

مبانی هستی‌شناختی دین و جهانی شدن از منظر عرفان اسلامی

زهرا شریف

چکیده

جهانی‌شدن مسئله‌ای است که بازتابش در همه‌ی امور از اقتصاد و سیاست گرفته تا هنجارهای مشترک اخلاقی و اجتماعی مشاهده می‌شود. در این میان علی‌رغم تعدد مبانی و تعاریف جهانی‌شدن عقیده‌ی مسلمین چه پیش از طرح مسئله‌ی جهانی‌شدن و چه پس از آن بر این بوده و هست که اسلام برای همه‌ی زمان‌ها و نیز برای جهانی بدون مرز قوانینی متناسب دارد. از سوی دیگر طرح این مسئله محتاج اثبات این مقدمه است که آیا اساساً در ساختار معرفتی اسلام چنین قابلیت وجود دارد؟

در این مقاله با رصد مبانی هستی‌شناختی اسلام و با نگاه از منظر عرفان اسلامی به آن مشخص خواهد شد که دین حقیقتی دارد به وسعت عالم هستی و گوهر آن نه تنها ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازهای بشر در همه‌ی زمان‌ها را دارد بلکه همواره سخن‌نویی برای مخاطبانش در دو سطح عام و خاص داشته است. چنین دینی همواره فراتر از روندهای جهانی و سریع‌تر از آن حرکت می‌کند.

واژه‌های کلیدی: جهانی‌شدن، دین، شریعت، عرفان اسلامی، کثرت‌گرایی ادیان.

مقدمه

با وجود تعاریف مختلفی که از جهانی‌شدن ارائه شده است، ادعای انتخاب تعریفی که جامع همه‌ی دیدگاه‌ها باشد، ادعای صحیحی نخواهد بود، چنانکه در برخی تلاش‌ها نیز این نقصان دیده می‌شود، مانند "تعریف جهانی‌شدن به فشردگی زمان و مکان (کاستلز، هاروی و ویلیامز)؛ یکپارچگی سیستم (تافلر، قزلسفلی و الجابری)؛ شبکه‌ای بودن (کاستلز)؛ تفوق نظام سرمایه‌داری (ایران‌زاده و الجابری)؛ وابستگی عمومی (فرانک و والرشتاین)" (الویری، 1382: 253-288). اغلب این تعاریف تنها به وجهی از جهانی‌شدن توجه داشته‌اند و فاقد نگاهی همه‌بعدی هستند، لذا در این نوشتار با توجه به بازپژوهی دیدگاه‌های متعدد، به تعریفی که به نظر

نزدیک به جوهره اصلی جهانی شدن است، بسنده می‌کنیم، زیرا بررسی تعریف و ویژگی‌های جامع این مسأله، خود، مجالی مفصل می‌طلبد.

روح جهانی شدن را باید به مفهوم از بین رفتن مرزهای غیر جغرافیایی کشورها دانست که منجر به قابلیت بررسی و صدور احکامی مشترک برای آن می‌گردد، اما اینکه چه کسی توانایی و قدرت این بررسی و صدور را خواهد داشت، مسأله‌ای مهم است و البته قدر مسلم و با توجه به اعتقاد صحیح مسلمین، دین اسلام، یکی از ارکان این داوری خواهد بود و انسان کامل در رأس این مسأله قرار خواهد گرفت.

از سویی دیگر، اثبات این ادعای مسلمانان که اسلام برای جهانی یکپارچه، قوانینی متناسب و هماهنگ دارد، اندیشمندان زمانه را به فکر فرو برده و مجبور ساخته که به شناسایی شالوده‌ی تکوینی دین خود بپردازند و با کنکاش در لایه‌های آن دریابند که گوهر دینشان چیست.

با توجه به آنچه گذشت، پرسش‌های کلیدی و اصلی بحث را می‌توان در دو سؤال زیر خلاصه نمود:

– آیا دین دارای نوعی ساختار متناسب با ارائه‌ی فرامرزی می‌باشد؟

– از منظر عرفان اسلامی چه ویژگی اصلی و گوهر جاودانی در دین وجود دارد که می‌تواند همه‌ی موضوعات و زمان‌ها را شامل شود؟

و نیز با توجه به جوانب مختلف این موضوع، می‌توان این پرسش فرعی را مورد توجه قرار داد که:

– آیا اگر عرفان اسلامی قائل به گوهری در دین گردد این امر به معنای تأیید کثرت‌گرایی دینی است؟

برای وضوح ذهن مخاطبان، سیر بحث را به این نحو اعلام می‌کنم:

۱. کنکاش در حقیقت دین از نظر عرفان اسلامی؛

۲. بررسی نظر عرفان اسلامی در باب گوهر دین؛

۳. ارزیابی ارتباط نظریه‌ی عرفان اسلامی با مسأله‌ی پلورالیسم دینی؛

۴. جمع بندی.

حقیقت دین از منظر عرفان اسلامی

منزلت دین در نگرش عرفانی

در عصر حاضر مکاتب و نگرش‌های مختلف، دین را مطابق با زاویه‌ای که از آن به جهان، انسان و خدا می‌نگرند، تفسیر می‌نمایند، تا آنجا که اگر کسی نتواند قضیه «خدا هست» را گزاره‌ای علمی بنامد، در نهایت مجبور می‌شود برای توجیه دین و دین‌داری به عنصری مانند اخلاق متوسل شده و دین را تا حد اخلاق‌مداری فرو

بکاهد و نیز فردی که جهان و انسان را تنها دارای بُعد مادی می‌انگارد، نیازی به اعتقاد به موجودات فراطبیعی نمی‌بیند. لذا در توضیح مقوله‌ی دین، تبیین نگرش مکاتب به خدا، انسان و جهان کاملاً ضروری است. از جمله مکاتبی که با نگاهی دقیق به انسان و شناخت عمیق از خداوند و انتظاری به جا از عالم، دین را کاملاً مطابق با این سه و در هماهنگی کامل با همدیگر تفسیر می‌نماید، عرفان اسلامی است که البته در این عقاید خود، وام‌دار شریعت است. در این نگاه، خداوند ذاتی دارای کمالات بی‌نهایت است که در سراسر هستی حضوری وجودی داشته و آنچه از انسان توقع رفته و به رسم امانت به او سپرده شده است، بازنمایی این صفات و کمالات به حضرت حق است، تا حق خود را در حد خود و در آینه‌ی غیر ببیند. این گونه نگاه به انسان، از او مسافری می‌سازد که در حرکتی صعودی باید به اسماء و صفات الهی متصف شده، تا آن جلوه‌گری که از او انتظار می‌رود، برآورده سازد:

« وَ فَرَّ إِلَى اللَّهِ مَسْفِرًا مِنْ كُلِّ مَا بِيَعْدُهُ مِنْهُ وَ يَحْجِبُهُ عَنْهُ ... وَ انْكَ لَاتَزَالُ مَسَافِرًا » (ابن عربی، بی تا: 383)

سؤال اصلی که باید به روشنی پاسخ داده شود، چگونگی رسیدن آدمی به مقام جلوه‌گری حق است. این راه پر عقبه، قطعاً حضور مرشدی را می‌طلبد که دست مسافر را گرفته و آداب سفر به او بیاموزد. لذا وجود شارع و مطرق برای تأمین هدف هستی شناسانه عرفانی کاملاً ضروری است در غیر این صورت طلب رسیدن به حقیقت معرفت، بدون راهنمای راه با حکمت الهی سازگاری ندارد.

محمی‌الدین سرّ تشریح شرع را چنین بیان می‌کند:

«... اعلم ایدک الله ان السفر حال المسافر و الطريق هو ما یمشی فیه و یقطعه بالمعاملات و المقامات و الاحوال و المعارف ... و الانسان لما کان مجموع العالم و نسخه الحضره الالهیه التي هی ذات و صفات و افعال، احتاج الی مطرق یطرق له السلوک علیها و السفر فیها ... فکان المطرق الشارع و الطريق المطرقه الشریعه فمن مسافر فی هذه الطريق و صل الی الحقیقه» (همان)

روشن می‌شود از دیدگاه عرفان، دین مدبری است که دنیا و آخرت آدمی را تدبیر می‌نماید تا انسان با حرکت مطابق آن، به سعادت و رضایت‌مندی خداوند برسد. و دین، راهبری است که به تمامی فراز و فرودهای عالم هستی توجه دارد و نیز از نقاط ضعف و قوت انسان مطلع است و با ارائه‌ی برنامه‌ها و معارفی که مبتنی بر حکمت و مصلحت است، راه را به انسان نشان داده و هدایت وی را از ابتدا تا انتهای سفر بر عهده گرفته اند، مشروط بر آنکه سالک نیز با انجام این دستورات میل و رغبت خویش برای رسیدن به مقصود را تأیید نماید. در عرف عرفان، دین وسعتی دارد به پهنای وجود و میان کتاب تدوین و تکوین حق، فرقی جز اختلاف حیثیات نیست و حقیقتی واحد به اعتباری تکوین است و به اعتباری تدوین و در سفر انسان (کتاب تکوین)

این دین (کتاب تدوین) است که مددکار وی بوده و او را به سوی حق سوق می‌دهد. این رابطه میان وجود و شرع تا آنجاست که شارع، همان خالق است و اولین مخلوق بشری، انسان کاملی است که برگزیده الهی برای هدایت شرعی موجودات است و با رفتن آخرین خلیفه الهی نیز، طومار عوالم عینی در هم پیچیده می‌شود. از سوی دیگر از آنجا که در وجود تجدد امثال حاکم بوده و فیض حق دم‌به‌دم بر موجودات افاضه می‌گردد، شرع نیز سالک را دمی به حال خود رها نمی‌سازد و همیشه او را ملتزم به انجام اموری می‌سازد که در سلوک یاری‌اش نمایند. لذا گفته‌اند که هیچ حرکت و سکونی نیست، جز آنکه شرع را در آن حکمی بر او بدانچه که می‌بیند است. (ابن عربی، بی تا: 562)

هویت سه ساحتی دین از منظر عرفان اسلامی

روشن گشت که دین عرفانی با توجه به غایت تشریح که مدد رساندن انسان است در برآوردن غایت خلقت - دیدن حق، خود را به تمامه، در آینه غیر- گام به گام سالک را همراهی می‌کند و از آنجا که وجود آدمی، قابل اتساع بوده و همواره در حرکت به سر می‌برد، پس شریعت نیز باید برای مراتب مختلف وجودی سالک، مدارج متفاوتی از خود را بنمایاند و در هر مرتبه به وزن سعه وجودی او برای وی جلوه نموده و معارفی مناسب با توان روحی‌اش به وی عرضه نماید. به گونه‌ای که اگر آدمی در مقام تفصیل و کثرات باشد، دین نیز مرتبه تفصیلی و مشوب به کثرت را به وی ارائه نماید و اگر سالک در مقام قوت و اندماج به سر می‌برد، تدوین نیز مرتبه ای قوی تر بر او ظاهر نماید. همچنان که قرآن کریم نیز از وجود دو مقام احکام (اندماج) و تفصیل خبر می‌دهد و می‌فرماید که: «کتاب أحکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر».

. پس همچنان که ظهورات وجود دارای مراتب است، دین نیز دارای مراتبی در ظهورست، تا موجودات در هر سطحی از وجود قرار دارند، دین نیز معارف و دستوراتی متناسب با آن بدانها ارائه نماید. لذا روشن می‌گردد که ذات و جوهر دین، لایه لایه است و می‌توان در همین ابتدا پاسخ سوال اول را بطور اجمال به دست آورد و فهمید که از نظر عرفان اسلامی ساختار دین، قابلیت طرح برای همگان و انسانی بزرگ و با ابعاد گوناگون را دارد. آنچه در ادامه به آن می‌پردازیم شرح دقیق ساحت‌های دینی است.

دین، جامع شریعت، طریقت و حقیقت

عرفاً آن جلوه‌ای از دین که برای مرتبه‌ی عوام و کثرت زده می‌باشد را شریعت می‌نامند و جلوه‌ای که برای خواص بوده، طریقت و تجلی دین برای خاص الخواص را حقیقت می‌نامند. (آملی، 1368: آ: 350) و تصریح دارند که شرع الهی و وضع نبوی، مشتمل بر هر سه مرتبه شریعت، طریقت و حقیقت هست و این مراتب اعتبارات مختلف یک حقیقت واحد هستند:

« ان الشريعة و الطريقة و الحقيقة - مترادفة صادقة على حقيقة و احده باعتبارات مختلفة و

ليس فيها خلاف نفس الأمر. » (آملی، 1368:ب:6-5)

این تطبیق بر اساس نبوی مشهور است که: «الشريعة اقوالی و الطريقة افعالی و الحقيقة

احوالی» (الاحسابی، 1405:ق: 124)

شریعت

شریعت راه‌های الهی مشتمل بر اصول و فروع و ترخیص‌ها و حرمت‌ها است. (همان: 9) همان احکام و دستورات فقهی و احکام الهی است که مبتنی بر سلسله‌ای از حقایق و مصالح است. (مطهری، 1368: 6-5) و علمی است که به وسیله‌ی این علم، اعمال درست شده (مستملی، 1413: ق: 1121) و مشخص می‌گردد که سعادت ثمره کدام عمل است. (همدانی، 1373: 182) محی‌الدین شریعت را چنین تعریف می‌نماید:

« تکلیفٌ بأعمال مخصوصةٌ أو نهی عن افعال مخصوصةٌ » (ابن عربی، 1375: 95)

وی در سه بیت (ابن عربی، بی تا: 562) بر این نکته نیز تأکید می‌نماید که شریعت معبری است برای وصول به حقیقت و در واقع همان سنتی است که رسولان به فرمان الهی آن را آورده‌اند. (همان)

طریقت

اخذ نمودن به احوط و احسن و اقوم دستورات (آملی، 1362: 8) شریعت، مرتبه بعدی دین است، زیرا عرفا معتقدند مصالح و حقایقی که در تشریح احکام شریعت پذیرفته شد، از نوع منازل و مراحل هستند که انسان را به سمت قرب الهی سوق می‌دهند (همان) و برای حق در هر مسأله‌ای از مسائل علم شریعت، ندائی است که عبد را به عمل مناسب با آن مسأله دعوت می‌نماید و قصد اجابت نمودن این بانگ حق، همان طریقت است. این پاسخ‌گویی از مراحل آغازین آشنایی قلب عبد با انوار معرفت حقیقی حضرت حق شروع شده و وی را به حرکت و سلوک و طی منازل و مقامات وامی‌دارد، لذا طریقت همان سیر و سلوک برآمده از شریعت است.

حقیقت

حقیقت، همان توحید است اما توحید وجودی یا همان وحدت وجود عرفانی، یعنی مساوی دانستن وجود با خدای تعالی به گونه‌ای که تشکیک در اصل وجود راه نداشته باشد و تنها مظاهر را متفاوت بدانیم. (ابن عربی، بی تا: 385)

ایشان در توضیح توحید وجودی قائلند همچنان که نفی آلهه کثیره از مسلمانات شریعت است، نفی وجودات متعدد نیز در درجات بالای دین خواسته شده است و همچنان که توحید الوهی (نفی آلهه کثیره) سبب زوال شرک جلی می‌شود، توحید وجودی (نفی وجودات کثیره) نیز سبب از بین رفتن شرک خفی می‌شود، (آملی،

1368: 74-75) پس همچنان که شرک دوگونه است، توحید نیز دارای درجاتی است و مرتبه‌ی نهایی آن، یعنی همان ساحت حقیقت، نفی تکثر وجودی و قول به وحدت وجود است. سید حیدر آملی در تعریف حقیقت، با توضیح «التوحید إسقاط الإضافات» می‌گوید:

«التوحید رؤیهُ اکثره فی عین الواحده و رؤیهُ الواحده فی عین اکثره و مشاهدۀه التفصیل

فی عین الجمع ، التوحید اثبات العین و اضافۀه الغیر و رؤیهُ الشر فی عین الخیر. التوحید

تمیز الحق عن الخلق و إفناء الخلق فی الحق. المراد من المجموع لیس إلا معنی واحداً و

هو نفی وجود الغیر ذهنأ و عینأ و إثبات وجود الحق كذلك (ای ذهنأ و عینأ)» (همان)

به عبارت دیگر حقیقت لحاظ عدم ذاتی ماسوی الله و وجود ذاتی حضرت حق است (ابن عربی، بی تا: 564) به گونه‌ای که اگر چه کثرات موجودند، اما وجودشان بالغیر و شأنی از شؤون مصداق بالذات وجود، یعنی حضرت حقست که تجلی و ظهور و تعین می‌یابند و همچنان که اگر صاحب عکس از مقابل آئینه کنار رود، هیچ‌گونه تصویری در آئینه نخواهد ماند، اگر ذات صاحب شؤون نیز نباشد، شؤون و اطوار او نیز نخواهند بود، زیرا که حکم موجودیت اولاً وبالذات برای اوست و ثانیاً و به تبع او به سایرین، سرایت می‌نماید.

سوی الله خیال و سرایی بیش نیست که تنها تشنه‌ی سرگردان که متفکرانه نگاه نمی‌کند، آن را آب حقیقی می‌پندارد، درحالی که خداوند حقیقت تمامی اشیاء است و باید که خداوند را نزد هر چیز یافت. قرآن کریم می‌فرماید: «یحسبه الضمان ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئاً و وجد الله عنده» و این همان هلاک وجه غیرخدا در وجه خدایی است که: «کل شیء هالک إلا وجهه» و البته باید توجه داشت که منظور از این هلاک و سراب، پوچ بودن عالم نیست. چنانکه خود عرفا در مبانی خود، بدان تصریح کرده‌اند.

رابطه مراتب سه گانه دین

با توجه به مباحث گذشته باید گفت براساس تطابق میان تدوین و تکوین، همانند تکوین، که بازگشت تفاوت در تجلیات، به ظهور و بطون است، در مورد تدوین نیز سرّ اختلاف، به بطون و ظهور برمی‌گردد؛ یعنی آنجا که جلوه‌ی حق مشرّع، قوی‌تر است، ساحت باطنی شرع نمایان می‌شود و آنجا که ظهور حقیقت حق ضعیف‌تر می‌گردد، ساحت‌های ظاهری دین نمایان می‌شود. جندی بر طبق این نگاه، مراتب دین را توضیح می‌دهد:

«و الكل (أی الحقیقه و الطریقه و الشریعه) تعینات وجودیه و تنوعات تجلیات جودیه بحسب

خصوصیات القوایل فهو من حیث الأصل حقیقه واحده هی محض الوجود المطلق الخالص

لاغیر. فالتوحید فی الحقیقه و التعدد فی الظهور و الطریقه» (جندی، بی تا: 267)

در توضیح تفاوت ظهوری و بطونی میان شریعت و طریقت و حقیقت، باید گفت که این سه از سویی با هم متحدند و از سویی مختلف. اتحاد میان این سه، اتحاد نفس الامری است یعنی متن شریعت، همان متن طریقت و حقیقت است (همان) یعنی به حسب حقیقتی که متن وجودی این سه را تشکیل می‌دهد، این سه عینیت دارد: «و اعلم ان الشریعة و الطریقه و الحقیقه ... کانت بحسب الحقیقه واحده» (آملی، 1362:

(312)

:«فیتحقق أن الشریعة و الطریقه و الحقیقه مترادفة صادقة علی حقیقه واحده باعتبارات

مختلفة و لیس فیها خلاف نفس الأمر» (همان: 6-5)

از سوی دیگر اختلافی که وحدت نفس الامری این سه را بر هم نمی‌زند. - همچنان که در وجود به شدت و ضعف بود- به ظهور و بطون و اختلاف در شدت و ضعف جلوه‌گر است. آنجا که قوت و اندماج بیشتر است، لایه باطنی‌تر از دین جلوه می‌نماید و آنجا که به کثرت مشوب می‌شود، لایه‌های ظاهری را در باب تشریح می‌نمایاند. محی‌الدین در این مورد به آنچه در مخاطبین این سه دیده می‌شود استشهاد می‌کند که شریعت را، عامه و خاصه‌ی (اهل ظاهر و باطن) مردم عمل می‌نمایند، اما به حقیقت تنها خاصه‌ی مردم (اهل باطن) متعبدند، لذا میان شریعت و حقیقت به ظهور و بروز تفاوت گذارده می‌شود:

«شریعت را آنچه که از احکام حقیقت ظاهر می‌شود قرار دادند و حقیقت را آنچه از احکام

حقیقت که پنهان است قرار دادند، چون شارع که حق تعالی است گاهی به ظاهر و باطن

نامیده می‌شود و این دو اسم حقیقتی است. پس حقیقت ظهور صفت حق است آن سوی

حجاب صفت بنده، چون حجاب جهل از دیده بصیرت برطرف گردد، می‌بیند که صفت

بنده، عین صفت حق است در نزد آنان و نزد ما اینکه صفت بنده عین حق است - نه

صفت حق - پس ظاهر خلق است و باطن حق و باطن منشأ ظاهر است.» (ابن عربی، بی -

تا: 563)

آنچه از تجلی تدوینی حق تعالی در شریعت (به معنای خاص) دیده می‌شود، تعبّد به اوامر و نواهی عامی است که رسولان معلوم آن را برای مردم از طریق وحی دریافت و سپس به آن‌ها ابلاغ می‌نمایند. که در نهایت این شریعت‌ها، پرستش خداوند غایت قرارداد می‌شود. پس شریعت آن قسمت از دین است که تمامی انسان‌ها یا به اصطلاح قرآنی «قوم» یک نبی نسبت به آن مساوی‌اند، لذا باید شریعت خداوند در حدی مناسب با فهم عموم و توان اضعف مؤمنین ارائه گردد و الاً تعداد بسیاری از انسان‌ها از دایره‌ی ایمان خارج می‌گردند. از طرفی با تعریف طریقت روشن شد که آن همان راهی است که درون شریعت منظوی است. آن قسمتی از دین که خداوند بر عموم مردم واجب تکلیفی ننموده، لذا آن را جزو حق الطاعة خود محسوب نمی‌نماید، بلکه

تکالیفی است که مکلف با درک مقام عبودیت خود و توجه به مقام ربوبیت حق، بر خود واجب می‌گرداند که البته خود شریعت چنین اجازه‌ای را داده است که به سمت این تکالیف افزوده برویم و لذا ضوابط خاص خود را خواهد داشت.

پرواضح است که به مرتبه حقیقت یا همان توحید وجودی، نه تنها عموم مکلف نیستند، بلکه اهل تکالیف افزوده و خواص نیز همگی به آن نمی‌رسند و تنها فحول از خواص بدان متّصف می‌شوند که از طریقت نیز عبور کرده و به مقصد، وصال نمایند. افرادی که فقط نگاه به حق دارند و البته در تدقیقات نهایی خود عرفا که از مقام حقیقت به مقام جمع یاد می‌کنند، توجه و دستگیری خلق به گونه‌ای که منافات با سیطره وجودی حق نداشته باشد، شرط است.

پس باید دانست که روح و باطن شریعت، طریقت است و نتیجه‌ی نهایی عمل به طریقت ایصال به حقیقت است:

«فأن كل شریعةً طریقهٌ موصلةٌ الیه سبحانه» (ابن عربی، بی تا: 261)

«الوضع التشريعی ظاهره الشریعةُ و باطنه الطریقهُ و غایته الحقیقهُ» (ابن ترکه، 1378:191)

«فأن الشریعةُ طریق الوصول و الحال بعد الوصول هو الایح للواصل كما قال علیه و آله

السلام: ائیکم مثلی ابیت عند ربی یطمعنی و یسقینی» (ابن فناری، 1374:704)

عرفان بر این عقیده است که پرداختن به همه‌ی جلوه‌های سه‌گانه در دایره‌ی شرع تعریف می‌شود و آنچه از سر تشریح و روندی که انبیاء در پیش گرفته‌اند بدست می‌آید، هدایت مردم از لایه‌های ظاهری به سمت لایه‌های عمیق و باطنی دین است. همچنان‌که قوم بنی‌اسرائیل تکیه بر معجزات حسی و امور مادی داشتند، اما پس از ظهور مسیح (ع) سطح فهم مخاطبین ترقی نموده و با عوالم روحانی و مثالی ارتباط داشتند، لذا هم پیامبر آن‌ها از راه غیر معمول مادی متولد شد و هم معجزاتش از نوع عوالم فوق‌مادی بود. و امت حضرت ختمی (ص) باز هم بالاترند تا آنکه علمائشان از انبیاء بنی‌اسرائیل برتر دانسته شده‌اند. (ابن عربی، بی تا: 338)

مقام حقیقت، گوهر دین

با این جهت‌گیری دین که مآل و مدار جلوه‌های ظاهری رجوع به جلوه‌های باطنی است، واضح می‌شود آن جلوه از دین که گوهر آن است، مرتبه‌ی وحدت ذاتی است که به تنهایی واجد تمام مجالی مادون است، همراه با اضافات و کمالاتی که آنان فاقد آن هستند:

«و اعلم ان الشریعةُ و الطریقهُ و الحقیقهُ و ان کانت بحسب الحقیقهُ واحدهُ لکن الحقیقهُ

اعلی من الطریقهُ و الطریقهُ من الشریعةُ و کذلک اهلها لان الشریعةُ مرتبهٌ اولیهُ و الطریقهُ

مرتبه وسطیه و الحقیقه مرتبه منتهائیه. فکما أن البدايه کمالها بالوسط فکذلک الوسط یكون کمالها بالنهايه» (آملی، 1362: 31)

در بحث حقیقت، هر چند که توحید وجودی (نفی وجودات کثیره) باطن توحید الوهی (نفی آلهه کثیره) و لب آن محسوب می‌شود، اما هیچگاه این قشر و ظاهر دور انداختنی و قابل زوال نیست. ایشان عقیده دارند که در ضمن توحید باطنی باید توحید ظاهری را نگاه داشت و همیشه از راه میانه سخن می‌گویند (آملی، 1368: 89-88) و این توحید میانه را توحید حقیقی می‌دانند و گرایش به یکی از دو توحید به تنهایی را طرف شمال و یمین، و افراط و تفریط می‌خوانند. (همان: 100-99)

پس عارف کسی است که نه تنها چشم چپ و نه فقط چشم راست او، بلکه هر دو دیده او باز است و با این - حال به وحدت ذات وفادار خواهد ماند. به گونه‌ای که نه کثرت او را از شعور به وحدت باز دارد و نه فناء در وحدت، سبب انکار کثرت گردد. (آملی، 1368: 75-74)

« التوحيد الوجودی هو مشاهدۀ الوجود الحق تعالی من حیث الاطلاق و التغبیر و الاجمال و التفصیل و الجمع بینهما بحيث لا یحتجب المشاهد بأحدهما عن الاخر لانه لو وقف علی احدهما صار محجوباً عن الاخر و خرج عن دائرۀ التوحید» (همان: 113)

پس این تجلیات سه گانه بایستی به گونه‌ای فهمیده شود که در تغایر با یکدیگر نباشند، بلکه شریعت و طریقت، مؤکد حقیقت‌اند و حقیقت مقوم آن‌دو. توحید الوهی در شریعت، مدارش همان توحید وجودی حقیقی است، و اصل در توحید الوهی که مطابق با عالم ماده و ملک می‌باشد، همین توحید وجودی است. زیرا با برچیده شدن عالم ملک، شریعت نیز به جلوه باطنی رجوع می‌نماید، اما احکام حقیقت همیشه پابرجاست و توحید وجودی را زوالی نیست. (همان: 100-99)

از سوی دیگر باید توجه داشت که کمال بودن حقیقت برای طریقت و طریقت برای شریعت سبب بی‌نیازی از آن‌ها نمی‌شود و همچنان که قشر هر علمی، ظاهری است که بدان، علم باطنی صیانت می‌گردد، همچنین شریعت به طریقت و طریقت به حقیقت مصونیت می‌بخشد و هر آن‌کس که حال و فعلش به قول و شریعت حفاظت نگردد، حقیقت و طریقتش نیز فاسد شده و اسیر هوی و هوس و وسوسه و کفر و زندقه می‌گردد. (آملی، 1362: 23) لذا باید صریحاً اعلام داشت که:

« من ادعی حقیقه من غیر شریعه فدعواه لایصح و لهذا قال الجنید؛ علمنا هذا - یعنی الحقایق التي یجر بها اهل الله - مقید بالکتاب و السنه ای انها لا تحصل الا لمن عمل بکتاب اله و سنه رسول الله و ذلک هو الشریعه و قال (ص) ان الله ادبني فحسن ادبی و ما هو الا ما شرع له فمن شرع تأدب و من تأدب وصل» (ابن عربی، بی تا: 419)

در واقع آنچه عارف در حقیقت و گوهر دین می یابد چیزی جز عینیت شریعت و طریقت و حقیقت نیست و در مقام جمع می یابد که تمامی این تفاسیل به وحدت بازگشت دارند و پس از حقانی شدن به مرتبه‌ی حقیقت آنچه در شریعت و طریقت انجام می داد، با عمق و بطن و معرفت بیشتری به جای می آورد و این به سبب دریافت مقام ذل عبودیت خود و عز ربوبیت حق است و از آنجا که دست یابی به مقام حقیقت، شاهد شهودی داشته و حلاوتی عظیم به همراه دارد، عارف همیشه به دنبال اتصال شهودی با این مرتبه از وجود است، لذا باید که بر اعمال خود مراقبه داشته باشد، تا وصول میسور گردد و فراق زائل. داستان های رمزگونه بسیاری از عرفا، ناشی از چنین دید عمیقی به هستی و دین است تا آنجا که به ظاهری ترین ظهورات شرع و وجود توجه می نمایند. این امر، از سیره عملی عرفا واضح می شود، که هیچ گاه نسبت به جلوه ظاهری دین سستی و کوتاهی ننموده اند، و وصول به حقیقت را بهانه‌ی ترک شریعت قرار نداده اند؛ چنان که محی الدین در انتهای خطبه نصوصش چنین می آورد:

« و من الله ارجو ان اکون ممن أیدّ فتأید و اید و قید بالشرع المطهر المحمدي فتقید و قید و

ان یحشرنا فی زمزرته کما جعلنا من امته»

همچنان که خداوند نیز وصول به محبت و وادی حقیقت را منوط به تبعیت از احکام شریعت و جلوه‌ی

ظاهری دین می داند:

«قل ان کتتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله»

گوهر دین یا همان توحید وجودی عرفانی به سه قسم توحید ذاتی، افعالی و صفاتی تقسیم می شود، که در توحید افعالی، تمام افعال را فعل حق می داند و در توحید صفاتی، تمام صفات را و در توحید ذاتی، ذاتی جز حق نمی بیند (آملی، 1368: 153-151) و البته در توحید ذاتی، توحید صفاتی و افعالی نیز مندرج است و میان این سه رابطه طولی برقرار است. (همان: 155) و در رأس این سه توحید ذاتی وجود دارد که صاحب آن چنین می نگرد:

« یری صاحب هذا المقام کل الذوات و الصفات و الافعال متلاشیة فی اشعة ذاته و صفاته و

افعاله ... و یری ذاته الذات الواحد و صفته صفتها و فعله فعلها لاستهلاكه بالکلیة فی عین

التوحید. و لیس للانسان وراء هذه المرتبة مقام و لامرتبة فی الحقایق الالهية و المعارف

الربانية» (همان: 153)

بدست می آید آنچه در مقام حقیقت به معنای جمعی آن مراد است، نگرستن کثرت شأنی در صفات و اسماء

و ذات و بازگرداندن آن ها به وحدت ذاتی و صفتی و فعلی است که بالاترین این درجات توحید ذاتی و برابر

اسم جامع الله در تعیین ثانی و یا برزخیت اولی در تعیین اولست.

در تطبیقی هستی شناسانه و با توجه به چپینش نظام هستی در عرفان، فهمیده می‌شود آنچه از هستی که فراچنگ آدمی نمی‌آید و مخصوص ذات باری تعالی است، مقام ذات و الله ذاتی است. اما پس از مقام ذات که عالم تعین اول و سپس تعین ثانی است، ذات مطلق به تقیید درآمده و به تعبیر دقیق تجلی صورت گرفته است؛ پس با دستیابی انسان به این عوالم مقیده احاطه‌ای از سوی محدود، نامحدود را تهدید نمی‌نماید. چه‌اینکه تعین اول نیز مظهر صفت وحدت حق است و ذات را به اطلاق ذاتی نشانگر نیست، زیرا که اساسا ذات مطلق قابل ظهور نیست. (بن فناری، 1374: 25) پس متن حقیقت، همان تعین اول و وحدت مواج آنست.

جمع‌بندی نگاه عرفان اسلامی به دین

با روشن شدن تعریف و ماهیت ساحت‌های سه‌گانه دین از منظر عرفان اسلامی، راه برای قول به قابلیت ساختاری جهان شمول برای دین فراهم می‌شود و اثبات می‌شود، دینی که هویتی لایه‌لایه دارد و برای هر مخاطبی پاسخی فراخور، خود، مدعی شمول همگانی و نوعی کفایت برای گونه‌های مختلف رفتاریست، زیرا سطح‌بندی معارف که منتهی به قشربندی دین‌داران می‌شود، دقیقا به معنای قابلیت پوشش افراد مختلف است. این نکته با تأمل در کیفیت مرتبه "حقیقت" نیز روشن می‌شود، زیرا چنان‌که گفته شد، با در نظر گرفتن این لایه از دین، دین از سطح آموزه‌های ذهنی و نیز قوانین عملی خارج شده و جلوه‌ای وجودی به خود می‌گیرد و به شهود عالم تکوین پیوند می‌خورد و به وزان نامحدودی وجود، متسع و پهناور می‌شود.

دین‌دار واقعی کسی است که با توجه تام به حق مطلق، از قیود ظاهر خود را خلاص کرده و به نحو کشفی و حق‌الیقینی به صفات ربانی متصف گردد و از آنجاکه صفات حق متعدد و نامحدودند، پاسخگوی افرادی غیر-قابل‌شماره می‌باشد. در این مرتبه از دین، اشخاص به ازای هر تعین خلقی که از خویشتن رها می‌سازند، تعینی حقی برگزیده و تعینات بشریشان در وجه ربوبیت مختفی می‌شود، مانند ذوب شدن یخ، هنگام طلوع خورشید. منورشدن عبودیت عبد بوسیله ربوبیت حق، سبب می‌شود حق که در ابتدای قوس نزول ظاهر بود و در میانه-ی آن توسط جهت خلقی مستور گشته بود، دوباره در انتهای قوس صعود، ظاهر شود، و وجه عبودیت را در خود مضمحل بگرداند، تا آنجاکه حق، سمع و بصر و پای عبد گردد و عبد به نور حق باقی شود.

آنچه چنین ذات و صفت و فعل عبد را صبغه حقی می‌بخشد، ادراک وحدت حقیقیه حق است که همه چیز را غیر از حق، فانی می‌داند و آنچه اصیل در ذات و صفت و فعل است را حضرت حق معرفی می‌نماید که با این وحدت اطلاقی، کثرت و وحدت در کنار هم پذیرفته می‌شود. قوه‌ی ادراک در وحدت حقیقیه، قوه‌ای است باطنی که ریشه در حقیقت انسان دارد. حقیقتی که اصل وجودش در موطن اسماء و صفات حضرت حق است و انسان با بازگشت به سمت حقیقت خود، می‌یابد که هیچ حقیقت مستقلی ندارد و آنچه را تا کنون حقیقت و عین ثابت خود می‌دانست، چیزی جز حق به تقیید درآمده و شأنی از شؤون او نیست. چنین شخصی پس از

چشیدن شهد شهود، دوباره به سمت عالم ظاهر می‌آید تا در غار ماندگان بی‌خبر را، از اسرار الهی آگاه سازد. این در حالی است که از جهات خلقی خود فانی و به جهت حقی باقی گشته است و این سرّ جمعی بودن والاترین مرتبه دین است که مخالف هرگونه انزواست.

وی پس از رجعت به عالم انسانی از طرفی کثرات را می‌نگرد و از طرفی در وجود وحدتی را یافته است که ساری است و تمامی موجودات را دربرمی‌گیرد. پس او باید میان این وحدت و کثرت جمع نموده، به صورتی که وحدت متن وجود، و کثرت خصوصیات آن متن را تشکیل دهد، خصوصیتی که از درون همان وحدت جوشیده و مؤکد آن هستند. در این حال سرّ عارف، آیینه مجلوه‌ای است که به محاذات حق قرار گرفته و وی را متجلی می‌سازد و همراه با عبادتی است سرشار از بندگی تا آنجاکه اگر از معصوم بپرسی، از کجا می‌فهمد که به مقام امامت نائل شده است، در پاسخ می‌گوید: «تداخلی ذلّه لله لم اکن اعرفها». وی نشانه‌ی امامت را عبودیتی عمیق می‌داند که تا پیش از آن، نمی‌شناخته است و اگر به وی بگویی اولین جمله‌ای که در عالم خلق، می‌خواهی ابراز کنی چیست، خواهد گفت: «قال انی عبدالله». زیرا او میان عبودیت وجودی و شهودی جمع نموده است و همچنان که در عرصه تکوین، هیچ اصالتی برای خود قائل نیست، در مرحله‌ی تدوین نیز همین‌گونه خداوند را مالک و صاحب خود می‌داند. عبادت وی، عبادتی احراری است که خدا را نه برای بهشت و نه برای جهنم می‌پرستد، که این‌ها عبادت تجّار و عبید است، بلکه به دلیل اهلیت ذات خداوند، وی را پرستش می‌نماید: «الهی ما عبدتک من نارک ولا طمعاً فی جنتک بل وجدتک اهلاً للعباده فعبدتک». (المجلسی، 1404:ق:14) در نهایت این عبودیت احراری، وی به معرفت و یقینی می‌رسد که همچنان که وعده الهی بود، در قالب نور بر قلب وی می‌تابد: «لیس العلم بکثرة التعلّم بل العلم نور يجعله الله فی قلب من یشاء من عباده». و این موهبت الهی، بر قلب وی یقینی را عرضه می‌دارد که بدان به حضرت حق علم پیدا کرده و تمام امور خود را به وی تفویض می‌نماید. و آنچه در تمامی مراحل بندگی و یقین، ذائقه عارف را شیرین می‌نماید، طعم عشقی است که لحظه‌ای وجود عارف را به خود وانمی‌گذارد. محبتی نه از جنس محسوس و نه از جنس معقول، بلکه حبی از نوع وجودی که در تار و پود عارف تنیده می‌شود و از همان ابتدا با ازاله‌ی تعشقات دنیاوی، در سینه عارف جوانه می‌زند و تا انتهای فناء و بقاء همراه وی خواهد بود، تا آنجاکه ایشان در محبت الهی غرقه و تمام می‌شوند و مست و خمار یار می‌شوند.

گوهر دین و مسأله پلورالیسم

از آنجاکه نسل بشر، در قرون متمادی می‌زیسته است و زندگی آن همچنان ادامه دارد، تعدد رسولان، از لوازم ضروری در تدبیر زندگی مردمان است؛ زیرا چنان‌که گذشت دین و وجود، لحظه‌ای از یکدیگر جدایی ندارند از طرفی هر رسولی که می‌آید، به معنی رسالتی جدید است و نیز نبوت و ولایتی که منشأ این رسالت است. پس نفی کثرت در رسولان، و انبیاء و اولیاء الهی خلاف بداهت عقل است.

عرفان درست بر منوال مواضع گذشته در بحث دین، وجود و عشق، در مسأله ادیان الهی نیز کثرت در ادیان را به وحدتی برمی‌گرداند که با قدرت جمعی خود، چنین تفاصیلی را برمی‌تابد. برای توضیح این نظر به توضیح چگونگی تبیین وحدت و کثرت در ادیان می‌پردازیم:

وحدت در ادیان الهی

عرفا برای توضیح وحدت ادیان، به مسأله‌ی گوهر دین اشاره می‌نمایند. همچنان‌که گفته شد، آن جلوه از دین که گوهر آن محسوب می‌شود، مقام حقیقتی است که وحدت حقیقی حضرت حق است. یعنی توحید وجودی که معنای دقیق آن، جمع بین کثرت و وحدت است، به‌گونه‌ای که خداوند، وجود مطلق محسوب شود که به اطلاق خود، تمامی نسب و تفاصیل را دربرمی‌گیرد و هیچ چیز از گستره‌ی وجودی او خارج نیست. و از آنجا- که تمامی ادیان الهی منسوب به حضرت حق‌اند و نازل از سمت وی می‌باشند، پس همگی در تبعیت از این حقیقت مشترکند.

«الحکمة فی حقیقتها الاحدیة واحده و الدین واحده و الانبیاء - مع کثرتهم - دعوتهم الی ربّ واحد و هم علیّ الّ واحد، قال الله - تعالی - : «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لاتتفرقوا فیه» فصرح ان دعوة الكل الی اقامة الدین الواحد و الامر بأخذه و النهی عن التفرق فیه و هو سر التوحید (فی الادیان الالهی)» (جندی، بی‌تا: 103)

«ما اختلفوا قطّ فی الاصول التي استدّلوا علیها و عبّروا عنها ... فاتفقت اصولهم من غیر خلاف فی شیء من ذلك» (ابن عربی، بی‌تا: 324)

پس ادیان در مقام حقیقت، اختلاف جوهری با یکدیگر ندارند، هر چند که ذوق و کشف انبیاء دارای مراتبی است که خبر از قوت ولایت آن‌ها می‌دهد، اما متن حقیقت که مورد شهود آن‌ها واقع می‌شود، متن واحدی است که این وحدت حقیقی در تمام ادیان الهی، گوهر دین محسوب می‌شود و اصل ولایت نیز میان همگی آن‌ها مشترک است.

تکثر در ادیان الهی

ایشان در بررسی تفاوت‌های ادیان، مسأله قابلیت امم را مطرح می‌کنند:

«و ذلك (ای الاختلاف) لأن اهل كل عصر يختص باستعداد كلي خاص يشمل استعدادات افراد اهل ذلك العصر و قابلية معينة كذلك و مزاج يناسب ذلك العصر و النبي المبعوث اليهم انما يبعث بحسب قابلياتهم و استعداداتهم، فاختلف شرائعهم باختلاف القوابل و ذلك لا يقدح في وحدة اصل طرقهم و هو الدعوة الى الله و دين الحق»

پس چون قابلیت امم مختلف شد، رسالتی که قرار است مطابق با استعداد قابل ارائه گردد نیز متفاوت می‌شود و به تبع آن شریعتی که متناظر با رسالت است، نیز مختلف می‌گردد. پس اختلاف ادیان الهی، اختلاف در گوهر و حقیقت آن‌ها نیست، بلکه اختلاف شریعت‌ها است که بر اساس تفاضل امت‌ها بوجود می‌آید، به این معنا که هر چه امت‌ها ظرفیت بیشتری برای دریافت توحید حقیقی داشته باشند، ظهور جلوه باطنی دین در شریعتی که رسول ایشان برای آن‌ها می‌آورد، بیشتر خواهد بود. چه‌اینکه رسول، خودش از توحید حقیقی حق با خبر است. پس این امت‌ها هستند که برای خبردار شدن از مقام اصلی دین، باید قابلیت کسب نمایند؛ و رسالت رسولان منطبق با ظرفیت امتشان است، همچنان که حضرت ختمی فرمودند: «نحن معاشر الناس نكلمهم على قدر عقولهم». چنان‌که امت حضرت موسی (ع) که به ظواهر گرایش بیشتری داشتند، به شریعتی ظاهری‌تر از شریعت عیسی (ع) متعبد بودند و نیز معجزات موسی (ع) مربوط به قواعد عالم ماده و درهم‌پیچیده شدن آن بوده، ولی معجزات عیسی (ع) مربوط به عالم صور و امور مثالی بوده است. (ابن عربی، بی تا: 223) و این اختلاف در لایه‌های ظاهری دین، خللی به اتحاد در گوهر و جلوه باطنی آن وارد نمی‌سازد:

«و لكن ظهور هذا السر الواحد (ای سر التوحيد) في الكثيرين انما يكون بحسب الكثيرين و ذلك لان اهل كل عصر يختصون في الاحوال و الاعمال و العلوم و الاخلاق و العرف و العادات و الاعتقادات بأمور لا يشاركهم فيها اهل عصر آخر» (جندی، بی تا: 103)

ایشان این برداشت از اختلاف شرایع را مطابق با کریمه قرآنی می‌دانند که می‌فرماید: «لكل جعلنا منكم شرعةً و منهاجا» و قائلند هر چند هر یک از رسولان شریعه‌ای مختص به خود دارد، اما تمامی شریعه‌ها به بحر توحید حقیقی حق و طلب آن ختم می‌شود، به‌گونه‌ای که از همان اصل واحد، تمامی این شریعه‌ها، منتشی می‌شوند:

«لكل احد شرعةٌ منها شرعٌ في طلب الحق و التوجه اليه و منها، جاء في الاصل»

(همان: 674)

«و ان اختلف الاحكام فتنزلت الشرايع و نزلت الاحكام و كان الحكم بحسب الزمان و الحال كما قال تعالى (لكل جعلنا منكم شرعةً و منهاجاً....) فاتفقت اصولهم من غير خلاف و فرقوا

فی هذه السياسيات النبویة المشروعة من عند الله بینها و بین ما وضعت الحكماء من
السیاسیات الحکمیة...» (ابن عربی، بی تا: 325)

این چنین می‌نماید که تفاوت در شریعت حاصل از قابلیت قابل است و وحدت در حقیقت دین است که هیچ مانع و حجابی برای ابلاغ آن نیست، مگر توان مخاطبین آن دین.

تعیّن تسلیم به دین خاص و نفی کثرت گرای دینی

سؤال اصلی که باید پاسخ داده شود، این پرسش است که آیا این سیر اختلاف میان شرایع همچنان ادامه خواهد داشت؟ یا افضل امم خواهد آمد که به قوت قابلیت آن، تبدل شرایع به پایان برسد و برای ایشان رسولی بیاید در نهایت کمال مقام ولایت و دینی بیاورد در غایت وضوح حقیقت؟!

عرفان بر این باور است که به حکم «کنتم خیر امه» این اختلاف شرایع پایان پذیرفته و رسولی آمده است با «جوامع الکلم» (الاحسائی، 1405 ق: 120) و مبعوث است برای «تتمیم مکارم اخلاق» (محدث نوری، 1408 ق: 187) لذا شریعت ختمی، شریعتی است که کاملترین شرایع است و به اکمال خود تمام شرایع قبل از خود را متضمن است:

«اعلم ایدک الله انه لما کان شرع محمد صلی اله علیه و اله و سلم تضمن جميع الشرایع المتقدمة و انه ما بقى لها حکم فی هذه الدنيا الا ما قرّره الشریعة المحمدیة (ص) فبتقریرها ثبتت، فتعبدنا بها نفوسنا من حیث ان محمداً صلی اله علیه و سلم قررها لا من حیث ان النبی المخصوص بها فی وقته قررها فلها اوتی رسول الله صلی اله علیه و سلم جوامع الکلم لیس فی العالم الیوم شرع الهی سوی هذا الشرع المحمدی» (همان، جلد 1: 222)

با اکمال شریعت، شرایع قبلی که به دلیل نقصان قابلیت امتشان، در سطحی ظاهرتر بوده اند، نسخ می‌شوند.

لذا در حالی که شریعت محمدی (ص) برقرار است، باقی ماندن بر شرایع پیشین، اسلام حقیقی نیست، زیرا حقیقت دین، در هر عصری شریعت خاص خود را می‌طلبد و اگر شریعت به اکمال رسید، ابقاء برای شرایع ناقصه، در حکم اکتفا نمودن به مرحله ابتدایی است، درحالی که مرحله نهایی نیز نمایان شده است و این مخالف با عقل و وجدان و حتی زبان دینی است. ایشان معتقدند - همچنان که روایت نیز دلالت بر صحت این اعتقاد می‌کند - اگر حضرت عیسی (ع) نیز رجعت نماید، بر دین حضرت ختمی (ص) خواهد بود و به ایشان اقتدا می‌نماید:

«لا نبی بعد محمد صلی الله علیه و سلم الا و هو راجع الیه کعیسی اذا نزل»

«لا نبوة تشریح بعد محمد صلی اله علیه و سلم» (ابن عربی، بی تا: 185)

« يقول صلى اله عليه و سلم: لو كان موسى حياً ما وسعه الا ان يتبعنى و هذا عيسى اذا نزل ما يؤمننا الا منا اى بستتنا و لا يحكم فينا الا بشرعنا» (همان: 222)

ایشان برای بیان سَر اکملیت شریعت ختمی، علاوه بر افضلیت امت حضرت محمد (ص)، به مقام ولایت حضرت ختمی (ص) اشاره می کنند؛ همانطور که گفته شد، اذواق اولیاء در شهود وحدت حقیقه متفاوت است و کامل ترین ذوق، ذوق حضرت ختمی (ص) است، که ایشان اصالتاً به این مقام می رسد و سایرین بالوراثه از ایشان بهره مند می شوند، پس ولایت حضرت ختمی (ص) حقیقت ولایت حضرت عیسی (ع) - و انبیاء پیشین - را شامل شده از آن کامل تر است، لذا شریعت ایشان نیز شامل شرایع گذشته و اکمل آن ها می باشد. در واقع اختلاف میزان رهیافت شهود اولیاء به وحدت حقیقه، عاملی تأثیرگذار در ابلاغ معارفی است که باید بر لسان استعداد امت بیان گردد، چنان که قوم عیسی (ع) مثال و صورت می پرستیدند، اما در شریعت ختمی، پرستش خیال و صورت خداوند منع شده است و سفارش به پرستش است به گونه ای که گویی خداوند را مشاهده می کنی:

«و لما جاء شرع محمد و نهى عن الصور و هو صلى الله قد حوى على حقيقه عيسى و انطوى شرعه فى شرعه فشرع لنا صلى الله عليه و سلم ان نعبد الله كما نراه» (همان)

جمع بندی مسأله پلورالیسم و نظریه گوهر دین

به عقیده عرفا هر چند به لحاظ کثرت، انبیاء و اولیاء متعدد می باشند و دین های مختلفی آمده است، اما به لحاظ اصل و حقیقت اصلی همه یک حقیقت می باشند که همان حقیقت محمدیه (ص) است. و آن حقیقت در نشئه عنصری به وزان شرائط اجتماعی و جغرافیایی و در سطح درک و ظرفیت مردم هر زمان به صورت انبیاء و اولیاء مختلف در می آید و همه مظاهر او می باشند. پس تمامی انبیاء و اولیاء و ادیان مختلف الهی، به لحاظ اصل و منشاء همان حقیقت محمدیه (ص) هستند که به لحاظ شرایط با یکدیگر تفاوت هایی پیدا کرده اند، تا اینکه در نهایت، کمال جلوه آن در بدن عنصری حضرت ختمی (ص) ظهور می یابد و هر آنچه در آن حقیقت ازلی هست، در آن حضرت پیاده می شود.

بدین ترتیب گوهر همه ی ادیان واحد است و آن عبارت است از حقیقت توحید یا وحدت حقه ای که نبی در آخرین مرحله سیر خود (تعین اول یا ثانی) در مقام فناء آن را پذیرفته و در سفر سوم بدان بقاء می یابد. تفاوت ادیان نیز از طرفی به تفاضل امت ها است و از طرفی بر شدت و ضعف جلوه گری این حقیقت در وجود انبیاء رسل و محتوای نبوت و رسالت آن ها می باشد. از این رو باید گفت که ادیان با یکدیگر رابطه کمالی داشته و اکمل ادیان همان دین اسلام (دین خاتم پیامبران و اکمل انبیاء) می باشد. از اینجا معلوم می گردد که واحد بودن حقیقت ادیان، (چه از لحاظ پیدایش و چه از لحاظ غایت) از تدین به هر دین الهی در هر زمان جدا نیست،

بلکه به این معناست که در هر زمان و با توجه به مقتضیات آن زمان، آن حقیقت بگونه‌ای و در درجه‌ای خاص جلوه‌گر می‌شود و انزال یک دین در یک زمان توسط پیامبری خاص، به معنای آن خواهد بود که آن حقیقت، با توجه به اختلاف شرایط، تنها بدین صورت می‌توانسته است جلوه‌گر شود و لذا انتخاب دینی دیگر جایز نخواهد بود. در خصوص دین اسلام، عرفا عقیده دارند که دین اسلام کامل‌ترین جلوه تشریحی آن حقیقت است که توسط وجود اکمل انبیاء، حضرت ختمی (که آن حقیقت در او بتمامه تجلی نموده است) از صقع ربوبی به عالم ناسوت تنزل داده شده است. از این رو با وجود چنین پیامبری و دین اکملی که بطور تام می‌تواند مردم را به آن حقیقت (وحدت حقیقی) رهنمون گردد، گزینش دین دیگری روا نخواهد بود.

پس در نهایت می‌توان به این نتیجه رسید که مسأله وحدت جوهری ادیان بیش از آنکه تهدیدی برای حقانیت و جهان شمولی اسلام باشد، دالّ بر این مطلب است که مخاطبان اسلام در جامعه جهانی، تمامی پیروان ادیان الهی خواهند بود.

جمع‌بندی نهایی

جهانی‌شدن از جمله مقوله‌هایی است که ابتدا واقع و سپس مورد نظرپردازی واقع شده است و لذا دست‌یابی به تعریفی که جامع همه‌ی نقطه نظرات باشد، امری ناممکن خواهد بود. اما با کمی تأمل در ویژگی‌های کلی این مسأله می‌توان دریافت که روح و اصل این امر به معنای کوچک‌شدن جهان است تا آنجا که بتوان با احکامی مشترک آن را اداره کرد.

از سوی دیگر از منظر عرفان اسلامی «دین» حقیقتی دارد که شایستگی این مدیریت را خواهد داشت. در این نگاه، دین واقعیت مطلق دارد که دارای سه جلوه شریعتی، طریقتی و حقیقتی است. شریعت مجموعه‌ی احکام و مقررات الهی است که در سطح انسان‌های عوام، ارائه معرفت می‌نماید. طریقت آداب سیر و سلوکی است که برای خواص از انسان‌ها عرضه می‌شود و حقیقت توحید حقیقی است که وجود را تنها برای خداوند سزاوار دانسته و او را به وحدت حقیقیه می‌ستاید. رابطه‌ای که میان این سه برقرار است، از نوع ظهور و بطون است، چنان‌که از نوع مخاطبین آن‌ها نیز، فهمیده می‌شود. برقراری رابطه ظهر و بطن سبب می‌شود که ظاهر، رقیقه باطن باشد به گونه‌ای که حقیقت باطن تجلی آن را به دنبال داشته است. بر این اساس همان‌طور که ظاهر در ابتدا لازم است، تا انتها نیز ضروری خواهد بود و وجود حقیقت، شریعت و طریقت را مباح نمی‌سازد.

با کمی تأمل بدست می‌آید که حقیقت که همان توحید ذاتی حقیقی حق است، مطابق با تعیین ثانی و وحدت اسم جامع الله است. جایی که کثرت اسمائی در احدیت جمع اسم جامع الله مندک شده و اشمال اسم جامع الله بر تمامی اسماء مادون حافظ این وحدت می‌گردد.

آنچه در این ساحت از دین برای دین‌دار اتفاق می‌افتد، فانی شدن خلق است در حق و بقاء یافتن او به حق. عارفی که به این مرتبه می‌رسد، تعینات بشری را از خود زائل نموده و به تعین الهی متعین می‌شود. به گونه‌ای که کثرت را می‌بیند که به وحدت رجوع می‌کند و وحدت را می‌نگرد که در کثرت سربان می‌یابد. موطن این شهود وحدت حقیقی، همان احدیت جمع اسم جامع الله است. جایی که کمترین کثرت در آن دیده می‌شود که به صورت اندماجی در اسم جامع، مستجن گشته است. سالک پس از اتحاد با اسم جامع الله در حالی که حقانی است دوباره به سمت عالم خلق باز می‌گردد تا از سایر خلایق دستگیری نموده و به تمشیت امور آنان پردازد. پس مقام دین‌داری نیز تفسیری هستی‌شناسانه به خود می‌گیرد.

نکته‌ی دیگری که توجه بدان ضروری است، توجیه کثرتی است که در ادیان الهی وجود دارد. این تعدد در ادیان الهی به معنای اختلاف جوهری در ادیان الهی نیست، بلکه از آنجا که حقیقت دین در هر یک از ادیان الهی همان توحید حقیقی است، ادیان الهی با یکدیگر در گوهر واحدند و آنچه از اختلاف که دیده می‌شود، مربوط به شریعت‌هایی است که وابسته به قابلیت امم است. البته در نهایت پس از آمدن افضل امت‌ها، شریعت کاملی آمده است که بعد از تشریح این شریعت، تسلیم به آن بر هر کسی فرض می‌باشد. لذا وحدت جوهری ادیان، مساوی تکثرگرایی در ادیان الهی نخواهد بود. بلکه با آمدن شریعت کامل شرایع پیشین منسوخ خواهند شد و در رأس این شریعت وکی کاملی است که صاحب کامل‌ترین اذواق در شهود مقام ولایت است. کسی که سایر انبیاء به مشکات وی و به یاری وی به این مقام می‌رسند، کسی که سید ولد آدم است.

باید دانست آنچه عرفان در مباحث گوهر دین، دین‌داری، عشق و حتی فلسفه وجود بیان می‌دارد، ناظر به تعالیم اسلامی است. فهم عمیق عرفا از معارف اسلامی و شهوداتی که بر اثر التزام به احکام شرعی به دست آورده‌اند، آن‌ها را در تبیین معارف اسلامی یاری نموده است و این همان وعده‌ی الهی است که بر زبان معصوم جاری شد که فرمودند آیات اول سوره «حدید» و سوره «اخلاص» به دلیل حضور گروهی متعمق در آخرالزمان نازل گشت. (مطهری، 1368: 150)

نگارنده بر این باور است آنچه از معارف نصیب محی‌الدین و به تبع وی، اسلاف او گشته است، به سبب ملاقاتی است که وی با خاتم ولایت، حضرت صاحب‌الامر (عج) داشته است. (یزدان پناه، 1389: 289)

با دید محققانه باید پذیرفت که برای مباحث مطرح شده از سوی عرفان گواه شرعی وجود دارد. و حتی بسیاری از نامگذاری‌ها، از الفاظ شرعی استقراض شده است، مانند شریعت، طریقت و حقیقت که از نبوی «الشریعة اَقوالی و الطریقة اَعمالی و الحقیقة احوالی» (محدث نوری، 1408 ه. ق: 113) اخذ شده است. تعریف دین به ولایت به معنای فناء و شهود حق، محتوای بسیاری از روایات و آیات ماست؛ از جمله مقام احسان که بارها مورد استناد قرار گرفته است که عبادت به گونه‌ای به کمال خود خواهد رسید که خدا را به گونه‌ای بپرستید که

گویی آن را دیده و شهود می‌نمایید. این نحوه‌ی پرستش در قرآن نیز مورد تأیید است: «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین» در اینجا «حتی» به معنای معیت است. در حدیث قدسی قرب نوافل و فرائض نیز، در نهایت حق و خلق متحد می‌شوند، به‌گونه‌ای که حق سمع و بصر و ... عبد شده و عبد بوسیله حق می‌شوند،... این همان تبدیل صفات بشری است به تعین الهی که در نتیجه آن از طرفی حق سمع و بصر عبد شده و از طرفی حق با چشم عبد می‌بیند و با گوش او می‌شنود و در واقع عبد سمع و بصر و ... حق گشته است و نیز روایت رئیس مذهب تشیع که نهایت عبودیت را ربوبیت معرفی می‌نماید (العبودیة جوهره کنهها الربوبیة) مصحح اصرار عرفا بر دخالت اسم «رب» در عرصه دین، دین‌داری است؛ البته حضور خداوند در تمامی عرصه‌ها از ظهورات آیات قرآنی است: «یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله»، «هو معکم این ما کنتم»، «فاینما تولوا فثم وجه الله» و...

در نهایت باید گفت عرفان اسلامی با قول به وجود لایه‌های ظهوری و بطونی در حقیقت دین، دین را پاسخگوی همیشگی همه جوامع و همه انسانها می‌داند، و این پاسخگویی، نیازمند وجود کسی است که توان فهم معارف بطونی را داشته باشد و لذا شریعت اسلامی همواره نیازمند انسانی معصوم است تا بدون خطا در دریافت پیام وحی، آن را به مردمان ابلاغ نماید و این سر حکومت مهدوی در انگاره‌های اسلامی است. حقیقت، که گوهر دین تلقی می‌شود، بالاترین تجلی وجودی عالم است که علم الهی محسوب می‌شود و نه تنها علم به همه چیز، بلکه مطابق با عقاید عرفانی، عظیم‌ترین و منقح‌ترین پایه‌های وجودی همه‌چیز در آنجا یافت می‌شود و البته دست‌یابی به آن، کار هر کسی نیست.

اکنون می‌توان اذعان داشت در پرتو نگاه عرفانی به دین، که حقیقت دین را امری کشسان می‌داند، نه تنها ساختار مناسب جهانی‌شدن در دین یافت می‌شود، بلکه اگر جامعه در سطحی از آمادگی قرار بگیرد که مخاطب اصلی آموزه‌های دین، فرصت حضور در اجتماع مردمان را بیابد، حرکت به سوی جهانی‌شدن، با سرعت و سلامت بیشتری پیش خواهد رفت.

به امید چنان روزی

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- الویری، محسن (1382) دین و جهانی شدن فرصتها و چالشها، جهانشمولی اسلام و جهانی سازی (1)
(مجموعه مقالات شانزدهمین کنفرانس بی‌المللی وحدت اسلامی، به اهتمام: سیدطه مرقاتی.
- آملی، سید حیدر (1362) اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، تصحیح محمد خواجهوی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- آملی، سید حیدر (1367) المقدمات من کتاب نص النصوص، تهران، توس.
- آملی، سید حیدر (1368) آجامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی و فرهنگی.
- آملی، سید حیدر (1368) ب نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی ابن محمد (1378) شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
- ابن ترکه، صائن الدین (1424) التمهید فی شرح قواعد التوحید، بیروت، ام القرى للتحقیق و النشر.
- ابن عربی، محی الدین (1370) فصوص الحکم، بی تا، الزهراء (س)، دوم.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا) لفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن فناری، محمد بن حمزه (1374) مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- الاحسائی، ابن ابی جمهور (1405 ه.ق) عوالی الالالی، قم، سیدالشهداء.
- استیس، والتر ترنس (1367) عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
- بالی زاده، مصطفی (1422 ق) شرح فصوص الحکم، بیروت، دار الکتب العلمیه، اول.
- جامی، نورالدین عبد الرحمان (1370) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جندی، مؤید الدین (بی تا) شرح فصوص الحکم، بی جا، بی نا.
- المجلسی، محمد تقی (1404 ق) بحار الانوار، بیروت، الوفاء.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد (1413 ق) شرح التعرف لمذهب التصوف، تهران، اساطیر.

- مطهری، مرتضی (1368) آشنایی با علوم اسلامی کلام - عرفان - حکمت عملی، تهران، صدرا.
- نوری طبرسی، حاج میرزا حسین. (1408ق) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج 11، بیروت.
- همدانی، عین القضات (1373) تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- یزدان پناه، سید یدالله (1389) مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی ره.