

کثرت‌گرایی دینی در کتاب *الانسان الكامل* عزیزالدین نسفی

ایمان زرگران*

غلامحسین غلامحسین زاده**

چکیده:

نظریه کثرت‌گرایی دینی در تفکر غربی با وجود اینکه سابقه چندانی ندارد؛ از تأثیر و گسترش آن در اندیشه دینی در جوامع مختلف نمی‌توان غافل شد. زمینه‌های پذیرش این نظریه در فرهنگ ایرانی-اسلامی، با توجه به میراث عرفانی-اسلامی و ظرفیت‌های روادارانه موجود در آن فراهم شده است. تسامح و تساهل در آثار عرفانی چنان گسترده و فراگیر است که تا مرز کثرت‌گرایی به معنای امروزی آن پیش می‌رود. در این مقاله، پس از معرفی مختصر آراء جان هبک که به طبقه‌بندی و بسط این نظریه اقدام کرده است، به بررسی پاره‌ای مضامین کثرت‌گرایانه در میراث عرفانی-اسلامی پرداخته شده است، و در پی آن، آراء کثرت‌گرایانه عزیزالدین نسفی در کتاب *الانسان الكامل* مورد تحلیل قرار گرفته است. تحلیل آراء نسفی این باور را تقویت می‌کند که مبانی معرفت-شناختی نسفی بر مبانی هستی‌شناختی او استوار است. وی با تفکیک حقیقت بودین از حقیقت نمودین، قائل به وحدت درونی در ورای کثرت آشکار هستی است. نسفی این وحدت باطنی را به کل شئون هستی تعمیم می‌دهد و علت اصلی اختلافات را توجه کردن به کثرت ظاهری و متوقف شدن در آن می‌داند. این مقاله با ذکر شواهدی از کتاب *الانسان الكامل* درباره مسائلی چون برابری افراد، اختلاف مذاهب، کثرت راه‌های رسیدن به خدا و مانند این‌ها در پی مشخص کردن نسبت آن با کثرت‌گرایی است.

کلیدواژه‌ها: کثرت‌گرایی دینی، عزیزالدین نسفی، کتاب *الانسان الكامل*، جان هبک.

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) / zzargar58@yahoo.com

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

میراث سنتی عرفانی-اسلامی، سرشار از مضامین اخلاقی انسانی‌ای است که کماکان با گذشت قرن‌ها می‌تواند مورد بهره‌برداری و توجه انسان امروزی قرار گیرد.

نیاز انسان به تسامح و تساهل در عصر جدید بیشتر از گذشته مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به کثرت موجود در تمام شئون زندگی و نزاع‌های برآمده در پی آن، تنها راه‌هایی از این کشمکش‌ها، روی آوردن به تسامح در روابط انسانی و پذیرش این کثرت به عنوان جلوه‌های گوناگون هستی است.

میراث عرفانی-اسلامی دربردارنده متونی است که یکی از بن‌مایه‌های بنیادی آن‌ها همین مسئله تسامح و تساهل در روابط انسانی است. این موضوع در آراء بعضی از اندیشمندان عارف و صوفی ما چنان برجسته است که گاه با نظریه کثرت‌گرایانه معاصر پهلو می‌زند. مطابقت مطلق نظریه‌های امروزی با آراء قدما رویکرد دقیقی نیست و ضرورتی ندارد که آراء امروزی به صورت مطابقت گام به گام با آراء قدما سنجیده شود، زیرا موقعیت‌های فرهنگی، اجتماعی، جغرافیایی، تاریخی، فرقه‌ای و فردی در هر دوره، آفریننده مضامینی هستند که به صورت آشکار و پنهان، در همان بافت فرهنگی شکل می‌گیرند؛ وجه افتراق نویسندگان و اندیشه‌ورزان دوران‌ساز با سایرین در این است که آن‌ها هم با وجود غوطه خوردن در محیط فرهنگی خود، گاهی سر و گردنی از آن بیرون می‌آورند و به ساحت‌های دیگر نیز سرک می‌کشند. میراث فکری فرهنگی ما در ادوار مختلف پدید آمده است و در هر دوره گفتمان‌های موجود در پی القا و تثبیت مفاهیم مورد نظر خود بوده‌اند. لاجرم هرچند گریز تمام و کمال از اوضاع فرهنگی اجتماعی در هر دوره برای متفکران غیر ممکن بوده است؛ اما گاه شاهد هنجارگریزی‌هایی آشکار و پنهان در آثار آنان هستیم که حاصل تردیدها و کشمکش‌های درونی ایشان در برابر موضوعات پذیرفته‌شده آن دوره خاص است. وجود پاره‌ای مضامین و گرایش‌های کثرت‌گرایانه در آثار صوفیان

و عرفا از همین گونه است؛ اما اگر در پی این‌همانی این‌گرایش‌ها با نظریه کثرت‌گرایانه امروزی باشیم، به نتیجه نخواهیم رسید؛ زیرا هرچند رویکردها همسوست، ولی بافت‌های موقعیتی متفاوت، برون‌دادهای متفاوت دارند، به‌خصوص وقتی از جریان سیالیت فکری خارج نشده و در قالب نظریه، تدوین و تثبیت نشده باشند.

نظریه کثرت‌گرایی دینی که امروزه مورد توجه بسیاری از دین‌پژوهان و فیلسوفان دین واقع شده است عمر درازی ندارد. مسئله تنوع ادیان و نزاع‌های حاصل از آن در طول تاریخ و میل و نیاز به حل این اختلافات، از اساسی‌ترین مسائلی بود که آغازگر پدید آمدن اندیشه کثرت‌گرایی شد.

تحقیقات تاریخی مورخان مشهوری چون آرنولد توین بی و کنتول اسمیت و دیدگاه تاریخی آنان در شکل‌گیری این اندیشه تأثیری شگرف داشت. اما بیشترین تأثیر را فیلسوف دین مشهور، جان هیک برجا گذاشت. جان هیک تحت تأثیر الگوی معرفت‌شناختی کانت و تعمیم آن به سایر حوزه‌ها به طبقه‌بندی و مدلل کردن ادعای مذکور اقدام کرد. نظریه هیک با اینکه نقاط مبهم و مخدوشی داشت، اما مورد استقبال و توجه بسیاری از دین‌پژوهان قرار گرفت.

از سوی دیگر مضامین و گرایش‌های کثرت‌گرایانه موجود در آثار صوفیان و عارفان اسلامی را نمی‌توان انکار کرد. این مضامین که در پی توجه آن‌ها به تسامح و تساهل دینی پدید آمده است، در آثار بعضی عرفا همچون ابوحیان توحیدی، ابن عربی، مولوی، شبستری، نسفی و بسیاری دیگر چنان برجسته است که می‌توان آن را یکی از مبانی اساسی اندیشه این گروه تلقی کرد.

بررسی و تحلیل این مضامین در میراث عرفانی اسلامی ما و مقایسه آن‌ها با نظریات امروزی که بر اساس نیاز انسان این دوره طبقه‌بندی شده است، می‌تواند کمک شایانی برای خوانش و بازخوانش این میراث و استفاده هرچه بیشتر از آن

باشد.

در این مقاله با تأکید بر آراء هیک و معرفی مختصر آن‌ها، و توجه به متون عرفانی و مضامین کثرت‌گرایانه آن‌ها، به دنبال ذکر شواهدی از کتاب *انسان کامل* نسفی، به تحلیل و بررسی این شواهد پرداخته شده است.

۱- پیشینه تحقیق

بسیاری از روشنفکران دینی در ایران تحت تأثیر اندیشه‌های هیک در مورد کثرت‌گرایی دینی بوده‌اند. عبدالکریم سروش بیشتر از سایرین به این نظریه پرداخته و آراء خود را بر اساس آن نظم و نسج داده است. او در کتاب *صراط‌های مستقیم* مشخصاً به این مسئله پرداخته است و در آثار دیگر خود همچون *قبض و بسط* تئوریک شریعت به طور پراکنده این نظریه را مطرح نظر داشته است. سروش از این نظریه برای تحلیل آراء مولوی بهره برده است. همچنین ع پاشایی در مقاله «کثرت‌گرایی دینی از منظر مولوی» مثنوی معنوی مولانا را از این دیدگاه بررسی کرده است. ابراهیم موسی‌پور در مقاله «بررسی روایت ابوحنیفان توحیدی از ماجرای فیل‌شناسی کوران و نسبت آن با کثرت‌گرایی»، آثار ابوحنیفان توحیدی را مورد بررسی قرار داده و رابطه آن‌ها را با کثرت‌گرایی ارزیابی کرده است. عباس گوهری و امین رضا نوشین در مقاله «شیخ محمود شبستری و مسئله کثرت‌ادیان» به بررسی آراء شبستری در این باره پرداخته‌اند. ابن عربی پژوهان بسیاری هم آثار او را بر مبنای این نظر بازخوانی کرده‌اند. ذکر تمامی آثاری که در این موضوع نگاشته شده از فرصت این مقاله بیرون است، اما وجه نوآوری این مقاله در این است که اولاً با وجود تحلیل و بررسی آثار نسفی، کسی به طور مستقیم به بررسی مضامین کثرت‌گرایانه وی نپرداخته است و دوم اینکه این مقاله در پی کثرت‌گرا خواندن نسفی نیست؛ بلکه بر آن است که مضامین و گرایش‌های کثرت‌گرایانه او را - که فراوان و شایان توجه است - بیان کرده و به روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل و طبقه‌بندی آن‌ها بپردازد،

در صورتی که بررسی‌های موجود درباره دیگران، به دلیل کوشش در جهت تطبیق تمام و کمال آراء و نظریات امروزی با آراء نویسندگان و عارفان قرون گذشته غالباً گرفتار افراط و تفریط گشته است.

ابتدا نظریه کثرت‌گرایی جان هیک و مبانی آن به دنبال اشاره‌ای کوتاه به نظریه‌های رقیب - انحصارگرایی و شمول‌گرایی - معرفی خواهد شد و سپس گرایش‌های کثرت‌گرایانه در عرفان اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. پس از آن مضامین کثرت‌گرایانه در *انسان کامل نسفی* منحصراً مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت.

۲- کثرت‌گرایی دینی

برای تعریف کثرت‌گرایی دینی و ذکر مبانی آن ابتدا نیاز است که تعریفی مجمل از دو نظریه رقیب یعنی انحصارگرایی و شمول‌گرایی ارائه شود.

انحصارگرایی^۱: انحصارگرایان راه‌هایی و رستگاری را که غایت دین است، تنها در یک دین مشخص می‌دانند و پیروان دیگر ادیان را بر طریق باطل و ناکام در راه‌یابی به رستگاری می‌دانند.

شمول‌گرایی^۲: شمول‌گرایان مانند انحصارگرایان بر این باورند که دین حق یکی است و راه حقیقی رستگاری در آن دین مشخص جلوه کرده است. اما پیروان سایر ادیان نیز بهره‌هایی از حقیقت دارند و می‌توانند به رستگاری و رهایی دست یابند اما راه آن‌ها برای رسیدن به رستگاری کامل و کافی نیست. (hick, 1985: 38)

کثرت‌گرایی^۳: «واژه پلورالیسم برگرفته از دو واژه plural به معنای جمع و ism به معنای گرایش است. بنابراین pluralism در لغت معنای «جمع‌گرایی و کثرت‌گرایی» دارد.» (نبویان، ۱۳۸۱: ۱۵)

1 - exclusivism
2 - inclusivism
3 - pluralism

در معنای اصطلاحی، کثرت‌گرایی دینی به این معناست که همه ادیان راه‌هایی به سوی رستگاری هستند و اختلاف موجود بین آن‌ها در جوهر نیست، بلکه در فهم حقیقت و روش رسیدن به آن است. روش‌ها متفاوت است اما مقصد و مقصود یکی است. از این رو صاحب هیچ دینی نمی‌تواند معتقد باشد که فقط او به حقیقت نهایی دست یافته است و دیگران در صورتی که از روش او در دین‌ورزی تبعیت نکنند بر خطا رفته‌اند. تنوع و تکثر ادیان در عالم، محصول خطاهای صاحبان ادیان نیست و پیروان هر دین بنا به روش خاص خود می‌توانند به حقیقت دست یابند زیرا «ادیان گوناگون حتی اگر پاسخ‌ها و واکنش‌هایی متفاوت نسبت به واقعیت الوهی داشته باشند، همگی می‌توانند مایه رستگاری، رهایی یا کمال نفس پیروان خود شوند.» (پیترسون و دیگران، ۱۳۸۸: ۴۰۶)

۲-۱- کثرت‌گرایی دینی از نگاه جان هیک

با وجود این سوابق درباره موضوع تنوع ادیان و نحوه مواجهه با آن، محققى که به طور دقیق و نظام‌مند به نظریه کثرت‌گرایی پرداخته، جان هیک است. هیک تحت تأثیر تصور کانت مبنی بر نقش فعال ذهن در تجربه، به بازخوانی دوباره این تصور در بافت دینی اقدام کرده است. فرضیه هیک را مبانی گوناگونی می‌پرورد که در اینجا به توضیح مختصری از آن‌ها بسنده می‌شود:

۲-۱-۱- تفکیک حقیقت بودین^۱ از حقیقت نمودین^۲

از نظر هیک خداوند حقیقت بودین است یعنی حقیقت آغازین و فرجامین^۳ و خدایان به گونه‌ای که در ادیان نمود دارند حقیقت نمودین. خدایان تحت تأثیر شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی بر ذهن و تخیل دین‌داران نمودار می‌شوند. حقیقت فی‌النفسه غیرقابل بیان است و ذهن برای بیان آن ناچار به

1 - noumenal real

2 - phenomenal real

3 - ultimate divine noumen- ultimate reality

ساختارهای فرهنگی - اجتماعی متوسل می‌شود. هیک به پیروی از کانت (که میان بود^۱ و نمود^۲ تمایز می‌گذارد) میان دو وجه حق فرق می‌گذارد، حقیقت بودین و حقیقت نمودین. وی بر این باور است که تفاوت تجربه‌های پدیداری از خداوند در ادیان گوناگون که در حقیقت نمودهای خداست، حاصل تعامل و پیوند قوای ادراکی انسان و حقیقت آغازین و فرجامین (بود خدا) است. تفاوت‌هایی که در پی ظهورات مختلف امر قدسی در ادیان مشاهده می‌شود از نگاهی عالی‌تر می‌توانند مکمل یک-دیگر باشند. (hick, 1985: 28-109)

۲-۱-۲- تجربه کردن چیزی به منزله چیز دیگر^۳

هیک این اصطلاح را از اصطلاح (seeing as) ویتگنشتاین به معنای «دیدن چیزی به منزله چیز دیگر» به عاریت گرفته است. (hick, 1985: 16) ویتگنشتاین آن را هنگام بحث از موضوع معرفت‌شناسی تصاویر دوپهلوی و معنادار و در مقابل (seeing as) به معنای «دیدن محض» به کار می‌برد.

ویتگنشتاین با مثال تصویر سر مرغابی که از زاویه دیگر همچون خرگوش به نظر می‌رسد به این فرض دست می‌یابد که هر تجربه دیداری ناشی از وجود پیش‌فرض‌ها و ساختارهای ذهنی مشاهده‌کننده در این تجربه است. هیک نظریه ویتگنشتاین (seeing as) را در مورد تمام تجربه‌های ادراکی از جمله اخلاقی، اجتماعی، دینی، زیبایی‌شناسی صادق می‌داند. او درباره تجربه دینی بر این باور است که جویندگان حق، حقیقت الهی را به دنبال پیش‌فرض‌های اجتماعی، فرهنگی و تاریخی تجربه می‌کنند. (هیک، ۱۳۸۲: ۹۱)

۲-۱-۳- تجربه دینی

یکی از مسائلی که هیک در بسط نظریه خود از آن بهره گرفته، تجربه دینی است.

1 - noumen
2 - phenomen
3 - experiencing as

تجربه دینی عبارت است از مواجهه فرد با امر قدسی. این مواجهه در هنگام بیان، آغشته به پیش فرض‌های فرهنگی و اجتماعی می‌شود. ادیان در واقع بازنمایی این تجارب هستند و ریشه تنوع ادیان هم همین گوناگونی پیش فرض‌ها و زمینه‌هاست. «در میان سنت‌های دینی بزرگ و به‌خصوص در میان جریان‌های عرفانی‌تر آن‌ها، عموماً میان حقیقت محض یا غایت مطلق یا ساحت ربوبی و واقعیت، آن‌گونه که بشر آن را تجربه و فهم کرده‌اند، تمایز قائل شده‌اند... اگر فرض کنیم واقعیت مطلق واحد است، اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت متعدد و گوناگون است، زمینه برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریان‌های مختلف تجربه دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی است که به صورت‌های کاملاً متفاوت، توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آن‌ها تأثیر گذارده است.» (هیگ، ۱۳۷۲: ۲۴۳-۲۴۵)

۲-۱-۴- گوهر و صدف دین

تقسیم‌بندی دین به گوهر و صدف نیز از مبانی‌ای است که هیک از آن بهره فراوان می‌برد. گزاره‌های دینی در حکم صدف دین است و تحت تأثیر فرهنگی که آن دین مشخص در آن فرهنگ بارور شده، متفاوت می‌شود. بنابراین صدف دین از ارزش پایین تری برخوردار است؛ اما گوهر دین که غایت آن تحول و دگرگونی انسان از انسان محوری^۱ به خدامحوری^۲ است دارای اهمیت اصلی و بنیادین می‌باشد. تمام ادیان در این هسته و مرکز با هم سهیم‌اند. از نظر هیک، ادیان مختلف علی‌رغم اختلافات ظاهری، الگوهای مشترکی دارند که پیروان را در راستای رستگاری از خودمحوری به حقیقت محوری (خدامحوری) سوق می‌دهد. همه ادیان در پدید آوردن افراد نیک و برگزیده که الگوی افراد عادی بوده‌اند به نسبتی تقریباً یکسان توفیق داشته‌اند. خصیصه مشترک این برگزیدگان همان حرکت از خودمحوری به

1 - self-centredness

2 - reality-centredness

حقیقت محوری است. (hick, 1985: 38)

۲-۲- عرفان و گرایش‌های کثرت‌گرایانه

وجود پاره‌ای مضامین و گرایش‌های کثرت‌گرایانه در عرفان اسلامی و به‌خصوص در اندیشه عارفانی چون ابوحیان توحیدی، ابن عربی، سعدالدین حمویه، مولانا، شبستری را نمی‌توان نادیده گرفت؛ اما چنان‌که پیش‌تر گفتیم تطبیق آراء آنان با نظریه‌های امروز نباید مطابقه گام به گام انگاشته شود. وجود این مضامین در تاریخ دین مسیحی سابقه چندانی ندارد؛ اما با نظر کردن در میراث سنتی اسلامی، پیشینگی و دیرینگی این مضامین ما را به توجه بیشتر به آن وامی‌دارد.

یکی از بن‌مایه‌های بسیاری از متون عرفانی مشهور، هم‌شأن دانستن ادیان و مذاهب و بهره‌برابر آن‌ها از حقیقت است. آنچه می‌تواند مبنای این بحث در متون عرفانی قرار گیرد، حدیث معروف «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» (مجلسی، ۱۴۰۳. ق، ج ۶۴: ۱۳۷) است. بسط و گسترش این حدیث به طرق مختلف زمینه‌ساز بحث‌هایی مبنی بر تسامح و تساهل و مضامین کثرت‌گرایانه در اقوال عارفان و صوفیان اسلامی شده است.

تکیه و تأکید کثرت‌گرایان بر حکایت‌هایی همچون کوران پیل‌شناس و موسی و شبان، نشان از توجه آن‌ها به متون عرفانی است. در ادبیات عرفانی ظاهراً برای نخستین بار حکایت فیل‌شناسی کوران را ابوحیان توحیدی در کتاب *المقابسات* خود آورده است. گرایش‌های کثرت‌گرایانه ابوحیان توحیدی در دو کتاب *المقابسات* و *الامتع والمؤانسه* شایان توجه است. او در کتاب *المقابسات* چنین می‌گوید:

«مردمان در باب حقیقت، نه از همه جهات بر طریق صواب‌اند و نه از همه جنبه‌ها بر سبیل خطا، بلکه هرکس از جهتی به حقیقتی نائل می‌شود.» (به نقل از موسی‌پور، *المقابسات*، ۱۹۸۹: ۲۲۰)

ابوحیان توحیدی به نقل از استادش ابوسلیمان سجستانی در کتاب *الامتع* و

المؤانسه به مسئله کثرت موجود در ادیان و مذاهب چنین می‌پردازد:

«اما درباره آنچه به نقل و روایت در کتب آمده است، انصاف باید داد که هیچ دین و آیینی از دیگری چیزی کم ندارد، پس اگر هر یک را به حقانیت بپذیری بر دیگری ستم روا داشته‌ای. از او پرسیدند چرا بر این دین که هستی، هستی؟ گفت چون (برای من) حرمت خاصی دارد، من بر این دین زاده شده‌ام (و با آن پرورده شده‌ام و حلاوت آن را چشیده‌ام) و با اهل این دین می‌زیم و مثلش چنین است که در روز بارانی وارد کاروانسرای شوی و صاحب کاروانسرا بدون اختیار و نظر تو، تو را به اتاقی ببرد، حیاط پر از گل است فکر می‌کنی اگر بخواهی به اتاق دیگری بروی استراحتت به هم می‌خورد و پایت به گل آلوده می‌شود. سر جای می‌مانی، و این بدان معنی نیست که اتاقی که تو در آنی تنها سرپناه یا بهترین است. من در زمانی که خرد و اطلاعی نداشتم متولد شدم، پدر و مادرم مرا داخل این دین کرده‌اند. بعداً که بازبینی کردم دیگران هم همین وضع را داشتند. دیدم که اگر بر همین آیین بمانم محترم‌ترم و ماندم. وجه دیگری ندارد و مرا حاجتی [در برتر نهادن این دین] نیست که دیگری را [در برتر انگاشتن دین خود] نباشد.» (به نقل از موسی‌پور، الامتاع و المؤانسه، (۱۹۴۱-۱۹۴۴): ۱۹۳-۱۹۵)

همان‌طور که مشاهده شد ابوحیان توحیدی به مسئله جبر تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی به خوبی دقت کرده و دین موروثی را مطمح نظر داشته است.

در سنت عرفانی اسلامی نقش برجسته ابن عربی را نمی‌توان نادیده گرفت. آراء او را مبتنی بر وحدت وجود می‌توان یکی از زمینه‌های شکل‌گیری تسامح و تساهل نسبت به کثرت موجود در ادیان و مذاهب و در پی آن کثرت‌گرایی دینی دانست. «پیش از این، هم‌نشین خود را اگر دین او همچون دین من نبود، منکر بودم. اکنون قلب من پذیرای هر صورتی‌ست. چراگاهی است برای غزالان و دیری برای راهبان، خانه‌ای است برای بت‌ها، کعبه‌ای برای طواف‌کنندگان و الواح تورات و مصحف

قرآن، هر دو در آن موجود است. من به دین محبت گرویده‌ام و هر جا کاروانش روان شود من نیز بدان سوی خواهم رفت. پس محبت دین و آیین من است.» (ابن عربی، ۱۳۷۷: ۵۷) ابن عربی در این ابیات که ترجمه آن‌ها ذکر شد، سیر تدریجی تغییر اندیشه‌اش را از باورهای انحصارگرایانه به سوی کثرت‌گرایی بیان کرده است. مفهوم «اله معتقد» به معنای خدای مورد اعتقاد هر شخص از مفاهیم بسیار مهمی است که ابن عربی بدان پرداخته است. ابن عربی اعتقاد دارد حق در مرتبه ذات خود از هر صورتی منزّه است و از طرف دیگر حق با هر چیز به صورت آن چیز است. در اینجا است که هر کسی خدا را به علم و گمان خود صورت می‌دهد و دیگر صورت‌ها را منکر می‌شود. (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۴۳۹) حق تعالی برای عارفان کامل نیز به همین صورت اله معتقد متجلی می‌شود. ابن عربی گاه افراد را از تقید به یک اعتقاد خاص بر حذر می‌دارد چرا که در این صورت بسیار چیزها را از دست می‌دهند. فرد بایسته است کلیه معتقدات را پذیرا شود زیرا خدای تعالی وسیع‌تر است از آن که اعتقاد معینی او را در برگیرد. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۴۹۵ و ۶۰۸) ابن عربی پرستش هر چیز را پرستش خدا می‌داند؛ خواه این معبود حسی باشد و خواه صورتی خیالین. زیرا جز او در وجود نیست. (همان: ۵۵۱) وی اختلاف ادیان را امری لازم می‌داند و در پی رفع این اختلافات نیست. او اختلاف ادیان را ناشی از تجلیات حق در صور اعتقادات مختلف می‌داند «همه خدایان در نهایت یک خدا هستند. لیکن هر ملت و یا هر جامعه‌ای او را در صورت خاص باور داشته می‌پرستد. ابن عربی او را خدای مخلوق به وسیله عقاید (مختلف و متعدد) می‌خواند. او حتی پا را از این حد هم فراتر گذارده معتقد است که هر انسان خدای (خاص) خود را داراست. او خدای (خاص) خود را می‌پرستد و طبیعتاً خدایان دیگر انسان‌ها را انکار می‌کنند. خدایی را که هر شخص برای خود می‌پرستد رب همان شخص خاص است. در حقیقت همه همان یک خدا را می‌پرستند لیکن در صورت‌های متفاوت» (ایزوتسو، ۱۳۸۹: ۱۰۳) در

عرفان نظری ابن عربی، اندیشه وحدت وجود، در یگانه شمردن آیین‌ها و رفع نزاع‌های مذهبی و فرقه‌ای و تسامح و تساهل در رفتار با غیر تأثیر بسزایی داشته است. اما مولوی بر این باور است که با کنار زدن اختلافات ظاهری می‌توان به هسته و مسائل بنیادی دین رسید.

آثار مولوی نیز سرشار از مضامین کثرت‌گرایانه است. کثرت‌گرایان برای بررسی آثار مولوی معمولاً از این بیت آغاز می‌کنند:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۲۵۸/۳)

در برخی موارد، تعالیم صوفیه اسلامی، با استناد به اصل وحدت وجود، مسئله اختلاف ادیان را تا حد چشم‌گیری برطرف می‌کنند و طریق صلح و محبت را با رفع عناد برآمده از دوگانگی و دویینی پیش می‌گیرد.

این تسامح در فرهنگ صوفیه چنان برجسته است که آراء کمتر صوفی‌ای با آن ناهمخوان است. از نظر صوفیان و عارفان - خصوصاً مولوی - رابطه جهان با خدا، در حکم رابطه اشعه نسبت به خورشید است و انبیا نیز از نوری واحد سرچشمه می‌گیرند؛ اما انسان گرفتار تعینات یکی را موسی می‌بیند و دیگری را عیسی. از همین جاست که اختلاف آغاز می‌شود و گروهی خود را بر حق دانسته و دیگران را بر مسیر ناصواب. اما عرفا با پذیرش این کثرت توجه اشخاص را به هسته و گوهر ادیان جلب می‌کنند. (همان: ۲۵۵۶/۵-۲۵۵۹)

مولانا با اینکه در تمثیل «قصه آن شخص که اشتر ضاله خود می‌جست و می‌پرسید» (همان: ۲۹۱۱/۲-۲۹۳۴) به اختلاف میان فلاسفه و حکما و ادیان اشاره می‌کند و آن‌ها را نه حق می‌داند و نه باطل، با این حال مذهب حق را همچون شب قدر می‌داند که در میان شب‌های دیگر پنهان است و مورد شک و تردید. (همان: ۲۹۳۵/۲-۲۹۳۶-۲۹۴۲)

در این تمثیل می‌توان تا حدودی به آراء مولوی دربارهٔ اختلاف ادیان نزدیک شد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد بر خلاف ابن عربی که کثرت موجود را روا می‌داند و قائل به تغییر آن نیست؛ مولوی به هسته و مرکزی اشاره می‌کند که پنهان است. با کنار زدن حجاب‌ها و ظواهر می‌توان به آن هسته رسید. (دستی، ۱۳۸۵: ۲۷-۳۲) به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت آراء مولوی بیشتر به شمول‌گرایان نزدیک است تا کثرت‌گرایان.

۳- عزیزالدین نسفی و مسئله کثرت ادیان

به سبب تأثیر چشم‌گیر ابن عربی در نظام اندیشگانی عرفا و صوفیه پس از خود، بسیاری نسفی را شارح یا حاشیه‌نویسی بر آراء ابن عربی می‌دانند (۱). حتی اگر این باور را به صورت تمام و کمال قبول نکنیم، تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بر نسفی را نمی‌توانیم نادیده بگیریم. باور به وحدت وجود و قائل بودن به ظاهر و باطنی برای تمام شئون هستی می‌تواند مقدمه‌ای برای میل و گرایش به مضامین کثرت‌گرایانه باشد. آراء نسفی در کتاب *انسان کامل* درباره اختلاف مذاهب، برابری افراد، تعدد راه‌های رسیدن به خدا، وحدت در کثرت در پی ظهور تجربه قدسی که ماورای کفر و دین است، می‌تواند زمینه را برای یافتن شباهت‌های مبنایی با کثرت‌گرایی دینی مهیا کند. در بحث‌هایی که پیرامون کثرت‌گرایی در قرن بیستم شکل گرفت، ابتدا بیشتر توجه به تحمل و تساهل در جنبه‌های اخلاقی و تربیتی بود. (سروش، ۱۳۸۴: ۲۱۴) در دوره‌ای که بسیاری، حقیقت را روشن و آشکار و در اختیار خود می‌دانستند و در اشاعه و ترویج آن به هر طریق ممکن، اعم از وعظ و تذکیر و جبر و تهدید متوسل می‌شدند، نظر نسفی درباره حقیقت و تعلیم شایان توجه است.

«ای درویش! دعوت و تربیت آن نیست که شقی را سعادت بخشند و نامستعد را مستعد کنند و حقیقت چیزها بر مردم آشکار کنند، دعوت و تربیت آن است که عادت‌های بد از میان مردم بردارند و زندگانی کردن و تدبیر معاش بر مردم سهل

کنند و مردم را با یکدیگر دوست و بر یکدیگر مشفق گردانند و سعی کنند مردم با یکدیگر راست‌گفتار و راست‌کردار شوند.» (نسفی، الف ۱۳۸۶: ۱۰۷-۱۰۸) این نگاه را می‌توان گونه‌ای کثرت‌گرایی اخلاقی تربیتی دانست که البته در ژرف‌ساخت خود نگاهی توأم با تسامح را در مواجهه با حقیقت متکثر نمودین به همراه دارد. ضمناً او با اشاره به حدیث منسوب به پیامبر (ص) «بعثت لیبان الاحکام لا بیان الحقیقه» به پیچیدگی حقیقت و غیرقابل دسترس بودن آن تأکید می‌کند. (همان: ۴۱۲) با ذکر و بررسی شواهدی از کتاب *انسان کامل*، پاره‌ای گرایش‌های کثرت‌گرایانه نسفی نشان داده خواهد شد. برای بررسی آراء او در این باره، به عقاید وی درباره وحدت وجود و مسئله تسامح و تساهل و در پی آن اختلاف مذاهب و کثرت و تعدد راه‌های رسیدن به خدا پرداخته شده است.

۳-۱- وحدت وجود

یکی از دلایلی که این مقاله را بر آن می‌دارد تا نظریه وحدت وجود را از مقومات نظریه کثرت‌گرایی دینی به حساب آورد، تسامح و تساهلی است که از نظریه وحدت وجود برمی‌آید و قائلان به آن را به مدارایی بین‌الادیانی سوق می‌دهد. چنان‌که یکی از محققان این نظریه به درستی به این امر اشاره داشته است. «تثلیث شعار اصلی مسیحیت است و توحید محوری‌ترین اعتقاد اسلامی که «لم یلد و لم یولد» و این خود می‌تواند عاملی برای تباعد و تنافر باشد. از سوی دیگر، ابن عربی مسلمان و اکهارت مسیحی هر دو در متن و در اوج جنگ‌های صلیبی (قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی) می‌زیسته و این جنگ‌ها را از نزدیک شاهد بوده‌اند. طبعاً هر دو باید یکدیگر را کافر و محارب بشمارند، لیکن اگر هم‌دلی و هم‌زبانی آن دو را در امر وحدت وجود ملاحظه کنیم و بنگریم که چگونه اکهارت توحید را بالاتر از تثلیث دانسته و ابن عربی نیز قول به تثلیث را تأویل توحیدی کرده است، در این صورت در جهت گفت‌وگوی تمدن‌ها و ادیان، راهی مقابلمان گشوده خواهد شد که نتایج

میمون و مبارکی به بار می‌آورد.» (کاکائی، ۱۳۸۹: ۱۰) از دیگر سوی همان‌طور که در آغاز ذکر شد، در مراحل‌ی که جان‌هیک را به کثرت‌گرایی سوق داده و مبانی اندیشهٔ او را شکل داده بود، تفکیک حقیقت بودین^۱ و حقیقت نمودین^۲ و همچنین قائل شدن گوهر و صدفی برای ادیان نقشی بنیادین ایفا کرده است که پیوند نزدیکی با نظرگاه ابن عربی و به تبع او نسفی در مورد وحدت وجود دارد.

نسفی در آثار خود به تبیین آراء سه گروه «اهل شریعت»، «اهل حکمت» و «اهل وحدت» می‌پردازد. از میان این سه گروه اهل وحدت هستند که نسفی آراء آنان را دربارهٔ وجود بیان می‌کند. وی اهل وحدت را به دو گروه «ناریان» یا «نافیان» و «نوریان» یا «مثبتان» تقسیم می‌کند. از آن‌جا که در این جستار مجال پرداختن به آراء هر دو گروه و تقسیمات فرعی آنان نیست و از دیگر سوی آراء نسفی با گروه نوریان از اهل وحدت همخوانی دارد (میرباقری فرد، ۱۳۷۹: ۱۲۵-۱۴۳) تنها به نظرگاه این گروه می‌پردازیم. به باور آنان وجود یکی بیش نیست و آن هم خدا یا واجب الوجود است.

«بدان که اصحاب نور هم دو طایفه‌اند و هر دو طایفه می‌گویند که وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است و خدای وجودی‌ست احد حقیقی و واجبی ازلی و ابدی و در وجود او کثرت و اجزا نیست و به غیر از وجود وی چیزی دیگر موجود نیست آنگاه می‌گویند هر چه موجود است جمله به یک‌بار وجود خداست از جهت آنکه در وجود من حیث الوجود دویی و کثرت امکان ندارد، و وجود، وجود خدای است، و به غیر خدای وجود دیگری نیست. پس به ضرورت لازم آید که هر چه موجود باشد جمله به یک‌بار وجود خدای باشد پس اول وی باشد و آخر وی باشد و ظاهر وی باشد و باطن هم وی باشد، این است معنی "هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم" (نسفی، ب ۱۳۸۶: ۱۵۹) وی درباره کثرت

1 - noumenal real

2 - phenomenal real

ظاهری عالم چنین می‌گوید:

«ای درویش این جمله اسامی اضافی و اعتباری‌اند و در اضافه و اعتبارات هرآینه کثرت لازم و چون ترک اضافات و اعتبارات کرده شود کثرت نماند پس کثرت نیست الا در اضافات و اعتبارات و وحدت نیست الا در ترک اضافات و اعتبارات.» (همان: ۱۶۰) نسفی، برای روشن شدن ارتباط کثرت ظاهری و وحدت باطنی، مثال موم و چیزهایی را که از آن ساخته می‌شود، مطرح می‌کند.

«بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد اما عاقل داند که به غیر موم چیزی دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده اسامی موم است که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.» (همان: ۱۶۱)

با قائل شدن به ظاهری و باطنی برای عالم، کثرت ظاهری در واقع ظهور صفات و اعتبارات مختلف وجودی واحد است که بدون این کثرت استعدادات و قوایل متعدد وجود مجال بروز نمی‌یافت. «چون در مراتب مظاهر امکانیه، ذات حق تجلی می‌کند، به جهت اظهار اسماء و صفات به لباس کثرت ملبس می‌شود... ابن عربی، در شرح فصوص خوارزمی، کثرت را به گونه‌ای خاص تفسیر می‌کند و می‌گوید: کثرت الهی واحد است و لیکن به حسب قوایل و استعدادات، لاجرم متنوع ظاهر می‌شود.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۸۰۳-۸۰۴)

مبانی معرفت‌شناختی نسفی بر مبانی هستی‌شناختی او استوار است. او از کثرت در عالم آفرینش آغاز می‌کند و آن را به تمامی سطوح دیگر تعمیم می‌دهد. باطن عالم نور و جمله هستی صفات این نور است.

«(اهل وحدت) می‌گویند که اگرچه وجود یکی بیش نیست، اما این وجود ظاهری دارد و باطنی دارد، باطن این یک وجود نور است و این نور است که جان عالم است و عالم مالا مال این نور است... چون باطن این وجود را دانستی که یک

نور است اکنون بدان که ظاهر این وجود مشکات این نور است و مظاهر صفات این نور است، افراد موجودات جمله به یکبار مظاهر صفات این نوراند» (نسفی، الف ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۰۷)

زمانی که تمام موجودات صفات این نور باشند؛ چیزی غیر این نور نیست. و این تنوع در دیدن‌ها در واقع دیدن یک چیز به منزله چیز دیگر است. هر که قادر به درک این نور شود درمی‌یابد که همه و با هر روشی در حال پرستش حق هستند.

«ای درویش! به این بحر محیط و به این نور نامحدود و نامتناهی می‌باید رسید و این نور را می‌باید دید و از این نور در عالم نگاه می‌باید کرد تا از شرک خلاص یابی و حلول و اتحاد باطل شود و اعتراض و انکار برخیزد و با خلق عالم صلح پیدا آید، از جهت آنکه چون به این نور رسی و این نور را ببینی و به یقین بدانی و ببینی که قوام عالم و دارای موجودات اوست و هیچ ذره‌ای از ذرات موجودات نیست که خدای به ذات با آن نیست و بر آن محیط نیست و از آن آگاه نیست و از آن مرتبه گویا نیست... پس هر کس روی به هر چیز که آورده است روی بدوی آورده است. اگرچه آن کس نمی‌داند و هرکه هر چیز را که می‌پرستد وی را می‌پرستد اگرچه آن کس خبر ندارد.» (همان: ۲۹۳-۲۹۴) شرک مورد نظر نسفی در این بند، شرک در معنای مصطلح نیست؛ بلکه با توجه به ادامه عبارت روشن می‌شود که مقصود او از شرک انکار غیر به عنوان پرستشگر خداوند است. همه عالم به این دلیل که مظه‌ری از خداست، در حال ستایش اوست.

این کثرت را می‌توان به تمام شئون وجود از جمله مسالک و مذاهب مختلف تعمیم داد. در واقع جوهری ثابت و واحد وجود دارد که این مذاهب گوناگون تجلیات آن است. نسفی علت اصلی اختلافات را توجه و تمرکز بر ظاهر پدیده‌ها می‌داند. حرکت به سوی ذات هستی راه‌هایی از اختلافات است. او در مورد پدیده‌ها اقدام به تفکیک ذات و وجه و نفس می‌کند. وجه را همان صورت که

متجلی شده است و ذات را معادل همان نور یا حقیقت غایی می‌داند و مجموع این دو را مرتبه نفس این نور می‌داند. (همان: ۲۹۲) به این ترتیب دلیل اختلافات را توقف و ماندن در وجه و عدم عبور از آن به سوی ذات هستی می‌داند.

«ای درویش! هر که به وجه خدا رسید و وجه خدا را دید خدا را می‌پرستد اما مشرک است» و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» و همه روز با مردم به جنگ است و در اعتراض و انکار است و هر که از وجه خدا بگذشت و ذات خدای را دید، هم خدای می‌پرستد اما موحد است و از اعتراض و انکار آزاد است و با خلق عالم به صلح است.» (همان: ۲۹۳)

نسفی کثرت و توحید را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند. با نبود کثرت، توحید و وحدت هم معنایی نخواهد داشت.

«ای درویش! اگر کثرت نبودی توحید را وجود نبودی و از جهت آنکه معنی مطابق توحید یکی کردن است و یکی را یکی نتوان کردن، چیزهای بسیار را یکی توان کردن... ای درویش! هر که توحید را به نهایت رساند، علامت آن باشد که اگر چه نمرود را با ابراهیم به جنگ بیند و فرعون را با موسی دشمن بیند، یکی داند و یکی بیند. این است وحدت آخرین. چون توحید به نهایت رسد مقام وحدت پیدا آید.» (همان: ۲۱۴)

۳-۲- تسامح و تساهل

چنان که مشاهده شد وحدت وجود و قائل شدن به ظاهر و باطن برای تمام شئون هستی، فرد را به سوی نرمش و پذیرش غیر سوق می‌دهد. کثرت ظاهری که تجلی وحدت باطنی است، رهن ظاهربینان و رهنمای درون‌بینان است. تسامح در جای جای میراث عرفا و صوفیه اسلامی، به صورت بن‌مایه‌ای اندیشگانی، چنان برجسته است که ذکر شواهد آن توضیح واضحات به نظر می‌رسد. هرگاه عارف و سالک راه حق به وحدت درونی و حقیقی هستی نائل شود؛ دیگر هیچ دویی در عالم را

بر نمی‌تابد. تا حدی که حتی مخالفان نوح (ع) را مستغرقان در دریای حق می‌دانند.
(ابن عربی، ۱۳۸۶: ۲۵۳)

«ای درویش! فرعون دانا بود و خدا را می‌شناخت و موسی را می‌دانست که پیغمبر است و مع‌ذلک می‌گفت: "ان رسولکم الذی ارسل الیکم" و انکار موسی نمی‌کرد؛ اما با موسی می‌گفت من بزرگ‌ترم از تو، از جهت آنکه تو علم داری و قدرت نداری، من هر دو دارم و تربیت خلق از تو بهتر می‌کنم" قال انا ربکم الاعلیٰ! اعلیٰ دلیل است بر آنکه دعوی بزرگ‌تری می‌کرد، نه انکار موسی می‌کرد.»
(نسفی، الف ۱۳۸۶: ۲۹۶)

نسفی در ذکر منازل سالکان با اشاره به منزل هشتم که منزل اهل معرفت است، آن‌ها را چنین توصیف می‌کند:

«ای درویش! اهل معرفت که اهل منزل هشتم‌اند قومی‌اند که سال‌های بسیار در خدمت مشایخ ریاضات و مجاهدات کشیده‌اند، و علم صورت و علم معنی حاصل کرده‌اند، و گمان برده‌اند که به خدای رسیدند، و خدای را شناختند، آن‌گاه بعد از هفتاد سال دانستند که هیچ نمی‌دانند، و هر چه می‌دانستند، معلوم ایشان گشت که همه خیال و پندار بود؛ خود را نادان، و عاجز، و بیچاره دیدند، و به عجز و نادانی خود اقرار کردند، و با خلق عالم به یک‌بار صلح کردند، خلق عالم را همچون خود عاجز و بیچاره دیدند، و از اعتراض و انکار آزاد گشتند، و راضی و تسلیم.

ای درویش! بدان که اهل معرفت مدت‌ها در میان علما بوده‌اند، و مدت‌ها در میان حکما بوده‌اند، و مدت‌ها در میان اهل تناسخ بوده‌اند، و مدت‌ها در میان اهل تصوف بوده‌اند، و مدت‌ها در میان اهل وحدت بوده‌اند. و در میان هر قومی که بوده‌اند، آن قوم گفته‌اند که آنچه حق است با ماست، و دیگران بر باطل‌اند. اهل معرفت با خود اندیشه کردند که چون هر یکی بر خلاف یک‌دیگر می‌گویند؛ جمله حق نتوان بودن؛ از جهت آن‌که حق‌ها بیشتر نیست.» (همان: ۴۱۰- ۴۰۹)

تسامح و تساهل موجود در آرای نسفی مدارایی از ترحم یا از بالا به پایین نیست؛ بلکه از باور به برابری افراد و پیچیدگی حقیقت نشأت می‌گیرد. نسفی حتی اهل وحدت را که از آن‌ها با عنوان کاملان یاد می‌کند، هم‌شان دیگر گروه‌ها و حیران و سرگشته در کشف حقیقت می‌داند.

۳-۳- برابری افراد

«ای درویش! افراد کاینات نسبت به خدای هیچ‌یک بر یک‌دیگر مقدم و هیچ‌یک از یک‌دیگر مؤخر نیستند، جمله برابرند، از جهت آن‌که نسبت هر فردی از افراد کاینات با خدای هم‌چنان است که نسبت هر حرفی از حروف این کتاب با کاتب، حرف اول از کاتب، و حرف دوم از کاتب، و حرف سوم از کاتب، هم‌چنین تا به آخر کتاب جمله از کاتب است. کاینات را هم‌چنین می‌دان عرش از خدای و کرسی از خدای و آسمان‌ها از خدای و زمین از خدا جمله افراد موجودات از خدای است و از این‌جا گفته‌اند که از تو تا به خدای راه به طریق عرض است، نه به طریق طول.

ای درویش! افراد کاینات نسبت به یک‌دیگر بعضی بر بعضی مقدم و بعضی بر بعضی مؤخرند، و بعضی ماضی و بعضی مستقبل‌اند، اما نسبت به خدای جمله برابرند.» (همان: ۱۰۴) و این نسبت برابر با خدا را چنین موجه می‌کند.

«ای درویش! خدا از بعضی دور و به بعضی نزدیک نیست، خدای با همه است، اعلی‌علیین و اسفل سفالین عالم در قرب و بعد برابرند؛ قرب و بعد نسبت به علم و جهل ما گفته‌اند.» (همان: ۳۶۸)

این برابری افراد و تسامح حاصل از آن بر مبانی هستی‌شناسی نسفی استوار است و تنها مدارای مذهبی نیست. هرگاه نور حقیقت در ژرفای هستی جاری و ساری باشد؛ پس غیر آن نور چیزی نیست. کثرت ظاهری حاصل از آن کثرتی عرضی است و نه طولی. نسفی مشخصات فرد غرقه در دریای حق و کسی را که در نور حقیقت غوطه‌ور است چنین ذکر می‌کند:

«ای درویش! هر که به این دریای نور رسیده باشد، و در این دریای نور غرق شده باشد، آن را علامات بسیار باشد. با خلق عالم به یک‌بار به صلح باشد، و به نظر شفقت و مرحمت در همه نگاه کند، و مدد و معاونت از هیچ کس دریغ ندارد و هیچ کس را به گمراهی و بی‌راهی نسبت نکند، و همه را در راه خدای داند، و همه را روی در خدای بیند و شک نیست که این چنین کند.» (همان: ۱۰۷)

۳-۴- اختلاف مذاهب

نسفی در مواردی اختلاف ادیان را برآمده از توجه به لفظ و غفلت از معنی می‌داند. توجه به ظاهر و لفظ همچون حجاب و پرده‌ای مقابل دیدگان قرار می‌گیرد و مانع رؤیت حقیقت می‌شود.

«ای درویش! این همه ظلال‌ها و اختلاف‌ها که پیدا آمد از نادان پیدا آمد، که مبتدیان ندانستند که مقصود جمله یکی است. لاجرم مذاهب پیدا آمد، و خلق سرگردان شدند. و از آن جهت ندانستند که مبتدیان از لفظ به معنی می‌روند؛ لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان می‌شود. و متهمیان از معنی به لفظ می‌آیند، لاجرم الفاظ مختلفه حجاب ایشان نمی‌شوند. هر که از لفظ به معنی می‌رود، همیشه وی و قوم وی سرگردان باشند.» (همان: ۳۴۴)

وی نام‌های مختلفی را که بر یک چیز نهاده شده از نوع نگریستن به اضافات و اعتبارات و صفات آن چیز می‌داند نه کثرت در آن چیز.

«این عقل اول را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، به اعتباری جوهر، و به اعتباری عقل، و به اعتباری روح، و به اعتباری نور، و به اعتباری قلم، و به اعتباری ملک مقرب. و به اعتباری عرش عظیم، و به اعتباری آدم، و مانند این بسیار گفته‌اند؛ و این جمله راست است، و اسامی جوهر اول است. و آن عزیز از سر همین نظر فرماید، بیت:

از هزارویک صفت هفتادویک فرقه شدند/ یک حقیقت را اگر صد وجه می‌دانی

رواست

ای درویش! اگر یک چیز را به صد اعتبار به صد نام بخوانند، در حقیقت آن چیز به این صد نام هیچ کثرت پیدا نیاید.» (همان: ۳۸۰)

مولوی نیز در داستان «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را» (مولوی، ب ۱۳۸۴: ۳۶۸۱-۳۷۱۲) این معنی را توضیح می‌دهد که حقیقت یکی است و نزاع مرام‌ها و مسالک بر سر الفاظ است. اگر خلق از نام‌ها که حاصل نگرستن به صفات و جلوه بیرونی ذات است درگذرند می‌توانند به ذات پی ببرند. اختلاف نام‌ها باعث تشویش و دریافتن معنی سبب آرام و قرار است. «نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است بعضی را راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن، پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف عظیم و مابینت بی‌حد است اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه را درون‌ها به کعبه متفق است... آن مباحثه و جنگ و اختلاف که در راه‌ها می‌کردند که این او را می‌گفت که تو باطلی و کافری و آن دگر این را چنین نماید اما چون به کعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگ در راه‌ها بود و مقصودشان یکی بود.» (مولوی، الف ۱۳۸۴: ۹۷)

این مسأله نگرستن به یک حقیقت از زوایای مختلف که سبب کثرت و اختلافات شده است، مورد توجه کثرت‌گرایان کنونی نیز واقع شده است.

«حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده‌اند. یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده‌اند. بنابراین سر اختلاف ادیان، فقط تفاوت شرایط اجتماعی و تحریف شدن دینی و در آمدن دیگری به جای آن نبوده است، بلکه تجلی‌های گونه‌گون خداوند در عالم، همچنان که طبیعت را متنوع کرده، شریعت را هم متنوع کرده است.» (سروش،

۱۳۸۴: ۱۴)

همان‌طور که اشاره شد جان‌هیک نیز تحت تأثیر ویتگنشتاین در قالب مفهوم دیدن یک چیز به منزله چیز دیگر (seeing as) به آن توجه داشته است.

۳-۵- کثرت راه‌های رسیدن به خدا

حال با به وجود آمدن مذاهب مختلف و راه‌های متعدد، تکلیف راهرو چیست؟ کدام یک از این راه‌ها متوجه مقصد است و بهترین و درست‌ترین راه است؟ «از هر یکی از این منازل راه به خدا هست، سالک از هر کدام منزل که سلوک آغاز کند، و به شرط سلوک کند، البته به مقصد رسد و مقصود حاصل کند. و ازین منازل هیچ‌یک بر یک‌دیگر مقدم، و هیچ‌یک مؤخر نیستند. از هر کدام که سلوک آغاز کند، روا باشد، از جهت آن که جمله مقلدانند؛ آنچه شنیده‌اند، اعتقاد کرده‌اند. و همه روز با یک‌دیگر به جنگ‌اند، و هر یک می‌گویند که آنچه حق است با ماست، و دیگران بر باطل‌اند.» (نسفی، الف ۱۳۸۶: ۴۱۷)

نسفی در این‌جا به روشنی دین‌داری معتقدان را معلول علت‌های اجتماعی، تاریخی و فرهنگی می‌داند و نه از سر معرفت و گواه باطنی. نزاع و دشمنی و تعصبات دینی از همین امر برمی‌خیزد. با کسب معرفت و رسیدن به اشراق باطنی اختلافات رخت برمی‌بندد و صلح و دوستی حاکم می‌شود.

«و آن که سلوک را تمام کرد، و معرفت خدا حاصل کرد، نه در این منازل است، وی در مقصد است، و با همه کس به صلح است.» (همان: ۴۱۷)

هنگامی که راه‌های رسیدن به خدا متعدد و متکثر باشد و از دیگر سوی، همه دانسته و نادانسته در حال پرستش حق باشند؛ داعی به این حقیقت سیال هرگاه با انکار و اکراه مواجه شد، شکسته دل نشده و آرام و قرار از دست نمی‌دهد.

«عزیزی حکایت می‌کند که چندین سال خلق را به خدای دعوت کردم. هیچ کس سخن من قبول نکرد، نومید شدم، و ترک کردم، و روی به خدا آوردم. چون به حضرت خدای رسیدم جمله خلاق را در آن حضرت حاضر دیدم، جمله در قرب

بودن، با خدای می گفتند و از خدای می شنودند.» (همان: ۱۰۷)

نسفی ظهور تجربه قدسی را ورای کفر و دین می داند.

«... پس هر نقش که در عقول و نفوس سماوی پیدا آید، عکس آن نقش بر دل های سالکان که با هر یکی مناسبت دارند هم پیدا آید. و این معنی بسیار کس را در خواب باشد، اما در بیداری اندک بود. ای درویش! این ظهور نقش به کفر و اسلام تعلق ندارد، و به علم و جهل هم تعلق ندارد. و ظهور نقش به دل ساده و بی نقش تعلق دارد.» (همان: ۲۰۹)

با توجه به شواهد مذکور و تحلیل و بررسی آن ها می توان به این باور رسید که در میان صوفیان و عارفان مضامین و گرایش های کثرت گرایانه نسفی بر مبنای مبانی هستی شناسانه او شایسته تأمل است.

نتیجه

نظریه کثرت گرایی دینی در پی جدال ها و نزاع های دینداران در طول قرون متمادی، نظر بسیاری را به خود جلب کرده است. جان هیک با طبقه بندی و مدلل کردن آرای خود به بسط و گسترش این نظریه پرداخت. با اینکه این نظریه مبانی ای فلسفی داشت و برآمده از اندیشه های فلاسفه بعد از رنسانس بود، اما می توان شباهت هایی میان آن و اندیشه ها و آرا صوفیان و عارفان یافت. تسامح و تساهل که یکی از بن مایه های متون عرفانی است، گاه چنان پیش می رود که با نظریه کثرت گرایانه امروز پهلوی می زند. آرای عارفانی چون ابوحنیفان توحیدی، ابن عربی، مولوی، شبستری و نسفی مملو از مضامین کثرت گرایانه است. نسفی که تحت تأثیر مکتب ابن عربی است، با باور به وحدت باطنی عالم در ورای کثرت آشکار آن، این امر را به سایر شئون هستی تعمیم می دهد. در واقع می توان گفت که مبانی معرفت شناختی او بر مبانی هستی شناختی او استوار است و از آن بهره می گیرد. بر همین اساس او به مسائلی مختلف از قبیل برابری افراد، اختلاف مذاهب، وحدت ادیان، کثرت راه های

رسیدن به خدا و همچنین مسائل هستی‌شناختی‌ای چون وحدت در کثرت، کثرت در وحدت و ارتباط عرضی موجودات با حقیقت می‌پردازد. او اختلاف ادیان را در اثر توجه به ظاهر و غفلت از باطن می‌داند. با پذیرش این کثرت که لازمه وحدت است راه‌های رسیدن به خدای را متعدد می‌داند و قائل به برتری و رجحان یکی بر دیگری نیست. با تمام تفصیلات، انطباق صرف و مطلق نظریه‌های کنونی با آرای قدما درست به نظر نمی‌رسد و در بیشتر موارد شواهدی برای رد و نفی این انطباق وجود خواهد داشت. دقت و تأمل بر میراث فکری و فرهنگی از زاویه نظریه‌های امروزی که نیاز انسان معاصر را در پیش چشم دارد و در پی پاسخ به سؤالاتی است که انسان معاصر با آن روبه‌روست؛ می‌تواند راه‌گشا باشد و امکان بهره‌ی هرچه بیشتر و مفیدتر را از این میراث فراهم کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- نسفی شاگرد سعدالدین حمویه بود. حمویه به صورت مستقیم با ابن عربی در ارتباط بوده و آراء ابن عربی در شکل‌گیری اندیشه حمویه تأثیر به‌سزایی داشته است. به این ترتیب مرید او نسفی نیز از این تأثیر بر کنار نبوده و احتمالاً در گسترش آراء ابن عربی بیش از استاد خود نقش داشته است. (چیتیک، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۱۰)

منابع

- ۱- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۷۷)، ترجمان‌الاشواق، ترجمه و مقدمه گل‌بابا سعیدی، چ ۱، تهران: روزنه.
- ۲- _____، (۱۳۸۶)، فصوص‌الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل، محمدعلی موحد و صمد موحد، چ ۳، تهران: کارنامه.
- ۳- _____، (۱۳۸۹)، فصوص‌الحکم، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌سوی، چ ۲، تهران: مولی.
- ۴- ابوحنیفان توحیدی، (۱۹۴۱-۱۹۴۴)، الامتاع و المؤمنسه، به تصحیح و تقدیم احمد امین و احمد الزین: قاهره.
- ۵- _____، (۱۹۸۹)، المقابسات. حقه و قدمه محمد توفیق حسن: بیروت.

- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۸۹)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چ ۴. تهران: روزنه.
- پیترسون و دیگران (۱۳۸۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی، چ ۸، تهران: طرح نو.
- چیتیک، ویلیام، «مکتب ابن عربی»، مجله قیسات، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۱، صص ۱۰۲-۱۱۳.
- دشتی، سید محمد، «تکثرگرایی دینی به روایت فصوص و مثنوی»، مجله حافظ، ش ۲۹، خرداد ۱۳۸۵، صص ۲۷-۳۲.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴)، صراط‌های مستقیم، چ ۵، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، چ ۱، تهران: زوار.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۹)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، چ ۴، تهران: هرمس.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳.ق)، بحارالانوار: الجامعه لدرر اخبار الائمه الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث عربی.
- موسی پور، ابراهیم، «بررسی روایت ابوحنیفان توحیدی از ماجرای فیل شناسی کوران و نسبت آن با کثرت‌گرایی»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، زمستان ۸۱، دفتر ۷۲، صص ۲۷۱-۲۵۹.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد، (الف ۱۳۸۴)، فیه ما فیه، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، چ ۱۰، تهران: امیرکبیر.
- _____، (ب ۱۳۸۴)، مثنوی معنوی، براساس نسخه رینولد الین نیکلسن. بکوشش کاظم دزفولیان، چ ۳، تهران: طلايه.
- میرباقری فرد، سید علی اصغر، «نسفی و وحدت وجود»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، سال هشتم، ش ۳۰ و ۳۱، ۱۳۷۹، صص ۱۴۳-۱۲۵.
- نبویان، سید محمود، (۱۳۸۱)، پلورالیسم دینی، تهران: نشر دانش و اندیشه معاصر.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، (الف ۱۳۸۶)، کتاب الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله. چ ۸، تهران: طهوری.
- _____، (ب ۱۳۸۶)، کشف الحقایق. به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.
- هیک، جان، (۱۳۷۲)، فلسفه دین. ترجمه بهرام بهراد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- _____، (۱۳۸۲)، بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، چ ۱، تهران: قصیده سرا.
- Hick, John, (1985), Problems of Religious Pluralism, New York: st. Martin press.