# بررسی کثرت‌گرایی دینی از منظر عرفان و دلالت‌های آن در تربیت دینی

بابک شمشیری *

محمد میر**

**چکیده:** ازجمله مباحث مهمی که در مطالعات نوین دینی و فلسفهٔ دین مطرح بوده، پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی است. این مبحث از نگاه اندیشمندانی نظیر هیک به دنبال اثبات این مطلب است که حقانیت و رستگاری، مخصوص یک دین خاص نبوده و همهٔ ادیان و مکاتب بشری، بهره‌ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی دارند. چنان‌که پیداست اولین نتیجهٔ کثرت‌گرایی هیکی، پذیرفته‌شدن هر مدعایی بدون ارزیابی معرفت‌شناسانه و بروز اختلاف و تفرقه‌افکنی میان انسان‌هاست؛ ازاین‌رو برای جلوگیری از وقوع چنین امری باید به بررسی رویکردهای دیگر موجود در این زمینه پرداخت. در این مقاله سعی شده است تا با روش استنباط فلسفی، کثرت‌گرایی مبتنی‌بر عرفان به عنوان متناسب‌ترین رویکرد در ارتباط با تنوع و کثرت ادیان در نظر گرفته شود. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به آموزه‌های وحدت‌محورِ عرفان و مؤلفهٔ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، می‌توان چگونگی مبنا قرار گرفتن عرفان برای کثرت‌گرایی دینی را تبیین نمود. ازسوی‌دیگر با بررسی آثار چنین وحدت در عین کثرتی می‌توان به استخراج پیامدهای مثبت آن در زمینهٔ تربیت دینی نیز پرداخت.

**کلیدواژه‌ها**: دین، پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، عرفان، تربیت دینی

---

* دانشیار دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شیراز e-mail: bshamshiri@rose.shirazu.ac.ir

** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز e-mail:m_mir.education@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۳/ ۲۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۵/۳

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

**مقدمه:**

یکی از پدیدارهای دینی مهمی که در مطالعات نوین دینی و فلسفهٔ دین مطرح بوده، بحث پلورالیسم[۱] (Pluralism) یا کثرت‌گرایی دینی است. پلورالیسم در کنار دو مفهوم انحصارگرایی (Exclusivism) و شمول‌گرایی (Inclusivism) سه نگرش متفاوت را در ارتباط با تنوّع و تکثّر ادیان مطرح می‌سازد. و منظور از آن این است که حقیقت و رستگاری در دین خاصّی منحصر نیست و همهٔ ادیان بهره‌ای از آن دارند؛ ازاین‌رو پیروان همهٔ ادیان به نجات و رستگاری می‌رسند و نزاع و اختلافات میان ادیان می‌تواند جای خود را به همراهی و همدلی دهد (Rowe, 1993: 173-174).

ظهور پلورالیسم دینی به‌مثابهٔ یک نگرش کلامی در باب تعدد ادیان و مذاهب به نیمهٔ اول قرن بیستم در جهان مسیحیت برمی‌گردد؛ یعنی زمانی‌که هیک با نوشتن کتاب *فلسفه دین* به نظریه‌پردازی دربارهٔ آن پرداخت. هیک پس از توضیح سه نگرش مطرح‌شده درخصوص تنوع ادیان، دیدگاه کثرت‌گرایی یا پلورالیسم را با تبیین این مسئله که میان واقعیت فی‌نفسه (Nounmena) و واقعیت آن‌چنان‌که به وسیلهٔ انسان‌ها و فرهنگ‌ها درک و تجربه می‌شود یا فنومن (Phenomena) تمایز وجود دارد، برمی‌گزیند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۴: ۴۰۶).

هرچند نظریهٔ هیک فتح بابی است تا به گروه‌ها و مکاتب دیگر نیز توجه شود، اما در نظریهٔ وی کثرت‌ها به حال خود واگذاشته می‌شوند. او حقیقت‌های متعددی که هرگز نمی‌توانند مصادیق حقیقت واحد قلمداد شوند را به‌مثابهٔ حقیقت غایی تصور می‌کند؛ درحالی‌که هیچ‌گاه امر متشخص و غیرمتشخص نمی‌توانند مصادیق حقیقت واحد انگاشته شوند.در نظریهٔ او گفتمان بر سر عقاید و اموری که کثرت‌ها را کثیر کرده، بیهوده است؛ زیرا وی از پیش توقع دارد که طرفین، عقاید اصلی خود را کنار بگذارند؛ بنابراین آن‌ها یا باید خارج از میز گفت‌وگو بایستند و یا تنها چیزهایی را در این گفت‌وگو مطرح کنند که نسبت به آنچه خود، حقیقت کامل می‌دانند کم‌اهمیت‌تر باشد.[۲] درحقیقت، با پذیرفته‌شدن هر مدعایی بدون ارزیابی معرفت‌شناسانه، نه‌تنها همدلی ایجاد نمی‌شود بلکه اختلافات و تفرقه‌افکنی‌های جاهلانه بیش از پیش میان انسان‌ها ریشه می‌دواند. ازاین‌رو، باید به دنبال رویکردی بود که بتواند ضمن توجه به گروه‌ها و مکاتب دیگر، این کثرت‌ها را به حال خود

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

وانگذارد و در کنار توجه به تفکیک آن‌ها، انسجامشان را نیز به شکلی منطقی و صحیح در برنامهٔ خود بگنجاند.

یکی از رویکردهایی که می‌تواند وحدت و کثرت را در کنار یکدیگر به تصویر کشد، رویکرد عرفانی است. عرفان ذیل موضوع وحدت با مطرح نمودن وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت می‌تواند زوایای جدیدی را در ارتباط با تنوع ادیان روشن سازد. بنابراین این مقاله سعی دارد تا با روش استنباط فلسفی[۳] کثرت‌گرایی مبتنی‌بر عرفان را در ارتباط با تنوع و کثرت ادیان تبیین و به دنبال آن، دلالت‌های چنین نگرشی در تربیت دینی را بررسی کند. برای این منظور پرسش‌های اصلی این مقاله عبارت‌اند از: ۱. چگونه عرفان می‌تواند مبنایی برای کثرت‌گرایی دینی باشد؟ ۲.کثرت‌گرایی دینی مبتنی‌بر عرفان چه دلالت‌هایی در تربیت دینی دارد؟

لازم به ذکر است، در زمینهٔ کثرت‌گرایی دینی و یا موضوع تربیت دینی مقالات متعددی وجود دارد. ازجمله مقالات مرتبط با موضوع کثرت‌گرایی دینی می‌توان به مقالهٔ سپیده نصرتی (۱۳۹۱) با عنوان «مبانی و معنای کثرت‌گرایی دینی در اسلام»، امیرعبّاس علیزمانی و مرجان نوری (۱۳۸۹) تحت عنوان «بررسی انتقادی مدل پلورالیسم دینی جان هیک» و محمد محمدرضایی و طاهرکریم‌زاده (۱۳۸۹) با عنوان «مقایسهٔ دیدگاه جان هیک و سید حسین نصر در باب کثرت‌گرایی دینی» اشاره نمود. هرچند این مقالات به بررسی کثرت‌گرایی دینی از منظرهای گوناگون پرداخته‌اند، اما دلالت‌های تربیتی‌ای از آن برای پیروان ادیان استخراج نشده است. در زمینهٔ تربیت دینی مقاله‌ای از احمد سلحشوری (۱۳۹۰) تحت عنوان «حدود و ثغور تربیت اخلاقی، تربیت معنوی و تربیت دینی»، قاسم پورحسن و خدیجه هاشمی (۱۳۹۰) با عنوان «مطالعهٔ تطبیقی مدل تربیت دینی از دیدگاه صدرالمتألّهین و اریک فروم»، کیوان بلندهمّتان و میرعبدالحسین نقیب‌زاده (۱۳۸۷) تحت عنوان «فرافلسفه تربیت دینی» و بابک شمشیری (۱۳۸۸) با عنوان «جهانی شدن و تربیت دینی از منظر مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و عرفان اسلامی» وجود دارد که در آن‌ها دربارهٔ کثرت‌گرایی دینی به بحث و تبادل‌نظر پرداخته نشده است. ازاین‌رو مقالهٔ حاضر درصدد است تا با تمرکز بر رویکرد عرفانی به عنوان رویکردی تربیتی و معرفت‌شناسانه[۴] در ارتباط با کثرت‌گرایی دینی و استخراج دلالت‌های تربیتی از آن در زمینهٔ تربیت دینی به پاسخ‌گویی پرسش‌های مذکور بپردازد.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## کثرت‌گرایی دینی از منظر عرفان

پیش از پرداختن به این مبحث، لازم است که در ابتدا برخی از مفروضه‌های بنیادین غالب مکاتب عرفانی نظیر اصل وحدت وجود و اصل ظاهر و باطن تبیین گردد. همچنین باید متذکر شویم که در این پیش‌فرض‌های اساسی میان فرقه‌ها و احیاناً رویکردهای مختلف عرفانی تفاوت اساسی‌ای وجود ندارد. به همین دلیل است که با رجعت به این مفروضه‌ها می‌توان از مکتب واحدی به نام عرفان صحبت کرد.۵

**اصل وحدت وجود:** براساس این اصل، وجود یا همان هستی یک حقیقت واحد است و نه اینکه، حقایقِ گوناگون و متباین باشد. وحدت وجود، وحدت حقّهٔ حقیقه است (شمشیری، ۱۳۸۵: ۶۴). یعنی وجود عین وحدت است. بدون اینکه احتیاج به‌واسطه در عروض یا واسطه در ثبوت داشته باشد. بنا به این دیدگاه، حقیقت یکی بیش نیست و هر چه در جهان هست تنها جلوه‌ای از همان حقیقت واحد یعنی ذات اقدس الهی می‌باشد. ازاین‌رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که تجلیّات و مظاهر حق‌تعالی، گوناگون و کثیر هستند. اما هستی یگانه است؛ بنابراین از اصل وحدت وجود، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت انشعاب پیدا می‌کند.

در میان تعبیرهای عرفا از وحدت وجود می‌توان ضمن توجه نمودن به بیان‌های مختلف و متأثر از نگاه هستی‌شناسانهٔ هر قوم و تفاوت‌های فرهنگی و دینی آن‌ها، این نکته را مورد تأکید قرار داد که همهٔ آن‌ها دربارهٔ وحدت وجود سخن گفته و نمی‌توان یکسانی مفاد اصلی موضوع مورد بحثشان را انکار نمود. ایزوتسو، اندیشه‌ای را که در کتاب چانگ تزو مربوط به تاتوئیسم است همتای جالب چینیِ فلسفهٔ وحدت وجود تحلیل می‌کند. براین‌اساس، گرچه حقیقتِ فرید با چشم‌انداز رنگارنگ، متنوع و گوناگون تجلی می‌یابد، اما همه‌چیز، واحد و خودِ حقیقت است. اگر ما این اشیا را اشکال عَرَضی و متنوع واحد مطلق انگاریم، این دو حیثیت با هم قابل جمع خواهند بود و وحدت وجودی که این‌گونه فهمیده می‌شود، محور فلسفهٔ لائوتزو چانگ‌تزو را تشکیل می‌دهد (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۰۰). نظر استیس دربارهٔ عرفان‌های هندی نیز مشابه این نظر می‌باشد. به اعتقاد او، حکمت ودانتا که در متونی نظیر اوپانیشادها نمود یافته، بی‌گمان مبتنی‌بر وحدت وجود است. از نظر وی، هرچند تفاسیر متعددی از تعابیر گویندگان این متون در دسترس می‌باشد؛[۶] اما مراد اصلی همهٔ آن‌ها، همان وحدت وجود بوده است که اگر صرفاً به منطوقش توجه شود، قائل به

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

یکسانی و یگانگی خدا و جهان می‌باشد. چنان‌که در اوپانیشادها آمده است: «تو همانا آتشی، تو همانا خورشیدی، تو همانا هوایی، تو همانا ماه آسمانی، تو همانا چرخ پرستاره‌ای، تو همانا برهمن متعالی هستی، تو همانا همهٔ آب‌های جهانی، تو...» (استیس، ۱۳۶۱ : ۲۱۷- ۲۱۵). همچنین در میان عرفای مسیحیت، اکهارت به سبب بحث‌های خود دربارهٔ وحدت وجود جایگاه برجسته‌ای دارد. او وجود را تنها به خدا نسبت می‌دهد و خدا و وجود را یکی می‌داند؛ ازاین‌رو گفته است: «تنها در جذبه است که می‌توانم دریابم با خدا وحدت دارم. در این جذبات است که از تثلیث گذشته و به ذات می‌رسم» (کاکایی، ۱۳۸۱: ۵۰). عرفای اسلامی نیز اصل وحدت وجود را به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های اساسی عرفان پذیرفته‌اند. ابن‌عربی از وحدت وجود به عنوان اصلی‌ترین و مهم‌ترین دیدگاه عرفانی خود یاد کرده است. بزرگ‌ترین قضیه‌ای که دیدگاه وی را بیان می‌کند، یکی بودن حقیقت وجود در ذات و جوهرش و برگشت همهٔ کثرت‌ها به صفات و اسمای او می‌باشد؛ لذا هر تعدد و کثرتی که دیده می‌شود، چیزی جز اعتبار، نسبت و اضافه نیست. براین‌اساس، همهٔ هستی و وجود، تجلی ذات حق تعالی است:

*پس او در تمامی مخلوقات و آفریدگان، ساری و جاری است؛ اگر این‌گونه نبود، اصلاً وجود ماهیتی نداشت و صحیح نبود... درحقیقت، او عین وجود است؛ پس او بینندهٔ هر بیننده و دیده‌شدهٔ هر دیده‌شده‌ای است* (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۷).

ازاین‌رو، می‌توان وجود کثرت‌ها را امری اعتباری، نسبی، اضافی و در طول امر واحد مطلق در نظر گرفت که به‌نوبهٔ خود علاوه‌بر مبحث وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، به دو بخشی بودن عالم هستی نیز اشاره دارد.

**اصل ظاهر و باطن:** بنا به اصل وحدت وجود، چنین استنباط می‌شود که عالم هستی از دو بخش تشکیل شده است. نخست، سپهر وحدت که همان باطن و ریشهٔ جهان هستی می‌باشد. این سپهر، چیزی نیست جز باری تعالی و صفات ذاتی او. دوم، سپهر کثرت است. این سپهر، قلمرو تمامی موجودات یا به تعبیری دیگر تجلیات الهی می‌باشد. به تعبیر غالب عرفا، باطن جهان هستی به عالم غیب یا ملکوت تعلق دارد و ظاهر آن نیز متعلّق به عالم مُلک یا جهان محسوسات است (قاسم‌پور راوندی و مهدوی‌راد، ۱۳۷۹: ۱۲۶ و ۱۲۸). هویت انسان نیز از همین اصل پیروی می‌کند. درواقع انسان آمیزه‌ای از عالم ناسوت (عالم مُلک) و لاهوت (عالم ملکوت) می‌باشد. ازاین‌رو، عرفای بزرگی

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

نظیر ابن‌عربی، عالم اصغر یا انسان را رونوشتی از عالم اکبر دانسته و به این نتیجه رسیده‌اند که انسان کامل، صورت رحمان است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۴۹۰). علاوه‌بر جهان و انسان، دین نیز مشمول اصل ظاهر و باطن می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، قشر یا صدف دین، حکایت از گزاره‌ها و تعالیمی دارد که ماهیت نسبی دارند. این گزاره‌ها و تعالیم تا حدّ زیادی تابع عوامل زمانی، مکانی، تاریخی، فرهنگی و نظایر آن می‌باشند؛ امّا گوهر یا مغز دین حاوی واقعیت‌هایی است که از اصل ثبات پیروی می‌نمایند. چنین واقعیت‌هایی به‌هیچ‌وجه تابع شرایط و محدودیت‌های گوناگون نمی‌باشند. ازاین‌رو، می‌توان وجود گوهر باطنی واحد و به تعبیری دیگر وحدت وجودیِ گوهر و باطنِ گزاره‌ها، آموزه‌ها و تعالیم ادیان در سپهر کثرت را جوازی بر پلورالیسم و تبیین کیفیت کثرت‌گرایی دینی از منظر عرفان دانست.

برای آنکه به تبیین کثرت‌گرایی عرفانی پرداخته شود، نخست باید موضع عرفا را در این‌باره بررسی کرد. در این رابطه نویسندگانی نظیر براد، رسیدن به حقیقت و جنبه‌هایی از آن را درخلال حالات و تجارب ویژهٔ عرفانی و دینیِ مردمانی که از نژادهای گوناگون و سنن اجتماعی متفاوتی بوده‌اند، ممکن دانسته است (استیس، ۱۳۶۱: ۳۲- ۳۱). سخن صریح‌تر از آنِ ویلیام جیمز می‌باشد که وحدت میان خود و حق را آزمایشی ازلی و پیروزمندی عرفان در تمام شرایط و مکان‌ها و میان همهٔ عرفا و مذاهب (نظیر هندو، تصوف و مسیحیت) دانسته است (جیمز، ۱۳۷۹: ۱۰۹). بنابراین هرچند ممکن است که مکاتب گوناگون عرفانی در نوع جهان‌بینی و دستورالعمل‌های مربوط به سیروسلوک با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته باشند، اما با تکیه بر تجربه‌ها و آموزه‌های بنیادین خود به حقیقت و جنبه‌هایی از آن نائل می‌شوند، و این امر به‌نوبهٔ خود می‌تواند زمینهٔ ایجاد وحدت میان کثرت‌های گوناگون را فراهم کند. درحقیقت، عقاید و آموزه‌ها همان چیزی هستند که به عرفان و مکاتب عرفانی کثرت می‌بخشند و درعین‌حال، منجر به وحدت این کثرت‌ها نیز می‌شوند. این مسئله همان نکته‌ای می‌باشد که هیک در کثرت‌گرایی خود از آن غافل شده است: از منظر من، دین از آن رو اهمیت دارد که حیات خودمحورانه انسان را به حیاتی خدامحورانه تبدیل می‌کند؛ اما اینکه این حقیقت در قالب چه مقوله‌ها و آموزه‌هایی بیان شود، چندان مهم نیست (رک، هیک، ۱۳۸۱: ۲۹۰- ۲۸۴).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

از همین‌رو است که به بهانهٔ رساندن کثرت‌ها به رستگاری و زندگی مسالمت‌آمیز، توجه کردن به عقاید اصلی آن‌ها را بی‌معنا و کم‌اهمیت می‌شمرد.

کثرت‌گرایی عرفانی با تکیه بر مفهوم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، میان کثرت و وحدت منافاتی نمی‌بیند و حتی کثرت را مؤکّد وحدت می‌داند: «قطعاً کثرت، وحدتِ حقیقی را نفی نمی‌کند؛ بلکه بالعکس، آن را تأکید می‌کند» (سبزواری، بی‌تا، ج ۶، : ۲۲). همان‌گونه که ملاصدرا نیز پس از اذعان نمودن به وجود کثرت‌ها در خارج، همگی آن‌ها را تعیین‌کنندهٔ یک حقیقت واحد و سریانی دانسته و ازاین‌رو، وحدت و کثرت را با هم مرتبط و غیرمتباین معرفی می‌کند. براین‌اساس، برای شناخت حقیقت واحد باید به سراغ کثرت‌ها رفت؛ کثرت‌هایی که به شکلی دسته‌جمعی، تداعی‌کنندهٔ یک حقیقت هستند. از این منظر، کثرت‌ها هیچ و پوچ نیستند؛ اما درعین‌حال، مظاهر و شئونات یک ذات واحد می‌باشند. درحقیقت، عرفان دیدگاه میانه‌ای را در ارتباط با وحدت و کثرت مطرح می‌کند و قائل به ترکیب جمع با تفرقه است؛ یعنی هم به وحدت احترام می‌گذارد و هم به کثرت؛ اما با نگاهی دقیق‌تر به وحدت، کثرتی را که به تفرقهٔ همیشگی بیانجامد، ناپسند می‌داند و از آن به عنوان عامل اختلاف، عداوت، جدال و خصومت یاد می‌کند (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۲۹). لذا کثرت‌گرایی دینی‌ای در عرفان مطرح و مقبول است که در آن با تکیه نمودن و تأکید بر وحدت میان ادیان، نسبت به افکار، عقاید، آموزه‌ها و حالات یکدیگر بی‌توجه نبوده و با تمرکز نمودن بر مفروضه‌های بنیادین عرفانی و نگرش عرفانی مبتنی‌بر آن‌ها، زمینه‌ساز اصلاح، بهبود و کاهش تفرقه و اختلاف‌ها گردد.

## دلالت‌های کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی در تربیت دینی

ازآنجایی‌که کثرت‌گرایی عرفانی با تکیه بر مفهوم کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت، میان کثرت و وحدت منافاتی نمی‌بیند و حتی کثرت‌ها را مؤکد وحدت و همگی آن‌ها را تعیین‌کنندهٔ یک حقیقت واحد و سریانی می‌داند، می‌توان با بررسی آثار و تبعات چنین وحدتِ در عین کثرت و کثرتِ در عین وحدتی، دلالت‌هایی را در تربیت دینی و نحوهٔ تعامل با پیروان سایر ادیان استخراج نمود که در موارد ذیل قابل جمع‌بندی است:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

**ایجاد روحیهٔ همدلی و مهرورزی نسبت به پیروان ادیان دیگر**

در تعالیم و آموزه‌های کتاب‌های دینی، تأکید بر داشتن روحیهٔ همدلی و مهرورزی نسبت به هم‌نوعان دیگر درزمرهٔ اصول اخلاقی قرار دارد. چنان‌که در منابع گوناگون یهودآمده است: «هم‌نوعت را مانند خودت دوست بدار» (کتاب مقدس، سفر لاویان: ۱۹/ ۱۸). اخلاق هندی نیز، اخلاقی مشتمل بر عاطفه و مهرورزی است. گاندی در کتاب *این است مذهب من* می‌گوید که من از مطالعهٔ اوپانیشادها به این اصل رسیدم که در همهٔ جهان یک نیکی وجود دارد و آن، دوست داشتن دیگران مانند دوست داشتن خود است (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۰). همچنین مبشران و مبلغان مسیحی بر این باورند که حضرت عیسی(ع)، پیامبر مهرورزی بوده است. در این رابطه می‌توان به بخشی از تعالیم ایشان به حواریون اشاره نمود: «شنیده‌اید که گفته‌اند: دوست خویش را محبت کن و دشمن خویش را بغض نما، لیکن من به شما می‌گویم که اعدای خود را نیز دوست بدارید...» (انجیل متی، ۵: ۴۵- ۴۳). در تعالیم اسلامی نیز پیغمبر گرامی(ص) می‌فرمایند: «هر کس به اهل ذمّه (مسیحی، یهودی و زرتشتی) آزار رساند، به من آزار رسانده است» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۱۲۵). ازاین‌رو، در میان ادیان مختلف و پیروانشان، مهرورزی و هم‌لی نسبت به همنوعان، همواره مورد تأکید قرار گرفته و توجه به آن، امری خردمندانه و انسانی است.

از آن‌جایی که پلورالیسم دینیِ عرفانی نگرشی انحصارگرایانه را نسبت به پیروان سایر ادیان در پیش نگرفته و در نظر گرفتن کثرت‌ها را زمینه‌ساز رسیدن به وحدت دانسته است، مهربانی و همدلی با کثرت‌های دینی را لازمهٔ تربیت دینی برمی‌شمرد؛ زیرا در سایهٔ خصومت و عداوت نسبت به پیروان دیگر ادیان، مجالی برای هیچ‌گونه نگرش صحیح، همه‌جانبه و بدون تعصب و بغضی باقی نخواهد ماند و روزبه‌روز، بر تفرقه و ازهم‌گسستگی روابط انسانی پیروان ادیان افزوده می‌شود. مهرورزی و همدلیِ برگرفته از این کثرت‌گرایی، با توجه نمودن به مواردی نظیر همنوع بودن انسان‌ها، مهرِورزی متعصبانه به خود و دین و آیین خاص و واحد و قهر کورکورانه و کینه‌توزانه نسبت به غیر و پیروان سایر ادیان را جایز نمی‌داند. از همین‌جهت است که خرقانی در مناجات خود با حضرت حق، می‌گوید: «الهی، اگر در همهٔ جهان کس از من بر خَلق تو مهربان‌تر بُود، در این وقت از خود ننگ دارم» (مینوی، ۱۳۸۹: ۱۱۸). جوهرهٔ چنین اندیشه‌ای را می‌توان در گفتار منسوب به وی که گفته می‌شود بر بالای درب خانقاهش نگاشته است، مشاهده نمود:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*هر کس که در این سرای در آید، نانش دهید و از ایمانش مپرسید. چه آن کس که به درگاه باری تعالی به جان ارزد، البّته بر خوان بوالحسن به نان ارزد*[۷] (خرقانی ، ۱۳۸۹: ۷۶).

این مفهوم، در پاره‌ای از تعالیم عرفانی مسیحیت، به‌گونه‌ای دیگر مورد توجه قرار گرفته است:

*هر کس که به رخسارهٔ راست تو سیلی (طپانچه) زند، رخسارهٔ دیگر خود را به‌سوی او بگردان و اگر کسی تو را به دادگاه کشاند تا پیراهنت را بگیرد، عبای خود را نیز به او ببخش...»* (انجیل متی، ۵: ۴۱- ۳۸).

افزون‌براین، براساس مفروضهٔ وحدت وجود عرفان، تمام عالَم و مخلوقاتش در طول محبت به ذات حق تعالی قرار گرفته و در عالَم، فقط یک نوع محبت وجود دارد که آن هم مخصوص به او است. ابن‌عربی در این‌باره می گوید:

*او در هر محبوبی برای هر محبی ظاهر است و در وجود، جز محبت نمی‌باشد؛ پس تمام عالَم، محب و محبوب‌اند و تمام آن‌ها به وی باز می‌گردد... هیچ‌کس، غیر خالقش را دوست نمی‌دارد؛ زیرا سبب حب، جمال است که مخصوص خدا می‌باشد* (ابن‌عربی، ۱۳۸۴: ۲۳۸).

براین‌اساس، محبت به هستی چیزی جدای از محبت به خالق آن نیست. چنین نگرش مهرورزانه‌ای را می‌توان در تعالیم مسیحیت ذیل بحث کشیدن بار گناه همهٔ آدمیان توسط حضرت عیسی(ع) مشاهده نمود (رک، انجیل متی: ۲۶/ ۲۸). در متون و آموزه‌های آیین یهود نیز، عشق و مهرورزی مترادف کلمهٔ «آهاوا» (Ahava) بوده و به‌طور یکسان، دربارهٔ عشق به خدا و عشق زمینی به‌کار می‌رود. عرفان یهود، منبع معرفت و زندگی را عشق می‌داند و معتقد است که عشقِ انسان به خدا، باید از طریق عشق به همنوعان ابراز شود (کاویانی، ۱۳۸۰: ۲۵). عارف، همهٔ پدیده‌های عالَم هستی را جلوه‌ای از تجلی حضرت حق و انسان را آیینهٔ تمام‌نمای جمال حق می‌داند، لذا نسبت به همهٔ هستی عشق می‌ورزد و محبت، شفقت و خدمت به خلق را بالاترین عبادت و بندگی به‌شمار می‌آورد. بنابراین براساس پلورالیسم دینیِ عرفانی، مهرورزی در این عالَم رشته‌ای است که یک‌سوی آن به تعداد مخلوقات و سوی دیگر آن فقط یکی، یعنی ذات حق تعالی می‌باشد؛

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

ازاین‌رو، محبت نسبت به پیروان سایر ادیان و دیگر انسان‌ها را می‌توان نوعی از محبت به خداوند قلمداد نمود.

## گفتمان دینی

در منابع دینی و تاریخی، موارد متعدد و فراوانی از گفت‌وگوهای پیروان ادیان با یکدیگر و توجه آن‌ها به این امر دیده می‌شود. گفت‌وگو و تعامل حضرت محمّد(ص) با پیروان ادیان و آیین‌های دیگر نظیر یهودیان، مسیحیان، دهریّه، مانویان و مشرکیّه، نمونه‌های دیگری از توجه به این امر می‌باشد (رک، طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۱: ۱۱۴- ۲۵).افزون‌بر این، می‌توان به شرکت نمودن امام رضا(ع) در مناظره‌ها و مباحثه‌ها با غیر مسلمانانی نظیر عمران صابی، جاثلیق، هیربد اکبر و رأس الجالوت اشاره کرد (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۸- ۱۵۴). همچنین، می‌توان مشابه این امر را در تعالیم تورات ذیل گفتمان حضرت موسی(ع) و برادرش هارون(ع) با ساحران و استفاده از زبان خَرق عادات که زبان متداول، قابل فهم و مقبول آن عصر بوده است، مشاهده نمود (کتاب مقدس، سفر خروج، ۷: ۲۵- ۸). آن‌گونه که از اناجیل نیز استنباط می‌شود، حضرت عیسی(ع) شخصی سخن‌دان، منطقی، زیرک، هوشیار و حاضرجواب بوده است که برای ارشاد مردم و انجام رسالت الهی‌اش، بسیار مسافرت می‌کرد و با ساکنان مناطق مختلف به گفتمان می‌نشست (انجیل لوقا: ۲۰:۲۰ و انجیل متی: ۲۲/ ۱۵). بنابراین در میان ادیان مختلف و پیروانشان، گفت‌وگوهای درون‌دینی و برون‌دینی جایگاه ویژه‌ای داشته و هر یک از آن‌ها به تناسب شرایط خود از آن بهره برده و در این رابطه، شاخص‌هایی را مطرح و رعایت نموده‌اند.

سالکان و پیروان طریق عرفانی به دنبال گذر از لایه‌های قشری و پوسته و درنتیجه، رسیدن به ذات و گوهرِ واحدِ جهان هستی هستند. ازاین‌رو، به جای دامن زدن به اختلافات، در پی معرفت حقیقی یعنی مشاهدهٔ مشترکات که در اصل همان حقیقت واحد است، می‌باشند. پیروان این رویکرد، دیگران را نیز به دیدن حقایق باطنیِ واحد، دعوت می‌نمایند. همچنان‌که حافظ می‌گوید:

جنگِ هفتاد و دو ملّت، همه را عذر بِنِه  چون ندیدند حقیقت، رهِ افسانه زدند

(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۸۴)

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

از آن‌جایی که پلورالیسم دینیِ عرفانی، نگرشی انحصارگرایانه را نسبت به پیروان سایر ادیان در پیش نگرفته و در نظر گرفتن کثرت‌ها را زمینه‌ساز و مقدمهٔ رسیدن به وحدت دانسته است، گفتمان با کثرت‌های دینی و زمینه‌سازی برای آن را نیز لازمه و اساس تربیت دینی می‌داند و برای رسیدن به گفتمان دینیِ صحیح و مطابق با اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، شرایط، اصول و ویژگی‌هایی نظیر نرمی و عطوفت در گفتار و مهرورزی با مخاطب را مطرح می‌کند که درواقع، بدون رعایت آن‌ها هیچ‌گونه گفت‌وگوی سودمند، نتیجه‌بخش و وحدت‌بخشی تحقّق نمی‌یابد. برای نمونه، می‌توان به گفتمان دینیِ عارفِ مسلمانی که براثر سوز و گداز عشق و در پی کشف حقیقت، به دیر مغان، کلیسای ترسایان (مسیحیان) و محفل پیر باده‌فروش راه می‌یابد، اشاره نمود. او در این سه محفل با افرادی روبه‌رو می‌شود که با خوش‌رویی و بیان روشن و بدون هیچ‌گونه جانب‌داریِ غیر منطقی، حقیقت را از منظر خویش برای او تبیین می‌کنند. ازاین‌رو، وقتی که وی با بیانی عاشقانه و محترمانه، به دلبر ترسایی می‌گوید: «شما تا کی می‌خواهید سه‌گانه‌پرست (أب، إبن و روحُ القُدُس) و غافل از وحدت باشید»، در کمال خوش‌رویی از او پاسخ می‌شنود:

گر از سرّ وحدت آگاهی — تهمت کافری به ما مپسند
در سه آیینه شاهد ازلی — پرتو از روی تابناک افکند
سه نگردد بَریشم ار او را — پرنیان خوانی و حریر و پرند
ما در این گفت‌وگو که از هر سو — شد ز ناقوس این ترانه بلند
که یکی هست و هیچ نیست جز او — وحدهُ لا إلهَ إلّا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۸۶: ۶۲)

گفتمان دینیِ عرفا، شرایطی را در درون خود جای داده که حتی در گفت‌وگو با ابلیس نیز، آثار دینیِ قابل تأمل و پرتوهایی از حقیقت را برای طرفین گفتمان به همراه دارد. در گفت‌وگوی جُنید با ابلیسِ رجیم آمده است:

*گفتم: یا ملعون! چه چیز تو را از سجده کردن بازداشت مر آدم را؟ گفت: یا جُنید! تو را چه صورت می‌بندد که من، غیر وی را سجده کنم؟ من متحیر شدم اندر سخن وی. به سرم ندا آمد: بگو یا جنید! مر او را دروغ می‌گویی؛ که اگر تو بنده بودی، از امر او*

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*بیرون نیامدی و به نهی‌اَش تقرّب نکردی. وی، آن ندا از سر من بشنید، بانگی بکرد و بگفت: بسوختی مرا بالله یا جُنید! و ناپدید شد* (عطار، ۱۳۸۱: ۲۶۹).

بدین‌ترتیب، یکی از ثمرات گفتمان دینیِ مبتنی‌بر این رویکرد را می‌توان آشکار شدن گوهر و باطن اندیشه‌هایی دانست که در پسِ گفتارهای ظاهری متعدد قرار دارند. مولانا در این رابطه می‌گوید:

این همی گوید که آن ضال است و گم — بی‌خبر از حال او وز امر قُم
و آن همی گوید که این را چه خبر — جنگشان افکند یزدان از قدر
گوهر هر یک هویدا می‌کند — جنس از ناجنس پیدا می‌کند

مثنوی، دفتر۳، ابیات ۱۵۰۵- ۱۵۰۳

ازاین‌رو، در جریان گفت‌وگو، با درک نمودن کاستی‌ها و نارواییهایی که احیاناً در ذات ادیان وجود ندارند و ممکن است درنتیجهٔ کج‌فهمی و استنباط غلط از آموزه‌های واقعی دین پدید آمده باشند، بهتر می‌توان به اصلاح آن‌ها اقدام نمود. چه‌بسا اگر همهٔ ادیان و پیروانشان تحت لوای گفتمان کنار یکدیگر جمع شوند و به خود فرصت درک همدیگر را دهند، به‌تدریج زمینهٔ توجه به گوهر باطنیِ مشترک و و وحدت وجودی میان آن‌ها فراهم گردد. عین القضات همدانی در این‌باره می‌گوید:

*ای دوست! اگر آنچه نصاری در دین عیسی دیدند تو نیز بینی، ترسا شوی و اگر آنچه جهودان (یهودیان) در دین موسی دیدند تو نیز بینی، جهود (یهودی) شوی... اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی، ایشان را همه مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط، خَلق را از حقیقت دور کرده است* (عین‌القضات، ۱۳۷۴: ۲۸۵ و ۳۳۹).

مولوی نیز از مخلوقات و سراسر کائنات به عنوان کلمات و سخنان خداوند یاد می‌کند:

گفت با جسم آیتی تا جان شد او — گفت با خورشید تا رخشان شد او

(مثنوی، دفتر۱، بیت ۱۴۵۲)

حال اگر پیروان ادیان مختلف با چنین پیش‌فرض و نگرشی وارد گفت‌وگو شوند، بر وحدت و همبستگی میان یکدیگر تمرکز بیشتری داشته و به گفته‌هایی تأکید دارند که پیروان همهٔ ادیان را مطابق مفروضهٔ ظاهر و باطن، به باطن و هستهٔ ادیان رهنمود سازند. ازاین‌روست که می‌توان برای

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

گفتمان دینیِ مبتنی‌بر این رویکرد، زبانی خاص را در نظر گرفت. بنابراین، نقیصهٔ زبان کلامیِ وابسته به شرایط نسبی در سپهر کثرت، در زبان عرفانیِ متمرکز بر سپهر وحدت برطرف می‌شود و بدین‌ترتیب، توجه به آموزه‌های برگرفته از مفروضهٔ وحدت وجود نظیر مهرورزی و هم‌دلی نسبت به پیروان سایر ادیان می‌تواند در گفتمان دینی کثرت‌ها، زبان مشترک و وحدت‌آفرینی را برای رسیدن به توازن و توافق در اختیار قرار دهد.

## تساهل و تسامح یا مدارا

در جامعهٔ مدنی، تساهل و تسامح دینی با این استدلال آغاز می‌شود که اگر بپذیریم پذیرش ایمان و عقاید دینی باید با طیب نفس همراه باشد و برای تطهیر روح و درون افراد است، طبیعتاً آزادی دینی و جواز بروز انواع فهم از هر دینی نیز مجاز خواهد بود. نتیجهٔ این بینش، گسترش مدارای دینی و تساهل اجتماعی است. در آیین مسیحیّت، شورای واتیکان در دههٔ ۱۹۶۰ میلادی با تکیه بر این مفهوم که شناختِ انسان از حقیقت، ناقص است (رسالهٔ اوّل قرنتیان، ۹: ۱۳)، تساهل بیشتری نسبت به پیروان سایر ادیان نشان داد و حتّی عقاید غیر دینی آن‌ها را نیز به دلیل اینکه ممکن است بهره‌ای از حقیقت داشته باشند، محترم دانست (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۱۰- ۹). آیین یهود نیز به داشتن روحیّهٔ مدارا و نرم‌خویی نسبت به سایر هم‌نوعان تأکید دارد: «انسان باید مانند نی، نرم و انعطاف‌پذیر باشد و هرگز چون درختِ سرو و آزاد، سخت و خشن نباشد» (تلود، رساله تعنیت:۲۰). از نظر اسلام هم، مسلمانان می‌توانند در داخل کشور خود با پیروان ادیان دیگری که ریشهٔ توحیدی دارند از قبیل یهود، نصاری و مجوس (زردشت)، تحت شرایط معیّنی، همزیستی داشته باشند (مطهّری، ۱۳۸۳، ج۲: ۲۴۹). در این آیین، نمونه‌های فراوانی مبیّن مفهوم تساهل می‌باشد. حضرت محمّد(ص) نیز نسبت به پیروان ادیان دیگر با مدارا و تسامح رفتار می‌کرد و طبق قانون اساسی مدینه، حقوق گسترده‌ای را برای یهودیان ساکن در آن شهر در نظر گرفته بود (حمیدالله، ۱۴۰۷ق: ۱۰۲- ۱۰۱). بنابراین در میان ادیان مختلف و پیروانشان، تساهل و تسامح یا مدارا جایگاه ویژه‌ای داشته و هر یک از آن‌ها به تناسب شرایط خود برای رسیدن به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز از آن بهره برده‌اند.

مکتب عرفان دربرابر انسان‌ها با مدارا، نرمش و انعطاف‌پذیری رفتار می‌نماید. این ویژگی موجب می‌شود که پیروان مسلک عرفانی نسبت به حضور پیروان سایر ادیان و آیین‌ها در خانقاه و

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

شرکت آنان در مراسم‌های عرفانی‌ای نظیر سماع و ذکر با گشاده‌رویی برخورد نمایند. به عنوان نمونه، دربارهٔ ابوالحسن خرقانی آمده است که «وقتی جمعی از صوفیان قصد زیارت (او) کردند، ترسایی به ایشان مرافقت کرد و حالِ خود پوشیده می‌داشت... روزی ابوالحسن گفت: «شما را به حمّام باید شد»؛ مسافران، شاد شدند و ترسا، دل‌تنگ شد. با خود اندیشه کرد که این زنّار کجا نهم؟ در این اندیشه بود. شیخ، آهسته در گوش ترسا می‌گوید که «به من ده، که خادمان امین باشند». چون از حمّام باز آمدند، شیخ زنّار به وی داد نهفته» (مینوی، ۱۳۷۲: ۱۳۶). این پدیده، یعنی اجازهٔ حضور پیروان دیگر ادیان در خانقاه عرفا و شرکت در مراسم عرفانی آن‌ها، هنوز در هندوستان که دارای کثرت فرهنگی و دینی است، مشاهده می‌شود (الهامی، ۱۳۷۸: ۴۶- ۴۵). وجود این خصیصهٔ مهم، می‌تواند پیامدهای مثبتی نظیر زندگی مسالمت‌آمیز همراه با صلح را به دنبال داشته باشد. به حکم وحدت وجود، همهٔ انسان‌ها محترم هستند و تا جایی که ممکن است، باید نسبت به آن‌ها با تواضع، احترام و مدارا رفتار کرد. به تعبیری دیگر، کافر مانند غوره می‌باشد؛ که با مؤمن از یک اصل هستند، اما ضد یکدیگرند و ممکن است براثر پخته شدن، ضدیت میان آن‌ها برطرف شده و با مؤمن، یارِ نیک شوند (رک: مثنوی، دفتر۲، بیت ۳۷۱۸). ازاین‌رو، مدارا نمودن با دشمن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد:

آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است  با دوستان مروت، با دشمنان مدارا

(حافظ، ۱۳۸۰: ۵)

بنابراین مدارا نمودنِ پیروان ادیان مختلف با یکدیگر، ضمن حفظ ارزش انسانی و احترام به ذات وجودی انسان‌ها، فرصت‌هایی را فراهم می‌آورد که در سایهٔ شناخت و درک متقابل به رشد و بالندگی‌ِشان بیانجامد. یکی از این فرصت‌های تعالی‌بخش، زمینه‌سازی برای دیدن مشترکات و وحدت میان پیروان ادیان مختلف با تکیه بر مفروضهٔ وحدت وجود و اصلِ وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است:

من و تو عارض ذاتِ وجودیم  مشبک‌های مشکاتِ وجودیم...
چو برخیزد تو را این پرده از پیش  نمانَد نیز حکم مذهب و کیش
همه حکمِ شریعت از منِ توست  که این بربستهٔ جان و تنِ توست
من و تو چون نمانَد در میانه  چه کعبه، چه کنش، چه دیرخانه...

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد
(شبستری، ۱۳۸۹: ۲۰)

بدین‌ترتیب، بنابر اصل وحدت وجود، به سبب اینکه پیروان همهٔ ادیان از یک اصلِ آمیخته با مهر و زیبایی نشئت گرفته‌اند،[۸] باید به زیبایی‌ها و نیکی‌های وحدت‌بخش همدیگر توجه نموده و عیسی‌وار در میان حواریّون، درخشندگی و زیبایی دندان‌های جیفه را تحسین کنند:

چون به سخن نوبت عیسی رسید عیب رها کرد و به معنی رسید
گفت ز نقشی که به ایوان اوست در به سپیدی نه چو دندان اوست
(نظامی، ۱۳۹۱، بخش ۹)

بنابراین، انسان متأثر از مفروضه‌های مورد تأکید عرفان، حُسن و جمال باطنیِ الهی را کشف و درک نموده و همهٔ عالم را زیبا می‌بیند. از این منظر، کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی، مدارا با تنوع ادیان و کثرت‌ها را نه‌تنها در حد تحمل آرای دیگران نمی‌پندارد، بلکه نسبت به کثرت‌ها و تنوعشان اشتیاق و رغبت نیز نشان می‌دهد؛ زیرا از آن‌ها برای تبیین باورها، ارزش‌ها و رسوم مشترکِ وحدت‌بخش، بهره می‌بَرد و بدین‌وسیله به‌رغم وجود کثرت‌های دینی متعدد، هماهنگی و به‌هم پیوستن آن‌ها پیدا کردن آن‌ها از طریق طرح آموزه‌های اخلاقی مشترک نظیر صلح، عدالت و محبت فراهم می‌شود.

## ایجاد روحیهٔ مسئولیت‌پذیری در میان پیروان ادیان

دین اسلام به عنوان آخرین دین آسمانی، نسبت به حقوق و تکالیف پیروان ادیان در قبال یکدیگر، بی‌تفاوت نبوده و با تعیین حقوق و تکالیف متقابل آن‌ها را در قبال یکدیگر مسئول دانسته است:

*چیزهایی را که آنان به جای الله می‌خوانند، دشنام مدهید که آنان نیز بی هیچ دانشی، از روی کینه‌توزی به الله دشنام دهند. اینچنین عمل هر قومی را در چشمشان آراسته‌ایم. پس بازگشت همگان به پروردگارشان است واو همه را از کارهایی که کرده اند آگاه می‌سازد* (رک: انعام: ۱۰۸).

در دین یهود نیز خداوند برای انسان، حقوق بی‌شماری را در نظر گرفته است؛ به عنوان نمونه، می‌توان به اولین حقوقِ اختصاص یافته به او در آفرینش و مسئولیت‌های متعدد پس از آن، اشاره نمود:

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

*و خدا گفت: انسان را به صورت خود و سازگار با شباهت خود بسازیم،[۹] تا بر ماهیانِ دریا، پرندگانِ آسمان و بهایم و بر تمامی حیوانات وحشیِ زمین و همهٔ خزندگانی که بر زمین می‌خزند، حکومت نماید. پس خدا، انسان را شبیه خود آفرید. او انسان را از زن و مرد خلق کرد و ایشان را برکت داد...* (کتاب مقدس سفر پیدایش، ۱: ۲۸- ۲۶).

بدین‌ترتیب، انسانی که به صورت خدا سرشته شده و از نعمت‌های الهی بهره‌مند گردیده است، مسئولیت‌های متعددی نظیر اصلاح هم‌نوعانش را نیز بر عهده دارد: «حتماً هم‌نوعت را نصیحت نما و به خاطر او، متحمّل گناه مشو» (سفر لاویان: ۱۹/ ۱۷). همچنین از منظر مسیحیان، بزرگ‌ترین مسئولیّت‌پذیری، مسئولیّت‌پذیری حضرت عیسی(ع) در ارتباط با گناه نوع بشر است. براساس این عقیده، حضرت عیسی(ع) تحمّل رنج نمود تا آنکه اِنای نوع خود را آمرزیده و کفّاره دهد (انجیل متی: ۲۶/ ۲۸ و انجیل یوحنا: ۷/ ۱۱ و ۱۰/ ۸- ۹)؛ بنابراین در میان ادیان مختلف و پیروانشان، مسئولیّت‌پذیری نسبت به هم‌نوعان، جایگاه ویژه‌ای داشته و بخشی از تعالیم آن‌ها را به خود اختصاص داده است.

از آن‌جایی که پلورالیسم دینیِ عرفانی، کثرت‌ها را زمینه‌ساز و مقدّمهٔ رسیدن به وحدت دانسته است، مسئولیّت‌پذیری نسبت به آن‌ها نیز به‌تبعِ آن، لازمهٔ تربیت دینی به‌شمار می‌آید. مسئولیّت‌پذیری در اینجا نه‌تنها یک وظیفه و تکلیف، بلکه یک عامل وحدت‌بخش است. براساس پلورالیسم دینیِ عرفانی، انسان خود را نسبت به پیروان سایر ادیان که هم‌نوعان و هم‌خَلقان و یا به تعبیری دیگر هم‌وجودان او هستند، مسئول و پذیرش این مسئولیّت را در راستای وحدت با امرِ وجود دهندهٔ مطلق می‌داند. لذا، نه‌تنها آن را به شکلی اختیاری، بلکه در قالبی از علاقه و شوق انجام می‌دهد. چنین نگرش مهرورزانه‌ای در ابوالحسن خرقانی موجب گردیده است تا نسبت به همهٔ انسان‌ها، احساس مسئولیّت کند؛ به گونه‌ای که:

*اگر از ترکستان تا به در شام، کسی را خاری در انگشت شود؛ آن، از آنِ من است. و همچنین اگر از تُرک تا شام، کسی را قدم در سنگ آید، زیان آن مراست. و اگر اندوهی در دلی است؛ آن دل، از آنِ من است* (عطار، ۱۳۸۱: ۶۷۶).

این نگرش، در برخی از تعالیم آیین مسیحیّت نیز مشاهده می‌شود. براین‌اساس، مسئولیت‌پذیری نسبت به همنوعان می‌تواند در قالب توجه نمودن به آن‌ها و استفادهٔ به‌جا و شایسته از حقّ تمکّن در ارتباط با همهٔ انسان‌ها، جلوه نماید: «هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

خواهد، رویِ خود را مگردان» (انجیل متی، ۵: ۴۲- ۴۱). کمک به هم‌نوعانی که در فطرت و روحِ دمیده شدهٔ الهی با انسان یکسان هستند، از اصلی‌ترین راه‌های تحقق وحدت وجودیِ مورد نظر در کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی است. در این رویکرد، رابطهٔ انسان با خدا، دیگران، جهان هستی و کائنات براساس عشق و مهرورزی شکل گرفته و انسان نمی‌تواند با نگاهی خصمانه و خودخواهانه، کمر به نابودی دیگران بَندد و نسبت به آن‌ها، بی‌مسئولیّتی ورزد. از منظر کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی، همهٔ انسان‌ها و کل هستی، حقّ وحدت وجود داشته که به دنبال آن، مسئولیت‌ها و وظایفی نیز برای هم‌حقّان تعریف می‌شود. یکی از مسئولیت‌ها و تکالیف پیروان ادیان در ارتباط با این حق، توجّه به آموزه‌ها و اصولی می‌باشد که متوجه همهٔ آن‌ها است، و قابل انتساب به پیروان دین خاصی نیست. برای نمونه، فرد بت‌پرستی، نزد یکی از دانشمندان یهودی به نام هیلل آمد و یک پای خود را بلند کرد و گفت: «تا هنگامی که روی یک پا ایستاده‌ام، تمام تورات را به من بیاموز!»؛ هیلل پاسخ داد: «آنچه خود از آن نفرت داری، برای هم‌نوعت روا مدار» (تلمود، رساله شبات: ۳۱). این اصل که «هرچه را برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند و هرچه را برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم نپسند»، حق و تکلیف توأمانی را برای پیروان ادیان پدید آورده و آن‌ها را نسبت به یکدیگر، مسئول و ذی‌حق دانسته که از این طریق، امکان رسیدنشان به وحدت در میان کثرت‌ها تسهیل می‌شود. ازسوی‌دیگر، توجه به کثرت‌ها نیز می‌تواند مسئولیت‌آور باشد؛ یعنی از آن‌جایی که انسان، مسئول انتخاب‌های خویش است، توجّه به کثرت‌ها، شرایطی را پدید می‌آورد که در پیِ آن، طیف گوناگونی از آگاهی، شکل گرفته و منجر به انتخاب در او شود. بنابراین توجه به هر دو جنبهٔ این موضوع یعنی وجود کثرت‌ها و حرکت به‌سوی وحدت، می‌تواند مسئولیت‌آفرین باشد.

## امکان ایجاد توازن بین عام و خاص

وضعیت متوازن، به معنای تساوی و برابری نبوده و هدف از آن، رفع کامل نابرابری‌ها و نیل به برابری کامل نمی‌باشد؛ بلکه برخی نابرابری‌ها در آن، موجه و معقول است. به‌عبارت‌دیگر، عنوان توازن جنبهٔ صوری مسئله را بیان می‌کند و معیارها و ملاک‌هایی لازم است تا ماهیت وضعیت توازن بیان شود. یکی از اصلی‌ترین و اساسی‌ترین موقعیت‌ها و وضعیت‌های توازن، توازن بین عام و خاص در ادیان می‌باشد. بحث توازن بین عام و خاص در ادیان، با آنچه تحت عنوان شمول‌گرایی مطرح

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

می‌شود، متفاوت است. در شمول‌گرایی، دین خاصی، مطرح‌کنندهٔ حقیقتِ کامل است و سایر ادیان هم به جنبه‌هایی از حقیقت تأکید دارند (Rowe, 1993: 173- 180)؛ اما در مبحث حاضر، پیروان ادیان ضمن توجه نمودن به حوزه و آموزه‌های خاصّ خود، بر آموزه‌ها، باورها و اصول عام و مشترکِ انسانی نیز تأکید می‌ورزند. از این منظر، می‌توان دو حق خاص و عام را برای پیروان ادیان در نظر گرفت: حق خاص، حقی می‌باشد که ناظر بر روابط فردیِ پیروان یک دین با سایر ادیان است؛ درحالی‌که حق عمومی به کسی اختصاص ندارد؛ بلکه عمومِ افراد اجتماع و پیروان همهٔ ادیان، از آن بهره‌مند هستند (Hart, 1954: 37). توجّه به این دو حق را می‌توان در سخنان هیلل مسیحی مشاهده نمود: «اگر من به فکر خودم نباشم، چه کسی برای من کاری خواهد کرد؟ و اگر من تنها برای خودم باشم، چه هستم؟» (تلمود/ میشنا، سدر نزیقین، رسالهٔ پیرقه آووت: ۱/ ۱۴). همچنین در آیین مسیحیّت، توجه نمودن به سخن پطرس، می‌تواند زمینه‌ساز تمرکز بر جنبه‌های خاص و درون‌دینی باشد: «در هیچ‌کس غیر از او (حضرت عیسی(ع))، نجات نیست؛ زیرا که اسمی دیگر زیر آسمان به مردم عطا نشده که بِدان نجات یابیم» (کتاب مقدس، اعمال رسولان: ۱۲/ ۴). ضرورت توجه به جنبهٔ عامّ دین، تا حدّی است که به وضوح می‌توان نقش وحدت‌بخش آن را حتی در میان فِرَق این آیین نیز مشاهده نمود. پیر بیل نویسندهٔ پروتستان مذهب می‌نویسد:

> *آن بخش از دین که مورد اختلاف نظر می‌باشد، تنها مختص به یک فرقه است. و لذا نمی‌توان آن را جز هستهٔ اوّلیّه و حقیقی آیین مسیحیّت دانست. امّا آن بخش که مورد وفاق عمومی و اتّفاق نظر همهٔ فرقه‌های مذهبی است، درواقع بنیاد ایمان خواهد بود و قادر است که همگان را حول محور خود با صلح و صمیمیّت گرد آورد* (فتحعلی، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

آیین اسلام نیز در قرآن کریم، ضمن تأکید بر جنبهٔ خاصّ دین: «هرآینه دین در نزد خدا دین اسلام است...» (آل عمران: ۱۹)، به بُعد عامّ آن هم، توجه نموده است: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید به‌سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ «بگو ای اهل کتاب ...جز خدای یکتا را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم...» (آل عمران: ۶۴). از این‌رو، متذکر این حقیقت می‌شود که اختلاف در مرام، مشرب و تفکر، امری جایز و پذیرفته‌شده بوده و بنا به سنت پروردگار، باید این‌گونه تفاوت دیدگاه‌ها وجود داشته باشد،[۱۰] وگرنه خود ذات باری تعالی قادر است که همهٔ مردم را بر

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

دینی واحد بیافریند: «و اگر پروردگار تو خواسته بود، همهٔ مردم را یک امّت کرده بود؛ ولی همواره گونه‌گون خواهند بود» (هود: ۱۱۸). این آیه، در کنار آیهٔ «و همگان دست در ریسمان خدا زنید و پراکنده مشوید...» (آل عمران: ۱۰۲)، بهترین مصداقِ توازن بین عام و خاص در سایهٔ اراده و خواست الهی می‌باشد. چه‌بسا، بتوان علت بت‌پرستی و مشرک شدن بت‌پرستان را مربوط به برقرار نشدن این توازن دانست؛ چرا که در قرآن کریم، بر پیشینهٔ توحیدی بت‌پرستان اشاره شده است: «اینان را ازآن‌رو می‌پرستیم تا وسیلهٔ نزدیکی ما به خدای یکتا شوند» و «اگر از آنان سؤال کنی که چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، خواهند گفت: الله» (زمر:۳۸). به عبارتی دیگر، مشرکان به‌جای توجه نمودن به جنبهٔ عام پرستش خود که همان توحید و خداپرستی است، غرق بت‌های خاص شده و به مرور، عام را رها نموده و نامتوازن عمل کردند. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در توازن میان عام و خاص، توجه و تمرکز به سمت عام، بیشتر می‌باشد. و ازجمله علل آن را می‌توان در رابطهٔ اخلاق با دین بررسی نمود. بر این اساس، ادیان به دنبال متخلّق نمودن انسان‌ها به فضایل اخلاقی بوده و تعالیم دینی آن‌ها، سرشار از مسائل اخلاقی است. ملکیان، نقطهٔ مشترک همهٔ ادیان را در تأکید بر معنویّت و حمایت از آموزه‌های اخلاقی می‌داند (ملکیان، ۱۳۷۲: ۳). همچنین، مونتسکیو دراین‌باره می‌نویسد:

> *اگر نیک بنگریم، همهٔ ادیان و مذاهبِ روی زمین را در اصول اوّلیّه، مشترک خواهیم یافت؛ زیرا عشق به هم‌نوع، رعایت قانون و جلب رضایت خدا، اساس هر دینی را تشکیل می‌دهد* (حدیدی، ۱۳۷۳: ۲۸۵).

درواقع، آنچه انسان‌ها را با دنیاهای مختلفِ درونی گرد هم می‌آورد و موجب تعلّق خاطر آن‌ها نسبت به یکدیگر می‌شود، همین اصول اولیّه و آموزه‌های اخلاقیِ مشترک می‌باشد. ازجملهٔ این اصول و آموزه‌های مشترک میان ادیان اصل توحید، اعتقاد به نبوت، هدف مبعوث شدن انبیا و اعتقاد به معاد است که بررسی آن‌ها، از حوصلهٔ این بحث خارج است.

رویکرد کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی با تکیه بر اصل وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، وحدت و کثرت را در کنار یکدیگر قرار داده و براین اساس، امکان برقراری توازن میان عام و خاص را به وجود می‌آورد. از منظر این رویکرد و مفروضه‌های موجود در آن، توجه نمودن به عام‌ها می‌تواند وحدت‌آفرین بوده و جامعهٔ دینیِ بزرگی[11] را برای ادیان مختلف و پیروانشان

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

شکل دهد که هویتی مستقل و فراتر از ترکیب و اجتماع ادیان متعدد داشته و درعین‌حال، نسبت به اعضای تشکیل‌دهندهٔ خود نیز بی‌اعتنا نیست؛ چرا که آن‌ها را مقدمه و زمینه‌ساز شکل‌گیری هویت مستقل خود می‌داند. بدین‌ترتیب، از توجه نمودنِ مطلق به خاص‌ها و عام‌ها، چیزی جز تفرقه و اختلاف حاصل نمی‌شود؛ اما با در کنار هم قرار دادن آن‌ها و تقدم عام بر خاص، انتظار می‌رود که توجه نمودن به عام، توجه به خاص‌ها را نیز به دنبال داشته باشد. چنین تقدمی، نه به معنای تقدم حقّ اکثریت ادیانِ تشکیل‌دهندهٔ جامعهٔ دینی، بلکه به معنای تقدم حق هویت جمعیِ جامعهٔ دینی بر حق هویت فردی اعضا و ادیان موجود در آن می‌باشد. البته پیش می‌آید که پیروان ادیان مختلف، بخشی از حقوق خویش را فدای جامعهٔ دینیِ می‌کنند؛ اما این امر، تنها با توجه نمودن به مفروضه‌هایی نظیر وحدت وجودیِ انسان‌ها و همهٔ هستی و مدّ نظر قرار دادن اصول، آموزه‌ها، باورها و مفروضه‌های باطن‌گرا و وحدت‌آفرینی که حق این ادیان را در موقعیت‌های دیگری نظیر فراهم نمودن فرصت ابراز وجود در گفتمان‌های دینی و داشتن نگرش محترمانه و مهرورزانه نسبت به آن‌ها تضمین کرده باشند، محقق می‌شود. توازن میان عام و خاص و توجه بیشتر به جنبهٔ عامّ این رابطه، موجب می‌شود تا کثرت‌ها به حال خود واگذاشته نشوند و ضمن مورد توجه قرار گرفتنِ سپهر خاص و مختلف کثرت‌ها، میان آن و سپهر عام و مشترکِ وحدت، توازن برقرار شود؛ اما در صورتی که کثرت‌های خاص بخواهند در مقابل سپهر وحدت بایستند و عام را از بین ببرند، طبیعی است که از میان مجموعهٔ رویکردهای موجود، کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی دربرابر او ایستادگی کند؛ کاری که کثرت‌گرایی هیکی در انجام آن، ناتوان است. از منظر مولوی، اسارت در بند خاص‌ها، مربوط به نوع نگرش و چشم‌انداز فرد است و توجه به عام‌ها، مانند شمعی است که می‌تواند تاریکی ادراک را روشن نماید:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جهود...
از نظرگه گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف
در کفِ هر یک اگر شمعی بُدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
(مولوی، دفتر۳، ابیات ۱۲۵۸ و ۱۲۶۷– ۱۲۶۸)

بدین‌ترتیب برای رسیدن به توازنی صحیح، باید نظرگاه و چشم‌اندازمان را تغییر داده تا با تکیه بر یکی بودن مغز وجودیِمان، اختلاف از گفتارهای لفظی کمتر شود؛ همچنین به‌جای دنبال کردن

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

کثرت‌های ظاهری، در پی شمعی باطنی باشیم که واقعیت را تا حدّ امکان روشن نماید. این شمع، می‌تواند شمعِ تکیه بر مشترکات و باطن دین باشد که همان رساندن انسان به انسانیت یا همان خَلق به خُلق است. بنابراین اگر در راه‌ها نظر افکنده شود، اختلاف‌های بی‌شماری جلوه می‌کنند؛ اما اگر به مقصد نظر کنیم، همه متّفق و یگانه هستند و مقصودشان یکی می‌باشد. راما کریشنای هندو در این‌باره گفته است: «راه‌هایی که به خدا ختم می‌شوند، به تعداد مذاهبِ موجود است» (ذکرگو، ۱۳۷۷: ۱۴). همچنین ابوسعید ابوالخیر در تأکید این مفهوم گفته است:

رفتم به کلیسیای ترسا و یهود ترسا و یهود را همه رو به تو بود
بر یادِ وصال تو به بت‌خانه شدم تسبیح بُتان، زمزمهٔ ذکر تو بود
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۹۱: ۴۴)

ازاین‌رو برطبق مفروضهٔ وحدت وجود، همهٔ راه‌ها و کثرت‌های دینی در یک مسیر قرار داشته و با وجود جلوه‌ها و تعابیر مختلف، همگی به ذات باری تعالی ختم می‌شوند. بنابراین در کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی، نه نیاز به حذف ادیان و هویت هر یک از آن‌ها برای رسیدن به وحدت در میانشان است و نه احتیاج به پذیرش آن‌ها در بستری از بی‌تفاوتی و بی‌مبالاتی، و تنزّلشان در حدّ سایر دستاوردها و امور دنیوی داریم؛ بلکه پذیرش همهٔ کثرت‌های دینی و تلاش برای یافتن جنبه‌های باطنیِ عام و مشترکِ وحدت‌آفرین در میان آن‌ها، می‌تواند توازنِ مناسبی بین عام و خاص، و یا به تعبیری دیگر، میان سپهر وحدت با سپهر کثرت ایجاد نماید.

## نتیجه:

پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، ازجمله رویکردهای مرتبط با تنوع و تکثر ادیان بوده که برای اولین بار، با نظریه‌پردازی جان هیک در جهان مسیحیّت مطرح گردیده است. هرچند نظریّهٔ هیک، فتح بابی است تا به گروه‌ها و مکاتب دیگر نیز توجه شود، اما در نظریّهٔ وی، کثرت‌ها به حال خود واگذاشته می‌شوند. بنابراین باید به دنبال رویکردی بود که بتواند ضمن توجه به گروه‌ها و مکاتب دیگر، این کثرت‌ها را به حالِ خود وانگذارد و در کنار توجه نمودن به تفکیک آن‌ها، انسجامشان را نیز به شکلی منطقی و صحیح، در برنامهٔ خود بگنجاند. کثرت‌گراییِ دینی مبتنی‌بر عرفان و یا به تعبیری دیگر، کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی، ازجمله رویکردهایی است که می‌تواند در این زمینه

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

مطرح شده و مورد بررسی قرار گیرد. این رویکرد، با توجه نمودن به پیش‌فرض‌های اساسیِ عرفانیِ خود نظیر وحدت وجود و اصل ظاهر و باطن، نه‌تنها وجود کثرت‌ها را در عالم خارج رد نکرده، بلکه همهٔ آن‌ها را تعیین‌کنندهٔ یک حقیقت دانسته و قائل به وجود آموزه‌ها، اصول و حقیقت‌های باطنیِ مشترکی در همهٔ کثرت‌ها است.

براین‌اساس تربیت دینی متأثر از پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی مبتنی‌بر عرفان، تربیتی است که با توجه نمودن به پیش‌فرض‌های مذکور، قائل به وجود حقیقت‌های باطنیِ مشترک در همهٔ کثرت‌های دینی است. ازاین‌رو همهٔ ادیان و پیروانشان ضمن توجه و احترام به عقاید و آموزه‌های کثرت‌مآبانهٔ یکدیگر به آموزه‌ها و حقیقت‌های بنیادی مشترک در میان یکدیگر نیز توجه دارند. لذا هدف این تربیت، آن است که اختلافات و تفرقه‌های میان ادیان، کمتر شده و زمینه و بستر لازم برای وحدتِ کلمه و تمرکز بر اشتراکات دینی و به دنبال آن، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بین آن‌ها فراهم شود. بر این اساس توجه نمودن به برنامه‌ای که محتوایی شامل ایجاد روحیهٔ همدلی و مهرورزی نسبت به پیروان سایر ادیان، گفتمان دینی، تساهل و تسامح یا مدارا، ایجاد روحیّهٔ مسئولیت‌پذیری در میان پیروان سایر ادیان و امکان ایجاد توازن بین عام و خاص در زمینهٔ تربیت دینی و نحوهٔ تعامل با پیروان سایر ادیان را داشته باشد، قابل استخراج و جمع‌بندی است.

حال، از آن‌جایی که کثرت‌گرایی دینیِ عرفانی ازجمله رویکردهای مرتبط با کثرت و تنوّع ادیان می‌باشد، می‌توان با بررسی آثار و تبعات آن، دلالت‌هایی را در زمینهٔ تربیت دینی و نحوهٔ تعامل با پیروان سایر ادیان استخراج نمود که در موارد ذیل، قابل جمع‌بندی است: ایجاد روحیّهٔ همدلی و مهرورزی نسبت به پیروان سایر ادیان، گفتمان دینی، تساهل و تسامح یا مدارا، ایجاد روحیهٔ مسئولیت‌پذیری در میان پیروان سایر ادیان و امکان ایجاد توازن بین عام و خاص. در سایهٔ وجودِ چنین دلالت‌هایی، می‌توان انتظار داشت که اختلافات و تفرقه‌های میان ادیان، کمتر شده و زمینه و بستر لازم برای وحدتِ کلمه و تمرکز بر اشتراکات دینی و به دنبال آن، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بین آن‌ها فراهم شود.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

## پی‌نوشت‌ها:

۱. واژه‌ی پلورالیسم برگرفته از دو واژهٔ Plural به معنای جمع و Ism به معنای گرایش است؛ بنابراین Pluralism در لغت به معنای جمع‌گرایی یا کثرت‌گرایی می‌باشد (رک: اقبال، *فرهنگ* ۱۳۷۶: ۲۰۰).

۲. (رک: رشاد. نقد مبانی معرفت‌شناسی نظریهٔ پلورالیسم دینی، *ذهن*، ش۴۷، ص ۲۶- ۴۰؛ Eddy, Religious pluralism and the divine: another look at john hick's neo-kantian proposal, religious studies, 30, 1994, pp 78- 467).

۳. در این روش، پس از توصیف و تفسیر مسئلهٔ مورد بحث، به نتیجه‌گیری، استنباط و استخراج مفاهیم و گزاره‌های تربیتی از آن پرداخته می‌شود. در مجموع، روش‌های تفسیری و استنباطی برای فهم متون دینی و استخراج آن دسته از مطالب تربیتی‌ای است که دربارهٔ محتوای نظام تعلیم و تربیت نظیر اهداف یا اصول تربیت بوده، و یا مطالبی که می‌توانند به عنوان پیش‌فرض‌های تحقیق تجربی از متون دینی استخراج و تنظیم شوند (رک: باقری نوع‌پرست. *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، ج ۲، تهران: مدرسه، ۱۳۸۴: ص ۹۱؛ *علم تجربی دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به رابطه‌ی دین با علوم انسانی*، تهران: سازمان انتشارات دبیرخانه هیأت حمایت از کرسی‌های نظریّه‌پردازی، نقد و مناظرهٔ ویژه‌ی علوم انسانی و معارف اسلامی، ۱۳۹۱).

۴. (رک: عرسان کیلانی. *سیر آرای تربیتی در تمدن اسلامی*، ترجمه بهروز رفیعی، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مرکز مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷؛ شمشیری؛ نقیب‌زاده، فرآیند تعلیم و تربیت با اقتباس از مبانی عرفان اسلامی، *دوماهنامه علمی‌پژوهشی دانشگاه شاهد*، شماره ۱۲، ص ۸۹ -۷۴، ۱۳۸۴).

۵. (رک: نصر. *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه حسین حیدری و محمّدهادی امینی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲؛ شمشیری. *تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران: طهوری، ۱۳۸۵؛ یثربی. *عرفان نظری*، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ و سجّادی. *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف*، تهران: سمت، ۱۳۸۸).

۶. یکی از برجسته‌ترین تفاسیر مکتب ودانتا مربوط به شانکارا، حکیم الهی هند است که به مکتب او ودانتای عاری از ثنویت یا ادویتا ودانتا یعنی ودانتای وحدت‌گرا گفته می‌شود و اصلی‌ترین آموزه آن، وحدت وجود می‌باشد (رک: زمانی. ودانتا حکمت الهی دین هندو، *نشریه فلسفه دانشگاه تهران*، ۱۳۹۱، شماره ۲، ص ۱۰۶- ۸۷).

۷. (رک: خرقانی. *نور العلوم*، به کوشش عبدالرّفیع حقیقت، تهران: بهجت، ۱۳۸۹).

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

۸. «جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای/ زنده معشوق است و عاشق مُرده‌ای» (رک: مولوی. *مثنوی معنوی از روی نسخه رینولد نیکلسون*، دفتر اول، بیت ۳۰، تهران: گلی، ۱۳۸۷، ص ۶).

۹. منظور از آفرینش در صورت الهی، تکیه نمودن بر صورت مادّی نمی‌باشد؛ زیرا حکومت و برتری بر موجودات دیگر، منحصر به هیأت ظاهری و قدرت بدنی نیست، و بسیاری از حیوانات در این گونه موارد از انسان برترند (کتاب مقدس، مزامیر: ۸/ ۵- ۸).

۱۰. «...و شما را، جماعت‌ها و قبیله‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید...» (حجرات: ۱۳).

۱۱. منظور از جامعهٔ دینی، جامعه‌ای نیست که در آن همهٔ ادیان یکی شوند؛ بلکه، جامعه‌ای است که در آن، همهٔ اهداف یکی می‌شوند و این امر، تنها با توجه نمودن به جنبه‌های باطنی و آموزه‌ها و اصول عامّ میان ادیان ممکن است (رک: پترسون و همکاران، ۱۲۸۴: ۱۲۶- ۵۰ ).

## کتاب‌نامه:


- ابن‌بابویه، محمّد بن‌علی. ( ۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعهٔ مدرّسین.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرّضا*، تهران: جهان.
- ابن‌عربی، شیخ محیی‌الدّین. (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تهران: الزهرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۴)، *رسائل، ده رسالهٔ فارسی‌شده*، ترجمه و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *فتوحات مکّیه*، بیروت: دار صادر.
- ابوسعید ابوالخیر. (۱۳۹۱)، *رباعیّات ابوسعید ابوالخیر*، تهران: ناهید.
- استیس، والتر. (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمهٔ بهاءالدّین خرّم‌شاهی، تهران: سروش.
- الهامی، داوود. (۱۳۷۸)، *موضع تشیّع در برابر تصوّف در طول تاریخ*، قم: مکتب اسلام.
- ایزوتسو، توشهیکو. (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمهٔ محمّدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۴)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمهٔ احمد نرّاقی و ابراهیم سلطانی، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- تلمود (میشنا). (بی‌تا)، تهران: انجمن کلیمیان تهران.
- جیمز، ویلیام. (۱۳۷۹)، تجربهٔ دینی، اصل و منشأ دین، ترجمهٔ مالک حسینی، *نقد و نظر*، ش ۳- ۴، ص ۴۴- ۲۵.
- حافظ، شمس‌الدین‌محمد. (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار از روی نسخهٔ محمّد قزوینی و قاسم غنی*، به کوشش ناهید فرشادمهر، تهران: گنجینه.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- حدیدی، جواد. (۱۳۷۳)، *از سعدی تا آرگون*، تهران: دانشگاه.
- حمیدالله، محمّد. (۱۴۰۷ق)، *مجموعه الوثائق السیاسیه للعهد النبوی و الخلافه الراشده*، بیروت: دار النفائس.
- ذکرگو، امیرحسین. (۱۳۷۷)، *اسرار اساطیر هند (خدایان ودائی)*، تهران: فکر روز.
- سبزواری، هادی. (بی‌تا)، *شرح المنظومه*، قم: علّامه.
- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۹). گلشن راز، تصحیح ح. م صدیق، تبریز: اختر.
- شمشیری، بابک. (۱۳۸۵)، *تربیت از منظر عشق و عرفان*، تهران، طهوری.
- شمشیری، بابک. (۱۳۸۷)، جهانی شدن و تربیت دینی از منظر مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و عرفان اسلامی، *دوماهنامهٔ علمی پژوهشی دانشگاه شاهد*، ش ۳۰، صص ۷۰- ۵۳.
- طبرسی، فضل بن‌حسن. (۱۴۱۵ ق)، *مجمع البیان*، ج ۱، بیروت: مؤسّسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۱)، *تذکره الأولیاء از روی نسخهٔ نیکلسون*، به کوشش ا. توکّلی، تهران: بهزاد.
- فتحعلی، محمود. (۱۳۷۸)، *تسامح و تساهل: اخلاقی، دینی و سیاسی*، قم: مؤسّسهٔ فرهنگی طه.
- قاسم‌پور راوندی، مهدی‌راد، محمّدعلی. (۱۳۷۹)، ظاهر و باطن در تفسیر عرفانی، *فصلنامهٔ مدرّس*، ش ۲، صص ۱۴۱- ۱۲۵.
- قرآن کریم.
- کاشانی، عزّالدین محمود. (۱۳۸۷)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تهران: زوّار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کاویانی، شیوا. (۱۳۸۰)، عشق در عرفان یهود، *ماهنامهٔ افق بینا*، ش ۱۵، ص ۴۰- ۲۵.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۷۴)، *تمهیدات*، تصحیح عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- کتاب مقدّس (عهد عتیق و عهد جدید). (۱۳۸۰)، ترجمهٔ فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: اساطیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳)، *مجموعهٔ آثار*، ج۳، قم: صدرا.
- ــــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *مقالات فلسفی*، قم: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۲)، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، تهران: نگاه معاصر.
- مولوی، جلال الدّین محمّد. (۱۳۸۷)، *مثنوی معنوی از روی نسخهٔ رینولد نیکلسون*، تهران: گلی.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۸۹)، *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، تهران: کتابخانهٔ طهوری.


[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]

- نظامی گنجه‌ای، الیاس‌بن‌یوسف. (۱۳۹۲)، *مخزن الأسرار*، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره.
- هاتف اصفهانی. (۱۳۸۶)، *دیوان هاتف اصفهانی*، تدوین علی مصطفوی، تهران: الکترونی.
- هیک، جان هارورد. (۱۳۸۱)، *بُعد پنجم*، ترجمهٔ عبدالرّحیم گواهی، تهران: تبیان.
- ودانتا (اوپانیشادها). (۱۳۸۱)، ترجمهٔ محمّد داراشکوه، به کوشش سیّد محمّدرضا جلالی نائینی و تارا چند، تهران: طهوری.
- Hart. H. L. A. (1954), "Definiftion and theory in jurisprudence", *in Low Quarterly Review*, vol 70, coted in Nine. c, Rights, nyu press, 1992.
- Hick, J. (1989), *an Interpretation of Religion*, London: Macmillan.
- Rowe, W. L (1993). *Philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing.

[ Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10 ]