

نقد و بررسی پلورالیسم دینی نجات‌بخش در دیدگاه عرفانی

ابن عربی و مولوی

هاجر آویش**

قاسم کاکایی*

چکیده

نظریه‌ی پلورالیسم دینی رویکرد جدیدی در عرصه‌ی دین‌پژوهی است و با این عنوان، در زمان ابن‌عربی و مولوی مطرح نبوده است. باوجود این، طرفداران پلورالیسم دینی، به‌ویژه جان هیک، مدعی‌اند که عارفان مسلمانی چون ابن‌عربی و مولوی نظراتی شبیه به آرای آنان ارائه داده‌اند و در این خصوص، به برخی از سخنان ابن دو عارف تمسک می‌جویند.

جان هیک مدعی است که ادیان گوناگون، حتی اگر پاسخ‌ها و واکنش‌های گوناگون به واقعیت الهی باشند، همگی می‌توانند ماب‌هی رستگاری، کمال نفس یا رهایی پیروان خود شوند. با بررسی و تدقیق در آرای ابن‌عربی و مولوی، مشخص می‌گردد که نظریات ابن دو عارف مسلمان به‌رغم داشتن مضامین کثرت‌گرایانه، تفاوت اساسی با پلورالیسم دینی مورد ادعای هیک دارد، چراکه از منظر ایشان، در حقیقت، یک دین نجات‌بخش وجود دارد که دارای تمامی حقایق است و همه‌ی راه‌های محتمل را برای نجات بشر داراست. این دین همان اسلام است که خود را تسلیم حق بودن معرفی می‌کند. اما آنها عقیده دارند که دیگر ادیان نیز دارای حقایقی بوده، به اندازه‌ی حقیقتی که دارند معتقدان خویش را به نجات و رستگاری می‌رسانند. اما پیروان دیگر ادیان اگر از سنت اسلامی آگاهی یابند و به آن پایبند گردند، به درجات عالی‌تری از رستگاری نایل می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: ۱- نجات، ۲- رستگاری، ۳- پلورالیسم دینی، ۴- جان هیک،

۵- ابن‌عربی، ۶- مولوی.

*gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

**hajarAvish@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۱۹

* استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۶

۱. مقدمه

بحث نجات‌بخشی ادیان مختلف بدین معنا که آیا پیروان همه‌ی ادیان اهل نجات‌اند یا فقط پیروان یک دین خاص اهل نجات بوده، به بهشت راه می‌یابند یکی از مسائل مهم در بحث تنوع و تکثر ادیان مختلف است. سه تفسیر رایج و متفاوت درباره‌ی نجات‌بخشی و رستگاری‌آفرینی ادیان مختلف در بستر الهیات مسیحی گزارش شده است که آن‌ها را با عناوین حصرگرایی دینی، شمول‌گرایی دینی و پلورالیسم دینی بیان می‌کنند.

در بحث از نجات و رستگاری، مسأله بر سر این است که چه کسی اجازه‌ی ورود به بهشت را دارد. پاسخ حصرگرایان این است که صرفاً کسانی می‌توانند وارد بهشت شوند که از دین آن‌ها باشند، مثلاً مسیحیانی که راه نجات را صرفاً یک راه و آن هم تبعیت از سنت مسیحیت می‌دانند، انحصارگرا محسوب می‌شوند. شمول‌گرایان در ب‌های بهشت را اندکی بیشتر باز می‌کنند تا مسیحیان افتخاری نیز که در برخی از سنت‌های دینی غیرمسیحی شرکت دارند ولی بنابر معیارهای مسیحیت می‌توان گفت که دارای زندگی صادقانه و اخلاقی نیک‌اند وارد آن شوند. کارل رینر آن‌ها را «مسیحیان بی‌نام» می‌نامد (۱۲، ص: ۶۲).

اما نظریه‌ی پلورالیسم دینی برخلاف دو نظریه‌ی قبل، ورود به بهشت را بدون توجه به نژاد، رنگ و اعتقاد، تقریباً برای هر کسی مجاز می‌داند، به شرط آن که شخص در درون یک سنت دینی از «خودمحوری» به «واقعیت‌محوری» متحول گردد.

جان هیک، مدعی اصلی نظریه‌ی پلورالیسم دینی، مدعی است که عارفان مسلمان، به‌خصوص ابن‌عربی و مولوی، رویکردی شبیه به نظریه‌ی پلورالیستی وی در خصوص نجات‌بخشی و رستگاری‌آفرینی ادیان مختلف اتخاذ کرده‌اند. وی بیان می‌کند که نزد صوفیانی چون ابن‌عربی و مولوی بود که آشکارا پلورالیسم را یافتیم. در همین زمینه، هیک تلاش می‌کند عقاید عارفان مسلمان را از منظری کثرت‌گرایانه تفسیر نموده، به نفع پلورالیسم دینی خود مصادره کند. بنابراین در این مقاله، ابتدا نظریه‌ی هیک را در بحث پلورالیسم نجات‌بخشی تبیین می‌کنیم و سپس نظر ابن‌عربی و مولوی را در خصوص بحث نجات و رستگاری پیروان ادیان مختلف، به‌طور جداگانه بررسی می‌کنیم تا در نهایت، بتوانیم نظریه‌ی پلورالیسم دینی نجات‌بخش را از منظر ابن‌عربی و مولوی نقد و بررسی نماییم.

۲. پیشینه‌ی تحقیق

در خصوص بررسی نظریه‌ی جان هیک در باب پلورالیسم دینی، کتب و مقالات عدیده‌ای نگاشته شده است و در باب بررسی نظریه‌ی پلورالیسم دینی در آراء هر کدام از

این دو عارف مسلمان، تحقیقاتی به‌صورت جداگانه انجام پذیرفته است، که از آن جمله می‌توان به کتاب‌ها و مقالات ویلیام چیتیک در آرای ابن‌عربی اشاره کرد. در شرح و تفسیرهای اشعار مولوی نیز اشاراتی به بحث کثرت‌گرایی دینی صورت پذیرفته است. اما با وجود این، به نظر می‌رسد تحقیق جامعی در خصوص نقد و بررسی مسأله‌ی پلورالیسم دینی در عرفان اسلامی، که در آن هم نظریات و آرای ابن‌عربی و هم آرای مولوی بررسی شده باشد، تا کنون صورت نگرفته و تطبیقی میان آراء این دو عارف بزرگ در خصوص این نظریه، انجام نشده است، لذا نگارنده بر آن است تا این مهم را در این تحقیق به انجام رساند.

۳. پلورالیسم نجات‌بخش جان‌هیک

نظریه‌ی نجات‌شناختی هیک، واکنشی به تلقی حصرگرایانه‌ی مسیحیت از نجات است که بر اساس آن، تنها راه نجات ایمان به مرگ فدی‌وار مسیح و غسل تعمید می‌باشد. هیک از نجات به‌مثابه‌ی تحول از خودمحوری به خدامحوری یاد کرده است و بر اساس این معیار کلی و مبهم، مدعی است که نه‌تنها مسیحیت، بلکه تمامی ادیان می‌توانند موجبات رستگاری و نجات پیروان خود را فراهم آورند. بدین ترتیب از منظر جان‌هیک، همه‌ی ادیان و نیز همه‌ی نحله‌های فکری جهان طرق نجاتی را برای پیروان خود فراهم می‌آورند. هیک حتی کمونیسم را برای فراهم کردن راه نجات برای برخی از مردم مجاز می‌داند؛ دست‌کم صرفاً به‌سبب تعالیم مکتب کمونیسم، او حاضر به انکار این امر نیست (۱۷، ص: ۳۹). بنابراین می‌توان نظریه‌ی پلورالیسم دینی را در مسیحیت، به‌منزله‌ی یک نظریه‌ی نجات‌شناختی، ناشی از واکنشی دانست که در برابر اعتقاد ویژه‌ی مسیحیت درباره‌ی نجات و رستگاری اتخاذ شده است.

هیک برای باورها و اعمال دینی اهمیت ذاتی قائل نیست، بلکه نگاهی ابزارانگارانه به آن‌ها دارد. به‌نظر وی، اهمیت اعمال و عقاید دینی در شیوه‌هایی است که برای متحول شدن انسان‌ها ارائه داده‌اند؛ یعنی می‌توانند فرد خودمحور را به فردی خدامحور تبدیل کنند. لذا از نظر هیک، ممکن است دو گروه از دینداران بر سر مجموعه‌ای از عقاید و اعمال توافق نداشته باشند، ولی این توافق نداشتن تأثیری در تحول‌آفرینی آن عقاید و اعمال ندارد و همه‌ی آن‌ها می‌توانند تحول‌آفرین بوده و شخص را به فردی خدامحور تبدیل کنند. وی در این خصوص می‌نویسد:

«من به‌سهام خود (از روی نخوت و غرور علمی خویش) معتقدم که کسی که با من، مثلاً در این موضوع که عیسی پدری بشری داشته است، اختلاف‌نظر دارد احتمالاً (نه

مطمئناً) اشتباه می‌کند، اما با وجود اعتقاد به اشتباه‌کردن احتمالی وی، این عقیده و آگاهی را نیز دارم که همان شخص کاملاً محتمل است که از خود من به حقیقت الهی نزدیک‌تر باشد. وجود این آگاهی و اشعار (که همواره، به‌طور اصولی، باید برقرار باشد) حائز کمال اهمیت است، زیرا این تأثیر را دارد که از تکیه‌ی بیش‌ازحد و بی‌مورد روی این‌گونه اختلافات مبتنی بر قضاوت تاریخی می‌کاهد. چنین اختلافاتی هیچ‌وقت از اولویت درجه‌ی اول برخوردار نیستند» (۲۲، ص: ۱۵۸).

هیچ معتمد است که ادیان مختلف در سالیان گذشته، نسبت به یکدیگر در جهل مطلق به‌سر می‌بردند. گرچه در آن سالیان، جنبش‌های بزرگ سبب تماس دو آیین با یکدیگر می‌شد، این کنش و واکنش، به‌ویژه درباره‌ی مسیحیت و اسلام، به‌طور عمده مبتنی بر تعارض بود تا بحث و گفت‌وگو و هیچ نوع شناخت عمیق و یا تفاهم‌آمیزی از جانب طرفداران یک دین به دین دیگر وجود نداشت. فقط در حدود صد سال اخیر است که پژوهش‌های علمی در ادیان جهان، درک و شناسایی دقیق‌تر ادیان دیگر را ممکن گردانیده و از این طریق، بسیاری از انسان‌ها را با مسائل و مشکلات دعاوی متعارض سنن مختلف در باب نجات و رستگاری آشنا کرده است. به‌همین دلیل، این موضوع یکی از موضوعات اساسی فلسفه‌ی دین به‌شمار می‌رود.

۴. مبانی معرفتی ابن‌عربی و مولوی در بحث نجات‌بخشی ادیان

۴.۱. وحدت دین و کثرت شرایع

ابن‌عربی، به‌پیروی از قرآن کریم، اصول و کلیات دین را مصون از دگرگونی و تغییر می‌داند. به اعتقاد وی، دین بخش‌های ثابت و پایدار دارد که همه‌ی شریعت‌های آسمانی و الهی در آن‌ها مشترک‌اند و بخش‌هایی ناپایدار و متغیر دارد که در پیوند با زمان و مکان قرار داشته و به مقتضیات احوال انسان‌ها نازل می‌شده است. از منظر ابن‌عربی، در طی مسیر حقیقت، هرکدام از شرایع مربوط به مقام و منزل خاصی‌اند، ولی شریعت محمد (ص) مربوط به مقام بی‌مقامی است، لذا همه‌ی مقام‌ها را داراست ولی به هیچ‌یک مقید نیست. پس اگر هر یک از شرایع فی‌نفسه در نظر گرفته شوند حق‌اند، ولی اگر از منظر شریعت اسلام در نظر گرفته شوند، چون همه‌ی حقیقت را در بر ندارند، پس حق نیستند.

مولوی نیز همین معنا را در اشعار خویش بسط داده است. وی معتقد است که دین الهی واحد است و حقیقت آن تشکیکی بوده و متناسب با فهم و درک آدمیان، در هر زمانی، بخشی از آن در قالب شریعت یکی از انبیا نازل می‌شود. اما این تفاوت در شرایع و انبیا و تفضیل برخی بر برخی دیگر، نباید باعث شود تا ما دین را نیز کثیر ببینیم. می‌فرماید:

تا قیامت هست از موسی نتاج نور دیگر نیست، دیگر شد سراج
این سفال و این پلیته دیگرست لیک نورش نیست دیگر زان سرست
(۲۱، ۳۵: ۱۲۵۴ - ۱۲۵۶)

۲.۴. منشأ واحد دین

ابن عربی و مولوی در بحث تکثر ادیان، خدا را انکار نمی‌کنند و یا دین را بشری نمی‌کنند، بلکه دامنه‌ی تجلیات الهی را گسترش می‌دهند و با توجه به اعتقادشان به وحدت وجود، آن را در مراتب وجود معنا می‌بخشند. از منظر این دو عارف، دین الهی ریشه در عالم قدس و ذات ربوبی دارد و دست بشر از دامن آن کوتاه است. از نظر ابن عربی، کثرت ادیان نتیجه‌ی کثرت نسبت‌های الهی است، نه نتیجه‌ی کثرت نسبت‌های بشری. شاید به دلیل همین کثرت نسبت‌ها، آورده است:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابلاً كَلَّ صُورِهِ
وَبَيْتِ لَأَوْثَانِ كَعْبِهِ طَائِفٌ
فَمَرَعِي لِغَزَلَانِ وَ دِيرٍ لِرُهْبَانِ
وَأَلْوَجِ تَوْرَاتٍ وَ مُصْحَفِ قُرْآنِ
وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ^۱
(۵، ص: ۵۷)

از دیدگاه مولوی، کثرت موجود در جهان، از آن جمله کثرت ادیان، نتیجه‌ی کثرت ارتباطات الهی است، که ریشه در وحدت وجود دارند. این معنا در سراسر دریای مثنوی موج می‌زند که خلق آینه‌ی حق است و اسماء و صفات او را تجلی می‌دهد:

خلق را چون آب دان صاف و زلال
علمشان و عدلشان و لطفشان
اندر او تابان صفات ذوالجلال
چون ستاره‌ی چرخ در آب روان
(۲۱، ۶۵: ۳-۳۱۷۲)

وی کثرت موجود در جهان را به وحدت حقه‌ی الهی می‌رساند و می‌گوید که اصل همه‌چیز در واقع یکی است و آنچه در عالم موجود است وحدت است نه کثرت و اختلاف موجود در عقاید، به علت سرشت عالم دنیاست که عالم کثرت، قیل و قال، نزاع و اختلاف است.

۳.۴. تفاوت‌ها

آن‌گونه که بیان شد، این دو عارف بزرگ در دو مسأله‌ی وحدت دین و منشأ واحد برای تمام ادیان، که منبعث از بحث کلیدی وحدت وجود است با هم مشترک‌اند.

اما تفاوت ابن عربی و مولوی را بیشتر می‌توان تفاوت در روش دانست. روش مولوی این است که ضمن بیان قصص و داستان‌ها و افسانه‌ها، ناب‌ترین معارف و دقیق‌ترین مطالب و جالب‌ترین توصیه‌ها را نثار مخاطب خود می‌کند و از مغلط‌گویی و به‌کاربردن اصطلاحات پیچیده پرهیز دارد، ولی ابن عربی تنها راه رسیدن به معرفت حقیقی اشیا را در پی تلاش و کوشش مستمر جویندگان راه معرفت می‌داند و در این راه، عباراتش سخت و پر اصطلاح و دشوار است. ابن عربی اهل تفکر هوشیارانه و مجاهدت عقلی است، ولی مولوی کارش پرداختن به علم نیست، بلکه عاشق است.

ابن عربی برای هر پرسش پاسخی دارد، پس راه او مورد توجه کسانی است که در این جهان برای همه‌ی پرسش‌ها پاسخ می‌طلبند و پاسخ‌ها را با فطرت خویش، که مخلوق خداوند است، جست‌وجو می‌کنند. دسته‌ی دیگری از انسان‌ها هستند که طلب علم را غفلت می‌انگارند و تنها تمنایشان غرق شدن در وجود معشوق یگانه است و مولوی با این دسته، مخاطبه‌ای مستقیم‌تر دارد.

۵. نجات‌بخشی ادیان دیگر از منظر ابن عربی

از منظر ابن عربی، سرنوشت محتوم همه‌ی موجودات سعادت است، ولی مردم نمی‌توانند مطمئن باشند که این سعادت را در برزخ کسب می‌کنند و یا در طول روز پنجاه‌هزارساله‌ی رستاخیز. درواقع به عقیده‌ی وی، سعادت انواع بی‌نهایت گوناگون دارد. سعادت واقعی انسان، که منجر به شهود تجلی خدا در اوج جلالش می‌شود، بستگی به شکوفایی همه‌ی اوصاف الهی‌ای دارد که در وجود انسان به ودیعه نهاده شده است و این شکوفایی نیز تا حدودی به تلاش خود آدمی در جهت کسب آن وابسته است (۹، ص: ۲۱۷).

آنچه از مذاقه در آثار ابن عربی در باب نجات‌بخشی ادیان مختلف می‌توان برداشت کرد این است که از منظر وی، دین و شریعت می‌تواند با عقاید و اعمالی که برای انسان‌ها وضع می‌کند، موجبات سعادت و یا شقاوت اخروی آنان را فراهم آورد. پس باید بررسی کنیم که از نظر ابن عربی کدامین دین و صراط نجات‌بخش بوده، می‌تواند انسان را به بالاترین درجات رستگاری برساند.

۵.۱. سعادت در پیروی از صراط مستقیم است

ابن عربی به سه صراط مستقیم اشاره می‌کند: صراط الله، صراط مُنعم و صراط محمد(ص). صراط «الله» از منظر وی، صراط جامعی است که همه‌ی مخلوقات را در بر دارد. به اعتقاد وی، صراط‌هایی که همه‌ی اشیا دنبال می‌کنند به خدا بازمی‌گردد. چون هر فردی درواقع احکام یکی از اسمای الهی را ظاهر می‌سازد، اما «الله» اسم جامع است. پس

اشکالی ندارد که اشیای عالم در عین‌این‌که آثار و احکام یکی از اسماء را ظاهر می‌سازند، اسم الله را نیز ظاهر و متجلی سازند.

«هیچ‌یک از اسمای الهی در تعین مانع دیگر اسماء نمی‌توانند باشند، چون او (خداوند) عین مجموع اسماء است. فقط احوال موجودات موجب تخصیص او می‌شود. وقتی شخصی می‌گوید: ای خدا! برای من فلان کار را انجام بده، حالت او مشخص می‌کند که کدام‌یک از اسمائی که اسم الله واجد آن است را اراده نموده است... چون اسم الله همه‌ی اسماء را در بر دارد» (۴، ج: ۳، ص: ۱۹۵).

بنابراین از نقطه‌نظر امر تکوینی، هیچ صراطی نیست که مستقیم نباشد، هیچ راهی نیست که به «الله» منتهی نشود. اما مسأله اینجاست که برخی از اسماء به سعادت و نجات در آخرت منتهی می‌شوند و برخی دیگر از اسماء به شقاوت و ضلالت می‌رسانند. یعنی راه «الله» راه فراگیری است که همه‌چیز می‌تواند در آن گام بردارد و افراد را به خدا می‌رساند. این راه همه‌ی شرایع الهی و موضوعات عقلی را در بر دارد و هم متضمن سعادت است و هم شقاوت. این همان راهی است که ابن‌عربی و سایر عرفا درباره‌ی آن گفته‌اند که «الطُّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفُسِ الْخَلَائِقِ» (۵، ص: ۴۱۰).

اما برای رسیدن به سعادت و نجات، باید از صراطی پیروی کنیم که به کمال تام صورت الهی برسیم؛ یعنی باید از آن اوصاف وجود تبعیت کنیم که نفس انسان را برای رسیدن به کمال یاری می‌کند. یکی از صفات الهی که در این راه به نفس انسان کمک می‌کند انعام است. «صراط منعم» به عقیده‌ی ابن‌عربی، صراط کسانی است که خداوند به آن‌ها نعمت داده است. تمام انبیا و رسولان این صراط را آورده‌اند. به‌دیگرسخن، هرچند همه‌ی صراط‌ها به خدا می‌انجامند، راه سعادت همانی است که در شریعت آمده است. پس مردم نمی‌توانند صرفاً به آنچه خداوند از حیث تکوینی به آن‌ها می‌دهد متکی باشند، چراکه چنین چیزی ممکن است آن‌ها را به شقاوت بکشاند. بلکه باید از میزانی که خداوند مشخص کرده و دربردارنده‌ی سعادت است پیروی کنند (۸، ص: ۲۳۰).

ابن‌عربی وضعیت آرمانی رسیدن به سعادت را صراط سومی می‌داند که از دومی هم باریک‌تر است. این صراط صراط محمد(ص) است که در هدایتی که صرفاً به او عطا شده، یعنی در قرآن، قرار داده شده است. این صراط به شکل خاصی از رحمت و سعادت، که مختص مسلمانان است، رهنمون می‌شود. در عین‌حال، به سبب جامعیت شریعت اسلام، این صراط در ذات خویش شامل همه‌ی صراط‌های انبیای سلف نیز می‌شود.

«یکی از صراط‌ها صراط نعمت‌ها است و آن «صراط کسانی است که به آن‌ها نعمت داده‌ای» (فاتحه / ۵) و همان است که خداوند بدان اشاره می‌کند که «برای هر یک از شما

راه و روشی قرار دادیم» (مآئده/۴۸). پس پیشوای محمدی سبیل محمد(ص) را اختیار و سایر سبیل‌ها را ترک می‌کند، هرچند به حقانیت همه‌ی آن‌ها اذعان دارد، لیکن خود را جز به آن متعبد نمی‌کند. وی همه‌ی اوصافی را که هر صراطی واجد است به صراط محمد(ص) باز می‌گرداند، چراکه شریعت او عام است و حکم همه‌ی شرایع به شریعت او منتقل شده است. شرع او متضمن همه‌ی شرایع است، ولی آن شرایع متضمن شریعت او نیستند» (۴، ج: ۳، ص: ۴۱۰).

بنابراین ابن عربی عقیده دارد که پیروی از شریعت (امر تکلیفی خداوند)، می‌تواند انسان را به سعادت و رستگاری اخروی رهنمون شود. هرچند بالاترین مرتبه‌ی این سعادت در پیروی از کامل‌ترین دین آسمانی، یعنی شریعت اسلام متجلی می‌شود، همه‌ی شریعت‌های و حیانی از آنجا که امر الهی‌اند، متضمن نجات انسان در قیامت می‌باشند، چراکه باعث رشد کامل اوصاف بشری می‌شود. این اوصاف بر محقق شدن قابلیت‌هایی از وجود منطبق‌اند که از طریق دیگری نمی‌توانند به فعلیت برسند. آن اوصافی که تنها از طریق انسان ظهور می‌یابند، اوصاف جاذبه و جمالیه از قبیل کرم، رأفت، رحمت و حلم و همچنین صفات قهریه‌ای مانند عذاب شدید و انتقام را نیز شامل می‌شود. به اعتقاد وی، بدون شرایع انبیا، هیچ‌کدام از قابلیت‌های انسانی، نه والاترین آن‌ها و نه پست‌ترین آن‌ها، نمی‌توانند به فعلیت برسند. بنابراین امر تکلیفی و شرایع قلمرو کاملی از اطوار وجود را به ظهور می‌رسانند که از طریق دیگری نمی‌توانستند به فعلیت برسند. پس این‌گونه امر تکلیفی در اختیار امر تکوینی قرار می‌گیرد.

به عقیده‌ی شیخ، بهشت و جهنم برای تحقق یافتن وجودشان، به شریعت محتاج‌اند: «اگر به خاطر وجود شرایع نبود، کفر به خدا که موجب شقاوت است در کار نبود» (۴، ج: ۲، ص: ۲۸۴) و به همین دلیل، «شیطان» و «شر» نیز به سبب وجود امر تکلیفی به این نام‌ها خوانده می‌شوند: «غیر از تکلیف، چیز دیگری باعث ظهور شر از این شیطان نشده است» (همان، ج: ۴، ص: ۲۲۳).

کمال تام انسان مستلزم فعلیت یافتن همه‌ی اوصاف وجود است. انسان برای نائل شدن به چنین کمالی محتاج شریعت است، چراکه به صورت الهی خویش جاهل است. ادراک ارزش همه‌ی اوصاف الهی و سپس به فعلیت درآوردن هریک از آن‌ها، به‌طور متناسب و متوازن، و رای توان فردی انسان است. از آنجا که فطرت انسان به واسطه‌ی وجود تعین می‌یابد و وجود شناخت‌ناپذیر و نامحدود است، پس مردم برای شناخت خویش، به شریعت محتاج‌اند (۶، ص: ۳۲۷).

نقصان بشر ناشی از عدم توفیق در برقراری تناسب و توازن صحیح بین صفات نهفته در فطرتش است. اعتدال صحیح صفات ریشه در سبقت رحمت الهی بر غضبش دارد. از نظر ابن‌عربی، رحمت به سرشت ذاتی وجود برمی‌گردد، حال آن‌که غضب صرفاً در رابطه با عوارض خاصی از وجود مقید ظهور می‌یابد. بنابراین رحمت همه‌چیز را در بر می‌گیرد ولی فقط بعضی چیزها با غضب مماس‌اند (۹، ص: ۲۳۴).

رحمت خدا پیوندی نزدیک با آن صفاتی دارد که مربوط به رسیدن به قرب خدایند؛ صفاتی از قبیل معرفت، اشراق، وصال، وحدت و اعتدال. اما غضب با صفاتی از قبیل بُعد، فراق، جهل، کثرت، تفرقه و انحراف گره خورده است. انسان تا وقتی که مغلوب صفات غضب باشد، از خدا و در نتیجه از رحمت و سعادت دور می‌ماند. او فقط با طلب رحمت و مغفرت خداوند می‌تواند به وصال و نجات و سعادت برسد (همان).

به اعتقاد شیخ، غضب همواره تحت استیلاي رحمت قرار دارد. همین‌طور وجود مقید تحت استیلاي وجود مطلق قرار دارد. اگر قیدی در کار نبود، عالم یافت نمی‌شد؛ یعنی اگر غضب در کار نبود، نفس‌الرحمن نمی‌توانست کلمات خود را به تلفظ درآورد. فقط با توجه به همه‌ی قابلیت‌های مخلوق است که احکام اوصاف الهی می‌توانند تجلی تام یابند و همه‌ی این‌ها مبین سبقت رحمت الهی بر غضبش است.

۵. ۲. سبقت رحمت بر غضب

رحمت به معنای ارزانی‌داشتن وجود است از سوی خداوند به هر موجودی، و از آنجاکه حق تعالی واهب وجود به همه‌ی موجودات است، رحمت او تمام چیزها را فراگرفته است. پس اسبقیت رحمت خداوند به این معناست که حق تعالی به واسطه‌ی رحمت خویش، همه‌ی اشیا را در صور اعیان ثابت‌های آن‌ها ایجاد کرده است، به‌گونه‌ای که در وجودشان آشکار شده‌اند، پیش از آن‌که میان خیر و شر با طاعت و معصیت تمییزی حاصل شده باشد (۱۸، ص: ۱۱۱). بنابراین ارواح به حسب فطرت اولیه، که هنوز آلوده به آلاینده‌ها و محتجب به حجب نگشته بودند، موحد و در راه راست بودند و این فطرت اختصاص به برخی افراد خاص نداشت؛ همان‌گونه که در حدیث آمده است: «کلّ مولودٍ یُولدُ علی الفِطْرَةِ، فأبواه یهودونه و یُنصرّونه و یمجسانه».

اما از منظر ابن‌عربی، گمراهی و ضلالتی که برای ارواح بشر پیش آمده است، بر استعداد متعین آن‌ها عارض شده است نه استعداد اصلی و ذاتی آن‌ها. یعنی وقتی که حجاب‌های ظلمانی و تیرگی‌های طبیعت آن‌ها را فراگرفت، ضلالت و گمراهی نیز بر ارواح انسان‌ها عارض شد و آن ضلالت به تبع خود، غضب را نیز بر ارواح عارض نمود، لذا ضلالت و غضب

هر دو برای ارواح عارضی‌اند نه ذاتی، ولی رضا و رحمت الهی به حکم «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» برای ارواح، ذاتی‌اند و عرضی از بین می‌رود، اما ذاتی باقی ماند (۷، ص: ۱۸۸). پس ابن‌عربی غضب خدا را هم می‌پذیرد، لیکن از نظر او، غضب احساس عادی خشم نیست. غضب نیز مانند رحمت، دارای طبیعتی وجودی است. علاوه بر آن، غضب در مقام تبعیت، در برابر رحمت قرار داده شده است، چراکه غضب خود یکی از موارد رحمت بی‌کران الهی است؛ چنان‌که می‌گوید: «وجود غضب از رحمت خداوند نسبت به بندگان است، پس رحمت خداوند سابق و پیش از غضب اوست» (همان، ص: ۱۳۴).

در نقش الفصوص در فص هودی نیز می‌گوید:

«غایت راه‌هایی که سالکان طی می‌کنند تماماً به سوی خداوند منزه برمی‌گردد و خداوند پایان تمام راه‌هاست. پس همه‌ی آن راه‌ها صراط مستقیم است، چون همه‌ی آن‌ها به خداوند بلندمرتبه ختم می‌شود و چون در مطلقات خداوند، مثل مطلق معیت و مصاحبت و توجه ذاتی و صفاتی برای ایجاد، هیچ فرقی وجود ندارد؛ مثل این‌که بین توجه خداوند به عرش و قلم اعلی و یک مورچه، هیچ فرقی نیست، پس بین پایین‌ترین مراتب آن‌ها از نظر معیت ذاتی الهی، هیچ فرقی وجود ندارد، زیرا که خداوند به همه‌چیز، از نظر علم و رحمت، احاطه‌ی کامل دارد و جهتی برای اشتراک و اختلاف اشیا جز «وجود» آن‌ها وجود ندارد» (۷، ص: ۱۸۶).

با توجه به این‌که خداوند غایت هر راهی و محیط بر هر چیزی است، «رحمت خداوند همه‌چیز را فرامی‌گیرد»، پس بنده هرگونه که باشد، خواه اهل بهشت و خواه اهل جهنم، سرانجام به سعادت می‌رسد و آن سعادت یعنی این‌که او به آنچه که متناسب با روح و اعمال اوست می‌رسد و لیکن ما باید خداوند را از طریقی که ما را به سعادت مخصوص خودمان برساند عبادت کنیم و آن راهی که ما را به سعادت مخصوص‌مان می‌رساند آن چیزی است که خداوند به زبان پیامبرش، به منزله‌ی شریعت، برای ما آورده است.

اما برخی از مردم از عین منت الهی به رحمت خداوند می‌رسند؛ یعنی از روی فضل الهی بدون آن‌که عملی انجام داده باشند تا مستحق آن رحمت باشند، و برخی از مردم به سبب اعمالی که انجام داده‌اند مستحق پاداش الهی می‌شوند و خداوند نیز به سبب اعمال‌شان، آن رحمت را به آن‌ها می‌دهد، البته آن نیز از راه منت و فضل و بخشش الهی است، چون بر بنده واجب است که اوامر مولایش را اطاعت نماید و اگر خداوند در برابر انجام وظیفه به او پاداش می‌دهد، از روی رحمت و امتنان است. یعنی همین‌که خداوند شرایطی برای او فراهم نموده است تا بتواند اعمالی انجام دهد که توسط آن اعمال، مستحق پاداش الهی گردد، این خود نیز از عین منت و رحمت الهی است. چنان‌که می‌گوید: «و لهذا

وَسَعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ حَقِيرٍ وَ عَظِيمٍ؛ از این‌روی که رحمت او در هر کبیر و صغیر مساوی است، پس رحمت کامل او شامل هر عظیم و حقیر آمد» (۴، ج: ۳، ص: ۹۳). پس همان‌گونه که الوهیت خداوند کامل است، رحمت رحمانیتش نیز همه را شامل است. پس به‌واسطه‌ی الوهیتش، همه‌ی موجودات را ایجاد می‌کند و به‌واسطه‌ی رحمتش، همه را به مرتبه‌ی کمال می‌رساند.

غضب و انتقام نیز نوعی از رحمت خداوند است و این‌که اکثر اهل عالم به‌سبب کمالات مقدّره‌شان، به قهر و نعمت الهی دچار می‌شوند، گرچه ملایم طبع ایشان نیست، به حکم «و هو معکم» می‌باشد.

رحمت الهی ورای خیر و شر است؛ یعنی اهمیتی ندارد آنچه که موضوع رحمت واقع می‌شود خیر باشد یا شر. لذا به‌دلیل این عمومیت رحمت الهی، ابن‌عربی جهنمیان را نیز مستوجب رحمت الهی می‌داند.

۵. ۳. شمول رحمت الهی بر اهل جهنّم

خلود و عذاب دائم از معضلات و غوامضی است که دانشمندان مسلمان آرای متفاوتی درباره‌ی آن اظهار داشته‌اند. البته اصل خلود در جهنّم مورد اتفاق تمام دانشمندان مسلمان اعم از فیلسوف، متکلم، عارف و... می‌باشد، با این‌حال، دو اختلاف‌نظر میان ایشان وجود دارد. اختلاف نخست درباره‌ی مصداق مخلّد در دوزخ و اختلاف دوم درباره‌ی دوام عذاب است. از نظر امامیه، خلود در آتش فقط مربوط به کفار است و مؤمن مرتکب کبیره اگرچه ممکن است عذاب شود، مخلّد در دوزخ نخواهد بود. در این‌نظر، اشاعره با امامیه اتفاق دارند، اما معتزله، برخلاف اکثر دانشمندان اسلامی، قائل‌اند که مؤمن مرتکب کبیره مخلّد در دوزخ است. اما اختلاف دوم (دوام عذاب) بیشتر میان صوفیه و اکثر دانشمندان مسلمان مطرح است. اکثریت (امامیه، معتزله، اشاعره و...) قائل‌اند که کافر مخلّد در دوزخ مخلّد در عذاب نیز می‌باشد، اما بیشتر اهل مکاشفه بر آن‌اند که عذاب مخلّد در دوزخ منقطع است و سرانجام ایشان از نعیمی در دوزخ بهره‌مند می‌شوند.

نظریه‌پرداز اصلی انقطاع عذاب در میان صوفیه ابن‌عربی است. وی در کتاب‌های خود، به‌ویژه *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم*، این بحث را مطرح کرده و بنابر اصولی که نزد او معتبر است، حکم به انقطاع عذاب نموده است. پیروان او نیز همچون قونوی، قیصری، عبدالرزاق کاشانی، تاج‌الدین خوارزمی و دیگر شارحان ابن‌عربی، با وی هم‌رأی بوده و به تقویت نظریه‌ی انقطاع عذاب مخلدان در دوزخ پرداخته‌اند.

بنابر نظر ابن‌عربی، اعتقاد به سرمدیت عذاب اعتقادی سست است، زیرا از ظواهر نصوص چنان برمی‌آید که عذاب اجلی معین دارد (۴، ج: ۳، ص: ۷۷) و به‌اعتقاد وی، نصی دالّ بر

سرمدیت عذاب وجود ندارد، اما درباره‌ی سرمدیت نعیم بهشت نصوصی تردیدناپذیر در دست است (همان، ج: ۱، ص: ۱۶۴). علاوه بر فقدان نصی دالّ بر سرمدیت عذاب، ابن‌عربی قائل است که دلیل عقلی نیز بر دوام عذاب وجود ندارد. وی پذیرش نظریه‌ی دوام عذاب را منوط به وجود نصوصی متواتر می‌داند که به سبب نقل از شخصی صادق، عقل قادر به معارضه با آن نباشد. برخلاف ابن‌عربی، فقها و متکلمین مدعی شده‌اند که نصوصی صریح و انکارناپذیر درباره‌ی عذاب دائم وجود دارد و علاوه بر آن، اجماع نیز مؤید دوام عذاب است، اما نصوص مدنظر فقها و متکلمان از نظر ابن‌عربی تأویل‌پذیرند و دلالتی بر عذاب دائم ندارند. صدرالمتألهین نیز نصوص مذکور را غیرقطعی الدلالة می‌داند و معتقد است هر لفظی را می‌توان بر معنایی به جز موضوع له آن، به یکی از اقسام دلالت حمل کرد، اگرچه آنچه اصل و معتبر است، معنای مطابقی آن است (۳، ص: ۱۰۷). در باب نبود حجیت اجماع مورد ادعای فقها و متکلمان نیز سخن بسیار رفته است.

ابن‌عربی با توجه به فقدان نص بر سرمدیت عذاب و فقدان دلیل عقلی بر آن، اظهار می‌دارد که اهل آتش به عدالت وارد دوزخ می‌شوند و اهل بهشت نیز به فضل خداوند به بهشت داخل می‌گردند. اهل بهشت در بهشت از آسایش و نعمتی برخوردار می‌شوند که اعمال آن‌ها در دنیا اقتضای آن را ندارد و دوزخیان پس از ورود به دوزخ، به اندازه‌ی اعمالشان، و نه بیشتر، عذاب می‌بینند.

از منظر ابن‌عربی، هیچ چیز مانع شمول رحمت خداوند، که رحمان دنیا و آخرت است، نمی‌شود. لذا بارقه‌ی رحمتش درباره‌ی اهل جهنّم بدین صورت ظاهر می‌شود که در مورد اهل جهنّم می‌فرماید: «خالدین فیها»؛ یعنی در آتش جاودان‌اند، که این به معنی جاودان بودن عذاب نیست، زیرا ممکن است در آتش باشند، اما احساس عذاب نکنند (۱۳، ص: ۱۱۲). به همین دلیل نفرموده: «خالدین فیها»؛ یعنی در عذاب جاودان‌اند و درباره‌ی ابدی بودن مدت عذاب هم نصّی صریح نیاورده است، اما درباره‌ی اهل بهشت فرموده که به آن‌ها عطایی غیرمقطوع داده می‌شود؛ «عطاءً غیر مجذوذ» (هود/۱۰۸)، «لا مقطوعه و لا ممنوعه» (واقعہ/۳۳).

به عقیده‌ی وی، ساکنان در دوزخ آنانی هستند که در مقایسه با گناهان و معاصی مؤمنان، که به سبب اعمالشان به طور موقت در دوزخ می‌مانند، محکوم‌اند تا ابد در دوزخ باشند و تا زمان مجاز، هرگز از آن خارج نشوند. اما وقتی که زمان مجاز منقضی گردد، به جای ایجاب عذاب، این مجازات به شکلی از بهجت و رضایت مبدل خواهد شد (۱۳، ص: ۱۵۰). به طور کلی از دیدگاه ابن‌عربی، اهل آتش که در آن جاودان‌اند، دارای سه احوال می‌باشند:

۱. حالت اول آن است که وقتی عقوبت و عذاب بر ظواهر و بواطن آن‌ها گماشته شود، یکدیگر را شماتت و سرزنش می‌کنند و به دشمنی و لعن یکدیگر می‌پردازند و این جملات را به یکدیگر می‌گویند؛ «فَيَقُولُ الضُّعْفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا» (غافر/۴۷)؛ «رَبَّنَا هَلْ أَضَلُّونَا فَأَتِينَهُمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ» (اعراف/۳۸).

۲. حالت دوم آن است که چون از تخفیف عذاب، ناامید شوند و خطاب بشنوند «إِخْسَتُوا فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُون» دانند که در جزع و فزع و دشمنی و شماتت، سودی نیست، با یکدیگر می‌گویند: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَمْ سَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ» (ابراهیم/۲۱). پس بر عقاب راضی شده و تن به عذاب درنهد که ناگهان رحمت کامله خداوند، ایشان را دریابد و شعله‌ی «نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةِ الَّتِي تَطَّلَعُ عَلَى الْأُفُقِ» (همزه/۶) را بر بواطن آن‌ها بنشانند و راحتشان نماید.

۳. حالت سوم وقتی است که سال‌ها در مرحله‌ی دوم باقی ماندند به سبب رحمت الهی، به انواع عذاب و عقاب، انس و الفت می‌گیرند به‌گونه‌ای که به هیچ‌حال از آن آتش متألّم نمی‌گردند، چنان‌چه خداوند فرمود: «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى» (طه/۷۴). بلکه چنان انس می‌گیرند که اگر فی‌المثل، رایحه‌ای از رایحه‌های بهشت بر آن‌ها بوزد، از وزیدن آن متنفر شوند. مثل سرگین‌گردان که با کثافات و سرگین تغذیه می‌کند و بوی سرگین را بر بوی گل ترجیح می‌دهد و چنان‌که پیامبر(ص) در این خصوص می‌فرماید: «أَنَّ بَعْضَ أَهْلِ النَّارِ يَتَلَاغَبُونَ فِيهَا بِالنَّارِ»؛ برخی از اهل آتش در آن‌جا با آتش بازی می‌کنند» (۱۳، ص: ۱۱۰) و می‌فرماید: «سَيَأْتِي عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ تُنْبِتُ مِنْ قَعْرِهَا الْجَرَجِيرَ» (همان)؛ زمانی بر جهنم می‌آید که از کف آن، نهر آب جاری می‌شود. ابن‌عربی می‌گوید: «وقتی مدت غضب الهی درباره‌ی اهل جهنم به پایان رسید و به رحمتی که در پایان بر غضب پیشی می‌گیرد پیوستند، حکم دوزخ درباره‌شان به حکم رحمت برمی‌گردد، ولی صورت دوزخ همان صورت است و تبدیل برنمی‌دارد، زیرا اگر تبدیل بردارد، عذاب خواهند شد و چون مدت عذاب آن‌ها به پایان رسید، خداوند رحمان بر آنان خوابی می‌گمارد که در آن، از احساس خود غایب و بی‌خبر می‌شوند و آن بیان الهی است که «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَ لَا يَحْيَى» (طه/۷۴)؛ در آن‌جا نه می‌میرد و نه زندگی دارد».

ابن‌عربی به‌رغم اعتقاد به انقطاع عذاب، به سرمدیت نوعی از عذاب هم معتقد است. عذابی که از نظر وی انقطاع می‌پذیرد عذاب حسی است، اما عذابی که سرمدی و جاودان است ترس و نگرانی از وقوع مجدد عذاب حسی است. بنابراین دوزخیان به‌طور دائم در یک عذاب روحی و روانی به‌سر می‌برند و فقط در پاره‌ای از مواقع، این ترس و نگرانی را فراموش می‌کنند، اما این فراموشی به اعتقاد ابن‌عربی، همیشگی نیست (۴، ج: ۱، ص: ۲۹۰).

اگرچه از نظر صوفیه، دوزخیان نیز سرانجام از نعیم و رحمت بهره‌مند می‌شوند، میان نعیم دوزخ و بهشت فرق قائل‌اند. شارحان ابن‌عربی به حکم «و ما أمرنا آلا واحده کلمح البصر» (قمر/۵۰)، امر خداوند را واحد دانسته و تفاوت نعیم اهل شقاوت و سعادت را در تجلی دانسته‌اند. قیصری این تعدد و تباین را به‌حسب استعداد و قابلیت قوایل می‌داند، به‌گونه‌ای که هریک از قوایل به‌حسب استعداد و قابلیت خود بهره‌مند می‌شوند؛ همانند آبی که از آسمان نازل می‌شود، اما در جایی شکر می‌روید و در جای دیگر حنظل (۱۶، ص: ۶۶). به‌بیان‌دیگر، نعیم اهل دوزخ به امور خبیث و ناپاک است، همان‌طور که نعیم بهشتیان به طیبات و پاکیزه‌ها است. دوزخیان همانند جُعَل می‌مانند که از آلودگی‌ها لذت می‌برد.

۶. دیدگاه مولوی در خصوص نجات‌بخشی ادیان

با نگاهی به سروده‌های مولوی در مثنوی، روشن می‌شود گستره‌ای که آن عارف بزرگ برای نجات قائل بوده، وسیع‌تر از معتقدات بیشتر اندیشمندان عالم اسلام است، زیرا در نگاه وی، گرچه حق تعالی واجد و جامع اوصاف لطف و قهر است، در رابطه‌ای که او با کائنات دارد رحمتش بر غضبش پیشی دارد و معیار حضرت رحمان در خلق، هدایت و معاد بندگان، کرم و رحمت اوست و بس. از این‌رو نه‌تنها مؤمنانی که مرتکب گناه کبیره شده‌اند سرانجام از آتش دوزخ رهایی خواهند یافت، بلکه عذاب دوزخ از همه‌ی ساکنان آن، خواه کافر و خواه مسلمان برداشته خواهد شد.

۶.۱. رحمت الهی

خدایی که مولوی بر پایه‌ی آموزه‌های قرآن کریم به آن معتقد بوده و به مؤمنان معرفی کرده است خدای جامع صفات جمال و جلال یا لطف و قهر و یا رحمت و نعمت است، ولی رابطه‌ی حق تعالی و افعال او در ارتباط با آفرینش کائنات و هدایت تکوینی و تشریحی آن‌ها بر معیار صفات جمال (رحمت، لطف) تنظیم می‌شود و بنابر آیه‌ی کریمه‌ی «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً» (غافر/۷) و حدیث قدسی «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي»، هم خلق عالم و پدیدآمدن سرمایه‌ی وجود بر اساس رحمت است و هم صدور عوامل تشریحی برخاسته از رحمت اوست؛ چنان‌که در حدیث قدسی آمده است که رحمت او بر غضبش پیشی دارد: من نکردم امر تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم (۲۱، ۲۵: ۱۷۵۶)

نقد و بررسی پلورالیسم دینی نجات‌بخش در دیدگاه عرفانی ابن‌عربی و مولوی ۶۵

در نگاه مولوی، انجام طاعات و اجرای تکالیف دینی از سوی بندگان برای خداوند سودی ندارد و حضرت حق از عبادات جمله کائنات بی‌نیاز است و طاعت آنان برای تعلق کرم الهی به بندگان سودمند است:

من نکردم پاک از تسبیحشان پاک هم ایشان شوند و درفشان
(۲۱، ۲: ۱۷۵۸)

در نظر وی، خداوندی که عالمیان را بدون استحقاق و تقاضای پیشین و صرفاً برحسب جود و فضلش به خوان کریمانه‌اش و به عرصه‌ی وجود دعوت کرده است، اگر میهمانان او اندکی هم در به جای آوردن آداب غفلتی ورزند، آن غفلت‌ها و لغزش‌ها بخشودنی‌اند:

چون من خراب و مست را در خانه‌ی خود ره دهی پس تو ندانی این‌قدر کین بشکنم آن بشکنم
خوان کرم گسترده‌ای، مهمان خویشم برده‌ای گوشم چرا مالی اگر، من گوشه‌ی نان بشکنم
(۲۰، غزل ۱۳۷۵)

شگفتا که در این دیدگاه، عصیان و گناه فرشتگان و بندگان هم برحسب مشیت اوست تا کرمش متعلق یابد و حلم و رحمتش آشکار شود^۲:

حکم حق گسترد بهر ما بساط که بگویند از طریق انبساط
هر چه آید بر زبان‌تان بر حذر همچو طفلان یگانه با پدر
زان‌که این دمها چه گر نالایق است رحمت من بر غضب هم سابق است
از پی اظهار این سبق ای ملک در تو بنهم داعیه اشکال و شک
(۲۱، ۱۵: ۲۶۷۰-۲۶۷۳)

۲.۶. نجات موحدان و مؤمنان از منظر مولوی

بحث نجات مؤمنان و موحدان در مثنوی مولوی، در بحث از شفاعت پیامبر اکرم(ص) در روز قیامت قابل پیگیری است. مولوی شفاعت پیامبر(ص) را از مصادیق مهم فتحی می‌داند که خداوند به او بخشیده و او را هم شفیع این عالم و هم شفیع آن عالم گردانیده است. از نظر وی، شفاعت پیامبر(ص) در این دنیا به این معناست که پیوسته در نهان و آشکار، از خداوند می‌خواسته که قومش را هدایت کند و بگوید: «إِهْدِ قَوْمِي إِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». و مصداق مهم شفاعت حضرت خاتم(ص) در آن عالم این است که از خداوند درخواست می‌کند خدایا جمال خود را به قوم من بنمایان. این سخن مولوی به آیه‌هایی از سوره‌ی قیامت تلمیح دارد.^۳

بر اساس حدیثی که هم از طریق منابع شیعی^۴ و هم از طریق منابع اهل سنت نقل شده است، در روز قیامت، همه‌ی مردم و پیروان همه‌ی انبیاء در شفاعت، نیازمند پیامبر خاتم(ص) خواهند بود و در آن روز در کنار آن حضرت، سایر پیامبران اولوالعزم از قبیل

نوح، ابراهیم، موسی، عیسی(ع)، برای ذریه‌ی آدم نمی‌توانند شفاعت کنند و درخواست ملتسمان امت خود را نیز به پیامبر خاتم منتقل می‌کنند. آن حضرت حتی برای کسانی که ذره‌ای از ایمان در دل دارند شفاعت خواهد کرد و آنان را از عذاب دوزخ نجات خواهد داد (۱۱، ص: ۱۲۶). در کتاب جامع صغیر نیز از سیدالنبیین(ص) روایتی منقول است که فرمود: «در روز قیامت، من به‌عنوان سرور آدمیان محشور می‌شوم. پرچم ستایش پروردگار در دست من است. آدم و دیگر پیامبران زیر پرچم من هستند. نخستین کسی هستم که شفاعت می‌کنم و شفاعتم پذیرفته می‌شود و درعین‌حال، به هیچ‌کدام از این امتیازات فخر نمی‌فروشم» (۱۵، ص: ۳۰۶).

مولوی براساس حدیث مذکور، همه‌ی پیامبران را تحت لوای حضرت خاتم(ص) می‌داند و به گفته‌ی وی، این مقام بلند در روز قیامت تحقق کامل خواهد یافت:

مضطفی زین گفت کادم و انبیاء	خلف من باشند در زیر لـوا
بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الاخرون السابقون
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام	من به معنا جد جد افتاده‌ام

(۲۱، ۴۵: ۵۲۵ - ۵۲۷)

مولوی حدیث مشهور تشبیه پیامبر خاتم(ص) و اهل‌بیتش را به سفینه‌ی نوح، به‌منزله‌ی تنها وسیله‌ی نجات از هلاکت، در تأیید گفته‌های پیشین خود یادآور می‌شود. یعنی از منظر وی، معتقدان به ادیان دیگر نیز برای نجات و رستگاری نیازمند شفاعت و هدایت پیامبر اسلام‌اند:

بهر این فرمود پیغمبر که من	همچو کشتی‌ام به طوفان زمن
ما و اصحابم چون آن کشتی نوح	هر که دست اندر زند، یابد فتوح

(همان: ۵۳۸ - ۵۳۹)

مولوی در دفتر دوم مثنوی، با اطمینان به فضل حق‌تعالی، اساساً مؤمنان را نیازمند شفاعت نمی‌داند و با اقتباس از حدیث رسول خدا(ص)، که در برخی از کتب صوفیان منقول است، می‌گوید: «به روز رستاخیز، آتش دوزخ از مؤمن گریزان است و جهنم لابه‌کنان از مؤمن می‌خواهد که زود از او دور گردد و هراسناک است که مبادا نور مؤمن همه‌ی آتش او را خاموش کند» (۱۵، ص: ۱۸۲):

زان که دوزخ گوید ای مؤمن تو زود	برگذر که نورت آتش را ربود
بگذر ای مؤمن که نورت می‌کشد	آتشم را، چون که دامن می‌کشد
می‌رمد آن دوزخی از نور هم	زان که طبع دوزخستش ای صنم
دوزخ از مؤمن گریزد آن چنان	که گریزد مؤمن از دوزخ به جان

زان‌که جنسی نار نبود نور او ضد نار آمد حقیقت نور جو
در حدیث آمد که مؤمن در دعا چون امان خواهد ز دوزخ از خدا
دوزخ از وی هم امان خواهد به جان که خدایا دور دارم از فلان
(۲۱، ۴د: ۲۷۰۹ - ۲۷۱۵ و ۲د: ۱۲۴۷ - ۱۲۵۱)

لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت که از منظر مولوی، مسلمانان مؤمنی که عمل صالح انجام دهند اهل نجات‌اند و سایر پیروان پیامبر اسلام نیز که گناهکارند، امید است با شفاعت پیامبر اکرم و اهل‌بیت ایشان، نجات یابند. همین‌طور پیروان سایر انبیاء نیز، آنان که به خدا و قیامت و نبوت انبیا ایمان داشته باشند، از طریق رحمت الهی و شفاعت پیامبران خود، که تحت لوای پیامبر اکرم(ص) هستند، نجات خواهند یافت. همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «آنان که ایمان آورده‌اند (مسلمانان)، یهودیان، صابئان و نصرانی‌ها، کسانی که به خدا و روز رستاخیز ایمان داشته باشند و عمل نیک انجام دهند هیچ خوف و حزنی نخواهند داشت».

اما در خصوص کافران و ملحدان نظر او را تفصیلاً پی می‌گیریم.

۶.۳. عدم خلود کفار در جهنم

با همه‌ی گستره‌ی عظیمی که مولوی برای شفاعت اولیا و پیامبران قائل است، به‌نظر او، برخی از افراد با سوابق شرم‌آوری که دارند، یعنی کفار معاند و متعصب، نمی‌توانند از این باب رحمت الهی وارد گردند و پیامبران به این دسته از لئیمان، که پای گریز از عذاب ندارند، پاسخ می‌دهند که روز چاره و استفاده از وسیله‌ی بزرگ (عمل صالح) در گذشته است؛ در حالی که خویشاوندان صالح آنان نیز به یاری‌جویی آنان پاسخ عتاب‌آمیز خواهند داد:

ایستاده پیش یزدان اشک‌ریز بر مثال راست‌خیز، رستخیز
حق همه گوید: چه آوردی ورا اندر این مهلت که دادم مر تو را
رو به دست راست آرد در سلام سوی جان انبیا و آن کرام
یعنی ای شاهان شفاعت، کین لئیم سخت در گل ماندش پای و گلیم
انبیا گویند روز چاره رفت چاره آن‌جا بود و دست‌افزار زفت
(۲۱، ۳د: ۲۱۴۸ - ۲۱۷۱)

این دسته از لئیمان، پس از آن‌که از همه‌سو چاره‌ای نمی‌یابند، بدون وساطت غیر، از خود حضرت رحمان مدد خواهند جست و دست دعا و نیاز به سوی او بلند خواهند کرد، که او نخستین و واپسین پناهگاه آنان است:

از همه نومید شد مسکین کیا پس برآرد هر دو دست اندر دعا

کز همه نومید گشتم ای خدا
در نماز این خیش اشارت‌ها ببین
اول و آخر توویی و منت‌ها
تا بدانی، کین بخواهد شد یقین
(۲۱، ۳۵: ۲۱۷۲-۲۱۷۴)

وی براساس حدیثی از پیامبر خاتم(ص)، بر این باور است که حتی کسانی که مشمول شفاعت نشده‌اند نیز مشمول رحمت الهی خواهند بود، زیرا با عنایت حضرت رحمان، سرانجام آتش جهنم فروخواهد نشست و سرد خواهد شد:

دوزخ است این نفس و دوزخ اژدهاست
هفت دریا را در آشامد هنوز
کو به دریاها نگردد کم و کاست
کم نگردد سوزش آن خلق سوز
چونک جزو دوزخ است این نفس ما
طبع کل دارند جمله جزوها
این قدم حق را بود کو را کشد
غیر حق خود کی کمان او کشد
(همان، ۱۵: ۱۳۷۶ - ۱۳۸۳)

مستند سخن مولوی در انقطاع عذاب از کلیه ساکنان دوزخ، با وجود آیاتی که بر خلود کافران و برخی دیگر از گناهکاران در دوزخ وجود دارد، این حدیث است: «يُقَالُ لِيَجْهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتُ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (ق/۳۰) فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ»؛ وقتی خطاب به جهنم گفته می‌شود سیر شدی؟ پاسخ می‌دهد بیش از این لازم است تا این که پای قدرت خداوند بر سر او فرود می‌آید، آن‌گاه جهنم می‌گوید: بس است، ظرفیتم کامل شد (۱۴، ص: ۱۵). ظاهراً مولوی خاموشی کامل جهنم را از این حدیث استنباط کرده است.

شایان ذکر است که برخی از آیات قرآن بر این که ماسوی‌الله، از جمله بهشت و دوزخ، فانی خواهند شد صراحت دارد؛ از جمله آیهی «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) بر این معنا دلالت دارد و همچنین از آیات ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره‌ی هود هم می‌توان انقطاع عذاب و خلود تنعمات را استنباط کرد: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقَّوْا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيْقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبُّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ* وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ؛ پس کسانی که بدفرجام شده‌اند در آتش دوزخ‌اند و فریاد و عریده دارند و پیوسته تا زمانی که آسمان‌ها و زمین وجود دارد در آن‌اند، مگر آنچه خداوند بخواهد، که او هر چه خواهد همان تواند کرد و اما کسانی که نیکبخت شده‌اند پیوسته تا زمانی که آسمان‌ها و زمین وجود دارند در بهشت‌اند؛ مگر آنچه پروردگارت بخواهد و این بخششی است پیوسته».

براساس این آیه، خلود در جهنم تا زمانی است که زمین و آسمان وجود دارد. از این رو، از نظر برخی از مفسران، خلود دوزخیان به معنای اقامت مدام نیست، بلکه معنای دوام را می‌رساند؛ گرچه که خلود اهل بهشت را می‌توان به معنای همیشگی اقامت دانست. با این که مولوی معتقد است که کفار باید به سبب اعمالشان، آتش دوزخ را بچشند، استدلال و تأویل لطیفی را به صورت غیرصریح در بیان عدم خلود عذاب کفار در فیه ما فیه دارد. از سخنان وی می‌توان استنباط کرد که گرچه کافران در آتش دوزخ جاودان‌اند، در واقع در قیامت هیچ کافری باقی نخواهد ماند و همه‌ی آنان با چشیدن عذاب در آن عرصه، به ربوبیت خداوند اقرار کرده، مؤمن و عابد خواهند شد:

«اهل دوزخ در دوزخ خوش‌تر باشند که اندر دنیا، زیرا که در دوزخ از حق باخبر باشند و در دنیا بی‌خبرند از حق و چیزی از خبر حق شیرین‌تر نباشد، پس آنچه دنیا را آرزو می‌برند برای آن است که عملی کنند تا از مظهر لطف باخبر شوند، نه آن که دنیا خوش‌تر است از دوزخ و منافقان را در درک اسفل برای آن کنند که ایمان بر او آمد، کفر او قوی بود، عمل نکرد، او را عذاب سخت‌تر باشد تا از حق خبر یابد. کافر را ایمان بر او نیامد، کفر او ضعیف است به کم‌تر عذابی باخبر شود» (۱۹، ص: ۹۷).

در نگاه مولوی، همین عالم نیز عرصه‌ی قیامت مؤمنان است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ؛ پس در حق ایشان همین عالم قیامت باشد. چون قیامت عبارت از آن است که همه بندگی خدا کنند و کاری دیگر نکنند جز بندگی او» (همان، ص: ۱۲۸).

براساس آنچه گفته شد، دانسته می‌شود که از منظر مولوی، بخشایش و رحمت خداوند سرانجام موجب بخشودگی مجرمان خواهد شد و عذاب الهی از همگان برداشته خواهد شد. اما این پرسش پدید می‌آید که در این صورت، چرا باید مؤمنان رنج و مشقت انجام تکالیف را در این عالم تحمل کنند و چه تفاوتی در روز حساب میان صالحان و طالحان خواهد بود؟ در پاسخ به این پرسش در تقدیر، مولوی براساس آیات قرآنی، به صراحت بیان می‌کند که خداوند به هیچ‌روی اجر نیکوکاران را تباه نمی‌گرداند (اعراف/۱۷۰؛ یوسف/۵۶؛ کهف/۳۰) و حتی انجام ذره‌ای کار نیک در ترازوی فضل و عدل حق سنجیده خواهد شد (نساء/۴۰؛ زلزله/۷) و عفو هر مجرمی به این معنی نیست که خداوند او را به بالاترین مرتبه برساند، چنان‌که اگر پادشاهی از گناه مجرمی خطاکار درگذرد به این معنا نیست که بخواهد او را بر مقام رفیع صدارت یا وزارت نشانند. به گفته‌ی مولوی، آیا شکوه امید و روسپیدی بنده‌ی پارسا در روز رستاخیز با سرافکندگی مجرم بخشوده شده قابل سنجش است:

پادشاهی که به پیش تخت او	فرق نبود از امین و ظلم‌جو
فرق نبود هر دو، یک باشد برش	شاه نبود، خاک تیره بر سرش

ذره‌ای گر جهد تو افزون بود در ترازوی خدا موزون بود
(۲۱، ۵د: ۳۱۴۲ - ۳۴۱۵)

مولوی در همین دفتر، در ابیات دیگر نیز در مورد رقم خوردن امور با قلم مشیت خداوند معتقد است که این اعتقاد به قضا و قدر مستلزم آن نیست که وفاداری با جفاکاری یکسان باشد، بلکه در نظام تقدیر خداوند، جفاکار جفا می‌بیند و بر آن که وفا نگه می‌دارد وفا می‌شود (همان: ۳۱۶۰).

۷. مقایسه‌ی آرای ابن عربی و مولوی با پلورالیسم نجات‌بخش جان

هیک

از منظر عارفان مسلمانی چون ابن عربی و مولوی، هدایت و نجات انسان نتیجه‌ی قهری یا تکوینی عقاید صادق و اعمال صالح انسان است؛ نفس انسان به واسطه‌ی اعمال صالح و اعتقادات حقه، دارای صور کمالی می‌شود که موجب قرب به خدا و رضوان و رستگاری می‌گردد و به واسطه‌ی اعمال ناشایست و عقاید سخیف و باطل، دارای صوری می‌شود که باعث شقاوت و ضلالت می‌شود. مقررات الهی از نظر پاداش و کیفر و سعادت و شقاوت افراد، تابع شرایط واقعی و تکوینی است.

انسانی که رو به خیرات و کمالات الهی حرکت کند همه‌ی فعالیت‌های درونی او با وضع طبیعی خود، که خدا مقرر فرموده است، به جریان می‌افتند و بدین سبب، شخص مفروض هیچ‌گونه فشار و تنگی و محدودیتی در دیدگاه و میدان حیات معقول احساس نمی‌کند. بالعکس، کسی که رو به شرور و پلیدی‌ها و انحرافات حرکت کند فعالیت‌های درونی و وضع طبیعی خود را از دست می‌دهد و صدر وی با آن، عظمت، وسعت و گنجایش خود را از دست می‌دهد.

با این بیان، سستی استدلال کسانی آشکار می‌شود که کثرت‌گرایی دینی را مقتضای اسم «هادی» خداوند و عشق او به بندگان می‌دانند. توضیح این که یکی از ادله‌ای که جان هیک و برخی دیگر از کثرت‌گرایان برای اثبات دیدگاهشان آورده‌اند خیرخواهی خداوند و عشق او به بندگان (اصل هدایت عام الهی) است. مقتضای هدایت‌گری عام خداوند این است که اکثر انسان‌ها را هدایت‌یافته و بر طریق صواب و نجات بدانیم. نمی‌توان فقط اقلیت اندکی را نجات‌یافته دانست و درعین حال، به عشق نامحدود خداوند بر بندگان معتقد بود. با تأمل بر مفهوم خیر الهی، می‌توان نشان داد که هیچ دین و حیانی نمی‌تواند چنان ادعا کند که نقش ضروری یا بی‌همتایی در رستگاری آدمیان دارد. اگر این فرض را بپذیریم که خداوند خیر مطلق است، بدین معنا خواهد بود که او همواره به عدالت رفتار می‌کند و در

آستان او، نابرابری و تبعیض وجهی ندارد. به تعبیر دیگر، اقتضای نجات‌بخشی عطای الهی آن است که مشمول همه‌ی آدمیان شود، نه آن‌که خداوند فقط به بعضی از انسان‌ها رخ بنماید و فرصت آگاهی یافتن از خود بدهد. از طرفی، هر دین و حیانی، همچون مسیحیت، فقط بخشی از نژاد انسانی را در بر گرفته است، از این رو، خدای عادل آموزه‌های ضروری برای رستگاری را در معرفت دینی خاص منحصر نمی‌کند (۱۰، ص: ۲۸۱).

این بحث پیش‌تر در قرن هیجدهم، توسط خداگرایان طبیعی مطرح شده است، که در پی آن بودند که برتری الهیات طبیعی را بر الهیات و حیانی نشان دهند. این مقدمه نشانگر آن است که دین‌شناسی مسیحی با بیان این‌که حقیقت منحصر در مسیحیت است و ادیان دیگر حظی از آن نبرده‌اند، نمی‌تواند با دیگر ادیان مواجه شود. بنابراین، همان‌گونه که هیک به‌درستی بیان می‌کند، این بحث اندیشه‌ی مسیحی را به وادی دیگری می‌برد و دگرگون می‌کند. اگر الهیات مسیحی خداوند را همچون خیر مطلق بپذیرد و از طرفی، مسیحیت تنها منبع معرفتی حقیقت باشد، آشکار است که دچار تناقض خواهد شد. نظریه‌ی رقیب آن است که کسی نقد عقل‌گرایانه را بپذیرد و دست از ایمان بشوید، اما اگر کسی بخواهد همچنان مؤمن بماند، باید معتقد باشد که وقتی هیچ‌یک از ادیان منحصرأ کامل نیست، در نتیجه همه‌ی ادیان بزرگ جهان راه‌هایی برای نیل به رستگاری‌اند. این همان طرحی است که هیک در می‌افکند.

در پاسخ باید گفت معمولاً ابن‌عربی و مولوی، چنان‌که پیش از این بحث آن رفت، هدایت را بر دو نوع تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کنند؛ هدایت تکوینی، که عبارت است از به جریان انداختن اجزا و روابط تکوینی طبیعت و انسان در مجرای قانونی خود، و این هدایت را نظم دقیق حاکم بر آن دو قلمرو (طبیعت و انسان) اثبات می‌کند. این تفسیر از هدایت، در مواردی از آیات قرآنی آمده است، از جمله در سوره‌ی طه در پاسخ به سؤال فرعون از حضرت موسی (ع) چنین بیان شده است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/۵۰) و هدایت تشریحی، که عبارت است از آن دستورات خداوند که انسان‌ها با پیروی از آن‌ها، می‌توانند به رشد و کمال خود برسند. این نوع هدایت هم در چندین آیه از قرآن مطرح شده است، از جمله: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره/۲).

هدایت به این معنا (هدایت تشریحی) را «ارائه‌ی طریق» هم می‌گویند، که برخلاف هدایت تکوینی، که تمام هستی و موجودات را شامل می‌شود، مختص انسان است. بنای خداوند بر این است که انسان‌ها را از راه ارسال رسل و انزال کتب، وسایل و ابزار هدایت در معرض شناخت و بهره‌برداری قرار می‌دهد، ولی آنان را به هدایت و کمال مجبور نمی‌کند: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام/۱۴۹). خداوند از طرق گوناگون،

محبت و برهان را برای مردم مطرح می‌کند، ولی هرگز برای وصل به خیرات و کمالات، کسی را اجبار نمی‌کند، زیرا انسانیت انسان با اختیار تحقق پیدا می‌کند، نه با اجبار. ابن‌عربی در بیان تفاوت میان امر تکوینی و تشریحی، با توسل به بعضی از اوصاف وجود، مشخص می‌کند که مخالفت با امر تکلیفی می‌تواند موجب شقاوت شود. وی این‌گونه توضیح می‌دهد که خدا نه تنها هادی، بلکه مصلّ نیز هست. در موارد خاصی، ممکن است اضلال خداوند بر هدایت او غالب آید و موجب معصیت در این عالم و شقاوت در آخرت شود. این‌که انسان تحت تصرف اسم «هادی» قرار گیرد و یا تحت تصرف اسم «مصلّ» به سرشت خود وجود برمی‌گردد (۹، ص: ۲۲۳).

مولوی نیز در آن قسمت از مثنوی، که هم موسی و هم فرعون را رهرو و بر سبیل ایمان می‌داند، در حقیقت میان این دو نوع امر خداوند تفاوت قائل می‌شود. در دیدگاه مولوی، امر تشریحی همان ایمان شرعی است که به صورت ایمان به خدا و پیامبر، نمودار می‌شود و آدمی تنها با اطاعت از آن امر است که به سعادت و رستگاری می‌رسد (۲۱، ۱: ۲۴۴۷). از سوی دیگر، بر اساس تفسیر وحدت‌گرایانه‌ی ادیان، که دیدگاه این دو عارف و برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان است، همه‌ی ادیان الهی دارای حقیقت بوده و توانایی راهنمایی بشر به سوی تکامل و سعادت را دارند. آن‌چنان‌که در قرآن کریم، آیات متعددی درباره‌ی نجات و رستگاری پیروان دیگر ادیان وجود دارد. از جمله آیاتی که بر این مطلب دلالت می‌کند آیه‌ی ۱۳ از سوره‌ی شوری و همچنین آیه‌ی ۶۴ از سوره‌ی آل عمران است.^۵ افرادی که به خدا و آخرت ایمان دارند و اعمالی با انگیزه‌ی تقرب به خدا انجام می‌دهند و در کار خود خلوص نیت دارند عمل آن‌ها مقبول درگاه الهی است و استحقاق پاداش و بهشت می‌یابند، اعم از آن‌که مسلمان باشند یا غیرمسلمان. غیرمسلمانی که به خدا و آخرت ایمان دارند و عمل خیر به قصد تقرب به خداوند انجام می‌دهند به موجب این که از نعمت اسلام بی‌بهره‌اند، طبعاً از مزایای استفاده از این برنامه‌ی الهی محروم می‌مانند. اما به موجب سبقت رحمت الهی بر غضب او، که دیدگاه منتخب این دو عارف است، رحمت الهی شامل آن‌ها گشته و می‌توانند نجات یابند.

ابن‌عربی و مولوی بر اساس آموزه‌های قرآنی، که در سراسر آثارشان مشهود است، معتقدند که دین حقیقت واحدی است که در شرایع گوناگون متجلی شده است و همه‌ی ادیان و شرایع الهی واجد حقایقی‌اند که به‌رغم اختلاف در مرتبه، از اصالت و حقانیت برخوردارند. به‌همین سبب، پیروان این ادیان در مسیر نجات و رستگاری‌اند. لذا اگر حقایق دینی به‌معنای عام آن، شامل تجلی شریعت‌های الهی باشد، روشن است که پذیرش تعدد و اصالت و حقانیت ادیان مختلف (که دارای حقایق دینی مختلف اما واحدند) مستلزم این

است که نجات و رستگاری دینی نیز متعدد باشد و منحصر به دین خاصی نباشد. درعین‌حال، با توجه به اختلاف ادیان و تکثر حقایق تشکیکی آن‌ها بدیهی است که بین حقایق دینی ادیان و مرتبه‌ی نجات و رستگاری آن‌ها نسبت مستقیم و تلازم وجود دارد؛ هراندازه حقایق دینی از ظهور و جلوه‌ی کامل‌تر حقیقت برخوردار باشد، نجات و رستگاری آن دین نیز کامل‌تر و امکان‌نیل انسان به معرفت مطلق وجود از طریق آن بیشتر است. براساس این تفسیر، نجات و رستگاری معلول رحمت و لطف الهی است، که در اثر کسب معارف حقه و عمل به شرایع دینی پدید می‌آید.

۸. نتیجه‌گیری

کثرت‌گرایی ناظر به نجات (یا کثرت‌گرایی دینی نجات‌شناختی) در مقابل انحصارگرایی نجات‌شناختی مدعی است که تنها یک دین راه واقعی رستگاری و نجات را به دست نمی‌دهد، بلکه همه‌ی ادیان راهی به‌سوی نجات عرضه می‌کنند و منظور از نجات از منظر جان‌هیک، تحول از «خودمحوری» به «خدامحوری» است.

نظریات ابن‌عربی و مولوی در خصوص رستگاری‌بخشی ادیان مختلف، در مبانی معرفت‌شناختی ایشان به‌ویژه مسأله‌ی وحدت وجود ریشه دارد، چراکه این دو عارف مسلمان منشأ واحد الهی برای تمام ادیان توحیدی قائل‌اند و اصل تمامی ادیان را در اسماء و صفات حق تعالی می‌جویند، لذا ادیان در اصل واحد و در احکام و شرایع مختلف‌اند و کامل‌ترین این شرایع، که در بردارنده‌ی مقام بی‌مقامی است، شریعت محمدی می‌دانند.

ما تفاوت آرای ابن‌عربی و مولوی را در خصوص این مسأله تفاوت در روش و شیوه‌ی بیان موضوع می‌دانیم، آن‌چنان‌که ابن‌عربی برای توضیح آرا خود، از نظریه‌ی اعیان ثابت‌ه استفاده کرده، هر کدام از انسان‌ها را تجلی‌بخش یکی از اسمای الهی می‌داند، که هرکدام با توجه به مزاج و مرتبه‌ی وجودی خویش، صراطی را برای رسیدن به خدا در پیش می‌گیرد و کامل‌ترین این صراط‌ها را صراط محمد(ص) می‌داند. اما شیوه‌ی مولوی در بحث رستگاری و نجات انسان‌ها، تکیه بر عشق و محبت خداوند بر بندگان خویش است، چراکه از منظر وی، خداوند در آفرینش انسان‌ها به دنبال سود و منفعت نیست، بلکه از روی عشق به آن‌ها و جود و رحمت است که ایشان را آفریده است، لذا رحمت الهی و عشق او به بندگان سبب رستگاری ایشان است.

با توجه به آنچه تا کنون از نظریات ابن‌عربی و مولوی دانستیم، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه این دو عارف متفکر، در حقیقت یک دین نجات‌بخش وجود دارد که دارای تمامی حقایق است و همه‌ی راه‌های محتمل را برای نجات بشر داراست و آن دین اسلام است، که

خود را همان تسلیم حق بودن معرفی می‌کند. اما عقیده دارند که دیگر ادیان نیز دارای حقایقی‌اند و به اندازه‌ی حقیقتی که دارند، معتقدان خویش را به نجات و رستگاری می‌رسانند. اما پیروان دیگر ادیان اگر از سنت اسلامی آگاهی یابند و به آن پایبند گردند، به درجات عالی‌تری از رستگاری نایل می‌شوند. بدین ترتیب، ادیان دیگر هم می‌توانند در امر نجات‌بخش شریک و سهیم باشند. در این جاست که راه این دو از حصرگرایان جدا می‌شود. اما از آن‌جا که لازمه‌ی تسلیم حق بودن داشتن اعمال و اندیشه‌های خاصی است، باورهای دینی خاص و اعمال مذهبی ویژه نیز اهمیت پیدا می‌کنند، هرچند اهمیتی ثانوی.

از دیگر سو، دقت در این نکته الزامی است که هرچند ابن‌عربی و مولوی با اعتقاد به سبقت رحمت الهی بر غضبش، قائل‌اند که سرانجام همه‌ی مردمان از عذاب دوزخ نجات می‌یابند، این بدان معنا نیست که ایشان اعتقاد به هر مکتب و فرقه‌ای را بر حق و موجب رستگاری و سعادت بدانند، بلکه در جای‌جای آثار خویش، این عقیده را مطرح کرده‌اند که بسیاری از عقاید و مذاهب و اعمال انسان ممکن است موجبات شقاوت و گمراهی انسان را فراهم ساخته و او را گرفتار عذاب الهی نماید (۲، ص: ۶۶۱). چنان‌که مولوی در ضلالت و گمراهی کسانی که از شیطان درون خویش پیروی می‌کنند، چنین می‌سراید:

از نبی بشنو ضلال رهروان که چه‌شان کرد آن بلیس بد روان
صد هزاران راه از جاده دور بردشان و کردشان ادبار و عور
(۲۱، ۱۵: ۲ - ۲۹۴)

و این جاست که دیدگاه عرفانی آن دو از کثرت‌گرایی دینی هیک فاصله می‌گیرد، چراکه مطابق کثرت‌گرایی، هر فردی، پیرو هر دین و مکتبی که باشد، بدون چشیدن عذاب و ندمت به رستگاری و نجات می‌رسد و از این رو، تبلیغ دینی ممنوع است و اگر فرد مؤمنی فرد یا افراد دیگری را به کیش خود درآورد، به منزله‌ی خائن به صلح و تنوع خانواده‌ی بشری، گناهکار تلقی می‌شود (البته دعوت به کثرت‌گرایی مشمول این حکم نمی‌گردد). هم‌چنین دیدگاه این عارفان مسلمان نه‌تنها امکان گفت‌وگو میان ادیان را فراهم می‌آورد، بلکه انگیزه‌ی حقیقت‌جویی را برای یافتن بیشترین میزان حقیقت در افراد تأمین می‌کند؛ در حالی که نظریه‌ی هیک با قبول کمال بیشتر ادیان و شرایع متأخر ناسازگار است و نوعی بی‌تفاوتی به انتخاب راه بهتر را به بار می‌آورد.

یادداشت‌ها

۱. قلبم قابل و پذیرنده‌ی همه‌ی صورت‌هاست/ و آن چراگاه غزالان، دیر راهبان، خانه‌ی بت‌ها/ و الواح تورات و کتاب قرآن است. مخلوقات درباره‌ی خدا عقاید مختلفی دارند/ اما من به همه‌ی آن اعتقادها باور دارم.
۲. در حدیثی که در کتب صوفیه نقل شده، این مضمون از زبان خداوند ذکر گردیده است: «لو لم تَذنبوا لَذَهَبْتُ بِكُمْ وَ خَلَقْتُ خَلْقاً يَذنبون وَ يَسْتَغْفِرُونَ فَأَغْفِرُ لَهُمْ» (۱۶، ص ۱۳۶۳: ۷۹)؛ اگر شما آدمیان گناه نمی‌کردید، شما را از میان برده و مخلوقاتی را پدید می‌آوردم که گناه کرده، استغفار نمایند و در نتیجه آنان را ببخشایم.
۳. «وَجُودٌ يَوْمئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلِي رَّبِّهَا نَاضِرَةٌ»؛ در چنین روزی، چهره‌هایی شاداب و مسرور به‌سوی پروردگارشان می‌نگرند (قیامت/ ۲۲ - ۲۳).
۴. برای اطلاع بیشتر، می‌توانید به این احادیث رجوع کنید: بحارالانوار، ج: ۸، ص: ۳۵ و ۳۸ و ۴۲ و ۴۵ و ۴۷ و ۴۸؛ قمی، ج: ۲، ص: ۵۱۸.
۵. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (شوری/ ۱۳) و «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران/ ۶۴).

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. آشتیانی، سیدجلال، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳. ابراهیمی، حسن، (۱۳۸۶)، «عذاب دائم از نگاه ابن عربی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۱، تابستان.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، فتوحات‌المکیه، بیروت: انتشارات دارالصدر.
۵. _____، (۱۳۷۰)، فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلا عقیفی، قم: انتشارات الزهرا.
۶. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۶)، چنین گفت ابن‌عربی، ترجمه‌ی سید محمد راستگو، تهران: نشر نی.
۷. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: انجمن فلسفه.
۸. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه‌ی مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
۹. _____، (۱۳۸۹)، عوالم خیال، (ابن‌عربی و مسأله اختلاف ادیان)، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران: انتشارات هرمس.

۱۰. حسینی، سیدحسین، (۱۳۸۲)، *پلورالیسم دینی یا پلورالیسم در دین*، تهران: انتشارات سروش.
۱۱. حیدری، حسن، (۱۳۸۱)، «بررسی اندیشه‌های کلامی در موضوع شفاعت»، *مجله دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد*، ش ۵۵، بهار.
۱۲. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۵)، *پلورالیسم دینی یا کثرت‌گرایی*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. عداس، کلود، (۱۳۸۲)، *ابن‌عربی، سفر بی بازگشت*، ترجمه‌ی فریدالدین رادمهر، تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۴. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۶۷)، *شرح مثنوی شریف*، تهران: نشر زوار.
۱۵. _____، (۱۳۷۶) *احادیث و قصص مثنوی*، تهران: امیر کبیر.
۱۶. قیصری، داوود، (۱۳۶۳)، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹)، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، مترجم: نرجس جواندل، قم: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۸. مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۸۵)، «رحمت از دیدگاه ابن‌عربی»، *مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۷۹، پائیز.
۱۹. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۴۸)، *فیه ما فیه*، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲۰. _____، (۱۳۷۸)، *کلیات شمس تبریزی*، تهران: سیمای دانش.
۲۱. _____، (۱۳۷۷)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. هیک، جان، (۱۳۷۸)، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.