

تکثرگرایی و مدارا در اندیشه ابن عربی با تأکید بر فتوحات مکیه

حمیدزینلی^۱، نصراله حکمت^۲

چکیده: از نتایج ضروری تکثرگرایی دینی مسئله مداراست و شخص تکثرگرا در اجرای احکام اجتماعی دین به سمت تساهل و تسامح می‌رود. ابن عربی در عین باور به تکثرگرایی به اجرای شریعت در تمام شئون ملتزم است. وی قائل است که اندیشه تکثرگرایی لوازمی دارد که مؤمنان و سالکان بایستی آن را بپذیرند تا در نهایت به حقیقت راه یابند. اما تکثرگرایی حقیقی شایسته انسان کامل است و هرکس از این تکثرگرایی بهره‌ای متناسب با خود دارد. ابن عربی برای رسیدن به مدارا و رواداری سازگار با اسلام دوره راه را طی می‌کند. یکی از این راه‌ها طرح گونه‌ای جهان‌بینی عرفانی است که نشان می‌دهد هر عقیده‌ای به نحوی با حقیقت مرتبط است و، پس از اجرای حدود الهی در آخرت، اسم الرحمن همه را در بر می‌گیرد و راه دیگر ترسیم نوعی سلوک عملی است که با پذیرش عقاید گوناگون منطبق است. بنابراین، ابن عربی در عین حفظ احکام شریعت تلاش دارد جامعه را به سمت مدارا و رواداری سوق دهد.

کلیدواژه: مدارا، تکثرگرایی، ابن عربی، شریعت، فتوحات مکیه

Pluralism and Tolerance in Ibn Arabi's Thought with Emphasis on *Al-Futuh al-Makkiyya*

Hamid Zeynali, Nasrollah Hekmat

Abstract: One of the necessary results of religious pluralism is the issue of tolerance, and a pluralistic person goes towards tolerance in the implementation of the social rules of religion. While believing in pluralism, Ibn Arabi is committed to the implementation of Sharia in all matters. He believes that the thought of pluralism has elements that believers and wayfarers must accept in order to ultimately reach the truth, but true pluralism is worthy of a perfect Man and everyone has their own share of this pluralism. Ibn Arabi takes two ways to achieve tolerance compatible with Islam. One is the design of a type of mystical worldview that shows that every belief is somehow related to the truth and after the implementation of divine *hudud* in the hereafter, the name of the Most Merciful includes everyone. The other is to draw a kind of practical behavior that is consistent with the acceptance of various beliefs. Therefore, Ibn Arabi tries to lead the society towards tolerance while maintaining the rules of Sharia.

Keywords: Tolerance, Pluralism, Ibn Arabi, Sharia, *Al-Futuh al-Makkiyya*

مقدمه

مدارا و تسامح مفاهیمی هستند که مسلمانان از ابتدای بعثت رسول خدا (ص) با آن آشنا شدند و در ادبیات عرفان اسلامی نیز مورد تأکید بسیار بوده است ولی مدارا و رواداری به معنای Tolerance از مفاهیمی هستند که از غرب مدرن وارد سرزمین‌های اسلامی شدند. صورت‌بندی این مفاهیم با توجه به سیر تاریخی آنها در غرب و مسیحیت به نحوی بود که الزاماتی را با خود به همراه داشت و بسیاری بر این گمان هستند که تکثرگرایی با مدارا و رواداری ملازمه دارد و نمی‌توان صورت‌بندی متفاوتی برای رابطه آنها ترسیم نمود. ابن عربی که از عارفان بنام اسلامی است چهره‌ای متفاوت از تکثرگرایی و رابطه آن با مدارا ترسیم می‌کند و نظریه او در پیچیدگی و در توجه به جزئیات قابل‌اعتناست. موضوع تکثرگرایی در فلسفه دین دو چهره معرفت دینی و اخلاق اجتماعی دارد که ابن عربی به هر دوی این موارد می‌پردازد. وی در هر دوی این معانی اهل مداراست اما مدارای او مختصات ویژه خود را دارد. لازم است ذکر شود که وی در سنتی زیست کرده که پیامبر آن با ادیان و اندیشه‌های گوناگون تعاملی جدی داشته است و او به تمام آورده‌های اسلام معتقد است و همین سبب شده که وی، با پذیرش تمام سنت پیامبر خاتم (ص) و کتاب آسمانی او، نسخه خود را از تکثرگرایی عرضه دارد. ابن عربی با باور به تکثرگرایی تلاش کرده است رابطه این تکثرگرایی را با رستگاری و رحمت شامله الهی تبیین کند.

در خصوص پیشینه تحقیق می‌توان مدعی شد که تا به حال کسی به این موضوع به‌طور خاص نپرداخته است. ویلیام چیتیک در کتاب عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان و همچنین دکتر سیدحسن حسینی در کتاب دین یکتا به‌نحو عام به موضوع تکثرگرایی ابن عربی پرداخته‌اند اما در این مقاله به‌طور خاص رابطه تکثرگرایی و مدارا از آثار ابن عربی مخصوصاً کتاب فتوحات مکیه استخراج شده است.

اصطلاح مدارا

مدارا در اصل لغتی عربی است که به معنای رعایت‌کردن، صلح و آشتی نمودن، رفتار با مهربانی، نرمی، رفق، مماشات، تسامح، بردباری و امثالهم به کار رفته است (لغت‌نامه دهخدا، ۱۳۸۵). مدارا در زبان عربی در حالت همزه‌دار به صورت «المُدَارَاة» به معنای مخالفت و دفاع آمده (لسان العرب، بی تا) اما در حالت بدون همزه‌اش که مدنظر این نوشته است یعنی «مُدَارَاة» معنای حُسن خُلُق و نرمی برای آن ذکر شده است (الأجناس من کلام العرب و ما أشتبه فی اللفظ و اختلف فی المعنی: ۱۴۰۳ق). در برخی موارد، این نرمی و ملاطفت در کنار ترس از شر طرف مقابل آمده است (لسان العرب، بی تا؛ الإفصاح فی فقه اللغه، ۱۴۱۰). لغت‌نامه المنجد ذیل لغت «دَارَاة»،

زینلی، حکمت

علاوه بر معانی فوق، معنای فریب را نیز ذکر کرده است (المنجد فی اللغة، ۱۳۷۱). آنچه لسان اللسان در تفکیک این دو معنا می‌گوید این است که «مداراه» در حالت همزه‌دار حسن خلق و معاشرتی را نشان می‌دهد که از ترس شرّ دیگری است و بدون همزه از «دَرَيْتَ الطَّبِي» می‌آید. یعنی فرد حیله و نیرنگی به کار می‌برد تا حیوان را شکار کند و البته ذکر می‌کند که «مداراه الناس» به معنای پنهان کردن مخالفت و نرمی با ایشان است (لسان اللسان، ۱۴۱۳ق). ظاهراً در معنای لغوی این کلمه شخص از اصول و عقیده خود عبور نمی‌کند و در باطن عقیده شخص مقابل را نمی‌پذیرد، بلکه او را با ظاهر خود مشغول می‌کند و در باطن عقیده‌ای دیگر دارد یا تلاش می‌کند با نرمی طرف مقابل را به سمت خود بکشد.

مدارا در معنای اصطلاحی آن، که ترجمه «تولرانس» است، به معنای تسامح، احترام گذاشتن یا تحمل کردن است که به‌طور کلی به پذیرش مشروط یا عدم دخالت در اعتقادات، اعمال یا افعالی اشاره دارد که شخص آنها را غلط تشخیص می‌دهد اما بازهم تحمل می‌کند. مثل اینکه آنها را ممنوع یا محدود نمی‌سازد (Forst, 2017). این اصطلاح بین دو معنا مشترک لفظی است: یکی تحمل و دیگری پذیرش. زبان‌شناسان و مترجمان، به‌منظور جلوگیری از آسیب‌های اشتراک لفظی برای معنای دوم، معادل فارسی «رواداری» را پیشنهاد کرده‌اند و این ابتکار به‌جهت طیف معنایی‌ای است که مدارا (معادل تولرانس) در خود جای داده است. لذا، رواداری دیگر به معنای مدارا (تحمل دیگری) نیست، بلکه «پذیرش دیگری» جزئی از معنای آن است. از این جهت، باید گفت که، در معنای اصطلاحی، مدارا مفهومی عام و کلی است که رواداری، تساهل، تسامح و بردباری مفاهیم منبعث از آن هستند. تحمل، شکل زیرین مدارا و رواداری، که احترام به دگرباشی است، شکل زیرین آن است (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۵-۵۵۶). در مقاله حاضر اثبات می‌شود که ابن عربی در استنباط دیدگاه خود، بنابر ملاحظات صغروی و در مصادیق احکام شریعت، اهل مداراست اما در احکام شریعت، به‌جهت کبروی، مدارا را کاملاً رد می‌کند. وی رواداری و پذیرش عقاید گوناگون برای عارف را، آن هم در سطح شهود و علم، ضروری می‌داند اما در مرحله عمل به اجرای حدود و دستور الهی قائل است. ابن عربی برای مدارا با خلق خدا دست به تغییر احکام شریعت نمی‌زند ولی برای تحقق آن به ترویج نگاه عرفانی در میان انسان‌ها و منشأ عقاید می‌پردازد و اینکه مسلمانان پذیرای حقایق متنوع باشند و از روحیه انکار و ردّ اندیشه‌ها خود را دور کنند.

دیدگاه اسلام و پیشینه تاریخی

قرآن مجید و سنت اسلامی در عهد پیامبر دو منبع بزرگ و قابل اتکا برای نشان دادن نحوه مواجهه

Zeynali, Hekmat

دین خاتم با مسئله تکثر و تنوع ادیان است. در حالی که قرآن مجید، در آیات مختلف، تکثر دین الهی را تکثر واحد و فلسفه بعثت انبیا را یکتا معرفی می‌کند، سنت اجتماعی و دینی پیامبر اسلام نیز گواه بر مدارا و احترام به ادیان و مؤمنان دیگر ادیان بوده است (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴).

در واقع، رسول اکرم (ص)، در دوره‌ای که حکومت اسلامی تشکیل شد، به صورت عملی مواضع خود را در قبال دیگر ادیان و فرقه‌ها اعلام کرده است و، در سیره نبوی، بیشترین مدارا و رواداری در نسبت با ادیان ابراهیمی دیده می‌شود. مناسب است که در اینجا به برخی از آیات و روایاتی که در آنها بر مدارا تأکید شده است اشاره‌ای شود:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (اعراف، ۱۹۹)

[ای پیامبر،] عفو و گذشت پیشه کن و به کار پسندیده فرمان ده و از نادانان روی گردان. فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ (آل عمران، ۱۵۹)

[ای پیامبر،] بس به مهر و رحمتی از سوی خدا با آنان نرم‌خوی شدی و اگر درشت‌خوی و سخت‌دل بودی، از پیرامونت پراکنده می‌شدند. بنابراین، از آنان گذشت کن و برای آنان آمرزش بخواه.

در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که «ما گروه پیغمبران مأموریم به مدارا با مردم چنانی که مأموریم به انجام واجبات» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۲: ۵۳). یا اینکه فرموده‌اند «هرکه با خلق مدارا بمیرد شهید مرده است» (مجلسی، ۱۳۶۸، ج ۷۲: ۵۵). از حضرت امیرالمؤمنین نقل شده است که مدارا به مثابه رأس عقل است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۲۶۴). از این دست روایات از پیامبر اسلام و اهل بیت علیهم السلام بسیار نقل شده است و صرفاً چند نمونه برای نشان دادن اهمیت آن در قرآن و نزد اولیای دین ذکر شد.

در مقابل این پیشینه، مسیحیان، بعد از به قدرت رسیدن و پیش از مطرح شدن مفاهیم مدارا و رواداری، مسیر تعصب بر عقاید و باطل دانستن دیگران را در پیش گرفتند و پیامد چنین اندیشه‌ای خشونت علیه دیگر ادیان و اندیشه‌ها بود. کلیسا در دوره افول خود و با ابتکار برخی اندیشمندان مسیحی به سمت طرح مفاهیمی همچون مدارا و رواداری گرایش پیدا کرد (حدادی، ۱۴۰۰: ۱۲۵-۱۲۶).

این تاریخچه مختصر لازم بود تا گفته شود «الهیات ناظر به ادیان»، که اکنون در فلسفه دین رایج است، در بستر الهیات مسیحی تکون یافته است (مقری، صادق‌نیا، صالحی، ۱۳۹۴: ۹۱)

زینلی، حکمت

و چند سده بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد. اگرچه در سنت فلسفی-کلامی و اعتقادی اسلام نیز مباحثی مرتبط مطرح شده اما در قالب فلسفه دین رایج مورد بحث قرار نگرفته است. از این جهت، استفاده از مفاهیم مرتبط با تکثرگرایی دینی بدون در نظر گرفتن تطبیقی دقیق مسیر تحقیق را به بیراهه می‌برد. با این حال، تلاش شده است که، به جهت بهره‌گیری از زبان مشترک، برخی قالب‌های مفهومی به صورت انتزاعی مورد استفاده قرار گیرد و پرسش‌هایی که فلسفه دین مرسوم در این زمینه به پاسخ آن می‌پردازد در اندیشه ابن عربی کاوش شود.

تکثرگرایی ابن عربی

پیش از ورود به دیدگاه خاص ابن عربی لازم است بدانیم که تکثرگرایی او چه ویژگی‌هایی دارد تا از این طریق بتوانیم رابطه آن را با مدارا بهتر بفهمیم. تکثرگرایی و مدارا در ادبیات فلسفه دین روابطی تعریف شده دارند ولی ابن عربی به رابطه‌ای خاص و متفاوت بین این دو قائل است. برخی طرح کرده‌اند که تساهل و تسامح به مقدمات پرچالشی همچون قبول نظریه پلورالیزم نیاز ندارد (حسینی، ۱۳۹۳: ۲۹) و اینکه می‌توان انحصارگرا بود ولی در عمل اهل مدارا بود (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴: ۵۵۲) یا اینکه می‌توان بدون تغییر در عقاید افراد و نسبی کردن آنها تأثیرات عملی آنها را محدود نمود (دورینگر، ۱۳۸۶: ۸۸-۸۹). پس برخی قائل هستند که می‌توان هم انحصارگرا بود و هم اهل مدارا. یعنی برای رسیدن به این مدارا ضرورتاً لازم نیست قائل به تکثرگرایی بود. همچنین این امکان وجود دارد که فردی انحصارگرا باشد اما اثر عملی عقاید خود را کاهش دهد و در عین حفظ عقاید، در عمل، خود را به قوانین دموکراتیک مقید کند. شاید بتوان این نتیجه را از گفتمان غالب بر فلسفه دین استخراج کرد که تکثرگرایی لزوماً به مدارا و رواداری می‌انجامد. ابن عربی در عین باور به تکثرگرایی، به طور کامل به اجرای شریعت ملتزم است ولی نظریه تکثرگرایی او، علاوه بر اینکه برای هر عقیده‌ای ریشه‌ای در حقیقت قائل است، تمام عقاید را در رستگاری نیز سهیم می‌داند. در مسئله رستگاری اگر نجات از عذاب ابدی و ورود به بهشت را دو سطح از رستگاری در نظر بگیریم، ابن عربی مورد اول را برای همه قائل است. به این معنا که کسانی که از عذاب ابدی نجات پیدا می‌کنند ضرورتاً وارد بهشت نمی‌شوند، بلکه در همان جهنم و در همان آتش، ذیل رحمت الهی متنعم می‌گردند و آتش برای ایشان تبدیل به نعمت می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۶۳). وی تکثرگرایی را هم بر اساس سطوح مختلف افراد از حیث سعه وجودی دسته‌بندی می‌کند و بین مؤمن عادی، اهل سلوک و عارف تفاوت قائل است. به این صورت که، از نظر وی، تکثرگرای واقعی شخص عارف است و مراتب پایین‌تر بایستی الزامات این نوع تکثرگرایی را در عین تقید کامل به اسلام رعایت کنند تا، در نهایت، به درک تکثرگرایی

حقیقی نائل گردند. در این دیدگاه، بساط بهشت و جهنم پابرجاست اما رحمت الهی در جهنم نیز ظهور می‌کند و نجات را برای همه معتقدان ممکن می‌سازد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۲۰). بنابراین، در این دیدگاه نه تنها ترتیبات و حکمت‌های نهفته بهشت و جهنم حفظ می‌گردد، رحمت و اسعه نیز، که اقتضای حقانیت نسبی تمام عقاید است، شامل همه معتقدان می‌گردد. ابن عربی در جای جای فتوحات مکیه به تحلیل آثار اسما و عقاید گوناگون می‌پردازد و نقش آنها را در رستگاری بررسی می‌کند و این اهتمام بر اهمیت موضوع رستگاری و ورود به بهشت دلالت دارد. ابن عربی همچون انحصارگرایان دین اسلام و پیامبر خاتم را حق می‌شمارد و تمام حقیقت را به آن منحصر می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۱۰۷) اما قائل است به اینکه دیگر انبیا نیز از مشکات خاتم مدد گرفته‌اند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج: ۱: ۶۲) و اسلام چون خورشیدی است که وقتی طلوع می‌کند دیگر ادیان مانند ستاره‌ها پنهان می‌گردند و این به معنای رد دیگر ادیان نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۳) زیرا این ادیان نیز به فراخور استعداد هر قوم و استعداد پیامبرشان از اسلام و نبی خاتم بهره برده‌اند اما پیام ایشان مقید است و وقتی پیام کامل و مطلق عرضه گردد، حکم مقید و زمانمند برداشته می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۳). از این جهت، دیگر پیامبران نسبت به نبی خاتم به مثابه نمایندگان وی هستند که پیش از ظهور وی حصه‌ای از اسلام را به بشر عرضه کرده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۱۳۴). ابن عربی همچون انحصارگرایان ایمان را در رستگاری امری تعیین‌کننده می‌داند اما این ایمان را صرفاً مشروط به اسلام نمی‌کند، بلکه هر آن‌کس که ذره‌ای با نیت تبعیت از یکی از شرایع الهی عملی انجام داده باشد رستگار است. وی حتی پا را فراتر می‌گذارد و قائل است که براساس روایتی که از پیامبر اسلام رسیده است هرکس که علم به توحید داشته باشد و به هیچ یک از ادیان ایمان نداشته باشد در نهایت از جهنم نجات پیدا می‌کند و وارد بهشت می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۱۴).

اگر شمول‌گرایان را کسانی بدانیم که بین «حقانیت» و «نجات و رستگاری» تفکیک قائل شده‌اند (حسینی، ۱۳۹۳: ۱۱۸) یا انحصارگرایی را بر دو نوع انحصار در حقیقت و انحصار در رستگاری تقسیم کنیم (زاگربسکی، ۱۳۹۳: ۳۶۳)، به این صورت که شمول‌گرایان صرفاً در دسته دوم جای بگیرند، ابن عربی موضعی مشابه شمول‌گرایان دارد. وی بهشت را جایی برای موحدان می‌داند و بنابراین، دیگر ادیان الهی و حتی الهیون طبیعی را هم در آن جای می‌دهد (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۱۴) و غیر موحدان را اهل آتش می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۲: ۴۳۹). تفاوت ابن عربی در این موضع نیز با شمول‌گرایان قابل ملاحظه است زیرا وی حتی کسانی را که در جهنم جای دارند، مثل مشرکان (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۴: ۲۶۰؛ ج: ۳: ۱۱۷؛ ج: ۲: ۶۶۱)، دهریون

زینلی، حکمت

(ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۹۹؛ ج ۴: ۲۶۵)، قوم نوح (ع) (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۲۰۱)، مانویان (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۳۲؛ ج ۲: ۴۳۹) و امثالهم، در حقانیت سهیم می‌کند و ریشه عقاید همه را اسمای الهی می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۰۹). با توجه به اینکه تمام صور عقاید در اسم الرحمن جمع‌اند و صورت هر اسم الهی اگرچه «ضال» و «بعید» باشد، در نهایت، به الرحمن ختم می‌گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۷۱؛ ج ۳: ۲۰۷)، در تجلی نهایی ارحم الراحمین همه از عذاب نجات پیدا می‌کنند اما آتش از بین نمی‌رود، بلکه سرد می‌گردد و جهنمیان به حکم اهلیت در جهنم متعم می‌گردند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۲۰). منظور از حکم اهلیت این است که هرکس به موطن خود انس دارد و اگر به موطنی منتقل گردد که اهل آن نیست دچار رنج می‌گردد. خلاصه اینکه از نظر وی گوناگونی عقاید نیز به خداوند باز می‌گردد و رحمت خداوند در پایان همه را دربر می‌گیرد اما حکم بهشت و جهنم از بین نمی‌رود و این بهشت است که منتهای آمال افراد را برآورده می‌سازد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۵۸) ولی همه، از جمله جهنمیان، خداوند قریب را درک خواهند کرد و حجاب کنار می‌رود (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۱۴). از این زاویه هر عقیده و سخنی که از حداقل عقلا نیت برخوردار باشد ریشه در اسمای الهی دارد و در موطنی که عارف بالله از آن مطلع است صحیح است و هرکس در قیامت خداوند را با صورت عقیده‌ای که داشته است ملاقات می‌کند (نابلسی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۴۳۵).

تا اینجا تلاش شد نگاه تکثرگرایانه ابن عربی، به اختصار، عرضه شود. عموماً تکثرگرایی به اباحه در شریعت ختم می‌شود اما تکثرگرایی ابن عربی این ویژگی را ندارد. در ادامه سعی می‌گردد التزام ابن عربی به شریعت تبیین شود. سپس به مدارای مدنظر وی پرداخته خواهد شد.

فقه مدنظر ابن عربی

یکی از بحث‌های مرتبط با تکثرگرایی مداراست زیرا تکثرگرایی می‌تواند به مدارای بیشتر بینجامد و مدارا به جهت کارکرد اجتماعی‌اش مورد توجه است. شخصی که دیگری را به طور کامل یا از جهتی برحق می‌داند، قاعدتاً حس تنفر و ضدیت کمتری نسبت به او خواهد داشت و، در عمل، تقابل کمتری بین اندیشه‌های گوناگون صورت می‌گیرد. برای فهم مختصات مدارا در اندیشه ابن عربی، نیاز است نگاهی به فقه مورد تأیید وی داشته باشیم، زیرا عمل اجتماعی و نوع برخورد با دیگر ملل و نحل موضوعی است که از نظر وی در فقه بررسی شده است.

ظاهر امر این است که ابن عربی، در جای جای آثار خود، مخاطبانش را به تبعیت از احکام شرعی و حلال و حرام دین دعوت می‌کند اما نشانه‌هایی وجود دارد که وی تفسیر متفاوتی از فقه به معنای مرسوم آن دارد. از نظر ابن عربی، آنچه فقه شناخته می‌شود فقه نیست، زیرا این علم به

Zeynali, Hekmat

انواع استدلال‌های نظری مشوب گشته است، در حالی که وی رویکردی حداقلی به فقه دارد. الهیات ممکن است در جایی شرع را نقض کند و این نقض بر خود شرع وارد نمی‌شود، بلکه نقض دلیلی عقلی است که این حکم شرعی را ثابت کرده است (ابن عربی، بی تا، ج: ۱: ۳۷۵). ابن عربی در رد قیاس مورد نظر فقیهان می‌گوید:

ما به این جهت از قیاس خودداری می‌کنیم که افزایش در احکام است و درک ما از شارع این است که به دنبال سبک کردن کار این امت است و فرموده است که «اترکونی ما ترکتم» و شارع از سؤالات پیرامون آن [احکام عملی] اکراه داشته است زیرا می‌ترسید به موجب سؤال حکمی نازل شود که [مردم] آن را اجرا نکنند؛ مثل شب‌زنده‌داری ماه رمضان، حج هر ساله و امثالهم. این نگاه به شارع ما را از قیاس در دین منع می‌کند زیرا نبی (ص) به آن امر نکرده و خداوند هم بر آن امر نکرده، پس ترک آن برای ما لازم است... اصل [فقهی] بر این حکم می‌کند که تکلیفی نیست و خداوند همه آنچه در زمین وجود دارد را برای ما خلق کرده است و هر کس قصد محدود کردن [این نعمت‌ها] را دارد، باید از کتاب، سنت یا اجماع دلیل بیاورد، اما ما قائل به قیاس نیستیم و از هیچ حکمی که از آن به دست آمده باشد پیروی نمی‌کنیم (ابن عربی، بی تا، ج: ۲: ۱۶۵).

حضرت مهدی نیز وقتی ظهور کند از اینکه احکام شرعی توسعه پیدا کنند ابا می‌کند (ابن عربی، بی تا، ج: ۳: ۳۳۷). از نظر ابن عربی، در زمان پیامبر احکام شرعی بر حسب مقتضیات زمان و همچنین سؤال مسلمانان نازل می‌شد. لذا، اگر مسلمانان از پیامبر خدا (ص) سؤالات شرعی کمتری می‌پرسیدند، احکام عملی اسلام کمتر بود (ابن عربی، بی تا، ج: ۲: ۵۵). از اساس هم رأی و نظر افراد در شرعی بودن حکمی اعتبار ندارد. خداوند حضرت رسول را به جهت ماجرابی که با عایشه و حفصه رخ داده بود مورد عتاب قرار داد:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (تحریم، ۱)

ای پیامبر، چرا برای خشنودی همسرانت آنچه خدا برای تو حلال گردانیده حرام می‌کنی؟ خدا [است که] آمرزنده مهربان است.

این عتاب که متوجه پیامبر شده به این جهت است که وی اختیار طلاق همسرانش را با سوگند بر خود حرام کرده بود. بدین گونه، باید گفت که رأی شخصی، حتی اگر رأی پیامبر باشد که برترین رأی است، در تعیین حکم خداوند معتبر نیست.

اجتهادی که حضرت رسول ذکر کرده است طلب دلیل برای تعیین حکم در مسائل جدیدی است که پدید می‌آید و نه تشریح در حکمی که نازل شده است (ابن عربی، بی تا، ج: ۳: ۶۹). منظور

زینلی، حکمت

تعیین حکم در مصادیق است (حکم صغروی) و نه اصل دستورهای تشریحی (حکم کبروی). به نظر ابن عربی، اینکه می‌بینیم خداوند به پیامبرش امر کرده است که «قل رب زدنی علماً» منظور علم حقیقت بوده است و نه علم شریعت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۵۱). پس افزودن به احکام شرعی مدنظر پیامبر نبوده است و در این باب امر کرده به همان مقدار که در زمان او سؤال شده و پاسخ آن آمده کفایت شود و امت او به دنبال کشف احکام عملی جدید نباشند.

آن‌چنان‌که توضیح آن آمد، ابن عربی اجازه ورود قیاسات نظری به فقه را نمی‌دهد و آن را تقبیح می‌کند. این اندیشه که علیه قیاسات نظری در فقه مطرح شد ظاهراً رویکردی حدیثی است و نشان می‌دهد که از نظر وی محدوده فقه و احکام اجتماعی دین تا کجاست. در مقابل قیاسات نظری، ابن عربی قائل است که الهیات عرفانی اجازه دارند به صورت کبروی و صغروی در فقه حضور پیدا کنند و او در این موضع از فقه حد اقلی و نگاه اهل حدیث فاصله می‌گیرد.

ابن عربی در بخشی از فتوحات مکیه از نگاه عرفانی به بررسی برخی از موضوعات فقهی می‌پردازد. وی گاهی اوقات از تأثیر دیدگاه‌های عرفانی افراد در آرای فقهی‌شان می‌گوید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۵ و ۳۷۴) و گاهی از دیدگاه‌های عرفانی برای تعیین حکم برخی موضوعات بهره می‌برد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۸ و ۳۷۵) یا احکامی مناسب اهل عرفان مطرح می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱۱). اما با وجود این، به نظر می‌رسد که ورود وی در مسلمات فقهی نیست. مسلمات فقهی از نظر ایشان روایات منصوص از پیامبر خدا (ص) است اما، در عمل، اجماع علمای اسلام بر حکمی نیز در نظر ایشان مسلم فرض می‌شود. از نظر وی، می‌توان با الهیات فقه را متأثر ساخت، چنان‌که استدلال‌های نظری آن را متأثر ساخته‌اند. ولی آن مواردی که روایاتی مسلم در خصوص آنها آورده شده است جایی برای ورود نمی‌گذارد. با این توضیحات می‌توان در تعریف فقه گفت که فقه مجموعه مسائلی است که، مبتنی بر روایات موجود، به آنها پاسخ داده شود. بنابراین، باینکه ایشان به الهیات عرفانی اجازه دخل و تصرف در فقه را می‌دهد، اما در مواردی که روایتی صریح یا اجماع فقها حضور دارد ورود نمی‌کند و عملاً تأثیر الهیات را محدود به نقاط تاریک و مبهم می‌کند.

روشن شد که ابن عربی به فقه نگاهی همچون اهل حدیث دارد و قیاسات نظری را به‌عنوان منبعی برای بسط فقه نمی‌پذیرد. در مقابل، او به الهیات عرفانی اجازه ورود صغروی و کبروی در فقه را می‌دهد اما این ورود نیز شامل مسلمات فقهی، روایات صریح و اجماعات فقهی نمی‌گردد و البته بار عملی بیشتری بر مکلف بار نمی‌کند و توسعه فقه در لایه معرفتی و عرفانی است. در این قسمت تلاش شد تا محدوده فقه از نظر ابن عربی روشن شود و در ادامه به بررسی مدارا در

احکام چنین فقهی خواهیم پرداخت.

مدارا در حلال و حرام

با این توضیحات که ابن عربی قائل به فقهی روایت محور است، اکنون می‌توانیم به رابطه آن با مدارا بپردازیم. آنچه ابن عربی به عنوان فقه می‌پذیرد بسیار معتبر است و هیچ کشف و شهودی آن چنان اعتباری ندارد که آن را نقض کند. البته همان طور که توضیح آن آمد، منظور از شریعت حلال و حرام‌هایی است که در عمل مکلفان جاری است اما دایره معرفت و عقاید متنوع باز است. این فقه آن چنان معتبر است که اگر از سالک عملی سر زد که مستحق حد شرعی بود، باید حد بر او جاری شود. چه بسا این عمل در نامه اعمال او گناه به حساب نیاید اما حکم شرعی قطعاً باید جاری گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۷۰). اگر ولی الهی با وجود عقل تکلیف از میزان شرع خارج شد، باید حدود شرعی در دنیا بر وی اقامه شود، اگرچه شاید خداوند او را در دار آخرت بیامرزد و کسی که حکم را بر وی جاری ساخته مآجور است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۶۳). پس شهود و علم به حقیقت نباید در عمل آدمی به نحوی بروز داشته باشد که با حلال و حرام شرعی تقابل یابد. این در حالی است که حضور این شهود و علم در باطن شخص می‌تواند فضیلت به حساب آید. لذا، شخص بایستی با خط کش شرع مراقب رفتارهای خود باشد.

ابن عربی نه تنها شریعت را امری در مقابل سلوک عرفانی قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به نحوی در مراقبه افراد دخیل می‌کند. به این صورت که کسی که به جزئیات شریعت عمل کند از مرتبه‌ای عالی برخوردار است و کسانی که تحت غلبه احوال و از متوسطان هستند نمی‌توانند چنین تجربه‌ای داشته باشند. وی با تشریح دو نگاه به اسباب ظاهری قائل می‌شود که برخی افراد علت هر اتفاقی را الله می‌دانند و برخی خداوند را سرسلسله علل می‌دانند و برای اسباب (علل ثانوی) نیز اثری مستقل قائل هستند. از نظر ابن عربی، ادب اقتضا می‌کند که انسان اثر علل ثانوی را منکر نشود، زیرا علل ثانوی را نیز خداوند وضع کرده است و می‌توان آنها را اسمای الهی دانست (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۰۸). به این معنی که هرکدام از اسباب و علل ثانوی یکی از اسمای الهی به شمار می‌روند. از نظر وی، شریعت نیز از علل ثانوی است که خداوند وضع کرده است. لذا، عارف تلاش دارد که مطابق شریعت عمل کند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۴۹). از این جهت، حال اهل ادب که افراد کامل هستند با سالکان تحت غلبه احوال متفاوت است، زیرا برای چنین سالکانی تحول از حالی به حالی دیگر متناسب با خطاب شریعت ممکن نیست اما عارف توان چنین انتقالی را دارد (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۵۰). بنابراین، ابن عربی رعایت شریعت را به نوعی با مراقبه حقیقت پیوند زده است به این صورت که رعایت شرع و تطبیق خود با قرآن را ادب

زینلی، حکمت

عارف می‌داند که برای سالک تحت غلبه احوال شاید ممکن نباشد اما سالک هم باید بداند که نبایستی از خطوط قرمز عبور کند. ابن عربی در خصوص غضب می‌گوید که اگر انسان برای نفسش غضب کند، این غضب شامل رحمتی نمی‌شود اما اگر برای خدا غضب کند، غضبش غضب خدا خواهد بود و غضب خدا از رحمت خالی نیست چه این غضب در دنیا باشد، مثل اجرای حدود و تعزیرات، و چه در آخرت باشد که اجرای حدود بر اهل آتش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۳۳۳).

ابن عربی در نامه‌ای به کیکاووس در خصوص امور مربوط به نصاری توصیه می‌کند که در خصوص اهل کتاب سیاست جدی‌تری در پیش گیرد و آنان را به شرایط ذمه ملزم سازد تا در دارالاسلام تظاهر به کفر نمایند و علیه مسلمانان به عمل جاسوسی نپردازند و می‌فروشی نکنند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۳۱۰-۳۱۱؛ جهانگیری، ۱۳۹۰: ۹۵). وی همچنین در خصوص اجرای حدود می‌گوید کسی که رأفت به خرج دهد مؤمن نیست و شایسته سرزنش است زیرا از میزان، که شرع است، عدول کرده است.

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ (نور، ۲)

در [کار] دین خدا، نسبت به آن دو دلسوزی نکنید.

این در حالی است که خداوند رئوف است. وقتی می‌بینیم که او رئوف است و از طرفی حدودی تعیین کرده و به اجرای آنها دستور داده و اقوامی را به انواع عذاب کوچک و بزرگ گرفتار کرده است، روشن می‌شود که رأفت نیز موطنی دارد که نباید از آن عدول کرد. پس باینکه رأفت از صفاتی است که آدمی غالباً به خاطر اتصاف بدان مؤاخذه نمی‌گردد، اما باید مراقب بود که در مواردی که در شرع ذکر شده است این صفت را، که حقیقتاً از آن خداست، مانند لباسی غصبی به تن نکنند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۳۴). اقتضای ادب این است که آدمی در مواردی که دستور شرع رسیده است حتی به صفاتی همچون غضب، که در غالب موارد از آن نهی شده است، متصف گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۰).

از نظر ابن عربی عمل به شریعت با شهود حقیقت تناقض ندارد، بلکه ادب مراقبه‌ای علاوه بر شهود است که انسان کامل می‌تواند آنها را با هم جمع کند. عالم دلیلی بر الله است. از این جهت، معانی محمود و مذمومی که در آن نهفته است مورد شگفتی ما می‌شود. مافرعون و متکبران امثال او را دلیل بر وجود صانع می‌گیریم ولی این موجب احترام به او نمی‌شود، بلکه لازم است که نسبت به او بغض داشته باشیم و بی‌احترامی کنیم و در مورد موسی (ع) عکس این صادق است.

Zeynali, Hekmat

ما مصحف را بزرگ می‌داریم زیرا شارع به ما احترام و تعظیم آن را امر کرده است، نه به جهت دلیل بودنش (ابن عربی، بی تا، ج: ۱: ۳۵۷).

نتیجه آنکه، ابن عربی به خود اجازه می‌دهد که با استفاده از معارف و شهود خود توسعی در فقه قائل شود و آن را فقه حقیقی معرفی کند اما این امر در حوزه‌هایی که روایات در آن صراحت دارند و دستوری عملی در آن آمده است یا وفاقی بین فقها ایجاد شده است صادق نیست. در مورد مدارا نیز این امکان وجود داشت که تکثرگرایی عرفانی وی در مدارا، که امری فقهی است، ظهور پیدا کند. اما از آن جهت که اسلام صحنه تعامل با ملل و نحل دیگر بوده است و سیره‌ای روشن از پیامبر در این خصوص وجود دارد و قرآن نیز تعامل با دیگران را معین ساخته است، چنین اتفاقی رخ نداده و عارف که پذیرای هر حقیقتی است شرع را نیز به عنوان علتی ثانوی در خود می‌پذیرد و بدان عمل می‌کند، بلکه تلاش دارد با تک تک گزاره‌های قرآن خود را تطبیق دهد، به نحوی که اگر تندی در آن است بترسد، اگر بشارتی است خوشحال شود، اگر تبری است با آن خشمگین شود و امثالهم. لازم است ذکر شود که، از نظر وی، آورده انبیا چیزی ورای ذوق اولیای الهی است (ابن عربی، بی تا، ج: ۲: ۵۱). از این رو، تعبّد به آنها و تطبیق خود بر آن دستورها بر ولی تابع ضروری است اما ولی غیرتابع کسی جز نبی نیست. حضرت محمد (ص) نیز پیش از نبوت به شریعت ابراهیم (ع) متعبد بود (شعرانی، ۱۳۸۸: ۶۴). بنابراین، این قاعده‌ای کلی است. ولی الهی نیز با پذیرش دستورهای شرع می‌تواند به معارف آنها پی ببرد (ابن عربی، بی تا، ج: ۲: ۵۶۹) اما به صورت ابتدایی نمی‌تواند چیزی بر آنها بیفزاید. دراصل، آنچه از کرامات و معارف نصیب اولیای الهی می‌گردد به جهت متابعت از نبی است و شرافت این موارد به او بازمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۹۱: ۸۳). پس ولی الهی شهود خود را به شرع نبی قید می‌زند و در صورتی که شریعت در موضوعی ورود داشته باشد، عارف آن را می‌پذیرد و علم خود را در عمل نمی‌آورد.

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که ظهورات تکثرگرایی مدنظر ابن عربی بیشتر در لایه خودسازی و فردی است و شخص نباید با انکار دیگران و تقویت روحیه انکار مانعی برای رشد خود ایجاد کند و در سطوح بالاتر به دنبال حقیقت پشت پرده هر عقیده بگردد. چنین مدارایی را می‌توانیم مدارای معرفتی بنامیم زیرا مابازای آن در لایه علمی افراد یافت می‌شود و هدفی سلوکی را دنبال می‌کند تا افراد را از احتجاجات کلامی برحذر دارد، اما جنبه‌ای اجتماعی ندارد. تا اینجا روشن شد که ابن عربی در حلال و حرام دین جایی برای مدارا باز نگذاشته است. اما در ادامه به نحو صغروی و مصداقی به مدارا در اندیشه وی می‌پردازیم. در بخش بعدی روشن می‌شود که تکثرگرایی از طریق اباحه بر شریعت تأثیر نمی‌گذارد، بلکه تحول جهان بینی و سلوک مسلمانان

زینلی، حکمت

به مدارایی اصولی تر می انجامد.

مدارا در مصادیق

سنت عرفان اسلامی پر است از مصادیق مدارا با دیگر عقاید و گناهکاران. برای نمونه، درباره سهل بن عبدالله تستری این گونه آمده است که:

گفتند: «از جمله خلق با کدام قوم صحبت داریم؟» گفت: «با عارفان، از جهت آنکه ایشان هیچ چیز [را] بسیار نشمرند و هر فعلی که رود، آن را به نزدیک ایشان تأویلی بود. لاجرم تورا در همه احوال معذور دارند» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۲۶۷).

یا حمدون قصار این گونه توصیه کرده است که:

صحبت با صوفیان کنید که زشت را نزد ایشان عذرها بود و نیکی را بس خطری نباشد تا تورا بدان بزرگ دارند و تو بدان در غلطی (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵، ج ۱: ۳۳۳).

این سنت نه تنها در بزرگان صوفیه بسیار دیده شده، بلکه به توصیه ای طریقتی تبدیل شده است که بایستی انکار را بالکل از میان برداشت و همه را معذور داشت و حتی اگر کسی با توبدی کرد نبایستی از او ناراحت شوی و دل بد کنی (خواجه حوراء، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

ابن عربی در جایی پس از توصیه در مورد حُسن ظن می گوید شخصی که به دیانت وی مطمئن بوده است به او از فقیه متکلمی خیر می دهد که شراب می نوشد ولی پس از آن توبه می کند و به مغفرت الهی و توفیق ترک گناه امیدوار است. ابن عربی از امید وی به رحمت خداوند تجلیل می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۷۰۷). ابن عربی همچنین به توصیه استادان خود اشاره می کند که او را از سوء ظن به عبادالله و مشغول شدن به خطای ایشان برحذر می داشته اند. چه اگر شخص چنین باشد از خدا دور و درونش تاریک می شود و همنشین ابلیس می گردد (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۷۷).

از نظر ابن عربی، شخص عاصی، به معنای عام آن، تحت تأثیر اسم بعید الهی قرار گرفته است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۷۷) و، علاوه بر این، اسمای الهی که عین ثابت شخص را تشکیل داده اند عمل و مسیر شخص را متأثر می سازند. ابن عربی قائل است کسی که گناه می کند در واقع به حقیقت خود وفا کرده و اگر طاعت کند به طریقت وفا نموده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۷۳).

Zeynali, Hekmat

لازم است ذکر شود که ابن عربی افراد را در پیروی نکردن از دستور الهی موجه نمی‌داند اما حرکت بر مسیری غیر از مسیر سعادت را نیز متأثر از اسمای الهی می‌داند و شاید همین امر سبب می‌شود شخص عارف راهی میانه را دنبال کند و خطای مطلق و شر مطلق در عالم نبیند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۹) و رحمت شامل را از کسی دریغ ندارد.

ابن عربی در عین اینکه قائل است نیاستی احکام اسلام تعطیل شود و عمل به آن را برای تمام مسلمانان، از جمله اهل سلوک و عارفان، ضروری می‌داند اما نسبت به ترویج روحیه انکار در بین مسلمانان و اهل سلوک هشدار می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۱۲۱). وی مؤمنان و اهل سلوک را از مطالعه کتب ملل و نحل برحذر می‌دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱). همچنین هشدار می‌دهد که افراد نیاستی با کتب کلامی عقاید خود را کسب کنند زیرا این کتب برای دفع شبهات است و روحیه انکار را در افراد تقویت می‌کند و این روحیه سبب می‌شود که شخص از تجلیات الهی در صور گوناگون، به جهت دیوار انکار درونی، محروم گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴-۳۵) و اثبات یک عقیده، به طوری که مقابل آن انکار شود، سبب انکار بسیاری از نسبت‌های الهی می‌گردد (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۸۸).

به طور کلی، تفکر عقلانی توانایی به هم آوردن [میان خالق و مخلوق] ندارد، زیرا خود همین تصور کاملاً تجزّی‌آفرین است که موجب تقابل و فاصله می‌شود (کوربن، ۱۳۸۴: ۲۸۲-۲۸۳).

با اینکه توصیه‌های تکثرگرایانه ابن عربی بیشتر خداشناسی و سلوک فردی را نشانه می‌رود اما همین خداشناسی با تجلیات خداوند در عقاید گوناگون بی‌ارتباط نیست و عارف می‌تواند خداوند را در آینه عقاید افراد بشناسد و مؤمنان و متوسّطان اهل سلوک نیز بایستی به الزامات این تکثرگرایی پایبند باشند، به رد و انکار دیگر عقاید نپردازند و نسبت به اندیشه‌های متنوع پذیرا باشند. بنابراین، خداشناسی ابن عربی، به طور غیر مستقیم، شکل اجتماعی به خود می‌گیرد و تنوع عقاید و گوناگونی اندیشه‌ها در آن موضوعیت پیدا می‌کند. عارف به طور مستقیم به دنبال دگراندیشان می‌گردد تا ببیند ریشه عقیده ایشان در کجا قرار دارد و چه اسمی سبب شده که به چنین عقیده‌ای معتقد گردند و آیا چنین عقیده‌ای به رستگاری منجر می‌شود یا شقاوت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۴). در واقع، تجلی خداوند در مظاهر و انسان‌ها همچون آبی است که در ظرف‌های گوناگون (استعدادهای مختلف) رنگ‌های مختلفی می‌گیرد و شخص کامل باید آب را به هر رنگی بشناسد و تأیید کند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹۲) و هر یک از اجزای انسان با حقیقت اسمی الهی مرتبط است و، در نتیجه، همه اسمای الهی با وجود آدمی ارتباط می‌یابد و، از این رو، می‌توان

زینلی، حکمت

گفت که «آدم» به صورت اسم «الله» ظهور کرده است، زیرا این اسم متضمن همه اسمای الهی است، همان گونه که «انسان» با این جثه کوچکش همه معانی را دربردارد (حکمت، ۱۳۹۳: ۳۲۲). درحقیقت، خداوند انسان را به صفات خود خلق کرده است و هر صفتی که در انسان یافت می‌شود صفتی الهی است (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۴۱). لذا، شناخت هر انسانی، با هر تعین و تقیدی، در عرفان ابن عربی موضوعیت دارد و اگر انسان صفات خدا را در خود نداشت ممکن نبود که آن صفات برایش منکشف گردد (ابن عربی، ۱۴۲۴: ۵۴).

علاوه بر آن، مؤمنان و اهل سلوک بایستی عقیده خود را از قرآن و روایات بگیرند و از کتبی که به انکار دیگران می‌پردازند و از جنس عقل نظری هستند دوری کنند. قرآن جامع حقایق است و فرد حتی در تشبیه و تنزیه هم می‌تواند بدون رجوع به قوای درونی‌اش به قرآن مراجعه داشته باشد (شمس، ۱۳۸۹: ۴۹۶). اهمیت این موضوع به این است که، از نظر ابن عربی، قرآن براساس فهم‌های مختلف تأویلات گوناگونی می‌پذیرد و شخص هم با هر بار خواندن قرآن بایستی معنی جدیدی از آن فهم کند وگرنه متضرر است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۹) و اصلاً هر بار که شخص قرآن را می‌خواند با تنزیلی جدید مواجه خواهد شد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۷)، یعنی چیزی فراتر از فهم‌های مختلف. اگر به اصل بحث تکثرگرایی نظر داشته باشیم، می‌توانیم به بررسی نتیجه چنین آموزه‌ای پردازیم. شاید یکی از خروجی‌های آشکار چنین آموزه‌ای (تأویلات و فهم‌های گوناگون از قرآن) این باشد که افرادی پرورش می‌یابند که قوه پذیرش اندیشه‌های متنوع را دارا هستند.

تا اینجا روشن شد که ابن عربی بر تنوع عقاید و اندیشه‌ها صحه می‌گذارد و آن را نتیجه تجلیات الهی می‌داند. اما او نسبت به برخی از دیدگاه‌های نظری و به‌طور کلی فکر نظری بدبین است. برای نمونه، از نظر وی، کسانی که عقیده‌شان را از عقل نظری گرفته‌اند چه‌بسا در روز قیامت حقیقت به نحوی ظهور کند که چنین عقیده‌ای زائل گردد (جامی، ۱۴۲۵: ۲۹۱). علت این موضع منفی نسبت به فکر نظری را بایستی در انسدادی جست‌وجو کنیم که در مقابل تنوع عقاید و اندیشه‌ها قرار می‌گیرد و خود را منبع صحت و اعتبار عقاید به حساب می‌آورد. در مقابل، قابلیت و پذیرش درونی انسان حقایق را از خداوند دریافت می‌کند و هر چیزی را در نسبت با خدا معتبر می‌داند. اصولاً ابن عربی عقل را با دو شأن قابل و فاعلی معرفی می‌کند که شأن قابل آن بی‌نهایت گنجایش دارد اما برای شأن فاعلی کاربردهای محدودی می‌توان در نظر گرفت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۴۱) و اگر شأن فاعلی بر انسان غالب گردد او را از بسیاری معارف و مواهب محروم می‌سازد. انحراف خرد در این است که فکر (حالت فاعلی عقل) را معیاری برای رد و قبول حقایق

Zeynali, Hekmat

قرار دهد (الصادقی، ۱۳۹۲: ۲۹۳). انسان کامل مصداق کسی است که عقل او قابل است و از مزایا و معایب عقل نظری آگاه است اما شخص متکلم و اصحاب نظر کسانی هستند که تحت غلبه عقل نظری قرار گرفته‌اند و به رد و انکار دیگران می‌پردازند. ابن عربی قصد دارد جامعه را به سمت قابل بودن سوق دهد و از وضعیت فاعلی، که موجب انکار دیگران می‌شود، دور بدارد. او در چنین مسیری به امکان انحراف جامعه از معارف اسلامی توجه دارد. لذا، مؤمنان و اهل سلوک را از مطالعه کتب ملل و نحل برحذر می‌دارد (حکمت، ۱۳۹۳: ۳۶۶) و، در مقابل، به ایشان توصیه می‌کند که تمام عقاید خود را از متن شرع مقدس دریافت کنند زیرا در آن هم تشبیه هست و هم تنزیه، هم عقل از آن بهره می‌برد و هم خیال. شرع از نظر ابن عربی و رای قوای انسانی است. لذا، کسی که با آن به تعامل می‌نشیند تحت غلبه یکی از قوای خود قرار نمی‌گیرد و چنین شخصی حقیقت را در همه جا و همه کس می‌جوید (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۹۴). از نظر وی شخصی هم که به کمال فکر به‌عنوان یکی از قوا می‌رسد به سمت مقلدی و قبول می‌رود (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۸۷-۱۸۸). از نظر ابن عربی، مرید کسی است که هر چه بخواهد در قرآن بیابد و آغاز و انجامش به قرآن باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۶۲). لذا، وی در منظومه عرفانی خود از شرع پاسداری می‌کند و حتی ذوق انبیا را فوق ذوق اولیا معرفی می‌کند و معتقد است که هیچ‌گاه اولیای الهی نمی‌توانند به ارزیابی آورده انبیا بپردازند. لذا، هر ولی الهی باید تابع یک نبی باشد و در قالب او حرکت کند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۵۱). ابن عربی تلاش دارد که روحیه پذیرش را در جامعه اسلامی ترویج کند اما در کنار آن تدابیری را اندیشیده تا جامعه از مسیر شریعت محمدی خارج نشوند.

نتیجه اینکه، با وجود التزام کامل ابن عربی به شریعت اسلام، وی قائل است انجام واجبات و ترک محرمات اسلامی چه در عرصه شخصی و چه اجتماعی با عرفان منافات ندارد، بلکه عین عرفان است. اما در سطح مصداقی و صغروی چهره‌ای از حقیقت و انسان‌شناسی معرفی می‌کند که نتیجه آن جامعه‌ای پذیرا نسبت به اندیشه‌های گوناگون است. شاید بتوان گفت که چنین جامعه‌ای اگر بر کسی حد می‌زند به جهت رعایت اصول شریعت است و هیچ انگیزه شخصی در آن دخیل نیست و اگر با دینی دیگر مخالفت می‌ورزد درون آن دین را خالی از حقیقت نمی‌بیند و ایشان را نیز مشمول رحمت الهی می‌داند.

نتیجه‌گیری

ابن عربی که در اسلام عارفی شناخته شده است، در بستر اسلام و جامعه اسلامی، نسخه‌ای از تکثرگرایی ارائه می‌دهد که با اسلام سازگار و از حیث پیچیدگی و جزئیات درخور توجه است.

زینلی، حکمت

ابن عربی قائل است هر عقیده‌ای ریشه در اسمای الهی دارد. لذا، هر عقیده را می‌توان به نحوی بر حق دانست اما بایستی توجه داشت که ارتباط با هر اسمی به رستگاری موعود منجر نمی‌گردد. وی علاوه بر اینکه برای هر عقیده‌ای سهمی از حقیقت قائل است، در امر نجات و رستگاری نیز همه را مشمول رحمت الهی می‌داند اما بهشت و جهنم را منکر نمی‌شود. از نظر ابن عربی، رستگاری به معنای بهشت، که منتهای آرزوی افراد در آن برآورده می‌شود، مختص کسانی است که تابع یکی از شرایع بوده‌اند یا اگر تابع نبوده‌اند حداقل علم به توحید داشته‌اند. مدارای مدنظر این نسخه از تکثرگرایی به کوتاهی و اباحه در اجرای احکام شریعت منجر نمی‌شود، بلکه اجرای جزئیات احکام شرعی کمال انسان را در بردارد و با شهود حقیقت سازگار است. جهان‌بینی این تکثرگرایی موجب می‌شود تا مؤمنان و سالکانی که آن را پذیرفته‌اند اهل پذیرش تنوع اندیشه‌ها باشند و خود را با انکار عقاید دیگران پر نکنند. جامعه مطلوب از نظر ابن عربی رحمت الهی را از دیگران دریغ نمی‌کند و در عین حال در اجرای احکام شریعت منفعل نیست.

منابع

- ابن ترکیه، صانن‌الدین علی (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم (ج ۱)، محقق/مصحح: محسن بیدارفر، انتشارات بیدار
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۴ق)، کتاب الحجب، محقق/مصحح: سعید عبد الفتاح، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵)، رسائل ابن عربی: ده رساله فارسی شده، رساله الی الامام الرازی، مقدمه، تصحیح، تعلیقات: نجیب مایل هروی، مولی
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۶ق)، عقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی
- الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه
- ابن عربی، محی‌الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه (اربع مجلدات)، بیروت: دارالصادر
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶)، فصوص الحکم (ج ۱)، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۲ق)، محاضره الأبرار و مسامره الأخیار (ج ۲)، محقق/مصحح: محمد عبد الکریم النمری، بیروت: دارالکتب العلمیه
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۱)، ترجمه مواقع النجوم، به انضمام دو شرح از کتاب مواقع النجوم (کردی، واعظ)، ترجمه محمد خواجوی، مولی
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا) لسان العرب (۱۵ جلدی). بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع
- ابوعبید، قاسم بن سلام (۱۴۰۳ق)، الأجناس من کلام العرب و ما أشبهه فی اللفظ و اختلف فی المعنی، مصحح: امتیاز علیخان عرشی، بیروت: دار الرائد العربی
- حدادی، بهروز (۱۴۰۰)، «شکل‌گیری مدارای دینی در مسیحیت در مقایسه با اسلام»، پژوهش‌های ادیبانی، شماره ۱۱۷(۱)، ص ۱۲۴-۱۴۷
- حسینی، سیدحسن (۱۳۹۳)، دین یکتا (با مقدمه سیدحسین نصر)، مهرنیوشا
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۳)، مفتاح فتوحات (گلشن راز شبستری)، نشر علم
- حکمت، نصرالله (۱۳۹۳)، نظریه تقلید از خدا، الهام
- خواجه حوراء، عبدالله (۱۳۹۷)، رساله نور وحدت (به ضمیمه تعلیقات سید محمدحسین طباطبایی، علی پهلوانی، سیدعبدالله جعفری تهرانی)، تقریر و تصحیح و تدبیل ص.ج، انتشارات تراث
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)، شرح فصوص الحکم، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی
- الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه
- جهانگیری، محسن (۱۳۹۰)، محی‌الدین ابن عربی چهرة برجسته عرفان اسلامی، دانشگاه تهران
- دورینگر، هرمان (۱۳۸۶)، «نقدی بر کارکرد واژه مدارا در گفتگوهای بین فرهنگی و بین مذاهب»، نشریه مصباح، مترجم: عبادالله حیدری، ۱۶(۷۲)، ۸۱-۹۶

زینلی، حکمت

رجبی، محمد رضا؛ نصیری، محمد (۱۳۹۴)، «معضل مفهومی مدارا»، فلسفه دین، ۱۲(۳)، ۵۴۵-۵۶۶

زاگزبسکی، لیندا (۱۳۹۳)، فلسفه دین درآمدی تاریخی، ترجمه شهاب الدین عباسی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه
شعرانی، عبد الوهاب (۱۳۸۸)، طلای سرخ: گزارشی از اندیشه‌های عارف نامدار ابن عربی در فتوحات مکیه، ترجمه احمد
خالدی، سروش

شمس، محمد جواد (۱۳۸۹)، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، نشر ادیان
شهیدی، جعفر؛ دهخدا، علی اکبر؛ ایرج، ستوده؛ سلطانی، اکرم (۱۳۸۵)، لغت‌نامه (۲ جلدی)، انتشارات دانشگاه تهران
الصادقی، احمد (۱۳۹۲)، عقل و هستی در اندیشه ابن عربی، ترجمه محمدرضا وصفی و مسعود انصاری، جامی
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۹۰۵)، تذکره الاولیاء، محقق/مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه لیدن
قیصری، داود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، محقق/مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی
کوربن، هانری (۱۳۸۴)، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، انتشارات جامی.
لیثی واسطی، علی بن محمد؛ حسنی بیرجندی، حسین (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، سازمان چاپ و نشر مؤسسه
علمی فرهنگی دار الحدیث

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی؛ مسترحمی، هدایت‌الله؛ غفاری، علی اکبر؛ بهبودی، محمدباقر؛ مصباح یزدی، محمد
تقی؛ محمودی، محمدباقر؛ خراسان، محمد مهدی؛ و دیگران (۱۳۶۸-۱۴۰۳)، بحار الأنوار (۱۱۱ جلدی)، بیروت:
دار احیاء التراث العربی

معلوف، لویس (۱۳۷۱)، المنجد فی اللغة (۲ جلدی)، اسماعیلیان
مقری، احمد، صادق‌نیا، محراب، صالحی، مهدی (۱۳۹۴)، «گفت‌وگوی ادیان و مساله «دیگری دینی» در الهیات ناظر
به ادیان»، الهیات تطبیقی، ۶(۱۳)، ۸۹-۱۰۴

موسی، حسین یوسف؛ صعیدی، عبد الفتاح (۱۴۱۰ق)، الإفصاح فی فقه اللغة (۲ جلدی). مکتب الإعلام الإسلامی
مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ق)، لسان اللسان: تهذیب لسان العرب (۲ جلدی)، بیروت: دار الکتب العلمیه
نابلسی، عبدالغنی (۱۴۲۹ق)، جواهر النصوص فی شرح الفصوص (جلد ۱)، محقق/مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی
الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الکتب العلمیه

Forst, Rainer, "Toleration", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017
Edition), Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/>