

## تبیین و مقایسه انکاره مولانا و ابن عربی در باب نسبت حقیقت و مدارا

\* میلاد صلاحی خلخالی<sup>۱</sup> - مجتبی هوشیار محبوب<sup>۲</sup>

۱. دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

رایانامه: [m\\_salahi@sbu.ac.ir](mailto:m_salahi@sbu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی، دانشگاه گیلان، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله (۲۰۵-۱۸۱)
مولانا و ابن عربی صاحب تالیفات مرزناپذیری هستند. پلورالیسم منطوی در آثارشان ارتباط وثیقی با مقتضیات زمانه و جغرافیای آنان دارد. جستار حاضر بر به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بر مفهوم حقیقت و نسبت آن با مدارا در آثار این دو متفکر متمرکز شده و نتیجه گرفته است که تساهل نزد عارفان مبانی مختلفی دارد، گاه نگاه ایشان نسبت به مفهوم حقیقت است که باعث صلح‌طلبی آنان می‌گردد که در برخی مواضع مفهومی معرفت‌شناختی‌ست. بنابر الهیات ابن عربی حقیقت مفهومی متکثر است و مصادیق متنوعی دارد. بر اساس نظرات او در فصوص‌الحکم خدا ذاتا یکی است اما به اسماً کل است و متکثر. این کثرت موجب می‌شود ابن عربی نسبت به اندیشه‌های دیگر مداراگرانه مواجه شود. حقیقت نزد مولانا با توجه به پنج عنوان مورد کندوکاو قرار گرفته است: توجه به یک حقیقت شخصی، پذیرش راهزن‌های حقیقت، توجه به تکثر ادیان، تأکید بر حقیقت در راه و نهایتاً تأکید بر منظر حقیقت. مولانا و ابن عربی، دو اندیشمند متفاوت هستند که تصورات متکثر از حقیقت واحد را ارج می‌نهند. نسبت حقیقت و مدارا در نگاه آن‌ها شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد. حقیقت نزد این دو با مصادیق گوناگون ارتباط دوسویه‌ای با مداراگری و صلح کل دارد ضمن تبیین این ارتباط سعی شده است مقایسه‌ای نیز میان نگاه این دو متفکر بزرگ برقرار گردد.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۹</p> <p>واژه‌های کلیدی: مولانا ابن عربی حقیقت مدارا نسبت حقیقت و مدارا</p>

## ۱. مقدمه

زبان و ادبیات فارسی «به عنوان یکی از غنی‌ترین سنت‌های فکری و ادبی جهان اسلام، همواره محل توجه پژوهشگران بوده است. در این میان، اشعار مولانا جلال‌الدین بلخی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که پیچیدگی‌های زبانی و عمق معنایی آن، زمینه را برای مطالعات میان‌رشته‌ای فراهم می‌سازد.» (حسن‌زاده عرب، ۱۴۰۵: ۹۵) «اشعار او که از سرآمدان شعر عرفانی است با ظرافتی بی‌نظیر و خاصیت حقیقت‌نمایی، به صورت و معنا جانی ابدی و پایدار بخشیده است.» (راستگو، ۱۴۰۲: ۷۳) و «مثنوی معنوی به عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار کلاسیک در ادبیات جهان و ادبیات عرفانی ایران، صاحب شگفت‌انگیزترین ویژگی‌هاست.» (خوبدل، ۱۴۰۵: ۱۰۹)

شاهکارهای ادبی، مرز ناپذیرند و معمولاً در ازمنه‌مختلف از طریق ترجمه به سرزمین‌های مختلف راه پیدا می‌کنند. در تاریخ عرفان ایرانی-اسلامی و برای این نظریه می‌توان از اشخاصی نظیر مولوی و ابن عربی نام برد، اما نمی‌توان مطمئن بود تنها دلیل این مرزناپذیری، صرف وجود دغدغه‌های فرامرزی بشری مولانا یا ابن عربی باشد.

این مسئله در صورت اعاده به تاریخ و بررسی مقتضیات زمانه مولانا و ابن عربی در چپه‌های نویی به روی بحث می‌گشاید.

یک. در زمان استیلای خلفای عباسی چند رویداد مهم از حیث مبحث مزبور اهمیت بنیادی دارد؛ رویدادهایی که سلسله‌وار به هم متصل هستند و موجب به وجود آمدن شهرهایی در تمدن اسلامی شده‌اند که به تعبیر دیمیتتری گوتاس<sup>۱</sup> به پاتیل‌های ذوب فرهنگی بدل شدند. شهرهایی نظیر اندلس، دمشق، بغداد، حلب، اسکندریه، بلخ و ... در این دوره زمانی - که بنیان آن در سده سوم هجری گذاشته شد و اوج آن نیز در سده چهارم هجری بود، تمایل بعضی از خلفا، خصوصاً هارون الرشید و مامون نسبت به مسائل فکری، حضور افکار مختلف فکری-کلامی در دربار، توجه جدی به آرای اندیشمندان یونانی، ایجاد نهضت ترجمه و پرکاری مترجمان استخدام شده توسط حکومت، فرهنگی ممتزج از اندیشه‌های متنوع یهودی، مسیحی و اسلامی ساخت. استاد دانشگاه ییل معتقد است، حتی دربار اغلب خلفای عباسی به شیوه زمامداری دوره ساسانیان اداره می‌شد و از این جهت، باید متون مهم پهلوی را نیز در زمره آثار ترجمه شده به عربی دانست. رسالات ترجمه شده، از حیث اهمیت تماتیک و همین‌طور وجه کمی به قدری بوده است که به زعم محققان، کشورهای غربی بعدها با از

<sup>۱</sup> Dimitri Gutas

دست دادن اندیشه‌های یونانی، ناگزیر به ترجمه‌های عربی روی آوردند. این شیوه از زمامداری و مجوز حضور دادن به افکار و عقاید مختلف، مقتضی زمانه بوده است و اتفاقاً به چند دلیل، از جمله گفتمان‌های اجتماعی، علمی و دینی به حکومت عباسی قدرت می‌بخشید، به همین دلیل نیز مترجمان دولت عباسی، اجرت‌های شگفتی دریافت می‌کردند.<sup>۱</sup> (نک. گوتاس، ۱۳۸۰: ۹۱-۱۷۱)

دو. محی‌الدین ابن عربی در سرزمینی به دنیا آمد و پرورش یافت که مسیحیان بسیاری در آن زندگی می‌کردند. او در مرسیه، جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد و سال‌ها در تلاقی افکار مسیحیان قرار داشت.

### ۱-۱. بیان مساله و سوالات پژوهش

مدارا و بردباری همیشه از بنیان‌های بارز نظام اندیشگان عارفان قلمداد شده و از امتیازات آنان به حساب آمده است. با غوررسی در سخنان ایشان در این باب به نظر می‌رسد این مداراوری و مسامحت، مبانی مختلفی دارد. یکی از این مبانی، شالوده‌ای معرفت‌شناختی است و از نگاه و تلقی ایشان نسبت به جهان، انسان و عالم الوهی ناشی می‌شود. این نکته از اصلی‌ترین و عمیق‌ترین مبادی مدارا نزد صوفیه است. تبیین نسبت میان مفهوم حقیقت و مدارا چرایی تسامح و تاهل نزد عارفان را بهتر نشان می‌دهد. اندیشه‌های مولانا «به‌عنوان بزرگترین گنجینه‌های زبان و ادب فارسی از جهات مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته» (شوگری رشید، ۱۴۰۳: ۲۵۲) و البته «در چند و چون شناخت آنها هنوز اندیشمندان حوزه علوم انسانی در حال جست‌وجو و ارائه مطالب تازه هستند. (فلاح، ۱۴۰۲: ۲۲۴) از جمله مفاهیم الهی، انسانی و الهام‌بخش در مطالعات گوناگون بینارشته‌ای، روان‌شناسی مدرن و...» (حسن‌نژاد، مسرور، ۱۴۰۳: ۱۱۷) از آن‌جا که مولانا جلال‌الدین بلخی و محی‌الدین ابن عربی از نام‌آوران میدان تصوف هستند، پژوهش در باب این دو تن نسبت میان حقیقت و مدارا را بهتر نشان می‌دهد. مسأله اصلی پژوهش حاضر بر موضوع استوار است. بر این اساس سعی خواهد شد ابتدا نسبت میان این دو مفهوم در نظر هریک از این دو متفکر بزرگ بررسی گردد. این موضوع می‌تواند بر اهمیت مدارا نزد ایشان پرتویی دیگر بتاباند. بعد از این مذاقه تلاش می‌شود با توجه به مبانی فکری متفاوت این دو چهره مقایسه نیز صورت گیرد تا تفاوت‌ها و شباهت‌های ایشان نیز در این موضوع روشن گردد.

<sup>۱</sup> این اجرت‌ها به نرخ امروز، ماهانه چیزی حدود بیست و چهار هزار دلار بوده است. (گوتاس، ۱۳۸۰: ۱۷۱)

### ۱-۲. ضرورت، اهمیت و هدف پژوهش

با توجه زمین و زمانه زیست مولانا و ابن عربی و همچنین رویکرد هر دو به هستی، یکی از بایسته‌های اندیشگانی این دو عارف و متفکر بزرگ به مفهوم مدارا بازمی‌گردد. مفهوم مدارا از پرآوازه‌ترین مبانی فکری عارفان و فرزندان است که در جهان پرتلاطم امروز ضرورت توجه به آن بر کسی پوشیده نیست. تاکنون بارها و به انحاء مختلف به روحیه تساهل و تسامح نزد عارفان پرداخته شده است اما فارغ از ویژگی مقایسه‌ای تحقیق حاضر به نظر می‌رسد مسأله اصلی این تحقیق به نحو اختصاصی مورد توجه قرار نگرفته است. هر چند مبانی، مفاهیم و گاه دسته‌بندی‌های مدارا در نظر برخی بزرگان از جمله مولانا و ابن عربی واکاوی گشته است اما به نسبت این مفهوم با مفهوم حقیقت کمتر عنایت شده است. تبیین این نسبت می‌تواند ژرفای مداراوری عارفان را دقیق‌تر نشان دهد.

### ۱-۳. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی در باب مدارا و تساهل در اندیشه مولانا یا در اندیشه محی‌الدین ابن عربی نگاشته شده است. به همین نحو در باب مفهوم حقیقت و مقوله‌بندی آن نزد این دو متفکر بزرگ نیز تحقیقات صورت گرفته است که به عنوان نمونه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌گردد. تقی پورنامداریان در یادداشتی در نشریه کیان در سه صفحه مکتب عرفان را طرفدار و حامی صلح و مدارا معرفی می‌کند. (رک: کیان، ۱۳۷۷: ۴۵) نظیر چنین تبیینی پیش از آن در مقاله‌ای با عنوان «صلح و وداد در عرفان و ادب ایرانی» از ذبیح‌الله صفا نیز انجام گرفته بود. (رک: صفا، ۱۳۴۶، س ۱۳: ش ۲) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا» به مفهوم «صلح کل» و «صلح درون» توجه ویژه‌ای گردیده است. (کوشکی و همکاران، ۱۴۰۰، دوره ۸۹) به همین نحو در باب حقیقت، مرتبط‌ترین پژوهش مقاله‌ای است با نام «معانی حقیقت و راه‌های کشف آن در مثنوی» که هرچند عمده بحث آن در باب تمییز محقق از مقلد است اما در برخی نتایج می‌تواند پژوهش حاضر را یاری رساند. (زارعی، ۱۳۹۰، ۸۳ تا ۱۰۴)

اکبر حسین پور و مسلم احمدی (۱۳۹۲) مقاله «انسان و بازگشت به حقیقت از منظر ابن عربی» آورده‌اند که بازگشت انسان به حقیقت از دیدگاه ابن عربی، فقط با شناسایی خود و جهان امکان پذیر است؛ زیرا از دیدگاه این اندیشمند عالم تجلی اسما و صفات الهی است و این صفات به صورت فشرده شده در انسان، بالقوه موجود است.

کتاب صلح کل: جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی (۱۳۹۸) از علی اکبر شوبکلایی نیز به ابن عربی پرداخته است.

معصومه فتح‌اللهی و محمودرضا اسفندیار (۱۳۹۹) در «بررسی تطبیقی مفهوم حقیقت مطلق در اندیشه ناگار جونه و ابن عربی» به نحوی بحث از حقیقت مطلق در آرای شیخ اکبر شده است. در این مقاله با توجه به این که مسئله حقیقت مطلق در اندیشه ناگار جونه و ابن عربی ریشه در متون دینی و مقدس دارد، به این متون و توجه این اندیشمندان به مبحث معرفت و شناخت در متون مقدس پرداخته است. به زعم نویسندگان حق در مرتبه ذات، خاصیت بیان‌ناپذیری دارد و مهم‌ترین شیوه در توصیف آن سکوت است.

حمید زینلی و نصرالله حکمت (۱۴۰۱) در مقاله «تکثرگرایی و مدارا در اندیشه ابن عربی با تأکید بر فتوحات مکیه» آورده‌اند: اثر سخن از این است که ابن عربی در عین حفظ احکام شریعت تلاش دارد جامعه را به سمت مدارا و رواداری سوق دهد. نویسندگان معتقدند به زعم شیخ اکبر، تکثرگرایی حقیقی شایسته انسان کامل است و هرکس از این تکثرگرایی بهره‌ای متناسب با خود دارد.

زهرا حسین‌نژاد کلایی (۱۴۰۰) در رساله «بررسی مبانی صلح و دوستی از دیدگاه محی‌الدین ابن عربی» با توجه به دیدگاه‌های ابن عربی در باب مبانی خداشناسی، به واسطه مفاهیمی نظیر توحید، رحمت الهی، حب الهی و عدل الهی به مکتب صلح در آرای ابن عربی توجه شده است. فطرت انسان، کرامت ذاتی انسان، اصل برادری و اخوت، وحدت ادیان، قوه عقل، عشق، کمال انسان، اعتقاد به معاد و اعتقاد به منجی موعود که از مبانی انسان‌شناسی ابن عربی نشأت گرفته شده است، از دیگر مباحث مطروحه در این رساله برای نیل به تبیین صلح کل از نظرگاه شیخ اکبر است.

حسین خدابخشی (۱۴۰۱) مقاله «بررسی مسئله وحدت ادیان بر اساس دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی» دیگر آثاری است که می‌توان در زمره منابع پیشینی این موضوع قرار داد. چنان که پیداست جنبه نوآورانه و ضرورت این پژوهش را می‌توان در دو موضوع بازجست: اول تبیین ربط و نسبت حقیقت و مدارا در نظام اندیشگانی ابن عربی و دوم مقایسه و تشریح شباهت‌ها و تفاوت‌های این نسبت در نگاه مولانا و شیخ اکبر، مواردی که تاکنون به آن عنایتی نشده است.

## ۲. تبیین و مقایسه‌ی انگاره‌ی مولانا و ابن‌عربی در باب نسبت حقیقت و مدارا

### ۲-۱. مبانی نظری

با توضیحی که در مقدمه آمد بخش عمده‌ای از آثار ابن‌عربی به سرعت در مواجهه و آمیزش با آرای اندیشمندان غربی قرار گرفت و وارد مباحث فکری و آکادمیک و مدرسی شد. این نحوه‌ی انتقال افکار ابن‌عربی به حدی بوده است که تفکر و همین‌طور عرفان غربی (Mysticism) را تحت‌الشعاع جدی قرار داده است. نجیب مایل هروی در مقدمه‌اش بر «ده رساله مترجم» آورده: «آراء و آثار ابن‌عربی با سرعت و قوتی شگرف نه تنها در شرق و غرب اسلامی انتشار یافت بلکه جهان اروپایی را نیز متأثر کرد. چنانچه میکال آسین پلاسیوس در کتابی که به عنوان اسلام و کمدی الهی نوشت ثابت کرد که دانته در پرداختن کمدی الهی دقیقاً همچون ابن‌عربی و در چهارچوب همو عمل کرده است چنان که نه تنها در صور و اصطلاحات بلکه در سبک فنی نیز میانشان مشابهت‌های فراوان هست. به طوری که تاریخ‌کتابشناسی و تراجم آثار اسلامی از جمله ترجمه بعضی از آثار ابن‌عربی به لاتین می‌رساند پیش از تألیف کمدی الهی کتاب المعراج شیخ اکبر به زبان لاتینی ترجمه شده بود و برونو - که استاد دانته بود - از این ترجمه معراج محیی‌الدین یاد کرده است... پس از دانته باز هم اثر آثار ابن‌عربی بر فکر متفکران اروپایی مشهود می‌نماید چنان که پلاسیوس شیخ اکبر را استاد مسلم و راستین نهضت تصوف دینی در اروپا می‌داند و می‌نویسد: نخستین فلاسفه صوفی از مغرب زمین یوهان اکهارت آلمانی است او دو قرن بعد از ابن‌عربی می‌زیسته و در دانشگاه پاریس - که دانشگاهی بوده در حکمت و علوم مبتنی بر فرهنگ اسلامی اسپانیایی - درس خوانده و از آراء ابن‌عربی و دیگر متفکران مسلمان متأثر شده است. از اینجاست که اکهارت اندیشه وحدت وجودی مانند شیخ اکبر دارد.» (۱۳۶۷: ۱۰)

در مقاله‌ای با عنوان «ابن‌عربی و عرفان اسپانیایی در قرن شانزدهم» ضمن ذکر این نکته که ابن‌عربی از تفکر ایرانی، هندی و عرفان اسلامی تاثیر پذیرفته است، بر جریان‌های شهودی و عرفانی جاری در اسپانیای قرن شانزدهم تأکید جدی می‌شود و نویسنده معتقد است هیچ سده‌ای همچون قرن شانزدهم تا این میزان ذیل تاثیر جریان‌های عرفانی نبوده و این همه تاثیری شگرف بر ابن‌عربی گذاشته است. (frazee, 1967: 229) رد این مسئله را می‌توان در کتاب «صوفیان اندلس» که ترجمه بخشی از روح‌القدس شیخ اکبر است دنبال کرد.

<sup>۱</sup> همان مایستر اکهارت الهی‌دان و عارف شهیر آلمانی‌ست. برخی ادعا کرده‌اند نام اصلی وی یوهان است.

از سوی دیگر جلال‌الدین محمد بلخی نیز که چندسالی پس از شیخ اکبر به دنیا آمده است در محیطی چند فرهنگی رشد و نمو یافت. مولد او یعنی بلخ قرن‌ها محل تلاقی اندیشه‌های شرق دور اعم از بودیسم و هندویسم، اندیشه‌های مربوط به ایران باستان و البته تفکرات اسلامی بود. (نک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۶ تا ۲۴)

در همان اوان کودکی همراه با پدر سفرهای چندین ساله‌ای را آغاز کرد و با ملل و نحل مختلف آشنا گشت. همچنین مسکن او یعنی روم نیز موقفی بود که اندیشه‌های مختلف در آن در تعاطی بودند. حاکم شهیر آن دوران یعنی علاء‌الدین کیقباد و خاندانش نیز از متوغلان و دوستداران علوم مختلف از فلسفه و نجوم و علوم عقلی تا شعب مختلف حکمت بودند؛ (فروزانفر، ۱۳۸۷: ۵۵) که این موضوع خود به رونق گفتگو و تبیین اندیشه‌های مختلف می‌انجامید. تحصیلات جلال‌الدین نیز در دو شهر بزرگ آن زمان یعنی حلب و دمشق صورت گرفت. این دو شهر نیز مرکزی بود که قرن‌ها گذرگاه و جای‌گاه فرّق و ادیان مختلف بود. فروزانفر به نقل از کتاب نهر الذهب فی تاریخ حلب آورده است که مدرسه حلاویه که مولانا و برخی دیگر از شاگردان پدرش مدتی در آن اقامت داشتند و مشغول تحصیل بودند، پیش از آن یکی از کنیسه‌های بزرگ رومیان بوده است و به مناسبت برخی روایات مبنی حضور مسیح<sup>(ع)</sup> و برخی حواریون در آن‌جا بسیار مورد احترام بوده است. (همان، ۷۳) همین نکته نشان دهنده فضای چندفرهنگی حلب بوده و دمشق نیز که مولانا چندسالی در آن به تحصیل پرداخته هم، چنین وضعی داشته است. وقتی مولوی برای تحصیل عازم دمشق می‌شود همراه با قافله بر سر راه و در ولایت سیس در مغاره‌ای سکنی می‌گزیند که جمعی از راهبان در آنجا بودند. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۸۰) مولانا به همین رنگارنگی فرهنگی-عقیدتی توجه داشته است که به مناسبتی سروده:

از خراسانم کشیدی تا بر یونانیان      تا در آمیزم بذیشان تا کنم خوش مذهبی  
(همان: ۲۰۷)

روایاتی که شمس‌الدین احمد افلاکی در مطاوی مناقب‌العارفین آورده است هر چند گاه در پرده غلوه‌های مریدانه فرورفته و کار را برای تبیین و تمییز حقیقت سخت می‌کند اما در ژرف‌ساخت آن نشان از ارتباط مولانا با برخی از معتقدان ادیان دیگر و مخصوصاً مسیحیان دارد. دیدار با راهب دیر و حتی اقامت چهل روزه در دیر مسیحیان به نام «دیر افلاطون» (همان: ۵۵۱) و برخی گفتگوها با احبار مسیحی و یهودی نشان از آشنایی، گفتگو و رابطه با صاحبان اندیشه‌های گوناگون بوده است.

مسئله تسامح و مدارا از گزاره‌های تماتیک تکرارشونده در متون عرفانی ایرانی-اسلامی است. این مفهوم را می‌توان از مباحث عمده عرفای هر دو شق سکر و صحو دانست. تمامی کثرات و جلوه‌های عالم، برای عارف وحدت وجودی، جلوه‌هایی از الله هستند. عرفا غالباً با نگاه وحدت‌گرایانه به عالم کثرت می‌نگرند و در اصطلاح سیاسی ادبیات امروز به نوعی پلورالیسم معتقدند. برای این لون از مداراگری و تسامح در میان عارفان، دلایل مختلفی از قلمروهای سیاسی تا مسائل اجتماعی و فقهی عنوان کرده‌اند. (نک: حیدری، ۱۳۹۲: ۱۶۵-۱۹۱)

به نظر می‌رسد اولین نویسنده‌ای که وحدت وجود را به ابن عربی منسوب کرده ابن تیمیه بوده است و آن را بدتر از کفر خوانده است. (نک، chittick, 2019) چیتیک در تبیین این مفهوم نوشته است که بارزترین ویژگی کیهان به عنوان یک چیز موجود، این است که صورت خداست. از این رو، اسامی و صفاتی را که بر خدا اطلاق می‌شود می‌توان در مورد کیهان نیز اطلاق کرد، البته نه دقیقاً به همان صورت. نتیجه این است که هر گونه روابط درون الهی که با اسماء الهی مشخص می‌شود، پس از انجام تنظیمات مناسب، در کیهان نیز قابل مشاهده است. (نک، chittick, 1998: 241)

ابن عربی، نویسنده‌ای است وحدت‌گرا و قائل به حقیقت واحد تمام ادیان البته که این ایده‌ای نیست که صرفاً ابن عربی از آن سخن گفته باشد اما این گزاره به کرات از او ثبت شده است، از جمله آنجا که سروده:

عقد الخلائق فی الاله عقاید  
و انا اعتقدت جمیع ما عقدوه  
یعنی مخلوقات درباره خدا به عقاید مختلفی قائل هستند اما من به همه باورها اعتقاد دارم. (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۹)

برخی از مداراگری‌های فرزندان ایرانی-اسلامی جنبه‌ای روستاخی و مصلحت‌اندیشانه دارند و در برخی اوقات کاربستی هستند و وجهه‌ای سلوکی دارند، اما برخی دیگر بنیادی‌تر و قابل‌اتکاترند. این بخش اخیر با سویه معرفت‌شناسانه اندیشه عارفان ارتباط دارد. به عنوان مثال مدارا با دشمنان که مورد توجه برخی از متفکرین و صوفیان بوده است بیش‌تر رویکردی مصلحت‌اندیشانه و اجتماعی‌ست و ربط چندانی با موضوع حقیقت ندارد. همچنین گاه فوایدی برای مدارا و تساهل فرض شده است که جنبه راهبردی دارد، مثلاً در نگاه مولانا و البته بسیاری از عارفان مدارا و تساهل با دیگری می‌تواند سبب صیقل روح و ترقی معنوی سالک گردد.<sup>۱</sup> این نگرش با آنکه از متعالی‌ترین عقاید عارفان است اما فرضیه اصلی تحقیق حاضر این است که توجه به مفهوم حقیقت و مدارای برخاسته از این توجه بنیادی معرفت‌شناختی

<sup>۱</sup> در این باب می‌توان به داستان ابوالحسن خرقانی در دفتر ششم مثنوی رجوع کرد.

و هستی‌شناسانه دارد و تساهل برای عارفان امری درونی و مبنایی کرده است و این نسبت است که آنان را در مواقع سختی همچنان اهل مدارا و سعه صدر نگاه داشته است. از این منظر نیل به حقیقت که در برخی متون غایت قصوای عارف در نظر گرفته شده است<sup>۱</sup> گاه شرایط، مقدمات و مبناهایی دارد که عارف ناگزیر است به هستی از در مدارا وارد شود و جهان و مردمانش بر سر سفره تساهل بنشینند. بنابراین تبیین این ربط و نسبت به نظر امری کرماند است. باید دانست وجه مهمی از معرفت‌شناسی توأمان است با نوعی شک‌گرایی یا فروتنی معرفتی. بسیاری از چیزهای معمولی را که فکر می‌کنیم می‌دانیم یا فرض می‌کنیم باورمان به آنها باوری معقول است، در واقع نمی‌دانیم یا باورمان موجه نیست. (لموس، ۱۳۹۸: ۱۷۵)

بنابراین وجهی از مداراگری می‌تواند بر مبنای لونی از معرفت‌شناسی باشد که در آن «تواضع در رسیدن به حقیقت» به چشم می‌خورد. این موقف بیانگر تردید و تناوب ناپایداری باور و ناباوری نیز هست. در نگره معرفت‌شناختی، باور ذومراتب است و موجب می‌شود شخص باورمند به وجوه دیگری از حقیقت که پیش از آن به ذهن خطور نکرده است، فکر کند.

شاید قول جنید بغدادی را که گفته بود: «صادق روزی چهل بار از حالی به حالی بگردد و مرائی چهل سال بر یک حال بماند.» (عطار، ۱۳۹۲: ۳۸۸) و «دل مؤمن در ساعتی هفتاد بار بگردد.» (همان: ۳۹۲) بتوان در بافتار ارتباط میان معرفت و حقیقت و نسبت با مداراگری درک و تفسیر کرد. اعتقاد به چنین تحول شناختی می‌تواند دشمن انواع مختلف تعصب باشد. (رک: برگر و زایدرولد، ۱۳۹۳: ۱۳۰ تا ۱۶۶) انگیزه اصلی پژوهش حاضر بر این اساس شکل گرفته است: در زمانه‌ای که تعصب‌ورزی تبدیل به خدایگانی قدرتمند شده است، توجه به معرفت-شناسی عارفان بزرگ که از دل آن می‌توان به شکلی از مداراورزی دست یافت، علاوه بر نشان دادن وجه دیگری از اهمیت نظریات ایشان، می‌تواند به کاربست آن در جهان امروز نیز یاری برساند.

## ۲-۲. «حقیقت» نزد ابن عربی و ارتباط آن با صلح کل و مدارا

یکی از مضامین اصلی «فصوص‌الحکم»، «حقیقت» است؛ اصلی نهفته در میان حکمت‌های بیست و هفت‌گانه پیامبران که به انحای مختلف در متن ابن‌عربی ظهور می‌کند. این واژه گاه به معنی خداوند آمده است و گاه در معنای حق بازنمایی می‌شود. جامی در «نقد النصوص» مفهوم حقیقت را گاه در مقابل شریعت و منبعث از منبع الهی می‌داند (جامی، ۱۳۵۶: ۱۳۳) و گاه عیناً به جای «حق» به کار می‌برد. (همان، ۱۳۵۶: ۲۷۵) این موضوع در شرح مویدالدین

<sup>۱</sup> در مصیبت‌نامه عطار «سالک فکرت» برای رسیدن به حقیقت و معرفت اصیل سفرهایی شگرف را از سر می‌گذراند.

نیز قابل ردگیری است، از جمله آن‌جا که حق را به مثابه موجودی مشهود، متجلی در حقیقت‌های عالم توصیف می‌کند. (جندی، ۱۳۶۱: ۳۵۱) در شرح موسوم به شرح خواجه محمد پارسا<sup>۱</sup> می‌خوانیم که «وجود را من حیث هوهو، یعنی مطلق، حقیقت الحقایق نامند.» (پارسا، ۱۳۶۶: ۵) «حقیقت» را با توجه به این شرح و این نحو تلقی، می‌توان عنصر وجودی نیز پنداشت. حقیقت در نزد ابن عربی گاه «انسان» (=انسان کامل) است، گاه «خدا» و گاه آنچه که نمی‌توان از طریق دانش آن را شناخت. گزاره اخیر بارها به واسطه حدیث معروف «العجز عن درک الادراک ادراک» توسط ابن عربی تضمین شده است. (نک، ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۶)

### ۲-۲-۱. خدانشناسی به مثابه لونی از حقیقت

ابن عربی با نقلی از خراز به این مهم اشاره می‌کند که الله در عین وحدت، وجوه متکثری را در برمی‌گیرد. (نک، ابن عربی، ۱۳۸۷: ۷۳) او یگانه و در عین حال متکثر است. این گزاره در الهیات ابن عربی به هیچ‌وجه گزاره‌ای پارادوکسیکال نیست و اتفاقاً هر دو ویژگی به زعم ابن عربی، ویژگی‌های ماهوی الله است. او اول، آخر، ظاهر و باطن است، چنانچه در قرآن مکتوب است: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۵۷:۳)

این گزاره از حیث تماتیک، از گزاره‌های کلیدی فص ادریسی است و شارحان ابن عربی تاویلات مختلفی بر آن نوشته‌اند. آنچه به صورت اندیشه تکرار شونده، محور مفهومی این فص است چنین است: درست است که صور مراتب متکثر است و مظاهر مختلف، اما حقیقت یکی است. (نک، قیصری، ۱۳۸۴: ۳۸۸) البته که این کثرت وجه تنها در اعیان است و اعیان را ثبوتی جز در حضرت نه:

در جلابیب صورت و معنی	نیست غیر از تو شاهد و مشتهد
می‌کنی جلوه‌های حسن و جمال	در لباس وجود هر موجود
که جهان صورت است و معنی یار	لیس فی الدار غیره الدیار

(خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۱۵ و ۲۱۶)

یعنی به یک اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست و به اعتباری دیگر «در وجود غیر از اعیان هیچ نیست، و وجود حق که مرآت اعیان است در غیب است و متجلی و ظاهر نیست مگر از ورای تتق غیب و سرادقات جمال و جلال.» (همان)

<sup>۲</sup> نجیب مایل هروی در مقدمه کتاب «ده رساله مترجم» مطلب مفصلی در این باره نوشته است که شرح موسوم به شرح خواجه محمدپارسا از آن نویسنده‌ای است به نام علی همدانی. (نک، ابن عربی، ۱۳۶۷: ۲۲)

این مسئله اساساً ارتباط دو سوپه دارد با مدارا و صلح کل. وقتی حقیقت الله متکثر است، عارف ناگزیر است قلبش را به شهری پر جمعیت بدل و گوشش را به صداهای بسیاری تسلیم کند. شیخ اکبر در بدایت فص اسماعیلی نیز این وحدت و کثرت را به لونی دیگر بیان می‌کند و می‌گوید الله به ذات، احدی است و به اسماء، کُل است. (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۱۰۵ و نک، خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۱۷) بنابراین یکی از وجوه حقیقت، خداوند است؛ خداوند یگانه ذوالوجه، اما باید دانست به زعم شیخ اکبر شناخت اله، ضرورتاً به شناخت ما از مألوه بستگی دارد. این بحث در فصوص الحکم، متعاقب فص ادریسی در فص ابراهیمی مطرح می‌شود.

ابن عربی می‌نویسد: «انما سُمی الخلیل خلیلاً لتخلُّه» و توضیح می‌دهد هیچ چیز در چیزی تخلل نمی‌یابد مگر آن که در آن محمول باشد، پس آنچه نفوذ می‌کند، محجوب و پوشیده شده به امر متخلل یا نفوذ شده است. در اینجا اسم مفعول ظاهر است و اسم فاعل باطن و پوشیده. ابن عربی برای این مسئله مصداق «آب و پشم» را مثال می‌آورد: وقتی آب به پشم نفوذ می‌کند، پشم به آن آب فراخی و فرونی می‌گیرد، پس اگر ظاهر حق است، خلق در او پنهان است و اگر ظاهر خلق است، حق در او مستور.

به زعم شیخ اکبر اگر ذات از این نسبت‌ها خالی باشد، الاه نخواهد بود و این نسبت‌ها را اعیان و البته که آدمی پدید می‌آورند. با این مقدمه باید گفت، انسان با مألوهیت خود، الله را الاه قرار داده است و الله شناخته نمی‌شود مادامی که خود انسان شناخته شود: من عرف نفسه فقد عرف ربه. ابن عربی به بعضی از حکما، از جمله حامد غزالی، خرده می‌گیرد که می‌گویند خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شوند. شیخ معتقد است در این که ذات قدیم و ازلی الله شناخته می‌شود شکی نیست، اما الاه بودن آن مادامی که پی به ماهیت مألوه نبریم، ممکن نیست. (نک، ابن عربی، ۱۳۸۷: ۸۰-۸۳)

## ۲-۲-۲. حقیقت الهی و متعاقب آن حقیقت آدمی

شیخ در تمثیلی تامل برانگیز می‌گوید: «بزرگ در آینه کوچک، کوچک می‌نماید.» (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۴۷) در اینجا «بزرگ» حقیقت الهی است و «کوچک» عقل بشری و علم آدمیزاد. او جایی نیز (فص نوحی) معرفت به حقیقت حق را در پیوند با معرفت نفس دانسته است و مخاطب را به حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» ارجاع داده است. (همان، ۵۳ و ۸۳)

حقیقت نزد ابن‌عربی متکثر است، مصادیق متنوعی دارد و بنا بر الهیات ویژه او شکل گرفته است. این مفهوم با توجه به آرای مطروحه او در **فصوص الحکم** (فص ادیسی) ارتباط وثیقی با مسئله‌ی خداشناسی و متعاقب آن خودشناسی دارد. از نظر شیخ اکبر از آنجا که یکی از مصادیق پراهمیت حقیقت، حقیقت الهی است، باید توجه داشت که چه مصادیقی می‌تواند در بازنمایی این تصویر (حقیقت الهی) مدد رسان باشد. او با توجه به آیات قرآن چنین می‌اندیشد که خداوند به ذات یکی است، اما به اسماء کل است و کثیر. همین کثرت موجب این می‌شود که ابن‌عربی نسبت به اندیشه‌های دیگر مداراگرانه مواجه شود. از آنجا که شیخ اکبر، خداشناسی را در گرو نوعی خودشناسی می‌داند، می‌توان گفت او به حقیقت دو وجه می‌بخشد: خداشناسی و خودشناسی.

ابن‌عربی معتقد است، حقیقت آدم ظهور هویت حق است در صورت عین ثابت خودش. او تمام صفات حق را، برای مخلوقی که کامل است، محفوظ می‌پندارد و با توجه به آیه «و علم آدم الأسماء کلها» (۲:۳۱) می‌گوید خداوند به آدمی صفات الهی بخشیده است. (نک، قیصری، ۱۳۸۷: ۴۰۳)

ردّ این اندیشه ابن‌عربی و گسترش این مضمون را به شکلی مفصل می‌توان در رساله «انسان کامل» دنبال کرد. ابن‌عربی در این رساله با توجه به حدیث نبوی «ان الله خلق آدم علی صورته» انسان را چراغ حقایق معرفت معرفی می‌کند و می‌گوید انسان گنجینه حقایق عالم است و به همین دلیل هدف از آفرینش عالم انسان کامل بوده است. او معتقد است روح آدمی با حق مرتبط است. (نک، ابن‌عربی، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۸) و «هر انسانی از نفس خویش در می‌یابد که سخن گوینده و شنونده و داننده در وجود او یکی است.» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۲۰) به این ترتیب یکی دیگر از وجوه حقیقت، انسان است؛ انسانی که روح عالم و کامل‌ترین آفریدگان است زیرا حقایق الهی را کشف کرده و بدان معرفت یافته. از نظر شیخ اکبر، جهان خلاصه و چکیده وجود حق و انسان خلاصه حق و جهان کامل برگزیده این مختصر

<sup>۱</sup> ادیس در میان جمع کثیری از نویسندگان عرب همان هرمس است. این نکته از این جهت ذکر می‌شود که عقیفی، یکی از شارحان ابن‌عربی معتقد است، هرمس و اندیشه‌های هرمسی تأثیر زیادی بر متفکرانی نظیر ابن‌عربی داشته است: «هرمس نقش بسیار مهمی در تحول فکر یونانی متأخر داشته و شماری نه چندان اندک از کتاب‌های راجع به حکمت و علوم سّری - مثل، سحر، ستاره‌شناسی و کیمیا - به او منسوب است. برخی از این کتاب‌ها آمیزه‌ای شگفت از فلسفه افلاطونی، فلسفه مصریان قدیم همراه با مختصری از اساطیر یونانی است. وقتی اعراب مصر و شام را فتح کردند بدان دسته از آثار هرمس دست یافتند؛ اما نه به آن شکل دست نخورده، بل پس از آن که تفکر یهودی در آنها رخنه کرده و نقش خود را بر آنها زده بود. اعراب شتابان از این آثار اقتباس کردند افکار آنها را بر گرفتند و به کم و زیاد کردن آنها پرداختند.» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۹۶)

است. وی معتقد است از آنجا که انسان کامل به صورت حق آفریده شده است، پس وی خود، حق است که به وسیله خداوند آفریده شده است. در این رساله تاکید شده انسان کامل، حامل راز الهی است و اوست واژه کن. (همان: ۵۲-۷۴)

درست است که آدمی به اعیان مختلف و پوشش‌ها و صورت‌های گوناگون ظهور کرده است و در ظاهر امر، لونی از کثرات را بازمی‌نماید، اما از آنجا که آینه حق است، در عین کثرت، اشاره به ذاتی واحد دارد. این کثرتِ ظاهری که گاه در برابر یکدیگر در تعارض تام و تمام قرار می‌گیرند، چنانچه دوست و دشمن، از نظر شیخ، جلوه‌های ظاهری است که اتفاقاً می‌تواند عارف را به شناخت رهنمون سازد، همچنان که «خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمع میان اضداد.» (خوارزمی، ۱۳۶۴: ۲۱۹)

چنین است که حقیقت آدمی، متعاقب حقیقت الهی شناخته می‌شود، هر چند در ظاهر امر متلون و رنگارنگ جلوه کند.

## ۲-۳. نسبت حقیقت و مدارا در نگاه مولانا

تصور جلال‌الدین بلخی نسبت به حقیقت واجد نکاتی است که با فرض درست بودن آن مدارا تبدیل به رویکردی ناگزیر می‌شود که نه تنها فضیلتی اخلاقی است بلکه در فهم هستی نیز دقیقه‌ای انکار ناشدنی خواهد بود. مولانا گاه خود به این ارتباط تصریح داشته است و گاهی نیز مدرا و تساهل، نتیجه قهری برداشت او نسبت به حقیقت است، هر چند خود به آن توجه نداده است. این مبانی را می‌توان در پنج مسأله طبقه‌بندی و تحلیل کرد.

### ۲-۳-۱. توجه به یک حقیقت شخصی / حقیقت برای من

در نگاه مولانا حقیقتی راستین و برین است و می‌توان آن را به کار بست که گرهی از گره‌های خویشتن فرد را بگشاید و دردی از دردهایش را تسکین دهد. حقیقت در این معنا می‌تواند امری شخصی و مفهومی درونی باشد، به عبارت دیگر حقیقت در این هیئت مفهومی یگانه است و برای افراد مختلف ممکن است گونه‌گون باشد. او در دفتر دوم مثنوی به مخاطبانش توصیه می‌کند:

هر ندایی کان ترا بالا کشید      آن یقین می‌دان که از بالا رسید  
هر ندایی که ترا حرص آورد      بانگ گرگی دان که او مردم درَد  
(مثنوی، ۲/ ۱۹۵۸ و ۱۹۵۹)

در این وضع، ندای بالاکشندۀ هر سالکی می‌تواند متفاوت با دیگری باشد. همین نکته در فیه‌مافیه نیز آورده است: «هر حقیقت که تو را جذب می‌کند چیز دیگر غیر آن نباشد. (۱۳۸۶: ۶)».

وی در داستان موسی و شبان نیز از قول خداوند متعال به همین تفاوت‌ها در راه رشد شخصی تذکار می‌دهد و می‌آورد:

هر کسی را سیرتی را بنهادهم	هر کسی را اصطلاحی داده‌ام
در حقّ او مدح و در حقّ تو ذم	در حقّ او شهادت و در حقّ تو سم

(همان: ۱۷۵۳ و ۱۷۵۴)

و این توجه به تفاوت‌ها را پررنگ‌تر بیان می‌کند و می‌سراید:

هندوان اصطلاح هند مدح	سندیان را اصطلاح سند مدح
-----------------------	--------------------------

(همان: ۱۷۵۷)

مولانا وقتی این ابیات را از زبان خداوند می‌آورد در واقع تأکید بر ازلی بودن یا خدازاد بودن این تفاوت‌ها دارد. با چنین برداشتی نسبت به تمایزات شخصی، این وجوه ممیزه، خود، رحمت محسوب می‌گردد و سالک با فهم آن‌ها ناگزیر است در مبانی فکری خود اهل مدارا و تساهل گردد، زیرا ندای شخصی هر کس مختلف است. وی در فیه ما فیه نیز تبیین دیگر از این مسئله به دست می‌دهد:

«اکنون تو خود را می‌آزما که از گریه و خنده، از صوم و نماز و خلوت و جمعیت و غیره تو را کدام نافع‌تر است و احوال تو به کدام طریق راست‌تر می‌شود و ترقیت افزون‌تر، آن کار را پیش گیر. اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَ اَنْ اَفْتَاكَ الْمُفْتُونَ. تو رامفتی هست اندرون، فتوای مفتیان بر او عرض دار تا آن‌چه او را موافق آید آن را گیرد. (۱۳۸۶: ۴۱) وی در دفتر پنجم نیز بر این تفاوت‌ها توجه می‌دهد:

هر گره را نردبانی دیگرست	هر روش را آسمانی دیگرست
هر یکی از حالِ دیگر بی‌خبر	مُلکِ با پهنای بی‌پایان و سر

(مثنوی: ۵ / ۲۵۵۷ و ۲۵۵۸)

بدین‌سان یکی از وجوه ارتباط میان حقیقت و مدارا و تساهل نزد مولوی آشکار می‌گردد. این رویکرد به حقیقت جنبه‌ای وجودی (Existential) دارد و همین رویکرد است که در نگاه سورن کییرکگور<sup>۱</sup> به حقیقت پدیدار گشته است. او در این باب می‌نویسد: «مهم‌ترین کار

<sup>۱</sup> Søren Kierkegaard

یافتن حقیقتی است که برای من حقیقت باشد، باید در جست‌وجوی معنی و فکری باشم که دلم می‌خواهد برای آن زندگی کنم و بمیرم.» (۱۳۸۹: ۲۱)

## ۲-۳-۲. توجه به و پذیرش راه‌زن‌های حقیقت و ناگزیر بودن آن‌ها

غور در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مولانا جوینده را به این نکته متفتن می‌کند که در نگاه وی قاطعان طریقی هستند که مانع نیل انسان به حقیقت می‌گردند. در میان این راه‌زنان دو مورد، بنیانی و مهم‌تر است یعنی جهان و زبان.

الف: جهان

در نگاه مولوی جهان با ویژگی‌هایی وصف شده است که هر چند دارای دو سویه خیر و شر است اما در داوری نهایی مانع نیل به حق و حقیقت است، اجمالا باید گفت جهان در نظر وی اساسا غلط‌انداز و وارونه‌کار است:

این جهان تن غلط انداز شد. (همان: ۱۵۶۰)

می‌نماید نور، نار و نار، نور  
ورنه کی دنیا بدی دارالغرور  
(مثنوی، ۶/۴۱۳۶)

به بیان دیگر جهان عالمی است که هست‌ها را نیست و نیست‌ها را هست می‌نماید. همچنین محدود و بسته است و فراخنایی برای دیدن حقیقت در آن نیست: این جهان خود حبس جان‌های شماست. (مثنوی، ۱/۵۲۵) و همچو ماهی بسته استت او به شست. (همان، ۳۱۹۹/۴) اما آدمی باید بپذیرد که تخته‌بند این جهان است و تا از آن بیرون رود این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها و تکثرات از میان نخواهد رفت و «هرگاه که خیالات از میان برخیزند و حقایق روی نمایند بی چادر خیال، قیامت باشد.» (فیه‌مافیه، ۱۳۸۶: ۶) وقتی کسی می‌پذیرد «عالم متلوتست، سخن یک رنگ از آن برون نمی‌آید.» (شمس، ۱۳۹۶: ۱۲۶) با مدارای بیش‌تری به مفاهیم می‌نگرد.

مولانا در بیتی به دقت این دوگانه را شرح می‌دهد. این که زیستن در جهان و ناگزیری‌های آن از سوئی راه‌زن آدمی‌ست، و ناقص و آلوده است و از سوی دیگر آدمی از آن چاره و مفری ندارد. اما آدمی باید بداند که در نهایت نباید خلوص را با این ناخالصی یکی بداند.

چاره نبود هم جهان را از چمین<sup>۱</sup>  
لیک نبود آن چمین ماء معین  
(مثنوی، ۴/۱۱۹)

<sup>۱</sup>چمین: مخفف چامین است. ادرار

وقتی آدمی به درک این نکته دست یابد که از ناخالصی گریزی نیست، طبعاً خود را نیز خالص نمی‌یابد و جهان را جهانی آمیخته می‌داند. زیستن در چنین موقعیتی که سره و ناسره درهم‌اند آدمی را بیش از پیش به مدارا دعوت می‌کند.

ب: زبان

زبان نیز با آن که در نگاه مولانا وضعیتی دوگانه دارد و «هم آتش و هم خرمن است و هم گنج بی‌پایان و هم رنج بی‌درمان» (مثنوی، ۱/۱۷۰۰ تا ۱۷۰۳)، اما علی‌العموم سیمایی دارد که حتی بیش از جهان در کار راه‌زنی و مانع‌تراشی است و سدّ راه حقیقت.

در نگاه مولانا: گفتگوی ظاهر آمد چون غبار (مثنوی، ۱/۵۷۷) و لفظ در معنی همیشه نارسان است. (همان: ۲/۳۰۱۳) اجمالاً مسأله اصلی این است که اولاً «حقیقت منطوق نسبی است»:

این حقیقت قابل تأویل‌هاست وین توهم مایه تخیل‌هاست  
(مثنوی، ۲/۳۲۴۷)

و ثانیاً این «حقیقت در لباس الفاظ» برای انسان ناگزیر است، به عبارت دیگر همین حقیقت است که با آدمی همراه است:

زآنکه این اسما و الفاظ حمید علم الاسما بد آدم را امام  
از گلابه آدمی آمد پدید  
که نقاب و حرف و دم در خود کشید  
لیک نه اندر لباس عین و لام  
گرچه از یک وجه منطوق کاشف است  
تا شود بر آب و گل معنی پدید  
لیک از ده وجه پرده و مکنف است  
(مثنوی، ۴/۲۹۷۰ تا ۲۹۷۳)

در این ابیات مولانا، هم به غبارآلود شدن حقیقت به وقت درآمدن به گفتار اشعار دارد و هم ناگزیر بودن این طریق برای آدمی. اما در نهایت این نقاب‌ها و حجب بی‌سببی نیستند: «حق تعالی این نقاب‌ها را برای مصلحت آفریده است.» (فیه‌ما‌فیه، ۱۳۸۶: ۲۹) و تا انسان در این جهان است و امکان‌های دستیابی به حقیقتش همین است باید به همین حق‌های نسبی و گاه کژمژ رضا دهد زیرا «اینجا که دنیاست ممکن نیست.» (همان: ۲۳)

<sup>۱</sup> شمس تبریزی در مقالاتش شبیه به همین تصویر را در رابطه زبان و نیل به حقیقت ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «خاموش باشید تا راهی یابید که گفت غبار انگیز است.» (۱۳۹۶: ۲۸۷) احتمال استفاده مولانا از این تمثیل بی‌وجه نیست.

<sup>۲</sup> مکنف: پنهان‌کننده و پوشاننده

این نگاه معرفت‌شناسانه نسبت به حقیقت در نسبت با جهان و زبان و پذیرش آن می‌تواند جان فرد را سرشار از تساهل و تسامح کند.

### ۲-۳. توجه به تکثر ادیان و مالابد بودن این تکثر و تفاوت

قبول تکثر ادیان و پذیرش ناگزیری این تکثر در این جهان در کنار تأکید بر «مقصد برین یکتا» و پذیرش متفاوت بودن راه‌ها از اصول مهم مداراگری نزد مولاناست و نسبت به وثیقی با انگاره او از حقیقت برقرار می‌کند. وقتی یک الهی‌دان به چنین نتیجه‌ای می‌رسد اولاً پیروان و باورمندان سایر ادیان را دوشادوش خود در راه نیل به حقیقت می‌یابد و مداراگری و صلح انگاریش افزون می‌شود (این وجه جنبه‌ای عمومی‌تر دارد و بسیاری از عارفان از آن یاد کرده‌اند). در ثانی، کسی که به تکثر ادیان و ضروری بودن این تنوع توجه دارد بسیار بیش از دیگران می‌تواند در مسیر صلح و تساهل گام زند.

مولانا در فیه‌مافیه می‌نویسد: «گفتم آخر این دین کی یک بوده است؟ همواره دو و سه بوده است و جنگ و قتال قایم میان ایشان. شما دین را یک چون خواهید کردن؟ یک آن‌جا شود در قیامت. اما این‌جا که ثنیاست ممکن نیست زیرا اینجا هر یکی را مرادی است و هوایی است مختلف. یکی این‌جا ممکن نگردد، مگر در قیامت که همه یک شوند و به یک‌جا نظر کنند و یک گوش و یک زبان شوند.» (۱۳۸۶: ۲۳) بنا بر این نکته اولاً دین متکثر است و ثانیاً نمی‌تواند متکثر نباشد، زیرا طبیعت ادیان در این جهان تکثرشان است زیرا حقایق در پرده اند، در قیامت وقتی که «همه یک گوش و یک زبان» شوند و حقایق به عیان رخ نمایند، تکثر در ادیان نیز برچیده خواهد گشت. چنین تأویلی در مدارا تساهل و مدارا خواهد بود. وی در بسیاری از مواضع مثنوی شریف نیز به این نکات توجه دارد:

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

که بعد از این بیت حکایت مشهور «اختلاف در چگونگی و شکل پیل» را می‌آورد که باز همین منظر را مفصل‌تر تبیین می‌کند. (رک: همان از بیت ۱۲۵۹)

یا می‌سراید:

مؤمن و ترسا جهود و گبر و مغز جمله را رو سوی آن سلطان الغ  
(مثنوی، ۲۴۱۹/۶)

در دفتر پنجم و ذیل حکایتی که در آن دو طرف سخت مشغول مناظره و اسکات خصم هستند مولانا نگاه خود را که هر دو وجه پیش‌گفته را در خود دارد ذکر می‌کند و وجود

«هفتاد و دو ملت» را می‌پذیرد و هم به ناگزیر بودن وجودشان اقرار دارد، گویی در پیشانی نوشت مردمان و این هستی چنین تمایزاتی درج شده است:

همچنین بحث است تا حشر بشر  
گر فروماندی ز دفع خصم خویش  
چون بروشوشان نبودی در جواب  
چون که مقضی بُد دوام این روش  
تا نگردد ملزم از اشکال خصم  
تا که این هفتاد و دو ملت مدام  
چون جهان ظلمتست و غیب این

در میان جبری و اهل قدر  
مذهب ایشان برافتادی ز پیش  
پس رمیدندی از آن راه تباب  
می‌دهدشان از دلایل پرورش  
تا بود محجوب از اقبال خصم  
در جهان مانند الی یوم القیام  
از برای سایه می‌باید زمین  
(مثنوی، ۳۲۱۴/۵ تا ۳۲۲۰)

#### ۲-۲-۴. توجه و تأکید بر حقیقت پیدا شونده، حقیقت در راه

در نگاه مولانا یکی از مختصات حقیقت آن است که پیش‌رونده و پیداشونده است، به عبارت دیگر هر چه فرد بتواند بر ترقی خود بیفزاید بی‌تردید حقایق، دقیق‌تر و بی‌آمیغ‌تر رخ می‌نمایند. به همین دلیل سالک باید همیشه توجه داشته باشد که به در هر نقطه‌ای که هست، آنجا منزل نهایی و مقصد نیست و باز باید پیش‌تر رود. همین امر باعث می‌شود فرد دائم به خود نهیب زند و خود را در مقام حق مطلق نداند و نبیند. این امر به نوعی مدارا و تساهل خواهد انجامید. همان‌گونه که عطار نیشابوری در منطق‌الطیر آورده است:

ذره ذره در دو گیتی وهم توست  
هر چه دانی نه خداست آن فهم توست  
نیست او آن کسی آنجا که اوست  
کی رسد جان کسی آنجا که اوست  
(۱۳۹۲، ۸۳/۱۱۰ و ۱۱۱)

مولانا به نیکی و زیبایی تمام این معنی را به نظم می‌کشد و می‌آورد:

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست  
بر هر آنچه یافتی بالله مه‌ایست  
بی‌نهایت حضرت است این بارگاه  
صدر را بگذار صدر تست راه  
(مثنوی، ۱۹۶۰/۳ و ۱۹۶۱)

این تبیین نسبت به حقیقت و معرفت، آن به آن به سالک یادآوری می‌کند که باید پیش رود و گوهر کمال را به دست آورده نداند. کسی که خود را کامل و واصل مطلق نداند با تمام روندگان به سوی حقیقت و با مردم عادی در صلح و مسامحه و انعطاف خواهد بود.

او در جای دیگر وهم به کمال رسیدن را نوعی بیماری تلقی می‌کند:

هر که نقص اخویش را دید و شناخت  
 زان نمی‌پرد به سوی ذوالجلال  
 علتی بتر ز پندار کمال  
 از دل و از دیده‌ات بس خون رود  
 علت ابلیس انا خیری بدست  
 اندر استکمال خود دو اسبه تاخت  
 کو گمانی می‌برد خود را کمال  
 نیست اندر جان تو ای ذو دلال  
 تا ز تو این معجبی بیرون شود  
 وین مرض در نفس هر مخلوق هست  
 (مثنوی/۱، ۳۲۱۲ تا ۳۲۱۶)

کسی که خود را برتر و بالاتر از سایرین بپندارد، طبعاً هیچ تساهل و مدارایی نیز روا نمی‌دارد و به کسی که همه را کم یا بیش روندگان راه حقیقت بداند، نمی‌ماند. او در فیه‌مافیه نیز یادآور می‌شود که همه حقیقت در فرد نمی‌گنجد، بنابراین باید متواضعانه راه رود و راه برد:

«این پرتو تو را به آن علم بزرگ و آفتاب اصلی می‌خواند که اولئک ینادون من مکن بعید. تو آن علم را سوی خود می‌کشی. او می‌گوید که من اینجا ننگم و تو آنجا دیر رسی. گنجیدن من اینجا محال است و آمدن تو آنجا صعب است. تکوین محال، محال است و تکوین صعب محال نیست. پس اگرچه صعب است جهد کن تا به علم بزرگ بپیوندی و متوقع مباش که آن اینجا گنجد.» (۱۳۸۶: ۱۶۴)

## ۲-۲-۵. توجه به حقیقت منظری یا تأکید بر منظر حقیقت

آخرین وجه از وجوه ارتباط حقیقت و مدارا از منظر مولوی را باید در مفهوم «منظر حقیقت» جست. این نکته ژرف از نگاه مولانا مغفول نمانده است. بر این مبنا آدمیان از پنجره‌های مختلف به حقیقت نظر می‌افکنند و به همین خاطر مناظر مختلفی از آن یک تصویر واحد می‌بینند و می‌آورد:

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

<sup>۱</sup> نیکولسون «نقش» آورده است، با توجه به بیت‌های قبل و بعد به نظر می‌رسد «نقص» که مورد تأیید چندین تصحیح دیگر است ارجح باشد.

<sup>۲</sup> وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ الْأَعْجَمِيَّةُ وَعَرَبِيَّةٌ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ: و اگر [این کتاب را] قرآنی غیر عربی گردانیده بودیم، قطعاً می‌گفتند: «چرا آیه‌های آن روشن بیان نشده؟ کتابی غیر عربی و [مخاطب آن] عرب زبان؟» بگو: «این [کتاب] برای کسانی که ایمان آورده‌اند رهنمود و درمانی است، و کسانی که ایمان نمی‌آورند در گوش‌هایشان سنگینی است و قرآن برایشان نامفهوم است و [گویی] آنان را از جایی دور ندا می‌دهند!» (۴۱:۴۴)

وی در جای دیگری نیز به این تکثرات توجه می‌دهد: در نظر او حق و باطل به هم آمیخته است هر کس از منظر خودش بخشی از حقیقت را در دست دارد. فهم و پذیرش این نکته که هر کسی بخشی حق است و بخشی باطل به صلح رسیدن آدمی با دیگری را بسیار آسان‌تر می‌کند:

همچنانک هر کسی در معرفت فلسفی از نوع دیگر کرده شرح وان دگر بر هر دو طعنه می‌زند هر یک از ره این نشان‌ها زان دهند این حقیقت دان نه حق‌اند این همه	می‌کند موصوف غیبی را صفت باحثی مرگفت او را کرده جرح وان دگر از زرق جانی می‌کند تا گمان آید که ایشان زان دهند نه به کَلّی گم‌ره‌انند این رمه
--	---

(مثنوی، ۲/۲۹۲۲ تا ۲۹۲۶)

داستان مشهور «منازعت چهار کس بر سر انگور» در دفتر دوم عالی‌ترین نمونه تشخیص عمیق مولانا از تفاوت نظرگاه‌هاست. اگر هر فردی به این تفاوت‌ها تطفن یابد، لاجرم برمدارگری وی افزوده خواهد شد. مراد شهیر مولانا، شمس تبریزی، نیز به دقت این نکته را یادآوری کرده است: «این یاد دارید که ورق خود را می‌خوانید، از ورق یار هم چیزی فرو خوانید. شما را این سود دارد. این همه رنج‌ها از این شد که ورق خود می‌خوانید، ورق یار هیچ نمی‌خوانید.» (۱۳۹۶: ۱۹۷)

مولانا در فیه‌مافی‌ه آورده است: «هرکسی از جای خود می‌جنبند. قرآن دیبائی دورویه است. بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی و هر دو راست است چون حق تعالی می‌خواهد که هر دو قوم از او مستفید شوند. همچنان که زنی را شوهر است و فرزندش شیرخوار و هر دو را از او حظی دیگر است.» (۱۳۸۶: ۱۳۱)

## ۲-۲-۶. یک اندیشه و دو منظر

شیخ اکبر و مولانا در این ایده که حقایق متکثر هستند، هم‌نظرند، اما این اشتراک وجه از منظرهای مطلقاً متفاوتی رقم خورده است. این ایده نزد شیخ اکبر به عنوان محصولی فکری، نتیجه مشربی کلامی حکمی است. ابن‌عربی اصولاً در این بستر می‌اندیشد. در باب حقیقت متکثر نیز، مقدمات، نحوه تبیین، استدلال‌ات و نتیجه‌گیری‌ها بر مبنای ادبیات حکمی و اصطلاحات مدرسی ترتیب و گسترش یافته است. چنین است که می‌توان ابن‌عربی را دارای ادبیاتی بفرنج، از حیث فکری و همین‌طور ترمینولوژی کلامی مشخص توصیف کرد. بر خلاف او، مولانا را بایست در قطب مخالف شیخ اکبر و زبان آثار او دانست.

زبان و ادبیات مولانا زبانی ساده و سرشار از کاربردهای روزانه در زیست مردم زمانه‌اش است. این نحو استفاده از زبان، موجب شده است مخاطب مولانا از مردمان عادی و ساده روزگار نیز باشد. اما بنا به نوشتار پیچیده و فلسفی ابن عربی می‌توان گفت، تصور این رویداد، برای متون او ممتنع الوجود است. این مسئله، یعنی زبان مولانا و ابن عربی و متعاقب آن نوع متفاوت مخاطبان‌شان، وجه دیگری نیز دارد و آن وجه پراتیک و عملگرایانه آن است. متون ابن عربی و شروح این متون، همگی در دایره نظریه‌های فقهی کلامی باقی می‌مانند و در نقطه نظریه ثابت می‌مانند، در حالی که شعر مولانا، اساساً مخاطبش را مردم عادی قرار داده است و به واسطه تمثیلات روزمره گوناگون، بدان وجهی پراتیک و کاربردی بخشیده است.

با این توضیح شعر مولانا از حیث زبان، ساده، از حیث ماهیت پراتیک و کاربردی، از حیث مخاطب، عام و از نظر کاربردهای سرشار از مثال‌ها و تمثیلات روزمره است، اما متن ابن عربی از حیث زبان بغرنج، از حیث ماهیت تئوریک، از حیث مخاطب خاص و از نظر کاربردهای متعلق به قلمرو نظریه است. به جدول زیر نگاه کنید:

زبان	ماهیت	مخاطب	نحوه کاربردها
ابن عربی بغرنج	تئوریک/نظری	خاص	باقی ماندن در قلمرو فقهی-کلامی
مولانا ساده	پراتیک/کاربردی	عام و خاص	تمثیلات

این دو متفکر با دو متدولوژی متفاوت از حقیقت متکثری می‌گویند که به نوعی پلورالیسم، مداراگری و مفهوم صلح کل می‌انجامد، اما نوع و جنس این مداراگری نیز نزد این دو اندیشمند متفاوت است. وقتی ابن عربی از ذات واحد خداوند و اسما متعدد الله سخن می‌گوید، نظر به نگره‌ای وحدت وجودی دارد که ذیل بوطیقای ویژه الهیات او قرار می‌گیرد؛ الهیاتی که با تعریف و تبیین مفاهیمی نظیر اعیان ثابته، حضرات خمس و وحدت وجود شکل می‌گیرد. مداراگری در اندیشه مولانا اما مسئله‌ای ضمنی نیست، بلکه اساسی، کاربردی و زمینی است، برای همین مولانا ضمن این مباحث به تمثیلاتی رجوع می‌کند که در زندگی روزمره مردمانش کاربردها دارد. هیچ‌کدام از اشاره‌های مولانا غیر ملموس نیست، و همین ویژگی، موجب می‌شود چنین تصور شود که مولانا مداراگری را ضرورت زیست زمانه و مقتضی حال اقوام عصرش می‌دانست.

## ۳. نتیجه‌گیری

ابن عربی و مولانا، بنا به مقتضیات جغرافیایی و زمانه‌شان در محیطی چند فرهنگی پرورش یافتند و این امر تاثیر بسیاری بر روحیه تکثرگرای آنان داشته است. آن‌ها، علاوه بر این با توجه به منش، مطالعات و زیست عرفانی‌شان، هر یک به سیاقی، لونی از مداراگری را آموختند و آموزش دادند.

ابن عربی حقیقت را بنا به حکمت ویژه‌اش در قلمرو خداشناسی و خودشناسی، چند وجهی توصیف می‌کند. از نظر او ذات الهی وحید است، اما به اسماء و صفات متعدد است. این تعدد، راه ورود به مداراگری و صلح کل در حکمت ابن عربی است. ابن عربی همچنین متعاقب بحث خداشناسی، این مسئله را مطرح می‌کند که بدون خودشناسی نمی‌توان به شناخت الله نائل آمد.

تصور مولوی نسبت به حقیقت واجد نکاتی است که با فرض بودن آن مدارا تبدیل به رویکردی ناگزیر می‌شود که نه تنها فضیلتی اخلاقی است بلکه در فهم هستی نیز دقیقه‌ای انکار ناشدنی خواهد بود. مولانا گاه خود به این ارتباط تصریح داشته است و گاهی نیز مدرا و تساهل، نتیجه قهری برداشت او نسبت به حقیقت است، هر چند خود به آن توجه نداده است. شیخ اکبر و مولانا در این ایده که حقایق متکثر هستند، هم‌نظرند اما این اشتراک وجه از منظرهای متفاوتی رقم خورده است. این ایده نزد شیخ اکبر، به عنوان محصولی فکری، نتیجه مشربی کلامی حکمی است. در باب حقیقت متکثر نیز، مقدمات، نحوه تبیین، استدلال‌ات و نتیجه‌گیری‌ها بر مبنای ادبیات حکمی و اصطلاحات مدرسی ترتیب و گسترش یافته است. چنین است که می‌توان ابن عربی را دارای ادبیاتی بغرنج، از حیث فکری و همین‌طور ترمینولوژی کلامی مشخص توصیف کرد. بر خلاف او، مولانا را بایست در قطب مخالف شیخ اکبر و زبان آثار او دانست. زبان و ادبیات مولانا زبانی ساده و سرشار از کاربست‌های روزانه در زیست مردم زمانه‌اش است. این نحو استفاده از زبان، موجب شده است مخاطب مولانا از مردمان عادی و ساده روزگار نیز باشد.

این دو متفکر با دو شیوه متفاوت از حقیقت متکثری می‌گویند که به نوعی مداراگری می‌انجامد. ابن عربی نظر به نگره‌ای وحدت وجودی می‌اندیشید و می‌نویسید، نگره‌ای که با تبیین مفاهیمی نظیر اعیان ثابته، حضرات خمس و وحدت وجود شکل می‌گیرد. مداراگری در اندیشه مولانا اما مسئله‌ای اساسی، کاربردی و زمینی است، برای همین مولانا ضمن این مباحث به تمثیلاتی رجوع می‌کند که در زندگی روزمره مردمانش کاربست دارد.

## کتاب‌شناسی

## قرآن کریم

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷)، *ده رساله مترجم*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۸)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه گل‌بابا سعیدی بر مبنای ترجمه انگلیسی رینولد نیکلسون و پیشگفتار مارتین لینگز، تهران: روزنه.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۸۷)، *فصوص الحکم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲)، *انسان کامل*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران: جامی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۰)، *صوفیان اندلس*: ترجمه بخشی از روح‌القدس، ترجمه و تحقیق از سید رضا فیض، تهران: هرمس.

افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، ج ۱ و ۲، تهران: دنیای کتاب.

برگر، پیتر و آنتون زایدرولد (۱۳۹۳)، *اعتقاد بدون تعصب*، ترجمه محمود حبیبی. تهران: گمان پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پورنامداریان، تقی (۱۳۷۷)، «عرفان و مدارا»، *کیان*، دوره ۸، شماره ۴۵، صص ۱۲۰ تا ۱۲۳ جامی، عبدالرحمن (۱۳۵۶)، *نقد النصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

جندی، مویدالدین (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی و به همکاری غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

حسن‌زاده عرب، عاشور (۱۴۰۵)، «تحلیل دستوری و معناشناختی بیتی از مثنوی با تأکید بر نقش «دستور» در امتناع دیدن روح»، *پژوهش‌های نوین ادبی*، دوره ۵، شماره ۹، مقالات آماده انتشار، صص ۹۳-۱۱۴

حسن‌نژاد، علی؛ مسرور، فائزه (۱۴۰۳)، «بررسی هفت مفهوم روان‌شناسی در مثنوی معنوی»،

*پژوهش‌های نوین ادبی*، دوره ۳، شماره ۵، صص ۶۳-۸۴

حیدری، مهدی (۱۳۹۲)، «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی (بر اساس متون نثر از آغاز تا پایان سده چهارم قمری)»، *ادیان و عرفان*، دوره ۴۸، شماره ۲، صص از ۱۶۵ تا ۱۹۲

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۴)، *شرح فصوص الحکم محی‌الدین بن عربی*، ج ۱، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

خوبدل پیله‌رود، سمیه (۱۴۰۵) «بررسی تابوشکنی در زبان تعلیمی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»،  
**پژوهش‌های نوین ادبی**، دوره ۳، شماره ۵، صص ۸۵-۱۰۹

راستگو، علی (۱۴۰۲)، «واکاوی نگاه عرفانی مولانا به نماد طوطی در غزلیات شمس»، **پژوهش‌های نوین ادبی**، دوره ۴، شماره ۷، صص ۷۱-۹۹

شوگری رشید، جیهاد (۱۴۰۳)، «واکاوی عقلانیت در مثنوی مم و زین بر اساس اندیشه مولانا،  
**پژوهش‌های نوین ادبی**، دوره ۳، شماره ۵، صص ۲۵۱-۲۶۶

شمس تبریزی (۱۳۹۶)، **مقالات**، تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.  
 عطار نیشابوری (۱۳۹۲)، **منطق الطیر**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

عفیفی، ابوالعلا (۱۳۸۰)، **شرحی بر فصوص الحکم**، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.  
 فلاح، سارا (۱۴۰۲)، «جلوه‌های طنز در دفتر دوم مثنوی»، **پژوهش‌های نوین ادبی**، دوره ۲، شماره ۳، صص ۲۲۳-۲۴۳

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۷)، **مولانا جلال‌الدین محمد**، تهران: معین.

قیصری، داوود (۱۳۸۷)، **شرح قیصری بر فصوص الحکم**، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.  
 کاپوتو، جان دی (۱۳۸۸۹)، **چگونه کیبیرگور بخوانیم**، ترجمه صالح نجفی، تهران: رخداد نو.  
 کوشکی، پروین و همکاران. (۱۴۰۰). بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا. **نشریه تاریخ ادبیات دانشگاه شهید بهشتی**. شماره ۸۹. صص از ۱۶۱ تا ۱۸۴.

گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۰)، **فکر یونانی**، فرهنگ عربی، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، تهران: کتاب روز.

لموس، نوح (۱۳۹۹)، **درآمدی بر نظریه معرفت**، ترجمه مهدی فرجی و عاطفه حقّی، تهران: مرکز.  
 مولانا جلال‌الدین بلخی (۱۳۸۶)، **فیه مافیة**، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نامک.

مولانا جلال‌الدین بلخی (بی‌تا)، **دوره کامل مثنوی معنوی**، به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد نیکولسن، از روی چاپ ۱۹۳۳ لیدن، تهران: امیرکبیر.

نفیسی، سعید (۱۳۴۳)، **سرچشمه تصوف در ایران**، تهران: کتابفروشی فروغی.

Charles A. Frazee (1967). Ibn al-'Arabī and Spanish Mysticism of the Sixteenth Century. Numen Vol. 14, Fasc. 3 . pp. 229-240.

Chittick, William.c (1998). The Self-Disclosure of god: Principles of Ibn al-Arabis cosmology. State university of New York press.

Chittick, William.c (2019).Ibn 'Arabī (Stanford Encyclopedia of Philosophy).  
<https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>

## Explanation and Comparison of Rumi and Ibn Arabi's Concepts on the Relationship between Truth and Tolerance

\*Milad Salahi Khalkhali<sup>1</sup>- Mojtaba Hoshyar Mahboob<sup>2</sup>

1. PhD in Persian Language and Literature, Mystical Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: [m\\_salahi@sbu.ac.ir](mailto:m_salahi@sbu.ac.ir)
2. PhD Student in Persian Language and Literature, Mystical Literature, University of Guilan, Iran.

---

### Article Info (۱۸۱-۲۰۵)

### ABSTRACT

#### Article type:

Research  
Article

#### Article

#### history:

Received:

۲۰۲۵/۰۵/۰۳

Accepted:

۲۰۲۵/۱۰/۲۱

#### Keywords:

Maulana  
Ibn Arabi  
Truth  
Tolerance  
Relationship  
between  
truth and  
tolerance

Rumani and Ibn Arabi are authors of works that transcend borders. The pluralism inherent in their works is closely related to the requirements of their time and geography. The present study focuses on the concept of truth and its relationship with tolerance in the works of these two thinkers using a descriptive-analytical method and library resources, and concludes that tolerance among mystics has different foundations, sometimes it is their view of the concept of truth that causes their peace-seeking, which in some positions is an epistemological concept. According to Ibn Arabi's theology, truth is a plural concept and has various instances. According to his views in *Fusûs-ul-Hikm*, God is essentially one, but He is universal and plural in name. This plurality causes Ibn Arabi to be tolerant towards other ideas. Truth in Rumi's view has been explored with regard to five headings: attention to a personal truth, acceptance of the bandits of truth, attention to the plurality of religions, emphasis on the truth on the way, and finally emphasis on the perspective of truth. Rumi and Ibn Arabi are two different thinkers who value plural conceptions of the single truth. The relationship between truth and tolerance has similarities and differences in their views. Truth, in their view, has a two-way relationship with tolerance and total peace in various instances. In addition to explaining this relationship, an attempt has been made to establish a comparison between the views of these two great thinkers.

---

