

نقد پلورالیسم معنوی کریشنامورتی با توجه به عرفان اسلامی

حسن امینی*

چکیده

این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به مسئله پلورالیسم در عرفان اسلامی، و با روش تطبیقی به بررسی مقایسه‌ای پلورالیسم معنوی در سخنان کریشنامورتی با عرفان اسلامی پرداخته است. کریشنامورتی از پلورالیسم معنوی و رسیدن به حقیقت غایی و متعالی سخن گفته است. او در تصویر پلورالیسم و نیز در تصویر حقیقت غایی، گرفتار تناقض‌گویی شده است: از سویی، پلورالیسم یعنی کثرت تجارب باطنی را می‌پذیرد و از دیگر سو، هرگونه اعتقاد دینی و غیردینی جز آیین مدیتیشن را ناصواب و مانع رسیدن به حقیقت متعالی و غایی دانسته است. بر این اساس ایشان به صورت آشکار، در دام تناقض‌گویی گرفتار شده است. او از رسیدن به حقیقت غایی، نامتعیین و غیرمقید سخن گفته است؛ ولی در پاره‌ای از عبارات، آن را در حد یک امر ذهنی و شَبیح موهوم تنزل داده است؛ یعنی هرگونه امر قدسی متعالی به‌عنوان امر آبجکتیو را انکار کرده و هدف غایی را احساس لذت و شادمانی دانسته است. اما عرفان اسلامی در عین کثرت تجارب معنوی، به تجربه معنوی تام اذعان دارد. عرفان اسلامی حقیقت غایی را به صورت امر عینی و نامحدود و فراتر از معرفت ذهنی پذیرفته و دستوره‌های انبیای الهی و ادیان آسمانی را ضامن رسیدن به اولین تعین آن دانسته است. آموزه‌های دینی و سخنان بسیاری از عرفا، با شمول‌گرایی تجربه‌های معنوی سازگار هستند، نه با حصرگرایی و پلورالیسم. از نظر عرفان اسلامی برخی انبیا تنزیهی و برخی تشبیهی و خاتم انبیا دارای هر دو ذوق بوده‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، عرفان اسلامی با عرفان کریشنامورتی، هم در تصویر حقیقت غایی و هم در روش دستیابی به آن اختلاف دارد.

واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، شمول‌گرایی، حصرگرایی، پلورالیسم معنوی، کریشنامورتی، عرفان اسلامی، حقیقت غایی.

*. فارغ‌التحصیل سطح ۴ حوزه علمیه قم؛ aminierfan2@gmail.com

طرح مسئله

در جهان معاصر پرچم دار پلورالیسم در غرب جان هیک بوده است. ایشان پلورالیسم را در محدوده ادیان الهی مطرح کرده است. از نظری پلورالیسم یعنی «برخورداری همه ادیان الهی از حقانیت و نجات بخشی به صورت یکسان و عدم انحصار آنها در دین خاص»^۱ (رشاد، ۱۳۹۱: ۳۵) در ایران را دکتر عبدالکریم سروش مطرح کرده است. ایشان می گوید: پلورالیسم یعنی به رسمیت شناختن تکثر و تنوع فرهنگ و دین و فتوادادن به عدم قیاس پذیری آنها و عدم فروکاستن آنها به تباین (سروش، ۱۳۷۶: ۱). تاکنون پلورالیسم را در سه حوزه مطرح کرده اند: یکی عرصه فرهنگ و دین و دیگری عرصه جامعه و سومی حوزه روش شناختی. هم فرهنگ و دین پلوراستیک، هم جامعه پلوراستیک و هم روش پلورالیستیک داریم. با پذیرفتن پلورالیسم در حوزه فرهنگ و دین، ناگزیر از پذیرش آن در حوزه جامعه هستیم. پلورالیسم در حوزه جامعه به سیاسی و اقتصادی و در حوزه فرهنگ و دین، به دینی، درون دینی و اخلاقی تقسیم پذیر است. در دنیای معاصر پلورالیسم معنوی نیز در شمار آنها افزوده شده و بدون قاعده و ضابطه، گسترش روزافزون داشته است.

پلورالیسم معنوی از زمینه های داخلی و خارجی بسیاری متأثر بوده است: عوامل بیرونی مانند آموزه های ادیان بزرگ الهی، باورهای روان شناسی، فلسفی، ادبی، تخیلات علمی، آیین های بدوی و الحادی؛ عوامل درونی مانند سلیقه ها و علاقه های درونی و لذت جویی ها و منفعت گرایی های فردی. همه عوامل یادشده در شکل گیری معنویت های جدید اثرگذار بوده اند (نک: کیانی، ۱۳۹۶: ۵۷ - ۶۸). اما از میان همه آنها، شاید اثرگذارتر در شکل گیری آن، پلورالیسم دینی باشد. اینکه پلورالیسم معنوی اصول و مبانی و اهداف پلورالیسم دینی

۱. بسیاری از عبارات و تعاریف، پلورالیسم دینی را با پلورالیسم نجات بخشی در هم آمیخته اند و هر دو را در تعریف پلورالیسم دینی آورده اند؛ در صورتی که ممکن است کسی پلورالیسم دینی را نپذیرد، ولی پلورالیسم نجات بخشی را بپذیرد؛ یعنی پیروان ادیان دیگر را نیز با شرایطی، اهل نجات بدانند.

وفادار مانده است یا نه، مسئله دیگری است؛ ولی او از فضا و مفاهیم به کاررفته در پلورالیسم دینی به نفع خود بهره برده است؛ از باب نمونه، او تعبیر حقیقت متعالی، غایی، حقیقت نامتناهی، غیرمقید و نامتعیین را به کار برده است. پلورالیسم دینی آن را امر عینی و هدف غایی را نیز رسیدن به آن دانسته است؛ در صورتی که پلورالیسم معنوی در بسیار از عبارات آن را در حد امر ذهنی و روانی فرو کاسته و هدف غایی را احساس لذت و شادمانی دانسته است. با وجود این، کثرت‌گرایی معنویت‌های جدید، ارتباط نزدیک با کثرت‌گرایی دینی دارد و کثرت‌گرایی دینی در مقابل شمول‌گرایی و انحصارگرایی دینی قرار دارد. برای ایجاد تصویر درست از پلورالیسم معنویت‌های جدید در اذهان خوانندگان و نقد آن، نخست باید به تبیین پلورالیسم دینی، انحصارگرایی و شمول‌گرایی پردازیم، سپس به نقد و بررسی پلورالیسم معنویت‌های جدید بر پایه عرفان اسلامی.

پلورالیسم دینی

در دنیای معاصر، در غرب، پرچم دار این اندیشه، جان‌هیک (نک: رشاد، ۱۳۹۱: ۲۵) و در ایران برخی روشن‌فکران دینی بوده است (نک: سروش، ۱۳۷۶) و بعضی از عالمان دینی معاصر هم به نقد آن پرداخته‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹؛ رشاد، ۱۳۹۱). جان‌هیک بدون اینکه حقیقت را انکار کند یا به نسبت کردن نهد، پلورالیسم دینی را درباره ادیان الهی و نسبت آنها با یکدیگر در مقابل انحصارگرایی و شمول‌گرایی (رشاد، ۱۳۹۱: ۲۵) مطرح کرده است:

پلورالیسم دینی بر آن است که حقانیت و نجات بخشی در زندگی، حق انحصاری هیچ دینی نیست و همه ادیان به صورت یکسان، حقانیت و نجات بخشی دارند.^۱ او معتقد است تا زمانی که هر دینی

۱. بسیاری از عبارات و تعاریف، پلورالیسم دینی را با پلورالیسم نجات بخشی در هم آمیخته‌اند و هر دو را در تعریف پلورالیسم دینی آورده‌اند؛ در صورتی که ممکن است کسی پلورالیسم دینی را نپذیرد، ولی پلورالیسم نجات بخشی را بپذیرد؛ یعنی پیروان ادیان دیگر را نیز با شرایطی، اهل نجات بداند.

در مورد خود تصور برتری بر ادیان دیگر دارد، هیچ صلح واقعی میان ادیان جهانی نخواهد بود. صلح پایدار و گفت‌وگوی واقعی هنگامی رخ می‌نماید که بپذیریم ادیان متفاوت تفسیرهای متفاوت (رشاد، ۱۳۹۱: ۳۵) و معتبری از واقعیت نهایی و خدا هستند (رشاد، ۱۳۹۱: ۳۶).

اما ظاهراً مورتی در تجربه معنوی، به‌رغم جان‌هیک، ادیان آسمانی را انکار کرده و مکتب جدیدی را برپایه انکار حقایق غیبی بنا نهاده و حقیقت را منحصر در آن دانسته است. بر این اساس، او در ظاهر جوامع بشری را به کثرت‌گرایی خوانده است، اما در باطن همه را به انحصارگرایی کشانده و همه ادیان و مذاهب دیگر را ناکارآمد پنداشته است.

انحصارگرایی

انحصارگرایی یعنی منحصر دانستن حقیقت و نجات در یکی از ادیان الهی؛ مثلاً از نگاه مسیحیان انحصارگرا حقیقت منحصر در آیین مسیح و راه‌هایی از عذاب و دخول در بهشت نیز فقط از طریق ایمان و عمل به دستورهای آن ممکن است. هیچ غیرمسیحی در حیات ابدی سهم نخواهد بود؛ به قول جان‌هیک، «از موضع مسیحی، انحصارگرایی این اعتقاد است که مسیحیت، یگانه دین و یگانه دین حقیقی است و نجات که انحصارگرایان به صورت ورود به بهشت می‌فهمند، منحصر به مسیحیان است» (رشاد، ۱۳۹۱: ۳۹).

شمول‌گرایی

شمول‌گرایی برزخ میان انحصارگرایی و کثرت‌گرایی است. این دیدگاه به‌گونه‌ای هر دو دیدگاه را در خود جمع کرده است: از سویی حق مطلق را در دین خاص منحصر می‌داند و از دیگر سو، پیروان ادیان دیگر را نیز (به دلیل آنچه در دین حق ثابت شده است)، اهل سعادت و نجات دانسته است. صاحبان این دیدگاه بر این باورند که در عین منحصر بودن حق در دین خاص، لطف و

عنايات الهی به انحای مختلف در ادیان دیگر نیز تجلی یافته است؛ آنها نیز به درجات نازل تر، مشمول آن می شوند.^۱ صاحبان این دیدگاه عالمان دین مسیحیت بوده اند. آنان در عین اعتقاد به برتری مسیحیت، پیروان ادیان دیگر را نیز اهل نجات دانسته اند: از یک سو نجات هر فردی را در گرو قربانی و ایشار فدیة وار عیسی بر صلیب دانسته اند و از دیگر سو، نجات را در سایه قربانی شدن عیسی مسیح، به همه پیروان ادیان دیگر تعمیم داده اند.^۲ به تعبیر جان هیک، «شمول گرایی یعنی دین خاصی حق مطلق است و اگر دیگر ادیان نیز مشتمل بر انگاره های حقی باشند، دین حق در بردارنده همه آن حق ها است» (رشاد، ۱۳۹۱: ۱۵۲).

تفاوت شمول گرایی با پلورالیسم دینی آن است که دومی «بر کثرت توطئی ادیان» و اولی بر «وحدت تشکیکی ادیان» استوار است (رشاد، ۱۳۹۱: ۱۶۵).

تناقض آمیز بودن عرفان کریشنا مورتی

پلورالیسم کریشنا مورتی را محمد حسین کیانی در مقاله مستقلی توضیح داده است (کیانی، ۱۳۹۶: ۵۷-۶۸) که برای اجتناب از تکرار ملال آور، از بیان آن در اینجا خودداری می کنیم. هدف این نوشتار بیان ابهامات، عدم انسجام درونی، ناسازگاری عرفان مورتی و تفاوت آن با عرفان اسلامی است. پلورالیسم معنوی

۱. نظریه شمول گرایی دینی را می توان حد وسط دو نظریه دانست. شمول گرایان همانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد و این راه فقط در دین خاص قابل شناخت است... از سوی دیگر، شمول گرایان همانند کثرت گرایان معتقدند که لطف و عنایت خداوند، به انحای گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته است؛ یعنی هر کسی می تواند رستگار شود؛ حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق چیزی نشنیده و بی خبر باشد... (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۹: ۳۵-۳۶).

۲. شمول گرایی در شکل مسیحی آن این اعتقاد است که از یک سو نجات هر فردی منحصرراً به قربانی و ایشار فدیة وار عیسی بر صلیب بستگی دارد، اما از سوی دیگر نجات نه تنها برای مسیحیان بلکه در اصل برای کل انسان ها قابل دستیابی است؛ بنابراین غیر مسیحیان می توانند در گستره نجات مسیحی داخل شوند. از این به بعد، واژه شمول گرایی را به آن معنا به کار می بریم. به تعبیر متکلم برجسته کاتولیک، کارل رانر (Karl Rahner)، آنها می توانند حتی بدون آگاهی خود، مسیحیان گم نام (anonymous Christians) باشند (نک: رشاد، ۱۳۹۱: ۴۲).

مورتی از میان همه حوزه‌های پلورالیسم، با پلورالیسم دینی می‌تواند دادوستد بیشتری داشته باشد؛ به این دلیل، این نوشتار لازم دید به خاستگاه آن و انگیزه بنیانگذاران پلورالیسم دینی پردازد.

جان هیک پلورالیسم دینی را در رابطه با ادیان بزرگ الهی مطرح می‌کند و بر پایه رئالیسم انتقادی، آن را موجه و قابل دفاع می‌داند. طبق دیدگاه صاحبان این اندیشه، پلورالیسم دینی شامل دین‌واره‌ها و معنویت‌واره‌ها نمی‌شود؛ البته دین‌واره‌ها و معنویت‌واره‌ها، بدون ارتباط منطقی با پلورالیسم دینی، متأثر از آن بوده‌اند و برای اهداف موهومشان از آن بهره گرفته‌اند.

برخی از دیدگاه‌های هیک عبارت‌اند از:

۱. من پلورالیسم دینی را مطرح کرده‌ام برای تبیین نسبت ادیان با همدیگر. اگر کسی خدا را قبول ندارد، دین‌دار نیست. چگونه ممکن است اصل وجود خدا را نفی کنیم و دین را که آموزه‌های الهی است قبول داشته باشیم [باشیم]؟ (رشاد، ۱۳۹۱: ۲۱).

۲. من پلورالیسم دینی را مطرح کرده‌ام برای حوزه دین. من مطلق پلورالیسم را طرح نمی‌کنم و با نسبیت‌گرایی نیز مخالفم (رشاد، ۱۳۹۱: ۲۲).

۳. بله [پلورالیسم] حد یقف دارد. کسانی را که معتقد به خدا نباشند داخل در دایره پلورالیسم دینی نمی‌دانیم (رشاد، ۱۳۹۱: ۲۲).

هیک در مقاله «پلورالیسم دینی و اسلام»، پلورالیسم دینی را بر رئالیسم انتقادی، مبتنی و قابل دفاع دانسته است. او می‌گوید: «پلورالیسم دینی، به طور قطع، شکلی از نسبیت‌گرایی نیست. آن، یک سوفهم اساسی از اصل رئالیستی نقادانه است که معیاری را برای تمایز ادراک و توهم می‌طلبد. در مقابل، به نظر نسبیت‌گرایی، هر چیزی مجاز است» (رشاد، ۱۳۹۱: ۵۱).^۱ باز در جای دیگری از

۱. بسیاری از دانشمندان مسلمان، نسبیت را از اشکالات اساسی پلورالیسم دینی دانسته‌اند؛ در صورتی که صاحبان این اندیشه شدیداً از نسبت ناراحت‌اند و به صراحت آن را رد کرده‌اند. آنان اندیشه پلورالیسم دینی را بر پایه عقلانیت انتقادی بنا نهاده‌اند و از این راه این اندیشه را قابل دفاع دانسته‌اند. به نظر می‌آید اگر خوب تأمل

مقاله یادشده چنین می‌گوید: «... من معتقدم که این اصل [رئالیسم انتقادی] به نحو مناسبی برای تجربه دینی نیز به کار می‌رود... و به این معنا است که اعتماد به تجربه دینی انسانی مان در الوهیت کاملاً عقلانی است؛ مگر هنگامی که دلیل معتبری برخلاف آن داشته باشیم و اینکه واقعیت الوهی ضرورتاً در قالب صورت‌هایی برای ما شناخته می‌شود که ما به وسیله منابع مفهومی و اعمال روحانی خود ما امکان می‌یابد» (رشاد، ۱۳۹۱: ۴۴).

اما پلورالیسم معنوی از مبنای پلورالیسم دینی یعنی رئالیسم انتقادی نمی‌تواند مدد بگیرد و از دیدگاه خود دفاع کند؛ زیرا چنان‌که خواهد آمد، کریشنا مورتی در بسیار از سخنانش واقعیت غایی را ساجکتیو تلقی کرده است؛ یعنی واقعیتی ورای ذهن و روان آدمی را انکار کرده است. چون رئالیسم انتقادی بر پایه عینی بودن تجربه و اعتماد بر آن استوار است، کسی که عینی بودن تجربه و اعتماد بر آن را نفی کند، نمی‌تواند آن را پایه دیدگاه‌های خود قرار دهد و به آن استناد کند؛ از این رو پلورالیسم معنوی مورتی به تصریح خود وی بدون توجیه بیرونی و سازمانی است؛ یعنی پایه‌ای برای موجه ساختن ندارد.

اختلاف مورتی با عرفا در وجود حقیقت غایی

حقیقت غایی در سخنان مورتی ابهام دارد. او حقیقت غایی را در بعضی از عبارات امر عینی دانسته و در بسیاری از عبارات آن را نفی کرده و در حد امر ذهنی و روانی، همانند یک شبح و امر موهوم پذیرفته است. با وجود این، معلوم نیست ایشان به حقیقتی ورای ذهن انسان معتقد باشد؛ از این رو انبیای الهی و ادیان آسمانی را انکار کرده و اعتقاد به آنها را مانع رسیدن به حقیقت غایی پنداشته است. البته او از معنویت و امر قدسی سخن گفته است؛ اما نمی‌توان خدا را به عنوان امر آجکتیو انکار کرد، آنگاه از امر قدسی و حقیقت غایی متعالی سخن به میان آورد. این جز تناقض‌گویی و ابهام‌گویی نیست.

کنیم، اشکال نسبیت بر آنان ناصواب است؛ زیرا نسبیت مربوط به مقام ثبوت و علل است و عقلانیت انتقادی مربوط به مقام اثبات و دلیل و برهان.

به هر صورت، حقیقت غایی در سخنان وی مبهم است که آیا حقیقتی ورای تجربه عارف وجود دارد یا خیر. آیا معنویت جدید جز آرامش روانی در پی حقیقتی دیگر است؟ پس با توجه به انکار وجود متعالی در خارج، امر قدسی به چه معناست و مراد از آن چیست؟ مفاد بعضی از سخنان معنویت‌واره‌ها این است که معنویت‌های جدید، تابع سلايق فردی، علایق درونی، لذت جویی و منفعت‌گرایی‌های شخصی است؛ بنابراین هدف معنویت‌های جدید، رسیدن به امر قدسی الهی و حقیقت نامتناهی نیست؛ بلکه هدفشان این است که بر اثر شناخت عمیقی از انسان، با استفاده از امکانات روحی و روانی وی، به لذات و شادمانی ظاهری برسند.

با توجه به آنچه گفته شد، مورتی حتی به ضوابط پلورالیسم دینی وفادار نمانده است؛ زیرا جان هیک پلورالیست، به وضوح اظهار می‌کند که ذات الهی فراتر از تصور و قالب‌های ذهنی انسان و توصیف‌ناپذیر است. او همین مطلب را از متکلم بزرگ مسیحی، توماس آکویناس، از عارف مسیحی، اکهارت و نیز از عارفان مسلمان، خواجه عبدالله انصاری و ابن عربی نقل کرده است که آنان ذات الهی را فراتر از آن می‌دانسته‌اند که حتی متعلق شناخت آدمی واقع شود.^۱

۱. واقعیت نهایی فی‌نفسه ورای وصف و فهم انسانی است. همان‌گونه که متکلم بزرگ مسیحی، توماس آکویناس گفته است، خدا فراتر از هر صورت عقلی ما است (Aquinas 1912). خدای قائم بالذات و سرمدی و نهایی، وصف‌ناپذیر است. یا همان‌گونه که من ترجیحاً می‌گویم، فوق مقوله و ورای قلمرو نظام‌های مفهومی انسانی ما است؛ بنابراین، ما بین خدایی که موجود قائم بالذات و نامتناهی است و خدایی که به لحاظ انسانی قابل شناخت است تمایز قائل می‌شویم. ما همین مسئله را در آثار عارفان بزرگ مسیحی نظیر مستر اکهارت (Meister Eckhart) مشاهده می‌کنیم. او بین خداوند که واقعیت نهایی و وصف‌ناپذیر است و خدای شناخته‌شده از طریق متون مقدس و آموزه‌ها و عبارت کلیسا - که بر حسب تعبیر انسانی محدود ما تصور و فهمیده می‌شود - تمایز قائل شده است. ما تمایزات مشابهی را درون سنت‌های بزرگ دیگری می‌یابیم... برای مثال، خواجه عبدالله انصاری در نیایش با خدا می‌گوید: تو فراتر از آن چیزی هستی که ما تصور می‌کنیم تو هستی، و سر واقعیت تو به هیچ‌کس آشکار نمی‌شود (رشاد، ۱۳۹۱: ۴۸). او [ابن عربی] در کتاب فصوص الحکم... می‌گوید: ذات اله با قطع نظر از این نسبت‌ها اله نیست... پس ما هستیم که با عبودیت خویش، معبودیت خدا را ظاهری می‌سازیم.... همچنین می‌گوید: به‌طور کلی هر شخصی ناگزیر است عقیده خاص به پروردگارش داشته باشد که با آن عقیده یا به سبب آن عقیده، به پروردگارش رجوع می‌کند و در

همان گونه که جان هیک گفته بود، در عرفان اسلامی حقیقت متعالی غایی، فارغ از تجربه‌های شخصی مطرح است و همه برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند و میزان سعادت افراد را درجات قرب به آن رقم می‌زند.

مراد از حقیقت غایی و متعالی، همان حق تعالی است که عرفا گاهی از آن به وجود محض و گاهی به وجود مطلق تعبیر کرده‌اند. قونوی می‌گوید حق تعالی همان وجود محضی است که هیچ اختلافی در بین اهل کشف درباره آن وجود ندارد: «ان الحق هو الوجود المحض الذی لا اختلاف فیه و انه واحد وحده حقیقیه» (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۹). ابن عربی می‌گوید: وجود محض وجودی است که ازلاً و ابداً عدم را نمی‌پذیرد. عدم محض عدمی است که ازلاً و ابداً وجود را نمی‌پذیرد. امکان محض برزخ میان وجود محض و عدم محض است. امکان محض هم وجود را و هم عدم را به واسطه عامل دیگر قبول می‌کند. مقصود از وجود محض، خداوند سبحان و مقصود از عدم محض، محال است و مقصود از امکان محض، عالم است که مرتبه آن، میان وجود محض و عدم محض است:

فالوجود المحض لا یقبل العدم ازلاً و ابداً و العدم المحض لا یقبل الوجود
ازلاً و ابداً و الإمكان المحض یقبل الوجود لسبب و یقبل العدم لسبب ازلاً و ابداً
فالوجود المحض هو الله لیس غیره و العدم المحض هو المحال وجوده لیس

صورت آن عقیده، پروردگارش را می‌طلبد. هرگاه حق برای آن شخص در صورت آن عقیده خاص تجلی کند، او حق را می‌شناسد و به ربوبیت او اقرار می‌کند و اگر حق برای شخص دیگر در غیر آن صورت عقیده او تجلی یابد، او آن را انکار می‌کند و اعوذ بک می‌گوید و به حق در نفس الامراسائه ادب می‌کند؛ حال آنکه منکر، نزد خود گمان می‌کند درباره حق متأدب شده (که انکار حق در صورت غیر عقیده خود کرده است). شخص معتقد که پروردگار را در صورت عقیده خود منحصر کرده (او صورت‌های دیگر را انکار کرده)، به او اعتقاد نیافته است؛ مگر آن چیزی را که در نفس خود توهم و تصور الوهیت آن را کرده (به آن معتقد شده است)؛ پس پروردگار مورد اعتقاد او، در واقع، مجعول نفس خودش است (خدا در مرتبه ذات منزّه از تقیدات (رشاد، ۱۳۹۱: ۴۹) و تعیینات یعنی اسما و صفات است و به حسب اسما و صفات و تجلی ذات در مظاهر آن اسما و صفات همه آن‌ها است؛ بنابراین اگر خدا در شکل اسمی برای کسی ظهور یافت، گمان نبرد که خدا همان است و بس؛ بلکه خدا در قالب اسما و صفات دیگر نیز متجلی می‌شود)... (رشاد، ۱۳۹۱: ۵۰).

غیره و الإمكان المحض هو العالم ليس غيره و مرتبته بين الوجود المحض و العدم المحض فيما ينظر منه إلى العدم يقبل العدم و بما ينظر منه إلى الوجود يقبل الوجود (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۴۲۶).

سید حیدر آملی می گوید: وجود محض در خارج وجود دارد؛ زیرا وجود مطلق، نقیض عدم مطلق است. عدم مطلق در خارج نیست و اگر وجود مطلق هم در خارج نباشد، لازمه اش عینیت وجود مطلق، با عدم مطلق و عینیت وجود محض با عدم است؛ این محال است؛ زیرا در این صورت لازم می آید وجود محض وجود محض نباشد و این خلاف آن چیزی است که قبلاً فرض شده بود. پس وجود مطلق به حکم عکس نقیض در خارج وجود دارد و این مطلوب است:

أنّ الوجود من حیث هو وجود - أعنى الوجود الصرف المحض والذات البحت الخالص المسمّى بالوجود المطلق - هو الحقّ - جلّ جلاله - لا غیره، و ليس لغيره وجود أصلاً وثانياً أنّ هذا الوجود (على هذا المعنى المحدّد) موجود فى الخارج والدلیل علیه هو أنّ الوجود المطلق نقیض العدم المطلق، باتّفاق جمیع العقلاء و أهل الكشف و العدم المطلق عبارة عن امتناع وجوده ذهنًا و خارجًا. فلو كان نقیضه - و هو الوجود المطلق - كذلك لكان هو هو. فما كان وجودًا، بل كان عدماً صرفاً و لا شيئاً محضاً، و هذا خلف. فیلزم أن يكون الوجود المطلق موجوداً فى الخارج، بعکس نقیضه و هذا هو المطلوب (آملی، ۱۳۶۸: ۶۲۶).

اختلاف مورتی با عرفا در راه دستیابی به حقیقت غایی

عارفان مسلمان - برخلاف شریعت ستیزی معنویت واره ها - شریعت پذیرند. مورتی دین و هرگونه اعتقاد دینی را ناصواب و مانع رسیدن به حقیقت غایی می دانست. اما معنویت عرفان اسلامی با سیرانفسی از راه ریاضت و مجاهدت و سلوک شرعی و دینی حاصل می شود؛ یعنی مجاهدت و تعمق در نفس، سکون و سکوت درونی برای تقویت نفس، براساس آموزه های دینی صورت می گیرد.

عرفای اسلامی بر این باورند که فقط با راهنمایی انبیا و عمل به دستورهای آنان می‌توان به حقیقت متعالی رسید. آنان شریعت، طریقت و حقیقت را حقیقت واحدِ دارای مراتب دانسته‌اند و از باطن شریعت و کمال آن، به طریقت و از باطن طریقت و کمال آن، به حقیقت تعبیر کرده‌اند؛ بلکه شریعت را حافظ طریقت و طریقت را حافظ حقیقت شمرده‌اند (رابطه هر ظاهر نسبت به باطن چنین است که ظاهر حافظ باطن است). به عقیده آنان، اگر کسی با شریعت از طریقت صیانت نکند، طریقت وی هوا و هوس است. همچنین اگر کسی با طریقت از حقیقت صیانت نکند، حقیقت او کفر، زندقه، الحاد و فاسد است. با وجود این، از نظر عرفای اسلامی، سلوک علمی و عملی چنین کسی هرگز به حقیقت متعالی نمی‌انجامد:

«کَلَّ عِلْمَ ظَاهِرِيصُونَ الْعِلْمِ الْبَاطِنِ - الَّذِي هُوَ لَبَّه - عَنِ الْفَسَادِ، كَالشَّرِيعَةِ لِلطَّرِيقَةِ، وَالطَّرِيقَةِ لِلْحَقِيقَةِ، فَإِنْ مِنْ لَمْ يَصْنِ حَالَهُ وَطَّرِيقَتَهُ بِالشَّرِيعَةِ، فَسَدَ حَالُهُ وَآلَةُ طَّرِيقَتِهِ هَوَى وَهُوسَا وَوَسُوسَةٌ وَمَنْ لَمْ يَتَوَصَّلْ بِالطَّرِيقَةِ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَلَمْ يَحْفَظْهَا بِهَا، فَسَدَتْ حَقِيقَتُهُ وَآلَتْ إِلَى الزَّنْدَقَةِ وَالْإِلْحَادِ» (آملی، ۱۴۲۲: ۵۱۷؛ نک: آملی، ۱۳۶۸: ۳۵۳ و ۱۳۸۲: ۶۸).

مورتی کاملاً در نقطه مقابل دیدگاه عارفان مسلمان قرار دارد؛ زیرا او هرگونه اعتقاد دینی، عقلی و راهنمایی‌های شیخ یعنی انسان کامل را نفی کرده و مانع رسیدن به حقیقت متعالی دانسته و معیاری جز گزارش تجربه‌کننده را قبول نکرده است (نک: کیانی، ۱۳۹۶: ۵۷ - ۶۸)؛ در صورتی که عارفان مسلمان، مخالفت با شریعت، عقل قدسی و پیر طریقت را مانع رسیدن به حقیقت متعالی دانسته‌اند؛ بلکه عرفای اسلامی آن‌ها را به عنوان سنجه و ملاک توزین درست از نادرستِ تجارب عرفانی پذیرفته‌اند. سید حیدر آملی این مطلب را از مشایخ بزرگ اهل طریقت نقل کرده است که آنان میزان تمییز آرای صواب از ناصواب، اقوال استوار از ناستوار و افعال حسن از افعال غیر حسن را عدالت الهی دانسته‌اند که ظل وحدت حقیقی است. این عدالت الهی، مشتمل بر شریعت،

طریقت و حقیقت است؛ زیرا کسی به این عدالت الهی متحقق نمی شود؛ مگر اینکه به مقام احدیت جمع و فرق رسیده باشد. به سخن او، میزان اهل ظاهر شرع، میزان اهل باطن عقل منور به نور قدسی، میزان اهل معرفت علم طریقت و میزان خواص از اهل معرفت عدل الهی است که جز انسان کامل به آن مقام نمی رسد. مقصود از شیخ در سخنان اهل معرفت همان انسان کامل است. او شیخ و انسان کامل را کسی می داند که جامع شریعت، طریقت و حقیقت باشد (بعضی عرفا منکران مطلق آنها را کافران مطلق نامیده اند).^۱ بر این پایه، آنان عقاید دینی و باورهای عقلی و پذیرش علمی و عملی انسان کامل را نه تنها مانع رسیدن به حقیقت غایی ندانسته اند، بلکه از شرایط رسیدن به آن دانسته اند:

أما المیزان الإلهی... قولهم [عرفا]: «المیزان ما به يتوصّل الإنسان الى معرفة الآراء الصائبة والأقوال السديدة والأفعال الجميلة، وتميزها عن بعضها. وهو العدالة (التي) هي ظلّ الوحدة الحقيقية، المشتملة على علم الشريعة والطريقة والحقيقة، لأنّها لم يتحقق بها صاحبها إلا عند تحققه بمقام أحدية الجمع و الفرق. فإنّ میزان أهل الظاهر الشرع، و میزان أهل الباطن هو العقل المنور بنور القدس. و میزان الخصوص هو علم الطريقة، و میزان خاصّته هو العدل الإلهی الذي لا يتحقق به الا الإنسان الكامل. و من هذا قالوا في تعريف الشيخ أيضا: الشيخ هو الإنسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، البالغ الى حدّ التكميل فيها، لعلمه بأفات النفوس وأمراضها وأدوائها... لأنّ (الإنسان) الكامل لا يكون كاملا في الحقيقة الا إذا كان كذلك، أعني جامعا للشريعة والطريقة والحقيقة، بحكم المیزان الإلهی والقانون الكلّی (أملی، ۱۳۶۷: ۴۷۸).

۱. بالحقیقة منکر الشريعة والطريقة والحقیقة و هو منکر النبوة والرسالة والولاية، لأنّ الشريعة من اقتضاء الرسالة، والطريقة من اقتضاء النبوة، والحقیقة من اقتضاء الولاية، والمنکر لهذه المراتب مطلقا فهو كافر مطلقا، نعوذ بالله منه و من أمثاله (أملی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۸۱).

نفی پلورالیسم در عرفان اسلامی

از سخنان عارفان مسلمان بیشتر شمول‌گرایی استفاده می‌شود، نه پلورالیسم یا حصرگرایی. به عقیده آنان حضرت نوح پیامبر علیه السلام^۱ و ادریس پیامبر علیه السلام^۲ تنزیهی و حضرت ابراهیم پیامبر علیه السلام تشبیهی^۳ بوده‌اند؛ ولی کمال در جمع میان تشبیه و تنزیه است^۴ که به حضرت خاتم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد.^۵ خداوند در قرآن در آیه^۶ واحد میان تنزیه و تشبیه جمع کرده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری، ۱۱). در بخش اول با نفی مثل و مانند از خداوند، وی را تنزیه و در بخش دوم شنونده و بیننده بودن را برای وی اثبات کرده است؛ این یعنی تشبیه حق تعالی به مخلوقات. این تفسیر مبتنی بر این است که کاف زائد باشد؛ اما بنا بر اینکه کاف زائد نباشد، آیه در بخش اول، از مثل خداوند، مثل را نفی می‌کند. بر این اساس آیه شریفه مثل را برای حق تعالی مفروض در نظر می‌گیرد. در بخش دوم بنا بر قاعده ادبی که اگر ضمیر مقدم باشد و خبر آن معرف به لام باشد، افاده حصر می‌کند، در این فرض، آیه شریفه سمیع و بصیر

۱. ولما كان الغالب على نوح عليه السلام تنزیه الحق لكونه أول المرسلين ومن شأن الرسول أن يدعو أمته إلى الحق الواجب المنزه عن النقائص الإمكانية وينفى الإلهية عن كل ما وقع عليه اسم الغيرية وإن كان يعلم أنه أيضاً مجلى إله (قيصري، ۱۳۷۵: ۴۹۷).

۲. وهو [القدوس] من الأسماء الحسنى، وأخص من «السبوح» كيفية وكمية، أي، أشد تنزيهاً منه وأكثر، لذلك يؤخر عنه في قولهم: «سبوح قدوس» وذلك لتنزّهه من حيث ذاته من التنزیه والتشبيه، كقول القائل: جلّ الحق أن ينزه أو يشبه (قيصري، ۱۳۷۵: ۵۴۱).

۳. و كان بعد مرتبة التنزیه والتقدیس مرتبة التشبيه، وتجلی الذات الإلهية له في صور المظاهر موجباً للتشبيه، أورد هذه الحكمة عقبيهما، وقرن بينهما وبين كلمته عليه السلام لكونه مظهراً للعشق والخلة (قيصري، ۱۳۷۵: ۵۷۰).

۴. فإن قلت بالتنزیه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدداً. وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً و كنت إماماً في المعارف سيّداً (قيصري، ۱۳۷۵: ۵۱۰)؛ اگر تنزیه بگویی، حق مطلق را مقید کرده‌ای و اگر به تشبیه بگویی، حق مطلق را محدود کرده‌ای. اگر هم تنزیه و هم تشبیه بگویی، قول محکم گفته‌ای و در معرفت الهی امام هستی.

۵. وقال: ﴿دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ ولما كانت هذه الحكمة في كلمة نوح و مرتبته، قال: إنه عليه السلام لو كان يجمع بين الدعوتين، أي لو كان يجمع في دعوته بين التشبيه والتنزیه كما جمع في القرآن بينهما لأجابوه (قيصري، ۱۳۷۵: ۵۱۴).

را منحصر در خداوند می‌نماید. موجوداتی که با این اوصاف موجودند، مظاهر و نمود وی هستند. با وجود این، در یک آیه، بلکه در هر بخشی از آن، حق تعالی میان تنزیه و تشبیه جمع کرده است. به نظر می‌آید هر دو تفسیر درست است؛ بنابراین هم تشبیه فقط و هم تنزیه فقط درست نیست؛ بلکه جمع میان هر دو درست است؛ یعنی هم تشبیه غیرمقید صواب است و هم تنزیه غیرمقید؛ از این رو گفتیم کمال در جمع هر دو است (نک: قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱۲)؛ در نتیجه هر کدام از تشبیه و تنزیه، تجربه‌ی یکی از انبیای الهی بوده است که با امت خود در میان نهاده، که به صورت غیرمقید صواب است؛ نه به گونه‌ای که نافی تجربه‌ی مقابل باشد. در عین حال، تجربه‌ی کامل تر تجربه‌ای است که میان تشبیه و تنزیه جمع کند، که اختصاص به کامل‌ترین انبیای الهی دارد که وی نیز با امت خود از طریق قرآن و روایات در میان نهاده است.

انبیای الهی به لحاظ مقامات و درجات، صعوداً و نزولاً، متفاوت بوده‌اند. به تبع آن، تجلیات حق تعالی بر انبیا نیز دارای درجات متفاوت بوده است. کامل‌ترین آن‌ها به خاتم انبیا و وارثان ختمی اختصاص دارد. انبیای دیگر در تجارب معنوی‌شان به اسمای الهی رسیدند؛ اما رسول خاتم به خود اسم اعظم الهی و تجلی ذاتی در تعین اول رسیده است: «و اما مرتبه سوم بقا، تحقق است... به مقام «قَابَ قَوْسَیْنِ» و او را حضرت جمع‌الجمع خوانند. و بالاتراز این، مرتبه‌ای هست که به حضرت محمدی مخصوص است، و آن، مقام «أُوْ اَدْنَى» است و تجلی او را احدیت جمع خوانند» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۲ و ۱۹۱ و ۴۴۳ و ۱۴۲۸ق، ج: ۱، ۱۲۲ و ۳۶۱). انسان کامل مظهر همه کمالات الهی است؛ اعم از صفات جمال و جلال، جزوجوب ذاتی که اختصاص به حق تعالی دارد. همان گونه که در حق تعالی به سبب کامل بودنش، تعدد راه ندارد، در انسان کامل نیز تعدد تصور ندارد. در حق تعالی تعدد راه ندارد؛ چون مستلزم ترکیب است؛ زیرا لازمه‌اش این است که هر دو از یکدیگر متمایز باشند و در

این صورت مستلزم این هستند که هر کدام واجد چیزی باشند که دیگری فاقد آن است و بالعکس. با وجود این، لازم می‌آید که هر کدام نقص وجودی داشته باشند که مستلزم امکان وجودی است. در انسان کامل نیز تعدد راه ندارد؛ چون حق تعالی او را بر صورت خود آفریده است.^۱ حقیقت خاتم انبیا پیش از همه انبیا وجود داشته است و آنان فیض حق تعالی را دریافت نمی‌کردند، مگر از مشکات خاتم انبیا؛ لذا خاتم انبیا فرموده است: در مرتبه‌ای که آدم میان آب و گل بود، من نبی بودم. اما دیگر انبیا زمانی نبی بودند که مبعوث به رسالت می‌شدند.^۲ با وجود این، همه انبیا جلوه‌ای از وجود نبی خاتم و نبوت آنان جلوه‌ای از نبوت وی است. بر این اساس، تجربه باطنی او جامع‌ترین تجربه‌ها و دین وی نیز کامل‌ترین دین‌هاست؛ زیرا حقیقت همه ادیان همان اسلام است و تمام ادیان جلوه‌ای از آن هستند؛ از این رو حضرت نوح و یعقوب به فرزندان‌شان سفارش کرده‌اند که سعی کنند تا بر دین اسلام بایستند.^۳ بر این پایه، تجربه رسول خاتم مطلق‌ترین تجربه‌ها بوده است؛ لذا نبوت نبی خاتم، مطلق‌ترین

۱. فالإنسان الكامل، أى الإنسان الذى يتحقق فيه جميع الكمالات الانسانية واحد. وذلك بان يكون مظهراً لجميع الكمالات الإلهية موصوفاً بجميع صفاته الجمالية والجلالية الا الوجوب الذاتى، فإنه يمتنع تحققه فى غير ذاته تعالى، جل شأنه. وانما يكون الإنسان الكامل كذلك لأنه خلق على صورته كما جاء فى الخبر: «خلق الله آدم على صورته». وفى رواية «على صورة الرحمن». وفى التنزيل: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» وهذا معنى خلقه على صورته. وبالجملة، التام لا يتعدد، وإليه أشار فى قوله تعالى فى نفى الشريك لذاته حيث قال: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»... وهو القطب الأزلئ الأبدى والنشأ الدائم السرمدى، وليس ذلك الا الضياء الاحدى والنور المحمدى، صلى الله عليه وآله، لأنه خاتم الأنبياء والمرسلين والخاتمة هى الفاتحة كما قال الله عز وجل: «لولاك لما خلقت الأفلاك» ولقوله، صلى الله عليه وآله: «أوتيت جوامع الكلم» وقوله: «انا سيد ولد آدم» ولقوله: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۷۹ - ۸۰).

۲. فكل نبى من لدن آدم إلى آخر نبى ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبیین، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقیقته موجود، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «كنت نبياً و آدم بين الماء والطين». وغيره من الأنبياء ما كان نبياً إلا حين بُعِثَ (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۳ - ۶۴).

۳. فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق فقال تعالى: «وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» أى منقادون إليه. وجاء الدين بالألف واللام للتعريف والعهد، فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» وهو الانقياد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۴).

نبوت و شریعت او مطلق‌ترین شریعت است. تجربه‌های انبیای دیگر و نبوت و شریعت آنان نبوت و شریعت‌های مقیده بوده‌اند؛ از این رو فقط دین اسلام دین جهان‌شمول، ازلی و ابدی است. بر این اساس، عرفای اسلامی در عین اذعان به کثرت تجارب معنوی، به تجربه جامع و شامل اذعان دارند.

ابن عربی در جایی می‌گوید: هر انسانی تحت ربوبیت یکی از اسمای الهی قرار دارد که خداوند با آن اسم بروی تجلی می‌کند و بر طبق آن اعتقاد وی شکل می‌گیرد. طبق کشف اتم، به هر صورتی که آدم‌ها به خدا عقیده داشته باشند، درست است.^۱ او در جای دیگر می‌گوید: خداوند مطلق از هر عقیده است و در همه عقاید سریان دارد و برای هرکسی، به صورت اعتقاد او آشکار می‌شود. اگر کسی خداوند را این‌گونه نشناسد، او را مقید کرده و خدای مقید را پرستیده است که منعزل از ارباب‌های کثیر است و نمی‌داند که رب حقیقی کدام یکی است.^۲ با وجود این، کامل‌ترین معرفت، معرفت شامل و جامع است؛ یعنی به هر صورتی که حق تعالی آشکار شود، آن را بپذیرد. اما اگر خداوند را در یک صورت قبول کند، نه در صورت یا صورت‌های دیگر، نادرست است.

با توجه به آنچه گفتیم، از سخنان عرفای مسلمان، شمول‌گرایی صواب به نظر می‌آید؛ نه حصر‌گرایی درست است و نه کثرت‌گرایی.

مولانا جلال‌الدین رومی، موحد، حکیم متأله و عارف کامل است. او در عین

۱. أن كل ناظر في الله تحت حكم اسم من أسماء الله فذلك الاسم هو المتجلى له وهو المعطى له ذلك الاعتقاد بتجليه له من حيث لا يشعروا الأسماء الإلهية كلها نسبتها إلى الحق صحيحة فرؤيته في كل اعتقاد مع الاختلاف صحيحة ليس فيها من الخطأ شيء هذا يعطيه الكشف الأتم فلم يخرج عن الله نظر ناظر ولا يصح أن يخرج (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۵).

۲. (وقد قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) في كل معتقد إذ هو عين كل معتقد ثم نصب الله لهذا العارف دليلا من نفسه بتحوله في نفسه في كل صورة و قبوله في ذاته عند إنشاء كل صورة ينشئها هذا المعتقد في قوله تعالى ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ نظر إشارة... إن له التجلى في صور الاعتقادات فلا ينكر فكل من لم يعرف الله بهذه المعرفة فإنه يعبد ربا مقيدا منعزلا عن أرباب كثيرة إذا اتصف نفسه لم يدرأى رب هو الرب الحقيقي في نفس الأمر من هؤلاء الأرباب الذى في نفس كل معتقد ونهى النفس في هذا الذكر عن الهوى هو النهى عن تقييده بمعتقد خاص عن معتقد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۱۶۶).

اعتقاد به حقانیت همه انبیا و ادیان الهی به اکملیت اسلام و خاتم انبیا اعتقاد دارد؛ اسلام را دین ابدی و جهانی و کامل‌ترین دین و نبوت ختمی را نیز مهیمن بر همه انبیای دیگر می‌داند. دین ختمی را به عنوان تجربه ختمی، جامع همه حقایق، جامع همه تجربه‌ها و جامع همه ادیان (ادیان تجارب انبیای الهی هستند) دیگر می‌داند؛ به گونه‌ای که همه ادیان و تجربه‌های انبیای دیگر را جلوه‌ای از تجربه خاتم و دین خاتم می‌شمارد. او نسبت اسلام به ادیان دیگر را همانند نسبت عدد صد به اعداد زیر آن تشبیه می‌کند که همه آنها در عدد صد مندرج هستند. از این سخن و مانند آن نیز شمول‌گرایی استفاده می‌شود. در اینجا از باب نمونه ناگزیر از نقل برخی سخنان وی هستیم:

از درم‌ها نام شاهان برکنند نام احمد تا ابد برمی‌زنند
نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول: ۵۲)

او در داستان فیل و جماعت کوران، مایه اشتباه آنان را اعتمادشان بر حس و غفلت آنان از عقل و دین دانسته است. جماعت کوران چون در تجربه‌شان به حس بسنده کرده‌اند، به حقیقت نرسیده‌اند. اگر آنان با نور عقل و چراغ دین حرکت می‌کردند، به آن نائل می‌شدند:

پیل اندر خانه تاریک بود از برای دیدنش مردم بسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد
آن یکی را دست بر گوشش رسید آن یکی را کف چو برپایش بسود
همچنین هریک به جزوی که رسید از نظرگه گفته‌شان شد مختلف
عرضه را آورده بودندش هنود اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
اندر آن تاریکی اش کف می‌بسود گفت همچون ناودان ست این نهاد
آن برو چون بادبیزن شد پدید گفت شکل پیل دیدم چون عمود
فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید آن یکی دالش لقب داد این الف

در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفته شان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر سوم: ۳۹۷)

او در تجربه کوران، خطای آنان را ناشی از تاریکی و عدم نور و اعتماد بر حس دانسته است. نور در اینجا به معنای معیار توزین فوق حس است که دین، عقل و پیرطریقت باشد. یقیناً اگر سنجۀ جامع ترو کلی تری در اختیار آنان می بود، این گونه دچار خبط و خطا نمی شدند. شاهد این مدعا سخنان مولوی در جاهای دیگر است:

عقل باید نورده چون آفتاب تا زند تیغی که نبود جز صواب
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر پنجم: ۷۵۷)

کم نشین بر اسب توسن بی لگام عقل و دین را پیشوا کن والسلام
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر چهارم: ۵۷۶)

او در داستان انگور اختلاف مسافران را به سبب فقدان پیرطریقت در میان آنان می داند. اگر آنان به سخنان پیرطریقت گوش می دادند، آن را می پذیرفتند و اختلاف نمی کردند؛ زیرا معرفت وی کامل ترو جامع تر از دیگران است:

صاحب سری عزیزی صد زبان گر بدی آنجا بدادی صلحشان
(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر دوم: ۳۳۴)

نتیجه گیری

کریشنامورتی از معنویت، امر قدسی و حقیقت غایی سخن گفته است؛ ولی آن را یا انکار کرده یا در حد امر روانی و ذهنی پذیرفته و تابع سلیقه ها و میل های افراد دانسته است. او دین را مانع رسیدن به حقیقت غایی پنداشته و معنویت را بر پایه فردیت و قطع علایق بنا نهاده است؛ در نتیجه مورتی در عین ناکارآمد و ناصواب بودن تجربه های باطنی دیگران، تجربه مدیتیشن را کارآمد و صواب

دانسته است؛ این یعنی انحصارگرایی نه کثرت‌گرایی. بر این اساس، نظام معنوی مورتی عملاً دچار تناقض و ناسازگاری درونی است. اما عرفان اسلامی حقیقت متعالی را به نحو آجکتیو پذیرفته است. طبق سخنان آنان استعداد عالمیان متفاوت است و حق تعالی به اندازه استعداد عالمیان، بر آنان تجلی می‌کند و هرکس خداوند را بر حسب عقیده‌اش تصدیق و در غیر آن صورت انکار می‌کند. طبق کشف اتم باید گفت خدا به هر صورتی که تجلی کند درست است. بر این اساس از نظر عرفان اسلامی در عین پذیرفتن کثرت تجربه‌های باطنی، به کشف اتم باید گردن نهاد. ادیان آسمانی، تجربه‌های باطنی پیامبران الهی هستند. عرفای مسلمان، دستوره‌های انبیا و ادیان الهی را حافظ طریقت و حقیقت و ضامن رسیدن به حقیقت متعالی دانسته‌اند. عرفان اسلامی هدف غایی از سلوک را رسیدن به حقیقت متعالی می‌داند که فراتر از ذهن و روان آدمی و لذت‌ها و شادمانی‌های زودگذر دنیوی است. طبق سخنان عرفا نسبت انبیای الهی به لحاظ مقامات و درجات، نسبت مطلق و مقید بوده است؛ از این رو نسبت ادیان الهی به یکدیگر نیز به صورت مطلق و مقید خواهد بود. عرفای مسلمان، نبوت خاتم را نبوت مطلقه و نبوت انبیای دیگر را مقیده و جلوه‌ای از نبوت وی و دین اسلام را نیز دین مطلق و ادیان دیگر را مقید و جلوه‌ای از آن دانسته‌اند. از دیدگاه عرفای مسلمان کامل‌ترین تجربه، معرفت ذات الهی به خودش است که این تجربه اختصاص به خاتم انبیا و وارثان وی دارد. تجربه‌های دیگر همه گونه‌هایی از آن هستند. بر این اساس، در مسئله تجربه‌های باطنی، از سخنان عرفا شمول‌گرایی استفاده می‌شود، نه حصرگرایی و کثرت‌گرایی.

فهرست منابع

۱. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲) تفسیر المحيط الاعظم، ۴ ج، به تصحیح و تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، چ ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲. _____ (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، به تصحیح و تحقیق هانری کربن، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. _____ (۱۳۶۸) نقد النقود فی معرفه الوجود (در جامع الاسرار و منبع الانوار)، به تصحیح و تحقیق هانری کربن، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. _____ (۱۳۸۲) انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه، به تصحیح و تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، چ ۱، قم: نور علی نور.
۵. _____ (۱۳۶۷) المقدمات من کتاب نص النصوص، به تصحیح و تحقیق هانری کربن، چ ۲، تهران: توس.
۶. ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۷۰) فصوص الحکم، چ ۲، تهران: الزهراء.
۷. _____ (بی تا) فتوحات، ۴ ج، بیروت: دارالصادر.
۸. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۹) تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، چ ۲، بی جا: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. رشاد، علی اکبر (۱۳۹۱) مباحثه با جان هیک، چ ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. سروش، عبدالکریم (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶) «صراط‌های مستقیم»، مجله کیان، ش ۳۶.
۱۱. فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸) منتهی المدارک، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. _____ (۱۳۷۹) مشارق الدراری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۸) روش شناسی مطالعات دینی، چ ۵، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۴. قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸) مجموعه آثار آقا محمدرضا قمشه‌ای حکیم صهباء، به تصحیح حامد ناجی اصفهانی، خلیل بهرامی قصر چمی، اصفهان.
۱۵. قونوی، محمد بن اسحق (۱۳۷۱) النصوص، به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نقد پلورالیسم معنوی کریشنا مورتی با توجه به عرفان اسلامی» ■ ۱۳۹

۱۷. کیانی، محمد حسین (۱۳۹۶) «تأملی معناسناسانه بر پلورالیسم معنوی با نظر به آرای کریشنامورتی»، متافیزیک (علمی - پژوهشی)، س ۹، ش ۲ (پیاپی ۲۴)، ص ۵۷ - ۶۸.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹) چالش‌ها و کاوش‌ها، ج ۱، چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸) مثنوی، به تصحیح محمد استعلامی، تهران: سخن.

