسم و بودیسم، واکنش‌های اصیل به امری غایی (واقعیت مطلق) تلقی می‌کند و بدینسان اسلام را یکی از نمونه‌های آزمودنی فرضیه پلورالیسم دینی خود می‌داند؛ چراکه اولاً، اسلام یکی از بزرگترین ادیان جهان است و در قرن بیستم و بیست‌ویکم، از حیث جمعیت پیروانش به صورت بزرگترین دین جهان در خواهد آمد. ثانیاً، اسلام، دین خواهر خوانده یهودیت و مسیحیت است و سرگذشتی مشترک با آنها دارد. ثالثاً، اسلام در قیاس با این دو آیین، رویکرد کثرت‌گرایانه‌تری دارد؛ چراکه یهودیان و مسیحیان را در قالب اهل کتاب به رسمیت می‌شناسد (اصلان، ۱۳۸۵: ۳۳۳) و یا در آیه ۱۱۵ سوره بقره (قرآن) آمده است که: مشرق و مغرب از آن خداست پس به هر جا رو کنید، همانجا رو به خداست، خدا گشایشگر و داناست (هیک، ۱۳۷۵: ۳۰۴). همچنین بسیاری از آیات، بدون تفاوت، از سلسله طولانی انبیا در اعصار گوناگون حمایت می‌کند (هیک، ۱۳۸۴ الف: ۴۹).

نکته‌ای که درباره شناخت هیک از دین اسلام باید بدان توجه داشت، این است که وی اسلام را از طریق مواجهه‌اش با مسلمانان شهر بیرمنگام و نه از طریق مطالعه رسمی این دین، شناخته است. این واقعیت، مسلماً دسترسی هیک به خزانه‌های تمدن اسلام را محدود کرده است. با این حال، مواجهه او با مسلمانان و تحقیقاتش درباره عرفان اسلامی، کافی بوده است تا اسلام را یکی از اجزای الگوی کثرت‌گرایانه خویش تلقی کند.

جنبه عرفانی اسلام برای هیک جذاب‌تر از هر یک از جوانب دیگر این دین بوده است و این بدان دلیل است که در تفسیر هیک از دین، ولی‌پروری در خور اهمیت

است. علاوه بر این، وی معتقد است عارفان مسلمان به خصوص ابن عربی و جلال‌الدین رومی، نوعی پلورالیسم را در اسلام تبلیغ کرده‌اند که کاملاً شبیه پلورالیسم به روایت اوست. در همین راستا، هیک تلاش می‌کند عقاید عارفان مسلمان را از منظری کثرت‌گرایانه مورد تفسیر قرار داده و به نفع پلورالیسم دینی خود مصادره نماید (Hick, 1989: 378). هیک به این سخن ابن عربی در فصوص الحکم (ص ۲۲۶) استناد می‌کند که اگر کسی معنای گفته جنید را بفهمد که گفت: «آب رنگ ظرفی را که در آن ریخته شده می‌گیرد» او کاری به اعتقادات دیگران نخواهد داشت، بلکه خدا را در هر نوع اعتقاد و صورتی می‌شناسد (هیک، ۱۳۸۲ الف: ۸۲).

همچنین وی همواره به اشعار مولوی تمسک می‌جوید و معتقد است در میان صوفیانی همچون ابن عربی و رومی بود که آشکارا پلورالیسم دینی را یافتیم (هیک، ۱۳۸۴ ج: ۴۲). به‌عنوان نمونه، هیک ابیات زیر را در تأیید نظریه کثرت‌گرایانه خود ذکر می‌کند:

ده چراغ ار حاضر آید در مکان      هر یکی باشد به صورت غیر آن  
فرق نتوان کرد نور هر یکی      چون به نورش روی آری بی‌شکی

(همان، ۳۴).

هیک در تبیین دیدگاه خود از اصطلاحات خاصی استفاده می‌کند که «واقعیت» یا «واقعیت مطلق» یکی از مهم‌ترین آنهاست. به باور وی «واقعیت مطلق»، موجودی فراتر از شناخت و معرفت بشری است. بنابراین، واقعیت مطلق، وصف‌ناپذیر است و آنچه قابل شناخت و قابل توصیف است، برداشت انسانی از واقعیت مطلق است، نه نفس آن. هیک می‌گوید در همه سنت‌های بزرگ دینی، به‌ویژه تعالیم عرفانی آنها، میان ذات مطلق و وصف‌ناپذیر و موجود بی‌واسطه متعلق به پرسش یا تأمل دینی، تمایز روشنی وجود دارد. وی با استناد به آیه: «سبحان الله عما یصفون» (صافات (۳۷): ۱۵۹) بر این باور است که در قرآن هم بر ذات غایی الوهی و وصف‌ناپذیر تأکید شده است (هیک، ۱۳۸۱: ۲۷۹). همچنین هیک مدعی است که این نگرش را برخی از صوفیان به مفهومی که دارای دو مرتبه واقعیت مطلق فرامقوله‌ای، و الله منکشف بالذات قرآنی است، بسط داده‌اند. وی عبدالرحمان جامی را مثال می‌زند که معتقد است: «این عین واحده از حیث تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره، حق [یا به تعبیر هیک، «واقعیت مطلق»] است و از حیث تعدد و تکتیری که به واسطه تلبس او به تعینات می‌نماید خلق و عالم» (جامی، ۱۳۶۹: ۲۵).

همچنین هیک به ابن عربی اشاره می‌کند (هیک، ۱۳۸۲ الف: ۱۵۵) که گفته است: «خدا هرگونه که اراده کند مطلق یا مقید است؛ ولی خدای باورهای دینی تابع محدودیت است و او خدایی است که در قلب بنده‌اش جای دارد؛ در حالی که خدای مطلق در هیچ چیزی جای ندارد» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۶؛ ر.ک: کربن، ۱۳۸۴: ۲۹۴-۳۰۱).

بر همین مبنا ارتباط موضوع وصف‌ناپذیری واقعیت مطلق با نظریه پلورالیسم دینی نیز مشخص می‌شود؛ چراکه براساس آن، خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که همان حقیقت غایی فرامفهومی (وصف‌ناپذیر) است، در کل جهان هستی حضور دارد و آگاهی و ادراک ما به آن، که به واسطه تجربه دینی صورت می‌پذیرد، محصول مشترک تعامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز رفتارهای معنوی مرتبط با آن است. بنابراین، صورت‌های مختلف پرستش خدا، تنها به پرستش‌کنندگان آن تعلق دارد.

## نقد دیدگاه هیک

هیک با به‌کارگیری اصطلاح «واقعیت مطلق» در تبیین نظریه خود و بیان این نکته که از دیدگاه دینی به‌ویژه عرفای ادیان، واقعیت مطلق، وصف‌ناپذیر و غیرقابل بیان بوده و به کشف و شهود انسانی در نمی‌آید و آنچه به ادراک و تجربه بشری درمی‌آید برداشت انسانی از واقعیت و تجلیات و ظهورات آن می‌باشد، درصدد است نشان دهد که همه ادیان در واکنش به حق واحد و یگانه پدیدار گشته‌اند و لذا آموزه‌ها و اصولی که موجب منازعات و عدم تساهل دینی می‌شوند، جنبه عارضی و نه ذاتی ادیان هستند.

اشکال اصلی هیک این است که تمایزی که ادیان قائل می‌شوند، نافی صفات دینی خدا نیست، حال آنکه تمایز هیک نافی آن صفات است. چنین تمایزی در عرفان اسلامی هیچ تغییری در ماهیت خدای مورد نظر اسلام ایجاد نمی‌شود. به‌باور مسلمانان خدا در آن واحد هم الوهیت (الذات) است و هم خدای متصف به صفات و هر صفتی، تأکیدی بر یکی از وجوه خداست. به تعبیر دیگر، خدا به‌عنوان «الحق» همان خدایی است که قرآن را وحی کرده و شایسته پرستش است؛ اما در فرضیه هیک، تفاوت میان حق و وجوه شخصی و غیرشخصی آن، غلبه‌ناپذیر است. حق اساساً با تجلیاتش متفاوت است. چنین تمایزی که برای غلبه بر منازعات دینی از سوی هیک مطرح شده

است، عملاً خدا را از خدایی که شایسته پرستش است؛ به خدایی که دست نیافتنی و بیان‌ناپذیر است، مبدل ساخته است.

از دیدگاه هیک صفاتی که ما به «خدایان» ادیان نسبت می‌دهیم، که صفت وجود از آن جمله است، توسط ما و از طریق ارتباط ما با حق ایجاد شده‌اند. به عبارت دیگر، وقتی ما از طریق عبادت خود را به حق مرتبط می‌سازیم، باید خود را از طریق یکی از ساحت‌های پدیداری آن، یعنی آن مفهوم از خدا که از طریق فرهنگ محل زندگی مان به ما داده شده است، به او مرتبط سازیم. به بیان سوم، هیک معتقد است تحت هیچ شرایط نمی‌توان خود را مستقیماً با حق مرتبط ساخت. او می‌گوید که نظریه‌اش از این بصیرت ناشی می‌شود که به همان میزان که بتوان تمایز میان خدای سرمدی و خدای متعلق تجربه دینی ما را درک کرد، می‌توان درک راستینی از خدا داشت.

به‌علاوه - چنانکه قبلاً نیز اشاره شد - هیک مفروض می‌گیرد که /بن‌عربی مدت‌ها پیش از او همین بصیرت را مطرح کرده است: «ذات از آن جهت که فوق همه این نسبت‌هاست، خدا (اله) نیست... ما به بندگی خود او را خدا (اله) می‌کنیم، بنابراین تا زمانی که ما شناخته نشویم، او [به عنوان اله] شناخته نمی‌شود» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۸۱). به نظر می‌رسد شباهت خاصی میان تصور /بن‌عربی از ذات و صفات خدا و تصور هیک از حق فی‌نفسه و جلوه‌های آن وجود دارد؛ ولی وقتی عبارت فوق از /بن‌عربی را در سیاق کل اندیشه او بررسی می‌کنیم، آنها را کاملاً متفاوت با هم می‌یابیم. دیدگاه /بن‌عربی، اساساً در چندین نکته اساسی با هیک متفاوت است:

اولاً، به اعتقاد /بن‌عربی می‌توان میان تجلی و ذات تمایز قائل شد، در عین حال که هر دو در آن واحد، اجزای لاینفک واقعیت واحدی هستند. تا آنجا که به بحث /بن‌عربی مربوط می‌شود، تمایز هیک میان حق و «خدایان» ادیان به عنوان تجلیات پدیداری حق نفس‌الامری، بی‌معناست. می‌توان گفت به اعتقاد /بن‌عربی، نه «خدایان» ادیان بلکه کل هستی، تجلی حقیقه الحقایق است. ثانیاً، هرچند توصیف هیک از حق، شبیه توصیف /بن‌عربی از مطلق است، ولی کارکردهای آنها با هم متفاوت است. درحالی‌که در تفکر ابن‌عربی، مطلق منشأ تمامی وجود، اعم از عالم هستی است، حق در فرضیه هیک، مبدأ مفروض تجربه دینی است که از طریق وجوه خدا شناخته می‌شود. اما هر دوی آنها در



این اعتقاد که حق یا مطلق بیان‌ناپذیر و ورای طور خیال بشری است، وفاق دارند. اکنون پس از ارائه این بیان مختصر از تبیین /بن‌عربی از واقعیت مطلق، نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که هیک نمی‌تواند از جایگاه وجودی «خدایان» ادیان در کنار جایگاه وجودی حق دفاع کند. بدیهی است که این تفسیر هیک، «خدایان» ادیان را از هرگونه صفت دینی، تهی می‌سازد (اصلان، ۱۳۸۵: ۲۶۹ و ۲۷۰).

## ابن‌عربی و وحدت‌گرایی دینی

گرچه پلورالیسم دینی آنگونه که امروزه برای بسیاری از مردم، به‌ویژه دین‌پژوهان مسئله است، برای ابن‌عربی به‌عنوان مسئله مطرح نبوده و لذا در صدد ارائه نظریه‌ای در باب دین و یا مبنایی عقلانی برای تکرر ادیان نبوده است، در عین حال وی در پی آن است که واقعیت را چنانکه هست تبیین نماید؛ از این جهت، مباحث و مطالبی را مطرح نموده است که براساس آنها می‌توان دیدگاه وی درباره کثرت دینی و تبیین و سرّ پیدایش تکرر را بیان کرد.

ابن‌عربی در جای جای فصوص الحکم و نیز فتوحات مکیه به شرح و بسط این نظریه پرداخته است. وی در ابتدای فصوص الحکم با تعبیری موجز، اما پر معنا بر وحدت حقیقی ادیان چنین تأکید کرده است: «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطریق الامم من المقام الاقدم و ان اختلفت النحل و الملل لاختلاف الامم» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۷).

عبارت فوق به این نکته اشاره دارد که حکمت‌های نازل شده بر پیامبران اگرچه به اشکال متفاوت و به‌صورت ادیان و شرایع مختلف بوده، اما چون همه آنها از یک مبدأ («مقام اقدم» یعنی قدیم‌ترین مقام که مقام حضرت احدیت است) آمده، مابیتی در میان آنها نیست. مقام قدیم‌تر (المقام الاقدم) اشاره به مرتبه احدیت ذاتی حق است که منبع و منشأ کلیه فیوضات است و اعیان موجودات و استعدادهای آنها برخاسته از آنجاست و شیخ در فص اول از جلوه آن به «فیض اقدس» تعبیر کرده است.

بنابراین، حضرت حق تعالی، قلوب انبیا را به نور حکمت‌های دینی و یقینی روشن کرده است. این فیض و عنایت الهی از طریق اتصال به ذات ربوبی حاصل گردیده و

این تنزیل از مقام اقدم ذات حق تعالی که وحدت حقّه محض است، ناشی شده است. نقطه پیوند انبیا به یکدیگر، مقام اقدم الهی است، که همانا مرتبه احدیت ذات است. بر این اساس، همه ادیان الهی حقیقتی واحد و بسیط دارند که به هیچ وجه کثرت، و لازمه آن تغایر، در آن راه ندارد. چنین توصیفی از دین و انتساب آن به مقام اقدم الهی، هرگونه نگرش تکثرگرایانه را درباره ادیان نفی می کند.

خلاصه آنکه حکمت‌هایی که بر دل پیامبران نازل شده، ناظر بر وحدت راه حق است. این حکمت‌ها همه از یک مقام سرچشمه می‌گیرد و به یکجا منتهی می‌شود و حامل یک پیام است. لذا از این دیدگاه، هر کدام از ادیان الهی تجلی خاصی از وحدت حقّه الهی است و مظهر، مجلا و مرآتی برای ظهور حق تعالی محسوب می‌شوند.

ابن عربی در فصوص الحکم به این نکته پرداخته که همه انبیا از مشکات نبی خاتم مسفیض‌اند. هر نوری و علمی به آنان به واسطه پیامبر خاتم اضافه می‌شود.

از دیدگاه ابن عربی، هر پیامبری از آدم تا آخرین به پیامبر (و بلکه خود آدم) نبوت را از مشکات خاتم النبیین گرفته‌اند، اگر چه وجود طینت خاتم به حسب زمان از آنها مؤخر است؛ زیرا حقیقت او موجود بود و انبیا نبوت را از این حقیقت که روحانیت اوست گرفته‌اند، از این رو فرمود: «کنت نبیاً والآدم بین الماء و الطین» و انبیا دیگر نبی نبودند مگر حین بعثت» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۳-۶۴).

به نظر ابن عربی، هر یک از انبیا اسم خاصی از حق هستند و تنها پیامبر خاتم تجلی اعظم، یعنی تجلی اسم الله (مستجمع جمیع صفات کمالیه) می‌باشد. در حقیقت تمام کمالات الهی تنها در پیامبر خاتم تجلی کرده است. وی فص ۲۷ فصوص الحکم را به بیان این نکته اختصاص داده و آن را حکمت فردیه نامیده است. وی در ایضاح این نکته می‌گوید: «حکمت فردیه از آن روی به کلمه محمدیه ﷺ اختصاص دارد که در اکملیت منفرد است؛ چه در نوع انسانی اکمل موجود است. لذا امر وجود با او آغاز شد و بدو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود. سپس به نشئه عنصری‌اش خاتم نبیین است» (همان، ۲۱۴).

بنابراین، در عرفان ابن عربی، ادیان در عرض هم نیستند. هر دینی با یک اسم خاص ارتباط دارد و اسلام با اسم جامع الله ارتباط دارد. از این رو، شریعت اسلام کامل‌ترین شرایع بوده و کمالات شرایع قبلی را در خود جمع کرده است.

## اسمای الهی و ظهور ادیان

در بیش عرفانی اسمای الهی برای آنکه بتوانند معلوم شوند، به مظهري نیاز دارند؛ در حقیقت اسمای الهی با موجوداتی که مظهر آنهايند، دليل وجودی پیدا می‌کنند و جز برای موجوداتی که صور تجلی آنهايند، واقعیتی ندارند. /بن‌عربی و مکتب او این صور و مظاهر را «اعیان ثابتة» می‌نامند. هر یک از این اعیان ثابتة، که از موقعیت وجودی واسط برخوردارند (در میان حق مطلق و جهان اشیای محسوس قرار گرفته‌اند) از توان وجودی خاصی بهره‌مندند و فیض او از وجود، بدون کم و زیادی، با همین توان وجودی تناسب دارد و هیچ‌چیزی که در ماهیتش نباشد از آن خواسته نمی‌شود. اسمای الهی اساساً به موجوداتی که با آنها نامیده می‌شوند، مربوط‌اند، آن‌هم به‌صورتی که در وجه وجودی آنها آمده است.

بنابراین، اسمای الهی فقط از طریق موجوداتی که مظاهر آن اسما هستند و برای آن موجودات، یعنی از طریق آن صورت‌ها و برای آن صورت‌هایی که در آنها عیان شده‌اند، معنا دارند. به‌علاوه، این صورت‌ها، یعنی شالوده و زیرساخت‌های اسمای الهی، از ازل در ذات حق (عین ثابتة) موجود بوده‌اند و همین اعیان ثابتة است که از ازل مشتاق وجود عینی بالفعل‌اند. خود اشتیاق آنها، چیزی نیست مگر همان حنین اسمای الهی که مشتاق عیان‌ساختن خویش‌اند؛ و این حنین اسمای الهی همان اشتیاق خدای عیان‌ناشده، همان غم غربتی است که او در مقام ناشناخته‌بودن و اختفای خویش، تجربه می‌کند (کربن، ۱۳۸۴: ۱۹۱؛ ر.ک: ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲).

/بن‌عربی در فتوحات مکیه با شیوه‌ای داستانی نشان می‌دهد که چگونه اسمای الهی به اعیان ثابتة روی کرده و آنها را پدیدار ساختند. وی می‌گوید آفرینش از اینجا آغاز شد که «ممکنات» و پدیده‌ها، آنگاه که هنوز در حال نیستی بودند و پدیدار نشده بودند، از «اسمای الهی» درخواست کردند تا بدانها هستی بخشند. اسمای الهی، مانند خالق، عالم، مدبر، مفضل، باری، مصور، رازق، شکور و دیگر اسما، دیدند این درخواست پدیده‌ها، سخنی درست و بجاست؛ چراکه چون به خویشتن خویش نگریستند، چیزی - مخلوقی، معلومی، مرزوقی و... - نیافتند که فاعلیت و توان آنها را شکوفا و نمودار سازد؛ از همین‌رو، - به گزارش داستانی /بن‌عربی - گرد هم آمدند و به رایزی و مشورت نشستند و سرانجام به اسم «باری» روی کردند و از او خواستند تا ممکنات را

پدیدار سازد و از آنجا که اسم «باری» برای انجام کار خویش، به اسم «قادر» نیازمند است، اسما را نزد «قادر» فرستاد تا از او بخواهند توانایی خویش را آشکار سازد، تا اسم «باری» بتواند ممکنات را به پشتوانه «قادر» آشکار سازد و اسم «قادر»، از آنجا که نشانه مطلق قدرت است، ناگزیر است اسمی دیگر چارچوب قدرت‌نمایی او را معلوم سازد تا او بداند قدرت خویش را در کجا به کار گیرد، و آن که زمینه قدرت‌نمایی «قادر» را آشکار و فراهم می‌سازد، اسم «مرید» است. از این‌رو، اسم «قادر» اسما را به اسم «مرید» حواله داد تا از او بخواهند زمینه و گستره قدرت‌نمایی «قادر» را آشکار سازد. اسم «مرید» نیز به نوبه خود اسما را به اسم «عالم» حواله داد. او نیز آنها را به اسم جامع «الله» حواله داد تا درخواست خویش را از او بخواهند و اسم جامع «الله» هرچند، همه اسمای الهی را در خود دارد، خود زیر سلطه و سیطره «ذات» الهی است و از این‌رو، ناگزیر باید به سراغ ذات رود و دستور انجام کار را از او بگیرد.

گزارش داستانی آفرینش و به سخن درست‌تر، داستان پیدایی و نمودارشدن جهان از نیستی، با این سخن ابن‌عربی به پایان می‌رسد که: «آنگاه اسم «الله» بیرون آمد، همراه با اسم «متکلم» که سخنگوی الله است و کارش ترجمان و گزارش سخنان او به ممکنات و دیگر اسما. اسم الله به یاری سخنگوی خویش آنچه را «مسما» یعنی ذات گفته بود، برای آنان (ممکنات و دیگر اسما) باز گفت و در پی، اسم‌های «عالم»، «مرید»، و «قادر» به ترتیب دست به کار شدند و نخستین پدیده، با تعیین اسم «مرید» و فرمان اسم «عالم» پدید آمد» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۲۲).

ابن‌عربی در دنباله گزارش داستانگونه خود می‌افزاید: پدیده‌ها (اعیان ممکنات) بار دیگر، امیدوارانه رو به اسمای الهی کردند و ترس خویش را با آنها در میان نهادند؛ ترس از اینکه مبدا این اختلاف‌ها و چندگانگی‌ها، بر ظهور آنان اثری ناروا بگذارد؛ یعنی می‌ترسند که دوباره به حالت «هست - نیستی» (وجود - عدمی) بازگردند که در آغاز داشتند: «ای اسما اگر حکم شما بر پایه میزانی معلوم و قانونی مرسوم بنیاد می‌داشت و پیشوایی می‌داشتید که به او مراجعه کنید، پیشوایی که هستی ما را پاس دارد و ما نیز اثرگذاری‌های شما را در خودمان پاس داریم، هم برای شما بهتر بود و هم برای ما».

[در پی این درخواست] اعیان اسمای الهی به اسم «الله» رو کردند و او نیز آنها را نزد اسم الهی «مدبر» فرستاد. او نیز به فرمان حق اسم الهی «رب» گفت: برای ماندگاری پدیده‌ها (اعیان ممکنات) هرچه مصلحت است، انجام بده. اسم الهی «رب» که اسم

«امام» نیز هست، دو وزیر برگزید: وزیر نخست، اسم الهی «مدبر» و وزیر دوم، اسم الهی «مفصل». سپس، اسم الهی «رب» برای اصلاح و سروسامان یافتن کشور هستی، حدود و رسومی نهاد و خدا، آن حدود و رسوم را دوگونه نهاد: سیاست حکومتی (قوانین) - که با الهام خدا از سوی آدمیان نهاد می‌شوند، هرچند واضعان آنها، این را نمی‌دانند - و سیاست شرعی» (همان).

این است ترازوی جهانی فراگیر «تشریح». این ترازو نیز مانند همه چیزهای دیگر در اندیشه/بن‌عربی، دو روی پایدار و ناپایدار (ثابت و متغیر) یا باطن و ظاهر دارد. شریعت، بخش‌هایی ثابت و پایدار دارد که همه شریعت‌های آسمانی و الهی بر آنها هم‌رأی‌اند؛ و بخش‌هایی ناپایدار و متغیر و در پیوند با زمان و مکان دارد؛ چنانکه ادیان گوناگون که در طول تاریخ از پی هم آمده‌اند، آنها را بازنموده‌اند: «پیامبران در زمان‌های گوناگون و حال‌های گوناگون از پی هم آمدند. هریک از آنان، دیگران را تصدیق کردند و راست شمردند، و هرگز در اصول و بنیادهایی که بدانها استناد می‌کردند و از آنها سخن می‌گفتند، اختلافی نداشتند، هرچند در احکام، اختلاف‌هایی داشتند.

بدینگونه، ادیان و احکام دینی نازل شد و احکام، در پیوند با زمان و احوال بود. خدا در این باره می‌فرماید: «الکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا؛ برای هر یک از شما، راه و روشی نهادیم (مانده (۵): ۴۸). اصول و بنیادهای شرایع آنان، بی‌هیچ اختلاف، هماهنگ و همسان بود. میان این احکام و آیین‌های پیامبرانه که از سوی خدا نهاده شده، با احکام و آیین‌هایی که حکیمان، بر پایه دید و دریافت خویش می‌نهند، باید تفاوت گزارد و دانست که این احکام و آیین‌ها کامل‌ترند و بی‌گمان خدایی‌اند (همان: ۳۲۳).

بر این مبنا، اختلاف ادیان و شرایع تنها در جزئیات و احکام است، نه در اصول و بنیادها. البته/بن‌عربی، حتی قوانین قراردادی آدمیان را نیز در حقیقت الهام خدا می‌شمارد. چگونه می‌تواند در هستی چیزی باشد و با اسم الهی پیوند نداشته باشد؟ قوانین و آدابی که فیلسوفان و اندیشمندان، آنها را زاده ذهن و فکر و نتیجه نظر و اندیشه خویش می‌پندارند، در باطن و حقیقت الهام خداوندند.

بدین ترتیب/بن‌عربی دیدگاه خود را درباره اصل وحدت حق دینی بیان می‌دارد و اختلاف ادیان و شرایع را به اختلاف در ساختار هستی باز می‌گرداند که آن نیز برخاسته از اختلاف دلالت اسمای الهی است.

## نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که درباره وحدت حقیقی ادیان در اندیشه عرفانی / بن عربی آمد، می توان گفت که از منظر عرفا، به ویژه / بن عربی، همه ادیان از منشأ واحدی سرچشمه گرفته اند و همگی تجلیات و مظاهر وحدت حقه دینی اند. در عین حال، کثرت ادیان نیز اصل پذیرفته شده ای است که همسو با وحدت آنها تفسیر می شود. البته ناگفته نماند که نظریه عرفا مبنی بر وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان، ناظر به حقیقت ادیان الهی است؛ یعنی ادیان به همان صورتی که از طرف خداوند متعال نازل شده اند، نه صورت فعلی و تحریف شده آنها.

عرفا نظریه وحدت گرایی دینی را براساس مبانی اسلامی تبیین می کنند. بنابراین، وحدت و کثرت دینی که در اینجا گفته شد، هیچ نسبتی با مسئله پلورالیسم دینی - آنگونه که کثرت گرایی هم چون هیک بدان معتقدند - ندارد؛ چراکه پلورالیسم به معنای خاص آن برای عرفا مطرح نبوده است، بلکه آنها به وحدت باطنی و کثرت ظاهری و طولی ادیان معتقدند، نه کثرت و حقانیت عرضی.



## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیقی، قم: انتشارات الزهراء.
۳. \_\_\_\_\_ بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر.
۴. \_\_\_\_\_ ۱۳۸۱، نقش الفصوص، در: عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. اصلان، عدنان، ۱۳۸۵، پلورالیسم دینی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نقش جهان.
۶. جامی، ۱۳۶۹، عبدالرحمن، سه رساله در تصوف (لوامع و لوایح)، تهران: انتشارات منوچهری.
۷. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۳، عوالم خیال، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۸. رحیمیان، سعید، ۱۳۷۶، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. ریچارد، استیو، ۱۳۸۰، بررسی انتقادی فرضیه پلورالیسم دینی جان هیک، حوزه و دانشگاه، ش ۲۷.
۱۰. ریچاردز، گلین، ۱۳۸۰، به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، ترجمه رضا گندمی و احمد رضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۱. عباسی، ولی الله، ۱۳۸۵، نردبان آسمان، سروش اندیشه، ش ۴۱.
۱۲. قائمی نیا، علی رضا، ۱۳۸۱، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب قم.
۱۳. قیصری، داود بن محمد، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. کربن، هانری، ۱۳۸۴، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی،

تهران: انتشارات جامی.

۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: نشر هرمس.

۱۶. هیک، جان، ۱۳۷۵، «تعدد ادیان»، در: دین پژوهی، ویراسته میرچالیا، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

۱۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، «وصف ناپذیری»، ترجمه سیدحسن حسینی، فرهنگ، ش ۴۱-۴۲.

۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ الف، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.

۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ ب، پلورالیسم دینی، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، پل فیروزه، ش ۸.

۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ج، واقمیت غایی و کثرت‌گرایی دینی (مصاحبه مدرسه با جان هیک)، ترجمه هومن پناهنده، مدرسه، ش ۲.

۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ ج، «چرا و چگونه به پلورالیسم رسیدیم؟»، اخبار ادیان، ش ۱۲.

۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴ الف، پلورالیسم دینی و اسلام، ترجمه محمد محمدرضایی، قسبات، ش ۳۷.

24. Byrne, Peter, 1995, **Prolegomenato Religious Pluralism**, King's Cllege London.

25. Yandell, Keith, 1999, **Philosophy of Religious**, London and New York.

26. Peterson, M & Hasker, W & Reichenbach, B & Basinger, D, 1991, **Reason and Religious Belief**, New York, Oxford.

27. Quinn, Philip, 1998, **Religious Pluralism**, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol.

28. Quinn, Philip, 1995, **Religious Pluralism and Religious Relativism**, in: Relativism and Religion (ed), Charles M. Lewis, Marain's Press New York.

29. Hick, John, 1989, An **Interpretation of Religion**, Yale University Press.