

نقد و بررسی پلورالیسم حقانیت با تکیه بر آراء عرفانی ابن عربی و مولوی

هاجر آویش*

قاسم کاکایی**

چکیده

نظریه پلورالیسم دینی رویکرد جدیدی در عرصه دین‌پژوهی است و با این عنوان در زمان ابن‌عربی و مولوی مطرح نبوده است، با این حال می‌توان با تدقیق در آثار و آراء این دو عارف، نظرشان را در خصوص حقانیت ادیان مختلف به دست آورد.

در این مقاله سعی بر آن است که با مطالعه آثار ابن‌عربی و مولوی و به روش توصیفی - تحلیلی، رویکرد این دو عارف مسلمان را در خصوص مسأله حقانیت ادیان مختلف مورد بررسی قرار داده و با نظریه پلورالیسم دینی حقانیت مقایسه کنیم.

به نظر می‌رسد که آراء ابن‌عربی و مولوی، علی‌رغم داشتن مضامین کثرت‌گرایانه، تفاوت اساسی با آن دارد. ایشان، با وجود اینکه عقیده دارند که در همه ادیان حقایقی یافت می‌شود و نمی‌توان همگی آنان را باطل محض دانست، اما از سوی دیگر معتقدند که دین اسلام دارای بیشترین و کامل‌ترین حقیقت می‌باشد. در واقع، ایشان بر اساس مکتب وحدت وجودی خویش، حقیقت را مشکک و دارای درجات مختلف دانسته‌اند که بالاترین درجه آن در دین اسلام یافت می‌شود.

واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، حقانیت، تشبیه، تنزیه، ابن‌عربی، مولوی.

* دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز. رایانامه: hajaravish@yahoo.com

** استاد دانشگاه شیراز. رایانامه: gkakaie@rose.shirazu.ac.ir

از استاد ارجمند دکتر علی محمد ساجدی که در تدوین این مقاله از هیچ کمکی دریغ نکردند، صمیمانه سپاسگزارم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۵

مقدمه

بحث از حقانیت ادیان مختلف در طول تاریخ، یکی از مباحث مهم و چالش برانگیز در میان معتقدان به ادیان بوده و امروزه نیز به یکی از مباحث مهم فلسفه دین و کلام جدید تبدیل شده است. رویکردهای مختلفی در باب مسأله حقانیت ادیان اتخاذ شده است که یکی از این رویکردها نظریه پلورالیسم دینی است.

درباره معنای اصطلاحی پلورالیسم دینی اتفاق نظر وجود ندارد. هر کدام از افرادی که در این زمینه مباحثی را مطرح کرده‌اند، معانی مختلفی را ذکر نموده‌اند. بحث در این مقاله به رویکرد معرفت شناسانه پلورالیسم دینی اشاره دارد که از آن به پلورالیسم حقانیت تعبیر می‌کنیم.

بر اساس این رویکرد، دعاوی ادیان مختلف به نحوی یکسان از حقانیت برخوردارند؛ البته منظور این نیست که همه تعالیم ادیان درست هستند؛ بلکه منظور این است که به رغم ناسازگاری ظاهری میان تعالیم ادیان، همه می‌توانند به وجهی درست باشند. این معنا و قرائت از پلورالیسم دینی به سه صورت قابل ترسیم است:

الف) حق واحد و تفاسیر متعدد: این رویکرد معتقد است که حقیقت واحد است و ادیان و مذاهب مختلف، تفسیر و تعبیرهای گوناگون از آن حقیقت‌اند. طبق این معنا؛ حقیقت مختص خداست و در حوزه معرفتی انسان‌ها قرار نمی‌گیرد. آنچه در حوزه معرفتی انسان‌ها، حتی معرفت پیامبران، قرار می‌گیرد تنها برداشت‌های ذهنی‌شان است. مدافعان این نظریه معتقدند که حقیقت فی‌نفسه، هیچ‌گاه دست نخورده به دست ما نمی‌رسد بلکه آنچه به دست ما می‌رسد یک رشته قالب‌های پیش‌ساخته ذهنی است که نزد ما قالب‌گیری و رنگ‌آمیزی می‌شوند؛ لذا انسان هیچ‌گاه به حقیقت مطلق نمی‌رسد و این حکم در مورد انبیاء نیز جاری است. آنان یافته‌های خود را از شهود وجود مطلق بیان می‌کنند و قهراً دریافت هر یک غیر از دریافت دیگری است و از این طریق، تعدد و کثرت پدید می‌آید. پس لباس حق و باطل بر اندام هیچ کدام پوشانده نمی‌شود؛ زیرا هرکدام یافته‌های خود را در مقام تجربه دینی بیان می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۲).

ب) حق واحد، اما دارای اجزاء متکثر: این دیدگاه معتقد است که حقیقت

مجموعه‌ای از اجزاء و عناصری است که هر کدام از این اجزاء و عناصر در هر یک از ادیان یافت می‌شوند. بنابراین ما هیچ دین جامعی نداریم بلکه مجموعه‌ای از ادیان داریم که هر یک سهمی از حقیقت دارند. همچنین شاید هیچ دینی نداشته باشیم که هیچ سهمی از حقیقت نداشته باشد بلکه در هر دین بخشی از حقیقت یافت می‌شود (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۳۹).

ج) حقایق متکثر: این وجه، مدعی است که حقیقت واحد وجود ندارد و حقایق متکثرند. عقاید متناقض، صرف‌نظر از اختلاف فهم‌های ما، حقیقت هستند و این حقایق قابل تحویل و تبدیل به یکدیگر نیستند.

جان هیک به عنوان مدعی اصلی نظریه پلورالیسم دینی، معتقد است که عارفان مسلمان، به خصوص ابن عربی و مولانا رویکردی شبیه به نظریه پلورالیستی وی در خصوص حقانیت ادیان مختلف اتخاذ کرده‌اند (هیک، ۱۳۷۸: ۴۲). وی بیان می‌کند که نزد صوفیانی چون ابن عربی و مولوی بود که آشکارا پلورالیسم را یافتیم. در همین راستا، هیک تلاش می‌کند عقاید عارفان مسلمان را از منظری کثرت‌گرایانه مورد تفسیر قرار داده و به نفع پلورالیسم دینی خود، مصادره کند. از این رو سعی ما در این مقاله بر آن است که مسأله حقانیت ادیان مختلف را از منظر آراء عرفانی ابن عربی و مولوی مورد بررسی قرار دهیم تا شباهت‌ها و تفاوت‌های نظر ایشان را با بحث مورد ادعای پلورالیست‌ها به ویژه جان هیک روشن سازیم.

برای دانستن نظر این دو عارف در خصوص تکثر ادیان، چند مسأله باید مشخص گردد؛ اول اینکه بدانیم که آیا این دو عارف، دین را کثیر می‌دانند یا قائل به وحدت آن هستند؟ سپس باید بررسی شود که ایشان منشأ دین را چه می‌دانند؟ آیا قائل به منشأ الهی دین هستند یا خیر؛ و این منشأ را چگونه تبیین می‌کنند؟ و در نهایت نظر ایشان در باب حقانیت ادیان و شرایع مختلف چیست؟

وحدت دین و کثرت شرایع

ابن عربی، به پیروی از قرآن کریم، اصول و کلیات دین را مصون از دگرگونی و تغییر می‌داند. به اعتقاد وی، دین بخش‌های ثابت و پایدار دارد که همه شریعت‌های آسمانی و الهی در آنها مشترک‌اند؛ و بخش‌هایی ناپایدار و متغیر دارد که در پیوند با

زمان و مکان قرار داشته و به مقتضای احوال انسان‌ها نازل می‌شده است.

پیامبران در زمان‌های گوناگون و حال‌های گوناگون از پی هم آمدند. هر یک از آنان، دیگران را تصدیق کردند و راست شمردند، و هرگز در اصول و بنیادهایی که بدان استناد می‌کردند و از آنها سخن می‌گفتند، اختلافی نداشتند، هر چند در احکام اختلاف‌هایی داشتند. خدا در این باره می‌فرماید: «كُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا» (انعام/۴۸). اصول و بنیادهای شرایع آنان، بی‌هیچ اختلاف، هماهنگ و هم‌سان بود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۶۲).

ابن عربی، شریعت را نمودار ترازویی می‌داند که نظام هستی با آن میزان می‌شود. بدون این ترازو بیم آن می‌رود که نظام هستی به کثری و ناهنجاری افتد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۳۲۷). به اعتقاد او، اسم‌های الهی که پدیده‌ها (اعیان و ممکنات) را از نیستی به هستی آوردند، بن‌مایه‌ها و عناصر اختلاف و چندگانگی را در سرشت خویش داشتند، که در پی آن، اختلاف و چندگانگی در هستی ظاهر شد. اختلاف و چندگانگی نیز کار را به درگیری و نزاع کشاند، چیزی که به نظام هستی آسیب می‌زند و آن را به کثری و ناهنجاری می‌کشاند و همین، نیاز هستی را به «تشریح» و قانون و آیین آشکار می‌سازد؛ قانون‌ها و آیین‌هایی که پیوندها و روابط را سامان بخشد و کارها را نظم و اعتدال دهد (همان: ۳۲۵).

ابن عربی علاوه بر اینکه قائل به وحدت دین و تکثر شرایع بود، همچنین عقیده داشت که در بین شرایع آسمانی، نوعی تفاضل تشکیکی برقرار است. در این راستا او معتقد بود که دوره کاربرد اعمال شرایع مختلف به پایان می‌رسد و پس از آن شریعتی جدید پا به عرصه وجود می‌گذارد که در اعمال و احکام، کامل‌تر از شریعت پیشین باشد. به همین دلیل، وی غالباً انتقادهای قرآن به اهل کتاب را اخذ به ظاهر می‌کرد و هیچ‌گاه مراد قرآن از «یهود» و «نصاری» را در عصر خودش، کس دیگری غیر از پیروان آن دو دین نمی‌دانست. او گاهی به شیوه قرآن، تحریف‌ها و سوءفهم‌های خاصی را مورد انتقاد قرار می‌داد. وی در جایی از فتوحات در ضمن بحث از نوزدهمین توحید نظر خویش را در این باره چنین بیان کرده است که:

خداوند می‌فرماید: «برای هر یک از شما راه و روشی قرار دادیم»

(مآئده/۴۸). یعنی ما اعمال معینی را فرستادیم. دوره کاربرد اعمال ممکن است به پایان برسد، این در کلام پیامبران دانای شریعت نسخ نامیده شده است. هیچ فعل واحدی در میان انبیاء جز اجزای دین، اجماع در آن، و کلمه التوحید وجود ندارد. این نکته در کلام الهی مورد اشاره است: «در دین شما هر آنچه برای نوح مقرر داشته بود، قرار داد و آنچه به تو (ای محمد) وحی کرده‌ایم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم. دین را به پای دارند و در آن اختلاف نوزند»^۱ (شوری/۱۳) (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۵).

از منظر ابن عربی در طی مسیر حقیقت، هر کدام از شرایع مربوط به مقام و منزل خاصی هستند ولی شریعت محمد (ص)، مربوط به مقام بی مقامی است، لذا همه مقام‌ها را داراست ولی به هیچ‌یک مقید نیست. پس اگر هر یک از شرایع فی نفسه در نظر گرفته شوند حق‌اند، ولی اگر از منظر شریعت اسلام در نظر گرفته شوند، چون همه 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 انبیاء نازل می‌شود. اما این تفاوت در شرایع و انبیاء 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 دیگر است لیک نورش نیست دیگر زان سر است

(مولوی، ۱۳۷۷، ۳د، ۱۲۵۶-۱۲۵۴)

در این ابیات، آن‌گونه که پیداست، مولانا می‌گوید: هدف، نور الهی است که در همه پیامبران یکی است. تا قیامت، نور موسی (ع) باقی است ولی شخص موسی (ع) تغییر می‌کند. آن چیزی که تغییر می‌کند نور نیست، چراغ است. پس مولانا از یک سو معتقد است که؛ همه شرایع منطوی در یک حقیقت و همگی نور واحدی هستند:

صد کتاب ار هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست
این طرق را، مخلصش یک خانه است این هزاران، سنبل یک دانه است

(همان، ۱۶۵۹-۱۶۶۰، ۶د)

لکن از سوی دیگر، عقیده دارد هر شریعتی که توسط خداوند متعال نسخ می‌شود، شریعتی برتر جای آن را می‌گیرد. یعنی با نزول شریعت و آداب جدید از سوی خداوند، اعمال و مناسک شرایع قبلی منسوخ گشته و شریعتی کامل‌تر جایگزین آن می‌گردد. اما دین، همان دین است تنها کامل‌تر و جامع‌تر گشته است. هر شریعت را که او منسوخ کرد او گیبابرد و عوض آورد (همان: ۳۶۸۰)

وی نسبت شریعت محمد (ص) را به سایر شرایع مانند نسبت عدد صد به اعداد پیش از خود می‌داند، همان‌طور که همه اعداد قبل از صد در عدد صد مندرج‌اند اما عکس آن صادق نیست؛ شریعت اسلام نیز در بردارنده تمام حق‌های موجود در سایر شرایع است؛ اما شرایع گذشته، هیچ‌کدام دارای تمام حقیقت نمی‌باشند. نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست (همان، ۱۱۰۷: ۱)

پس از آشنایی (فی الجملة) با رهیافت ابن عربی و مولانا در خصوص وحدت ادیان و تعدد شرایع و نیز نسبت میان شریعت اسلام با سایر شرایع آسمانی باید دید از نگاه این دو متفکر منشأ دین چگونه تفسیر می‌گردد.

منشأ دین

ابن عربی و مولوی در بحث تکثر ادیان، خدا را انکار نمی‌کنند و یا دین را بشری نمی‌کنند؛ بلکه دامنه 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 نتیجه کثرت نسبت‌های الهی است، نه نتیجه کثرت نسبت‌های بشری. شاید به دلیل همین کثرت نسبت‌ها، آورده است:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كَلَّ صُورَهُ
و بَيْتِ لَأُوثَانٍ وَ كَعْبَهُ طَائِفُ
فَمَرَعِي لِنَغْزَلَانٍ وَ دِيرٍ لِرَهْبَانٍ
وَ الْأَوَاحِ تَوْرَاتٍ وَ مُصْحَفِ قُرْآنٍ
وَ أَنَا عَتَقْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ^۲
عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۷)

از دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی، حقیقت وجود یک چیز است و موجودات در وجود خود چنان ظاهر می‌شوند که در ثبوت خود بوده‌اند و هر آنچه در هستی ظاهر می‌شود، ظهورش به صورتی است که عین ثابت‌اش اقتضا کند.

ابن عربی بحث منشأ و ریشه ظهور دین را در قالب گزارشی خیالی بیان می‌دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۶). وی در این گزارش به شیوه‌ای داستانی سلسله مراتب اوصاف وجود را تبیین می‌کند و ابتدا توضیح می‌دهد که چگونه اسماء الهی با هم ملاقات کرده و تصمیم گرفتند تا آثار خویش را در این عالم متجلی سازند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۱) و سپس بیان می‌دارد که خداوند به این اسماء در اعمال آثار خویش، اختیار تام عطا می‌کند. در نتیجه این اختیار، عالم در آستانه آشوب قرار می‌گیرد.

آنچه از این گزارش داستان‌گونه می‌توان برداشت کرد، این است که از منظر ابن عربی منشأ و ریشه شرایع آسمانی، در واقع، اسماء الهی است. یعنی اگر از حیث تکوین و آفرینش - که با امر الهی کن! تحقق می‌یابد- بنگریم، ریشه همه شرایع یکی است. با توجه به سیاق کلی اندیشه ابن عربی دانسته می‌شود که وی با دیدگاه وحدت وجودی خود، در پس همه اختلافات و تکررات شرایع و عقاید، وحدت را حاکم می‌بیند. از منظر وی تنها یک وجود هست و غیر آن هیچ نیست. آنچه را ما متکثر می‌پنداریم، در واقع مظاهر و تجلیات بی‌نهایت آن وجود واحد هستند. از سوی دیگر، از نظرگاه وی، سرّ و سبب وضع شریعت، طلب اصلاح عالم و معرفت پیدا کردن مردم است به آنچه که درباره خدا نمی‌دانند و عقلشان پذیرای آن نیست. یعنی، آنچه با فکر و نظر صرف نمی‌توان به آن رسید.

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

خلق را چون آب دان صاف و زلال اندر اوتابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان چون ستاره‌ی چرخ در آب روان

(مولوی، ۱۳۷۷، ۶د، ۳-۳۱۷۲)

وی کثرت موجود در جهان را به وحدت حقه الهی می‌رساند و می‌گوید که اصل

همه چیز 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، عالم قیل و قال، نزاع، و اختلاف است.

در یکی گفته که این جمله یکی است هرکه او دو بیند، احول مردکی است
در یکی گفته که صد یک چون بود این کی اندیشد مگر مجنون بود
(همان، د: ۱: ۴۹۵-۶)

در این دو بیت، مولوی بیان می‌دارد که ادیان گرچه بر حسب صورت متفاوت‌اند، لیکن اصل و منشأ همه آنها یکی است و آن، ذات واحد الهی است. پس تمایز، در مرتبه تعین و تشخیص است که امری اعتباری است و چشم راست‌بین حقیقت‌نگر جز یکی را نمی‌بیند (شمس‌الدین، ۱۳۶۹: ۱۳۰).

بنابراین، در مکتب وحدت وجودی مولوی، منشأ و اساس دین، ذات اقدس ربوبی است و اگر شرایع و آیین‌ها به‌ظاهر متغایرنند، بر حسب مقصد که خدا و وصول به کمال است، میان آنها تغایری وجود ندارد.

با توجه به آنچه تاکنون گفته شد به نظر می‌رسد که از منظر این دو عارف، اصل دین واحد بوده و منشأ آن نیز الهی است؛ اما با این حال، وجود کثرت در عالم و به تبع آن در عقاید آدمیان امری واقع است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. چنانکه مولوی نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید:

گفتم آخر دین کی یکی بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و
قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آن جا شود
در قیامت. اما اینجا که دنیاست ممکن نیست؛ زیرا اینجا هریکی را مرادی
است و هوایی است مختلف (مولوی، ۱۳۴۸: ۲۸).

لذا باید این مطلب روشن گردد که دلیل و منشأ کثرت در میان عقاید انسان‌ها چیست.

تفاوت عقاید انسانی ریشه در تفاوت اوامر الهی دارد

تا بدین جا گفتیم که تمامی عقاید مختلف انسان‌ها، از منظر آفرینش و تکوین بر حق هستند؛ چراکه همگی آنها تجلیات مختلف حق تعالی بوده و مطابق با واقع هستند. اما

عارفان مسلمان، همیشه تمام عقاید انسان‌ها را حق و بر سبیل هدایت نمی‌دانند بلکه در عرصه عمل بین عقاید انسانی فرق نهاده و تفاوت آنها را بر اساس تفاوت اوامر الهی توضیح می‌دهند.

برای درک نظر ایشان در این خصوص، توجه به این نکته ضرورت دارد که، خداوند دارای دو نوع امر است؛ خداوند با امر تکوینی، همه خلقت را به وجود آورد و لباس وجود را به همه اشیاء پوشاند و بدین‌سان، باعث شد که آنها هویت و تشخیص یابند: «امر او چون چیزی را اراده کند، تنها همین است که به آن می‌گوید «موجود شو» پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود» (نحل/۴۰)؛ و با امر تشریحی، احکامی را وضع می‌کند تا به موجب آن مردم به سعادت برسند. امر تکوینی قابل سرپیچی نیست زیرا وجود هر مخلوقی را در عالم، مستقر می‌سازد. اما می‌توان با امر تکلیفی بعضاً و یا کلاً مخالفت کرد».

ابن عربی تبیین می‌کند که امر تکلیفی از اوصاف خاصی از وجود - چون هدایت و رحمت - نشأت می‌گیرد که در صدد برداشتن قیود و محدودیت‌هایی هستند که باعث رنج انسان می‌شود. در مقابل، امر تکوینی از وجود مطلق و یا حق مطلق ناشی می‌شود. بنابراین، در واقع، امر تکوینی بر امر تکلیفی محیط است و آن را تعیین می‌بخشد (جیتیک، ۱۳۸۹: ۲۲۳).

وی با توسل به بعضی از اوصاف وجود، مشخص می‌کند که چرا مخالفت با امر تکلیفی می‌تواند موجب شقاوت شود. وی این‌گونه توضیح می‌دهد که؛ خدا نه تنها هادی، بلکه مضلّ 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 «مضلّ»، به سرشت خود وجود برمی‌گردد. اینکه فردی به ضلالت افتاده است به معنای این است که ضلالت با حقیقت وی، یعنی با شاکله آن وجودی که سرشت آن شخص را تعیین می‌بخشد، تناسب دارد.

ظاهر چنین تحلیلی به معنای این است که خدا مردم را به گناه وامی‌دارد، اما ابن عربی این اشکال را با توجه به اعیان ثابته پاسخ می‌دهد. از نظر او، اعیان ثابت‌اند

و جعل خدا به آنها تعلق نمی‌گیرد تا آنها را از آنچه هستند تغییر دهد، بلکه خداوند صرفاً به آنها وجود عطا می‌کند. حال اگر تقاضای یک عین، ضلالت باشد، هنگامی که پا به عرصه وجود می‌گذارد، گمراه می‌شود. بنابراین هنگامی که خداوند وجود را بر عین خورشید ظاهر می‌کند، به تابش درمی‌آید، و هنگامی که وجود را بر عین گناهکاران ظاهر می‌سازد، گناه می‌نمایند و بدین ترتیب، احکام اسم «مضل» را در درون خود ظاهر می‌سازند (همان: ۲۲۶).

مولوی 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. از منظر وی، ایمان بر دو قسم است: ایمان ایجادی (حقیقت کونیه)، و ایمان ایجابی (حقیقت تشریحیه). منظور وی از ایمان ایجادی، همان انقیاد و متابعت از اصول خلقت و قوانین حاکم بر امور تکوینی است که بالاجبار بر همه موجودات و کائنات حکم می‌راند و همه، در آن ره می‌پویند: «پروردگار ما، آن کسی است که به هر چیزی آفرینش (شایسته‌اش) را عطا کرد و سپس هدایت فرمود»^۳ (طه/۵۰).

بنابراین در انقیاد از امر تکوینی میان مؤمن و کافر تفاوتی نیست و به این لحاظ، میان موسی و فرعون اختلافی نیست، زیرا هر دو بر فرمان تکوینی و ایجادی حق تعالی گردن نهاده بودند.

موسی و فرعون، معنی راه‌هی ظاهر، آن ره دارد و این بی‌رهی
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱: ۲۴۴۷)

و منظور از ایمان ایجابی در دیدگاه مولوی، همان ایمان شرعی است که به صورت ایمان به خدا و پیامبر، نمودار می‌شود. پس رهرو بودن موسی و فرعون به ایمان از منظر وی، به ایمان از نوع ایجادی و مطابقت با امر تکوینی اشاره دارد نه ایمان شرعی (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۰۴).

بنابراین از نظر مولوی، جمیع مظاهر هدایت و ضلالت، بنده و مطیع ذات واحدند؛ گرچه در ظاهر، مظاهر هدایت در راه‌اند، و مظاهر ضلالت، گمراه؛ و لیکن به لحاظ حقیقت و ملاحظه امر ایجادی، گمراهی عین راه است و هرکس بر صراط مستقیم است و منقاد رب خود. از همین روی مولوی در ادامه از زبان فرعون

می‌گوید:

ز آن که موسی را منور کرده‌ای مر مر از ان هم مکدر کرده‌ای
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱: ۲۴۴۷)

از این حیث نظر مولوی بسیار شبیه نظریات ابن عربی است. درست است که مولوی مانند ابن عربی مسأله را بر اساس اعیان ثابتة توضیح نمی‌دهد اما هر دو قائل به نوعی اختیار اجباری هستند. یعنی از نظر ایشان، وقتی انسانی با اختیار خود گناه می‌کند، و یا عمل مخالف شرع را مرتکب می‌شود، در واقع، طبق سرشت خود عمل می‌کند، هرچند از حیث تکوین بر حق است اما از حیث امر تشریعی، برخلاف تشریح خداوند عمل کرده، لذا مستوجب عقاب و عدم هدایت است.

تشبیه و تنزیه خداوند

پلورالیسم حقانیت گاهی به معنای اختلاف برداشت‌ها از حقیقت مطلق است. به این معنی که هر کدام از ادیان و عقاید مختلف انسان‌ها تفسیر و تعبیرهای گوناگون از یک حقیقت‌اند. تنوع عظیم عقاید انسانی و برداشت‌های مختلف از حقیقت را، در آراء ابن عربی و مولوی، می‌توان بر اساس تنزیه و تشبیه خداوند طبقه‌بندی کرد.

بحث از تشبیه و تنزیه خداوند، از مهم‌ترین مباحثی است که در وحدت وجود ابن عربی، مطرح می‌شود و در توضیح و تبیین کثرت جهان، نقش اساسی ایفا می‌کند؛ تشبیه، عبارت است از همانند کردن و شبیه دانستن خدا به خلق و قائل شدن صفات ممکن به خدا؛ و تنزیه، به متعالی و بری بودن خدا از جهان و سلب صفات ممکن از او، گفته می‌شود. در ادیان آسمانی به خصوص در دین مبین اسلام و قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که گاهی به تشبیه اشاره دارد و گاه به تنزیه؛ آیاتی هستند که دیدن، شنیدن و حتی نشستن و دست داشتن را به خداوند نسبت می‌دهند و در جایی دیگر نیز خدا، متعالی و بری از جهان نشان داده می‌شود که هیچ چیزی مثل و مانند او لحاظ نمی‌شود. آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/۱۱) و مانند آن. بیشتر فریق اسلامی، قائل به تنزیه هستند و فقط «مشبّه»، اهل تشبیه‌اند.^۴

اصطلاح تشبیه و تنزیه در عرفان ابن عربی معنی خاصی دارد؛ او تشبیه و تنزیه را

با هم جمع می‌کند و در عین حال، طبق عادت خود، این دو را نیز تأویل می‌نماید و به ترتیب در معانی اطلاق و تقيید، به‌کار می‌برد. وی تنزیه را معادل اعتقاد به مطلقیت ذات خدا گرفته است که هیچ‌گونه نسبت و اضافه‌ای را نمی‌پذیرد و از همین روی برای ما قابل شناسایی نیست. اما ما می‌توانیم کارکرد او را در عالم آفرینش ببینیم و با صفاتش آشنا شویم که روزی‌ده است، نقایص ما را ندارد، توانای مطلق و بی‌نیاز مطلق است، و قیدهای دیگر. پس با این دو اعتبار، هم می‌توان خدا را با جهان، قابل جمع و شبیه، و هم جدا و منزّه از آن دانست (همتی، ۱۳۸۹: ۱۳). بدین‌گونه ابن عربی میان تشبیه و تنزیه، جمع می‌کند (موحد، ۱۳۸۵: ۲۳۶).

ابن عربی به این بحث، در فصّ نوحی پرداخته و می‌گوید: «إِعْلَمَ أَيَّدَكَ اللهُ أَنَّ التَّنْزِيَةَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقَائِقِ فِي الْجَنَابِ الْمَهِيِّ عَيْنَ التَّحْدِيدِ وَ التَّقْيِيدِ»^۵ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۸). وی قائلان به تنزیه محض را جاهل و بی‌ادب می‌خواند و می‌گوید با قائل شدن به تنزیه محض - که جهالت است - و توقّف در آن مقام و نفی هر چیز دیگر، بی‌آنکه بدانیم، دچار بی‌ادبی شده و سخن پیامبران و آیات قرآن را تکذیب کرده‌ایم. همچنین کسی که مذهب تشبیه را پیشه نماید و تنزیه را نفی کند نیز، حق را مقید و محدود دانسته است (قیصری، ۱۳۶۳: ۶۸).

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مَقْيِدًا	وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا
وَ إِنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا	وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا
فَمَنْ قَالَ بِالإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا	وَ مَنْ قَالَ بِالأَفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا
فَأَيَّاكَ وَ التَّشْبِيهِ إِنْ كُنْتَ ثَانِيًا	وَ إِيَّاكَ وَ التَّنْزِيهِ إِنْ كُنْتَ مَفْرَدًا

(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۷)

ابن عربی، دین‌گریزی بسیاری از مردم را ناشی از این می‌داند که خدایی که به آنان معرفی شده، منزّه صرف است. وی حتی علت عدم پذیرش دعوت نوح (ع) را از سوی قومش، در این می‌داند که وی به تنزیه مطلق دعوت می‌کرد که تنزیه عقلی است و این امر نمی‌توانست پیروان او را که از طریق تشبیه، مظاهر خدا را عبادت می‌کردند، خشنود سازد. این نوع تنزیه محض را که نوح در پیش گرفته بود، ابن عربی «فرقان» می‌نامد که این راه نمی‌توانست مورد قبول مردم واقع شود. راهی که می‌توانست مورد قبول مردم واقع شود راه «قرآن» بود. منظور ابن عربی از راه قرآن

در این جا جمع میان تشبیه و تنزیه است. از این جاست که می‌گوید: «قرآن متضمن فرقان است، ولی فرقان متضمن قرآن نیست» (پورجوادی، بی تا: ۱۳).

«راه قرآن که در آن تشبیه و تنزیه جمع شده است، راه محمد (ص) است. محمد (ص) مردم را از اسماء مختلف به اسم جامع که الله یا رحمان است، دعوت می‌نماید؛ یعنی تنزیه نوح (ع) که تنزیه عقلی بود، مردم را از تجلیات مختلف به ذات دعوت می‌کرد، لیکن تنزیه محمد (ص) آنان را از اسماء مختلف و از اینکه عبد اسماء مختلف باشند، به اسم «الله» یا اسم «الرحمن» دعوت می‌نماید. لذا چون مردم از ذاتی که تاریک و غیر قابل شناخت باشد گریزان‌اند، دعوت نوح را نمی‌پذیرفتند» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۲۴).

مولوی مسأله تشبیه و تنزیه را در داستان «موسی و شبان» به زیبایی به تصویر می‌کشد. به نظر می‌رسد که دیدگاه مولوی در بحث تشبیه و تنزیه خداوند و نظر نهایی وی که جمع بین تشبیه و تنزیه است؛ بسیار شبیه به نظر ابن عربی در این باره است. هر چند او مانند ابن عربی از داستان قوم نوح برای طرح این مسأله استفاده نمی‌کند؛ بلکه یک داستان نسبتاً عامیانه انتخاب کرده و تشبیه را به چوپانی ساده و گمنام نسبت می‌دهد و تنزیه را به پیامبری دیگر که او نیز مظهر عقل و عقل‌گرایی است. این دو شخصیت هر دو در ابتدای داستان ناقص‌اند، چراکه هر یک مظهر یک جنبه از حقیقت‌اند. ولی بعد، بر اثر تنبیهی که هر یک پیدا می‌کند، راه کمال می‌پیمایند و هر دوی آنها در نهایت به کمال حقیقت، یعنی جمع تشبیه و تنزیه می‌رسند.

در این داستان، چوپان با بیانی عامیانه و خالی از تکلف، مشغول راز و نیاز با خداوند است. خدای چوپان به مانند انسان پایی دارد که محتاج چاروق است، گیسویی دارد که باید شانه شود، مانند انسان تنی دارد که محتاج لباس است و بالاخره این خدا، مانند انسان نیازهای طبیعی بسیاری دارد. موسی آن چوپان را در حال راز و نیاز می‌بیند و با شنیدن سخنانش بی‌تاب می‌شود و به ایفای وظیفه پیامبری‌اش قیام می‌کند:

زین نمط بیهوده می‌گفت آن شبان گفت موسی: با که استت ای فلان؟

(مولوی، ۱۳۷۷: ۲؛ ۱۷۲۵)

چوپان پاسخ می‌دهد:

گفت با آن کس که ما را آفرید این زمین و چرخ از او آمد پدید
(همان: ۱۷۲۶)

مولوی در این سؤال و جواب کوتاه می‌خواهد بگوید که چوپان در عین سادگی و ساده‌اندیشی، به خالقیت خدا مؤمن است؛ خدای او از این حیث که خالق آسمان و زمین و انسان است، با خدای موسی فرقی ندارد. ولی اوصافی که او به خدا نسبت می‌دهد اوصاف خدای موسی نیست. انتساب این صفات به خداوند، از نظر موسی کفر است. به عبارت دیگر تشبیه صرف، کفر است.

از این‌جا سخنان موسی در تنزیه صرف آغاز می‌شود. از نظر او انتساب این اوصاف نه تنها برای خداوند روا نیست، بلکه برای اولیاء او که به مقام قرب رسیده و در حق فانی شده‌اند نیز نارواست:

ور برای بنده است این گفت و گو
آنک گفت اینی مرضت لم تعد
آنک بی‌سمع و بی‌بصر شده است
در حق آن بنده این هم بیهوده است
(همان: ۱۷۳۷-۹)

در این‌جا، حضرت موسی (ع) موفق می‌شود چوپان را از تشبیه برهاند و به راه تنزیه صرف دعوت کند. اما خداوند او را مورد عتاب قرار می‌دهد که چرا بنده ما را از ما جدا کردی؟ ظاهر الفاظ چوپان چیز دیگری است و معنا و حقیقت و عشقی که در دل دارد چیز دیگر.

ما زبان را ننگ‌ریم و قال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود
آتشی از عشق در جان بفرروز
موسیا آداب دانان دیگرند
ما درون را بنگ‌ریم و حال را
گرچه گفت لفظ ناخاضع رود
سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز
سوخته جان و روانان دیگرند
(همان: ۱۷۵۹ به بعد)

پس مشخص می‌گردد که از منظر مولوی، حق تعالی از تشبیه و تنزیه صرف، هر دو پاک و مقدس است و در حضرت ذات حق، هیچ‌گونه دویی در کار نیست (پورجوادی، بی‌تا: ۱۳) و لذا نه تشبیهی در کار است و نه تنزیهی. حق در مقام ذات نیازی به هیچ‌یک از این دو ندارد.

در جمع بین سخنان ابن عربی و مولوی باید گفت که ایشان، در این مطلب اشتراک دارند که هیچ‌کدام از تشبیه و تنزیه، به تنهایی کامل نیستند و بنده سالک نباید در هیچ‌یک از این دو موضع توقف کند. قوم نوح از نظر محی‌الدین، و شبان در ابتدای داستان مثنوی، هر دو ناقص بودند. ولی تنزیه محض (یعنی راه نوح و موسی) نیز، راه کمال نیست. راه کمال، چنانکه ابن عربی اشاره می‌کند، راه محمد (ص) است که هر دو را جمع کرده است و از پرتو آن به مقام احدیت ذات (مقام بی مقامی) رسیده است (کرین، ۱۳۸۴: ۲۹۰).

ابن عربی و مولوی به مانند پلورالیست‌ها هر برداشتی از حقیقت را درست و برحق نمی‌دانند و عقیده دارند که کامل‌ترین اعتقاد و راه پرستش، آن راهی است که تشبیه و تنزیه را با هم جمع کرده و هر دو را توأمان به کار بندد و این راه همان راه قرآن است.

اعتقاد و شریعت

در بحث از تشبیه و تنزیه خداوند، گفتیم که برخی از برداشتهای انسان‌ها منطبق بر تشبیه و برخی منطبق بر تنزیه است و نظر ابن عربی و مولوی، جمع بین تشبیه و تنزیه است. در این جا در صدد بیان این هستیم که انسان‌ها هر عقیده‌ای که داشته باشند و هر برداشتی از حقیقت مطلق داشته باشند، مأمورند خدایی را عبادت کنند که خودِ حضرتش با امر تشریحی و در شریعت انبیاء مقرر داشته است؛ یعنی انسان برای اینکه به سعادت و کمال شایسته خویش دست پیدا کند، باید افکار و اعمال خویش را با میزانی وزن کند که انبیاء آورده‌اند و بدین طریق، قابلیت‌های بشری خویش را که در عالم تکوین به وی عرضه شده است، به فعلیت رساند.

لزوم پیروی از شریعت

همه موجودات، با وجودی که در اختیارشان نهاده شده است، خدا را عبادت و امتثال می‌کنند، لذا عبادت ذاتی خلقت است، یعنی عبادت با امر تکوینی تحقق پیدا می‌کند. اما عبادت خاصی که برای بشر سودمند بوده و او را به سعادت می‌رساند، ذاتی خلقت نیست، چون با امر تشریحی و در شریعت مشخص می‌گردد.

شریعت، عبارت است از تقید یافتن وجود مطلق با رویکردی در جهت کمال و سعادت انسان. پس برای نیل به کمال، باید حقیقتی را که شریعت آورنده آن است پذیرفته و به مقتضیات آن حقیقت یعنی ایمان، ملتزم بود و این التزام را به صحنه عمل آورد. از منظر ابن عربی، انسان به قدر اعتقادی که به حقیقت خدا پیدا می‌کند، به وجود مطلق راه پیدا می‌کند. حال اگر اعتقاد انسان مطابق با احکامی باشد که انبیاء آورده‌اند، آن اسماء الهی که متعلق اعتقاد انسان را نشان می‌دهند، عبارت خواهند بود از اسماء هدایت و رحمت. در نتیجه، چنین اعتقادی، معتقدان خویش را به سمت وحدت، هماهنگی و اعتدال خواهد کشاند؛ ولی اگر معتقدان، هدایتی را که به ایشان ارزانی شده است، رد کنند و به جای آن، از راه‌های بسیاری پیروی کنند که «مضل» آنها را جعل کرده است، در این صورت اسماء الهی حاکم بر وضعیت آنها عبارت خواهند بود از اسماء غضبی که به عدم اعتدال، تفرقه، نابودی و شقاوت می‌کشاند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۳۶).

اشتباه کسانی که به خدا شرک می‌ورزند، آن است که آنها خدا را به صورتی عبادت می‌کنند که خداوند در شریعت برای آنها مقرر نفرموده است. آنها چیزی را که خود پدید آورده‌اند، می‌پرستند:

وقتی انسان از حیث عقلی به خدا توجه کند، با این تأمل، معتقدات خود را ایجاد می‌کند، لذا او خدایی را عبادت می‌کند که با فکر خود ساخته است. خداوند به مخلوق فرموده است: باش! و او تحقق یافته است. به همین دلیل خدا ما را مأمور نموده تا خدایی را عبادت کنیم که پیامبر آورده و در کتاب آسمانی از آن سخن به میان آمده است. اگر این خدا را عبادت کنید، امر غیر مخلوق را عبادت نموده‌اید، بلکه خدای خالق را عبادت کرده‌اید، و حق عبادت او را به جای آورده‌اید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۴۳).

ابن عربی، علت عقاید متعدد و راه‌های وصول به سعادت را به هنگام بحث از انواع مختلف انسانی که خدا به وجود آورده، خلاصه کرده است. به عقیده وی، هر انسانی با توجه به استعداد عین خود، محل تجلی وجود خداوند است. هر عینی در حکم ظرفی است که به آب غیبی رنگ می‌دهد. ارواحی که در اجسام دمیده

می‌شوند، اصل مقدس و پاکی دارند. وقتی مزاج محل، پاک و طیب باشد، بر پاکی روح می‌افزاید. اگر محل ناپاک باشد، روح را هم خبیث و ناپاک و تحت حکم مزاج خود درمی‌آورد. کسانی که جانشینان خدا در زمین‌اند، پاک‌ترین محل را دارند. آنها افراد معصومی هستند که موجب افزونی پاکی در پاکان می‌شوند. همچنین، خلفایی وجود دارند که به رسولان ملحق می‌شوند، اینها وارثان رسولان در حال، فعل و قول‌اند. در میان آنها کسانی هستند که از برخی جهات، نقصان‌هایی دارند، اینها گناهکاران‌اند. برخی دیگر هستند که خطاهای بیشتری دارند، اینها منافقان‌اند. افراد دیگری نیز وجود دارند که به جنگ و مجادله می‌پردازند، این گروه کفار و مشرکان‌اند.

خداوند، رسولان را بر آنها مبعوث کرد، تا برای عذاب آنها به خاطر خروج در برابر خدا و عدم اتصاف به صفات حق، عذری نباشد. اما انسان‌ها اختلاف آراء در مورد خداوند را دیدند و با اینکه در مورد وحدت او و اینکه معبودی جز او نیست اتفاق نظر داشتند، اما در مورد اینکه خدا چیست با هم اختلاف پیدا کردند و این اختلاف بدان سبب است که استعداد یا قابلیت عین ثابت هر یک از آنها متفاوت است. قابلیت فردی این امکان را به آنها می‌دهد که احکام وجود را تا حد و درجه‌ای معین، پذیرا باشند، نه بیشتر و نه کمتر. همین قابلیت است که امکان معرفت یافتن به آنچه را که انسان می‌داند، برای او فراهم می‌کند. بنابراین هر فردی از میان بی‌نهایت تجلیات ممکن وجود، تنها خویش را می‌شناسد: «تو تنها با خودت بر معروف خویش حکم می‌کنی. پس غیر خودت را نمی‌شناسی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱).

از دیدگاه ابن عربی، مردم خدایی را عبادت می‌کنند که خود بر اساس مرتبه وجودی‌شان درک کرده‌اند. مردم گمان می‌کنند که خدا را عبادت می‌کنند، اما در حقیقت، آنها به تجلی خدا در خودشان باور دارند. به تعبیر ابن عربی، خدا، همیشه به رنگ ظرف وجود انسان در می‌آید. به عبارت دیگر، هیچ‌کس خدا را آنچنانکه هست عبادت نمی‌کند، بلکه هرکس خدا را چنانکه خود تصور می‌کند، بندگی می‌کند. به بیان خلاصه‌تر، هیچ‌کس جز خود را عبادت نمی‌کند.

وقتی فردی چیزی از حق می‌بیند، او هرگز چیزی جز خود را نمی‌بیند.

مخلوقات مقید به عبادت چیزی هستند که درباره حق به آن اعتقاد دارند، لذا آنها چیزی جز مخلوق را نمی‌پرستند.

از جنید درباره معرفت و عارف پرسیده شد. او جواب داد: آب رنگ ظرف خود را می‌گیرد، یعنی ظرف اثر خود را در مظروف دارد. جنید این را بیان کرد تا شما دریابید که با قیود خودتان درباره معروفات و معلومات داوری می‌کنید. پس شما چیزی جز خود را نمی‌شناسید. هر رنگی که ظرف داشته باشد، آب با همان رنگ بر دیدگان جلوه می‌کند. چون چشم او چیزی بیش از این نمی‌بیند، اما آب ذاتاً مقید به هیچ رنگی نیست، شما او را چنین می‌بینید (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۸۱۲).

بنابراین از نقطه نظر ابن عربی، انسان در عبادت خدا، خودش را عبادت می‌کند، او خدا را در مرتبه تشبیه یعنی آن گونه که بر نفس او تجلی یافته، عبادت می‌کند، اما هرگز نمی‌تواند او را در مرتبه تنزیه درک کند، لذا هر فردی متعین و محدود به نفس خویش است. وی نظر خود را با این آیه تبیین می‌کند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» هیچ چیز نیست مگر اینکه با حمد، پروردگار بردبار و آمرزنده خود را تسبیح کند (اسراء/۴۴). ابن عربی این آیه را با ارجاع ضمیر به عبدی که تسبیح می‌کند، قرائت می‌کند: «هیچ چیز نیست مگر اینکه خود را با حمد تسبیح نکند». بر این اساس، درباره فرد معتقد، می‌گوید: او خدایی را حمد می‌کند که در باور اوست و خود را با آن خدا مرتبط می‌سازد. همه اعمال او به خودش بازمی‌گردد، چون او فقط خود را ستایش می‌کند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۲۵).

ابن عربی پس از بحث درباره تفاوت عقاید انسان‌ها بر اساس تفاوت تجلیات الهی، به مزاج انسانی اشاره می‌کند که استعداد عین ثابت را در مرتبه جسمانی منعکس می‌سازد؛ اما خداوند مخلوقات را با طبیعت و مزاج واحد نیافریده است، بلکه آنها را با طبایع مختلف خلق فرموده است. در میان انسان‌ها، انبیاء را دارای متعادل‌ترین مزاج‌ها می‌داند، چون آنها پیام رب خود را دریافت می‌کنند. هریک از انبیاء برای قوم معین و مشخصی مبعوث شده‌اند، چون آنها هم مزاج خاص و محدودی دارند. اما خداوند محمد(ص) را با رسالت عام و برای همه مردم بدون هیچ استثنایی مبعوث ساخته است،^۷ چون مزاج عامی دارد که مزاج همه انبیاء و

رسولان را در بر می‌گیرد. او متعادل‌ترین و کامل‌ترین مزاج‌ها و استوارترین نشأت را دارد (چیتیک، ۱۳۸۸: ۶۲۳).

بنابراین، اگر انسان‌ها می‌خواهند آنچه را که سرشت و عین‌ثابته آنها در نظام تکوین و آفرینش از پروردگار خود دریافت کرده است، به بهترین وجه ظاهر سازند، و اگر می‌خواهند که بین تشبیه و تنزیه خداوند جمع کنند، باید در عالم تشریح از شریعت کسی که دارای کامل‌ترین مزاج است و تجلی خدا را به بهترین و کامل‌ترین صورت دریافت داشته است، پیروی کنند و این شخص از نظر ابن عربی، محمد (ص) و آن شریعت از نظر او، اسلام است.

مولوی هرکدام از مذاهب و عقاید بی‌شمار انسان‌ها را سایه‌ای از صورت اندیشه‌های درونی انسان می‌داند و معتقد است که افکار درونی انسان است که این همه مسلک و آیین را پدید آورده است به طوری که از افعال برونی آدمی می‌توان به سرّ ضمیر او پی برد.

بی‌نهایت کیش‌ها و پیشه‌ها جمله ظلّ صورت اندیشه‌ها
(مولوی، ۱۳۷۷، ۶: ۳۷۲۸)

از سوی دیگر همه انسان‌ها را تجلیات گوناگون حضرت حق دانسته و عقیده دارد که خداوند بی‌صورت و منزّه از تعین، صور تکوینی را که - همان اعیان ثابته از منظر ابن عربی هستند - در عالم ایجاد می‌نماید و هر صورتی طبق اقتضای ذاتی خود، احوال نیک و بد و زشت و زیبایی را در عالم محسوسات به وجود می‌آورد (زمانی، ج ۱: ۱۳۶). پس از منظر وی همه افعال، اجسام، پدیده‌ها و حتی افکار و عقاید، تجلی خداوند هستند. وی حتی نفی و انکاری را که از مخلوقات سرمی‌زند، ناشی از ذات بی‌صورت خداوند می‌داند. او می‌گوید حتی بت‌پرستانی که از بت‌های خود، چیزی را طلب می‌کنند در واقع از خداوند طلب می‌کنند. پس هرکس با هر آیینی و هر عقیده‌ای، رو به سوی معبود حقیقی دارد و او را پرستش می‌کند.

اما از دیگر سو، وی عقیده دارد که جهالت، عناد، تعصب، دنیا و شیطان، راهزنانی هستند که راه را بر کسانی که به یقین نرسیده‌اند، یا با چشمی بسته و قلبی خسته راه می‌پیمایند، می‌بندند. این عهد و قسمی است که شیطان در پیشگاه خداوند ایراد کرد.^۸

خصلت و خوی خاک و ماده، نیز تمایل به فرود دارد و ضلال را به کمال ترجیح می‌دهد.

مولانا می‌پذیرد که برخی انسان‌ها، پیرو نمرود وجود خویش هستند و ابراهیم جان خود را فدا می‌کنند:

در تو نمرودی است در آتش مرو رفت خواهی اول ابراهیم شو
(مولوی، ۱۳۷۷، ۱: ۱۶۰۶)

ابیات بسیاری از مثنوی را می‌توان شاهد این مدعا گرفت که مولوی معترف به گمراهی برخی و راه‌یابی برخی دیگر است. لذا او عقیده دارد که برای راه‌یابی به حق و رسیدن به کمال و رستگاری حقیقی، هرکس موظف است فهم و عمل خود را بر پیری دانا عرضه کند:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست بس پرافت و خوف و خطر
آن ره‌ی که بارها تو رفته‌ای بی‌قلاووز اندر آن آشفته‌ای
از نبی بشنو ضلال ره‌روان که چه‌شان کرد آن ابلیس بد روان
(همان: ۲۹۴۳، ۲۹۴۴ و ۲۹۵۰)

بنابراین نه همه راه‌ها حق‌اند و نه همه عقاید بر سبیل هدایت، و نه همه افهام و اعمال به نجات و رستگاری می‌رسند. مولوی معتقد است که بسیاری از رباط‌ها و طناب‌ها و راه‌هایی که انسان برمی‌گزینند، بهتر است که ترک کند، چراکه او را از مقصد اصلی دور می‌سازد.

بس رباطی را بیاید ترک کرد تا به مسکن در رسد یک روز مرد
(همان: ۳۲۶۰)

تنها طناب و رباطی مورد اعتماد و شایسته التزام است که اولاً از جانب خدا باشد، و ثانیاً بی‌دخول و تصرف انسان‌ها به هدایت رهنمون گردد. این رباط و طریق، راه محمد(ص) و دین اسلام است.

اعتقاد به انسان کامل

تا بدین جا گفتیم که همه عقاید انسانی با توجه به نظام تکوین و از این حیث که هر کدام مظهر یکی از اسماء الهی و یکی از تجلیات بی‌نهایت خداوند هستند، حق بوده

و شائبه‌ای از باطل بودن را ندارند. اما با توجه به نظام تشریح و امر و نهی الهی نمی‌توان همه عقاید را به یک میزان حق و درست دانست، بلکه هر اندازه انسان بتواند میزان بیشتری از صفات حق را در خود ظاهر سازد و تجلی کامل‌تری از خداوند باشد، حقانیت بیشتری داشته و به سعادت می‌رسد. این شخص از نظر ابن عربی و مولوی، عارف یا انسان کامل است. لذا نظر آنان را در این خصوص بررسی می‌کنیم.

خداوند بالذات، نامتناهی مطلق است. یعنی خداوند را فی‌نفسه، هیچ عقیده‌ای نمی‌تواند مقید سازد. به همین خاطر، از هر عقیده‌ای منزّه است و می‌تواند شکل هر عقیده‌ای را بپذیرد. یعنی، گرچه خداوند بالذات از هر قید و بندی مبری است، ولی او با تجلی خود، می‌تواند هر قید و بندی را بپذیرد.

از نظر ابن عربی، همه عقاید از این حیث که متعلق خود را مقید می‌سازند و در نتیجه، بهره‌معتقد را از مشاهده وجود محدود می‌سازند، خطا و نادرست هستند. اما از سوی دیگر، هر کدام از عقاید، منطبق بر یکی از تجلیات خداوند هستند و از آن‌جا که رحمت خدا واسع است، هر عقیده‌ای را می‌پذیرد. در نتیجه، هر خدایی که هر معتقدی می‌پرستد، او را به سعادت می‌رساند، هر چند باعث دوری او از خدای مطلق می‌شود:

اگر قرار بود خدا [اهل] عالم را به خاطر خطا مؤاخذه کند، هر صاحب عقیده‌ای را مؤاخذه می‌کرد چراکه وی با عقل و نظر خویش، رب خود را مقید و محصور ساخته است، در حالی که جز اطلاق چیزی شایسته خدا نیست، زیرا «ملکوت هر چیزی در دست اوست»^۹ (مؤمنون/۸۸). بنابراین، او مقید می‌سازد ولی تقیید نمی‌پذیرد. اما به هر حال خدا همه افراد را عفو می‌کند.

کسی که بخواهد مصیب به حق باشد و حق آن را ادا کند، خدا به او توفیق می‌دهد که به وسعت و اتساع خدا علم پیدا کند و بداند که خدا نزد اعتقاد هر معتقدی مشهود است. خدا نمی‌تواند هنگام منعقد شدن اعتقاد هیچ معتقدی، غایب باشد، چراکه این خود خداست که معتقد را به آن اعتقاد گره می‌زند. کسی که دارای این علم باشد، دائماً خدا را در هر صورتی می‌بیند و منکر او نمی‌شود (قیصری، ۱۳۶۳: ۲۶۳).

انسان کامل با رسیدن به مقام بی‌مقامی درمی‌یابد که همه عقاید حق‌اند و به خدا رهنمون می‌شوند. اما ادراک انسان کامل از حقانیت همه عقاید، اساساً مربوط به این است که وی با چشم قلبش همه امور را تحت حاکمیت امر تکوینی می‌بیند. پذیرش همه عقاید از جانب وی، به هیچ‌وجه، نافی اذعان او به این امر نیست که هر فردی موظف به تبعیت از امر تکلیفی است که صراط مستقیم به سوی سعادت را برقرار می‌سازد. از همین روی، ابن‌عربی می‌نویسد: «بر تو فرض است که عبادتی را مراعات کنی که شرع آن را آورده است و از راه سمع وارد شده است» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۱۷).

بنابراین از منظر ابن‌عربی، انسان کامل به همه ادیان و همه ساختارهای اندیشه بشری باور دارد، ولی تنها به خدا آنچنان‌که خود را از طریق پیامبری خاص بر نوع بشر مکشوف ساخته، ایمان دارد. لذا عمل او بر مبنای عمل یک پیامبر، و به طور اخص، بر مبنای عمل محمد(ص) قرار دارد که شریعتش جامع شرایع همه انبیاء محسوب می‌شود.

از منظر مولوی انسان کامل، مثل اعلا و نسخه کامل هر دو عالم اصغر و اکبر است. در این جا یادآوری این نکته لازم است که، گرچه عالم به اعتبار ذات حق، واحد است اما از منظر نسبیت، دو قطب بنیادین وجود دارد: عالم کبیر و عالم صغیر. عالم کبیر عبارت است از کل عالم در کثرت نامحدودش که منعکس‌کننده اسماء و صفات الهی است با همه تخصیص‌های جزئی و اطوار مقیدش. عالم صغیر عبارت است از انسان که منعکس‌کننده همین صفات است اما به نحو جامعیت و اجمال. عالم کبیر و عالم صغیر، همچون دو آینه مقابل هم هستند که اوصاف همدیگر را تمام و کمال واجد هستند، و لیکن یکی بیشتر به نحو ظاهری، آفاقی و تفصیلی و دیگری بیشتر به نحو باطنی، انفسی و اجمالی. بنابراین شناخت کامل خویش در اصل، برابر با شناخت کامل عالم است. به همین دلیل است که قرآن می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/۳۳).

بوالبشر کو عَلمَ الاسما تگ است
صدهزاران علمش اندر هر رگ است
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست
تابه پایان، جان‌ورا داد دست

(مولوی، ۱۳۷۷، د: ۱: ۵-۱۲۳۴)

مولانا معتقد است که خداوند از روز ازل به هر موجود لقبی عطا می‌کند که تا ابد عوض نخواهد شد، زیرا که خداوند، به فعلیت بدوی و نهایی هر موجودی عالم است و با توجه به فعلیت نهایی هر موجود، حقیقت او را با نامی، مشخص و موسوم می‌کند و آن موجود طبق آن تسمیه به عرصه وجود می‌آید.

در این میان، انسان کامل، ماحصل و کون جامع همه مراتب وجود است. او وعاء تمام صفات الهی است و تمام صفات به نحوی در او جمع‌اند که نه مختلط در هم هستند و نه مفارق از یکدیگر. با این همه او فراتر از تمام اطوار جزئی و مقید وجود است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۵۱).

علاوه بر این، طبق مصطلحات قرآن، انسان کامل همان «الروح» است که انبیاء مظاهر متعدد و محمد(ص) مظهر تام آن است. انسان کامل از منظر طریقت و سیر و سلوک، وجه دیگری هم دارد؛ او اسوه حسنه‌ای است که بر تمام امکان‌های ذاتی مقام انسانی دست یافته است. در وجود او، «اسماء» یا همان اعیان و ذواتی که انسان بالقوه دارد، به فعلیت رسیده است. از دیدگاه تصوف، پیامبر اسلام، کامل‌ترین مظهر انسان کامل است. در حقیقت، این سخن پیامبر که «اول ما خلق الله نوری» یا «روحي» ناظر به همین مقام است.

پس به صورت، عالم اصغر تویی	پس به معنا، عالم اکبر تویی
ظاهر آن شاخ، اصل میوه است	باطناً بهر ثمر شد شاخ هست
گر نبودی میل و امید ثمر	کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟
مصطفی زین گفت: ک‌آدم و انبیا	خلف من باشند در زیر ل‌وا
بهر این فرموده است آن ذوفنون	رمز نحن الآخرون السابقون
گر به صورت من ز آدم زاده‌ام	پس به معنی جد افتاده‌ام

(مولوی، ۱۳۷۷، ۴د: ۵۲۰ به بعد)

پس تا بدین جا مشخص گشت که از منظر مولانا، انسان کامل که نسخه کامل هر دو عالم اصغر و اکبر و مظهر تام و تمام همه اسماء الهی است در بالاترین مرتبه آن، در حضرت ختمی مرتبت ظهور و بروز می‌یابد. لذا آدمیان برای فعلیت کامل یافتن همه تجلیات الهی در وجودشان، نیاز دارند که از او پیروی و امتثال امر کنند.

پس معلوم شد که، اصل محمد(ص) بوده است که «لولاک لَمَا خلقت»

الافلاک»، و هر چیزی که هست - از شرف و تواضع و حکم و مقامات بلند - همه بخشش اوست و سایه او، زیرا که از او پیدا شده است. (مولوی، ۱۳۴۸: ۱۰۵).

لذا به نظر می‌رسد که از منظر ابن عربی و مولوی، هرچند همه انسان‌ها از حیث تکوین در صراط مستقیم هستند - چرا که با اطاعت و امتثال از امر الهی پا به عرصه وجود نهاده‌اند - اما در نظام تشریح و ایجاب، هر فرد انسانی برای اینکه به هدایت و سعادت دست یابد، باید از شرع و قانونی که خداوند معین کرده است، پیروی کند. هر دو عارف، عقیده دارند که شریعت انسان کامل همه شرایع دیگر را به نحو اکمل و اتم داراست، لذا افراد موظف هستند از حضرت محمد (ص) که انسان کامل است و شریعت اسلام که آخرین و کامل‌ترین شریعت است، پیروی کنند.

نتیجه

ابن عربی و مولوی همگام با مفاهیم قرآن کریم، دین الهی را، دین واحدی می‌دانند که اصول و کلیات آن مصون از تغییر و تحریف است.

از منظر ابن عربی، هر کدام از شرایع، با وجود اختلاف‌هایی که در احکام و اعمال دارند، مظاهر آن دین واحد الهی بوده و همگی در اصول با هم مشترک‌اند. از این رو، حقانیت کلی همه شرایع از اصول مورد اعتقاد ابن عربی است. مولوی نیز، 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 انبیاء نازل می‌شود. اما این تفاوت در شرایع و انبیاء و تفضیل برخی بر برخی دیگر، نباید باعث شود تا ما دین را نیز کثیر ببینیم.

از منظر ابن عربی شرایع آسمانی، در واقع، ریشه در اسماء الهی دارند. یعنی، از حیث تکوین و آفرینش، منشأ همه شرایع یکی است. با توجه به سیاق کلی اندیشه ابن عربی دانسته می‌شود که وی با دیدگاه وحدت وجودی خود، در پس همه اختلافات و تکثرات شرایع و عقاید، وحدت را حاکم می‌بیند. از منظر وی تنها یک وجود هست و غیر آن هیچ نیست، آنچه را ما متکثر می‌پنداریم، در واقع مظاهر و تجلیات بی‌نهایت آن وجود واحد هستند.

از دیدگاه مولوی نیز، کثرات موجود در جهان، از آن جمله کثرت ادیان، نتیجه کثرت ارتباطات الهی است که ریشه در وحدت وجود دارد. این معنا در سراسر دریای مثنوی موج می‌زند که؛ خلق آینه حق است، و اسماء و صفات او را تجلی می‌دهد.

لذا اگر سیاق کلی اندیشه این دو عارف را بنگریم، مشاهده می‌کنیم که ایشان قائل به حقانیت فی الجمله همه ادیان و مذاهب هستند زیرا که ریشه و منشأ همگی آنان را در اسماء و نسبت‌های الهی می‌جویند، اما این بدان معنا نیست که ایشان بحث پلورالیسم دینی را به همان صورت که مدعیان آن عنوان کرده‌اند، قبول داشته باشند و همه ادیان و مکاتب؛ خواه وحیانی و خواه غیر وحیانی را حق بدانند.

پلورالیسم دینی به معنای حقانیت همه ادیان، دارای تقریرها و معانی سه‌گانه است؛ ۱. حق واحد است اما دارای اجزای متکثر می‌باشد؛ ۲. حقایق متکثرند؛ ۳. حق واحد است، اما تفاسیر آن متعددند.

اگر پلورالیسم حقانیت را به این معنا بدانیم که حق مجموعه‌ای است که هر کدام از ادیان، اجزا و عناصر آن هستند و هر بخش از حقیقت در یک دین یافت می‌شود؛ نظر ابن عربی و مولوی در خصوص این معنا، آن است که ایشان حقیقت را واحد و مشکک می‌دانند و عقیده دارند که هر کدام از ادیان و مکاتب الهی، در مرتبه‌ای از آن حقیقت مشکک قرار دارند؛ به تعبیر ابن عربی، در طی مسیر حقیقت هر کدام از ادیان متعلق به مقام و منزلی هستند، لذا هر دینی به این دلیل که دارای مقامی خاص از حقیقت است، می‌تواند حق باشد. اما باید توجه داشت که، نه ابن عربی و نه مولوی، ادیان مختلف را اجزاء مختلف یک حقیقت نمی‌دانند، بلکه معتقدند 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 انبیاء نازل می‌شود، لذا هر دین جدیدی که نازل می‌شود از حقیقت بیشتری برخوردار بوده و در مراتب تشکیکی حقیقت، دارای مرتبه بالاتری است، اما آن دینی که در بالاترین مرتبه قرار داشته و دارای مقام بی‌مقامی است و همه مقام‌ها را دارا می‌باشد، دین اسلام است.

اما در مورد آن تقریر از پلورالیسم حقانیت که معتقد است ادیان مختلف، حقایق

متکثر و متناقضی هستند و قابل تحویل به یکدیگر نمی‌باشند، نظر ابن عربی و مولانا را می‌توان این‌گونه بیان کرد که؛ ایشان با توجه به اعتقادشان به وحدت وجود که اساس مکتب عرفانی‌شان می‌باشد، عقیده دارند که بر این جهان وحدت حاکم است و در این وحدت هیچ دوئیت و تناقضی وجود ندارد، لذا دین را نیز واحد و دارای منشأ الهی می‌دانند و معتقدند که هرکدام از شرایع جلوهای از جلوات و مظاهر آن دین واحد الهی هستند.

اما اگر پلورالیسم حقانیت را به این معنا بدانیم که حق واحد است و هر کدام از شرایع برداشت‌های متفاوت آن هستند، نظر ابن عربی و مولوی را باید در بحث از تشبیه و تنزیه الهی جست. به طور کلی می‌شود گفت تنزیه خدا یعنی اینکه او را دست نیافتنی و غیرقابل تعریف بدانیم و تشبیه او نیز یعنی اینکه او را واجد اوصافی شبیه انسان بدانیم، اما از منظر هر دو عارف، بهترین برداشت و تفسیر از حقیقت، آن است که بین تشبیه و تنزیه جمع نماید که این جمع را به کامل‌ترین نحو آن در طریقت اسلام می‌بینیم.

انسان‌ها هر عقیده‌ای که داشته باشند و هر برداشتی از حقیقت مطلق داشته باشند، مأمورند خدایی را عبادت کنند که، خود حضرتش با امر تشریحی و در شریعت انبیاء مقرر داشته است. یعنی انسان برای اینکه به سعادت و کمال شایسته خویش دست یابد، باید افکار و اعمال خویش را با میزانی وزن کند که انبیاء آورده‌اند و بدین طریق، قابلیت‌های بشری خویش را که در عالم تکوین به وی عرضه شده است، به فعلیت رساند. بدین ترتیب، ابن عربی و مولوی شریعت همه پیامبران را بهره‌مند از حق می‌دانند، و لیکن عقیده دارند که دین اسلام دارای بیشترین حق است، لذا کامل‌ترین دین است.

به تعبیر ابن عربی، اسلام به مانند خورشید و سایر ادیان به مثابه ستارگان هستند که با اینکه دارای نورانیت هستند اما نورشان مندرج در نور خورشید بوده و به چشم نمی‌آید. یا به قول مولوی، دین اسلام در حقانیت مانند عدد صد است که تمام اعداد قبلی را در خود دارد، پس دین اسلام تمام حق‌های موجود در سایر ادیان را دارا می‌باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (شوری/۴۲).
۲. قلم قابل و پذیرنده همه صورت‌هاست/ و آن چراگاه غزالان، دیر راهبان، خانه بت‌ها / و الواح تورات و کتاب قرآن است. مخلوقات، درباره خدا عقاید مختلفی دارند/ اما من به همه آن عقاید باور دارم.
۳. قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (طه/۵۰).
۴. کسانی که طرف تشبیه را می‌گیرند مشبّه یا مجسمه نامیده می‌شوند؛ که خداوند را به موجودات جسمانی، تشبیه می‌کنند و برای او دست و پا و دیگر اعضای موجودات جسمانی را قرار می‌دهند. این گروه، در میان مسلمانان، بسیار نادر هستند و اکثر فرقه‌های مسلمان از آن تبرّی می‌جویند. بیشتر فرقه‌های اسلامی به تنزیه خدا قائل هستند. پرچم‌دار و سردسته این فرق، معتزله هستند و شیعیان نیز بر این عقیده‌اند.
۵. بدان که تنزیه در نزد اهل حقیقت عین تحدید و تقیید باشد.
۶. اگر قائل به تنزیه باشی حق را مقید کنی/ و اگر قایل به تشبیه باشی حق را محدود گردانی/ و اگر قایل به هر دو امر باشی طریق سداد در پیش گیری/ و در معارف پیشوا و رهبر باشی / هرکس که دوگانه گوید مشرک شود/ و هر آنکس که یگانه گوید موحد شود/ اگر دوگانه گوی باشی از تشبیه حذر کن/ و اگر یگانه گوی باشی از تنزیه حذر کن.
۷. اشاره است به آیه ۲۸ سوره سبأ: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.
۸. اشاره دارد به آیات ۸۲ و ۸۳ سوره ص: فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ.
۹. بیدو ملکوت کل شیء (مؤمنون/۸۸).

منابع

۱. قرآن مجید.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فتوحات المکیه، انتشارات دارالصدر، بیروت، بی‌تا.
۳. _____، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عقیفی، انتشارات الزهراء، قم، ۱۳۷۰.
۴. ابو زید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، مترجم سید محمد راستگو، نشر نی، تهران، ۱۳۸۶.
۵. پورجوادی، نصرالله، مسأله تشبیه و تنزیه در مکتب ابن عربی و مولوی، مجله معارف، تهران، بی‌تا.
۶. چیتیک، ویلیام، اصول و مبانی عرفان مولوی، مترجم جلیل پروین، نشر بصیرت، تهران، ۱۳۹۰.
۷. _____، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، مترجم مهدی نجفی افرا، نشر جامی، تهران، ۱۳۸۸.
۸. _____، عوالم خیال (ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان)، مترجم قاسم کاکایی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۹.
۹. خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۸.
۱۰. زمانی، کریم، شرح جامع مثنوی معنوی، ۷ جلد، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۸۷.
۱۱. سبجانی، جعفر، پلورالیسم دینی یا کثرت‌گرایی، انتشارات مؤسسه امام صادق(ع)، قم، ۱۳۸۵.

۱۲. شمس الدین، محمد، مقالات شمس تبریزی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۹.
۱۳. فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، نشر زوار، تهران، ۱۳۶۷.
۱۴. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۳.
۱۵. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۰.
۱۶. کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، هرمس، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، مترجم انشاءالله رحمتی، جامی، تهران، ۱۳۸۴.
۱۸. لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، مترجم نرجس جواندل، مؤسسه فرهنگی صراط قم، ۱۳۷۹.
۱۹. موحد، محمدعلی و صمد، فصوص الحکم (ترجمه، توضیح و تحلیل)، کارنامه، تهران، ۱۳۸۵.
۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، با تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۸.
۲۱. _____، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، چاپ دوم، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷.
۲۲. همتی، ذوالفقار و اکرمی میرجلیل، وحدت وجود و وحدت ادیان از نظر ابن عربی و مولانا، فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال چهارم، ش ۹، تبریز، ۱۳۸۹.
۲۳. هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، مترجم عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، تهران، ۱۳۷۸.