

پلورالیسم دینی و دیدگاه محیی الدینی ابن عربی



دکتر عبدالرضا مفاهری

این ادعای حقایق ادیان مختلف منجر به تأسیس علم کلام در ادیان مختلف گردید چون وظیفه کلام حفظ و صیانت از آن دین خاص است، اما توجه به حضور ادیان دیگر امروزه گریزناپذیر است. فرد خردمند و حساس که امروزه با مجموعه‌ای پیچیده از عوامل و نیروها به نام نوگرایی (secularization) بر می‌خورد، راهی جز گرایش به تکرر و تنوع صور قدسی فرا راه او نیست و هر چه نوگرایی گسترش می‌یابد و غیرمذهبی‌سازی و دنیوی‌گری در حیات بیشتر می‌شود، این میل و آگاهی نیز رشد می‌کند، گرچه نوع و طبیعت آن در تغییر است.^۱

از آنجا که این نوگرایی و دنیاگرایی بیشتر در حوزه دین مسیحیت در غرب رخ داده، مسیحیت نیز تحت نفوذ ادعای حقایق ادیان مختلف منجر به تأسیس علم کلام در ادیان مختلف گردید چون وظیفه کلام حفظ و صیانت از آن دین خاص است

دهد و راه را برای رشد و شکوفایی پلورالیسم باز نماید، چرا که سؤالات بی‌شمار مردم از روحانیون مسیحی مبنی بر چگونگی وضعیت نجات در ادیان دیگر، غالباً با این جواب مواجه می‌شدند که هم آنها ضاله و گمراهند. بدیهی بود که این جواب مورد پسند مردم واقع نشود و زمینه‌های طرح پلورالیسم فراهم گردد. و سؤالاتی این چنین مطرح شود که آیا عنصر مشترک هم ادیان، عرفان است؟ یا به تعبیر شلایرماخر، وابستگی مطلق و شوق به بیکرانه است؟ و با طبق نظر آنو، امر قدسی و مینوی است، و یا آمیزه‌ای از چند آموزه است. و یا یک دین الشافی از دل عناصر متفاوت ادیان مختلف جهان است.^۲ چرا که ادیان مختلف و پیروان آنها به رغم هم اختلافات ماهوی و ظاهرشان در باره‌ای از امور همچون ارزش‌های اخلاقی، پاسخ‌گویی به نیازها و خواسته‌های درونی و فطری افراد، و تلاش برای فهم درست واقعیت‌ها مشترکند.^۳ هم این امور با اضافه توسعه ارتباطات که منجر به نزدیک شدن ادیان به یکدیگر شده بود بیشتر پلورالیسم را فراهم نمود.

پلورالیسم

کلمه پلورالیسم در لغت به معنی چندگانگی، کثرت‌گرایی، چندگرایی و کثرت‌مداری می‌باشد.^۴ این تئوری بر آن است که تمام ادیان همه تجلیات گوناگون خداوند هستند و هیچ کلام بر دیگری برتری ندارد. بر مبنای تئوری انقلاب کیرینکی چنین تعریف می‌شود. همانطور که خورشید مرکز منظومه شمسی است، خدا مرکز منظومه دینی است نه دینی خاص. که با این دیدگاه دیگر تنها یک راه و شیوه نجات وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد در این زمینه وجود دارد.^۵ کارل بارت می‌گوید: ادیان گوناگون در واقع فهم‌های گوناگون دینداران از تجلی الهی را نشان می‌دهد و یک خدای نامتناهی می‌تواند از طریق یک تجلی یا از طریق تجلی‌های گوناگون خویش به نحای مختلف با انسان‌های گوناگون ارتباط برقرار سازد.^۶

و بنا بر نظر جان هیک می‌توان گفت که همه ادیان به لحاظ ریشه‌های تجربی خود، با یک واقعیت الهی غائی در تماس هستند، لیکن تجربه‌های متفاوت آنها از این واقعیت، ادیان متفاوتی را بنا گذاشته است.^۷ اما از آنجا که این واقعیت غائی، امر نامتناهی است هم تصاویر گوناگون که از آن در ادیان مختلف وجود دارد، تا حدی درست هستند. هر چند ما نمی‌توانیم از این موضوع اطمینان پیدا کنیم، زیرا هیچ‌یک از آن تصاویر کاملاً بر واقعیت فی‌نفسه منطبق نیستند. جان هیک از داستان فیل و کور مولوی استفاده کرده و می‌گوید که هم ما در موضع همان کورها قرار داریم.^۸ و دلالی برای کثرت‌گرایی می‌آورد که از جمله آنها خیرخواهی خداوند و عشق او به بندگانش است که

مقدمه

اختلاف انسانها در حوزه الهیات غالباً بر سر دو مسئله حقیقت و فهم حقیقت بوده است. بطوری که این اختلافات در طول تاریخ نزاع‌ها و جنگ‌هایی را به دنبال داشته است. شاید بتوان گفت بزرگترین اختلافات بشر از ابتدای تاریخ مستقیماً یا غیر مستقیم بر سر دین و مذهب بوده، چرا که پیروان همه ادیان به نوعی ادعای حقایق مطلق داشته‌اند و نجات و رستگاری را منحصرأ در تصرف خود می‌پندارند. و حقایق دیگران آنگاه مسلم می‌شود که به فرقه آنها درآیند. والا تماماً ضاله و گمراه بوده و بهره‌ای از حقیقت ندارند. نمونه‌هایی از این ادعای حقایق در ادیان مختلف بدین قرار است.

اوستا برای حقایق خود می‌گوید:

بهترین موهبتها و بخشایشها از آن زرنشت است و کسی که پیرو چنین راهی باشد به سعادت خواهد رسید.^۹

تورات می‌گوید:

زَنهار خدای غیر را عبادت نمای زیرا بیهوده که نام او غیور است غیورترین خدایان است.^{۱۰}

نظر هندو نیز هم در اوپانیشادها چنین آمده است:

وصول به حقیقت کامل فقط در صورتی میسر است که آدمی بکلی در برهمن آتمن مستغرق گردد چون همه چیز عین برهمن است.^{۱۱}

نظر مسیحیت نیز در انجیل یوحنا چنین است.

هیچکس به پدر راه نمی‌یابد مگر از طریق پدر.^{۱۲}

قرآن کریم نیز می‌فرماید:

آن‌الدین عندالله الاسلام. ^{۱۳} لَنْ حَاجُوكَ لَقُلْ اَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ مِنْ اٰیْمٰنٍ... فَاِنْ اَسْلَمُوْا فَقَدْ اٰهْتَدَوْا...^{۱۴}

همانا دین پسندیده نزد خداوند اسلام است؛ پس اگر برای مخالفت با دین حق به باطل احتجاج کنند بگو من خود و پیروانم را تسلیم امر خدا نموده‌ایم... اگر به اسلام ایمان آورند هدایت یافته‌اند.

و در سوره بقره می‌فرماید:

فَاِنْ اَسْأَلُوكَ لِالْمِلَّةِ مَا اٰمَنَّمْ فَقَدْ اٰهْتَدَوْا وَاِنْ نَوَّلُوْا فَاٰتَمَّا هُمْ لِيْ شِقَاقٍ...^{۱۵}



شمول گرایانه (نسبی گرایانه)

با اینکه در کتاب مقدس آمده است که حقیقتاً من چنین درمی یابم که خدا هیچ جانبداری نشان نمی دهد، بلکه در میان هر قومی هر کسی که از او برترسد و یا کار شایسته انجام دهد، پذیرفته اوست.^{۳۱}

و با اینکه شمول گرایان (ضمن اینکه خود را در رأس هرم حقیقت می پندارند) دیگران را ضاله مطلق ندانسته و معتقدند آنان نیز بهره ای از حق دارا می باشند، ولی خود را معیار حق می دانند و مذاهب دیگر به نسبت دوری و یا نزدیکی به آنها دارای حقیقت یا عدم حقیقت می باشند. لذا

این عربی در بحث تکثر ادیان، خدا را انکار نمی کند و مذهب آنان است چنانکه منجی نهایی را راکستروش می دهد و با توجه به اعتقاد وی به وحدت وجود آن را در مراتب وجود معنا می بخشد

نجات نهایی در انحصار مذهب آنان است چنانکه منجی نهایی را هم حضرت عیسی (ع) می دانند. بعنوان نمونه نظر آرنولد توین بی این

است که ادیان باید به وجوه اشتراک و آنچه آنها را به هم پیوند می دهد، توجه داشته باشند نه بر وجوه افتراق و آنچه مایه نشئت می شود. با اینکه هدف توین بی بالا بردن سازگاری و هم آهنگی میان ادیان جهان و رفع اختلاف و نزاع است، اما ایشان هم به نوعی از مسیحیت دفاع کرده زیرا تفاوت تجلی در مسیحیت با ادیان دیگر را تفاوت زبانی می دانند.^{۳۲}

و یا تروئلج گرچه مسیحیت را بیش از یک جلوه جزئی از حیات الهی در تاریخ نمی داند و معجزه را برای ادیان دیگر می پذیرد و از نظر تاریخی ارتباط مسیحیت را با ادیان دیگر ارتباطی موازی و هم عرض می داند. اما اعتبار مطلق مسیحیت را بر تجلی خود خدا بر لوح برزخ و زندگی انسان ها می داند. گرچه بعداً دیدگاه خود را تعدیل نمود و بیان کرد که تجربه زمینی حیات الهی بیش از یکی است.^{۳۳} بخاطر جلوگیری از اطاله کلام از رویکردهای نسخ شناسی، کاتولیک و مسیح مدارانه و ... صرف نظر می کنیم و به بررسی نتیجه دوم کثرت گرایان دینی، یعنی سکولاریزم می پردازیم.

رابطه پلورالیسم و سکولاریزم

بسیاری از دولت های ملی دوران جدید که به لحاظ دینی کثرت گرا هستند با مسئله تنش میان مجموعه های دینی مواجه اند. زیرا برخی از ادیان اهداف سیاسی نیرومندی دارند که این اهداف اغلب با ادیان دیگر تعارض پیدا می کنند.^{۳۴} این است که از نظر جان لاک بنید نوعی تساهل اجباری از سوی حکومت نسبت به ادیان رقیب وجود داشته باشد. که البته این بخاطر بزرگداشت ادیان دیگر نیست، چون ایشان برای این تساهل چندین دلیل می آورد که یکی از آنها این است که ما هیچ علم یقینی و قطعی به حقیقت ادیان نداریم که در این رهگذر جان لاک بی آنکه جامعه سکولار را تأیید کند آن را تقویت نموده است.^{۳۵}

پلورالیسم دینی و نظریه جدایی دین و حکومت دو نظریه به یکدیگر وابسته هستند که هر یک دیگری را بدنبال می آورد. چون اگر قبول کنیم که هیچ دینی، با فهم هر یک از ما از دین تنها حقیقت نیست و درک حقیقت انحصار به یک نظر ندارد، نمی توانیم حکومت دینی برقرار کنیم، حتی اگر حکومت خواسته اکثریت باشد.^{۳۶}

و تساهل و تسامحی هم که از سوی حکومت سکولار نسبت به ادیان رقیب مطرح می شود با تسامح شرقی و عرفانی فرق دارد زیرا در جامعه اسلامی بطور وسیعی در اثر آموزش های عرفانی نوعی تساهل و آسان گیری جا افتاده است که بر طبق باورشان با هر خلق خدا از هر گروه و دسته ای مدارا می کنند.

چرا که آنان کار جهان را آسان می گیرند. کسی که تمام کار جهان را آسان می گرد در کار دین هم همان راه را می رود و سرسخت و متعصب و ستمیزه جو نیست. چنانکه شیخ ابوالحسن خرقانی در بالای خسانقاه خود نوشته بود هر کس از در درآید نانش دهد و از دینش میسررسد. آنکس که نرسد خدا به جان آرزو نزد ابوالحسن به نان ارزد.

در حالی که در غرب این امر را نه از سر آسان گیری جهان که بر مبنای قول تحمل دیگران انجام می دهند. تا از برخورد و ستمیزه ها جلوگیری شود. بدین سان تساهل عرفانی ریشه در بلند نظری و اخلاق دارد و تساهل غربی بیشتر یک امر سیاسی است و مبتنی بر نظریه مخالفت با حاکمیت مطلق دولت هاست.^{۳۷}

پس باید دید که آیا سکولاریزم شامل همه ادیان می شود و همه ادیان جهانی مسئله دخالت در حکومت را دارند یا این امر ویژه ادیان ابراهیمی است.^{۳۸} آیا حکومت حق دین است. و اگر دینی با تمام معنی ابزار های حکومت را داشته باشد، باید حکومت کند یا خیر. و اگر چنین است دلایل بی زاری غرب از حکومت دینی را در جای دیگر جستجو کرده اند. اینکه صورت مسئله را پاک کرد.

پس نوع نگرش به دین نتایج متفاوتی را بوجود می آورد چنانکه هویت دین در نگرش سنتی، چیزی جز پیام الهی به بشر و پاسخ آدمی به آن نیست.^{۳۹} اما تالیف جدید از دین آن را نه به منزله پیام، خیر و حکایت، بلکه بعنوان یک واقعیت مستقل تفسیر می کند. دین در تلقی جدید، پیامی از جانب کسی (خدا) انگاشته نمی شود.^{۴۰} آنچه از نگرش جدید به دین، موضوع پژوهش است: در واقع خود دین به معنای آنچه از طرف خدا به انسانها نازل شده

لازمه آن این است که اکثر انسانها را هدایت یافته بدانیم و دلیل دیگرش تنوع در مقام مهم متون مقدس است که ناشی از صامت دانستن این متون و کمک گرفتن از پیش فرض ها برای تفسیر متون است.^{۴۱}

پس کثرت گرایان دینی روایت های عبدیه ای دارد و طبعاً هر کس که به کثرت گرایان دینی معتقد است، در واقع به یکی از روایات ها و قرائت ها و برداشت های آن اعتقاد می ورزد. مثلاً برداشت مورد قبول سنت گرایان از کثرت گرایان دینی، برداشت خاصی است که علی الخصوص از بعد از انتشار کتاب بسیار مهم و موفق شووان به نام وحدت متعالی ادیان، به نام نظریه وحدت متعالی ادیان خوانده می شود.

لب این نظریه این است که در چارچوب هر دین و مذهبی باید بین دو امر تفکیک کرد. یکی شریعت ظاهری نوده های مؤمان و متذنبان به آن دین و مذهب. دیگری طریقت باطنی عارفان آن دین و مذهب. یعنی علم بی واسطه ای که عارف از واقعیت نهایی و حقیقه الحقایق دارد.

اگر شرایع ظاهری ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر بسنجیم می بینیم که هرگز وحدت ندارد. اما اگر طریقت باطنی ادیان و مذاهب را در مدنظر گیریم خود را با امر واحدی مواجه می یابیم. یعنی کثرت باطنی در کران تا کران عالم ادیان و مذاهب یکی است. بر سبیل مثال، گوئی حقیقت کوهی است و پیروان ادیان و مذاهب کوهنوردانی اند که از دامنه آن کوه شروع به بالا رفتن از آن کرده اند. این کوهنوردان تا بر سطح زمین و در پای کوه نمانند ممکن است از هم دور باشند. و ایسن دوری چه بسا فراوان هم باشد. اما اگر همگی به راستی قصد رسیدن به قله را داشته باشند و رو به سوی آن حرکت کنند، بی شک هر چه ارتفاعشان از سطح زمین بیشتر می شود و به قله نزدیکتر می شوند فاصله شان از یکدیگر کمتر می شود و چون به قله برسند خود را در کنار یکدیگر می یابند.^{۴۲}

اکثرین پس از پذیرش کثرت گرایان دینی در جامعه غربی دو نتیجه عمده حاصل شده

است که نتیجه یکی از آنها این است که مسیحیت را بر تارک قله ادیان می نشاند و به جای خدا محوری، مسیح محوری را برای بشر پیشنهاد می نماید. و نتیجه دیگری ختم به هر یکی از آنها را بررسی می نمایم. پیروان ادیان مختلف فکر می کنند، اگر بر حقیقت مذهب و یا فرقه دیگر رای مثبت دهند، ایمان آنان خدشه دار شده و در دنیا و آخرت از ستمکاران بوده و خداوند آنها را عذاب خواهد نمود. بدین علت تا پای جان مقاومت کرده تا شاید بتوانند تمام ادیان را از صحنه بدر کرده و خود یک تاز میدان معرفت و حقیقت دینی شوند.

رویکردهای کثرت گرایان

از دیدگاه پیروان هر دین، آن دین بر هر دین دیگری رجحان دارد و پای فشردن بر این رجحان نیز برای حفظ خلوص دین و سازگاری درونی اجزای آن اشکالی ندارد.^{۴۳} چنانکه در مسیحیت طرح پلورالیسم به معنای دست کشیدن کلیسا از معرفی مسیح به جهانیان نیست. بلکه از نظر آنان احترام به آزادی دینی را نشان می دهد و در عین حال رسالت خویش در زمینه معرفی مسیح (ع) را نیز انجام می دهند.^{۴۴} به همین دلیل است که با بررسی دیدگاه های این چند رویکرد، جانبداری آنها از مسیحیت را ملاحظه خواهیم کرد. و علت اینکه هیچ مکتبی بی طرفی کامل را رعایت نکرده برای این است که همه آنها دارای هویتی فرهنگی و اجتماعی هستند و عملاً تابع شکل های خاصی از زندگی هستند.^{۴۵}

کوهرگرایان

شلایر ماخر دین را مقدم بر مظاهر جزئی و تاریخی می داند.^{۴۶} و می گوید: برای ظهور تام و تمام وحدت متعالی دین، تکثر ادیان بسیار ضروری می باشد. از آنجا که هر دینی بهره ای از کوه هر دین را در بر دارد، پس می توان ادیان تاریخی را تا آنجا که صورت اولیه خود را از دست نداده اند، درست دانست. او کثرت تاریخی ادیان را نتیجه مستقیم فعالیت روح القدس می داند.^{۴۷}

اما هم او در نهایت اگر شرایع ظاهری ادیان و مذاهب مختلف را با یکدیگر بسنجیم می بینیم که هرگز وحدت ندارد. اما اگر طریقت باطنی ادیان و مذاهب را در مدنظر بگیریم خود را با امر واحدی مواجه می یابیم

اوج پیشرفت تدریجی و سیر تکاملی از صورت پایین تر به صورت بالاتر تجربه دینی است.^{۴۸} زیرا کامل ترین صورت خدا گاهی در مسیح متجلی است.^{۴۹} به همین دلیل می گوید: هیچ چیز غیر مسیحی تر از تلاش برای وحدت ادیان نیست.^{۵۰}

نوار تحوکیسی

کارول بارت بعنوان مهم ترین نماینده این دیدگاه معتقد است کلیسا محل ایمان است. تنها وقتی که دینس بوسیله تجلی تطهیر و تقدیس شود، می توان آنرا حقیقتی دانست.^{۵۱} پس برتری دینس مسیحیت بر این امر استوار است که تنبیه لطف و حیوانی است.^{۵۲} او تنجی مربوط به کتاب مقدس را یگانه و منحصر به فرد می داند.^{۵۳} و از نظر کریمر عیسی مسیح معیار نهایی حقیقت است. چون تجلی در مسیح نتیجه ابتکار خداست پس مسیح خودش حقیقت است.^{۵۴}





به مقتضای طبیعت نفس وجود مقدر شده است. اما کردار برخی از آدمیان با اوامر شرع سازگار نیست و برخی ناسازگار و عرف نیز فعل برخی را خیر و برخی را شر می خواند.

حق تعالی نیز خود را به اسماء و صفات متقابل مانند خشم و خشنودی موصوف کرده است که مراد از خشم صفات جلال است و مراد از خشنودی صفات جمال است. حق از حیث رابطه ای که با عالم دارد، خود را به هر دو صفت وصف کرده است و تقابل اسماء هم در این است که وجود واحد حق با همه انواع ممکن تجلی، در صورت های اعیان ممکنات تجلی می کند و با همه

انواع اسمای متقابل در آنها قرب و طریقی که از راه های مخلوقات و موجودات به ظاهر می شود. پس بر این مبنا برخلاف نظر جان میک که هدایت عامه را بعنوان یکی از دلایل اثبات کثرت گزایی ادیان بکار می گیرد،^{۴۵} از نظر این عربی هدایت همگانی

در عالم تحقق نخواهد یافت. زیرا که مثبت الهی بر آن قرار نگرفته است. مثبت بر اعیان ثابت موجودات تعلق می گیرد و طبق علم الهی به آن اعیان عمل می نماید. حق تعالی چنانکه به آنها علم داشت، آنها را اداره کرد و علم خدا هم به آنها مطابق با ذات آنهاست. پس آنگاه که این ذوات در مظهری ظاهر شوند که شایسته نکوهش است، نکوهیده خواهند بود و همین ذات است که مذمت بر خویش را جلب می کند. خود این عربی توجه به این مطالب گفته شده، سؤال مطرح می کند و می گوید: اگر اعیان ثابت ما بر ما حاکم است و حق تعالی هم بر مقتضای آن اعیان عمل می کند، پس دیگر بر این سخن حق تعالی که می فرماید: **وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ**^{۴۶} اگر خداوند بخواهد همه شما را هدایت می کند، فایده ای مرتب نیست، چون حق تعالی هم بر مقتضای همان اعیان ثابت ما عمل می کند و آنها هم حکمشان ثابت و معین است و قابل تغییر نمی باشند. لذا بر این آیه فایده ای مرتب نیست.^{۴۷}

باز خودش در جواب می گوید: حرف گو بخاطر امتناع چیزی است که امتناع آن مربوط به امتناع چیز دیگری است. چون اعیان ثابت ممکنات دارای استعداد های متفاوتی می باشند که بعضی از آنها قابل هدایت اند و بعضی غیر قابل هدایتند. پس همه آنها دارای هدایت عمومی نمی باشند و خدا هم برای همه آنها هدایت را نخواسته است. چون علمش به امتناع هدایت برای همه تعلق گرفته و لیکن چون ممکن الوجود مساری بین وجود و عدم است در حکم عقلی، هم قابلیت ظهورش را دارا می باشد و هم قابلیت نقیضش را. پس احتمال تحقق هر کدام از آنها وجود دارد. اما در وجود جز آنچه که اعیان ثابت در حال ثبوتش اقتضا می کند واقع نمی شود. لذا بر این خاطر گو آمده است.^{۴۸}

از همین بحث اعیان ثابت است که طریق امم یا صراط مستقیم نیز مطرح می شود.

صراط های مستقیم

این عربی می گوید: صراط مستقیم به معنای راهی است که سراسر هستی در آن سیر می کند و همه راه ها با تمام تعدد و اختلاف و تفاوتی که دارند در آنجا به هم می پیوندند. این همان راهی است که خطوطش در دست قدر از اول ترسیم کرده و هیچ گونه تغییر و تبدیلی در آن راه وجود ندارد و هیچ موجودی را از آن گریز نیست. که این بحث از زوایای گوناگونی قابل بررسی.

الف- اگر از زاویه اعمال بندگان - بلکه از اعمال سراسر هستی - به آن بنگریم، این راه همان طریق جبری است که کل موجودات در اعمال و آثار و از آنها صادر می شود. تابع آنند.

زیرا هر چه در منی ظاهر می شود تابع ذات طبیعت وجود است و معنای احدیت اعمال همین است. چرا که ظهور افعال، مطابق مقتضای قوانین حتمی وجود است که همان قوانین حق است.

است، نیست، بلکه دینداری بعنوان باورها و رفتارهای بشری، موضوع تحقیق و بحث قرار می گیرد. همان گونه که انسان را باید شناخت و طبیعت را باید کشف کرد. دین را نیز می توان شناخت. به قول جان میک خدانشناسی به دین شناسی تغییر یافته است. پس دین بعنوان یک واقعیت، امری بشری شده است.^{۴۹}

شاید به همین دلیل باشد که پروفیسور نصر اعتقاد دارد که تکثر و تنوع صور قدسی توسط کسانی که حقیقت امر قدسی را انکار می کنند، دستاویز نسبی سازی باقیمانده سنت مسیحی شده است. تکثیر و تنوع صور قدسی بهانه ای برای انکار تمام صور قدسی شده است. صور قدسی ای که ورای همه این صورتها قرار دارد.^{۵۰} این است که باید پرسید اندیشمندانی که طرح الهیات جهانی زادر سر دارند و به ترویج آن همت گماشته اند، و الهیات مشخصی مثل الهیات مسیحی را مدنظر دارند، چه ویژگی هایی در آن سنت خاص وجود دارد که آن را از بقیه سنت ها متمایز ساخته است.^{۵۱} آیا اعتقادات دینی آنها در گزینش مسیحیت دخیل نبوده است.

آیا تکثر مساوی با اختلاف است و آیا پلورالیسم دینی از بستر وحدت متعالی ادیان برمی خیزد. با وجود چنین مشکلاتی که بررسی شد آیا می توان از وحدت ادیان سخن گفت. آیا در تئوری پلورالیسم دینی می توان ردپایی در عرفان اسلامی جست یا خیر. و آیا این رویکردها به پلورالیسم، تلاشی مدافعه گرانه و تبلیغی برای مسیحیت نیست که با محدود کردن لطف و تجلی خدا در کلیسا، ادیان دیگر را تضعیف و یا رد می نماید. البته گرچه بحث پلورالیسم دینی نتیجه مطلوب برای بشر به ارمان نبوده است و در پایان یا منجر به دفاع از مسیحیت شده و یا سکولاریزم و بی دینی را به ارمان آورده است. اما حداقل دستاورد این بوده که از جنگ و نزاع های فرقه ای و ادیانی جلوگیری نموده است و دلیل آن هم این بوده که افراد را نسبت به سنت دینی خود سست باور و بی مهر کرده و دچار سرگردانی نموده است که دیگر انگیزه دفاع از هیچ دینی را نداشته باشند. چون این خود یک پرده از نمایش قداست زدایی و جدایی دین از حکومت در غرب بوده است. ولی بشر کار خدایی می کند و دین اختراع می کند و پایش را از گلیم خویش درازتر می کند، نتیجه ای بهتر از این عایدش نخواهد شد.

اکنون که از غرب ناامید می شویم به سراغ این عربی در عرفان اسلامی می رویم تا ببینیم که او چه ارمغانی برای بشر آورده است و چه راهی فراروی او می کشاید.

دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در بحث تکثر ادیان، خدا را انکار نمی کند و با دین را بشری نمی کند. بلکه دامنه تجلیات الهی را گسترش می دهد و با توجه به اعتقاد وی به وحدت وجود آن را در مراتب وجود معنا می بخشد و در صدد آن نیست تا با تکثیر ادیان دست دین را از حکومت کوتاه کند و دینداری را با آزادی دینی در تضاد قرار دهد.

و در نهایت دین را فداست زدایی کرده و از ارزش آن بکاهد تا آن را از دست آباء کلیسا بیرون آورده و در اختیار سیاستمداران قرار دهد. تا آنها نیز همانطوری که از جامعه شناسی و روانشناسی و علوم دیگر استفاده ابرازی می نمایند، از دین نیز به بهانه گسترش ارتباطات و هکند جهانی در جهت ایصال خود استفاده نمایند.

بلکه از نظر ابن عربی کثرت ادیان نتیجه کثرت ارتباطات الهی است.^{۵۲} نه نتیجه کثرت ارتباطات بشری. چنانکه عرفای دیگر مثل عزیزالدین نسفی نیز به آن اشاره دارند. وقتی می گوید: **ای درویش! سخن بی میل آن است که هیچ قوم باید که عیب بکدیگر نکنند و جمله بکدیگر را معذور دارند: از جهت آن که این وجود، وجودی پر عظمت و پر حکمت است و هیچ کس این وجود را تمامی در نتواند یافت.**^{۵۳}

شاید به دلیل همین کثرت ارتباطات است که ابن عربی آورده است.

**لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صَوْرَةٍ
فَمَرِ عِي لِيُزَلَّانِ وَ دِيرِ لِرِهْبَانِ
وَ بَيْتِ لَادِثَانَ كَيْسَه طَائِفًا
وَ الْوِاحِ تَوْرَاتِ وَ مَصْحَفِ قُرْآنِ
أَدِينِ بَدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوْجِهْتِ
رُكَايَةَ الْحُبِّ دِينِي وَ إِيْمَانِي
عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا
وَ أَنَا اعْتَدْتُ جَمِيعًا مَا عَقَدُوهُ**^{۵۴}

پس در نگاه او عارف کسی است که در کثرت، به وحدت نظر می کند و الهویت را در واحدی می نهد که در صور همه خدایان، بر ستم می شود.^{۵۵} چون در نگاه او صفات جلالی بی مظاهر جلالی صورت نمی بندد. لاجرم مقتضای ذات حق آن باشد که در جمیع صور جلال و قمری معبود شود و من حیث الأمر التسریعی آن عابدان را مظهر جلال و فخر گرداند و بالجملة چون ذات حق تعالی مبدأ جمیع آثار و احکام است با همه اشیاء مغايرت و معیت دارد از اصنام و کواکب و آتش و غیرها.

و چون ذات مستحق عبادت است بالذات، خواه در مظاهر و خواه در غیر مظاهر، او را امری آزادی

چنان شد که ذات را در جمیع مظاهر عبادت کنند، اگر چه آن عبادت سبب شقاوت شود.^{۵۶}

عدم هدایت همگانی

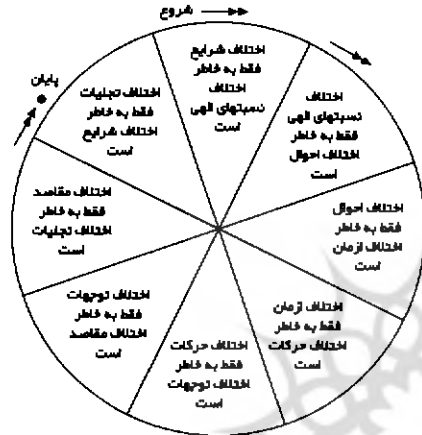
پس از دیدگاه وحدت وجودی ابن عربی حقیقت وجود یک چیز است و موجودات در وجود خود چنان ظاهر می شوند که در ثبوت خود بوده اند و هر آنچه در هستی ظاهر می شود، ظهورش به این صورتی است که در عین ثابتش اقتضا می کند. یعنی اگر در اول برای یک شیء - چنین تقدیر شده است که به گونه ای خاص از وجود باشد و طبیعت آن شیء - آنچه را که برایش مندر شده طلب کند، مطلوبش بی درنگ تحقق می یابد. لذا تمام رخدادهایی که بر هستی جریان دارد چیزی جز آن نیست.^{۵۷}

پس هر موجودی خطوط راه تحول خویش را می نگارد. اما بعضی از موجودات چنانند که همه صفات وجودی در آنها تجلی می یابد، مانند انسان کامل. و برخی در مرتبه ای پایین تر قرار دارند. و تمام آنچه از خیر و شر، و معصیت و طاعت که در هستی ظاهر می شود در اول



اختلاف ادیان را در فتوحات چنین بیان می‌کند که خداوند شمار زیادی از پیامبران را فرستاده و شرایع مختلفی را برای بازگشت به خودش قرار داده است، می‌گوید: همان طرز که وجود در تجلی اش در عالم هرگز تکرار نمی‌پذیرد، به همان سان، وضع طرق سعادت نیز، هرگز قبول تکرار نمی‌کند. شرایع از آن جهت مختلف اند که امکان مختلف نبودن را ندارند. آنها همه به وجودی واحد برمی گردند. ولی هر کدام، طبق مشیت الهی در جهت سعادت انسان، بقیع خاصی از وجود هستند.

از نظر ابن عربی، رحمتی که بر غضب سبقت دارد، هم مقتضی اختلاف ادیان است و هم مقتضی سعادت انسان از طریق آن اختلاف. از آنجا که طبع انسان ها مختلف است، عطا الهی نیز می‌باید با رعایت اختلاف این طبایع مختلف باشد.



ابن عربی اختلاف شرایع را دوری می‌داند و آن را بدین صورت ترسیم می‌نماید. در شرح این جدول می‌توان گفت:

اگر نسبت الهی مقتضی تحلیل امری در شرح می‌بود و یا نسبت تحریم همان امر را اقتضا می‌داشت در این صورت، تفسیر حکم امکان نمی‌داشت و حال آنکه تغییر حکم واقع شده است. همچنین اگر تغییر حکم امکان نمی‌داشت، قول خدای تعالی صحیح نبود که فرمود: لَکُلِّ جَمَلًا مَنكُم شَرَعٌ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ وَ لَجَعَلنکُم أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَکِن لَّیَبْلُوْکُمْ فِی مَا آتَیْکُمْ

تا بر هر قومی شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم، اگر خدا می‌خواست همه را یک امت می‌گردانید لیکن این نکرد تا شما را با احکامی که در کتابی که فرستاده

- ۱- اختلاف نسبتهای الهی فقط به خاطر اختلاف احوال است.
- ۲- کسی که حالش مرض باشد یا شافی را اصدا می‌زند و کسی که در حال گرسنگی باشد یارازق را، بنابراین به خاطر اختلاف احوال، نسبتها مختلف می‌شوند چنانکه می‌فرماید: کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ
- ۳- اختلاف احوال فقط به خاطر اختلاف احوال است.
- ۴- اختلاف احوال خلقی به سبب اختلاف زمانی است که در آن قرار دارند. حال آنها در زمان بهار با حالشان در زمان تابستان، پاییز و زمستان فرق دارد.
- ۵- اختلاف احوال فقط به خاطر اختلاف حرکات است. منظور از حرکات، حرکات فلکی است. چرا که بواسطه این حرکات است که شب و روز پیدا می‌شود و سالها و ماهها و فصول تعیین پیدا می‌کند. اینها چیزهایی هستند که از آنها تعبیر به ازمان می‌شود.

اختلاف حرکات فقط به خاطر اختلاف توجهات است. مقرر توجه حق به حرکات برای ایجاد آنهاست. چنانکه می‌فرماید: اَمَّا قَوْلُنَا لَیْذَا اَرْدْنَا ان تَقْرَی لَکِن لَّیَکُونَنَّ سَخْنٌ مَا دَرَبَارَهٗ جِزْیٌ کَے اَنْ رَا اِرَادَهٗ کَیْمِیْنِ اِیْنِ کَے بَے اَنْ مِی‌گویی: موجود شود، بی‌درنگ موجود می‌شود. اگر توجه به حرکات واحد بود، حرکات مختلف نمی‌شدند و حال آنکه مختلف اند.

اختلاف توجهات فقط بخاطر اختلاف مقاصد است. یعنی توجه توأم با رضای خدا نسبت به زید، یا توجه به توأم با غضب او نسبت به عمرو فرق دارد، چرا که قصد او تعدیل عمرو و تعمیم زید است.

اختلاف مقاصد فقط به خاطر اختلاف تجلیات است. اگر تجلیات از هر جهت واحد بودند، نمی‌توانست بیش از یک قصد داشته باشند، لیکن اختلاف قصد ثابت شده است، پس هر قصد خاصی باید تجلی خاصی داشته باشد که عین تجلی سایر مقاصد نباشد. اتعاق الهی مقتضی این است که هیچ چیز در

ب- اگر از منظر دین بنگریم، آن را نامی خواهیم یافت برای مذهب و وحدت وجود که محل التقای همه ادیان است و تمام عقاید در آن جا با یکدیگر آشتی می‌کند و ظهور احدیت در اینجا از آن حیثی است که معبود مطلق به هر صورتی که عبادت شود، خداست، نه غیر او.

چنانکه در فصول آمده است. من الآیات آیات الرکائب و ذکر لا اختلاف فی المذاهب

نقد جامی بر این دیدگاه

اما عبدالله الرحمان جامی می‌گوید: اینکه گفته می‌شود: اَلطَّرِیْقُ اِلَى اللّٰهِ بَعْدَ النِّفَاسِ الْخَلَائِقُ و یا گفته می‌شود آن لکل اسم عبدا هوربه، و ذلک جسم هو قلبه یعنی هر طریقی و راهی به حسب اسمی از اسماء الله تواند بود و هر اسمی را مظهری است و آن مظهر تابع و مربوط اوست و چون همه اسماء یک داندند و اعیان وجودیه همگی به اسماء مستندند و جاری به سنکله ایشان و ایشان هم به اسم الله منتهی می‌شوند. پس همه راهها بر راه و صراط الله باشند، و گله غایت طرق متعدده و متکثره ایشان باشد. این نظریه‌ای غلط است. زیرا اگر او غایت هر چیز و انتهای هر طریق باشد و نسبت به ظاهر و باطن هر چیز آگاه باشد. قانده عمومیت نمی‌یابد و سعادت تمام نمی‌شود. زیرا قطعاً برای هر کسی با توجه به اختلاف مراتب و اختلاف جهات و طرق ظاهر می‌شود. بدین خاطر ما عبادت می‌کنیم خداوند را از طریقی که ما را به سعادت مخصوص خودمان برساند. نه اینکه از هر طریقی که باشد و آن عبادت اگر از طریق اسم مخصوص ما نباشد و از طریق اسماء دیگر باشد. ممکن است ما را به سعادت مخصوص ما نرساند و نفی برای ما نداشته باشد. چون هر یک از اسماء از جهت حقایق و آثارشان با یکدیگر فرق می‌کنند. مثلاً اسم هر پیامبری بل هر انسانی مرکبی دارد که بدان وسیله بر حسب مقتضای طبیعتش سیر می‌کند اما با تمام اختلاف و تعدد و تباینی که راه‌های سلوک وجود دارد، همه آنها رو به سوی هدف واحدی دارند که همان حق است.

همانطور که بیان شد گاهی از این هم فراتر رفته می‌گویند: هر موجودی از این حیث که مظهر اسمی از اسماء الهی است، مرضی و مورد پسند آن رب (اسم) است و در این جا فرقی نیست میان آن که به صورت عامی ظاهر می‌شود و آن که به صورت مطیع ظاهر می‌شود و یا میان آنکه به صورت کافر آشکار می‌شود و آن که به صورت مؤمن آشکار می‌شود. چرا که خداوند دو گونه صفات دارد. صفات حلال و صفات جمال. عاصیان و کافران ارباب خود مثل جبار، قهار و مفضل را دارند. همانگونه که مؤمنان و مطیعان هم ارباب خود مثل هادی، رحیم و دود را دارا می‌باشند.

سپس می‌گوید همانگونه که ارباب (اسماء) مختلفند، اعتقادات درباره آنها نیز مختلف می‌باشند اما همه اعتقادات صورت یک معتقد است. یعنی همان اسم جامع الهی.

اَلصَّالِحُ بِاسْمِ الْاَتَمِّ قَرِیْ مِی‌کند و اسم الَّتَمِّ بِاسْمِ الْاَفْاَرِّ فَرَقٌ دَارِنْد، پس آن راهی که ما را به سعادت مخصوص ما می‌رساند، آن چیزی است که خداوند به زبان پیامبری به عنوان شرح برای ما آورده است و ما را به سوی آن دعوت می‌کند. مانند این سخن حق تعالی که می‌فرماید: قُلْ هَذِهِ سَبِیْلُ اِدْحٰوِی اللّٰهِ عَلٰی بَصِیْرَةٍ اَنَا وَ مَنِ ابْتِغٰی وَ سَبِحٰنَ اللّٰهِ وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنِ

همچنین شایسته است که دانسته شود که اگر تجلیات از هر جهت واحد بودند، نمی‌توانستند بیش از یک قصد داشته باشند، لیکن اختلاف قصد ثابت شده است. پس هر قصد خاصی باید تجلی خاصی داشته باشد که عین تجلی سایر مقاصد نباشد. اتساع الهی مقتضی این است که هیچ چیز در وجود تکرار نشود

و قرب خداوند به موجودات اثر حیث وجود و احاطه است و قرب و راه موجودات به خداوند از حیث سلوک و استعداد است. پس بین این دو راه تفاوت بسیار زیادی وجود دارد. برای اینکه راه و قربی که از راه‌های خداوند به سوی موجودات است از راه و روش بوده و نیز اختلاف و تبدیل و تغییری در آن وجود ندارد لا یدبیل لکلمات الله اکنون نیز مانند قبل است.

این معنی اختصاص به زمان و مکانی ندارد. فطره الله التي فطر الناس علیها لا یدبیل لخلق الله در اینجا است که موجودی نسبت به موجود دیگر برتری ندارد. مثلاً سنگ و کلوخ و گیاه، و حیوان و انسان و ملک یا یکدیگر برابرند زیرا نسبت مظهر به ظاهر یک نسبت

است. مانند قرب مداد به هر حرفی از حروف این کتاب برای اینکه این خودکار از آن حیثی که خودکار است، نسبت به حرفی از حروف نزدیکتر از حروف دیگر نیست، اگر چه بین آنها از نظر کتابت و نوشتن نسبت تقدیم و تأخر وجود دارد. اما قرب و طریقی که از راه‌های مخلوقات و موجودات به سوی خداوند است، از حیث استعداد و سلوک است. به این خاطر جز بعد از استعداد ذاتی و سلوک حقیقی حاصل نمی‌شود. پس صراط مستقیم سلوکی غیر از صراط مستقیم وجودی است. به این خاطر هر کسی به حق نمی‌رسد.

دوری بودن اختلاف شرایع از نظر ابن عربی
اما ابن عربی ریشه‌های وجودی





وجود تکرار نشود.

اختلاف تجلیات فقط به خاطر اختلاف شرایع است. هر شریعت طریقی است که به خدای سبحان می رساند، شرایع با هم متفاوت اند. پس ناچار تجلیات مختلف اند همانطوری که عطایای خداوند مختلف است. به همین دلیل است که خداوند در روز قیامت برای هر فرقه به صورت اعتقاد همان فرقه ظاهر می شود و آنها اقرار می کنند که او ریشان است. در حالی که او اوست و غیر او نیست. پس تجلیات به خاطر اختلاف شرایع مختلف می شوند. و همانطوری که بیان شد اختلاف شرایع به خاطر اختلاف نسبتها است. بنابراین دایره بسته می شود. باتوجه به اختلاف شرایع، اختلاف و فضیلت انبیاء نیز پیش می آید.

فضیلت برخی انبیا، بر یکدیگر

قرآن کریم در ذیل این آیات تفاضل در بین انبیاء را می پذیرد و می فرماید: **تِلْكَ الرِّسَالُ فَضْلًا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ: وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ** براساس این آیات ابن عربی نظریه ای را بنا می کند که در آن اشارتی دارد به این که رسولان به تناسب استعداد ذاتشان و به تناسب تفاوت امت های که برای آنها فرستاده شده اند، رسالت هایشان متفاوت است. پس پیامبران از آن حیث که رسولند با یکدیگر تفاضل دارند از آن حیث که ولی و عارفند.

این به آن دلیل است که ابن عربی حقیقت وجود را واحد شخصی می داند که این واحد شخصی از آنجا که به وحدت مطلقه متصف است دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است. لذا هر نبی و ولی ای که

سهم او از تجلیات اسماء الهیه بیشتر باشد دائره ولایت کلیه او وسیع تر، و جامعیت او نسبت به کمالات وجودی بیشتر و شریعت او جامع تر و کامل تر است. و با وجود آنکه تمام انبیاء همه اسماء الهی را می شناسند اما نسبت به بعضی از اسماء الهی دارای بصیرت ویژه ای هستند به همین دلیل ابن عربی حکمت هر یک از فصل های کتابش را به کلمه ای از کلمات پیامبران نسبت می دهد زیرا معتقد است روح هر نص و الهام بخش حکمتی که در آن آمده، حقیقت یکی از پیامبران است که در صورت آن پیامبر متجلی شده است. و آن حقیقت را کلمه می گوید. و این کلمه نمایانگر صفتی از صفات حق است. که در فصوص الحکم هر یک از ۲۷ پیامبر را به یکی از اسماء خاص اختصاص می دهد که بالاترین آن پیامبر اسلام (ص) است.

مقام پیامبر اسلام (ص) از دیدگاه ابن عربی

مقام پیامبر اکرم (ص) در میان انبیاء موضوعی برجسته در میان آراء ابن عربی است زیرا حضرت محمد (ص) به مواردی مختص گردید که به هیچیک از انبیاء قبل داده نشده است و هر چه را که سایر انبیاء داشتند او نیز دارا می باشد چون **جوامع الکلم** است. انبیاء دیگر حاجبان و پسرده داران او هستند چنانکه خود فرمود: **آدم فمن دونه نوح و لوطی. آدم و پس از او در زیر سرچرم من آمد. و فرمود: کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین** که این اشاره به نبوت حقیقه اولیه حضرتش (ص) دارد که از آن به روح اعظم و انسان کبیر تعبیر کرده اند. چون انبیاء دیگر مظاهر آن حضرت می باشند و اوست که به هر انسان کاملی مدد می رساند و به ناموس الهی موصوف است. و از اینجا بود که فرمود: **أول ما خلق الله حقیقه نوری** بنابراین نبوت آن حضرت ذاتی و دایمی و غیر قابل فسخ است ولی نبوت مظاهر عرضی همگی نسخ پذیر و غیر دائم است.

و چون مظهر **اسم جامع الله** است پس هر کمالی که اسماء دارا می باشد تحت کمال اوست و ظهور هر مظهری به کلمه اوست. پس حکمت کلیه به آن حضرت اختصاص یافت و چون پیامبر اسلام (ص) متعین به اول تعینات است که ذات احدیت بدان تعین متعین گشته است، لاجرم او در وجود واحد، فرد است که او را نظیری نیست و هیچ تعینی در مرتبه با تعین او مساوی یا بالاتر از او نیست. جز ذات احدیت که از هر تعین و صفت و اسم و رسمی منز است. پس حکمت **قرودیه** در کلمه محمدیه اختصاص یافت که به مقام جمعی الهی مفرد است زیرا او (ص) انسان کامل الهی است که در عین کلیت، فرد است و در عین فردیت کلی است.

چرا که مسلمانان نه فقط دین اسلام و راتحقق ادیان گذشته پیغمبر اکرم (ص) را خاتم انبیاء می دانند، بلکه معتقدند نبوت انبیاء پیشین از جمله ابراهیم (ص) و موسی و عیسی (ع) نیز از مشکلات نبوت محمدی کسب نور می کرده است.

به همین دلیل است که اعتقاد به انبیاء گذشته جزء اعتقادات دینی مسلمانان است. چنانکه قرآن کریم می فرماید: **...والمؤمنون کل امن بالله و ملائکه و کتبه و رسله لا یفرق بین احد من رسله**

همچنان که یکی از مریدان شیخ العلوئی (از عارف الجزایری) گفته است: تابش نور پیامبران پیشین بر اسلام در عین ذات اسلام است و گوئی آن ذات خود مستلزم آن نور است.

زیر نویس

۱. اوستا، گاتها، سوره ۵۳
۲. تورات، سفر خروج، باب ۳۴، آیه ۱۱۴
۳. جان بی نامی، تاریخ جامع ادیان، ص ۱۵۸
۴. انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه ۲۳
۵. آل عمران، ۱۹
۶. آل عمران، ۲۰
۷. بقره، ۱۳۷
۸. معرفت و امر قدسی، سید حسین نصر، ص ۲۳۲
۹. فرهنگ هزاره، محمد حق شناس
۱۰. به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، گلین ریچاردز، ص ۵۵
۱۱. به سوی الهیات ناظر به همه ادیان، گلین ریچاردز، ص ۲ مقدمه

۱۲. مقدمه ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی، الیستر مک گراث، ترجمه بهروز حدادی، ص ۱۵
۱۳. عقل و اعتقاد دینی، جمعی از نویسندگان، ترجمه احمد نراقی، ص ۴۰۵
۱۴. فلسفه دین، جان هیک، ترجمه دکتر بهزاد سالکی، ص ۲۶۸
۱۵. درآمدی بر کلام جدید، هادی صادقی، ص ۳۳۳
۱۶. همان، ص ۳۵۵
۱۷. گوهر و صدف عرفان، فریتوف شروان، ص ۲۱۲ مقاله استاد ملکیان
۱۸. گوهر و صدف ادیان، شروان، مقاله استاد مصطفی ملکیان، ص ۴۵
۱۹. بسوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۳۱
۲۰. همان، ص ۲۷۵
۲۱. همان، ص ۹۶
۲۲. همان، ص ۸۰
۲۳. همان، ص ۸۱
۲۴. همان، ص ۸۸
۲۵. همان، ص ۹۰
۲۶. بسوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۳۹
۲۷. همان، ص ۴۰
۲۸. همان، ص ۴۲
۲۹. همان، ص ۵۵
۳۰. کتاب مقدس، اعمال رسولان، باب ۱۰، آیه ۳۵
۳۱. بسوی الهیات، ص ۷۱، ۴
۳۲. فلسفه دین در قرن بیستم، چارلز تالیا فرز، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، ص ۲۸۲
۳۳. همان، ص ۳۸۴
۳۴. سکولاریزم از نظر تامل، دکتر محمد برقی، ص ۲۹۸
۳۵. همان، ص ۳۰۲
۳۶. همان، ص ۱۱۲
۳۷. روش شناسی مطالعات دینی، احد فرامرزی قراملکی، ص ۵۸
۳۸. همان، ص ۶۴
۳۹. همان، ص ۶۵
۴۰. همان، ص ۶۶
۴۱. معرفت و معنویت، سیدحسین نصر، ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی، ص ۴۴۲
۴۲. بسوی الهیات ناظر به همه ادیان، ص ۲ مقدمه
۴۳. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری، ص (۳۱-۲۵)
۴۴. انسان کامل، عزیزالدین نسفی، ۲۶۷
۴۵. فصول الحکم، شرح ابوالعلاء عقیفی، ص ۲۸۹
۴۶. همان، ترجمه حکمت، ص ۲۴۹
۴۷. المجانب الغریب، شیخ مکی، ۱۹۸
۴۸. ابوالعلاء عقیفی، ترجمه نصرالله حکمت، ص ۷۰ و ص ۱۰۵
۴۹. شرح فصوص الحکم ابوالعلاء عقیفی، فصل آدمی، ص ۵۰
۵۰. هدایه الامم، غلامحسین رضائزاد، جلد دوم، ص ۶۷۳
۵۱. بلورالایسم دینی و چالش ها، دکتر اعلی نورانی، ص ۲۴
۵۲. سوره انعام، ۱۴۹
۵۳. شرح فصوص الحکم، قیصری، جلد اول، ص ۳۶۹ و شرح جنیدی، ص ۳۶۸
۵۴. شرح فصوص الحکم، حسین خوارزمی، تحقیق حسن زاده، ص ۳۵۲ و شرح ابن ترکه اصفهانی، ص ۳۳۷
۵۵. شرح نقش الفصوص - عبدالرضا مظاهری، ص ۱۶۸
۵۶. نقدالنصوص، جامی، ص ۱۸۲
۵۷. شرحی به فصوص الحکم، عقیفی، ترجمه حکمت، ص ۱۸۶
۵۸. همان، ص ۱۴۰
۵۹. همان، ص ۶۰
۶۰. همان، ص ۱۸۵