

مقدمه

امروزه و در عصر ارتباطات، بیش از گذشته زمینه گفت‌وگو، بحث و اختلاف در باب حقانیت ادیان فراهم شده است. در این رابطه، سه دیدگاه عمده وجود دارد: انحصارگرایی، کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی. انحصارگرایی، تنها یک دین را برحق و تنها آن را راه نجات می‌داند. شمول‌گرایی نیز فقط یک دین را برحق دانسته، ولی راه نجات را منحصر در آن نمی‌کند. کثرت‌گرایی، علاوه بر اینکه پیروان همه ادیان را اهل نجات می‌داند، برای همه آنها بهره‌ای از حقیقت قائل است.

نظریه کثرت‌گرایی دینی، قرائت‌های گوناگونی دارد که هر یک در مبنای انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی ریشه دارد. شاید نقطه مشترک بسیاری از آنها، قول به نسبییت معرفت‌شناختی می‌باشد. قرائت سنت‌گرایی، «وحدت متعالی ادیان»، به تمایزات و ظرفیت‌های حقیقتاً متفاوت انسان‌های مختلف از نظر قومیت، نژاد، جنسیت، طبقه اجتماعی، مزاج و ستاره‌شناسی تأکید دارد و بر این است که هر گروه از انسان‌ها، متناسب با ظرفیت خود از مطلق حقیقی شناخت حاصل می‌کند. در این نگاه، هر دینی بیانگر بخشی از حقیقت مطلق بود، با گروه خاصی از انسان‌ها متناسب می‌باشد. گرچه هیچ دینی برای همه انسان‌ها اعتبار مطلق ندارد، اما نسبت به پیروان خود به‌طور مطلق معتبر است.

جان‌هیک، دیدگاه بحث‌انگیز پلورالیسم را مطرح نمود. هیک در تبیین این دیدگاه و در حل مسئله تعارض یا حتی تناقض‌آلود بودن آموزه‌های ادیان، میان واقعیت فی‌نفسه (نومن) و واقعیت پدیداری (فنومن) تفکیک قائل شد؛ تفکیکی که برگرفته از نظام معرفت‌شناختی کانت بود. هیک این تفکیک معرفت‌شناختی کانتی را در باب ادیان جاری ساخت و معتقد شد: هنگامی که دین‌داران می‌گویند از حقیقت غایی فی‌نفسه سخن بگویند، فقط می‌توانند توضیح بدهند که آن واقعیت، چگونه بر ایشان پدیدار شده است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۰۶).

کثرت‌گرایان عموماً با هر گرایش، این باور خود را به عارفان نیز نسبت می‌دهند و برای اثبات مدعای خویش، به بیاناتی از لابه‌لای گفته‌های آنان استناد می‌جویند. در مقابل، نظام فکری عرفان اسلامی با نظر به اندیشه انسان کامل، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی ویژه‌ای ارائه می‌کند و در باب کثرت‌گرایی دینی، مبنای خاصی به دست می‌دهد. این تحقیق، درصدد است با تبیین جایگاه انسان کامل، مبنای خاص عرفان اسلامی را تبیین و دیدگاه عارفان را در باب کثرت‌گرایی دینی بیان کند. افزون بر این، درستی یا نادرستی استنادات کثرت‌گرایان به عارفان نیز روشن می‌گردد.

تعینات، اسماء و کیفیت چینی آنها

ذات حضرت حق به دلیل اکملیتی که دارد، تجلی نموده و با جلوه خویش همه هستی و کمالات را

«انسان کامل» مبنای انسان‌شناختی عرفانی در کثرت‌گرایی دینی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / استادیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

araki.mahmoodi@gmail.com

محمد محمودی / کارشناسی ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۲۲

چکیده

حقانیت یا عدم حقانیت ادیان، از مباحث چالش‌برانگیز عصر جدید است که صفحات پرشماری از اندیشه‌های دین‌شناسان را به خود اختصاص داده است. در این زمینه، سه دیدگاه عمده مشاهده می‌شود: انحصارگرایی، شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی دینی. کثرت‌گرایان، به‌طور گسترده در اثبات این دیدگاه خود به گفته‌هایی از عارفان استناد می‌کنند و بر این باورند که عارفان نیز از قائلان به این اندیشه‌اند.

از سوی دیگر، اندیشه عارفان در این زمینه، برگرفته از مبانی خاصی است که بدون پرداختن به آنها، بحث به درستی سامان نمی‌یابد. این تحقیق با پرداختن به مبنای انسان‌شناختی عرفانی و بحث انسان کامل، در صدد است تا جایگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی منحصر به فردی را که عارفان برای حضرت ختمی قائل هستند، تبیین کرده و در نتیجه، برتری دین اسلام را از نگاه آنان، که آن را تجلی برترین کشف ممکن برای مخلوق می‌دانند، به اثبات برساند.

کلیدواژه‌ها: کثرت‌گرایی دینی، انسان‌شناسی، انسان کامل، عرفان اسلامی، معرفت‌شناسی عرفانی.

پدید می‌آورد؛ زیرا در او فقدان و نقص متصور نیست. این تجلیات و تعینات حضرت حق، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: تعینات حقی یا درون‌صقعی و تعینات خلقی یا برون‌صقعی. تعینات حقی شامل تعین اول و تعین ثانی است و تعینات خلقی، شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌شود.

تعین اول، علم ذات است به خودش از حیث احدیت جمعی، تعین ثانی نیز علم ذات است به خودش، اما از حیث تفصیل اسمائی. به دیگر سخن، گاه ذات حق به خود علم دارد، بدون توجه به تفصیل و کمالات و گاه خود را در آینه تفصیل می‌بیند. اولی، تعین اول است و دیگری تعین ثانی. اهمیت تعین ثانی در عرفان نظری از این جهت است که در آن، تفصیل اسمائی پدید می‌آیند و اسماء الهیه از یکدیگر امتیاز می‌یابند. به علاوه اینکه، تعین ثانی موطن اعیان ثابت، صور علمی حق می‌باشد. از این رو، بحث را با طرح اسماء در تعین ثانی پی می‌گیریم.

هرگاه در عرفان نظری صحبت از «اسم» به میان می‌آید، شاید آنچه ناخودآگاه به ذهن خواننده ناآشنا تبادر می‌کند، معنایی معادل «نام» در فارسی باشد. در حالی که «اسم» در عرفان، اصطلاح ویژه‌ای است، و به معنای تعین خاصی از حضرت حق می‌باشد. به دیگر بیان، هرگاه ذات حق در صفت خاصی جلوه کند، «اسم» عرفانی پدید می‌آید. «الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاتها تسمى بالاسم: فان الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها القهر. و هذه الأسماء المفوظة هي أسماء الأسماء» (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۴۴).

پس از تعین اول، در سر سلسله تعین ثانی، اسم جامع «الله» قرار دارد. جامعیت اسم الله، بدین جهت است که اسماء جزئی را به‌طور اندماجی و مترکم در خود دارد. از اسم الله ابتداء، اسمای کلی پدید می‌آیند که عبارتند از: حیات، اراده، قدرت، علم، بصر و کلام. این اسمای هفت‌گانه، منشأ اسمای صفات و افعال می‌شوند. سرانجام اسماء کونیه، یعنی حقایق خارجی پدید می‌آیند که بر اساس این تحلیل، همگی به اسم جامع الله بازمی‌گردند و اسم الله در دل همه آنها سریان دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۵۶-۴۵۷).

چینش نظام اسمایی، با جزئیاتی که در عرفان اسلامی مطرح است، شاید هیچ مکتبی بدین ظرافت و دقت بدان نپرداخته باشد. نکته دقیقی که در بحث اسماء باید مورد توجه قرار گیرد، این است که علاوه بر اینکه حضرت حق، عالم را بر اساس اسماء پدید آورده، بر اساس آنها تدبیر نیز می‌کند. هر پدیده، شیء و فعلی، بر اساس یک یا چند اسم از اسماء حق به وجود می‌آید. مثلاً بخشش حق بر اساس اسم غفور، هدایت بر اساس اسم هادی، روزی رسانی بر اساس اسم رازق و... انجام می‌شود؛ و چون اسم جامع الله، در دل هر اسمی نهفته است، در حقیقت هر فعلی به وسیله آن انجام می‌گیرد.

اسماء و صفات حق، هریک با اقتضایی که دارند، طالب ظهور، بروز و سلطه خود در خارج از صقع ربوبی‌اند (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵؛ آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۴). همچنین هر کدام دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی هستند که منجر به تعدد و تکثر ظهورات می‌شود. از این رو، برخی از اسماء در مقابل یکدیگر عمل می‌کنند. مثلاً، هدایت در مقابل اضلال، غضب در مقابل رحمت، لطف در مقابل قهر و... قرار دارند. از سوی دیگر، هر اسمی طالب ظهور بی‌قید و شرط خویش است. مثلاً، اسم هادی اقتضای این را دارد که هر کسی را هدایت کند و اگر اسم مصلح حق نبود، خداوند همه را بر اساس اسم هادی هدایت می‌کرد. در مقابل، اضلال نیز طالب این است در خارج ظهور مطلق داشته باشد. بدین ترتیب، طبق گفته ابن‌عربی، در واقع ریشه و منشأ نزاع در عالم، به نزاع موجود بین اسماء برمی‌گردد (ابن‌عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۲).

از آنجاکه اسم الله، جامع همه اسماء الهیه و کونیه می‌باشد، در نهایت اعتدال بوده، در او هیچ اسمی و جنبه‌ای بر دیگری غلبه ندارد.

اسم «الله» الأعظم، ربّ الأسماء و الأرباب، فهو في حد الاعتدال و الاستقامة و له البرزخية الكبرى: لا الجمال يغلب جلاله، و لا الجلال جماله لا الظاهر حاكم على باطنه، و لا الباطن على ظاهره. فهو الظاهر في عين الباطن، و الباطن في عين الظهور، و الأوّل بعين الآخرة، و الآخر بعين الأوّلية (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۰).

همان‌گونه که هر اسمی خواهان غلبه است، محل و قابل اسماء نیز با غلبه دادن هر اسمی در خویش، حقیقت آن اسم را در جان خویش پیاده کرده، بدین طریق، به سوی حق حرکت می‌کند. به عبارت دیگر، هر اسمی راهی به سوی حضرت حق می‌باشد. هر کسی با غلبه دادن هریک از اسماء در خویش از طریق آن، به سوی حق راه می‌یابد. هرچه اعتدال، به معنای عدم غلبه اسمی بر دیگری، در موجودی بیشتر باشد، در حقیقت به وحدت و قرب نزدیک‌تر است. نهایت اعتدال در این است که بتوان جمیع اسماء را، بدون غلبه هیچ‌یک، در خود پیاده کرد: «فمن كانت نسبتته الى نقطة الاعتدال الحقيقي اقرب، كان اكمل استيعابا و أتم حيلة» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۸).

بدین ترتیب، کسی که بدون غلبه هیچ اسمی، پا به این حد از اعتدال نهاده و جمیع اسماء را در خود پیاده کند اولاً، مظهر اسم الله می‌باشد. ثانیاً، طریق او طریق توحید و جامع دیگر طرق خواهد بود. در عرفان اسلامی او انسان کامل است:

أن الاسم الإلهي كما هو جامع لجميع الأسماء و هي تتحد بأحديته، كذلك طريقة جامع لطرق تلك الأسماء كلها ... و ليس الجامع لها إلا ما سلك عليه المظهر المحمدي، و هو طريق التوحيد الذي عليه جميع الأنبياء و الأولياء، و منه يتفرع الطرق و تشعب (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۷۱۰).

در حقیقت، می‌توان برای اسماء دو نقش اساسی بر شمرد: یکی، آشکار سازی مظاهر در قوس نزول و دیگری، کامل‌سازی مظاهر در جهت بازگشت به اصل و امکان شناخت خداوند به واسطه تجلیات اسمایی در قوس صعود. از هر دو جهت، بحث از اسماء مبنای انسان‌شناختی عرفانی قرار می‌گیرد؛ چراکه انسان به‌طور عام و انسان کامل به‌طور خاص، در قوس نزول جامع تمام مراتب تعینات حقی و خلقی بوده و از طرفی، در قوس صعود این مراتب را در خویش به تفصیل به فعلیت می‌رساند. از جهت کامل‌سازی مظاهر در قوس صعود نیز بحث از اسماء هرچند بحثی تکوینی است، مبنای بحث تشریحی کثرت‌طُرُق به سوی حق قرار می‌گیرد؛ زیرا هر اسمی طریقی است به سوی حق تعالی. از این‌رو، بحث از اسماء، در دیدگاه عارفان نسبت به کثرت‌گرایی دینی نقش پررنگی خواهد داشت.

جامعیت انسان

می‌توان گفت: عرفان نظری حول محور دو بحث اساسی توحید و موحد شکل گرفته است. منظور از توحید، وحدت شخصی وجود و منظور از موحد، انسان و جایگاه او در نظام هستی می‌باشد. در عرفان نظری، بین موجودات، انسان از جایگاه استثنایی و ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه تمام مراتب هستی در انسان به‌طور خلاصه و یکجا جمع است. عارفان در مورد انسان کامل، به جهت جامعیت آن، تعابیر گوناگونی به کار می‌برند. از جمله: «اکمل مجالی حق»، «کون جامع»، «عالم أصغر»، «برزخ جامع» و... که هر یک به گونه‌ای به جامعیت انسان اشاره دارد.

انسان در باور اهل الله، جامع تمام مراتب قوس صعود و نزول است. در نگاه آنان، همه موجودات به صورت علمی در دو تعین اول و ثانی پدید می‌آیند. در ادامه، با توجه ایجاد حضرت حق در تعینات خلقی، یکی پس از دیگری پدید می‌آیند. این سیر آن‌قدر ادامه دارد تا به دورترین نقطه دایره وجود در سیر نزولی می‌رسند. این مقدار از قوس دایره را که سیر نزولی دارد، «قوس نزول» می‌گویند. در عرفان، نقطه نهایی قوس نزول، به لحاظ نوع موجودات، انسان است. برخلاف فلسفه، که هیولای اولی را نقطه نهایی قوس نزول می‌داند. از این‌رو، نقطه آغاز قوس صعود نیز انسان می‌باشد. قوس صعود، پس از پایان یافتن قوس نزول و از انسان آغاز می‌شود و با قوس نزول این تفاوت را دارد که آنچه در قوس نزول به صورت اجمالی و بالقوه بود، در قوس صعود تفصیلی و بالفعل می‌شود. به دلیل وجود همین تفاوت، حرکت ایجاد به صورت خط مستقیم ترسیم نشده، بلکه به صورت دایره‌وار ترسیم می‌شود.

به اعتقاد اهل معرفت، در بین تمام حقایق هستی، تنها انسان است که در قوس نزول از تمام مراتب

عبور کرده و خود را تا پایین‌ترین مرتبه می‌رساند، در قوس صعود نیز تنها انسان از نهایی‌ترین درجه قوس نزول آغاز به صعود می‌کند و تا اسم جامع الله، بلکه تا تعین اول، سیر می‌کند. انسان با این جامعیت، مظهر تام و آینه تمام‌نما و خلیفه حق تعالی می‌باشد. در بحث اسماء گفته شد که اسم الله، جامع تمام اسماء بوده، هیچ جنبه‌ای در او بر جنبه‌های دیگر غلبه ندارد؛ همه اسماء در او یکجا محقق‌اند. با این توضیح، می‌توان گفت: حقیقت و عین ثابت انسان همان حقیقت و عین ثابت اسم الله است. از این حقیقت، به «حقیقت محمدی (ص)» نیز یاد می‌شود؛ زیرا حضرت خاتم (ص) تنها کسی است که نخست به این مقام راه یافت.

پیامبر خاتم (ص) تجلی اسم جامع

در نگاه عرفانی، تدبیر عالم به دست اسماء صورت می‌گیرد و پشت هر حقیقتی که انجام می‌گیرد، دست اسمی از اسماء الهی در کار است. از سوی دیگر، هر یک از اسماء الهی به حسب ظهور، دولتی دارند به‌طوری‌که در زمان دولت آن اسم، اسم مقابل مختنی می‌گردد. ادیان نیز هر یک، تحت اسمی از اسماء حق قرار دارند. با توجه به آنچه گفته شد، با ظهور دولت هر اسمی شریعتی که تحت آن اسم قرار دارد نیز ظاهر و با اختفاء آن اسم، آن شریعت نیز منسوخ می‌شود (قید صریح، ۱۳۸۶، ص ۴۷؛ آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۳۰).

شرایع الهی نیز مستند به ظهور دولت این اسماء است؛ چون هر شریعتی دارای اسمی است که مدت بقاء و دوام آن شریعت مستند به این اسم است. بعد از زوال حکومت این اسم، مدت عمر آن شریعت نیز تمام می‌شود و بعد از زوال حکومت اسم حاکم بر آن شریعت، آن شریعت نیز نسخ می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷). طبق باور اهل الله، شریعت محمدی (ص) تحت اسم الله قرار دارد. از آنجاکه دولت اسم الله، به دلیل جامعیت و شمولش همیشگی است، شریعت محمدی (ص) نیز ازلی - ابدی و همیشگی است.

اکمل الاسماء هو الاسم الجامع لكل الكمالات؛ و مظهره الانسان الكامل المستجمع لجميع الصفات و الأسماء الإلهية و المظهر لجميع تجلياته. ففي الأسماء الإلهية اسم الله اکمل و فی المظاهر الإنسان الكامل اکمل، و فی الشرائع شریعتہ اکمل، و کمال شریعتہ بالولاية. و نسبة شریعتہ الی سائر الشرائع کنسبته الی صاحب الشرائع، و کنسبة الاسم الجامع الی سائر الأسماء؛ فشریعتہ واقعة تحت دولة اسم الله الذی کان حکمه ابدیاً و ازلیاً. فإن سائر الشرائع ایدضاً مظاهر شریعتہ، و شریعتہ کمال سائر الشرائع (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۶۶).

مراتب یقین و سریان حق‌الیقینی انسان کامل در هستی

در عرفان اسلامی، به‌طور کلی سخن از دو نوع شناخت است: یکی، شناخت برآمده از عقل نظری و دیگری، شناخت حاصل از کشف. شناخت نظری، شناختی است که از طریق استدلال، تعقل و با واسطه مفهوم حاصل می‌شود. این نوع معرفت، شناختی غایبانه و از دور برای انسان حاصل می‌کند. مانند کسی که از پشت کوهی از مشاهده دود به وجود آتش پی می‌برد. عارفان این‌گونه شناخت را «علم‌الیقین» می‌نامند.

اما معرفت مطلوب عارف، بالاتر از معرفت صرفاً عقلی است. عارف و سالک طریق عرفان، پس از طی مراتب سلوک و تزکیه باطن خویش، به مقاماتی دست پیدا می‌کند و آرام آرام قلب او آماده کشف و شهود می‌گردد. در این مسیر، حجاب‌ها یکی پس از دیگری، از قلب و جان او کنار می‌روند و چشم دلش به رؤیت امور معنوی گشوده می‌شود. بر خلاف ادراک عقلی که ادراکی حصولی است، این ادراک، رؤیتی است حضوری که در قلب انسان حاصل می‌شود. این علم، نه از طریق استدلال و با واسطه مفاهیم، بلکه مشاهده خود حقیقت است در درون قلب. عارفان، این نوع معرفت را «عین‌الیقین» می‌نامند. در شهود عین‌الیقینی، عارف معلوم را مشاهده می‌کند. مانند کسی که خود آتش را می‌بیند و با دیدن آن، دیگر احتیاجی به استدلالی که در علم‌الیقین داشت، ندارد.

اما سیر و سلوک معنوی و به تبع آن، درجه معرفت عارف سالک به همین جا به پایان نمی‌رسد، بلکه عارف با سیر خود، از لحاظ هستی‌شناختی، در یک مرتبه بالاتر، با حقیقت متحد می‌گردد و به تبع آن، معرفتی بس عمیق‌تر نسبت به حقیقت برای او حاصل می‌شود. این نوع از معرفت، «حق‌الیقین» نام دارد. شهود حق‌الیقینی، مانند این است که در درون آتش با آن یکی شود. از این جهت که این درجه از شهود در مرتبه فناء برای عارف حاصل می‌شود، عالم با معلوم اتحاد وجودی پیدا می‌کند: «حق‌الیقین خص بمقام الفناء و اضمحلال رسم العبد فی الرب» (آملی، ۱۳۸۲، ص ۹۴). معرفت عین‌الیقینی و بالاتر از آن، حق‌الیقینی، معرفتی حضوری هستند. از این رو، هیچ‌گونه خطایی در آنها راه ندارد. «فعلم‌الیقین تصور الامر علی ما هو علیه، و عین‌الیقین شهوده کما هو، و حق‌الیقین بالفناء فی الحق و البقاء به علماً و شهوداً و حالاً، لا علماً فقط» (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸).

حق‌الیقین مرتبه‌ای است که در آن، سه‌گانگی میان علم، عالم و معلوم رخت برمی‌بندد. عالم همان معلوم است و علم هم چیزی جز آنها نیست. نمونه بارز این علم، آگاهی انسان از خویش است. در این آگاهی، هیچ مغایرتی بین انسان، علم و معلوم او نیست، بلکه تنها یک واقعیت است که از یک جهت

«عالم»، از جهتی «معلوم» و از جهت دیگر «علم» می‌باشد. مرتبه نهایی این‌گونه علم، در نگاه عارفان، از فناء ذات عارف در وجود مطلق و بقای بعد از فناء حاصل می‌شود. عارف به جهت وحدتش با وجود مطلق در سفر دوم، عین حقایق موجود در تعینات حقی می‌شود و در سفر سوم، در تمام تجلیات حق از جمله تجلیات خلقی سرریان می‌یابد و چون با آنها وحدت یافته، آنها را به صورت حق‌الیقینی درک می‌کند. در واقع، در این مرحله مغایرتی بین او و تجلیات نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۶۲۷-۶۲۸).

در این میان، چون حصة وجودی انسان کامل در اعتدال تام قرار دارد و نمونه‌ای کامل از تمام اسمای الهی را در احدیت جمعی خود شامل است، و همچنین بدین جهت که با تمام تجلیات حقی و خلقی اتحاد حق‌الیقینی دارد، ادراکی که برای او حاصل می‌شود، بی‌نقص‌ترین ادراکی است که برای مخلوق امکان دارد (همان، ص ۶۲۸-۶۲۹). به عبارت دیگر، از لحاظ هستی‌شناختی، انسان کامل، به سرریان وجود مطلق در همه تجلیات ساری است و به نفس همین سرریان، از تمام آنها آگاهی حق‌الیقینی دارد. «الانسان الکامل، لابد أن یسری فی جمیع الموجودات؛ کسریان الحق فیها و ذلک فی السفر الثالث الذی من الحق الی الخلق بالحق و عند هذا السفر یتم کماله و به یحصل له حق‌الیقین» (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸).

از لحاظ سلوکی، انبیاء گذشته تا مرحله تعیین ثانی و اسم جامع الله قدم می‌نهند. اما تنها رسول خاتم‌الصلوات و وارثان اویند که تا تعیین اول و مقام جمع‌الجمع بارمی‌یابند. این نهایی‌ترین درجه‌ای است که وصول به آن برای انسان ممکن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵). از این رو، همچنان‌که در گذشته بیان شد، حضرت خاتم‌الصلوات، به دلیل اینکه مظهر کامل حقیقت محمدیه‌صلوات می‌باشد، جامع همه حقایق است و در نتیجه، کشف او برترین کشفی است که برای مخلوق امکان دارد.

جمع مراتب کشف و شهود برای حضرت خاتم‌الانبیاء حاصل شده است؛ چون نبی بخصوص خاتم‌الانبیاء باید جمع مراحل وجودی را به کشف شهودی طی نماید تا مقام رجوع به خلق و بیان حقایق، یعنی رجوع به کثرت و سیر در اسماء و صفات حق برایش حاصل شود. انتهای سیر خاتم‌الانبیاء، مقام او ادنی است. این مرتبه را هیچ‌یک از اولیاء و انبیاء واجد نیستند. درجات اکملیت «درجات وراء کمال» اختصاص به خاتم‌الانبیاء دارد. فناء در احدیت، فقط اختصاص به حقیقت محمدیه‌صلوات دارد و به نحو وراثت، از برای صاحب ارث محمدی‌صلوات یعنی ائمه طاهرین ثابت است (آشتیانی، ۱۳۸۰، ص ۵۴۹).

با توجه به بیانات فوق، مهم‌ترین ویژگی‌هایی که برای انسان می‌توان برشمرد، عبارتند از:

۱. جامعیت و اعتدال: هر مظهري غير از انسان، مظهر اسم خاص از اسماء پروردگار است. اما انسان، مظهر اسم الله است که جامع جمیع اسماء و در نهایت اعتدال است. بلکه انسان حقیقت تعیین اول را

نیز در خود پیاده می‌کند. از این رو، انسان کامل نیز که مظهر اسم جامع است، دارای اعتدال بوده، هیچ جنبه‌ای در او غلبه ندارد. این ویژگی، نشان قرب انسان کامل به مقام اطلاق است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۰۸-۷۰۹).

پس به صورت آدمی فرع جهان
ظا هرش را پیشه‌های آرد به چرخ
وز صفت اصل جهان این را بدان
باطنش با شد محیط هفت چرخ

(مولانا، ۱۳۷۶، دفتر چهارم، ص ۷۱۹).

۲. خلافت: همچنان‌که از آیات قرآن به دست می‌آید، انسان خلیفه خداست: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). خلافت برای انسان تنها زمانی امکان‌پذیر است که صفات مستخلف عنه را داشته باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۵۶). از این جهت که انسان می‌تواند حقیقت تعین اول و ثانی را در خود پیاده کند، جنبه حقانی پیدا می‌کند و واجد همه اسماء الهی و متصف به صفات حق می‌شود و چون حضرت حق با اسماء و صفات، عالم را تدبیر می‌کند، او نیز می‌تواند عالم را به اذن خدا تدبیر کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۲). بنابراین، سر خلافت انسان، همچنان‌که در آیات قرآن اشاره شده، در دارا بودن اسماء است هَلَمْ أَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱)؛ «الإنسان الكامل هو الذي أضاف إلى جمعية حقائق العالم حقائق الحق التي بها صحت له الخلافة» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۷).

۳. سریان: در بحث اسماء گذشت که تمام اسماء الهی و حقایق خارجی جزئیات و مظاهر اسم الله هستند و اسم الله در تمام آنها، حضور و سریان دارد. انسان کامل نیز که در سیر تکاملی خویش تا اسم جامع الله باریافته و با گام نهادن در آن ساحت، کمال آن را در جان خویش پیاده نموده است، به سریان اسم جامع در تمام حقایق ساری است و در تمام مراتب حضور دارد. از این جهت، به انسان کامل حضرت جامع نیز گفته می‌شود.

جامعیت پیامبر ﷺ و شریعت و نبوت همیشگی ایشان

در نگاه عرفانی، بین همه مخلوقات، تنها انسان است که دارای توانایی بالقوه‌ای است تا که در بازگشت خود در قوس صعود، همه مراحل طی شده در قوس نزول را بپیماید. در این میان، تنها انسان کامل است که توانسته آنچه را در قوس نزول در او به‌طور بالقوه نهفته است، در قوس صعود به تفصیل فعلیت بخشیده، به سریان حق در تمام موجودات سریان حق‌الیقینی پیدا کند. در این بین، برتر از همه،

نبی اسلام ﷺ می‌باشد؛ کسی که توانسته در قوس صعود به مقام حقیقت محمدیه، یا همان تعین اول قدم نهاده و آن را به‌طور تام در خویش پیاده نماید. هریک از انبیاء، مظهری از حقیقت محمدیه می‌باشند و به اندازه استعداد خاصی که دارند، آن حقیقت را در خود پیاده کرده‌اند. تنها پیامبر اسلام ﷺ مظهر تام بوده و آن حقیقت را به‌طور تام در خویش پیاده نموده است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۶۴۱). از این رو، مقام ایشان جامع جمیع مقامات اولیاء بوده، نبوت و رسالت او نیز جامع جمیع نبوت‌ها و رسالت‌ها می‌باشد.

نبوت مطلقه رسول الله ﷺ

در نگاه اهل الله، نبوت به مطلقه و مقیده تقسیم می‌شود: نبوت مطلقه، که در رسول‌الله ﷺ تحقق دارد، ازلی و ابدی است و به زمان و مکان و شرایط خاصی وابسته نیست. بر خلاف نبوت انبیاء دیگر که مقید به شرایط خاصی است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷-۱۳۰-۱۳۳؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۰، ۳۹۹ و ۴۰۰). در نگاه عارفان، نبوت حضرت ختمی ﷺ نبوت عام و مطلق است؛ بدین معنا که ازلی، ابدی و همیشگی است. انبیاء دیگر، هریک، از شئون و اطوار ایشان می‌باشند. او اصل است، سایر انبیاء فروع و شاخ و برگ اویند. بر این اساس، شرع محمد ﷺ متضمن تمام شرایع می‌باشد و از شرع او تمام شرایع تفریع شده‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷ و ۱۳۴؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۰). «أنه لما كان المقام المحمود إليه ترجع المقامات كلها و هو الجامع لها لم يصح أن يكون صاحبه إلا من أوتي جوامع الكلم... و لما كان بعثه عاماً كانت شريعته جامعة جميع الشرائع فشرعته تتضمن جميع الأعمال كلها» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۸۷).

و بدری لم يأفل، و شمسی لم تغب و بی تهتدی کل الدراری الممهترة

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰ ق، ص ۸۲)

به گفته فرغانی، در این بیت، عدم افول بدر، کنایه از این است که حقیقت و نور پیامبر اسلام ﷺ ابدی بوده، احکام او که عبارت از شریعت می‌باشد، هیچ‌گاه حتی پس از مفارقت ایشان از این دنیا، تبدل یا نسخ نمی‌پذیرد. این‌گونه نیست که با تجلی دیگری، جلوه پیامبر غایب شود. شریعت او نیز که اشعه‌ای از اوست، چنین است؛ چراکه تجلی او اصل، کل و منبع تمام تجلیات می‌باشد. روشن است که فرع و جزء، هیچ‌گاه بر اصل و کل خویش غلبه نمی‌کند. شریعت، کتاب و آثار تمام انبیاء ﷺ حتی اولوالعزم از ایشان، با آمدن پیامبر دیگر نسخ می‌شود و سلطنت هریک با ظهور سلطنت دیگری، پایان می‌پذیرد، جز پیامبر اسلام ﷺ که حکم، شریعت و کتاب او، ازلی و ابدی و همواره غالب می‌باشد. مقصود از «الدراری» در بیت

مذکور، همه انبیاء، اولیاء و علماء می‌باشند که هریک، همچون ستارگانی هدایتگر دیگران بوده و نور خویش را از شمس وجود رسول‌الله ﷺ دریافت می‌کنند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۰۴-۳۰۵).

إلا بأبى من كان ملكا وسيدا
فذاك الرسول الأبطحى محمد
و آدم بين الماء و الطين واقف
له فى العلى مجد تليد و طارف

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

شریعت اسلام، همچون خورشید است و سایر ادیان همچون ستاره، با ظهور خورشید نور ستارگان از بین نمی‌روند، ولی روشنایی مفید برای بشر نخواهند داشت. از سوی دیگر، حتی نور ستارگان پرتوی است از نور خورشید که بازتابانده می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۳؛ ج ۱، ص ۱۴۵). روشن است که کارآمدی یا ناکارآمدی ادیان گذشته، به طلوع یا غروب شریعت اسلام وابسته است.

نبوت باطنی پیامبر اسلام ﷺ

از یک سو، در نگاه اهل معرفت، باطن حقیقت و ریشه آنچه در ظاهر است می‌باشد، و از سوی دیگر، نبوت نبی اسلام ﷺ در باطن ادیان جای دارد. در نتیجه، دین اسلام حقیقت و اصل ادیان گذشته است و دوران انبیاء پیشین دوران نبوت باطنی پیامبر ﷺ می‌باشد. نبوت با نبوت باطنی پیامبر اسلام ﷺ آغاز و با ظهور آن پایان می‌پذیرد. همه انبیاء پیشین، نواب ایشان و دوران نبوت آنان، دوران نبوت باطنی پیامبر اسلام ﷺ بوده است.

هو [شریعة نبینا] المقرر لها [شرايع] و شرعه أصلها و أرسل إلى الناس كافة و لم يكن ذلك لغيره و الناس من آدم إلى آخر إنسان و كانت فيهم الشرائع فهى شرائع محمد ﷺ بأبدي نوابه فإنه المبعوث إلى الناس كافة فجميع الرسل نوابه بلاشك فلما ظهر بنفسه لم يبق حكم إلا له و لاحاكم إلا رجع إليه و اقتضت مرتبه أن تختص بأمر عند ظهور عينه فى الدنيا لم يعطه أحد من نوابه و لابد أن يكون ذلك الأمر من العظم بحيث أنه يتضمن جميع ما تفرق فى نوابه و زيادة (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۴).

با ظهور پیامبر اسلام ﷺ در این دنیا، همان نبوت باطنی ظاهر و آشکار گردیده و ادیان پیشین نسخ می‌شوند: «فإن الإمام الأعظم إذا حضر لا يبقى لائى من نوابه حكم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵). بنابراین، اعتبار ادیان گذشته در ظاهر به پیامبران خویش بود، ولی در باطن اعتبار آنها به شریعت محمد ﷺ می‌باشد.

نیابت انبیاء ﷺ از نبوت باطنی و مطلق پیامبر ﷺ

بر اساس آنچه گذشت، دین اسلام مطلق بوده، در باطن ادیان دیگر جای دارد. در نتیجه، دین اسلام حقیقت و اصل ادیان گذشته است و دوران انبیاء پیشین دوران نبوت باطنی پیامبر ﷺ می‌باشد. طبق این

تحلیل، انبیاء ﷺ، هریک در زمان خویش، نایبان او بوده و در نتیجه، شرایع آنها نیز شعبه‌ای از شریعت محمد ﷺ بوده‌اند که به دست نایبان پیامبر خاتم ﷺ تبلیغ می‌شده است، به گونه‌ای که اگر ایشان در زمان انبیاء ﷺ حضور داشت، برای هیچ پیامبری، شریعت و حکمی وجود نداشت (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۱۳۴). «فكان الحكم له باطناً أولاً فى جميع ما ظهر من الشرائع على أیدی الأنبياء و الرسل سلام الله عليهم أجمعين ثم صار الحكم له ظاهراً فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۳).

پیامبران گذشته، همان‌طور که در دوره نبوت باطنی پیامبر اسلام ﷺ تابع ایشان بودند، در زمان نبوت ظاهری ایشان نیز پیرو او هستند. ابن عربی در این باره، از روایاتی همچون: «لو كان موسى حياً ما وسعه إلا أن يتبعنى» استفاده می‌کند و بیان می‌کند: «لو كانت الأنبياء و الرسل فى قيد الحياة فى هذا الزمان، لكانوا بأجمعهم داخلين تحت حكم الشرع المحمدى» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹).

اسلام شریعت مقرر

در نگاه اهل الله، نسخ شرایع پیشین حتمی است، به طوری که با ظهور اسلام، هیچ حکمی برای هیچ شریعتی باقی نمی‌ماند. اگر حکمی هم باقی باشد، بدان جهت بایستی مورد عمل قرار گیرد که به تقریر اسلام ثابت است، نه بدان جهت که پیامبر مخصوص آن، آن را تثبیت نموده است. از این رو، ابن عربی به شریعت محمدی ﷺ شریعت مقرر می‌گوید (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۹؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ج ۲، ص ۲۴۳).

لما كان شرع محمد ﷺ تضمن جميع الشرائع المتقدمة و أنه ما بقى لها حكم فى هذه الدنيا إلا ما قرره الشريعة المحمدية فبتقريرها ثبتت فتبعنا بها نفوسنا من حيث إن محمد ﷺ قررها لامن حيث إن النبى المخصوص بها فى وقته قررها فلها أوتى رسول الله ﷺ جوامع الكلم فإذا عمل المحمدى و جميع العالم المكلف اليوم من الإنس و الجن محمدى ليس فى العالم اليوم شرع إلهى سوى هذا الشرع المحمدى (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۲).

مقام محمود پیامبر ﷺ

ابن عربی، مقام و مرتبه‌ای برای پیامبر اسلام قائل است که هیچ‌یک از اولیاء و انبیاء واجد آن نیستند. او پیامبر اسلام ﷺ را حاجب الحجاب و امام اعظم می‌داند و سایر پیامبران را حاجب الباب، امام، ولی و نایب او. در نگاه وی، شفاعت تام از آن پیامبر اسلام ﷺ است تا جایی که حتی انبیاء گذشته، از طریق ایشان وارد بهشت می‌شوند: «لكل أمة باب خاص إلهى شارعهم هو حاجب ذلك الباب

الذی یدخلون منه علی اللّٰه تعالی و محمد ﷺ هو حاجب الحجاب لعموم رسالته دون سائر الأنبياء ﷺ» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴).

به گفته ابن عربی، اذن شفاعت، به خواست پیامبر ﷺ برای ملائک، انبیاء و مؤمنان داده می‌شود. بنابراین، پیامبر اسلام ﷺ شفیع شفعاء است و هر شفاعتی با شفاعت ایشان امکان‌پذیر است (همان، ص ۳۱۳). این مقامی است که ابن عربی آن را حاجب الحجاب یا مقام محمود می‌خواند (همان، ج ۲، ص ۸۶).

کشف تام محمدی ﷺ

در بیان نگاه معرفت‌شناسانه عارفان، می‌توان به تلاشی که محیی‌الدین، در کتاب *فصوص الحکم* انجام داده، اشاره کرد. وی در این کتاب، هر فصی را به یک نبی اختصاص داده و رمز جان آن نبی را در آن فص بیان نموده است؛ بدین نحو که در فص مختص هر پیامبری، کشف و ذوق مخصوص او را شرح می‌دهد. مثلاً، در فص یوسفی ﷺ، کشف نوری را به عنوان ویژگی برجسته حضرت یوسف ﷺ بیان می‌کند. منظور از کشف نوری، قوت آن حضرت در کشف مثالی می‌باشد. گرچه همه انبیاء از کشف مثالی برخوردارند، اما حضرت یوسف ﷺ در این ویژگی قوت بالاتر و برتری دارد. یا در فص صالحی، کشف از نوع فتح را، کشفی که توقع آن نمی‌رود، به عنوان ویژگی و کشف برجسته حضرت صالح ﷺ بیان می‌کند.

ابن عربی ضمن اینکه در هر فصی، کشف و ذوق مخصوص پیامبری را که در عنوان فص به کار رفته شرح می‌دهد، ارتباط آن کشف را با کشف ختمی ﷺ و وارثانش نیز به این بیان توضیح می‌دهد که نبی خاتم ﷺ، به دلیل مقام جمع‌اش، علاوه بر اینکه اذواق و کشف‌های جمیع انبیاء را واجد است، در هریک از آنها حتی از نبی مخصوص آن کشف، کشف بالاتری دارد؛ چراکه کشف ختمی بر اساس توحید ذاتی، تجلی ذاتی و وحدت وجود محقق می‌شود. بر این اساس در کشف نوری و مثالی، نبی خاتم ﷺ، حتی از حضرت یوسف ﷺ که در آن، نسبت به انبیاء برتری دارد، کشف بالاتری خواهد داشت؛ کشف حضرت یوسف ﷺ بر اساس توحید صفاتی است، اما کشف ختمی بر اساس توحید ذاتی است. از این رو، همچنان‌که از لحاظ هستی‌شناسی مرتبه وجودی خاتم‌الانبیاء ﷺ جمع تمام مراتب و مقامات انبیاء است، از لحاظ معرفت‌شناسی نیز کشف ایشان، جمع تمام کشف‌های انبیاء می‌باشد. بلکه باید گفت: در اینجا هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به یک نقطه می‌رسند؛ چراکه این شهود، شهود حق‌الیقینی است که بر اساس اتحاد علم، عالم و معلوم، هستی، انسان و معرفت در آن تلاقی می‌کنند.

در نگاه عارفان، پیامبر ﷺ، عبد تام و مطلق پروردگار است به طوری که در او هیچ تعینی جز عبودیت نیست. انسان کامل، و هر مخلوق دیگر، آیه پروردگار است. هر آیه بسان یک آینه، که وجود غیر در او منعکس است، به قدر وجود خویش نشانگر وجود پروردگار است. در این میان، وجود آینه‌واری که در عارفان از انسان سراغ است، در هیچ وجود دیگری نیست. انسان عادی، به جهت وجود زنگارهایی چون انانیت و غفلت، همچون آینه زنگار گرفته، وجود آینه‌ای خویش را فراموش کرده، حق را نمی‌تواند در خود مشاهده کند و تنها، شیئیت خویش را می‌بیند. هرچه آینه زلال و شفاف‌تر، نقشی که در او منعکس می‌شود نیز شفاف‌تر است. انسان کامل، آینه‌ای بس شفاف است که تمام مراتب و تعینات حقی و خلقی، از اسماء الهی گرفته تا عالم ناسوت، در او منعکس می‌باشد (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۱). از این رو، حق تعالی خود را در او چنان می‌بیند که در هیچ موجودی مشاهده نمی‌کند. این همان مقام خلیفه الهی و عبودیت می‌باشد. این همه بدان جهت است که انسان کامل، عبد تام پروردگار است و در او هیچ قید و تعینی جز عبودیت وجود ندارد؛ فقط خدای را در خویش جلوه‌گر نموده است.

به گفته ابن عربی، احدی در مقام عبودیت به پای رسول الله ﷺ نمی‌رسد؛ چه اینکه او عبد محض پروردگار است. تا جایی که هیچ زنگاری و تقیدی در او نیست. «لم یتحقق بهذا المقام [عبودیت] علی کماله مثل رسول الله ﷺ فکان عبداً محضاً زاهداً فی جمع الأحوال التي تخرجه عن مرتبة العبودية» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴). ابن عربی بعد از این بیان، به این دو سلیقه «بِحَانِ الْاِذَى اُسْدٌ رِی بَعْبَدِهِ» (اسراء: ۱) و «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدَ اللَّهِ يَدْعُوهُ» (جن: ۱۹) اشاره می‌کند که در آنها، هیچ تعینی برای رسول الله ﷺ در نظر گرفته نشده، تا اینکه کلمه عبد به صورت مضاف به آن به کار رود. صدرالمتألهین نیز ذیل تفسیر آیه «إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ»، نظیر آنچه از محیی‌الدین نقل شد، بیان می‌کند و مقام پیامبر را مطلق نام می‌نهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۵).

در مقام عبودیت محض که مختص رسول الله ﷺ است، تمام رسوم انسان، مضمحل شده و به جهت شهود حق‌الیقینی تام، به سریان حق در تمام موجودات سریان می‌یابد (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸). هرچند عارف این نکته را اذعان دارد که هر کس به میزان سعه وجودی خویش از شناخت نسبت به حق تعالی برخوردار است. شناخت رسول الله ﷺ شناختی برتر و جلوه عبودیت محض است که به صورت شریعت و احکام دین اسلام جلوه‌گر شده است.

بدین ترتیب، دین اسلام تجلی برترین کشف ممکن و برترین کشف نیز نتیجه برترین جایگاه هستی‌شناختی ممکن برای مخلوق است. در نتیجه، کسی که به دنبال دین حق و طریق جامعی است که

بتواند با آن بندگی محض را به نمایش گذارد باید در دین اسلام، مراد خویش را حاصل نماید؛ چراکه دین اسلام جلوهٔ بندگی تام و منحصر به فرد رسول‌الله ﷺ است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که اساسی‌ترین مبنای عارفان در باب کثرت‌گرایی دینی، انسان‌شناسی و نظریهٔ آنان در باب انسان کامل می‌باشد. در نگاه ایشان، پیامبر اسلام ﷺ مرتبهٔ حقیقت محمدیه را در خویش پیاده نموده و جامع همهٔ کمالات اسماء است. درحالی‌که هریک از انبیاء، تنها به اندازهٔ استعداد خویش، بخشی از آن حقیقت را در خویش محقق نموده‌اند. بدین سبب، پیامبر اسلام ﷺ، از افضلیت و اکملیتی برخوردار است که حتی اگر انبیاء گذشته در زمان حاضر حضور داشتند، از ایشان پیروی می‌کردند. نبوت ایشان نبوت مطلق، ازلی و ابدی است، به‌طوری‌که انبیاء پیشین، حتی در زمان خویش در حقیقت دین اسلام را، که باطن ادیان گذشته است، تبلیغ می‌کردند.

عارفان در راستای باور خاص خود به مقام حضرت ختمی ﷺ تلقی ویژه‌ای از خاتمیت دارند. آنان علاوه بر اینکه او را ختم رسُل و آخرین پیامبر می‌دانند، به لحاظ مقام جمعی‌ای که در او سراغ دارند، ایشان را ختم‌کنندهٔ تمام مراتب و مقامات رسُل می‌دانند.

از این‌رو، در نظر عارفان، دین اسلام همچون خورشید است که با طلوع آن، نور ادیان دیگر، همچون نور ستارگان، به خفا می‌رود. همچنان‌که با طلوع خورشید، نور ستارگان از بین نمی‌رود، بلکه بی‌اثر و بدون فایده می‌شود، با ظهور اسلام نیز ادیان دیگر باطل نمی‌شوند، بلکه منسوخ و بدون فایده می‌گردند. آنچه از بیانات عارفان به دست می‌آید، این است که نه‌تنها آنان با علمای اسلام، در باب نسخ ادیان، اختلاف عقیده ندارند، بلکه تأکیدشان بر نسخ ادیان گذشته بیش از دیگران است؛ چراکه در نگاه آنان، نه‌تنها با ظهور دین اسلام همهٔ ادیان گذشته منسوخ می‌شوند، بلکه آنان انبیاء گذشته را، حتی در زمان خود شان نیز، نائبان حضرت ختمی ﷺ و شرایع آنان را شعبه‌های شریعت محمدی ﷺ می‌دانند و معتقدند: شریعت اسلام به جهت مطلق بودنش، از نقطهٔ بی‌آغاز ازل بوده و تا نقطهٔ بی‌انجام ابد ادامه دارد.

بدین ترتیب، عرفان اسلامی از مبانی‌ای پیروی می‌کند که هرگز به اندیشه کثرت‌گرایی دینی منجر نمی‌شود. اگر بین گفته‌های آنان تعبیری کثرت‌گرایانه یافت می‌شود، عمدتاً در فضای تکوینی معنا پیدا می‌کنند. از این‌رو، استناد به برخی عبارات عرفا، بدون در نظر گرفتن مبانی آنان، نتیجهٔ متقنی به بار نمی‌آورد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۰، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چ پنجم، تهران، بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۸۲، أنوار الحقیقة و أطوار الطریفة و أسرار الشریعة، تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
- _____، ۱۳۶۸، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحیح هانری کرین، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن فارض، عمر، ۱۴۱۰ق، دیوان ابن فارض، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، الفتوحات المکیه، ۴جلدی، بیروت، دار صادر.
- امام خمینی، ۱۴۱۶ق، شرح دعاء السحر، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۳، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هفتم، تهران، طرح نو.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی‌بن محمد، ۱۳۷۸، شرح فصوص الحکم، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، ۱۴۲۸ق، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، النفحات الإلهیه، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قیصری، داوودبن محمود، ۱۳۸۶، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.

مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۶، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.