

مقدمه

کثرت‌گرایی دینی قرائت‌های متعددی دارد و هر کس به کثرت‌گرایی قایل است در واقع، به یکی از این قرائت‌ها اعتقاد دارد. نظریه «وحدت متعالی ادیان» (The Transcendent Unity Of Religions) یکی از قرائت‌های کثرت‌گرایی است که سنت‌گرایان بدان قایل‌اند.

حیات سنت‌گرایی (Traditionalism)، با اندیشمندانی همچون رنه گنون (René Guénon) کوماراسوامی (Coomaraswamy) و فریتیف شووان (Frithjof Schuon) آغاز شد تا به گفته خود ایشان، رونقی دوباره به سنت از دست‌رفته ببخشد. امروز سنت‌گرایی توسط سیدحسین نصر، به‌عنوان نماینده و شارح برجسته این جریان، به حیات فکری خود ادامه می‌دهد. یکی از مشخصه‌های سنت‌گرایی اندیشه «وحدت متعالی ادیان» است که روایت ویژه سنت‌گرایان از کثرت‌گرایی دینی به‌شمار می‌آید. در مقابل سنت‌گرایان، رویکردهای دیگری، از جمله: «انحصارگرایی»، «کثرت‌گرایی» و شمول‌گرایی در باب تکثر ادیان مطرح است. سنت‌گرایان دیدگاه خویش را در مقابل این رویکردها مطرح می‌کنند و با دلایلی به اثبات دیدگاه خویش و رد آنها می‌پردازند. آنان ریشه این باورشان را در اظهارات عرفا جست‌وجو می‌کنند و به شواهدی از گفته‌های عارفان در جهت اثبات این دیدگاه خویش تمسک می‌جویند.

در نگاه سنت‌گرایان، «انحصارگرایی»، یا به تعبیر نصر، «مطلق‌گرایی»، نافی معنای عدالت و رحمت الهی است؛ زیرا همه تجلیات ذات مطلق، غیر از تجلی مربوط به دین خود را نادیده می‌گیرد و از این رو، تکذیب و گناه ناپودی آنها را دنبال می‌کند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۴۰۹). در عین حال، سنت‌گرایان انحصارگرایی را، که صاحبان ادیان دیگر را خاطی و جهنمی می‌دانند، بر «شمول‌گرایی» ترجیح می‌دهند؛ چراکه در نگاه آنان، شمول‌گرایی که برای تقریب ادیان بنا نهاده شده، از سر لاقیدی و کیش انسان‌پرستی است که عقاید جزمی ادیان را حقیر می‌شمرد (کاتسینگر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۲). پیروان «حکمت خالده»، نظریه «کثرت‌گرایی دینی» را نیز به نقد می‌کشند. آنان کثرت‌گرایی را فاقد مبنای معرفتی و برآمده از دموکراسی غرب می‌دانند که هر عقیده‌ای را در قامت دین می‌بیند، اما در واقع، اصل دین را باور ندارد، در حالی که سنت‌گرایی می‌کوشد دیدگاهی ارائه کند که سرچشمه الهی داشتن ادیان را نادیده نگیرد (مهدوی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۶).

وحدت متعالی ادیان

نظریه «وحدت متعالی ادیان» در بینش سنتی، بر آن است که ادیان دارای ذات یا گوهری هستند که نقطه

نظریه «وحدت متعالی ادیان» و ارزیابی انتساب آن به عرفان اسلامی

Kermania59@yahoo.com

araki.aref@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمد محمودی / کارشناسی ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰

چکیده

«وحدت متعالی ادیان» بر آن است که ادیان دارای دو بُعد ظاهری و باطنی‌اند و اگرچه در ظاهر متعدّدند، در باطن واحدند. اختلاف در ظاهر ادیان لازم و ضروری است، اما در باطن اختلافی نیست. ادیان زنده دنیا همگی از حقانیت برخوردارند و هر دینی تا زمانی که بدان عمل می‌شود نسخ نشده و راهی است به سوی حقیقت. قایلان به این نظریه، یعنی سنت‌گرایان، مدعی‌اند عارفان نیز بر همین عقیده‌اند و برای اثبات ادعای خود، شواهدی از گفته‌های آنان ارائه می‌کنند. نوشتار حاضر با رویکرد انتقادی نسبت به دیدگاه سنت‌گرایی، درصدد است با نگاهی جامع به مبانی و نظام فکری هر دو گروه، انتساب اندیشه «وحدت متعالی ادیان» به عارفان را ارزیابی نموده، دیدگاه عارفان را تبیین کند و تحلیل صحیحی از سوءبرداشت‌ها ارائه نماید.

کلیدواژه‌ها: وحدت، ادیان، سنت، عرفان، حقانیت، نسخ.

محورهای «وحدت متعالی ادیان»

«وحدت متعالی ادیان»، بر چند محورهای اساسی استوار است که بدون آنها، قوام و استحکام خویش را از دست داده، فرو می‌ریزد.

۱. تمایز میان دو قلمرو ظاهری و باطنی و ارتباط آنها؛ ۲. اصل «راست‌کیشی»؛ ۳. تنوع وحی‌ها و صور دینی؛ ۴. وحدت باطنی و کثرت ظاهری؛ ۵. مطلق نسبی.

سنت‌گرایان برای نظام هستی مراتب طولی در نظر می‌گیرند و با ابتنا بر چنین تصویری، برای هستی، ظاهر و باطنی قایلند. در نگاه «حکمت خالده»، این اصل، که هر ظاهری دارای باطن است که دریچه‌ای به سوی آن به‌شمار می‌رود، نه تنها در باب تجلی جهان آفرینش مصداق دارد، بلکه بر ادیان نیز حاکم است (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱). بر این اساس، ادیان دارای ظاهر و باطن هستند؛ در باطن دارای وحدت، ولی در ساحت ظاهر متنظرند، و هر دینی در حقیقت، صورتی است از حقیقت مطلق که طبق اقتضانات انسان‌های متعدد، نازل شده است.

راست‌آیینی یا راست‌کیشی (orthodoxy) در مقابل کژآیینی (heterodoxy) قرار دارد. سنت‌گرایی به وسیله راست‌آیینی معیارهایی به دست می‌دهد که از طریق آن، سنت‌های اصیل و برخاسته از دین، از آیین‌های شبه‌معنوی و خطاها تشخیص داده می‌شوند (نصر، ۱۳۸۰ الف، ص ۶۸). «حکمت خالده» برای راست‌آیین بودن یک دین، وجود چند شرط اساسی را ضروری می‌داند (الدمو، ۲۰۰۰، ص ۶۹): منشأ الهی داشتن دین؛ روش معنوی کارآمد یا میوه‌ها و ثمره‌ها و وافی به مقصود بودن تعلیم (الدمو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۸-۱۸۰).

یکی از مفاهیم اساسی در سنت‌گرایی، به‌ویژه در بحث وحدت متعالی ادیان، مفهوم «مطلق نسبی» است. «مطلق نسبی» در مقابل «مطلق فی‌نفسه» قرار دارد. «مطلق فی‌نفسه» همان مطلق حقیقی است که به‌سبب عدم تناهی بیش از یکی، قابل تحقق نیست. مقصود از «مطلق نسبی»، تجلیات مطلق فی‌نفسه در قالب وحی یا دین است. بر این اساس، ادیان نسبت به مطلق حقیقی، نسبی‌اند؛ در عین حال، نسبت به جامعه و انسان‌هایی که مخاطب آن دین خاص هستند، مطلق. برای نمونه، قرآن برای مسلمانان، و انجیل برای مسیحیان ارزش مطلق دارند، در عین اینکه هرکدام تعیین خاصی از مطلق هستند (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۴۸۲).

مبانی نظریه «وحدت متعالی ادیان»

در سنت‌گرایی، تعدد و تفاوت ادیان در سطح ظاهر به چند امر اساسی برمی‌گردد:

مشترک و باطن ادیان به‌شمار می‌آید. از یک‌سو، ادیان دارای اعراض یا صدفی هستند که وجوه اختلاف و ظاهر ادیان است. گوهر واحد ادیان جنبه باطنی یا همان طریقت به حساب می‌آید، و اعراض جنبه ظاهری یا همان شریعت است. گرچه ادیان در سطح ظاهر، متمایز و حتی گاهی با ضدیت رودرروی هم قرار دارند، اما این تفاوت‌ها از نظر سنت‌گرایان محترم و معتبرند؛ چراکه تفاوت‌ها و ضدیت‌ها در سطح ظاهری ادیان، که صور و جلوه‌های گوناگون آن حقیقت مطلق هستند، جریان دارد، اما در سطح باطن، به یک حقیقت می‌رسند که همان نقطه مشترک ادیان است و چون ادیان متعدد در صور گوناگون، هر یک بیانگر جنبه‌ای از آن حقیقت هستند، هر یک در هدایت و رستگاری انسان‌هایی که برای هدایت آنها نازل شده خودبسنده است (الدمو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳).

واژه «متعالی» (Transcendent) در ترکیب «وحدت متعالی ادیان»، اشاره به بُعد باطنی ادیان دارد؛ زیرا وحدتی که سنت‌گرایان به دنبال اثبات آن هستند، وحدت باطنی و درونی است؛ وحدتی که در سطح باطن و عمق درونی ادیان و ورای صور و مظاهر بیرونی تحقق دارد (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴). بدین‌روی، مهم‌ترین اثر سنت‌گرایی در باب رابطه بین ادیان، نوشته شووان، عنوان «وحدت متعالی ادیان» را بر خود دارد، نه «وحدت ادیان» (همان، ص ۱۱۵).

نصر هر دینی را همچون یک منظومه شمسی در نظر می‌گیرد که دارای بیش از یک خورشید نیست. در عین حال، او منافاتی نمی‌بیند که منظومه‌های دیگری نیز وجود داشته باشند و هر کدام واجد خورشیدی باشند که در آن نورافشانی کنند. وی در توضیح این شباهت می‌گوید: مردم در گذشته، فکر می‌کردند تنها خورشید عالم همین است که در منظومه شمسی قرار دارد و خورشیدهای دیگر برای آنان همچون ستارگانی کوچک از دور نمایان بودند. اما با پیشرفت فناوری، امروزه مشخص شده است که خورشیدها و منظومه‌های فراوانی در عالم وجود دارد. ادیان نیز چنین هستند. در گذشته، اهل هر دینی تصور می‌کردند تنها دین حق در جهان، دینی است که خود از آن پیروی می‌کنند و پیامبر آن دین را بسان تنها خورشیدی در نظر می‌گرفتند که در هستی وجود دارد. اما با گسترده شدن ارتباطات و برداشته شدن حدود تمدن‌ها، روشن شد که چنین نبوده است، بلکه ادیان فراوانی وجود دارند که هر کدام واجد منظومه و پیامبری هستند که همچون خورشیدی در آن می‌درخشد (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵-۲۱۶). به دیگر سخن، آسمان بیش از یک راه نجات پیش‌روی انسان قرار داده است، همانند گل‌بته‌ای که سال به سال به گل می‌نشیند، خدا نیز به طریق وحی، خود را مکرر بر انسان عیان ساخته است (کاتسینگر، ۱۳۸۸، ص ۳۱۷).

نخست. براساس مبنای هستی‌شناختی سنت‌گرایان، در رأس سلسله‌مراتب هستی، حقیقه‌الحقایق قرار دارد. او نامتناهی و مطلق است و هر چیزی در قیاس با او نسبی است. مطلق مافوق هر چیزی است و یکی از مظاهر و جلوه‌های مطلق، ادیان هستند.

سنت‌گرایان در رابطه با اعتقاد به مطلق، در اثبات دیدگاه خویش، چنین استدلال می‌کنند: وجود مطلق بی‌نهایت جایی برای هیچ وجود دیگری باقی نمی‌گذارد؛ زیرا جز خداوند حقیقت مطلق دیگری وجود ندارد، بلکه جز او همه حقایق، از جمله ادیان، از حقانیت نسبی برخوردارند (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۲۴۳-۲۴۴).

طبق این استدلال، نمی‌توان ادعا کرد که یک دین از حقانیت مطلق برخوردار است و تنها دین موجودی است که می‌توان از آن پیروی نمود؛ چراکه تنها حقیقت مطلق خداوند است و اساساً مطلق به همین علت که مطلق است، نمی‌تواند تنها به یک صورت و یک دین جلوه کند. بنابراین، خداوند ادیان متعددی به وجود آورده است تا به این طریق، اسما و صفات خویش را نمایان سازد.

سنت، مطلق بودن را در مرتبه ذات مطلق قرار می‌دهد... وحدت ادیان را باید پس از هر چیز، در همین ذات مطلق یافت که هم حق و حقیقت مطلق است و هم منشأ همه وحی‌ها و حقایق... تنها در مرتبه ذات مطلق، تعالیم ادیان یکی است. فروتر از آن، تشابهات ژرفی وجود دارد، ولی یکسانی موجود نیست. ادیان گوناگونی همانند زبان‌های متفاوتی هستند که از آن حق یگانه، آن‌گونه که در عوالم گوناگون مطابق امکانات مثالی درونی آنها متجلی شده است، سخن می‌گویند ولی نحوه این زبان‌ها یکی نیست (نصر، ۱۳۸۰ ب، ص ۴۷۹-۴۸۰).

دوم. قابلیت‌ها و ظرفیت‌های انسان‌ها تفاوت و کثرت ظاهری ادیان را ایجاب می‌کند. در نگاه سنت‌گرایان، انسان‌ها مساوی پنداشته نمی‌شوند، بلکه افراد انسان به لحاظ جنسیت، طبقه اجتماعی، مزاج و ستاره‌شناسی، روحیات، توانایی‌ها، نژاد، و قوم، حایز ویژگی‌هایی هستند که آنان را از یکدیگر متمایز می‌کند (همان، ص ۳۰۵-۳۰۸). بر این اساس، گروه‌های انسانی هر کدام جلوه‌های معینی از وحی را ایجاب می‌کنند. وحی همواره به زبان مردمی نازل می‌شود که خداوند به آنها خطاب می‌کند. بنابراین، کثرت ادیان در جهان، با کثرت انسانیت‌ها همگون است (نصر، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۵۴).

سوم. از آن‌رو که حقیقت، مطلق و نامحدود بوده و دارای جنبه‌های متعدد است، از لحاظ معرفت‌شناختی، شناختی که از آن حاصل می‌شود همواره نسبی است، و هرگز مطلق - همان‌گونه که

هست - قابل شناخت نیست (الدمو، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲-۱۹۳). پس هر دینی، که خود بیانی از حقیقت است، راهی به سوی شناخت جنبه‌ای از حقیقت است.

به‌طور خلاصه، راز تعدد ادیان را باید هم در جنبه فاعلی جست‌وجو نمود، هم در جنبه قابلی. «جنبه فاعلی» که همان منشأ دین است، مطلق و بی‌نهایت بوده، حقیقتی است بدون قید و سرشار. چنین حقیقتی عقلاً نمی‌تواند به صورت یک دین جلوه نماید. «جنبه قابلی»، به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های انسان‌ها مربوط می‌شود. گرچه خداوند مطلق است، اما اطلاق براساس ظرفیت‌های موجود، در سطح قابلی جریان می‌یابد و این ظرفیت‌های متعدد هستند که از مطلق مطابق استعداد خویش دریافت فیض می‌کند. نتیجه ضروری اطلاق در جنبه فاعلی و محدودیت در جنبه قابلی، این است که ظرفیت‌های گوناگون، هر کدام به میزان محدودی از مطلق شناخت به دست می‌آورند.

مبانی عرفان اسلامی

در عرفان نظری، بحث از «ذات حق» به عنوان وجود مطلق (لابشرط مقسمی) آغاز می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۹۴)؛ وجودی که واحد است به «وحدت حقیقه اطلاقیه». به سبب همین وحدتش، تمام کثرات را دربر می‌گیرد و باز به همین سبب، هیچ غیری در کنار او قابل تصور نیست. ذات حضرت حق به سبب اکملیت و صمدیتی که دارد، لبریز می‌شود و فیض او سراسر وجود را دربر می‌گیرد و چینی خاص را در نظام هستی به وجود می‌آورد. در نگاه عارفان، کثرات به حیثیت تقییدیه حضرت حق موجودند؛ کثرات جلوه‌های گوناگون حضرت حق به شمار می‌آیند. به بیان ساده‌تر، همه کثرات موجودند، اما به برکت آن حقیقت مطلق موجودند (آملی، ۱۳۳۸ ب، ص ۶۶۸).

اولین جلوه حق، که همان علم حق به خود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۶)، «مرتبه الجمع و الوجود»، «احدیت جامعه»، «احدیت جمع»، «حقیقت محمدیه»، «مقام جمع»، و «حقیقه الحقائق» نام دارد (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۵) و تمام حقایق در آن به صورت اندماجی محقق است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۶۱۰). تجلی حق در مرحله بعد، «تعین ثانی» است. تعین ثانی از اسم جامع «الله» که سرسلسله تمام اسماء است، شروع می‌شود و تمام اسماء و اعیان ثابت را، که در حقیقت صور علمی حق به عالم خارج هستند، دربر می‌گیرد. جامعیت اسم «الله» بدین سبب است که اسماء جزئی را به‌طور اندماجی و متراکم در خود دارد، و نیز علاوه بر اینکه همه آنها را پدید می‌آورد، در آنها سریان دارد. پس همین حقیقت کلی است که خود را به صورت جزئی نشان داده، به صورت خالق، رازق، مصور و... درمی‌آورد. از اسم

محمدیه ماده‌المواد و اصل کلیه ولایات است و ولایت کلیه انبیاء و اولیاء از آن منشعب و از فروع و اغصان آن شجره کلیه الهیه می‌باشند» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸). بنابر آنچه گفته شد، در نگاه اهل الله، مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عرض انبیای گذشته در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه با وجود اینکه هریک از آنان دارای مقامی شامخ و بلند است، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مقامی بس بالاتر جای می‌گیرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵). افضلیت شرع محمدی نیز تابع مقام جامع ایشان است.

حال پس از روشن شدن مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی عارفان، برای پی‌بردن به دیدگاه آنان در باب «وحدت متعالی ادیان»، باید از دو راه به بحث پرداخت:

نخست. براساس تفکیک بین «صراط مستقیم وجودی» و «صراط مستقیم سلوکی» و تقسیم صراط مستقیم سلوکی به «صراط مستقیم سلوکی عام» و در «صراط مستقیم سلوکی خاص» که با تفکیک یاد شده، معنای درست بسیاری از گفته‌های شریعت و نیز عارفان، که از آنها به اشتباه نظریه «وحدت متعالی ادیان» استشمام شده است، روشن می‌گردد.

دوم. بر مبنای انسان‌شناسی و جامعیت مقام رسول الله صلی الله علیه و آله، در نتیجه کشف و شریعت برتر ایشان، که به موجب آن، برتری جایگاه شریعت خاتم به اثبات می‌رسد، به گونه‌ای که با ظهور آن، شرایع پیشین نسخ شده، جایی برایشان باقی نمی‌ماند.

صراط مستقیم، هدایت، عبادت و سعادت وجودی و سلوکی

در عرفان اسلامی، از دو گونه «صراط مستقیم» بحث می‌شود: «صراط مستقیم وجودی» و «صراط مستقیم سلوکی». با تفکیک بین این دو صراط، می‌توان به سراغ متون شریعت رفت و بسیاری از آیات و روایاتی را که در نگاه اولیه قابل فهم نیست یا در دید ابتدایی متعارض به نظر می‌آید، حل و فصل نمود. عدم تبیین این دو صراط موجب بسیاری از خلط‌ها و اشتباهات، به ویژه در برداشت از گفته‌های عارفان نیز شده، و گزاف نیست اگر ادعا کنیم که بسیاری از محققان، از جمله سنت‌گرایان، که نظریه «وحدت متعالی ادیان» را به عارفان نسبت داده‌اند، در حقیقت، به این تفکیک توجه نکرده‌اند.

علاوه بر صراط مستقیم وجودی و سلوکی، به مفاهیم دیگری می‌توان اشاره کرد که به‌کارگیری هریک از آنها ریشه قرآنی دارد و در گفته‌های عارفان در ارتباط با صراط مستقیم است؛ از جمله: رحمت، عبادت، سعادت، معیت، قرب، هدایت وجودی، و هدایت سلوکی.

بر اساس آیات قرآن کریم، همه حقایق به سوی پروردگار در حال هدایتند. این هدایت عام بوده و شامل انسان و غیر انسان و مؤمن و غیر مؤمن می‌شود: «الی الله تصیر الامور» (شوری: ۵۳)؛

«الله» ابتداء، اسماء کلی پدید می‌آید که عبارت است از: حیات، اراده، قدرت، علم، سمع، بصر و کلام. این اسماء هفت‌گانه منشأ اسماء صفات و افعال می‌شوند و سرانجام اسماء کونیه، یعنی حقایق خارجی پدید می‌آیند که براساس این تحلیل، همگی به اسم جامع «الله» بازمی‌گردند و اسم «الله» در دل همه آنها سریان دارد. پس هر حقیقتی را می‌توان یک «الله جزئی» نامید که از او پدید آمده است. اسماء و صفات حق هریک با اقتضائی که دارند، طالب ظهور، بروز و سلطه خود در خارج از صقع ربوبی‌اند (ر.ک. قیصری، ۱۳۸۶، ب، ۱۴۵؛ آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۴) و نیز هر کدام دارای ویژگی‌هایی هستند که منجر به تعدد و تکرر ظهورات می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۵۶-۴۵۷).

تا بدین‌جا، به هر دو تعین، «تعینات حقی» یا «درون صقعی» گفته می‌شود؛ چراکه هنوز خلق خارج از حق پدید نیامده است. در مرتبه بعد، «تعینات خلقی» پدید می‌آیند. تعینات خلقی از عالم عالم عقول آغاز و به عالم ماده ختم می‌شود.

براساس آنچه در بحث «چینش نظام هستی» مطرح است، تمام حقایق از صقع ربوبی و باطن هستی جاری شده، در خارج از صقع ربوبی ظاهر می‌شود. در این جریان، حقایق تنزل هستی‌شناسانه پیدا می‌کند تا به نهایی‌ترین درجه‌ای از نزول و ظهور، که برایشان امکان دارد، می‌رسند. به این تنزل وجودی، در عرفان نظری، «قوس نزول» گفته می‌شود. در این بین، تنها انسان است که می‌تواند از تمام مراتب نزولی عبور کرده، خود را به پایین‌ترین حد از وجود برساند. انسان در جریان قوس نزول، از هر مرتبه‌ای که عبور کند در حقیقت از لحاظ هستی‌شناسی بهره‌ای از آن مرتبه در وجودش به ودیعت نهاده می‌شود. در مقابل قوس نزول، «قوس صعود» قرار دارد که در آن، حقایق، همه مراتب را به سوی حق بازمی‌گردند و برخلاف قوس نزول، که همراه اجمال است، قوس صعود با تفصیل و فعلیت همراه است. از آنجاکه تنها انسان تمام این مراتب وجودی را در «قوس نزل»، طی کرده، در «قوس صعود» نیز تنها اوست که می‌تواند با سیر و سلوک معنوی، دوباره این مراحل را پشت سر نهاده، تا تعین اول قدم گذارد، و چون این بار تمام آنچه را طی می‌کند به تفصیل است، در حقیقت، تمام آن حقایق را در خود پیاده می‌کند.

به اعتقاد عارفان، هرچند انبیا و اولیاء، از نظر وجود مادی و طبیعی متعددند، اما از نظر حقیقت اصلی، یک حقیقت بیش نیستند و آن «حقیقت محمدیه است که هریک از انبیا در نهایت سیر قوس صعودی، بدان نایل می‌شوند. آنان هریک مظهري از حقیقت محمدیه‌اند و هر کدام جنبه‌ای از آن را بروز می‌دهند، اما سرانجام جلوه تام و تمام آن حقیقت در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رخ می‌دهد؛ چراکه «ولایت

«الی الله ترجع الامور» (بقره: ۲۱۰) و (حج: ۷۶)؛ «کل الینا راجعون» (انبیاء: ۹۳). و نیز همه حقایق در حال بندگی، عبادت و تسبیح حضرت حقند: «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳). به همین ترتیب، همه مخلوقات با حضرت حق معیت داشته و مشمول رحمت عامه و قرب اویند: «رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۶)؛ «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» (ق: ۱۶)، «هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴)

با ملاحظه این آیات، پرسشی اساسی رخ می‌نماید: اگر همه حقایق در نهایت به قرب و لقای حق تعالی بارمی‌یابند، و اگر قرار است انسان‌های پست و اهل معصیت و ظلم، همسو با تمام حقایق، به سمت حق تعالی، که همان کمال حقیقی است، حرکت کنند در باب عاقبت گناه‌کاران و اساساً وجود جهنم، چه تبیین هستی‌شناختی می‌توان مطرح نمود؟ این پرسش آنجا جدی‌تر می‌شود که جهت‌گیری کلی آیات قرآن کریم را به سمت هدایت انسان و رساندن او به کمال لایقش متوجه بدانیم. از سوی دیگر، روشن است که فلسفه بعثت انبیاء^{علیهم‌السلام} هدایت انسان است. اگر هر کس همگام با همه حقایق، در حال هدایت ضروری است این جهت‌گیری قرآن چه توجیهی دارد و فلسفه بعثت انبیا چه می‌شود؟

تقسیم مفاهیم یادشده به «وجودی» و «سلوکی» در پاسخ به این پرسش‌ها، راه‌حل آسانی پیش‌رو می‌نهد. در نگاه عارفان، همه حقایق براساس صراط مستقیم وجودی، تکوینی، مطلق یا عام، هدایت تکوینی و هستی‌شناختی پیدا کرده، به قرب وجودی حضرت حق بارمی‌یابند. بر این اساس، هر راهی، راهی است به سوی خدا و راه باطل وجود ندارد و هر گفتار و هر کرداری عبادت، تسبیح و ذکر خداست، و هر علم و معرفتی معرفت اوست.

ظاهر غیر خفی فی العموم	إنَّ لَهُ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
و جهول بأمور و علیم	فی کبیر و صغیر عینہ
کل شیء من حقیر و عظیم	و لهذا وسعت رحمته
(ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۶)	

اما صراط مستقیم سلوکی، تشریحی، مقید یا خاص، که خود بستر خاصی است از صراط مستقیم وجودی، چنین نیست، بلکه در مقابل آن، صراط غیرمستقیم و باطل قرار دارد. از این‌رو، با لحاظ صراط مستقیم سلوکی، برخی راه‌ها حق و برخی باطل است؛ برخی کارها عبادت و برخی دیگر عبادت نیست و... بدین‌سان، هر چند همه هستی از حیث وجودی، از مجرای یکی از اسمای الهی، به سمت حق در

حال حرکت است، هدایت و سعادت است و کمال لایق انسان به‌شمار می‌آید، همان هدایت و سعادت سلوکی و تشریحی است که به دست انبیا و اولیا به انجام می‌رسد.

در نگاه عارفان، بخش وجودی مفاهیم یادشده موجب سعادت نیست؛ چراکه مقابل نداشته، همه هستی را شامل می‌شود. قونوی ضمن تفسیر آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶)؛ به بحثی درباره «صراط مستقیم وجودی» و اینکه غایت همه طرق حق تعالی است، می‌پردازد و به‌صراحت بیان می‌کند که این عبادت و صراط به دلیل اطلاقش، شرافتی به بار نمی‌آورد؛ همچنان‌که معیت و قرب ذاتی و مطلق نیز سعادت اخروی برای انسان به همراه ندارد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱). از این نظر، بین یک مورچه و عرش الهی هیچ تفاوتی نیست، بلکه شرافت در جایی است که مراتب و تفاوت در کار باشد. از همین‌روست که خداوند ما را به طریق و راهی دعوت کرده که سعادت و فوز و نجات در آن است و آن همان راهی است که به دست انبیا به ما رسیده است (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۴-۱۸۸؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱-۲۵۲).

به‌طور خلاصه، برخلاف صراط مستقیم، هدایت، قرب، معیت، عبادت و سعادت وجودی، که همه مخلوقات را به‌صورت یکسان شامل می‌شود، آن‌گاه که بخش سلوکی از مفاهیم یادشده مراد باشد، در مقابل صراط غیر مستقیم، ضلالت، بُعد و حرمان و شقاوت قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر، سلوکی این مفاهیم در مقابل مفاهیم مخالف خود قرار دارند و مسیر خاصی هستند که طی آن، مجاهدت و انجام دستورات ویژه‌ای را می‌طلبند که در شرایع بیان شده است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶-۱۸۷).

صراط مستقیم سلوکی عام و خاص

ابن عربی در *الفنوحات المکیه*، پس از سخنی در باب «صراط مستقیم وجودی» ذیل آیه «لِکُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجاً» می‌گوید: «مِنْهَاجاً» به این اشاره دارد که هریک از شرایع و ادیان الهی طریق و راهی است به سوی حق و از «جَعَلْنَا» برمی‌آید که همه شرایع مجعول و تشریح پروردگارانند. پس از این بیان، وی تصریح می‌کند که هر دینی به حسب شرایط، یک منهاج است و در دوره خاصی معتبر و در همان زمان راه نجات؛ اما وقتی دوره دین دیگر فرا برسد دیگر آن دین، طریقت نخواهد داشت. از این‌رو، اگر کسی بر غیر شریعتی که خداوند در آن زمان بر او تعیین کرده مشی کند، از راه مستقیم منحرف شده است؛ مثلاً، در دوره حضرت موسی^{علیه‌السلام}، فقط باید راه او را رفت و در دوره حضرت عیسی^{علیه‌السلام} نیز فقط شریعت ایشان باید پیروی شود، و اگر کسی در دوره شریعت حضرت

عیسی علیه السلام از شریعت حضرت موسی علیه السلام پیروی کند از راه راست منحرف شده و حتی اگر در زمان ایشان، احکامی از زمان حضرت موسی علیه السلام باقی باشد باید با عنوان اینکه شریعت حضرت عیسی علیه السلام است بدان عمل شود.

ابن عربی به روایتی اشاره می‌کند که طبق آن، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خطی کشیدند و خطوطی در دو طرف آن رسم نمودند. وی بیان می‌کند که آن خط شرع و منهاج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که مأمور بوده به مردم بگوید تنها آن راه را سلوک کرده، از آن عدول نکنند، و خطوط دیگر سایر شرایع هستند. در ادامه روایت، بیان می‌کند پیامبر دستشان را روی آن خط گذاردند و فرمودند: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا». ابن عربی توضیح می‌دهد که ضمیر «فَاتَّبِعُوهُ»، که در آیه آمده، به صراط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برمی‌گردد. از این رو، باید از صراط او تبعیت نمود، نه شرایع دیگر: «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ»، و «سُئِلَ» در آیه، شرایع گذشته است که نباید از آنها پیروی کرد؛ به گونه‌ای که اگر حکمی از آن شرایع در دین اسلام باشد باید اطاعت شود، اما نه از آن نظر که متعلق به شریعت گذشته است، بلکه از آن نظر که به تثبیت شریعت اسلام ثابت است (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۷).

راز برتری و حقانیت اسلام

بررسی دیدگاه عارفان در باب «وحدت ادیان»، بدون در نظر گرفتن بحثی که در باب «انسان کامل» و جایگاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله انجام داده‌اند، به نتیجه‌ی درستی نمی‌رسد. در نگاه اهل الله، انبیاء علیهم السلام هر یک به اندازه‌ی استعدادی که دارند حقیقت محمدیه را در خویش پیاده نموده‌اند و تنها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که آن حقیقت را به‌طور کامل در خویش محقق ساخته است. بدین‌رو، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جامع کمالات تمام اسمای الهی بوده و در مقایسه با انبیای پیشین، نه در عرض آنها، بلکه در طول آنها جای دارد. روحانیت آنان از روحانیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مدد می‌گیرد: «فروحانیت موجوده و روحانیت کل نبی و رسول. فکان الإمداد یأتی إلیهم من تلك الروح الطاهرة» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵). اگر حکمی از ادیان پیشین در دین اسلام باقی است به تقریر اسلام ثابت است و با این قصد، باید بدان عمل شود، بلکه بالاتر، هر یک از انبیاء علیهم السلام در حکم، حتی در زمان خود، نایب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است (همان، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۴۴ و ۲۴۳؛ ج ۲، ص ۱۳۴؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۸) و هر یک از انبیای پیشین باید کمالات را از مشکلات ایشان دریافت دارد.

«فکل نبی من لدن آدم إلی آخر نبی ما منهم أحد یأخذ إلا من مشکاة خاتم النیین، و إن تأخر وجود طیبته، فإنه بحقیقته موجود، و هو قوله: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین». و غیره من الأنبیاء ما کان نبیاً، إلا حین بُعث» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۳-۶۴).

محبی‌الدین از مقام و نبوتی درباره‌ی رسول‌الله صلی الله علیه و آله سخن می‌گوید که در گستره‌ی زمان، حتی از زمان پیش از آدم علیه السلام تا روز قیامت، بلکه در آخرت نیز برای او ثابت و باقی است. از این رو، اگر هر یک از انبیاء در زمان شریعت ایشان زنده بود، از ایشان پیروی می‌کرد. «لو کان موسی حياً ما وسعه إلا أن یتبعنی» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۴۴ و ۱۹۸ و ۲۲۴).

طبق نظر اهل الله، انسان کامل و هر مخلوق دیگر، آیه‌ی پروردگار است. هر آیه بسان یک آینه، که وجود غیر در او منعکس است، به قدر وجود خویش، نشانگر وجود پروردگار است. در این میان، وجود آینه‌واری که در عرفان از انسان ارائه می‌شود در هیچ وجود دیگری نیست. انسان معمولی به سبب وجود زنگارها، از جمله انانیت و غفلت وجود آینه‌ای خویش را فراموش کرده، نمی‌تواند حق را در خود مشاهده کند، بلکه همچون آینه‌ی زنگار گرفته، تنها شیئیت خویش را می‌بیند. هر قدر آینه زلال‌تر و شفاف‌تر، نقشی که در او منعکس می‌شود نیز شفاف‌تر. انسان کامل آینه‌ای بس شفاف است که تعینات حقی و خلقی، از اسمای الهی گرفته تا عالم ناسوت، در او منعکس است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۱). از این رو، حق تعالی خود را در او چنان می‌بیند که در هیچ موجودی مشاهده نمی‌کند. این همان مقام خلیفه‌الاهی و عبودیت است. این همه بدان‌روست که انسان کامل عبد تام پروردگار است و در او هیچ قید و تعینی جز عبودیت وجود ندارد، و فقط خدای را در خویش متجلی نموده است.

به گفته‌ی ابن عربی، احدی در مقام عبودیت، به پای رسول الله صلی الله علیه و آله نمی‌رسد؛ چه اینکه او عبد محض پروردگار است، تا جایی که هیچ زنگاری و تعینی و تقیدی در او نیست: «لم یتحقق بهذا المقام [عبودیت] علی کماله مثل رسول الله ص فکان عبداً محضاً زاهداً فی جمع الأحوال التی تخرجه عن مرتبة العبودية» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴).

ابن عربی پس از این بیان، به این دو آیه اشاره می‌کند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» (اسراء: ۱)؛ «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ» (جن: ۱۹). در این دو آیه هیچ تعینی برای رسول الله صلی الله علیه و آله در نظر گرفته نشده است تا کلمه «عبد» به صورت مضاف به آن به کار رود. صدرالمتألهین نیز ذیل تفسیر آیه «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳) نظیر آنچه را از محبی‌الدین نقل شده است، بیان می‌کند و مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مقام «عبد مطلق» نام می‌نهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۵).

هرچند عارف به این نکته اذعان دارد که هر کس به میزان سعه وجودی خویش از شناخت نسبت به حق تعالی برخوردار است، اما شناخت رسول الله صلی الله علیه و آله شناختی برتر و جلوه‌ی عبودیت محض است که به صورت شریعت و احکام دین اسلام جلوه‌گر شده است. به یک معنا، اگر کسی در پی این است که

بداند با چه شریعتی و چه صراطی می‌توان بندگی محض را به نمایش گذارد، اهل الله در پاسخ خواهند گفت: این دین اسلام است که در آن بندگی تام رسول الله ﷺ جلوه نموده است.

نسخ ادیان در سنت‌گرایی و عرفان

در سنت‌گرایی، ادیان از دو سطح «ظاهر» و «باطن» برخوردارند. سطح «ظاهر» ادیان از یکدیگر جداست و متناسب با انسان‌هایی که مخاطب آن قرار گرفته‌اند، متفاوت است. اما در سطح «باطن»، همه ادیان به یک نقطه و حقیقت مشترک منتهی می‌شوند که در ضمن هر دینی زنده است. نسخ ادیان در سنت‌گرایی، نسبت به دو سطح ظاهر و باطن دین تفاوت پیدا می‌کند.

در نگاه «حکمت خالده»، قلمرو باطن ادیان دچار نسخ نمی‌شود (نصر، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۴۶) و هر دین جدیدی که بروز می‌کند خود، بیانی از آن حقیقت همیشگی است. سنت‌گرایی در تعیین مصداق آن حقیقت همیشگی، از مسیر عرفان جدا افتاده است. عارفان نبوت را به «مقیده» و «مطلقه» تقسیم می‌کنند. نبوت رسول الله ﷺ نبوتی مطلق است که اصل، ریشه و باطن نبوت‌های دیگر و ازلی-ابدی است و نبوت انبیای دیگر مقید بوده، از نبوت رسول الله ﷺ مکتسب است (ر.ک. آملی، ۱۳۶۸ الف، ص ۴۳۰؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸؛ فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۵). از این رو، شریعت ایشان همچون نبوتشان ازلی و ابدی است؛ از زمان انبیای پیشین بوده و همواره ثابت خواهد بود (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۵). در حقیقت، عارفان نیز نسخ را به حوزه باطن ادیان راه نمی‌دهند، اما باطنی که آنان برای ادیان قایلند همان دین ازلی-ابدی اسلام است که هیچ‌گاه منسوخ نمی‌شود.

عرفان و سنت‌گرایی، هرکدام به نوعی به نسخ سطح ظاهری ادیان نظر می‌دهند، اما آنچه در سنت‌گرایی از «نسخ» مراد است معنایی است تا حدی غریب و نامتعارف نسبت به آنچه عارفان از آن منظور دارند. در نگاه نصر، تا زمانی که به دینی عمل می‌شود و یا حتی برخی از جوانب آن در دسترس قرار دارد آن دین منسوخ نشده است (نصر، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۴۶). هرچند نصر گاهی در باب مدت زنده ماندن یک دین، از قابلیت‌هایی سخن می‌گوید که آن دین در مثل اعلا دارد، در عین حال، آنچه بر آن تأکید دارد، قابلیت‌های مخاطبان آن دین است که مدت زمان زنده ماندن یک دین و زمان منسوخ شدن آن را رقم می‌زنند. برای نمونه، ادیانی همچون آنچه در مصر قدیم وجود داشته منسوخ شده‌اند و این بدان‌روست که امروزه کسی به آنها عمل نمی‌کند (نصر، ۱۳۸۲، ج ۱،

ص ۹۶). در عرفان اسلامی، در باب «نسخ ادیان» بر جنبه قابل تأکید چندانی نمی‌شود، بلکه در این نگاه، نسخ شرایع پیشین از دستورات الهی است که یک پیامبر از حق تعالی دریافت می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۵). عارفان نیز این نکته را فراموش نمی‌کنند که ویژگی‌های مخاطبان در ظهور دین جدید و نسخ ادیان پیشین دخالت دارد (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۰۳)، اما نه بدان معنا که نصر مدعی است، بلکه بدین معنا که با ظهور دین جدید، عمل به دین گذشته مرضی پروردگار نیست و باید لباس عمل بر دین جدید کرد. به دیگر سخن، شرط تأثیر ویژگی‌های متعدد مخاطبان در بروز دین جدید، تعدد زمان است.

از نگاه دیگر، عامل نسخ ادیان در عرفان، غلبه و سلطنت اسمی و اختفای اسم دیگر است. به سبب آنکه هریک از شرایع تحت اسم خاصی از اسماء هستند، با ظهور دولت آن اسم، شریعتی که تحت آن اسم قرار دارد نیز ظاهر، و با اختفای آن اسم، آن شریعت نیز منسوخ می‌شود (قیصری، ۱۳۸۶ ب، ص ۴۷؛ آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷)؛ «لکلّ شریعة إسم من الأسماء یبقی بقاءه و دولته، و یدوم بدوام سلطنته و ینسخ بعد زواله» (آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۰).

طبق باور اهل الله، شریعت محمدی تحت اسم «الله» قرار دارد، و چون دولت اسم «الله» به سبب جامعیت و شمولش همیشگی است، شریعت محمدی نیز ازلی-ابدی و همیشگی است.

اکمل الاسماء هو الاسم الجامع لكل الکمالات، و مظهر الانسان الكامل المستجمع لجميع الصفات و الأسماء الإلهية و المظهر لجميع تجلیاته. ففي الأسماء الإلهية اسم «الله» اکمل و فی المظاهر «الإنسان الكامل» اکمل، و فی الشرائع شریعت اکمل، و کمال شریعت بالولاية. و نسبة شریعت الی سائر الشرائع کنسبته الی صاحب الشرائع، و کنسبة الاسم الجامع الی سائر الأسماء؛ فشریعت واقعة تحت دولة اسم «الله» الذی کان حکمه ابدیاً و ازلیاً. فإن سائر الشرائع ایضاً مظاهر شریعت، و شریعت کمال سائر الشرائع (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۶).

بررسی شواهد

در تحلیل بیاناتی از عارفان، که به ظاهر مؤید کثرت‌گرایی دینی است، باید فضایی را در نظر گرفت که عارف آنها را بیان داشته است. عارفان گاه با نگاه سلوکی و تشریحی سخن می‌گویند، و گاه با نگاه وجودی و تکوینی، به این تفکیک در مباحث گذشته پرداخته شد. همچنان‌که در گذشته نیز اشاره شد، بسیاری از آنان که گرفتار کثرت‌گرایی شده‌اند بین این دو نگاه وجودی و سلوکی خلط نموده‌اند:

الف. نصر به بیتی از شبستری استناد می‌کند و بیان می‌دارد: پرستش بت با این نگاه، که جلوه حق تعالی است، اشکالی ندارد و با بت‌پرستی دوران جاهلیت تفاوت می‌کند (نصر، ۱۳۸۹، ص ۴۹):
مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت‌پرستی است (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۸۸).
اما وی به دو بیت دیگر شبستری در همان شعر توجه ننموده است:

نکو اندیشه کن، ای مرد عاقل که بت از روی هستی نیست باطل
وجود آنجا که باشد محض خیر است وگر شری است در وی آن ز غیر است
(همان)

شبستری به صراحت، در این دو بیت بیان می‌کند که بت با نگاه وجودی و از آن نظر که وجود است: حق است «که بت از روی هستی نیست باطل»، و وجود از آن نظر که وجود است خیر است: «وجود آنجا که باشد محض خیر است». روشن است که سخن شبستری در فضای وجودی و تکوینی است و ارتباطی به پرستش و عبادت سلوکی ندارد.

ب. شووان عبارتی از ابن عربی نقل کرده و آن را بی‌پرده‌ترین عبارت در بین اظهارات وی درباره همگانی بودن حقیقت دانسته است. در این عبارت، ابن عربی، خدا را به سبب احاطه‌ای که دارد، در هر صورتی قابل مشاهده می‌بیند و بیان می‌دارد که باید اعتقاد هر کس را در جای خویش پذیرفت:

خدای شخص معتقد هم (اگر بتوان چنین گفت) ساخته‌امو است که آن را تصور می‌کند (ناظر).
پس (از این حیث) کار او است. بنابراین، اگر آنچه را بدان اعتقاد می‌ورزد ثنا می‌گوید در واقع، خود را ثنا گفته است؛ ... اما صاحب این معبود خاص بی‌شک، در این باب نادان است و به همین دلیل، در خصوص آنچه دیگران راجع به خدا معتقدند بر آنان اعتراض می‌کند و اگر سخن جنید «رنگ آب رنگ ظرف آب هست» را می‌دانست، معتقد هر معتقدی (که اعتقادش غیر از اعتقاد خود او است) را برای خود او می‌پذیرفت و خدا را در هر صورتی و در معتقدی می‌شناخت (شووان، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰-۱۳۱).

در تبیین دیدگاه عارفان، باید توجه داشت که این‌گونه اظهارات اشاره به بندگی و عبادت وجودی دارد؛ و از این نظر همه خلائق در حال بندگی و عبادت وجودی پروردگارانند؛ «ان کل من فی السموات و الارش الا اتی الرحمن عبدا» (مریم: ۹۳) بنابراین اعتقادشان در جای خود پذیرفتی است. نگاه وجودی ابن عربی نیز در این عبارت، کاملاً عیان است؛ چراکه او با استناد به حدیث قدسی «أنا عند ظن عبدی بی» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۶) بیان می‌کند که خداوند بر بنده‌اش

آنچنان ظاهر می‌شود که او گمان دارد، و خدا به سبب احاطه‌ای که دارد، در هر صورتی قابل مشاهده است. از این رو، باید اعتقاد هر کس در جای خویش پذیرفتنی باشد. بسیاری دیگر از کلمات عارفان نیز به همین سان، معنای وجودی از آنها اراده شده است؛ از جمله: «لون الماء لون الإناء»؛ «الطرق الی الله تعالی بعدد أنفاس الخلائق»؛ لذا بایستی اعتقاد هر کس در جای خویش پذیرفتی باشد هر چند او به حقیقت امر نادان است که خداوند این گونه نیست.

ج. نصر کلامی از مولانا از کتاب *فیه مافیہ* نقل کرده و در تأیید دیدگاه خویش، از آن بهره جسته است. در آن عبارت، مولانا همه اقوامی را که به سمت کعبه حرکت می‌کنند به خاطر وحدت و عدم اختلاف در هدف، یکی می‌داند و چون این کلام مولانا به ظاهر مؤید وحدت ادیان است، نصر بدان استناد می‌کند (نصر، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱-۲۳۲، به نقل از: مولانا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۶).

اما سخن مولانا واجد شواهدی است که تأیید می‌کند مقصود او عبادت وجودی است و نه سلوکی؛ مولانا در آن گفته خویش، کافران را از جمله کسانی می‌داند که مقصدشان خداوند است: «در میان جماعتی، و میان ایشان هم جماعتی از کافران بودند در میان سخن می‌گریستند و متذوق می‌شدند... همه مقرند به یگانگی خدا». روشن است که نه مولانا و نه هیچ مسلمان دیگر، شرک و کفر را به معنای سلوکی آن تأیید نخواهد کرد. آیا می‌شود پذیرفت که با وجود آیات و روایات فراوان در مقابله با کفر، مسلمانی آن را در مقابل اسلام راهی به سوی خدا بدانند؟ مگر نه این است که اصلی‌ترین هدف انبیا علیهم‌السلام دعوت به توحید و مبارزه با کفر و شرک بوده است؟ اگر غیر از این است دعوت انبیا به یکتاپرستی چه معنایی دارد؟

از سوی دیگر، مولانا بارها در اشعار خود به نفی کفر و نفاق می‌پردازد:

کفر و فرعونى هر گبر بعید جمله از نقصان عقل آمد پدید
(مولوی، ۱۳۷۶، دفتر دوم، ۲۴۴)

چون نجس خواندست کافر را خدا آن نجاست نیست بر ظاهر ورا
ظاهر کافر ملوث نیست زین آن نجاست هست در اخلاق و دین
این نجاست بویش آید بیست گام آن نجاست بویش از ری تا به شام
بلکه بویش آسمان‌ها بر رود بر دماغ حور و رضوان بر شود
(همان، دفتر سوم، ۴۳۳)

د. ابیات معروف ابن عربی در ترجمان الاشواق، که محل استناد شووان برای اثبات «وحدت متعالی ادیان» قرار گرفته است، نیز در باب «عبادت وجودی» معنای درست خود را افاده می‌کند (شووان، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰):

لقد صار قلبی قابلاً كل صورة
و بیت لأوثان و كعبة طائف
أدین بدین الحب أنى توجهت
فمرعى لغزلان و دیر لرهبان
و ألواح توراة و مصحف قرآن
ركائبه فالمدین دینی و ایمانی
(ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷)

سیدحیدر آملی حدیث «أرنا الأشياء كما هي» و سخن مشهور عارفان «الطرق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق» (آملی، ۱۳۶۸ الف، ص ۸) را نقل کرده است، سپس ابیات مذکور را آورده، بیان می‌کند: خداوند به من علمی عطا نموده است که می‌توانم سر این گفته‌های نبی اکرم ﷺ را درک کنم، به گونه‌ای که همچون هیولا، صور همه عقاید را در خود پذیرا شده‌ام تا بتوانم حقیقت اشیا را همچنان‌که هست، درک کنم؛ «أرنا الأشياء كما هي». وی بیان می‌کند: با تأیید این روایت و گفته عارفان و بیان اینکه همچون هیولا قابل همه صور شده‌ام، برخی تصور می‌کنند می‌خواهم مذهب اهل باطل را تأیید کنم، یا خیال می‌کنند قصد اثبات حقانیت آنها را دارم، درحالی‌که در حقیقت، با این کار حقیقت مذهب اهل بیت ﷺ را به اثبات می‌رسانم. سپس ایشان به ذکر برخی فضایل اهل بیت ﷺ می‌پردازد. بنابراین، وی از این ابیات هرگز حقانیت ادیان و مذاهب دیگر را برداشت نمی‌کند، بلکه آن را در فضای وجودی درک و معنا می‌کند (همان، ص ۸ و ۹).

همچنان‌که در چند نمونه از مستندات یادشده بیان گردید، بسیاری دیگر از مستندات، که از گفته‌های عارفان در جهت اثبات «کثرت‌گرایی دینی» به‌طور عام و «وحدت متعالی ادیان» به‌طور خاص برداشت شده است، عموماً باید با نگاه وجودی دریافت شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، در نگاه سنت‌گرایان، هر دینی بسان خورشیدی در منظومه پیروان آن، در حال درخشش و هدایت است. در گذشته، به سبب ارتباط اندک و اطلاع ناچیز پیروان ادیان از یکدیگر، افراد دین و آیین خود را تنها دین و تنها خورشید کیهان انسانی می‌پنداشتند. اما امروزه با گسترش ارتباطات و افزایش آگاهی و برخورد افراد انسانی با ادیان متعدد، روشن شده است که

منظومه‌های دیگری نیز موجودند که هریک خورشید خود را دارند. آنان برای اثبات این دیدگاه خود، به شواهدی از بیانات عارفان استناد می‌کنند.

با توجه به تحلیل‌هایی که صورت گرفت، این نگاه، علی‌رغم ادعای سنت‌گرایان، نه تنها ریشه در عرفان اسلامی ندارد بلکه مبانی عرفانی خلاف آن را تأیید می‌کند. علاوه بر آن، هیچ‌یک از شواهد ارائه‌شده از سوی سنت‌گرایان توان اثبات مدعای آنها را ندارد؛ چراکه عمدتاً در فضای تکوینی و وجودی بیان شده‌اند.

براساس مبانی انسان‌شناختی عرفانی، دین و شریعت حضرت ختمی ﷺ انعکاس برترین معرفت، و معرفت ایشان نیز انعکاس برترین جایگاه هستی‌شناختی ممکن برای مخلوق است. روشن است که با وجود چنین معرفت تامی، رجوع به معرفت ناقص‌کاری نامعقول، عبث و شبیه پناه بردن به مخروبه‌ای است که در کنارش بنایی عظیم و مستحکم وجود دارد، یا شبیه استفاده از شمع است با وجود تابش نور آفتاب. بنابراین، عارفان، ادیان را نه به خورشید، بلکه به ستارگانی مانند می‌کنند که تنها در غیاب خورشید نورافشانی و هدایت انسان‌ها را انجام می‌دهند. در نگاه آنان، تنها خورشید کیهان انسانی که با طلوع آن نور ستاره‌وار ادیان دیگر به خفا می‌رود، اسلام است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۰، *شرح مقدمه فیصوی بر فصوص الحکم*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۸۲، *أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة*، تصحیح سیدمحمسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- _____، ۱۳۳۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تصحیح هانری کرین، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۳۸، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، تصحیح هانری کرین، در: *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی،
- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، ۴جلدی، بیروت، دارصادر.
- _____، ۱۳۷۸، *ترجمان الاشواق*، تصحیح نیکلسون، تهران، روزنه.
- _____، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، چ دوم، تهران، الزهراء (س).
- الدُمِدو، کنت، ۱۳۷۹، *سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان*، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، چ دوم، تهران، حکمت.
- موسوی خمینی ره ۱۴۱۶، *شرح دعاء السحر*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۲، *گلشن راز*، تصحیح محمد حماصیان، کرمان.
- شووان، فریتیف، ۱۳۸۱، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۳۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۳۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابن فارض)، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۶الف، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

- _____، ۱۳۸۶ب، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاتسینگر، جیمز اس، ۱۳۸۸، *تفرج در باغ حکمت*، ترجمه سیدمحمدحسین صالحی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۴، *دیوان کبیر شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، طلایه.
- _____، ۱۳۷۹، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، امیرکبیر.
- مهدوی، منصور، ۱۳۹۱، *سنجش سنت*، قم، اشراق حکمت.
- نصر، سید حسین، ۱۳۸۲، *پلورالیزم دینی و اسلام*، به اهتمام سیدحسن حسینی، در: *جاودان خرد*، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۸۵، *در جست‌وجوی امر قدسی*، (گفت‌وگوی رامین جهانبگلو با سید حسین نصر)، ترجمه سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۸۹، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه محمدحسن فغفوری، چ سوم، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۸، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۰، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، چ سوم، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز.
- _____، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهرودی.
- _____، ۱۳۷۹، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میان‌داری، قم، طه.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۷۹، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- Oldmeadow, Kenneth, 2000, *Traditionalism*, London.