

# «انسان» خاستگاه معرفتی مدارای عرفانی با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی (س)

محمد رضا رجبی<sup>۱</sup>

**چکیده:** امروزه مدارا علاوه بر یک الگوی اخلاقی، از مسائل مهم اجتماعی و سیاسی است. بسیاری از فیلسوفان در کنار تأکید بر مناسبات فردی به ضرورت مدارای اجتماعی تأکید دارند. توصیه به این نوع از مدارا مولود کثرت‌گرایی مبتنی بر دیدگاه‌هایی چند در معرفت‌شناختی است. تمایز معرفت‌شناسی کانت میان نومن و فنومن از آن جمله است، نظریه ای که توسط جان هیک تعمیم و در کنار مفاهیم و مبانی دیگر در حالی که آن را منتسب به عارفان مسلمان می‌دانست، به عرصه معرفت دینی و مسئله نجات کشاند تا در نهایت دلیلی برای توصیه به مدارای اجتماعی - سیاسی باشد.

پژوهش پیش رو می‌کوشد پس از نقل و نقد نظریه و انتساب هیک، مبنایی جایگزین برای کثرت‌گرایی معرفتی کند. بر اساس این مدل پیشنهادی برگرفته از عرفان با تأکید بر نظرات امام خمینی «انسان» به‌عنوان برترین مظهر، خاستگاه «مدارا» است و مدارا نه محصول کثرت‌گرایی بلکه مولود انسان‌شناسی متعالی است. برآیند این مدل تمایز میان عقاید و باورها از یک‌سو و صاحبان آن از سوی دیگر است و می‌توان در همان حال که شخص را نسبت به باورها و رویه‌ها منتقد باقی گذارد، در برابر دارندگان یا عاملان آن روادار نگاه داشت و به نتایج غیرمنطقی کثرت‌گرایان و یا تعصب خام انحصارگرایان نیز تن نداد.

**کلیدواژه‌ها:** کثرت‌گرایی، مدارای عرفانی، هستی‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی عرفانی.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران.

E-mail: rajabi.mr@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۶/۷

پژوهشنامهٔ متین/ سال بیست و سوم/ شمارهٔ نود/ بهار ۱۴۰۰/ صص ۷۵-۵۵

## مقدمه

موضوع مدارا هیچ‌گاه در تاریخ بشر، به گستردگی امروزه محل بحث و مناقشه نبوده و این از آن‌روست که آدمیان هرگز اهمیت آن را چنین ملموس و گسترده تجربه نکرده بودند. از آنجاکه اکثر جوامع از یک سنت دینی قوی برخوردارند، یکی از عواملی که می‌تواند در نهادینه کردن سنت مدارا در جامعه نقش عمده‌ای ایفا کند، نحوه برخورد دین‌داران با تنوعات موجود در زندگی اجتماعی است. در واقع دین، هنجارها و قواعدی را برای معتقدانش تجویز می‌کند که در اعمال و رفتار آن‌ها در مناسبات روزانه و از جمله در مدارا با کسانی که مورد قبول فرد دین‌دار نیستند، تأثیرگذار است (ر.ک. به: سراج زاده و همکاران ۱۳۸۳: ۱۱۰). امروزه و در عصر ارتباطات، بیش از گذشته زمینه گفت‌وگو، بحث و اختلاف در باب حقانیت ادیان فراهم شده است. جان هیک نگرش‌های موجود درباره تنوع ادیان را به سه دسته تقسیم کرده است: انحصارگرایی<sup>۱</sup>، کثرت‌گرایی<sup>۲</sup> و شمول‌گرایی<sup>۳</sup>. انحصارگرایی، تنها یک دین را برحق و تنها آن را راه نجات می‌داند. شمول‌گرایی نیز فقط یک دین را برحق دانسته، ولی راه نجات را منحصر در آن نمی‌کند. کثرت‌گرایی، علاوه بر اینکه پیروان همه ادیان را اهل نجات می‌داند، برای همه آن‌ها بهره‌ای از حقیقت قائل است (پترسون و همکاران ۱۳۷۶: ۴۱۵-۴۰۲).

شواهد تاریخی حکایت از آن دارد که متفکرانی که در چارچوب عریض سنت کلی لیبرالی مشی کرده‌اند، بیش از فیلسوفان متعلق به نحله‌ها و سنت‌های دیگر، در خصوص عرضه تحلیل‌های مفهومی و استدلال‌های مختلف برای موجه سازی مدارا تکاپو کرده‌اند (پایا ۱۳۸۱: ۴۲). یکی از رایج‌ترین این تفاسیر کثرت‌گرایی معرفتی و تردید در خصوص دستیابی به معرفت مطلق و مطلق حقیقت است و اینکه هر انسانی تنها دریچه‌ای رو به واقعیت در اختیار دارد. پابندی این فیلسوفان به کثرت‌گرایی معرفتی و محدودیت «شناخت» انسان با توجه به تفکیک روش شناسانه میان مطالعات درجه اول و درجه دوم (سروش ۱۳۷۸: ۲۲۷).

- 
1. Exclusivism
  2. Pluralism
  3. Inclusivism

اگرچه «دلیل» سقوط در ورطه شکاکیت معرفتی و یا نسبی‌گرایی اخلاقی نیست، اما از نگاه دین‌داران به نتایج عمل‌گرایانه در عرصه فردی و اجتماعی می‌انجامد چنانکه شواهد تاریخی از نحوه سیاست‌هایی که در کشورهایی که بر اساس سنت لیبرالیسم اداره می‌شوند، حکایت از آن دارد که رواداری از ناحیه حکومت‌های مستقر در این کشورها عمدتاً در قبال گروه‌ها، فرهنگ‌ها و اقوام اقلیت با رهیافت کثرت‌گرایانه همخوان نیست؛ و مدارایی که در این جوامع در مورد این قبیل گروه‌ها اعمال می‌شود، بیشتر به نوعی «شر لازم» شباهت دارد تا یک «خیر اخلاقی» (پایا ۱۳۸۱: ۴۵). ضمن اینکه تاکنون ایرادات متعددی چه به لحاظ مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی و چه به لحاظ مباحث درون‌دینی و کلامی و پیش‌فرض‌های مأخوذه در این نظریه، به نگارش درآمده است.<sup>۱</sup> نوشتار حاضر ناظر به نقل و نقد یکی از مهم‌ترین مبانی کثرت‌گرایی هیک مبنی بر تمایز میان حقیقت فی‌نفسه و واقعیت‌پیداری از یک‌سو و نقد انتساب آن به عارفان مسلمان به‌وسیله هیک از سوی دیگر با عنایت به اندیشه‌های عارف یگانه معاصر امام خمینی، خواهد بود.

سؤال اساسی این نوشتار آن است که: حال که کثرت‌گرایی به‌عنوان مبانی معرفتی مدارا دچار اشکالات متعددی است راه‌حل چیست؟ آیا می‌توان بر اساس مبانی اسلامی - عرفانی مبنای دیگری برای مدارا معرفی نمود؟

فرضیه‌ای که مطرح است این است که کاربست سیاست مدارای برآمده از نظرات امام خمینی با تکیه بر هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عرفانی قادر است «انسان» را به‌عنوان مبانی معرفتی و متعلق مدارا معرفی کند. در نتیجه نه تنها مدارا مبتنی بر کثرت‌گرایی معرفت نخواهد بود و طبعاً از اشکالات طرح‌شده آسیبی به مبانی مدارا نخواهد رسید، بلکه با این مدل پیشنهادی، می‌توان با تمایز گذاشتن میان ذات انسان به‌عنوان والاترین تجلی الهی، از یک‌سو و باورها و افعال او از سوی دیگر، در همان حال که شخص را نسبت به باورها و رویه‌ها منتقد باقی گذارد، وی را در برابر دارندگان آن باورها و یا عاملان آن افعال روادار نگاه داشت.

۱. ابهام در پابندی کثرت‌گرایان به متن گروهی یا انسجام گروهی و یا ابهام در انتخاب مبنای واقع‌گرایانه مستقیم یا غیرمستقیم در متون مقدس و یا اشکالاتی در خصوص خلط میان کثرت‌گرایی دینی با مسئله کلامی «نجات» و ارتباط غیرمنطقی آن با مسئله «وصول به حقیقت» و همچنین ابتناء بدون دلیل مدارای اجتماعی بر کثرت‌گرایی معرفت و... تنها بخشی از ابهامات و اشکالاتی است که به این نظریه شده است.

## رویکرد نظری

کثرت‌گرایی معرفتی، اساساً در حوزه معرفت‌شناسی‌های مدرن و پست‌مدرن از جمله پوزیتویسم، دیدگاه‌های معرفتی نوکانتی، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، حلقه معرفتی فرانکفورت، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی پست‌مدرن و... مطرح بوده و هستند. معرفت‌شناسی‌های مزبور به لحاظ منطقی معرفت‌های متکثر هم عرضی را نتیجه می‌گیرند که در اثر وضعیت ذهنی و با زمینه‌های گوناگون تاریخی، اجتماعی یا سیاسی پدید می‌آیند (پارسا، ۱۳۸۴: ۱۰۷). در میان این دیدگاه‌ها، جان هیک، طبق گفته خود، سهم کانت را در درک این‌گونه مطالب در جریان تفکر مدرن بشری بیش از دیگران می‌داند (هیک، ۱۳۸۶: ۸۱) و طبعاً برای تبیین نظریه خود از این مبنا بیشتر سود جسته است (هیک، ۱۳۸۶: ۸۴) خصوصیت جان هیک در این است که مبانی معرفتی‌شناسی را در این حوزه به عرصه معرفت دینی و به دنبال آن به حوزه مسائل کلامی تعمیم داده و از آن‌ها برای تبیین مدارای اجتماعی - سیاسی سود جسته است. از این‌رو نوشتار حاضر به‌طور اختصار به توضیح و نقد این مبنا مهم معرفت‌شناختی کانت خواهد پرداخت.

## تمایز میان حقیقت فی‌نفسه و واقعیت پدیداری

جان هیک با وام گرفتن از تمایز کانتی میان نومن و فنومن و تعمیم آن به کل تجربه‌های ادراکی میان «حقیقت فی‌نفسه» و «حقیقت نزد فاعل شناسا» یا «عند المدرک» تمایز می‌نهد. حقیقت فی‌نفسه همان خداوند یا همان واقعیت متعالی<sup>۱</sup> یا غایی<sup>۲</sup> در عالم واقع است و حقیقت نزد فاعل شناسا همان تصویری است که در هر دین از خداوند ارائه شده است. به بیان دیگر «حقیقت فی‌نفسه» نقشی همچون نومن و «حقیقت نزد فاعل شناسا» نقشی همچون فنومن را برای او ایفا می‌کند.

هیک معتقد است که خدایان ادیان، ساخته قوه تخیل دین‌داران در طول تاریخ هستند. هر دینی از وراء عینک فرهنگی، اجتماعی و تاریخی و جغرافیایی خود تصویری را از

1. Transcendent reality

2. Ultimate reality

حقیقت، نزد خود می‌سازد. تصویرهای ذهنی متدینان، تصویرهای موهوم و دروغین نیستند بلکه تصاویری هستند که حیث التفاتی دارند و به امری بیرون از خود رجوع می‌کنند که همان «حقیقت فی نفسه» است. لذاست که جان هیک، خدایانی را که ادیان مختلف معرفتی می‌کنند توهمات واقع‌نما<sup>۱</sup> (Hick 1989:75) می‌خواند. بر اساس سخن جان هیک، شکافی میان عالم ذهن و عالم عین در باب خداوند وجود دارد. خداوند به‌عنوان «حقیقت فی نفسه» هیچ‌گاه آن‌چنان که هست بر انسان هویدا نمی‌شود؛ چراکه هیچ‌منظر نهایی‌ای وجود ندارد که ما بتوانیم از آن منظر حقیقت را دریابیم، همه ما دربند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار آمده‌ایم (اکبری ۱۳۸۳: ۴۲؛ پترسون و همکاران ۱۳۷۶: ۴۰۷). هیک در آثار متعدّدش برای تقویت دیدگاه خود به سنت‌های مختلف دینی توجه نشان می‌دهد که تمایز پیش‌گفته در تمام ادیان موردپذیرش قرارگرفته است<sup>۲</sup> (اکبری ۱۳۸۳: ۳۹۹). او در همین راستا، کوشیده است عقاید عارفان مسلمان را با همین رویکرد تفسیر کند و به نفع کثرت‌گرایی دینی مصادره نماید (هیک ۱۳۸۲: ۷۹؛ Hick 1989: 274).

### نقد و ارزیابی سخنان هیک

فارغ از اینکه بیشتر منتقدان هیک، نارضایتی خود را از ادعای وصف‌ناپذیری واقعیت‌غایی در نظریه وی اظهار داشته و معتقدند که: اگر ما نتوانیم هیچ‌تصور روشنی از خداوند یا واقعیت‌غایی فی‌نفسه بگوییم، در آن صورت اعتقاد دینی ما بیش‌ازپیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیرقابل تمیز از الحاد می‌شود... یعنی اگر اعتقاد به خدا بیش‌ازاندازه خطا آمیز باشد دیگر نمی‌توان آن را به خدایی واقعی و زنده معطوف کرد (پترسون و همکاران ۱۳۷۶: ۴۱۳؛ ویلیام رو ۱۳۸۰: ۳۴۳) مضاف بر این، نسبت دادن وصف‌ناپذیری واقعیت‌متعالی به عارفان مسلمان علی‌رغم شباهت ظاهری، ادعای دیگری است که در ادامه بررسی خواهد شد.

#### 1. Veridical hallucination

۲. به‌عنوان نمونه جان هیک در خصوص دین اسلام به آیه ۱۵۹ از سوره صافات (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) و آیه ۸۲ از سوره زخرف (سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ) اشاره می‌کند (ر.ک. به: Hick 2000).

### تعالی وجودی و معرفتی عرفان اسلامی در جمع میان تشبیه و تنزیه

بحث «تنزیه»<sup>۱</sup> و «تشبیه»<sup>۲</sup> یکی از زیرمجموعه‌های بحث «تعالی»<sup>۳</sup> و «حلول»<sup>۴</sup> است که به‌طور مبسوط در عرفان اسلامی به آن پرداخته شده است. به‌طور خلاصه عارفان معتقدند گرچه عقول از اطلاع بر حقیقت ذات الهی ناتوان‌اند، اما این‌گونه نیست که خداوند مطلقاً شناخت ناپذیر باشد بلکه به‌واسطه تجلیات و صفاتش معلوم می‌گردد. لذا تمایز بین واقعیت متعالی و مخلوقات او بی‌معناست، هرچه خدا را از خلق متعالی‌تر بدانیم، امکان شناخت او کمتر است. به‌عنوان نمونه محی‌الدین کسی است که تنزیه مطلق را بر نمی‌تابد و در یک‌سخن چالش طلبانه آنان را که قائل و مؤید به تنزیه هستند را جاهل یا دارای سوء ادب می‌داند (ایرتسو ۱۳۹۶: ۷۱)؛ زیرا معتقد است که نتیجه آن انکار وجود خدا خواهد بود. او دین‌گریزی بسیاری از مردم را ناشی از این می‌داند که خدایی که به آنان معرفی شده منزیه صرف است. وی حتی علت عدم پذیرش دعوت نوح<sup>(ع)</sup> را از سوی قومش در این می‌داند که وی به تنزیه مطلق دعوت می‌کرد که تنزیه عقلی است. ولی محمد<sup>(ص)</sup> مردم را از اسماء مختلف به اسم جامع که الله یا رحمان است دعوت می‌کند. لذا چون مردم از ذاتی که تاریک و غیرقابل شناخت باشد گریزانند دعوت نوح را نمی‌پذیرفتند (ابن عربی ۱۳۶۶: ۷۱) مبنای نظری این بحث ریشه در هستی‌شناسی عرفانی یا همان نظریه وحدت وجود دارد به این معنا که در بحث تشبیه و تنزیه، سخن از دو شیء نیست و دو ذات وجود ندارد بلکه سخن از یکسانی و این‌همانی حق و خلق و تمایز و نایکسانی حق و خلق است. همه پارادوکس‌های وحدت وجود به نحوی به جمع بین این دو گزاره برمی‌گردند؛ و پذیرش این اصل در واقع یکی از ویژگی‌های کلی مکاتب عرفانی است (کاکایی ۱۳۹۳: ۴۲۶) و برای فهم تعالی وجود در عین قبول وحدت وجود باید به پارادوکس حق و خلق راه یابیم که از اسرار وحدت وجود محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر خدای ابن عربی، تعالی وجودی و تعالی معرفتی را داراست؛ ولی

1. exaltation
2. comparison
3. transcendence
4. immanence

در عین حال هیچ ابایی ندارد که در همه مراتب وجود و در تمامی اعتقادات بشر حضور داشته باشد. لذا در دیدگاه ابن عربی چه از بعد وجود شناختی و چه از بعد معرفت شناختی، تنزیه همواره با تشبیه آمیخته است؛ یعنی خدایی که از همه ادراکات فراتر است؛ ولی با تجلی عملی در هر اعتقادی حضور دارد. لذا ابن عربی همه معتقدان به اله را در اعتقادشان مصیب می‌داند در عین اینکه هیچ کدام از آنان خدا را آن‌چنان که باید نشناخته‌اند (کاکایی ۱۳۹۳: ۶۳۰) او در جمع میان تشبیه و تنزیه در یکی از اشعار معروف خود می‌نویسد:

اگر قائل به تنزیه باشی او را مقید کرده‌ای / و اگر قائل به تشبیه باشی برای او حد تعیین نموده‌ای / اگر به هر دو امر قائل باشی به قول محکم رسیده‌ای... (ابن عربی ۱۳۶۶ ج ۱: ۷۰). اینجاست که اصطلاح «حیرت»<sup>۱</sup> به عنوان یک مقام متعالی در عرفان تحقق پیدا می‌کند. این حیرت، حیرتی متفاوتی است؛ چرا که انسان طبیعتاً آنچه در جهان می‌بیند از این که هستی را واحد بداند یا کثیر و امانده است (ایرتسو ۱۳۹۶: ۸۹) حیرت ناشی از قبول حق در صور متضاد، ابن عربی را به مرحله‌ای می‌رساند که به جمیع معتقدات خلاق درباره خدا معتقد شود و باعث می‌گردد که نوعی تساهل و تسامح در اعتقاد او بیایم. او در جای دیگر تصریح می‌کند که اعتقاد صحیح همانا اعتقاد به جمیع عقاید خلق در مورد حق است<sup>۲</sup> (کاکایی ۱۳۹۳: ۴۴۶)؛ زیرا خدا در تجلی عملی در هر اعتقادی حضور دارد.

از نظر امام خمینی نیز تنزیه یعنی تصویر و تصویری از خدا که بر طبق آن، خدا مطلقاً غیرقابل مقایسه با جهان و مغایر با آن است و تشبیه یعنی تصویر و تصویری از خدا که بر طبق آن، خدا کمابیش شبیه عالم خلقت و ساری و جاری در آن است. امام برای جمع میان این دو (تشبیه و تنزیه)، به شیوه‌ای متوسل می‌شود که برخی از پژوهشگران آن را، دیالکتیک عرفانی (کنیش ۱۳۷۹: ۱۵) یا منطق فازی (وکیلی ۱۳۸۳: ۱۶۵) نامیده‌اند. امام خمینی شباهت و اختلاف در صفات را منشأ تشبیه و تنزیه در مقام حضرت حق و موجودات دانسته و در شرح دعای سحر در توضیح یکی از فقرات این دعا می‌گوید:

بدان که وجود هر چه بسط‌تر و به وحدت نزدیک‌تر باشد کثرات را شامل‌تر

## 1. amazement

۲. عقد الخلاق فی الإله عقانداً / و أنا اعتقدت جمیع ما عقدوه (ابن عربی ۱۳۶۶ ج ۲: ۹۳).

و احاطه‌اش بر اشیاء متضاد تمام‌تر خواهد بود؛ و اشیا‌یی که در عالم زمان متفرق‌اند و از یکدیگر جدا هستند در عالم دهر مجتمعات‌اند و در گرد هم و اشیا‌یی که در عالم خارج متضاد و ضد یکدیگرند در وعاء ذهن ملائم هم‌دیگرند، و اشیا‌یی که در نشأه اولی با یکدیگر اختلاف دارند در نشأه آخرت با هم متفق‌اند. همه این‌ها به آن جهت است که ظرف‌ها هر چه به عالم وحدت و بساطت نزدیک‌تر باشند وسعتشان بیشتر خواهد بود... بنابراین، آن حقیقت وجود که از همه تعلقات مجرد است و عین وحدت و صرف نور است بسیط الحقیقه و عین وحدت است و نور محض است که هیچ‌گونه شائبه ظلمت عدم و کدورت نقص در او نیست، و از این رو همه اشیاء است و هیچ‌یک از آن‌ها هم نیست (امام خمینی ۱۳۹۵: ۵۸-۵۶).

امام خمینی، تفسیر ابن عربی از دعوت نوح را نیز پذیرفته و می‌نویسد: اینکه برخی موارد انبیاء الهی به تنزیه تأکید و تصریح بیشتری دارند و تشبیه را در لفافه صرفاً برای اصحاب سر و ارباب قلوب بیان می‌کنند به خاطر رعایت جهات معرفتی پیروان ایشان و غلبه جهات کثرت بر وحدت بوده است نه اینکه انبیای الهی فاقد معرفت تشبیهی خدا باشند؛ زیرا که در واقع دعوت به تنزیه همان دعوت به تشبیه و دعوت به تشبیه همان دعوت به تنزیه است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۹۲).

حاصل آنکه تشبیه و تنزیه در نگاه عارفان مسلمان به‌ویژه محی‌الدین و شارحان مکتب او با تکیه بر مبانی وحدت شخصیه و لوازم آن به کرات مورد بحث و بررسی قرار گرفته و جملگی بر صحت هر دو نگاه همراه با جمع نمودن بین آن دو هم‌داستان‌اند. به‌عنوان نمونه صائن‌الدین ابن ترکه اصفهانی در این خصوص روایتی را از امام صادق (ع) نقل می‌کند که آن حضرت فرمودند: «ان الجمع بلا تفرقه و التفرقه بلا جمع تعطیل الجمع بینهما توحید» (ترکه اصفهانی ۱۳۸۰: ۳۱۲).

### انسان متعالی، خاستگاه مدارای عرفانی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی

عارفان مسلمان به‌ویژه ابن عربی انسان را در دو سطح کاملاً متفاوت و از دو منظر مختلف مورد بررسی قرار می‌دهند: یکی سطح تکوینی و دیگری سطح فردی و تشریحی - عینی؛



به تعبیر ایزتسو در سطح اول انسان به‌عنوان نوع، حد واسطی است میان حق تعالی و عالم آفرینش که از این منظر حد واسط بودن حائز والاترین مرتبه در سلسله‌مراتب مخلوقات است؛ که غالباً از آن به‌عنوان انسان کامل یاد می‌شود.

در قسم دوم بحث و بررسی راجع به انسان در سطح فردی است که انسان‌ها از این منظر انسان کامل نیستند بلکه کسانی هستند که روان‌هایشان ساختاری این دنیایی دارد. نماینده دسته اول، انسانی است که با صرف نظر از روان و قلبش و آزاد از امیال جسمانی می‌تواند درون اشیاء را دیده و حقایق ماورای آن‌ها را درک کند؛ و اما نماینده دسته دوم انسانی است که روانش عمیقاً وابسته به تعلقات جسمانی است، وی کاملاً تحت کنترل امیال است و در نتیجه نمی‌تواند حقایق اشیاء را ببیند (ایزتسو ۱۳۹۶: ۲۶۴-۲۵۹).

در اندیشه امام خمینی نیز ما شاهد همین نوع از نگاه هستیم به گونه‌ای که می‌توان دیدگاه ایشان را در خصوص انسان‌شناسی از همین دو منظر مورد بحث قرارداد. بخش اول شامل تبیین مبانی و معیارهای اکتسابی انسان‌شناسی عرفانی با عنوان انسان کامل ارائه گردیده است و بخش دوم توضیح و تبیین مقام و جایگاه انسان به‌مثابه تجلی الهی و بر اساس معیارهای ذاتی و حقیقی انسان عادی و نوعی شکل گرفته است. به دلیل ارتباط وثیق این بحث با نقطه کانونی این نوشتار، به‌طور اختصار به شرح هر کدام می‌پردازیم:

## انسان‌شناسی عرفانی

یکی از مهم‌ترین مسائل در عرفان اسلامی، مسئله موقعیت انسان در چینش نظام هستی است. ابن عربی و پیروانش خلاصه همه عوالم را در پنج مرحله دسته‌بندی کرده‌اند و آن‌ها را «حضرات خمس»<sup>۱</sup> نامیده‌اند و معتقدند که همه حضرات در حضرت پنجم یا انسان کامل موجود است و بر این اساس انسان کامل (موحد) در کنار بحث وحدت وجود (توحید)، دومین رکن اساسی عرفان نظری است. از این منظر انسان به‌عنوان کامل‌ترین مظهر هستی است که به‌صورت الهی خلق شده، عالمی اصغر که روح عالم اکبر است. جایگاه انسان کامل و نقش آن در چینش نظام هستی و راز خلقت و نسبت او با حق تعالی

و ... از جمله مباحثی است که در بررسی و تبیین این ساحت وجودی انسان طرح می‌گردد. عارفان مسلمان همواره با تکیه بر دو نظریه اساسی «تجلی» و «علم الاسماء» به رابطه انسان با هستی پرداخته‌اند.

در نگاه آنان سرّ آفرینش عالم، حب الهی به ظهور و بروز ذات حق در قالب مظاهر و اسماء و صفات حق در آئینه «غیر» دانسته شده است که به آن حرکت حبی گویند، لذا حق تعالی در هر شیئی به اندازه خود آن شیء ظهور می‌کند و موجودات عالم هر یک مظهری از مظاهر حق‌اند که به نحو تشکیکی مظهریت حق را به عهده می‌گیرند، اما هیچ‌یک نمی‌توانند اسم اعظم<sup>۱</sup> را که جامع جمیع صفات حق است آن‌چنان که هست نشان دهند، بنابراین می‌بایست موجودی کامل وجود داشته باشد تا خداوند متعال به اندازه خود در او جلوه کند و آن موجود به سبب ظرفیت بی‌کرانش بتواند همه اسماء و صفات و کمالات خداوندی را بروز دهد. مصداق چنین موجودی انسان کامل است (رحیمیان ۱۳۹۰: ۲۳۷) این فرآیند ظهور و تجلی را در ادبیات رایج عرفانی «استجلاء» گویند؛ بنابراین اگر سر اصل آفرینش استجلاء است، سر خلقت انسان، کمال استجلاء است، یعنی انسان تجلی نهایی و خلیفه خداوند است (ابن عربی ۱۳۶۶: ۴۸؛ قیصری ۱۳۷۵: ۳۳۱).

امام خمینی نیز در خصوص فرآیند جلا و استجلاء می‌نویسند:

عین ثابت برای انسان کامل، همانا جانشینی اسم اعظم «الله» در ظهور به مرتبه جامعیت و ظاهر نمودن صورت‌های اسمائی در نشئه علمی است. چراکه امکان ندارد اسم اعظم به سبب داشتن جلال و جمال و ظهور و بطون به مقام جمعی‌اش، برای عینی از اعیان تجلی نماید؛ و این عدم امکان به خاطر تنگی، محدودیت و کدورت آینه‌ها از طرفی و وسعت و صفای صورت مرئی از جانب دیگر است؛ لذا باید آینه‌ای مناسب صورت مرئی باشد که امکان بازتاب نور مرئی در آن وجود داشته باشد تا در نتیجه آن، عالم قضای الهی پدیدار گردد. فلذا چنانچه عین ثابت انسانی نبود، هیچ‌یک از اعیان ثابته امکان ظهور نمی‌یافت و اگر ظهور نبود، هیچ‌یک از اعیان خارجی آشکار نمی‌شدند و درب‌های

---

1. the greatest (Divine) name

رحمت الهی گشوده نمی‌گردید. پس به وسیله عین ثابت انسانی است که اول به آخر و آخر به اول متصل شد، فلذا عین ثابت انسانی با همه اعیان معیت قیومی دارد (امام خمینی ۱۳۷۲: ۳۵؛ ۱۳۷۱: ۶۳۶ - ۶۳۵).

آشتیانی در توضیح تجلی حق به اسماء حسنی در مظاهر خلقی که از آن به «کمال اسمایی» تعبیر کرده‌اند در ذیل بیانات امام می‌نویسد:

در مقام کمال اسمایی حق خواست در ازل الآزال، خویش را در مظهری جامع جمیع اسماء کلیه و جزئی مشاهده نماید و بالاتفاق مقصود بالذات از ظهور کمال اسمایی «حقیقت محمدیه» و عین ثابت حضرت ختمیه است:

«نظری کرد ببیند به جهان قامت خویش  
خیمه در مزرعه آب و گل آدم زد»

(امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۶: مقدمه).

امام انسان کامل را هم‌افق با مقام مشیت الهی که همان فعل خداوند است دانسته و آن را سبب خلقت اشیاء بیان می‌کند. امام خمینی در تشبیهی زیبا انسان را به مثابه کتاب تکوین مطابق با کتاب تشریح (قرآن) دانسته است:

پس انسان کامل همگی و تمامی سلسله وجود است و دایره وجود با او تمام می‌شود و اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و اوست کتاب کلی الهی، و آن سه اعتبار که در سلسله موجودات گفتیم در او نیز متصور است. پس اگر او را يك کتاب دانستیم آن وقت عقل و نفس و خیال و طبع او ابواب و سوره‌های او بوده و مراتب هر يك از این‌ها آیات و کلمات الهیه آن کتاب خواهد بود. و اگر انسان را کتاب‌های متعدد اعتبار کردیم، هر يك از عقل و نفس و خیال و طبع، کتاب مستقلی خواهد بود که دارای ابواب و فصولی است. و اگر هر دو اعتبار را باهم منظور داشتیم يك دوره کتاب چند جلدی بوده و قرآنی خواهد بود دارای سوره‌ها و آیه‌ها (امام خمینی ۱۳۹۵: ۹۰).

## ارزش انسان و جامعیت وجودی او

چنان‌که پوشیده نیست، یکی از دلایل و مرجحات عارفان و فلاسفه مسلمان بر ارزشمندی همه موجودات به‌ویژه انسان، اصل هستی و «وجود» در مقابل نیستی و «عدم» است

به گونه‌ای که گاه بر این خیر بودن و منزلت وجود بر عدم ادعای بدهت شده است. حکیم سبزواری در این خصوص می‌گوید: «اینکه وجود خیر است امر بدیهی است و پیدا است که در مفاهیم اعتباری ذهنی خیریتی نیست» (سبزواری ۱۳۶۸: ۱۰)

امام خمینی بر همین اساس خود وجود را حقیقت غیبی واحدی می‌داند که در مرحله ذات میرا از هرگونه اسمی و رسمی است «لا اسم له و لا رسم له» و با جلوه‌ای بر خود یا به تعبیر عارفان با «تجلی بذاته لذاته فی ذاته» ساحت اسما را محقق می‌سازد و این تقرر ثبوتی یا وجود علمی موجب آشکار شدن وجود عینی اشیاء و همه موجودات می‌گردد. از این رو نظام هستی در نگاه عارفان مجلا، سایه و جلوه آن حقیقت یگانه است که با مدد اسمای الهی آشکار شده است که فرمود «ظهر الوجود بسم الله الرحمن الرحیم» بدین ترتیب عالم آفرینش با دو اسم رحمانیت و رحیمیت خداوند ظهور یافته و همه پدیده‌ها و همه موجودات مظهر و نمایش دهنده رحمت گسترده و لطف بیکران آن حقیقت یگانه‌اند (طباطبایی ۱۳۹۵: ۱۲۰) ایشان در ذیل این فقره از دعای سحر که می‌گوید: «اللهم انی استلک من شرفک باشرفه و کل شرفک شریف» راجع به خیر محض بودن وجود می‌گوید:

پس وجود است که خیر محض و شرافت صرف است، و همه اشیاء به آن مشتاقند، و هر متکبر جباری در مقابل آن خاضع است، و همه موجودات آن را طالبند، و همه کائنات به آن عاشق، و محور هر خیر و شرف است... پس باز گشت هر چه خیر و شرف و حقیقت و نور است به وجود است، و اوست اصل ثابت و شجره طیبه، و شاخه‌های اوست که آسمان‌ها و زمین و ارواح و اشباح را پر کرده است... (امام خمینی ۱۳۹۵: ۱۸۰).

مضاف بر اینکه انسان علاوه بر اصل وجود از نعمت «جامعیت وجودی» نیز به نحو بالقوه برخوردار است؛ یعنی در سطح کونی (وجودی) انسان همان انسان کامل است و اختلافات موجود در میان انسان‌ها ناشی از اختلاف در درجات آگاهی افراد است، برخی آن چنان واضح از این جامعیت «آگاهی» دارند که درجه آگاهی آن‌ها به درجه آگاهی حق تعالی نسبت به اسماء و صفاتش نزدیک می‌شود و برخی نیز چنان از این «جامعیت» کم‌بهره‌اند که عملاً به درجه حماقت نزول می‌کنند. بدیهی است، تنها در بالاترین درجه شفافیت و وضوح معرفتی است که روان آدمی می‌تواند نقش آینه تمام‌نما را ایفا کند (ایزسو ۱۳۹۶: ۲۶۰).

امام از این «درجات آگاهی» در میان انسان‌ها گاه به «تفاوت طینت‌ها» و گاه به «اختلاف استعداد» یا «وعاء وجودی» (۱۳۷۱: ۶۳۶) تعبیر می‌کنند. به‌عنوان نمونه ایشان می‌گویند:

«... مع‌هذا این سؤال به‌جای خود باقی است که چرا بعضی از مردم سعید و برخی شقی هستند. بعد از تفتیش زیاد، این نتیجه مقبول است که طینت‌ها متفاوت است کما اینکه ذوات اختلاف نوعی دارند» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۵ مقدمه). ایشان با استشهاد به فقره «الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة» می‌گویند:

«تقدیر سعادت و شقاوت و اختلاف نوعی در موالید همه بازمی‌گردد به اختلاف استعدادات در حضرت علمیه؛ و استعدادات و قوایل غیر معقولند بلا مجعولیه أسماؤه و صفاته و ذاته تعالی» (امام خمینی ۱۳۷۲: ۶۶ مقدمه).

امام در خصوص این جامعیت وجودی انسان در تقریرات فلسفی خود می‌گوید: «پس وجود انسان عصاره تمام عالم و تمام موجودات است و وجودش يك نقشه کوچکی می‌باشد که از روی نقشه بزرگ عالم و کون کبیر از عقل اول تا آخرین نقطه وجود برداشته‌شده است و این وجود انسانی همانند يك نقشه کوچکی است که از وجود کل عالم کبیر برداشته‌شده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۰۳) ایشان انسان را مظهر باری تعالی که مستجمع جمیع کمالات ظاهری و باطنی است، دانسته که به نحو وحدت و بساطت و اندماج و اجمال در او به ودیعت نهاده شده است (امام خمینی ۱۳۷۵: ۵۰).

### انسان مثل اعلا و مظهر اتم حق تعالی و زنده جاودانه

سخن از خلقت انسان بر مثال و صورت الهی «ان الله خلق آدم علی صورته» یکی از توصیفات انسان در باب عظمت وی و کرامت الهی او در اندیشه امام خمینی است. ایشان در این باره می‌گویند:

«صورت» در لغت به معنای تمثال و هیئت است؛ و توان گفت يك معنای عام مشترك بین اموری دارد، که آن مشترك عبارت از شیئیت شیء و فعلیت آن است، منتها برای هر چیزی فعلیتی است که به آن اعتبار آن را ذو الصورة گویند و آن فعلیت را صورت آن گویند؛ و اینکه «صورت» را در لسان اهل فلسفه به اموری

اطلاق کردند که جامع آن همان فعلیت شیء و شیئیت آن است مخالف با لغت نیست و از قبیل مواضعه و اصطلاح نیست (امام خمینی ۱۳۷۱: ۶۳۳).

در توضیح این حدیث شریف می گوید:

«یعنی آدم مثل اعلای حق و آیت الله کبری و مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و ید الله و جنب الله است... و این «وجه الله» همان نوری است که در آیه شریفه فرماید: *اللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ*» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۶۳۵) و معتقد است که: «خداوند انسان را از بین مخلوقات امتیاز داده به حسن ترکیب و جمال نیکو منظر» (امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۴). چنان که کمال پذیری و کمال جویی نامحدود انسان از دیگر ویژگی های تکوینی و کرامت ذاتی هر انسان در اندیشه امام خمینی است. امام در این زمینه می گوید:

انسان يك موجودی است که در طبیعت، سایر است و سیرش به طرف تکامل است؛ یعنی انسان به سیر طبیعی در حرکت است و از هیولیت طبیعت تا نقطه حقیقت و از مرتبه شهادت تا مرتبه غیبت، فاصله سیر اوست. اگر احترامی حاصل نشود و بتواند این مسافرت را ظاهراً و باطناً به طور سلامت خاتمه دهد، يك موجودی می شود که آخرین شرافت و لیاقت و کمال را در بین موجودات امکانی حائز می باشد... آن نقشه ای که با مزاج انسانیت سازگار است و خداوند متعال آن نقشه را به انبیا وحی کرده و مرسلین آن نقشه سیر انسانی را آورده اند و دستور داده اند که راه مستقیم انسانیت این است... انسان در این طبیعت، يك مولود طبیعی است و دائماً در حرکت می باشد و تمام مدت عمرش را... تا آن موقعی که از طبیعت خارج می شود... در حرکت من النقص الی الکمال است، اما وقتی که از منزل نقص کوچ کرد و به مرتبه کامل تر از آن رسید، آنچه در آن منزل اول به زمین می گذارد، جهت نقص آن مرحله است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۵۷۱-۵۶۹).

### اختیار و آزادی انسان پایه مدارا و ساحتی دیگر از کرامت انسان

از دیگر مبانی کرامت و جایگاه ممتاز انسان، ویژگی اختیار و آزادی اراده اوست. امام خمینی به استناد آیات قرآنی مثل (دهر: ۳-۲) انسان را موجودی مختار دانسته است؛

و اختیار و آزادی اراده او را، ویژگی مهمی برای رسیدن به کرامت نفس او می‌داند و معتقد است که هر انسانی در صورتی که از اختیار خود بهره صحیح را ببرد و با قوه عقل، راه صحیحی را که خدا بدان نشان داده، دنبال کند، شریف و عزیز و برخوردار از کرامت نفس می‌شود. ایشان بر پیروی راه مستقیم در رسیدن به کرامت نفس که همان راه انسانیت است تأکید می‌کند و می‌گوید:

«یک‌راه، راه انسانیت است، که این «صراط مستقیم» است. صراط مستقیم يك سرش به طبیعت است؛ یک‌طرفش به الوهیت... اختیار با شماست که این دو راه را اختیار کنید» (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۳۸-۲۳۷).

امام خمینی معتقد است که انسان در خلقت و در سرشش آزاد آفریده شده و با استناد به آیه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود: ۱۱۸)، به اثبات این امر می‌پردازد. واقعیتی که به نظر می‌رسد از یک‌سو حکایت‌گر اختلاف در انتخاب عقیده و مکتب در انسان‌ها و در نتیجه معناداری و بلکه ضرورت مداراست و از سوی دیگر وجه و سبب امتیاز انسان در خلقت، بر دیگر موجودات را به نحو معقول و عینی ترسیم می‌نماید. چنان‌که امام، در راه اثبات جاودانگی معاد و اختصاص آن به انسان نیز، به اراده انسان، استناد می‌کند و معتقد است وجود اراده نشان از وجود عالمی دیگر دارد تا اراده در آن تأثیرگذار باشد (امام خمینی ۱۳۷۱: ۱۸۷؛ مؤدب ۱۳۸۶: ۱۴۵).

### مدارا اساس نظر محبت به همه عالم و آدم

از دیگر مبانی ارزشمند کرامت انسانی که ریشه در اصل مدارا دارد، اعتقاد بر اندیشه قرآنی اخوت دینی مسلمین از یک‌سو و گفت‌وگوی احسن بین همه انسان‌ها از سوی دیگر است که امام خمینی آن را باور و بر آن تأکید فراوان دارد و با پیروزی انقلاب اسلامی کوشش کرد، آن را محقق کند.

در اندیشه امام، برای رسیدن به کرامت انسانی، می‌باید حقوق همه انسان‌ها، از جمله حقوق اقلیت‌ها مراعات شود و در تعامل و گفت‌وگو با آن‌ها، احترام حقوق آن‌ها به جای نزاع، مورد توجه باشد و از توجه به حقوق انسانی دیگران، غفلت نشود؛ زیرا پذیرش حق دیگران سبب توجه افراد به خودیت انسانی می‌گردد و می‌گوید:

«در اسلام حقوق همه ملت‌ها مراعات شده است: حقوق مسیحین مراعات شده است؛ حقوق یهود و زرتشتیین مراعات شده است؛ تمام افراد عالم را بشر می‌داند و حق بشری برای آن‌ها قائل است؛ تمام عالم را به نظر محبت نگاه می‌کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۴۶۸). امام خمینی بر اساس آیه: «إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (ص: ۲۴) انسان‌ها در صورتی که برخوردار از ایمان و عمل صالح باشند، همراه و دوست می‌داند که در معاشرت و دوستی حقوق یکدیگر را رعایت می‌کنند. ایشان پیامبر گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> را بشردوست می‌داند و با توجه به ضرورت احترام متقابل بین همه انسان‌ها می‌گوید:

«ما بشردوست هستیم و پیغمبر ما- پیغمبر عظیم‌الشان ما- بشردوست بود و برای بشر زحمت‌ها [کشید] و تحمل مشاق کرد؛ و ما هم پیروی از آن دستور می‌کنیم؛ و با همه اقشار بشر، با تمام مستضعفین عالم، روابط حسنه داریم، به شرط اینکه روابط متقابل و احترام متقابل باشد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۶: ۲۲۰).

چنان‌که غایت خلقت بودن انسان در عرفان اسلامی و نیز در نظر امام به‌طوری‌که می‌تواند از اسفل مراتب خلقت گذر کند و پس از طی مراتب با حرکت جوهریه به عالم مجردات و سپس به منزلگاه انسانیت برسد نیز ریشه در کرامت فطری انسان و فرا آمدن او به صفات رحمانیت خداوند است.

امام در تفسیر و تطبیق آیات و روایات در این باب می‌نویسد:

انسان آخرین ولیده‌ای است که پس از حرکات ذاتیه جوهریه عالم به وجود آمده و منتهی به او شده؛ پس دست تربیت حق تعالی در تمام دار تحقق به تربیت انسان پرداخته است: و الانسان هو الأول و الآخر. غایت خلقت انسان عالم غیب مطلق است؛ چنانچه در قدسیات وارد است: يَا بَنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي؛ و در قرآن شریف خطاب به موسی بن عمران- علی نبینا و آله و علیه‌السلام- فرماید که: وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي؛ و نیز فرماید: وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ (امام خمینی ۱۳۸۴: ۴۲).

از مجموع سخنان و آثار به‌جامانده از عارفان مسلمان به‌ویژه امام خمینی می‌توان به اهمیت جایگاه و منزلت واقعی انسان پی برد. ثمره این نگاه بازشناسی دیگری به‌منزله



واقعیتی هستی شناختی و رسمیت دادن به یک فرد فارغ از پیرایه‌های دینی، اقلیمی و فرهنگی به‌مثابه عصاره و تجلی واقعیت غایی است که طبیعتاً مدارا با دیگری را در سرشش، با خود به همراه می‌آورد. نکته حائز اهمیت اینکه این معنای از مدارا با حقانیت شخص مداراگر و حتی باطل شمردن عقاید و باورها و افعال دیگری منافات ندارد. به تعبیر هرمان دورینگ این انتظار نامعقولی است که در دعوت به مدارا توقع داشته باشیم که نظریات و عقاید و معیارهای دیگران را بپذیریم یا از یقین و باورهای حقیقی خود دست برداریم، دعوت به مدارا نتیجه نسبی کردن عقاید خود نیست، بلکه محدود کردن تأثیرات عملی آن است (دورینگ ۱۳۸۶: ۸۸) لذا احترام به افراد به‌عنوان برترین مخلوق خدا و در نتیجه مدارای با آن‌ها، موجب تساهل به معنای مذموم آن نیست.

چنانکه در رویه و منش عارفان به‌وفور شاهد چنین تمایزی هستیم. به‌عنوان نمونه مولانا کسی است که در عین اعتقاد به حقانیت دین اسلام، نقد مسیحیت در باب قول به تصلیب عیسی (ع) را از دست نمی‌دهد:

چون سفیهان راست این کار و کیا  
چون سفیهان راست این کار و کیا  
جهل ترسا بین امان انگیخته  
جهل ترسا بین امان انگیخته  
چون دل آن شاه زیشان خون بود  
چون دل آن شاه زیشان خون بود  
عصمت و انت فیهم چون بود؟  
عصمت و انت فیهم چون بود؟

(مولوی ۱۳۸۶: ۱۴۰۰)

بررسی آثار و افکار امام گویای پذیرش همین منطق است. از این‌رو ایشان ضمن پابندی بی‌چون‌چرا به مکتب اسلام و تأکید به حقانیت مذهب شیعه اثنی عشری (علیهم‌السلام) و الهام از موازین دینی - عرفانی به فطری بودن مسئله مدارا در میان انسان‌ها تأکید داشت (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۱۷) و چنین باوری به مدارا را یکی از جلوه‌های رحمت رحمانیه و رحیمیه حق تعالی و از مظاهر عقل می‌دانست (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۱۹). امام بر این باور است که انسان بر اساس فطرت و سرشتش مداراگر است و محبت، بردباری و سخن نرم و نیکو را دوست دارد و از خشونت و تندگی که در زمره مظاهر و لشگریان جهل است بیزار و متنفر است (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۱۹-۳۱۷).

از این‌رو همواره بر رعایت حقوق پیروان دیگر ادیان تأکید داشتند. چراکه این حقوق همیشه مورد توجه اسلام بوده است:

«هر کس که در مملکت اسلامی زندگی می کند، يك حقوقی دارد؛ اسلام به آن حقوق می رسد. این اقلیت های مذهبی، از قبیل زرتشتی، از قبیل یهودی، از قبیل نصارا، که در ایران گروه های فراوانی هستند، این ها را هم اسلام برایشان احترام قائل است؛ می خواهد که این ها هم به حقوق خودشان برسند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۱۵۰).

ایشان در جواب این سؤال که «آیا جمهوری اسلامی اجازه خواهد داد تا مذاهب دیگر به طور آزاد و آشکار به انجام امور مذهبی شان پردازند؟» می گوید: «بله تمام اقلیت های مذهبی در حکومت اسلامی می توانند به کلیه فرایض مذهبی خود آزادانه عمل نمایند و حکومت اسلامی موظف است از حقوق آنان به بهترین وجه حفاظت کند» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۱: ۵۸۰). ایشان در جای دیگر می گوید:

«اما جامعه یهود و سایر جوامعی که در ایران هستند و اهل این ملت هستند، اسلام با آنها همان رفتار را می کند که با سایر اقشار ملت می کند. اسلام بر آنها ابداً اجحاف جایز نمی داند. ابداً این طور نیست که آنها را بخواهد در مضیقه ای بگذارد. برخلاف اصل تربیت اسلام است؛ برخلاف وحی است» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۷: ۲۹۰).

از این رو امام خمینی متذکر می شود مدارایی مدنظر شریعت است که بر پایه خرد استوار باشد و «در جهت حفظ نفس باشد نه در جهت حظ نفس» اتصاف به چنین مدارایی موجب تعالی نفس می گردد و از بهره مندی های نفسانی پیراسته است؛ زیرا در غیر این صورت همه اعمال او از جمله مدارا و بردباری و تسامح او به غرضی مادی آمیخته می گردد که در این صورت نه تنها موجب کمال و سعادت او نمی شود چه بسا عزت و کرامت انسانی او و سعادت جامعه را مخدوش می کند (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۲۴-۳۱۳ به نقل از طباطبایی ۱۳۹۵: ۱۲۱).

## نتیجه

اشاره شد که مدارای اجتماعی - سیاسی با قرائت فیلسوفان لیبرال غالباً بر مبانی کثرت گرایی معرفت مبتنی است، در این میان با طرح یکی از مهم ترین مبانی معرفت شناختی کانت، تعمیم و انتساب آن به معرفت دینی و عارفان مسلمان مورد نقد و بررسی قرار گرفت؛ و با مروری بر مبانی هستی شناسی عرفانی (وحدت وجود) تفسیر متفاوت از قرائت هیک مبنی بر تمایز

میان حقیقت فی نفسه و واقعیت پدیداری بیان گردید؛ و در ادامه با تکیه بر مبانی انسان‌شناسی عرفانی با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی «انسان» به‌عنوان والاترین تجلی الهی، به‌جای کثرت‌گرایی معرفتی مورد توجه قرار گرفت. با استعانت از این مدل پیشنهادی می‌توان با تمییز گذاشتن میان افراد به‌مثابه انسان و افعال و باورهای او، در همان حال که شخص را نسبت به باورها و عمل آنان روادار نگاه داشت، نسبت به افعال و باورهایشان منتقد باقی گذارد. مدارا به این اعتبار نه صرفاً یک فضیلت اخلاقی و نظری بلکه یک فضیلت ادراکی است؛ زیرا مستلزم ادراک انسان در قالب «دیگری» و چیزی بیش از مجموعه باورها یا عامل برخی افعال است.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۶) **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلا عینی، تهران: انتشارات الزهرا.
- اکبری، رضا. (۱۳۸۳) «مبانی معرفت‌شناسی نظریه کثرت‌گرایی جان‌هیک»، **نامه حکمت**، شماره ۴.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۹۵) **شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱) **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲) **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية**، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵) **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵) **التعلیقة علی الفوائد الرضویة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) **تفسیر سورۅ حمد**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ ق) تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ اول.
- ایزتسو، توشهیکو. (۱۳۹۶) صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.
- پارسنیا، حمید. (۱۳۸۴) بررسی پلورالیسم اجتماعی جان هیک از دیدگاه امام خمینی<sup>(ره)</sup>، قیسات، شماره ۳۷.
- پایا، علی. (۱۳۸۱) «معمای رواداری»، مجله پل فیروزه، سال دوم، شماره پنجم.
- پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۷۶) عقل و اعتقاد دینی: در آمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد. (۱۳۸۰) التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح حسن رمضان، بیروت: مؤسسه دار القری، الطبعة الاولى.
- دورینگر، هرمان. (۱۳۸۶) «نقدی بر کارکرد واژه مدارا در گفتگوی بین فرهنگی و بین مذاهب»، مجله علوم انسانی، ترجمه عباد الله حیدری، شماره ۷۷.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۹۰) مبانی عرفان نظری، تهران: انتشارات سمت.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۸) شرح منظومه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سراج زاده، سید حسین و همکاران. (۱۳۸۳) «بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸) صراط‌های مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم.
- طباطبایی، فاطمه. (زمستان ۱۳۹۵) «نقش مدارا در تعالی انسان و جامعه (سلوک فردی و اجتماعی) با رویکردی به اندیشه عرفانی و رفتار سیاسی امام خمینی<sup>(س)</sup>»، پژوهشنامه متین، سال هجدهم، شماره ۷۳، صص ۱۰۹-۱۲۵.
- قیصری، داود بن محمد. (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین

- آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، چاپ اول.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۳) **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، تهران: انتشارات هرمس.
- کنیش، الکساندر. (۱۳۷۹) «**خمینی و میراث حکمت عرفانی اسلام**»، ترجمه محمد امجد، **نشریه نقد و نظر**، شماره ۲۱.
- مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۶) «**کرامت انسان و مبانی قرآنی آن از نگاه امام**»، **بینات**، شماره ۵۳.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۶) **مثنوی معنوی**، با تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ نهم.
- وکیلی، هادی. (۱۳۸۳) «**الهیات فازی: روایت دیدگاه عرفانی امام خمینی در مسئله تنزیه و تشبیه**»، **پژوهشنامه متین**، شماره ۲۲.
- ویلیام رو. (۱۳۸۰) **فلسفه دین**، ترجمه قربان علمی، تهران: انتشارات آیین.
- هیک، جان. (۱۳۸۲) **بعد پنجم کاوشی در قلمرو روحانی**، تهران: انتشارات قصیده سرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴) «**جان هیک در تهران**»، **اخبار ادیان**، مؤسسه گفت و گوی ادیان.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) **مباحث پلورالیسم دینی**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم.
- Hick, John. (1989) *An interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University press.
- \_\_\_\_\_ (Mar2000) "Religious Studies", Vol. 36, No. 1, pp.35-46