

نگاهی به وحدت ادیان از چشم‌انداز عرفان

(این هزاران سنبل از یک دانه است)

ولی‌الله عباسی*

چکیده

وحدت‌گرایی دینی، رویکردی است که عارفان مسلمان به مسئله کثرت ادیان دارند. از این دیدگاه، تمام ادیان از ریشه واحدی سرچشمه گرفته‌اند و همگی، جلوه‌ها و مظاهر وحدت حقه دینی هستند. بنابراین ادیان از نظر باطنی، وحدت دارند، اما از نظر ظاهری، دچار اختلاف هستند. بر این اساس، نگارنده در این مقاله کوشیده است تا وحدت‌گرایی دینی (وحدت دین و کثرت شرایع) را از چشم‌انداز عرفان بررسی و مبانی عرفانی آن (مانند وحدت وجود، کثرت و اختلاف اسمای الهی و غیره) را تبیین و تحلیل کند.

کلیدواژه‌ها

وحدت وجود، وحدت دین، کثرت اسما، کثرت شرایع، تجلی، صادر اول، انسان کامل، شریعت کامل.

*. محقق حوزه علمیه قم؛ تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۰۳/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۵/۱۶.

مقدمه

گوناگونی و تکثر دینی (religious plurality) واقعیتی انکارناپذیر است، اما مهم، چگونگی برخورد با آن است. در برابر ادعای حقیقت مندی و نجات بخشی ادیان گوناگون باید چه موضعی داشت؟ این مسئله، از مهم ترین و بحث انگیزترین مباحث فلسفه دین و دین شناسی معاصر است که توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب کرده است. در این میان، نگاه به دین از دریچه عرفان، افق های تازه ای به روی انسان حقیقت بین می گشاید و نقش های دل انگیزی را از این میراث معنوی بشر که تحفه ای ارزشمند از آسمان است نمایان می سازد.

عرفان، راهی است که رهروان را به لایه های درونی تر دین می کشاند و از شریعت به دل طریقت می برد تا خورشید حقیقت، آرام آرام از پس پرده های ابرگون غفلت روی بنماید. امروز که به برکت روش های نوین پژوهش، دستاوردهای تازه ای در حوزه دین و عرفان ارائه می شود، بیشترین نگاه ها به مسئله کثرت ادیان است. رویکردهای گوناگونی در برخورد با این مسئله به وجود آمده است. «طبیعت گرایی» (naturalism) رویکردی است که بر اساس آن، تمام ادیان بی اساس بوده و تنها به عنوان مکانیزم فرافکنی (projection) بشری تبیین می شوند.^۱

نسبی گرایی دینی نیز مدعی است که هیچ باور دینی به صورت مطلق درست نیست، یا اینکه مدعی است تمام باورهای متعارض یا متناقض درباره خدا می توانند درست باشند. بنابراین باور نسبی گرا این است که واقعیت و حقیقت (صدق) نسبی بوده و واقعیتی مستقل از ذهن واحد نداریم.^۲ نسبی گرایی و طبیعت گرایی نظریه ای، ناواقع گرایانه هستند. اما بحث های کنونی درباره تکثر ادیان، بیشتر نظریه رئالیستی صدق (یگانگی سرشت حقیقت) را پیش فرض می گیرند. با این نگاه واقع گرایانه به موضوع، سه رویکرد مهم به تکثر دینی پیش رو خواهد بود. جان هیک در کتاب

مباحث پلورالیسم دینی عنوان‌های انحصارگرایی (exclusivism)، شمول‌گرایی (inclusivism) و کثرت‌گرایی (pluralism) را برای این سه رویکرد برگزیده است.^۳

بر اساس انحصارگرایی دینی، نجات (رستگاری)، اخلاقیات و عقاید یک دین، مزیت معرفتی دارد و پیروان ادیان دیگر از این ویژگی بیرون هستند.^۴

از منظر شمول‌گرایی نیز، یک دین خاص، نمایانگر واقعیت غایی است که بیشترین و عملی‌ترین راه رستگاری و نجات را ارائه می‌دهد، اما ادیان دیگر تنها راه‌هایی برای ورود به آن دین بوده یا نزدیکی‌هایی با آن دارند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به گونه‌ای نجات‌یاری‌ها را یابند.^۵

کثرت‌گرایی برخلاف ادعاهای مطلق انحصارگرایی و شمول‌گرایی، مدعی است که واقعیت دینی غایی یگانه به صورت‌های گوناگون، در تمام سنت‌های دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود؛ تا آنجا که می‌توان گفت، تمام آنها برای رسیدن به رستگاری و نجات به گونه‌ای برابر، راه‌های عملی ارائه می‌کنند.^۶ بنابراین تمام سنت‌های دینی، اعتباری یکسان دارند.^۷

رویکرد دیگری که می‌توان آن را (با توجه به مبنای آن دربارهٔ نسخ‌ناپذیری ادیان پیشین و حقانیت و اعتبار همزمان همه ادیان) تقریر و تفسیر ویژه‌ای از نظریه کثرت‌گرایی دینی دانست، نظریه «وحدت متعالی ادیان» (the transcendent unity of religions) است که مورد تأکید سنت‌گرایانی مانند رنه گنون، فریتیوف شوان، آناندا کوماراسوامی، سید حسین نصر و... است. سنت‌گرایان، میان دین باطنی (esoterism) عارفان و دین ظاهری (exoterism) توده مردم فرق می‌گذارند و بر این باورند که ادیان تنها در باطن وحدت دارند، اما در ظاهر گوناگون‌اند.^۸ این سه‌الگو، تمام اندیشه‌های دینی را پوشش نمی‌دهند و طبقه‌بندی کردن تمام دیدگاه‌های واقع‌گرایانه در باب ادیان، در چارچوب این سه نمونه، اغلب گمراه‌کننده است. دیدگاه عارفان از

نمونه‌هایی است که در این طبقه‌بندی جای نمی‌گیرد. با توجه به اینکه بیشتر عارفان، به وحدت حقیقت و حق ایمان دارند، واجب می‌دانند که تابش این حقیقت واحد در چهره‌ادیان گوناگون را توجیه و تبیین کنند و با این حال از دایره وحدت بیرون نروند و به آن خدشه‌ای وارد نسازند. آنان می‌کوشند تا این امر را از جهت هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مورد توجه قرار دهند و پیدایش کثرت ادیان را ریشه‌یابی کنند. بی‌گمان هر چه عارف در این کوشش از پشتوانه علمی قوی‌تری برخوردار باشد و بتواند با بهره‌گیری از یک فرایند مفهومی کارآمد، دستاوردها و یافته‌های خود را به گونه‌ای هر چه سامان یافته‌تر ارائه بدهد، در انجام این امر و تبیین و توضیح این کثرت، توفیق بیشتری خواهد داشت.

معنای دین در عرفان

در عرفان اسلامی، دین به معنای عام خود، دارای سه بخش است:

۱. مجموعه احکام، اوامر و نواهی ظاهری شرعی و نیز اخلاقی، که از آن به «شریعت» یاد می‌شود.
 ۲. مسائل سلوکی اسلام که با هدف نزدیکی به خدا مطرح است که از آن به «طریقت» یاد می‌شود.
 ۳. معارفی که پس از عمل به شریعت و پیمودن راه‌های طریقت به گونه‌ای شهودی، عارف را دربر می‌گیرد، که از آن به «حقیقت» یاد می‌شود.^۹
- از دیدگاه عارفان، این سه بخش دین، از هم جدا و گسسته نیستند، بلکه در رابطه طولی با یکدیگر، مراتب و مراحل دین را می‌سازند. از این رو نسبت این سه حوزه دینی در عرفان اسلامی، نسبت ظاهر و باطن است؛ یعنی شریعت، ظاهر طریقت و طریقت، باطن آن است و نیز طریقت، ظاهر حقیقت و حقیقت، باطن آن است. بنابراین اگر مراحل دین را پی‌گیری کنیم، پوسته و آغاز

دین، شریعت و مغز آن، طریقت و مغز مغز آن، حقیقت است^{۱۱} و به این مناسبت برخی از عارفان از این سه مرحله به «قشر»، «لب» و «لب اللب» تعبیر کرده‌اند.^{۱۱}

بررسی این نکته لازم است که برخی چنین می‌پندارند که شریعت از نظر عارفان، اهمیت چندانی نداشته و آنان چندان به احکام شرع پایبند نبوده‌اند. در حالی که در تمام متن‌های عرفانی، حتی اشاره‌ای بر بی‌اعتنایی عارفان به شریعت نمی‌توان یافت. برای نمونه، ابن عربی، شریعت را فراگیر دانسته و هیچ چیز را از حکم شریعت بیرون نمی‌داند. بنابراین مسئله سقوط یا برداشته شدن تکلیف در هیچ شرایطی معنا ندارد.^{۱۲} از دیدگاه وی، هر حکم و حادثه‌ای در عالم حقیقت، که به تأیید شریعت نرسد، بی‌ارزش و اعتبار است.^{۱۳} ابن عربی تأکید می‌کند که حتی باید واردات غیبی و الهام‌های الهی را نیز با ترازوی شریعت سنجید. قیصری نیز در مقدمه شرح خود بر فصوص الحکم، شریعت را میزان عام درستی و نادرستی و ابزار تشخیص مشاهدات واقعی می‌داند.^{۱۴} پیش از او نیز قونوی، شاگرد و پسرخوانده ابن عربی، با بیانی کامل بر چنین میزانی پای فشرده است.^{۱۵} قشیری، عزیزالدین نسفی و دیگر عارفان نیز بر جایگاه شریعت و ارتباط تنگاتنگ آن با طریقت و حقیقت تأکید ورزیده‌اند.^{۱۶}

مهم‌تر اینکه با بررسی سیره و سخنان بزرگان عرفان، درمی‌یابیم که آنان نه تنها بر ضرورت شریعت و عمل به تعالیم عملی فقهی و اخلاقی پای فشرده‌اند، بلکه باور دارند گوهر حقیقی انسانیت، تنها با ابزار شریعت شکوفایی می‌گردد و در هر گامی که رهرو در راه شریعت برمی‌دارد، به حق نزدیک‌تر می‌شود. شریعت، تنها راه گشایش درهای علوم باطنی است^{۱۷} و «طریقت بی‌شریعت، هوا و هوس و وسوسه است و حقیقت بی‌شریعت و طریقت، زندقه و الحاد».^{۱۸}

وحدت ادیان در عرفان

بی شک نظریه وحدت حقیقت در نظام عرفانی عارفان، جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بنابراین چنین پرسشی می‌تواند مطرح شود که این عارفان وحدت‌نگر و وحدت‌اندیش، در رویارویی با مسئله «کثرت دینی» و گوناگونی ادیان بر چه راهی رفته‌اند و چه تدبیری برای تعیین این کثرت اندیشیده‌اند؟ به صورت کلی در میان مسلمانان، رویکردی که اهل تصوف و عرفان به مسئله کثرت دینی داشته‌اند با رویکردهای دیگر متفاوت بوده و عارفان مسلمان نسبت به دیگر مسلمانان، نگاه مناسب‌تری به دیگر ادیان دارند و این از دلایل علاقه‌مندی پاره‌ای از پژوهشگران و عرفان‌پژوهان به مطالعه تصوف و عرفان اسلامی بوده است. به گونه‌ای که برخی از دین‌شناسان و پژوهشگران معاصر، تفسیر دیگری از آموزه‌های وحدت‌گرایانه عارفان ارائه کرده و بر این باورند که عارفان مسلمان به ویژه کسانی مانند مولوی و ابن عربی، نوعی کثرت‌گرایی را در اسلام تبلیغ کرده‌اند. برای نمونه، جان هیک، فیلسوف دینی معاصر و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز کثرت‌گرایی دینی، می‌کوشد تا باورهای عارفان مسلمان را از دریچه کثرت‌گرایانه، تفسیر و از آنها به سود کثرت‌گرایی مورد نظر خود بهره‌برداری کند.^{۱۹} او به این سخن ابن عربی در *فصوص‌الحکم*^{۲۰} اشاره می‌کند که: اگر کسی معنای سخن جنید را بفهمد که گفت «آب، رنگ ظرفی را که در آن ریخته شده می‌گیرد» او کاری به باورهای دیگران نخواهد داشت، بلکه خدا را در هر باور و صورتی می‌شناسد.^{۲۱} افزون بر این، وی همواره شعر مولوی را دستاویز قرار می‌دهد و باور دارد که کثرت‌گرایی دینی را آشکارا در میان صوفیانی همچون ابن عربی و رومی یافته است.^{۲۲}

در پاسخ به ادعای پاره‌ای دین‌شناسان و عرفان‌پژوهان معاصر، مبنی بر پذیرش کثرت‌گرایی دینی به وسیله عارفان مسلمان، باید گفت: آنچه عارفان مسلمان بدان باور دارند وحدت ادیان و کثرت طولی شرایع الهی است، نه کثرت‌گرایی و حقانیت عرضی ادیان گوناگون؛ بنابراین، نباید

وحدت‌گرایی دینی را همان کثرت‌گرایی دینی رایج دانست؛ در حالی که کثرت‌گرایان تفاوت و برتری ادیان را نادیده می‌گیرند، وحدت‌گرایان با پذیرش وحدت دین، میان شرایع درجات تکاملی قائل شده و شریعت اسلام را برترین و کامل‌ترین شریعت‌ها می‌دانند.

گرچه کثرت دینی (برخلاف کثرت مذهبی) آن‌گونه که اکنون، مسئله بسیاری از مردم به‌ویژه دین‌پژوهان است، دغدغه عارفان نبوده است و آنان در پی ارائه نظریه‌ای درباره دین و یامبنایی عقلانی برای تکرار ادیان نبوده‌اند، با این حال آنها در پی آن هستند که واقعیت را چنان که هست، تبیین کنند؛ از این رو، عارفان مباحث و مطالبی را مطرح کرده‌اند که می‌توان بر اساس آنها به بیان دیدگاه ایشان درباره کثرت دینی و تبیین و راز پیدایش تکرار پرداخت.

همان‌گونه که اشاره شد، عارفان به وحدت باطنی عمیق و بلندی، فراتر از کثرت و اختلاف ظاهری ادیان و شرایع باور دارند و آنها را جلوه‌های گوناگون حقیقتی یگانه می‌دانند. منصور حلاج بر آن است که ادیان یک اصل واحد با فروع و شاخه‌های فراوان هستند:

«تفکرت فی الادیان جدّ محقق فالفیته‌ها اصلاً له شعبٌ جمّا»^{۲۳}

او در جای دیگری می‌گوید: «یهودیت و نصرانیت و اسلام و دیگر لقب‌های مختلف و نام‌های

گوناگون... همه و همه یکی است بی‌آنکه در آن مغایرت و اختلافی باشد».^{۲۴}

مولوی نیز در کتاب *فیه ما فیه* در این باره می‌گوید:

اگر راه‌ها مختلف است، مقصد یکی است. نمی‌بینی که راه به کعبه بسیار است؟ بعضی را، راه از روم است و بعضی را از شام و بعضی را از عجم و بعضی را از چین و بعضی را از راه دریا از طرف هند و یمن. پس اگر در راه‌ها نظر کنی اختلاف، عظیم و مباینت بی‌حد است. اما چون به مقصود نظر کنی همه متفق‌اند و یگانه و همه از درون‌ها به کعبه متفق است و

درون‌ها را به کعبه ارتباطی و عشقی و محبتی عظیم است که آنجا هیچ خلاف

نمی‌گنجد.^{۲۵}

ابن عربی نیز در جای جای *فصوص الحکم* و فتوحات مکیه به شرح و گسترش این نظریه پرداخته است. وی در آغاز *فصوص الحکم* با بیانی کوتاه اما پر معنا، این گونه بر وحدت حقیقی ادیان پای فشرده است: «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطریق الامم من المقام الاقدم و ان اختلفت النحل و الملل لا اختلاف الامم».^{۲۶}

گفتار بالا اشاره به این دارد که گرچه حکمت‌های فرو فرستاده بر پیامبران به شکل‌های گوناگون و به صورت ادیان و شرایع متفاوت بوده است، اما چون تمام آنها از یک مبدأ («مقام اقدم» یعنی قدیم‌ترین مقام که همان حضرت احدیت است) برآمده است، در واقع میان آنها اختلافی نیست. مقام قدیم‌تر (المقام الاقدم) اشاره به مرتبه احدیت ذاتی حق است که منبع و سرچشمه تمام فیض‌ها است و وجود آفریدگان و استعداد آنها از آنجا برخاسته است.

بنابراین حضرت حق تعالی، دل‌های پیامبران را به نور حکمت‌های دینی و یقینی روشن کرده است. این فیض و عنایت الهی از راه پیوند به ذات پروردگار به دست آمده و این تنزیل از مقام اقدم ذات حق تعالی، که وحدت حقه محض است، جاری شده است. مقام اقدم الهی، نقطه پیوند پیامبران به یکدیگر است، که همانا مرتبه یگانگی ذات است. بر این اساس، تمام ادیان الهی، حقیقتی یکپارچه و بسیط دارند که کثرت و پیامد آن دگرگونی، هرگز در آن راه ندارد. چنین توصیفی از دین و نسبت دادن آن به مقام اقدم الهی، به نفعی هرگونه نگرش کثرت‌گرایانه درباره ادیان می‌انجامد. کوتاه آنکه، حکمت‌هایی که بر پیامبران فرستاده شده، گواه وحدت راه حق است. تمام این حکمت‌ها از یک مقام سرچشمه می‌گیرد و یک ریشه دارد و دربردارنده یک پیام است.

بنابراین از این دیدگاه، هر یک از ادیان الهی، جلوه ویژه‌ای از وحدت حق الهی است و مظهر و جلوه‌گاه و آئینه‌ای برای ظهور حق تعالی شمرده می‌شود.

وحدت وجود و وحدت ادیان

چنانچه گذشت، دیدگاه عارفان به ویژه ابن عربی درباره وحدت ادیان، در آموزه «وحدت وجود» عرفانی ریشه دارد. در واقع، عارفان در بحث کثرت ادیان، دین را بشری نمی‌کنند، بلکه دامنه تجلیات الهی را گسترش داده و دین را با توجه به نظریه وحدت وجود، در مراتب وجود معنا می‌بخشند. برای روشنی مطلب، به بررسی دیدگاه عارفان در این باره می‌پردازیم.

از دیدگاه وحدت وجود، حق، مظهر خلق و خلق، مظهر حق است و آفریننده و آفریده از یکدیگر جدا نیستند. پرتو تجلی حق، عالم وجود است. بنابراین، وحدت وجود به معنای محدود کردن وجود در واحد و در همان حال، نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. پس کثرت‌ها، سراب و باطل نما نیستند، بلکه نمایانگر حق هستند و ملاک اصالت و حقیقت آنها نیز تنها به نمود بودن آنهاست؛ چرا که عالم، سایه وجود معناست و سایه در پی صاحب سایه است.

ابن عربی پس از بیان وحدت وجود، بحث «تجلی» را برای توجیه کثرت، مطرح می‌کند؛ اگر تنها یک وجود در عالم هستی تحقق داشته باشد و اگر کثرت و وحدت هر دو واقعیت داشته باشند، از تناقض ظاهری وحدت و کثرت راه‌گریزی نیست. ابن عربی با تکیه بر تجربه‌های عرفانی خود و با آفرینش مفهوم تجلی، با بهره‌گیری از «شهود تجلیات حق در ماسوی»، وحدت را شناسه وجود و کثرت را شناسه ظهور دانست. تجلی در لغت به معنای به جلوه در آمدن، نمایان شدن و ظاهر گشتن و در اصطلاح عرفانی عبارت است از ظهور و جلوه‌گر شدن مقام ذات حق - که

وصف ناپذیر و ناشناختنی است - در کثرت‌ها و آفریدگان. پس تجلی عبارت است از ظهور حقیقت غیبی حق (هویت غیبیه) از نهانخانه ذات در آینه موجودات و آفریدگان.

بر پایه این مفهوم و بر اساس حدیث مشهور «كنت كنزاً مخفياً أحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف»^{۲۷} ذات مقدس الهی که همواره در نهان به سر می‌برد و چون گنجی ارزشمند در نهانخانه غیب پنهان بود، بر آن شد که رخ بنماید و شناخته شود. به سخن دیگر، خواست تا بیرون از چارچوب ذات نیز شناخته شود و خود را در چهره دیگران ببیند، پس دست به آفرینش خلق زد تا در چهره آنها به موضوع معرفت خود تبدیل شود. بدین سان حق با آفرینش موجودات با حرکت حبی دایره وار^{۲۸} از درون به بیرون و از نهانخانه ذات غیبی و گنج نهان بودن به جلوه گاه عالم غیب قدم نهاد و خویش را در مراتب و جایگاه‌های آفرینش جهان هستی نمایاند.

عشق شد ايجاد عالم را سبب گوش کن احببت ان اعرف زرب^{۲۹}

بنابراین، اشتیاق گنج پنهان به بیرون شدن از لایه‌های ناکاویدنی ناشناختنی و در گوشه گمنامی ماندن با دو تجلی آرام گرفت: اول، تجلی در عالم غیب که تجلی ذات الهی بر خویشتن خویش است؛ همان که خدا از آغاز تا همیشه به صورت اعیان ثابت، صفات و توانایی‌های آنها بر خود نمایان می‌شود. این مرتبه نخستین تجلی را که همیشگی و ماندگار است و جز به اشارت نمی‌توان از آن سخن گفت، ابن عربی، «فیض اقدس» در مرتبه اسما (حضرت الاسما) می‌نامد (تجلی احدیت ذات). تجلی دوم در عالم شهادت است که همان تجلی پیوند واقعیات و اسما و اعیان ثابت است. ابن عربی این تجلی را که شهودی است، «فیض مقدس» می‌نامد.^{۳۰}

پس صورت‌های معقول کائنات (اعیان ثابت) در تجلی اول، پیدا می‌شود و اعیان ثابت در تجلی دوم پیراهن وجود و تشخیص بر خود می‌پوشند.^{۳۱} پیروان ابن عربی پس از وی، بحث را روشن

کرده و از حضرات پنج گانه (یا شش گانه) سخن گفته و این حضرات را بر اساس شیوه تجلی خداوند تقسیم بندی کرده اند. به بیان دیگر، در جهان بینی عرفانی، پنج عالم یا پنج مرتبه وجودی شناخته می شود که هر یک نمایانگر یک حضرت، یا یک وجه وجودی از تجلی حقیقت مطلق هستند؛ یعنی هر یک از این حضرات، نماینده کیفیت ویژه ای از تجلی حق است: (۱) مرتبه غیب و معانی؛ (۲) مرتبه شهادت و حس؛ (۳) مرتبه روح های مجرده؛ (۴) مرتبه عالم مثال و خیال منفصل؛ (۵) مرتبه انسان کامل.^{۳۲} این حضرات، با تمام کثرت، نشانگر یک چیز هستند و آن، خدای یگانه است.

ابن عربی پس از پذیرش وحدت وجود، نمی تواند به خدایی باور داشته باشد که در انواع گوناگون صورت های اعتقادی مردمی پنداشته می شود و عقل و قلب آنها هر صفتی را که بخواهد به او نسبت می دهد؛ زیرا به نظر ابن عربی خدای باورها، آفریده انسان است و هر کس بر اساس توانایی و بهره ای که از دانش و بلندی روح دارد، او را تصور می کند. اما خدای ابن عربی - بلکه خدای تمام عارفان باورمند به وحدت وجود - در هیچ صورتی نمی گنجد و هیچ عقلی یارای محدود و مقید کردن او را ندارد، زیرا او، معبود و محبوب حقیقی در هر معبود و محبوبی است. در نگاه ابن عربی عارف کامل، کسی است که هر معبودی را جلوه ای می بیند که حق در آن پرستش می شود؛ و هر کس جز این پرستش کند و عشق بورزد، بی خبر از حقیقت معبود و محبوب خود است. شخص معتقد، خدایی را می پرستد که در دنیای باور خویش آفریده است و خدایان دیگر را نمی پذیرد؛ او ثنای حق می گوید و نمی داند که ثناخوان خویش است؛ زیرا خدای اعتقادی، برساخته شخص معتقد است و ثنای آفریده در حقیقت ثنای آفریننده است. اگر این معتقد، حقیقت را بداند و دریابد که دیگری نیز خدا را پرستش می کند، اما در صورت ویژه ای از صورت های اعتقادی، آن گونه که جنید می گفت: «رنگ آب، همان رنگ ظرف است»، در آن صورت به انکار

معبود شخص دیگر بر نمی‌خیزد؛ زیرا آن دیگری، گمان دارد - نه علم - که خدا همان معبود اوست و خدای تعالی می‌گوید: «أنا عند ظن عبدي بي»؛ یعنی من برای بنده‌ام جلوه‌گر نمی‌شوم، مگر در باور خاص او. خدای اعتقادی در دل می‌گنجد، زیرا محدود و محصور است اما خدا، چنان که هست در هیچ چیز نمی‌گنجد چرا که او در هر چیزی هست و عین ذات آن چیز است و نمی‌توان درباره چیزی گفت که در ذات خویش نمی‌گنجد یا می‌گنجد.^{۳۳}

از دیدگاه ابن عربی، عارف کامل، کسی است که هر معبودی را جلوه‌ای می‌بیند که حق در آن پرستش می‌شود: «العارف المكمل من رای كل معبود مجلی للحق یعبد فیہ». ^{۳۴} این مطلب که عارف کامل، آن کسی است که هر معبودی را چنان می‌بیند که جلوه حق است و حق در او پرستش می‌شود، نتیجه لازم نظریه وحدت وجود و از پایه‌های مهم آن است. اگر چنین است که هر چه در هستی است جلوه حق و صورتی از صورت‌های اوست و هر موجودی دو چهره دارد: چهره‌ای از حق و چهره‌ای از خلق؛ لازمه این سخن آن است که هر معبودی، جلوه حق باشد و حق در او پرستش شود؛ و اینک در عرصه دین باید گفت: «معبود راستینی جز خدا نیست». گوهر فلسفه دینی در مکتب ابن عربی این معنا است و بازتاب آن را در بسیاری از نوشته‌های این کتاب و دیگر کتاب‌های او می‌یابیم؛ چرا که دل عارف را عبادتگاهی می‌داند در بردارنده تمام باورها درباره خدا و آینه‌ای می‌نامد که صورت‌های هستی حق در آن تابیده می‌شود.

پس عارف در نگاه او، کسی است که در کثرت، به وحدت می‌رسد و خدا را در جایگاه خود پرستش می‌کند. بی‌خبر آن است که خدا را در صورت معبود خاص خود - خواه سنگ باشد یا درخت یا حیوان یا انسان - قرار می‌دهد. او از حقیقت وحدت، بلکه - به بیان اصحاب وحدت وجود - از حقیقت توحید دور است.^{۳۵}

از آنچه گفته شد می‌توان انتظار داشت که عارفان وحدت وجودی، در پس خدایان گوناگونی که دینداران بدان معتقدند خدای یگانه‌ای را جستجو کنند و در دل شرایع گوناگون، در پی دین یگانه‌ای باشند. اینجا شعر معروف ابن عربی معنای خود:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً و انا اعتقدت جمیع ما عقده^{۳۶}

بنابراین، وحدت ادیان الهی، چیزی نیست که کثرت گرایان بدان معتقدند. کثرت‌گرایانی مانند هیک^{۳۷} با دستاویز کردن داستان معروف «فیل‌شناسی کوران» که در مثنوی مولوی^{۳۸} و پاره‌ای آثار عرفانی آمده است،^{۳۹} بر آن هستند که بنیانگذاران ادیان و پیروان آنها همانند نابینایانی هستند که هر یک بر عضوی از اعضای فیل دست کشیده و آن را چیزی مانند ناودان، ریسمان، ستون درخت و مار می‌انگارند. بنابراین گرچه ادیان گوناگون هیچ‌یک به حق مطلق نرسیده‌اند، اما هر یک به جلوه ناقصی از حقیقت دست یافته‌اند.

حال آن که تمثیل بالا، اشاره‌ای به محدودیت دریافت حس دارد که نمی‌توان به پشت‌گرمی درک حسی، حقایق معنوی را شناخت. در واقع، مثال فیل در تاریخ‌خانه به مبانی معرفت‌شناختی عارفان اشاره دارد و بی‌ارتباط با مدعای کثرت‌گرایی است. عارفان به‌ویژه خود مولوی، دیدگاه ویژه‌ای در مباحث معرفت‌شناسی دارند. از نظر آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت‌شهودی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. بنابراین مولوی، خود از این داستان درمی‌یابد که:

در کف هر کس اگر شمع‌ی بدی اختلاف از گفت‌شان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس

بنابراین اگر با نور شمع ولایت در پی شناخت باشند، اختلاف از میان برمی خیزد. برای عارفان «اسلام» چیزی جز حقیقت تجربه ولوی نیست. تمام شرایع گوناگون جلوه‌های همین حقیقت هستند. با این حال به باور آنان، آنچه پیامبر اسلام ﷺ به نام قرائت نهایی اسلام آورده است حقیقت را به گونه‌ای کامل در بردارد. پس از یک سو، دین یکی است و از سوی دیگر، شرایع گوناگون‌اند.

کثرت اسما و کثرت شرایع

دیدیم که جهان‌بینی ابن عربی، مبتنی بر تجلی الهی است. پس از تجلی ذاتی، تجلی اسمایی حق است. اسمای الهی، پیوندی میان ذات خدا و جهان هستی‌اند و همین اسما هستند که جلوه‌گر شده و به جهان، هستی بخشیده‌اند. «الوهیت چیزی نیست جز همان اسمای نیکو که خدا را به وسیله آنها می‌خوانیم. ذات با همین اسما بر جهان چیره می‌شود».^{۴۰}

ابن عربی در طرح نظریه تجلی اسمایی از یادگار عرفانی پیشینیان به‌ویژه صوفی اندلسی، ابوالقاسم بن قسی، تأثیر پذیرفته است. ابن قسی در کتاب *خلع النعلین* جایگاه ویژه‌ای به اسمای الهی در کنار ذات الهی (احدیت) بخشید و آنها را نگهدارنده هستی، قائم بر آن و جلوه‌گر شده در آن دانسته است. از این رو، این اسما هستند که مظاهر هستی را پدید آورده‌اند.^{۴۱}

از دیدگاه ابن عربی نیز، اسما، برزخی میان ذات خدا و هستی‌اند و از این رو، حقیقت آنها به اندازه سرایت وجودشان در هستی، گوناگونی و تکثر پذیرفته‌اند. پس این اسما «اصل هستی، اصل جوهر فرد، اصل فلک حیات و اصل حق مخلوق‌اند؛ همان گونه که حقیقة الحقایق یا جنس الاجناس نیز هستند».^{۴۲}

این اسما، چه بی‌پایان و چه محدود، می‌توانند به طور مستقل و جدای از ذات (که به آن دلالت دارند) به شمار آیند. به عبارت دیگر، آنها صفات بسیار حق‌اند و هر اسم، حقیقتی را می‌نمایاند و آن

را از اسمای دیگر جدا می‌کند. آشکارترین ویژگی اسمای الهی ساختار دو گانه آنهاست، یعنی هر اسمی افزون بر اشاره به ذات یگانه الهی، معنا یا حقیقتی دیگر را بازگو می‌کند که با اسمای دیگر مشترک نیست. با ویژگی اول، هر اسم همانند اسمای دیگر و با آنها یکی است؛ چرا که همه آنها نشانگر یک ذات‌اند، اما در ویژگی دوم، هر اسمی معنای جداگانه‌ای دارد و دربردارنده حقیقت ویژه خود است. از این رو هر اسمی بی‌گمان از اسمای دیگر جداست: «روشن شد که به چه معنی هر اسمی عین اسم دیگر است و به چه معنی، غیر اسم دیگر است. از آن جهت که اسم، عین هر اسم دیگر است حق است، و از آن جهت که غیر هر اسم دیگر است همان حق متخیل است».^{۴۳}

حق تخیل شده یعنی عالم، چیزی جز مجموعه اسمای الهی نیست که به صورت بیرونی تحقق یافته باشند و چون این عالم تنها دلیل حق مطلق است در حقیقت هیچ چیز مگر همان حق بر حق دلالت ندارد؛ یعنی حق، هستی بیرونی خود را خود ايجاب می‌کند.^{۴۴}

به هر حال از دیدگاه جهان‌بینی عرفانی، تمام هستی جلوه‌گاه اسمای نیکوی حق است و پدیده‌ها بر اساس اسما آفریده شده‌اند. عالم، مجموعه تحقق یافته اسمای الهی به صورت بیرونی (آئینه و جلوه‌گاه اسمای الهی) است و از این رو، هر موجودی بیانگر ذات حق است. چون ذات مطلق جز به یاری اسما ظهور و تجلی نمی‌یابد، اسما را کلیدهای غیب و گنجینه‌های غیبی عالم در قوس نزول گفته‌اند، همان گونه که دروازه‌ها یا راه‌های رسیدن به قرب الهی در قوس صعودند.

در بینش عرفانی، اسمای الهی برای معلوم شدن، به مظهري نیاز دارند؛ در حقیقت، اسمای الهی با موجوداتی که مظهر آنها هستند، دلیل وجودی پیدا می‌کنند و جز برای موجوداتی که صورت‌های تجلی آنها هستند واقعیتهای ندارند. این صورت‌ها و مظاهر در مکتب ابن عربی، «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند که پاره‌ای از آنها به «صور معقوله اسمای الهیه» تعبیر شده‌اند.^{۴۵}

هر یک از این اعیان ثابت، که از موقعیت وجودی میانه برخوردارند، از توان وجودی ویژه‌ای بهره‌مندند و بهره‌شان از وجود، بی‌کم و کاست، با همین توان وجودی هماهنگی دارد و چیزی که در ماهیتشان نباشد از آنها خواسته نمی‌شود. اسمای الهی پیوسته به موجوداتی هستند که با آنها نامیده می‌شوند، آن هم به گونه‌ای که در چهره وجودی آنها آمده است. از این رو این اسمارا حضرات هم گفته‌اند، یعنی مراتبی که حق در آنها، در چارچوب اسمی از اسمای بی‌پایان خویش، آشکار می‌شود. بنابراین اسمای الهی تنها از راه موجوداتی که مظاهر آن اسما هستند و برای آن موجودات، یعنی از راه آن صورت‌ها و برای صورت‌هایی که در آنها آشکار شده‌اند، معنا دارند. افزون بر اینکه این صورت‌ها، یعنی شالوده و زیرساخت‌های اسمای الهی، از آغاز در ذات حق (عین ثابت) موجود بوده‌اند.^{۴۶}

ابن عربی در فتوحات با شیوه‌ای داستانی، نشان می‌دهد که چگونه اسمای الهی به اعیان ثابت‌ه روی کرده و آنها را پدیدار ساختند. وی می‌گوید: آفرینش از این جا آغاز شد که «ممکنات» و پدیده‌ها، آن گاه که هنوز در نیستی به سر می‌بردند و پدیدار نشده بودند، از «اسمای الهی» خواستند تا بدانها هستی بخشند. اسمای الهی، مانند خالق، عالم، مدبر، مفضل، باری، مصور، رازق، شکور و دیگر نام‌ها، دیدند این سخن پدیده‌ها، درست و بجاست، چرا که وقتی به خویشتن خویش نگرینند، چیزی - مخلوقی، معلومی، مرزوقی و... - نیافتند که فاعلیت و توان آنها را شکوفا و نمودار سازد. دیدند ممکنات و پدیده‌ها راست می‌گویند که اگر آنها نباشند تا توان و استعداد اینها (اسما) را شکوفا و نمایان سازند، اسما نیز مانند پدیده‌ها، ممکناتی دارای استعدادی ناشکفته خواهند بود.

اسمای الهی که پدیده‌ها (اعیان ممکنات) را از نیستی به هستی آوردند، بن‌مایه‌ها و عناصر اختلاف و چندگانگی را در طبیعت و سرشت خویش داشتند، چیزی که بازتاب و پیامد آن،

بن مایه‌ها و زمینه‌های اختلاف و چندگانگی در هستی‌ظاهری را در پی داشت. ناگفته پیداست که این اختلاف و چندگانگی، کار را به درگیری و برخورد می‌کشاند، چیزی که نظام هستی را آسیب می‌زند و آن را به کژئی و ناهنجاری می‌افکند و از کارایی می‌اندازد و همین، نیاز هستی را به «تشریح» و قانون و آیین آشکار می‌سازد، قانون‌ها و آیین‌هایی که پیوندها و روابط را سامان بخشد و به کارها نظم و هنجار دهد. شریعت، نمودار ترازویی است که نظام هستی با آن راست می‌شود. بی این ترازو، بیم آن می‌رود که نظام هستی به کژئی و ناهنجاری افتد.

ابن عربی می‌افزاید:

پدیده‌ها (اعیان ممکنات) بار دیگر، امیدوارانه به اسمای الهی رو کردند و ترس خویش را با آنها در میان نهادند؛ ترس از این که مبادا این اختلاف‌ها و چندگانگی‌ها، بر ظهور آنان اثری ناروا بگذارد، یعنی می‌ترسند که دوباره به حالت «هست - نیستی» (وجود - عدمی) بازگردند که در آغاز داشتند و اسمای الهی، آنها را از آن حالت بیرون آورده بودند؛ اسمای الهی نیز، به نوبه خود همین احساس خطر را داشتند و بر خویش می‌ترسیدند، زیرا بازگشت پدیده‌ها به حالت «هست - نیست» پیشین خود همان، و از میان رفتن سامان و سلطنت، و کار و کیای اسمای الهی همان: ای اسما اگر حکم شما بر پایه میزانی معلوم و قانونی مرسوم، بنیاد می‌داشت و پیشوایی می‌داشتید که به او مراجعه کنید، پیشوایی که هستی ما را پاس دارد و ما نیز اثرگذاری‌های شما را در خودمان پاس داریم، هم برای شما بهتر بود و هم برای ما. [در پی این درخواست] اعیان اسمای الهی به اسم «الله» رو کردند و او نیز آنها را نزد اسم الهی «مدبر» فرستاد، او نیز به فرمان حق اسم الهی «رب» گفت: برای ماندگاری پدیده‌ها (اعیان ممکنات) هر چه مصلحت است، انجام بده. اسم الهی «رب» که اسم «امام» نیز هست، دو وزیر برگزید: وزیر نخست، اسم الهی «مدبر» و وزیر دوم، اسم الهی «مفصل» (یدبر الامر یفصل الآیات لعلکم بلقاء ربکم توقنون) [رعد: ۲]. سپس،

اسم الهی «رب» برای اصلاح و سر و سامان یافتن کشور هستی، حدود و رسومی نهاد (لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [کهف: ۷] و خدا، آن حدود و رسوم را دو گونه نهاد: سیاست حکومتی (قوانین) - که با الهام خدا از سوی آدمیان نهاده می‌شوند، هر چند واضعان آنها، این رانمی‌دانند - و سیاست شرعی.^{۴۷}

این است ترازوی جهانی فراگیر «تشریح» که دوروی پایدار و ناپایدار (ثابت و متغیر) یا باطن و ظاهر دارد. شریعت، بخش‌هایی ثابت و پایدار دارد که تمام شرایع آسمانی و الهی بر آنها هم‌رأی‌اند؛ و بخش‌هایی ناپایدار، متغیر و پیوسته با زمان و مکان دارد، چنانکه ادیان گوناگون که در گذر تاریخ از پی هم آمده‌اند، آنها را باز نموده‌اند:

پیامبران در زمان‌ها و حال‌های گوناگون از پی هم آمدند. هر یک از آنان، دیگران را تصدیق کردند و راست شمردند، و هرگز در اصول و بنیادهایی که بدان‌ها استناد می‌کردند و از آنها سخن می‌گفتند، اختلافی نداشتند، هر چند در احکام، اختلاف‌هایی داشتند. بدین گونه، ادیان و احکام دینی نازل شد و احکام، در پیوند با زمان و احوال بود. خدا در این باره می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»؛ برای هر یک از شما، راه و روشی نهادیم (مائده: ۴۸). اصول و بنیادهای شرایع آنان، بی‌هیچ اختلاف، هماهنگ و همسان بود. میان این احکام و آیین‌های پیامبرانه که از سوی خدا نهاده شده، با احکام و آیین‌هایی که حکیمان، بر پایه دید و دریافت خویش می‌نهد، باید تفاوت نهاد و دانست که این احکام و آیین‌ها کامل‌تراند و بی‌گمان خدایی‌اند.^{۴۸}

بر این پایه، کثرت و گوناگونی ادیان و شرایع تنها در جزئیات و احکام است نه در اصول و بنیادها. بدین ترتیب ابن عربی، دیدگاه خود را درباره اصل وحدت حقه دینی بیان می‌دارد و اختلاف ادیان و شرایع را به اختلاف در ساختار هستی باز می‌گرداند که آن نیز برخاسته از تکثر و اختلاف دلالت شرایع الهی است.

مراتب پیامبران و مراتب شرایع

عارفان با اذعان به وحدت دین و کثرت شرایع، سیر تکاملی شرایع را پذیرفته و بر آن اند که شرایع الهی، هم‌رتبه و مساوی هم نیستند، و برخی نسبت به برخی دیگر از فضیلت بیشتری برخوردارند. تفاوت و تفاضل شرایع نیز ریشه در تفاوت مراتب نبوت و برتری پیامبران دارد. مسئله‌ای که در اینجا با بیان اثبات وحدت حقیقی ادیان و کثرت طولی آنها، فضیلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در پی آن فضیلت دین اسلام و کمال آن را نسبت به شرایع دیگر اثبات می‌کند، جایگاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در نظام آفرینش است.

بحث صادر اول (یا نخستین مظهر) از مسائلی است که در مبحث نقش و جایگاه پیامبر در نظام هستی اهمیت ویژه‌ای دارد. توضیح اینکه حکیمان برای تبیین موجود در عالم هستی و توجیه صدور عالم متکثر از موجود واحد، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»^{۴۹} را پی‌ریزی کرده‌اند که بر اساس آن، صادر اول، یکی است و دیگر وجودات ممکنه به واسطه آن، وجود یافته‌اند. فیلسوفان، صادر اول را عقل اول یا معلول اول می‌دانند،^{۵۰} اما عارفان و نیز صدر المتألهین،^{۵۱} نخستین مظهر، صادر و تجلی فعلی را وجود عام افاضه شده بر تمام ممکنات، یعنی وجود منبسط و عام یا نفس رحمانی می‌دانند^{۵۲} که (بر اساس قاعده/مکان/اشرف)^{۵۳} نسبت به تمام موجودات از جمله عقل، اشرف بوده و دربرگیرنده تمام اشیا و همه مراتب آفرینش است. این وجود ممکن اول، مفیض و هستی‌بخش وجودات دیگر خواهد بود و نقش آن در مقایسه با عوالم دیگر، نقش علت، معلم و مربی است. در باور عارفان و بسیاری از فیلسوفان، صادر اول و وجود منبسط، همان حقیقت محمدیه و روح پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است که مفتخر به تجلی اول و تجلی بلاواسطه الهی است^{۵۴} و وجودات ممکن دیگر در عالم عقول و اعیان، از وجود حقیقت محمدیه هستی یافته‌اند. امام خمینی، صادر اول را دربردارنده تمام کمالات و صفات وجودی می‌داند که دیگر وجودات،

جلوه‌ها و مظاهر وجودی آن هستند و از آن به «انسان کامل»، «اسم اعظم»، «نفس الرحمن»، «مشیت مطلقه» و «وجود منبسط» تعبیر کرده‌اند.^{۵۵}

گرچه تمام پیامبران، جلوه‌هایی از حقیقت محمدیه یا حقیقت انسان کامل - که «آینه حق»^{۵۶} «نگین انگشتر عالم آفرینش»^{۵۷} «واحد کثیر و فرد جامع»^{۵۸} «جام جهان‌نما، آئینه گیتی‌نما و اکسیر اعظم»^{۵۹} «کون جامع»^{۶۰} و «جامع جمیع اسما الهی فعلی و جویی و جمیع نسب ربوبی»^{۶۱} است - می‌باشند، اما در میان آنها پیامبر خاتم^ﷺ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و همان‌گونه که حق تعالی در تمام هستی، واحد است، در تمام عالم تکوین نیز جز یک انسان حقیقی یا حقیقت انسانی وجود ندارد: «الحق واحد فی الوجود، الانسان واحد فی الکون».^{۶۲} چیزی که در مورد ایشان اهمیت ویژه‌ای دارد، این است که پیش از آنکه حضرت در زمان معینی از تاریخ به عنوان فردی از پیامبران برانگیخته شود، دارای هستی جهانی بوده است. این معنا را عارفان بر مبنای حدیث مشهوری قرار داده‌اند که پیامبر، خود را با ماهیت کونی و هستی تکوینی خود توصیف کرده است: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين».^{۶۳}

بنابراین از جهت هستی‌شناختی، حضرت محمد^ﷺ، از آغاز، هستی جهانی داشته و نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است؛ مرتبه‌ای که نه هستی است نه نیستی، بلکه مرتبه‌ای برزخی یا واسطه‌ای است میان حق مطلق و عالمی که جلوه‌گاه ظاهری حق است.

حقیقت محمدیه از جهت هستی‌شناختی، «حقیقة الحقایق» نیز نامیده می‌شود. حقیقت حقایق هم در نهایت، چیزی جز حق نیست اما نه اطلاق اولی آن، بلکه آغاز نخستین صورت تجلی ذاتی است. معرفت انسان کامل، بهترین وجه بازتاب این صورت علمیه الهی است؛ یعنی انسان کامل، تجلی ظاهری علم الهی است. بنابراین، پیامبر اکرم^ﷺ در این سطح هستی می‌تواند هم‌ردیف «عقل اول» افلاطونی باشد.^{۶۴} آنچه عارفان و حکیمان درباره صادر اول بیان کرده‌اند، در واقع بازتاب

عرفانی آموزه‌های دینی است که در روایت‌های بسیاری به صورت کامل مطرح شده است. برای نمونه در روایتی از بحار الانوار آمده است که «اول ما خلق الله نوری»^{۶۵} و یا در روایت دیگری از کافی آمده است: «ان الله كان اذلا كان... و خلق نور الانوار الذي نور من الانوار و اجري فيه من نوره الذي نور من الانوار و هو النور الذي خلق منه محمداً و علياً»^{۶۶}.

همان گونه که اسمای الهی از نظر محیط و محاط بودن و گستردگی و تنگی دامنه خود با هم متفاوت اند و بعضی فوق بعضی، و بعضی شامل بعضی دیگرند و هر اسمی که فراگیری و احاطه اش بیشتر باشد، حاکمیت اش گسترده تر و تعداد اسمای زیر حکومت اش بیشتر است؛ پیامبران نیز که مظاهر اسما هستند با یکدیگر متفاوت اند^{۶۷} و بعضی بر بعض دیگر برتری دارند: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳). دامنه وجودی و مرتبه هر پیامبری بسته به اسمی دارد که مظهر آن اسم است. هر پیامبری (از نظر هستی شناختی) نماینده یکی از اسمای الهی و (از نظر معرفت شناختی) نماینده آن حقیقت و حیانی است که با آن اسم پیوند خورده است. بنابراین، پیامبری، دایره تامه‌ای است که در بردارنده دایره‌هایی است که برخی محیط و برخی محاط اند.^{۶۸} و هر پیامبری که سهم او از تجلیات اسمای الهی بیشتر باشد دایره ولایت کلیه او وسیع تر، و جامعیت او نسبت به کمالات وجودی بیشتر و شریعت او جامع تر و کامل تر است.^{۶۹}

در میان اسمای خداوند، اسم «الله» در بردارنده تمام اسما و صفات دیگر است و اسمای دیگر با واسطه زیر پوشش آن اسم شریف اند. «الله»، جلوه‌ای جامع است، جلوه‌ای از حق تعالی که جامع تمام جلوه‌هاست؛ از این جهت آن را برای ذات پروردگار «عَلَم» می‌گیرند و می‌گویند نام «الله» برای ذات مستجمع جمیع کمالات، به جای «عَلَم» است و یا آن را «اسم جامع» گویند که در بردارنده تمام اسمای دیگر است. پس در حقیقت، دیگر اسمای الهی، بیانگر اسم «الله» است و اسم «الله»، بزرگترین اسم خداست. از آنجا که هر اسم، مظهري می‌طلبد، اسم «الله» نیز مظهري

دارد؛ مظهر اسم «الله»، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و همان گونه که اسم «الله» دارنده کمالات تمام اسماست، حقیقت پیامبر (حقیقت محمدیه) نیز در بر دارنده کمالات تمام پیامبران و اولیاست^{۷۰} و تمام حقایق در سایه حقیقت محمدیه قرار می گیرند، همانند قرار گرفتن جزء تحت کل؛^{۷۱} با ظهور خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله، که نماینده اسم اعظم «الله» است، مجموع تمام اسمای الهی؛ یعنی کل واقعیت هستی شناختی، ظاهر و کل حقیقت معرفت شناختی، آشکار شد.

بنابراین، هر یک از پیامبران، تجلی اسم خاصی از حق هستند و تنها خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله تجلی و مظهر اسم اعظم الهی است. پس مظهر اسم اعظم، ظاهر در جمیع مظاهر است؛ یعنی حقیقت محمدیه به اعتبار نشئه عنصری، متأخر از تمام پیامبران است، ولی چون مظهر اسم الله است، در تمام مظاهر، جلوه کرده است و به اعتبار مقام کلی ولایت - که باطن حقیقت محمدیه است - تمام پیامبران از تعینات آن گوهر پاک هستند. بر این اساس عارفان، خاستگاه جامعیت و فرازمانی بودن نبوت حضرت را در چگونگی تجلیات و ظهورات اسمای حق تعالی دانسته و بر آن هستند که چون نبوت آن حضرت، جلوه تجلیات اسم اعظم است، از نبوت پیامبران دیگر، جامع تر، کامل تر و نیز همیشگی بوده، و حضرت رسول صلی الله علیه و آله، حاکمیت تامه بر تمام امت های پیشین و پسین دارد، بلکه تمام نبوت ها از شئون نبوت اوست و «هیچ یک از انبیا و اولیا حق را نمی بیند مگر از مشکات رسول خاتم»^{۷۲}. به همین دلیل (یعنی فردیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، به مقام جمعی الهی و نه دیگر برگزیدگان) است که ابن عربی فص ۲۷ از *فصوص الحکم* را «حکمت فردیه» نامیده است: «أما كانت حکمته فردية لأنه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی، ولهذا بدء به الامر و ختم - فکان نبياً و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشأته العنصرية خاتم النبیین»^{۷۳}. و از این رو، پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، صاحب مقام احدیت، جمع حقایق غیبیه و شهادتیه و ریشه بنیادین تمام مراتب کلیه و جزئیه است، و نسبت ایشان به اتباع خود مانند نسبت نام اعظم در حضرت جمع به دیگر اسما و صفات است؛ بلکه ایشان، اسم اعظم

محیط بر دیگر اسمای الهی در نشئه خلق و امر هستند^{۷۴} و به حسب قوه و فطرت کاشفه خود به نهایت کشف رسیده است. بدین صورت، دایره کشف کامل شده و «خلعت خاتمیت و نبوت ختمی، که نتیجه کشف مطلق است، بر قامت زیبای مستقیم‌اش راست» آمده است،^{۷۵} همچنان که در قرآن، خبر خاتمیت آن حضرت آمده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰).

در واقع، راز تفاوت پیامبران و نبوت‌های آنان، و نیز راز جامعیت پیامبر خاتم و احاطه و جاودانگی نبوت او را در این نکته باید جست؛ چرا که پیامبر اکرم ﷺ مظهر اسم اعظم الهی است و شریعت او نیز زیر اسم الله است که ازلی و ابدی است. پس کامل‌ترین اسمای الهی، اسم الله است و در مظاهر اسمای انسان کامل، اسم پیامبر اکرم، کامل‌ترین مظهر است و از این رو، در میان شرایع، شریعت او کامل‌تر از همه است و کمال شریعت او به ولایت است و نسبت شریعت او به دیگر شرایع همانند نسبت او به صاحب شرایع است، و مانند نسبت اسم جامع است به دیگر اسما؛ پس شریعت او زیر اسم الله قرار دارد که حکمش، ازلی و ابدی است و شرایع دیگر، مظاهر شریعت او بوده و شریعت او کمال‌بخش شرایع دیگر است. حضرت امام با اشاره به برتری نبوت پیامبر اکرم ﷺ بر دیگر نبوت‌ها می‌نویسد: رسول خدا، ریاست تامه بر همه امت‌های سابق و لاحق دارد، بلکه همه نبوت‌ها از شئون نبوت آن حضرت است و نبوت او همانند دایره عظیمی است که محیط بر همه دایره‌های کلی و جزئی و بزرگ و کوچک است.^{۷۶} از این جاست که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «آدم و من دونه تحت لوائی»؛^{۷۷} آدم و کسانی که پس از او آمدند زیر پرچم و ولایت من هستند؛

چرا که مقام او، مقام اطلاق مشیت و ولایت کلی اصلی هیولاییه اولیه است، در حالی که مقام سایر انبیا، مقام تقیید مشیت و ولایت جزئی تبعی و صورت هیولاست. و مقیدات،

مظاهر مطلق اند و جزئیات، تابشگاه نور و محل ظهور آن؛ و از این روست که نبوت انبیا، ظهور نبوت آن حضرت و دعوت آن حضرات، دعوت به ایشان بوده و نبوت آن حضرت ﷺ روح و باطن نبوت هاست.^{۷۸}

بُود نور نبی، خورشید اعظم	گه از موسی پدید آید و گه ز آدم
مراتب جمله زیر پایه اوست	وجود خاکیان از سایه اوست
نبی چون در نبوت بود اکمل	بُود از هر ولی ناچار افضل ^{۷۹}

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به آنچه درباره وحدت حقیقی ادیان در عرفان گفته شد، می توان گفت که از دیدگاه عارفان، تمام ادیان، سرچشمه واحدی دارند و همگی جلوه ها و مظاهر وحدت حقه دینی هستند. با این حال، کثرت ادیان نیز اصل پذیرفته ای است که همسو با وحدت آنها تفسیر می شود. عارفان، نظریه وحدت گرایی دینی را بر اساس مبانی اسلامی و با بهره گیری از تعالیم دینی و قرآن و سنت تبیین می کنند. بنابراین، وحدت و کثرت دینی مورد نظر ما، هیچ نسبتی با کثرت گرایی دینی (آن گونه که کثرت گرایی همچون هیک بدان معتقدند) ندارد؛ چرا که مسئله کثرت گرایی به معنای خاص آن برای عارفان مطرح نبوده است، بلکه آنها به وحدت باطنی و کثرت ظاهری و طولی ادیان باور داشتند نه کثرت و حقانیت عرضی.

خطا است اگر کثرت گرایان دینی می پندارند که به وسیله عرفان و دیدگاه های عارفان مسلمان، می توان کثرت گرایی را مورد تأیید قرار داد؛ چرا که عارفان هرگز به کثرت گرایی آن گونه که طرفداران آن ادعا می کنند، باور نداشتند. عارفان، تفاوت میان ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت میان ظاهر و باطن دین مطرح کرده اند. از نظر آنها، تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است و تمام

ادیان به این خاطر که سرچشمه و خاستگاه واحدی داشته‌اند، باطنی یکسان دارند. عارفان در جاهای مختلف، آشکارا بر بی‌اعتباری هر دینی جز اسلام پای فشرده‌اند، هر چند گاه به گونه‌ای سخن گفته‌اند که می‌تواند به سود کثرت‌گرایان برداشت شود، از این رو باید در تبیین دیدگاه عارفان درباره مسئله کثرت دینی با دقت بیشتری سخن گفت و مجموعه آثار و شرح‌کنندگان آثار آنها را مورد ملاحظه قرار داد.

این حقیقت که اسلام، اکنون تنها دین معتبری است که رعایت شریعت آن بر همه واجب است، از نظر عارفان امری پذیرفته است. برای نمونه، ابن عربی معتقد است که اسلام، دینی جهانی است برای تمام انسان‌ها، بنابراین، مردم باید در عصر حاضر از شریعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیروی کنند.^{۸۰} از این رو، تمام ادیان پیشین با آمدن قرآن، بی‌اعتبار شمرده می‌شوند نه کاذب. گرچه ادیانی مانند یهودیت و مسیحیت با دستبردهای صورت گرفته از سوی پیروان‌شان، صورت واقعی خود را از کف داده و منسوخ شده‌اند، اما این سخن به معنای تکذیب این ادیان در صورت حقیقی آنها نیست. حتی اگر تحریف هم نشده باشند، باز هم اعتبار خود را از کف داده‌اند؛ چرا که این ادیان ناقص‌اند و پاسخ‌گوی نیازهای امروز نیستند و تنها در روزگار خود می‌توانستند نیازهای دینی و معنوی مردم را برآورند. عارفان در بیان خود ادیان دیگر را به رسمیت نمی‌شناسند و این امر نه از آن روست که آنها ارزش خود را از کف داده‌اند، بلکه به این خاطر است که هر چه از آنها برای عصر کنونی لازم باشد، در آخرین وحی الهی فرستاده شده است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

همه ادیان، نورند و دین محمد صلی الله علیه و آله در میان این نورها مانند خورشید در میان ستارگان است. پس هنگامی که خورشید ظهور کند، نور ستارگان مخفی می‌گردد و مندرج در نور خورشید می‌شود و مخفی شدن نور آنها شبیه به نسخ شدن شرایع و ادیان به سبب ظهور شرع پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است، در حالیکه اصل وجودشان باقی است، همان‌طور که نور

ستارگان موجود است، و به همین جهت است که در شریعت عامه و فراگیر ما را الزام کرده‌اند که به تمامی انبیا و ادیان آنها ایمان بیاوریم. بنابراین، آنها به سبب نسخ، باطل نمی‌شوند، چنین گمانی، گمان جاهلان است.^{۸۱}

با این بیان، حمل سخنان ابن عربی بر کثرت‌گرایی نادرست است؛ چرا که این برداشت با دیدگاه وی در فتوحات و دیگر نوشته‌هایش هماهنگی ندارد، همچنان که خود در شرح این بیت:

ادین بدین الحب انی توجّهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی^{۸۲}

که به باور برخی بیانگر کثرت‌گرایی دینی است، تفسیر بالا را رد کرده و دین حب را ویژه دین حضرت محمد ﷺ و پیروان او (محمدیین) می‌داند.^{۸۳} همچنین وی در جای دیگر، از دین اسلام با تعبیری مانند «حق الحقوق»، «روح الادیان» و «الحق الاعظم الاظهر» یاد می‌کند^{۸۴} که آشکارا بیانگر برتری اسلام بر دیگر ادیان است.

این واقعیت که با یک نور، چراغ‌های بسیاری برافروخته است و همه ادیان از نور واحدی روشنی گرفته‌اند، به معنای دل‌بخواه بودن انتخاب دین نیست. تمام عارفان مانند همه مسلمانان تنها یک راه را «صراط مستقیم» می‌دانند. گرچه صراط مستقیم به عنوان یگانه راه هدایت بشر، همان وحدت حقه دینی است که بر اساس آن، هر یک از ادیان الهی، بهره‌ای از آن حقیقت واحد دارند و تمامی پیامبران، آورندگان این «صراط مستقیم» اند، اما

رهبر محمدی، راه حضرت محمد ﷺ را برمی‌گزیند و راه‌های دیگر را وامی‌نهد با اینکه آنها را قبول داشته و به آنها ایمان دارد، ولی تنها طوق بندگی راه پیامبر را به گردن می‌اندازد و رعایای خود را نیز جز به آن وانمی‌دارد. تمامی اوصاف هر راه دیگر را به راه او ارجاع می‌دهد، زیرا شریعت او عام است و به این دلیل حکم همه شرایع و ادیان به شریعت او منتقل می‌شود؛ پس شریعت او شامل شرایع آنهاست، ولی شرایع آنها شامل شریعت او نیستند.^{۸۵}

پی نوشت ها

1. Philip Quinn, *Religious Pluralism and Religious Relativism*, p. 35; Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p 260.
2. Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism*, p 7.
۳. ر.ک: جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۶۴-۶۹؛ برای تفصیل بیشتر، ر.ک: جان هیک، تعدد ادیان؛ ولی الله عباسی، رویکردها به تکثر ادیان.
4. Peter Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism*, p 7.
5. Philip Quinn, *Religious Pluralism and Religious Relativism*, p 35.
6. Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p 260.
7. Keith Yandell, *Philosophy of Religion*, p 97.
۸. برای اطلاع بیشتر ر.ک:
Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*.
فریتيوف شوان، منطق و تعالی، ص ۴۴۳-۴۵۰؛ همو، اسلام و حکمت خالده، ص ۳۰؛ همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ص ۱۳۲؛ سید حسین نصر، معرفت و معنویت، ص ۵۳۹-۵۷۶؛ همو، نیاز به علم مقدس، ص ۱۰۲-۱۲۴؛ همو، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۱۸۹-۲۳۶؛ همو، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ص ۳۵۸-۳۵۹.
۹. ر.ک: سید یدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۸۷.
۱۰. علی امینی نژاد، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، ص ۶۹.
۱۱. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۳۵۳.
۱۲. ر.ک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۴۸۹.
۱۳. ر.ک: ابن عربی، «رساله لایعول علیه»، مجموعه رسائل ابن عربی، ص ۱۹۲.
۱۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۰-۱۰۱.
۱۵. ر.ک: صدرالدین قونوی، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، ص ۱۷-۲۷.
۱۶. ر.ک: ابوالقاسم قشیری، الرسالة القشیریه، ص ۴۶؛ عزیزالدین نسفی، الانسان الکامل، ص ۳.
۱۷. نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، ص ۴۹۸-۵۰۱.
۱۸. شمس‌الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز، ص ۲۵۱.
19. See John Hick, *An Interpretation of Religion*, P. 378.

۲۰. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۲۶.
۲۱. جان هیک، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۸۲.
۲۲. جان هیک، *چرا و چگونه به پلورالیزم رسیدیم؟*، ص ۴۲؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: سیدحسین نصر، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص ۲۲۳؛ همو، *سه حکیم مسلمان*، ص ۱۴۲؛ ویلیام چیتیک، *عوامل خیال*، ص ۱۴۳-۲۰۳؛ فریتيوف شوان، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ص ۱۳۰؛ لئونارد لویزن، *شیخ محمود شبستری: فراسوی ایمان و کفر*، ص ۱۲۶؛ ر.ک: همو، «وحدت متعالی یکتاپرستی و بت پرستی در تصوف شبستری»، در: *میراث تصوف*، ص ۴۶۷-۴۹۳.
۲۲. شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، ص ۸۸؛ رینولد نیکلسون، *عرفان عارفان مسلمان*، ص ۱۶۹.
۲۳. منصور حلاج، *دیوان الحلاج*، ص ۱۵۳؛ ر.ک: کامل مصطفی شیبی، *شرح دیوان الحلاج*، ص ۳۳۵-۳۳۷.
۲۴. لوئی ماسینیون، *اخبار الحلاج*، ص ۷۰.
۲۵. جلال الدین محمد مولوی، *فیه ما فیه*، ص ۱۱۵.
۲۶. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۴۷.
۲۷. فیض کاشانی، *کلمات مکنونه*، ص ۳۳؛ توضیح بیشتر پیرامون حدیث فوق، ر.ک: محمدعلی شاه آبادی، *شذرات المعارف*، ص ۱۳۶-۱۵۵؛ همو، *رشحات البحار*، ص ۱۸۰-۱۸۵؛ ویلیام چیتیک، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ص ۱۱۰-۱۱۵.
۲۸. حرکت دوری یا دایره وار وجود، همان است که شبستری از آن به دور مسلسل تعبیر می کند: ز هر یک نقطه زین دور مسلسل / هزاران شکل می گردد مُشکَل (گلشن راز، ص ۴۲). اساس این اندیشه از ابن عربی است که معتقد است «تنزلات وجود و معارج آن دوری است.» (عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، ص ۵۷؛ محسن جهانگیری، *محمی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، ص ۹۳).
۲۹. شمس الدین محمد لاهیجی، *اسرار الشهود*، ص ۶۸.
۳۰. ر.ک: ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص آدمی؛ ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۹؛ هانری کربن، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ همو، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ص ۴۱۶-۴۱۷.

۳۱. عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، ص ۴۲؛ نصر حامد ابوزید، *چنین گفت ابن عربی*، ص ۲۷۱-۲۷۲؛ توشیهیکو ایزوتسو، *مفاتیح الفصوص*، ص ۲۲۱-۲۷۱.
۳۲. ر.ک: سعیدالدین سعید فرغانی، *مشارق الدراری*، ص ۳۶؛ عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص*، ص ۳۲؛ سید حسین نصر، *سنت عقلائی اسلامی در ایران*، ص ۷۳، ۲۸۴ و ۲۸۵؛ فریتیفو شوان، *حضرات پنج‌گانه الهی*، ص ۴۴۰-۴۶۱.
۳۳. ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۳۲-۳۳.
۳۴. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۹۵.
۳۵. ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۲۸۹؛ ر.ک: رام لاند، *حکمت محی‌الدین*، ص ۴۷.
۳۶. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۱۳۲.
37. John Hick , *God and the Universe of Faiths*, p 140.
- جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، ص ۷۳.
۳۸. براساس این داستان، فیلی را برای عده‌ای که نابینا بودند، آوردند. یکی از اینها پای فیل را لمس می‌کند و آن را چون ستون درختی احساس می‌کند و دیگری نوک خرطوم حیوان را لمس می‌کند و می‌گوید یک مار است، سومی دست بر دم فیل می‌زند و می‌گوید طنابی سست است و الخ. (ر.ک: جلال‌الدین محمد مولوی، *مثنوی مولوی*، ص ۳۹۳).
۳۹. این داستان که از منابع هندی و بودایی به ادبیات اسلامی راه یافته (ر.ک: *چنین گفت بودا: براساس متون بودائی*، ترجمه هاشم رجب‌زاده، ص ۸۹)، پس از روایت‌های مختلف در آثار ابوحنیفه توحیدی، غزالی، سنایی و مولوی، در کتاب *کشف الحقایق* از آثار مهم عزیزالدین نسفی، عارف بزرگ قرن هفتم، روایت شده است (ر.ک: عزیزالدین نسفی، *کشف الحقایق*، ص ۲۳-۲۵).
۴۰. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۴، ص ۲۰۸.
۴۱. ابوالقاسم ابن‌قصی، *خلع النعلین*، ص ۳۱، به نقل از ابوزید، *چنین گفت ابن عربی*، ص ۲۵۷.
۴۲. ابن عربی، *انشاء الدوائر*، ص ۱۹.
۴۳. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۰۴.
۴۴. توشیهیکو ایزوتسو، *مفاتیح الفصوص*، ص ۱۵۳.
۴۵. شمس‌الدین محمد لاهیجی، *شرح گلشن راز*، ص ۳۸؛ ر.ک: سید حسین نصر، *گلشن حقیقت*، ص ۱۵۳.

۴۶. هانری کربن، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۱۹۱؛ ر.ک: ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۱۱۲؛ ابوالعلاء عقیفی، *تعلیقات علی فصوص الحکم*، ص ۱۲۸.
۴۷. ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۳۲۳-۳۲۴.
۴۸. همان، ص ۳۲۴-۳۲۵.
۴۹. برای اطلاع بیشتر درباره این قاعده، ر.ک: مهدی آشتیانی، *اساس التوحید*؛ سید محمد کاظم عصار، *مجموعه آثار عصار*، ص ۱۹۵-۱۹۸؛ عبدالله جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، ص ۴۹-۵۵؛ محمد تقی مصباح یزدی، *تعلیقه علی نهایه الحکمه*، ص ۲۴۱-۲۴۶.
۵۰. ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۲۴۳-۲۵۱؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۸؛ شیخ محمود شبستری، *مرآت المحققین*، باب دوم.
۵۱. ملاصدرا با عنایت به دیدگاه عارفان در این باره و نیز با توجه به مبانی خود در باب امکان اشرف و تشکیک مراتب وجودی، گرچه در مواردی از عقل اول به عنوان صادر اول یاد کرده اند، اما در نهایت، وجود منبسط را به عنوان نخستین صادر معرفی کرده است.
۵۲. عارفان، عقل را دارای خصوصیتی که بتواند صادر اول به شمار رود، نمی دانند، بلکه والاترین تناسب را بین خداوند و نفس رحمانی، وجود منبسط می دانند که البته عقل اول و دیگر عوامل، تعییناتی از آن هستند، (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: صدرالدین شیرازی، *شواهد الربوبیه*، ص ۲۱۹؛ شمس الدین محمد ابن فناری، *مصباح الانس*، ص ۷۲-۷۳). برخی از بزرگان از جمله، صدر المتألهین، جمع میان نظریه فیلسوفان و عارفان را ممکن دانسته اند (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۳۳۲؛ ر.ک: سعید رحیمیان، *تجلی و ظهور در عرفان نظری*، ص ۲۴۸؛ محمد کاظم فرقانی، *مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری های ملاصدرا*، ص ۶۸۴-۶۸۵).
۵۳. قاعده امکان اشرف و امکان اخس از فروعات قاعده الواحد است که بر اساس آن، اگر ممکنی با درجه وجود پایین تر به وجود آمده باشد بی شک، ممکن اشرف با درجه بالاتر نیز پیش از آن موجود است. این قاعده در اصل، از مبانی حکمت اشراق است که شیخ اشراق در کتاب های بسیار خود به ویژه *حکمة الاشراق* بدان تصریح کرده است. به بیان ملاصدرا این قاعده نخستین بار در کتاب *السما و العالم ارسطو مطرح و در اتولوجیا بسط یافته است* (صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۲۴۴؛ ر.ک: شهاب الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۴).

۵۴. ر.ک: صدرالدین قونوی، *مفاتیح الغیب الجمع و الوجود*، ص ۶۹؛ عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیه*، ص ۱۱۸.
۵۵. ر.ک: امام خمینی رحمته، *شرح دعای سحر*، ص ۹۷-۱۰۱؛ همو، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص ۲۵-۲۷. از صادر اول به مناسبت های مختلف، با نام های متفاوتی یاد شده است که برخی از آنها عبارت اند از: روح کلی، عقل کل، حق مخلوق به، مقام مشیت، تعیین اول، امام مبین، نور، قلم اعلی و غیره (ر.ک: سید حیدر آملی، *رساله نقد النقود فی معرفة الوجود*، ص ۲۳؛ ابن عربی، *المسائل*، ص ۸؛ عبدالرحمن جامی، *اشعة اللمعات*، ص ۲۴۴؛ امام خمینی رحمته، *شرح دعای سحر*، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ محمد کاظم عصار، *مجموعه آثار عصار*، ص ۱۸۶).
۵۶. عبدالکریم جیلی، *الانسان الکامل*، ج ۲، ص ۳۶.
۵۷. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۵۰.
۵۸. شیخ محمود شبستری، *حق الیقین*، باب سوم.
۵۹. عزیزالدین نسفی، *کتاب الانسان الکامل*، ص ۷۵.
۶۰. امام خمینی رحمته، *التعلیقه علی الفوائد الرضویة*، ص ۴۹؛ همو، *شرح دعای سحر*، ص ۷.
۶۱. مؤیدالدین جنیدی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۲۰۴.
۶۲. ابن عربی، «کتاب التراجم» در: *رسائل ابن عربی*، ص ۲۳۱.
۶۳. ابن فارض، *دیوان ابن فارض*، ص ۱۲۰؛ سید حیدر آملی، *اسرار الشریعة*، ص ۴۶-۹۲؛ محمد بن علی بن ابراهیم، *عوالی اللالی*، ج ۴، ص ۱۲۱؛ امام خمینی رحمته، *شرح دعای سحر*، ص ۶۷-۷۸.
۶۴. ر.ک: توشیهیکو ایزوتسو، *صوفیسم و تائویسم*، ص ۲۴۹؛ رینولد نیکلسون، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ص ۱۰۹.
۶۵. محمد تقی مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۵، ص ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، *شرح اصول کافی*، ج ۱، ص ۲۱۶؛ امام خمینی رحمته، *مصباح الهدایه*، ص ۵۵؛ همو، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، ص ۲۹؛ همو، *طلب و اراده*، ص ۶۴-۶۵.
۶۶. کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۴۴۲؛ ر.ک: محمد علی شاه آبادی، *رشحات المعارف*، ص ۱۳۸-۱۴۱.
۶۷. امام خمینی رحمته، *مصباح الهدایه*، ص ۸۳.

۶۸. ر.ک: قیصری، رسائل قیصری، ص ۲۲؛ امام خمینی علیه السلام، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۷۲؛ سیدجلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۸۶۳.
۶۹. ر.ک: امام خمینی علیه السلام، آداب الصلوة، ص ۳۰۹.
۷۰. ر.ک: امام خمینی علیه السلام، مصباح الهدایة، ص ۶۳۴-۶۳۵؛ سیدجلال الدین آشتیانی، شرح رساله قیصری، ص ۱۶۹-۱۷۱.
۷۱. عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۲۷۵.
۷۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۲؛ محمدرضا قمشه‌ای، تحقیق در مسئله ولایت کلیه، ص ۷۶؛ سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، ص ۱۷۰؛ تاج الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۷.
۷۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۱۴.
۷۴. امام خمینی علیه السلام، مصباح الهدایة، ص ۷۶.
۷۵. امام خمینی علیه السلام، شرح چهل حدیث، ص ۵۹۱؛ ر.ک: محمدعلی شاه آبادی، رشحات البحار، ص ۱۳۷.
۷۶. امام خمینی علیه السلام، مصباح الهدایة، ص ۷۷.
۷۷. محمدبن علی بن ابراهیم، عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۲۱.
۷۸. امام خمینی علیه السلام، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، ص ۷۵.
۷۹. شبستری، گلشن راز، ص ۵۶-۵۷.
۸۰. ر.ک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۳۱۱.
۸۱. همان، ص ۱۵۳.
۸۲. ابن عربی، ترجمان الاشواق، ص ۴۴.
۸۳. ابن عربی، ذخائر الاعلاق، ص ۳۶.
۸۴. ابن عربی، تفسیر القرآن الکریم، ص ۹۱-۹۲.
۸۵. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۱۰.

منابع

- قرآن کریم.
۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح رساله قیصری، در: رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
 ۲. —، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
 ۳. آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۰ش.
 ۴. آملی، سید حیدر، اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
 ۵. —، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و یحیی عثمان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ش.
 ۶. —، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ترجمه و تعلیق سید حمید طیبیان، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴ش.
 ۷. —، المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تصحیح هانری کربن و یحیی عثمان، تهران، شرکت انتشارات توس، ۱۳۶۷ش.
 ۸. ابن ترکه، علی بن محمد، تمهید القواعد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
 ۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
 ۱۰. —، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش.
 ۱۱. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، لبنان - بیروت، دارصادر، [بی تا].
 ۱۲. —، انشاء الدوائر، طبع لیدن، افست بغداد، ۱۳۳۶ق.
 ۱۳. —، ترجمان الاشواق، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۶م.
 ۱۴. —، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تقدیم دکتر مصطفی غالب، بی جا، انتشارات ناصر خسرو، ۱۹۷۸م.
 ۱۵. —، ذخائر الاعلاق (شرح ترجمان الاشواق)، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۰م.

۱۶. —، رسایل ابن عربی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۱م.
۱۷. —، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۱۸. —، المسائل، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
۱۹. —، نقش الفصوص، در: عبدالرحمن جامی، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، بی جا، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
۲۰. ابن فارض، دیوان ابن فارض، بی جا، منشورات شریف رضی، ۱۹۰۴م.
۲۱. ابن فناری، شمس الدین محمد، مصباح الانس، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۳ش.
۲۲. ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ش.
۲۳. احسانی، محمدین علی بن ابراهیم، عوالی اللئالی، قم، مطبعة سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. اصلان، عدنان، پلورالیزم دینی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۵ش.
۲۵. امام خمینی، آداب الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۶. —، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۳۸۴ش.
۲۷. —، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۲۸. —، سر الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ش.
۲۹. —، شرح جهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.
۳۰. —، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ش.
۳۱. —، شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۵ق.
۳۲. —، الطلب و الارادة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
۳۳. —، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ش.
۳۴. امینی نژاد، علی، آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ش.
۳۵. ایزوتسو، توشیهیکو، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی دشتکی، تهران، نشر مهراندیش، ۱۳۸۳ش.
۳۶. —، سه رساله در تصوف (لوامع و لوایح)، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۹ش.
۳۷. —، صوفیسم و تائویسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۸ش.

۳۸. —، *مفاتیح النصوص محی الدین ابن عربی*، ترجمه حسین مریدی، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵ش.
۳۹. جامی، عبدالرحمن، *اشعة اللمعات*، تهران، انتشارات گنجینه، [بی تا].
۴۰. —، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی حیدری، تهران، انتشارات اعلمی، ۱۳۷۵ش.
۴۱. —، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
۴۲. جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱ش.
۴۳. جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهید القواعد*، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ش.
۴۴. جهانگیری، محسن، *محی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، موسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۷۵ش.
۴۵. جیلی، عبدالکریم، *الانسان الكامل*، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۶. —، *الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۷۵ش.
۴۷. چیتیک، ویلیام، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۴۸. —، *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله کثرت دینی*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۴۹. حافظ، شمس الدین محمد، *دیوان حافظ*، به اهتمام و تصحیح و مقدمه تیمور برهان لیمودهی، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی، [بی تا].
۵۰. حلاج، منصور، *دیوان الحلاج*، بیروت، دارالجدید، ۱۹۹۸م.
۵۱. —، *اخبار الحلاج*، تصحیح و تعلیق: ل. ماسنیون و ب. کراوس، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۰۹م.
۵۲. حمیه، خنجر، *اختبارات المقدس (مقاربات فی الفلسفة و التصوف و التجربة الدینیة)*، بیروت، دارالامیر للثقافة والعلوم، ۱۴۲۹ق.

۵۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه حسن حسن‌زاده‌آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۵۴. رازی، نجم‌الدین، *مرصاد العباد*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
۵۵. رحیمیان، سعید، *تعجلی و ظهور در عرفان نظری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۵۶. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین، *بوستان سعدی*، تصحیح متن و شرح لغات از حسین استاد ولی، تهران، انتشارات قدیانی، ۱۳۷۱ ش.
۵۷. سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراف*، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. شاه‌آبادی، محمد، *رشحات البحار*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۵۹. —، *رشحات المعارف*، گردآورنده حیدر تهرانی، شرح فاضل گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۶۰. —، *شذرات المعارف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۶۱. شبستری، شیخ محمود، *حق الیقین، مجموعه آثار*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۱ ش.
۶۲. —، *مثنوی گلشن راز*، تصحیح پرویز عباسی، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۶۳. —، *مرآت المحققین، مجموعه آثار*، تهران، انتشارات طهوری، ۱۳۷۱ ش.
۶۴. شوان، فریتیف، «*حضرات پنج‌گانه الهی*»، در: جام نو و می کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت خالده)، به کوشش مصطفی دهقان، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲ ش.
۶۵. —، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. —، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۶۷. —، *منطق و تعالی*، ترجمه حسین خندق‌آبادی، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۸ ش.
۶۸. شبیبی، کامل مصطفی، *شرح دیوان الحلاج*، بغداد، منشورات الجمل، ۲۰۰۷ م.
۶۹. شیخ مکی، ابو‌الفتح محمد بن مظفر‌الدین، *العجائب الغربی*، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، ۱۳۸۵ ش.

۷۰. صدرالدین شیرازی، محمد، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۷۱. _____، الاسفار الاربعة، قم، انتشارات المكتبة المصطفوی، [بی تا].
۷۲. _____، شواهد الربوبية، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۷۳. _____، المبدأ و المعاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۷۴. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، التوحید، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۷۵. عباسی، ولی‌الله جان هیک و کثرت‌گرایی دینی عرفانی؛ تحلیل و نقد، معارف عقلی، ش ۱۲، ۱۳۸۷ ش.
۷۶. _____، رویکردها به تکثر ادیان، اندیشه نوین دینی، ش ۶-۷، ۱۳۸۵ ش.
۷۷. _____، نردبان آسمان، سروش اندیشه، ش ۱۴، ۱۳۸۵ ق.
۷۸. عصار، سید محمد کاظم، مجموعه آثار عصار، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶ ش.
۷۹. عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۸۰. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۸۱. فرقانی، محمد کاظم، مسایل فلسفه اسلامی و نوآوریهای ملاصدرا، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، [بی تا].
۸۲. فیض کاشانی، محمد، کلمات مکنونه، تصحیح عزیزالله عطاردی، تهران، مؤسسه انتشاراتی فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۸۳. قشیری، ابوالقاسم، الرسالة التفسیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیح و استدراک فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۸۴. قمشه‌ای، محمدرضا، تحقیق در مباحث ولایت کلیه (حواشی بر فصوص)، در: رسائل قیصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۸۵. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۸۶. _____، مفاتیح الغیب الجمع و الوجود، تهران، انتشارات فجر، ۱۳۶۳ ش.
۸۷. قیصری، داود بن محمد، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.

۸۸. —، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸۹. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیة*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ ش.
۹۰. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۴ ش.
۹۱. —، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاء‌الله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ ش.
۹۲. کلینی، یعقوب، *اصول کافی*، تهران: انتشارات اسلامیه، [بی تا].
۹۳. لاند، رام، *حکمت معی‌الدین*، ترجمه علی‌اشرف امامی، تهران، انتشارات بصیرت، ۱۳۸۸ ش.
۹۴. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *اسرار الشهود*، تصحیح و مقدمه سید علی آل‌داود، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۹۵. —، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۸ ش.
۹۶. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.
۹۷. لویزن، لئونارد، «وحدت متعالی یکتاپرستی و بت‌پرستی در تصوف شبستری»، در: *میراث تصوف*، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.
۹۸. —، *شیخ محمود شبستری: فراسوی ایمان و کفر*، ترجمه مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۹۹. مجلسی، محمدتقی، *مرآة العقول*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۱۰۰. —، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۰۱. مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، موسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۱۰۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش.
۱۰۳. —، *مثنوی معنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۴. نسفی، عزیزالدین، *کتاب الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه ماریژن، تهران، انتشارات طهوری، انیستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۷۷ ش.
۱۰۵. —، *کشف الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ ش.

۱۰۶. نصر، سید حسین، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۷. —، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاء اللہ رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۱۰۸. —، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳ ش.
۱۰۹. —، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱ ش.
۱۱۰. —، *صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنجی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲ ش.
۱۱۱. —، *گلشن حقیقت*، ترجمه انشاء اللہ رحمتی، تهران، نشر سوفیا، ۱۳۸۸ ش.
۱۱۲. —، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱ ش.
۱۱۳. —، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاء اللہ رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۱۱۴. —، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میانداری، قم، کتاب طه، ۱۳۸۲ ش.
۱۱۵. نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲ ش.
۱۱۶. —، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه اسد اللہ آزاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱۷. هیک، جان، *چرا و چگونه به پلورالیزم رسیدیم؟*، اخبار ادیان، ش ۱۲، ۱۳۸۴ ش.
۱۱۸. —، *«تعدد ادیان»*، در: دین پژوهی، ویراسته میرچالیا، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۱۹. —، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۲۰. —، *پلورالیسم دینی*، ترجمه سعید عدالت نژاد، پل فیروزه، ش ۸، ۱۳۸۲ ش.
۱۲۱. —، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ ش.
۱۲۲. —، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ ش.

۱۲۳. یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.

124. Byrne, Peter (1995), *Prolegomenato Religious Pluralism*, King's Cllege London.
125. Hick ,John (1989), *An Interpretation of Religion*, Yale University Press .
126. Hick ,John (1988), *God and the Universe of Faiths*, Macmillan Press .
127. Panikkar, Raimando (1984), *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, in : Religious Pluralism (ed), Leroy Rouner ,
128. Quinn, Philip (1995), *Religious Pluralism and Religious Relativism*, in: Relativism and Religion (ed), Charles M .Lewis ,Marain 's Press New York.
129. Quinn Philip (1998), *Religious Pluralism*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol
130. Schuon Frithjof (1984), *The Transcendent Unity of Religions*, Trans. By Peter Townsend
131. Yandell ,Keith (1999), *Philosophy of Religious*, London and New York .

