

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، بهار ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۷

تأملاتی در معنای دین و انواع آن با تأکید بر اندیشه‌های ابن عربی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۴

محمدجواد پاشایی*

حقیقت دین پدیده دیرپایی است که همواره پرسش‌های فراوانی را در ذهن پژوهشگران موضوع دین مطرح کرده است. تاریخ پیدایش دین، خاستگاه دین، سرشت و تعریف دین، انواع دین و نیز چگونگی کارکردهای فردی و اجتماعی آن، برخی از همین ابهام‌هاست که خاطر فیلسوفان دین را به خود مشغول داشته است. درازدامنی این پدیده و تأملات پیرامونی آن، نگارنده را بر آن داشته تنها با تمرکز بر معنای دین حق و انواع آن از نگاه عرفانی به‌ویژه ابن عربی، برخی از این چالش‌های موجود را پاسخ دهد؛ لذا پرسش اصلی این نوشتار آن است که معنای دین و انواع آن با تأکید بر اندیشه‌های ابن عربی کدام است؟ پژوهش حاضر با روشی توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد ابن عربی با تقسیم دین حق به تأسیسی و امضایی سه معنای تشکیکی انقیاد، جزا و عادت را در دین تأسیسی نهفته دانسته است. توجه به این سه معنا، ضمن دریافت دقیق ماهیت دین، از حقایق قرآنی بسیاری در این باره نیز پرده بر خواهد داشت. تقسیم دین به مستقیم و غیر مستقیم نیز از دیگر تقسیمات اوست.

واژگان کلیدی: دین، دین تأسیسی، دین امضایی، ابن عربی.

مقدمه

ویل دورانت تاریخ نگار و آمریکایی معتقد است بر پایه بررسی‌های دانشمندان، تاریخ بشری با دین آمیخته بوده و هیچ گاه انسان خود را بی‌نیاز از آن ندیده است (دورانت، ۱۳۷۰: ۷۰). این پدیده دیرپا پرسش‌های مهمی را در ذهن پژوهشگران ایجاد کرده است. تاریخ پیدایش دین، خاستگاه، سرشت و تعریف دین، انواع دین و نیز کارکردهای دین برای فرد و جامعه، برخی از این پرسش‌هاست که ذهن اندیشمندان و فیلسوفان دین را به خود مشغول داشته است. تنوع مباحث درباره دین به قدری گسترده است که پهنه‌اش را از ادیان آسمانی تا زمینی می‌توان توسعه داد (Jaki, 1993: 122). در برخی فرق بودایی نشانه‌ای از خدا دیده نمی‌شود (Alston, 1927: 140). اسلام بر وحدانیت خداوند تأکید می‌کند. چه بسا دین زرتشت از دوگانه‌پرستی و ثنویت جانبداری می‌کند. مسیحیت طرفدار تثلیث است. برخی دین انسان‌ستایی را ترویج کرده‌اند (Abid). آن یکی نیز دین را افیون توده‌ها نام داده است (pals, 1996: 141).

با این همه انواع تعریف دین را می‌توان در چهار دسته جای داد: الف) ادیان دربرگیرنده مکاتب الهی و الحادی؛ ب) تعاریف محدودکننده دین به مکاتب معتقد به موجودات فرابشری؛ ج) تعاریف دربرگیرنده مکاتب خدا‌باور اعم از توحیدی و غیر توحیدی؛ د) تعاریف منحصر به مکاتب توحیدی (رک: یوسفیان، ۱۳۸۹: ۷-۱۱). همچنین توجه به تفاوت میان دو اصطلاح دین حق و دین محقق خود می‌تواند کمک شایانی به سنجش این تعاریف داشته باشد؛ چراکه بسیاری از این تعاریف درصدد پرده‌برداری از ماهیت ادیان محقق برآمده‌اند نه لزوماً دین حق. همان گونه که از نام این دو اصطلاح پیداست، دین محقق ناظر به ادیان موجود اعم از حق و باطل و حق تنها ناظر به دین مطابق با واقع است؛ اما با همه

این تنوع تعاریفی که از ماهیت دین وجود داشته، بازخوانی سرشت دین از نگاه عارف با جذابیت‌های بیشتری همراه خواهد بود؛ به‌ویژه اینکه اگر خواسته باشیم دین حق - نه محقق - را در پژوهش‌مان بررسی کنیم. اساساً عارف است که در سیر باطنی خود و با گذر از همه یا برخی سفرهای چهارگانه سیر و سلوکی به حقیقت واصل شده، با چشم خداین خود به شناخت هستی می‌پردازد. با این تأکید که او با جدایی‌ناپذیر دانستن عرفان و برهان و قرآن از یکدیگر، از تفسیر باطنی قرآن نیز بهره گرفته، اعتماد افزون‌تری را برای مخاطبش به ارمغان می‌آورد. بر همین پایه این نوشته بر آن است با تأکید بر کلمات عارف نامدار جهان اسلام محی‌الدین بن عربی به تبیین سرشت دین حق و انواع آن پردازد تا از رهگذر آن توانسته باشد به پرسش اصلی تحقیق و اینکه معنای دین و انواع آن از نگاه ابن عربی کدام است، پاسخ دهد. بر همین اساس ابتدا به انواع دین از نگاه ابن عربی خواهیم پرداخت و در ادامه به معانی سه‌گانه مهم‌ترین قسم دین یعنی دین الهی یا تأسیسی همت می‌گماریم و از دل این سه معنا به کشف برخی حقایق قرآنی نیز دست می‌زنیم.

انواع دین

ابن عربی در نگاهی کلی به دین حق، آن را به دو بخش الهی و خلقی تقسیم می‌کند. در بیانی کوتاه مراد او از دین الهی آن دستورهایی است که از سوی خداوند و با وساطت انسان‌های برگزیده او فروفرستاده می‌شود که به دلیل بدیع‌بودنش می‌توان آن را دین تأسیسی نیز نام داد؛ همچنین مراد وی از دین خلقی آن دستورهایی است که خداوند بدان اعتبار بخشیده باشد؛ به همین جهت می‌توان بر آن دین امضایی اطلاق نمود.

۱. دین تأسیسی

از نگاه ابن عربی دین تأسیسی دینی است که منشائی الهی داشته، از مقام جمع‌الجمع خداوند یا همان تعین اولش تنزل می‌یابد و به تعین ثانی می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۷/ ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۱۳۵). تعین اول همان تعین و ظهوری است که پس از علم حق به خود شکل می‌گیرد بدون اینکه هیچ یک از کمالات اسمایی او به تفصیل در آمده باشد. خداوند در این تعین، حقیقتی مطلق، یکپارچه و بی‌نهایت است... (ر.ک: قونوی، بی‌تا: ۱۵۶). تعین ثانی بر خلاف تعین اول که علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی است، بر علم ذات به ذات از جهت تفصیلی اطلاق می‌گردد (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶).

وی با استفاده از آیه ۱۳۲ سوره مبارکه بقره «وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بُنِيَهُ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ...» این دین را مصطفی و منتخب خداوندی دانسته، بر آن باور است که نخست بر قلب مبارک انبیای الهی افزوده می‌شود و سپس آنها پس از دریافتشان به تبلیغش مأموریت می‌یابند و به مردم انتقال می‌دهند و همین است که سبب شده آنان حجت الهی بر خلق قرار گیرند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۹۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۷). گفتنی است استعمال دین به شکل مطلقش اشاره به همین قسم از انواع دین دارد و اراده معانی دیگر، نیازمند قرینه است.

۲. دین امضایی

اما دین امضایی که از شریفه «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ

آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (۲۷: حدید) استفاده شده، عبارت است از دینی که خطوط کلی‌اش را از دین تأسیسی گرفته و جزئیاتش را از همان کلیات زایش می‌کند. منشأ این دین پس از آنی است که عارف با عمل و تعبد به دین تأسیسی و گرایش به حق سبحان، ملکاتی از سوی خداوند به قلبش الهام شده و او از آن ملکات و تعالیم برای رسیدن به رضوان الهی بهره می‌جوید؛ به دیگر سخن به آن امور و جزئیاتی که سالکان کوی حق از روی تجارب سلوکی‌شان نفوس خود را به آن مکلف می‌کنند، دین امضایی گفته می‌شود که به طور کامل برآمده از کلیات دینی و همسو با آن است. از آنجا که هدف و غایت صاحبان دین امضایی با هدف انبیای الهی که همان صاحبان دین تأسیسی باشند یکی است، این دین مورد تأیید و امضای الهی نیز واقع شده است. تکمیل و پرورش نفوس مستعد از جهت علمی و عملی همان هدف مشترکی است که صاحبان دو دین تأسیسی و امضایی به دنبال تحققش پا از سر نمی‌شناسند.

ابن عربی در تبیین همه‌گیر نبودن دین امضایی، سختی و صعوبت عمل به این دین را تنها دلیل همگانی نبودن آن می‌داند که چون همه را توان عمل به دستورهای دین امضایی نیست، خداوند نیز آن را بر همه فرض و واجب نساخته است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/۹۵). او همچنین ریشه دین امضایی را پس از آنی می‌داند که سالک نفسش را با عبودیت و بندگی خدا نورانی و خود را به اموری مکلف می‌سازد تا از رهگذرش بتواند نعمت‌های الهی را قدرشناسی کند؛ لذا قرآن کریم از این مسئله به رهبانیتی یاد می‌کند که مؤمنان آن را ابتداع و اختراع کرده‌اند؛ زیرا اگرچه عمل به دین امضایی بر آنها فرض نشده، آنها تنها به هدف رضوان الهی طلبش می‌کنند: «رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ».

به اعتقاد ابن عربی هرچند قرآن کریم در آیه یادشده بر فسق اکثر صاحبان رهبانیت تأکید دارد، در همان آیه، مؤمنان این دسته یعنی راهبان را مستحق اجر و پاداش می‌داند: «فَاتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ» (ر.ک: همو، بی تا: ۲/۵۳۳ و ۳/۳۷۷). او در ادامه آیه، مصداق فاسقان را کسانی می‌داند که در برابر شریعت الهی خاضع و منقاد نمی‌شوند و خداوند نیز نسبت به آنها انقیاد و انعطافی نشان نمی‌دهد: «[الفاسقون] خارجون عن الانقياد إليها و القيام بحقها و من لم ينقد إليها لم ينقد إليه» (همان).

قیصری شارح بزرگ ابن عربی نیز در توضیح مراد از فاسقان، آنها را مصداق کسانی می‌داند که نه به این دستورهای جزئی سالکان حقانی عمل کرده‌اند و نه به آن احکامی که انبیای الهی در دین تأسیسی بدان تأکید داشته‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶۱-۶۶۲). ابن عربی در مرضی بودن دین امضایی از سوی خداوند به فراز «وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» تمسک می‌جوید که بر پایه آن، خداوند خود در قلوبشان بذر رافت و رحمت و رهبانیت را کاشته و نهاده است؛ به‌ویژه اینکه قصد و نیتشان نیز جز ابتغای رضوان الهی نبوده است؛ هرچند سلوکشان دقیقاً با سلوک انبیا منطبق نمی‌باشد: «يطلبون بذلك رضوان الله - على غير الطريقة النبوية المعروفة بالتعريف الإلهي» (ر.ک: ابن عربی، بی تا: ۲/۵۳۳ و ۳/۳۷۷).

قیصری در شرح عدم مطابقت دین امضایی با طریق انبیا، به طور مشخص آن را به اموری مازاد بر طریق انبیا تفسیر می‌کند که پیروان رهبانیت آن را به شکلی اختیاری بر خویشتن فرض می‌کنند؛ اموری چون تقلیل طعام، منع از زیاده سخن گفتن و نیز اختلاط فراوان با مردم، عزلت و کثرت روزه و دوام ذکر و قلت منام و... از این قبیل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۱).

رابطه دین امضایی و طریقت و رهبانیت

در عرفان اسلامی دین امضایی را می‌توان بخش دوم از سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت، یعنی طریقت دانست که به همراه شریعت، زمینه را برای وصول به حقیقت فراهم می‌آورد. بر اساس هستی‌شناسی عرفانی، مراتب کلی سیر و سلوک را می‌توان به سه‌گانه شریعت و طریقت و حقیقت تفصیل داد. لاهیجی در شرح خود بر گلشن راز، ضمن تطبیق طریقت بر عرفان عملی و حقیقت بر عرفان نظری، شریعت را دستورهای ظاهری دین، طریقت را سیر مختص سالکان و حقیقت را معارف برآمده از طریقت و سلوک باطنی عارف می‌داند: «شریعت... در اصطلاح عبارت است از امور دینی که حضرت عزت (عز شأنه) جهت بندگان پاکان پیغمبر تعیین فرموده [است]... و طریقت... در اصطلاح سیری است مخصوص به سالکان راه اله. حقیقت ظهور ذات حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۹۰-۲۹۱).

اهل معرفت در ارتباط میان این سه مرتبه که رابطه‌ای طولی میانشان حاکم است، تصریح می‌کنند که اساساً بدون التزام به شریعت، رسیدن به مقامات سلوکی و طریقت عرفانی ناممکن است. همچنین می‌توان میان این سه مرتبه رابطه‌ای ظاهری-باطنی نیز در نظر گرفت که به موجب آن، حقیقت، باطن طریقت و طریقت، باطن شریعت است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۴). به سخن دیگر مراد از شریعت، احکام ظاهری و اوامر و نواهی شرعی و اخلاقی است. طریقت همان راه سیر و سلوک با هدف تقرب به خداوند همراه با تمام دستورها و قواعدی است که عمل به آنها برای رسیدن به این هدف ضرورت دارد و حقیقت، معارفی است که پس از عمل به شریعت و پیمودن مقامات و منازل طریقت به گونه‌ای شهودی بر عارف افاضه می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۸۷). سیدحیدر آملی بزرگ

عارف جهان تشیع، در نگاهی کلی، مجموعه تعالیم اسلامی یا همان شرع نبوی را شامل سه مرتبه شریعت و طریقت و حقیقت می‌داند که روی هم رفته و به صورتی تشکیکی از حقیقتی واحد گزارش می‌کنند. وی شریعت را دین نازل و طریقت را دین متوسط و حقیقت را دین نهایی نام می‌نهد: «فالشريعة اسم للوضع الالهيّ و الشرع النبويّ، من حيث البداية و الطريقة اسم له، من حيث الوسط و الحقيقة اسم له، من حيث النهاية» (آملی، ۱۳۶۷: ۳۵۰).

برخی جهله صوفیه با تشکیکی آشکار نسبت به ارتباط طولی سه‌گانه حقیقت و طریقت و شریعت، این رابطه را انکار کرده، چنین باور دارند که با رسیدن عارف به آستان حقیقت، دیگر نیازی به شریعت نداشته و با این دگرگونی حالی، تکلیف از او ساقط می‌گردد. اما در پاسخ به این ادعای واهی، باید دقت داشت که شریعت و عبادات شرعی همچون نردبانی نیستند که با صعود از پله‌هایش و رسیدن به سطوح عالی، انسان را از مراتب پایین بی‌نیاز گرداند؛ بلکه شریعت را باید نظیر علت محدثه و مبقیه‌ای دانست که هم در ابتدا و هم در ادامه و پایان وصول به غایت، وجودش ضروری است. به تعبیر سیدحیدر آملی احکام شرعی به سان قشری‌اند که همواره از آن برای محافظت از مغز طریقت و حقیقت استفاده می‌شود و آن که طریقت سلوکی‌اش با شریعت پاسداری نشود، رفته‌رفته به فساد گراییده، طریقتش با هوا و هوس آلوده می‌گردد. چه اینکه چنین سالکی اگر بدون طریقت به حقیقت برسد، حقیقتش نیز به کفر و الحاد در خواهد آمیخت (همان: ۳۵۳).

چنانچه توهم شود که برابر با برخی نصوص دینی، در اسلام از هر گونه رهبانیت و گوشه‌گیری نهی شده است، «عن رسول الله: أنه نهى عن التَّهْبُّبِ و قَالَ

لا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ (نوری، ۱۳۶۸: ۱۴/۱۵۵)، پاسخ آن است که مراد از رهبانیت مذموم، گوشه‌گیری از دنیا (یا همان زهد) نبوده و همچنان که از روح دین و سایر نصوص دینی روشن می‌شود، گوشه‌گیری از جامعه و دست‌شستن از وظایف اجتماعی آن رهبانیتی است که در اسلام نکوهش شده است. اساساً تفکیک میان گوشه‌گیری از دنیا و گوشه‌گیری از وظایف اجتماعی کلید فهم این مسئله است (در این باره ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷/۳۹۰-۳۸۸).

حاصل آنکه دین امضایی، همان طریقتی است که در هندسه کلی شرع نبوی، جزئی از آن و طریقی باطنی برای رسیدن به حقیقت به حساب می‌آید.

معانی دین تأسیسی

ابن عربی در تحلیل ماهیت دین تأسیسی و همسو با آیات قرآنی به معانی‌ای اشاره دارد که هر کدام ناظر به یکی از اوصاف دین بوده و به شکلی طولی و امتدادی می‌توان از دل هر معنا، معانی دیگر را استخراج نمود. سه گانه «انقیاد»، «جزا» و «عادت» معانی دقیقی از دین تأسیسی‌اند که در هستی‌شناسی عرفانی، تحولی شگرف در فهم حقیقت دین ایجاد می‌کنند. قیصری معانی سه‌گانه دین را حاصل انتقالی می‌داند که از وضع لغوی دین به وضع و معنای شرعی آن صورت گرفته است: «اعلم أن "الدین" لغةً مفهومات يطلق عليها بالاشتراک و قد اعتبر فی نقله إلى الشرع هذه المفهومات الثلاث کله» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۶۷). در ادامه به هر یک از این معانی و لوازم آن خواهیم پرداخت.

۱. انقیاد

جناب محی‌الدین در بررسی اولین معنا از دین تأسیسی، با الهام از شریفه «ان الدین عندالله الاسلام» (آل عمران: ۱۹) دین را همان اسلام یا تسلیم دانسته و از این

تسلیم به انقیاد تعبیر می‌کند. او در تفاوتی آشکار میان دین و شرع، شرع را فعل خداوندی و دین را آن فعلی از عبد می‌داند که همسو با شرع، از روی انقیاد و تسلیم صادر شده باشد. دلیل مسئله «این همانی» است که در آیه، میان دین و اسلام برقرار شده است: «فالدین عبارة عن انقيادك و الذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقدت أنت إليه. فالدين الانقياد» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۹۴).

وی در تعبیری دیگر، شرع را ناموس الهی می‌داند که خداوند غیرتمندانه از آن حفظ و دفاع می‌کند: «و الناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى» (همان). برخی بزرگان در توضیح این فراز از بیان ابن عربی و پس از تعریف ناموس به آنچه انسان در طول زندگی به حفظ و اختفایش همت می‌گمارد، شرع را نیز از نوامیس الهی می‌داند. دلیل این ادعا از آنجاست که چون مقصد و مقصود انبیای الهی گسترش توحید و بندگی خداوند در عالم بوده و این مقصود جز با حفظ و ارج‌گذاری پنج مقدمه حاصل نمی‌شود؛ لذا این پنج مقدمه در عرف عرفان به نوامیس الهی شهره یافته‌اند. به عبارتی چون این پنج حقیقت به انسان در حفظ و گسترش کلمه توحید در عالم مدد می‌رسانند، ناموس الهی لقب می‌گیرند. اولین ناموس حیات است؛ چراکه با آن معرفت و عبودیت خداوند تحقق می‌یابد. دومی عقل است؛ چراکه ابزار این تشخیص و معرفت است. سوم مال است؛ چراکه مردم با آن معاش و معادشان را تأمین می‌کنند. چهارم عرض و آبروست؛ چراکه توالد و تناسل و بسط معروفیت و معبودیت حق با آن شکل می‌گیرد و پنجم شریعت و شرع است؛ زیرا تا آن نباشد، راه رسیدن به توحید و بسط معبودیت ناممکن خواهد بود (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۴۳).

ابن عربی همچنین لازمه معنای انقیاد را در دین، فاعلیت عبد نسبت به دین

دانسته و حق را واضح احکام و دین را قائم به عبد می‌داند. برهان مسئله را از نگاه او می‌توان چنین سامان داد که چون: ۱- دین انقیاد است. ۲- انقیاد فعل عبد است. در نتیجه دین نیز فعل عبد خواهد بود: «فالانقیاد هو عین فعلک، فالدین من فعلک» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/ ۹۴).

ممکن است توهم شود که اگر دین به معنای انقیاد، قائم به عبد است و اوست که دین را ایجاد می‌کند، پس چگونه در قرآن کریم دین خالص به خدا نسبت داده می‌شود، «الا لله الدین الخالص» (زمر: ۳)، ابن عربی در پاسخ به این توهم از این اصل عرفانی مدد می‌گیرد که اگر انسان مظهر صفات الهی و نازل منزله اوست، فعلش نیز نازل منزله فعل الهی بوده و چون دین، فعل عبد است، می‌توان با نگاهی دقیق‌تر فعل عبد را فعل خدا نیز دانست (همان). به دیگر سخن انسان منقاد با انقیادش نسبت به اوامر و احکام الهی به کمال و سعادتش رسیده و مظهر الهی می‌شود. این مظهریت زمینه‌ساز نسبت فعلش به خدا شده و چون انقیاد نیز فعل عبد است، به خدا نیز نسبت داده می‌شود: «فإذا أقمت الدین بانقیادک لأوامره و أحكامه التي شرعها لك، حصل کمالک و صرت من السعداء و أنزلک الله منزله حيث أضاف الدین الذی هو فعلک إلى نفسه» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۰).

تفسیر باطنی انقیاد و تقسیم آن به تشریحی و تکوینی

ابن عربی در تحلیلی عمیق و در ذیل معنای اول دین تأسیسی، با تقسیم انقیاد به تکوینی و تشریحی، فصل جدیدی در معنای دینداری می‌گشاید که بر اساس آن کافر نیز دیندار شمرده می‌شود. پیش‌تر توجه به حقیقت اسم در هستی‌شناسی عرفانی ضروری به نظر می‌رسد. در عرف عرفان، اسم الهی همان ذات خداوندی

است اگر با صفتی مورد ملاحظه قرار گرفته باشد: «الذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلیاتها تسمى بالاسم» (همان: ۴۴). باید نظر داشت که تکثر اسمایی در تعیین ثانی صورت گرفته و در این مقام است که اسمای الهی پس از اندماجشان در مقام احدیت، از هم تمایز می‌یابند. ارباب معرفت در یک تقسیم کلی، اسمای الهی را به دو قسم کلی و جزئی تفصیل می‌دهند که بر اساس آن، اسمای جزئی تحت ربوبیت اسمای کلی قرار می‌گیرند. ایشان معتقدند هر موجودی، مظهر اسمی از اسمای الهی بوده و چون مخلوقات الهی نامتناهی اند لاجرم اسمای جزئی نیز بدون تناهی خواهند بود؛ همچنین در مورد اسمای کلی و تعداد آنها در عرفان نظری، تقسیمات گوناگونی مطرح شده که مشهورترینشان تقسیم هفت‌گانه اسمای حیات و قدرت و اراده و علم و سمع و بصر و کلام است. این هفت اگرچه نسبت به اسمای جزئی دیگر اصل‌اند، بین خودشان نیز تقدم و تأخری دارند (جامی، ۱۳۷۰: ۴۰/قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۵/فناری، ۱۳۷۴: ۳۶۷، جندی، ۱۳۸۱: ۵۱).

همچنین در تقسیمی دیگر می‌توان چهار اسم اول و آخر و باطن و ظاهر را از اسمای اصلی و کلی الهی دانست (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵/آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۵۲). هرچه باشد همه این اسمای هفت‌گانه یا چهارگانه، تحت ربوبیت اسم کلی‌تری قرار می‌گیرند که تجلی آن به شمار می‌روند. این اسم که اسم جامع الله باشد، به گونه‌ای است که تو گویی همه اسما رنگ و بوی آن را به خود گرفته‌اند (جندی، ۱۳۸۱: ۵۶). در واقع این اسم جامع است که تفصیل یافته و به شکل تمام عالم در آمده است. همچنین اهل معرفت در چگونگی تحقق اسمای جزئی، آن را محصول تناکح و ترکیب اسمای کلی می‌دانند که به صورت تصاعدی تا بی‌شمار اسم جزئی ادامه می‌یابند: «یتولد ایضاً من اجتماع الأسماء بعضها مع بعض، سواء

کانت متقابلة أو غير متقابلة، أسماء غير متناهية و لكل منها مظهر في الوجود العلمي و العيني» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۶). در فرایند نکاح اسمایی، هرچند سیر از کلی به جزئی است و با این تناکح، اسمها محدودتر و جزئی‌تر می‌شوند، اما از دیگرسو این سیر تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت و دایره اسمای جزئی گسترده‌تر خواهد شد. شایان نظر است که اعیان ثابتة صور و مظاهر اسمای الهی‌اند؛ بدین معنا که هر اسمی برای خود مظهري خاص دارد و در شکل مظهري پیدا می‌شود. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط به آن اسم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۶۳). اعیان ثابتة را سر قدر هم می‌خوانند. مراد از قدر همان نقشه کلی است که در این عالم با نظر داشتن تمامی اسباب و شرایطی چون زمان و مکان و علت و آثار و... برای چیزی یا کسی رخ می‌دهد. سر این قدر و هندسه و اندازه، همانا اعیان ثابتة و اقتضائات آن است؛ زیرا آنچه در این عالم رخ می‌دهد، بنا بر اقتضائاتی است که در اعیان ثابتة به طور ازلی ثابت بوده است. بنابراین قدر، اموری است که بر اشیای خارجی بنا بر اقتضای عین ثابتشان می‌گذرد؛ از همین رو اگر کسی به مرحله شهود اعیان ثابت برسد، بر همه آنچه بر اشیا می‌گذرد و خواهد گذاشت، واقف می‌شود (رک: قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۵).

با تأکید بر این مقدمه، در نگاه ابن عربی، انقیاد تشریعی و به دنبالش منقاد تشریعی آن کسی است که مطیع اوامر الهی در دین تأسیسی بوده و دستورهای شریعت را سرمه دیدگان خود قرار داده باشد و انقیاد تکوینی آن است که موجودی از روی تکوینش و به اقتضای اسم حاکم بر خود عمل کرده باشد؛ بنابراین با لحاظ معنای باطنی انقیاد می‌توان چنین نتیجه گرفت که هم مخالفان شریعت و کفار، دیندار و منقاد به شمار می‌روند و هم خداوند نسبت به آنان

انقیاد دارد. توضیح بیشتر اینکه انسان مکلف از دو حال بیرون نیست: یا مطیع اوامر و نواهی تشریحی الهی است یا مخالف آن. چنانچه مطیع باشد که در انقیادش و به دنبال آن در دینداریش تردیدی نیست؛ اما آن که به مخالفت با شریعت جسارت می‌ورزد، او نیز در واقع با این معصیت، مطابق اقتضای عین ثابت خود عمل کرده است که گاه عفو و غفران الهی و گاه صفت قهر و انتقام او را می‌طلبد: «أما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله تعالى أحد أمرين إما التجاوز و العفو و إما الأخذ على ذلك» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/۹۶). با طلبش نسبت به عفو و تجاوز، اسم عفو و غفور خداوندی به ظهور می‌رسد و با تقاضای عینش نسبت به انتقام و قهر الهی، اسم منتقم و قهار او ظاهر می‌گردد که بر پایه هر دو تقدیر (یعنی چه تقاضای عفو و چه تقاضای انتقام) این تقاضا خود انقیادی باطنی است؛ هرچند در حین مخالفت ظاهری‌اش با احکام الهی بوده باشد: «و علی التقديرين، يكون المخالف منقاداً لربه الحاكم عليه من العفو و الغفور و المنتقم و القهار من حيث الباطن» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۳).

در قرآن کریم نیز برابر با برخی آیات، پیروان و متولیان شیطان با اینکه از جهت تشریحی ضال‌اند، از جهت تکوینی با هدایت شیطان به عذاب سعیر هدایت می‌شود: «كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَ يَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (حج: ۴)؛ یعنی بر شیطان فرض و واجب شده که هر کس ولایتش را بپذیرد، قطعاً او وی را گمراه ساخته و به عذاب آتشش می‌کشاند. آیه به روشنی می‌رساند که از جهت تکوینی بر شیطان فرض شده که پذیرندگان ولایتش را با وجود آزادی تشریحی‌شان به سوی عذاب جهنم هدایت نماید.

همچنین قرآن کریم در توصیف جهنمیان و سرکشان، جزای آنها را موافق

اعمالشان دانسته، از این موافقت به «جزاءً وفاقاً» تعبیر می‌کند: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا جَزَاءً وَفَاقًا» (نبأ: ۲۴-۲۶). در تفسیر باطنی و عرفانی این آیه، جزای وفاق، مطابق ذات گنهکاران دانسته شده، ثواب و مجازات ابدی او با قضای ازلی اش همسو به شمار می‌رود: «این است معنای قول خدای (عز و جل) "جزاءً وفاقاً" جزاء فی الابد یوافق القضاء فی الازل و نیز گفت: "کَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ" همان جا برمتان که [به] آغاز آوردم؛ یعنی اول تأثیر محبت ازلی بود به آخر باز ثواب ابدی برم و اول تأثیر عداوت ازلی بود به آخر به عذاب [ابدی] برم...» (مستملی، ۱۳۶۳: ۲ / ۴۸۱).

در هر صورت چون انقیاد باطنی به حسب موافقت مکلف با اسم حاکم بر او و عین ثابتش اتفاق افتاده، معنای دین نیز در او محقق شده است؛ از سوی دیگر از آنجا که خداوند به اقتضای عین ثابت مکلفان لیبیک گفته و آنچه عینش سؤال نموده را عطا می‌کند، او نیز منقاد به شمار می‌رود: «فصح انقیاد الحق إلى عبده لأفعاله و ما یقتضیه حاله بإعطاء ما یطلب منه بحسب عینه الثابت» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۳).

لازم به ذکر است که انقیاد خداوند نسبت به عبد در واقع به حکومت اسمی از اسمای الهی بر دیگر اسمایش بازگشت می‌کند و چنین نیست که عبد از خود شأن و جایگاهی در این تأثیربخشی داشته باشد؛ به عبارتی اگر عین ثابت عبد هم اقتضائاتی دارد، این خود ناشی از ظهور اسمی از اسمای الهی در مظهر عین ثابت اوست نه اینکه عین ثابت، خود شأنی جدای از حضرت حق و اسمای او داشته باشد. همان طور که گذشت، عین ثابت مظهر اسمای الهی است. به سخن دقیق‌تر این اسمی از اسمای الهی است که نسبت به اسمی دیگر انقیاد دارد.

۲. جزا

ابن عربی در ادامه تحلیل خود از سرشت دین، از لوازم معنای اول آن، یعنی

انقیاد مدد گرفته، دین را نوعی جزا بر می‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۵۱۳ و ۴/۲۶۱). وی معتقد است چون حضرت حق نسبت به اقتضائات ذاتی عبد منقاد است و سؤال عین ثابت او را بی‌پاسخ نمی‌گذارد و در مقابل، عبد نیز اقتضائات همین عین ثابت را به ظهور می‌رساند. پس تو گویی هر کدام فعلی مقابل فعل دیگری انجام داده و داد و ستد و معاوضه‌ای میان طرفین صورت بسته است. این معاوضه دو انقیاد در برابر هم، همانی است که ابن عربی از آن به جزا یاد می‌کند؛ چراکه در هر جزایی ارتباط متقابلی میان دو امر شکل می‌گیرد: «لَمَّا كَانَ الْعَبْدُ مُنْقَادًا لِلْحَقِّ وَالْحَقُّ مُنْقَادًا لِلْعَبْدِ، كَانَ لِكُلِّ مِنْهُمَا فِعْلٌ يُقَابِلُ فِعْلَ الْآخَرِ... فَحَصَلَ فِي الدِّينِ الَّذِي هُوَ الْإِنْقِيَادُ عَيْنَ الْمَجَازَةِ، فَكَانَ الدِّينُ جِزَاءً» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۳). او همچنین این معاوضه را به دو بخش ما یسر و ما لایسر تقسیم می‌کند. مایسر جزایی است که عبد را مسرور و ما لایسر آنی است که او را مغموم می‌سازد: «فَمَنْ هُنَا كَانَ "الدِّينُ" جِزَاءً، أَيْ مَعَاوِضَةً بِمَا يَسِرُّ أَوْ بِمَا لَا يَسِرُّ» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/۹۶).

قیصری در تفسیر معاوضه خشنودکننده و ناخشنودکننده معتقد است اگر عبدی در ظاهر با انجام تکالیف موافق باشد و در باطن رضوان الهی را بطلبد، معاوضه ما یسر رخ داده که جزایش همان اعطای باغ و بهشت و ثواب و عفو است و حتی اگر در ظاهر معصیتی کرده باشد و در عین حال مشمول عفو و تجاوز الهی شد، باز هم این معاوضه ما یسر خواهد بود؛ اما چنانچه عبد معصیتی کرده باشد و مشمول عفو الهی قرار نگیرد، معاوضه ما لایسر اتفاق می‌افتد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۷۳).

تفسیر باطنی جزا بودن دین

ابن عربی برابر با هستی‌شناسی عرفانی خود، در تفسیری باطنی‌تر و دقیق‌تر از

حقیقت جزا، آن را به زبان سر قدر باز می‌گوید. وی که در این تفسیر از خاصیت مرآتیت متقابل خداوند و خلقش بهره می‌برد، معتقد است گاه اشیا، آینه وجود حق‌اند و کمالات الهی را به ظهور می‌رسانند و گاه نیز خدای سبحان آینه اعیان است و اعیان در آینه او دیده می‌شوند. آنجا که اشیا مرآت حق‌ند، همان است که قرآن کریم از آن به آیات انفسی و آفاقی و به عنوان مرایای ظهور حق یاد می‌کند: «سُنُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳)؛ اما آنجا که حق مرآت اشیا باشد، گرچه از آن در حکمت با برهان صدیقین تا حدودی پرده برداشته شده، به شکل دقیق‌تر در عرفان و با تجلی ذاتی از آن سخن به میان می‌رود. توجه به این نکته نیز ضروری است که این دو حالت نه وصف خارج که وصفی برای شهود سالک است و او در شهودش گاه آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) را شهود می‌کند و گاه شریفه «الله نور السموات و الارض» (نور: ۳۵).

در آن فرضی که خداوند مرآت اشیا باشد و سالک کثرات را در آینه حق ببیند، گاهی چنان است که حق را با اسم علیم شهود می‌کند، گاه قدیر، گاه رازق و خالق و باسط و گاه هم به صفت دیان. چنانچه خداوند با صفت دیان آینه خلق باشد، سالک در می‌یابد هر جزایی که نصیب و سهم اشیا می‌شود (اعم از جنت و ثواب و عقاب)، از خود اشیا بوده که به اشیا باز می‌گردد. در چنین فرضی، چیزی از آینه به صاحب صورت نمی‌رسد، بلکه آینه بی‌آنکه چیزی به صاحب صورت افزوده باشد، تنها احوالات صاحب صورت را به او نشان می‌دهد: «فإنه (ای الجزاء) تجل فی مرآة وجود الحق، فلا يعود علی الممكنات من الحق إلا ما تعطیه ذواتهم فی أحوالها... فما أعطاه الخیر سواه و لا أعطاه ضد الخیر غیره، بل هو منعم

ذاته و معذبها» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱/۹۶).

بر همین پایه است که ابن عربی حمد و ذم فرد را تنها لایق خویشتن خود می‌داند؛ چراکه او خودش باعث و مسبب همه این حمدها و مذمت‌ها بوده است: «فلا یذمَّنْ إِلَّا نَفْسَهُ وَ لَا یَحْمَدَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ» (همان). البته نباید از ذهن دور داشت که این بیان، حاکی از مرتبه متوسط حال سالک بوده و سالکی را شرح می‌دهد که هنوز به مقام توحید دست نیافته است. اما عارف واصل به مقام توحید، همانی است که عالم را یکپارچه ظهور حق دیده و میان حامد و محمود تفاوتی قایل نمی‌شود: «و الطریق الأخری أن ینظر العارف فیری إن وجود الممكنات المستفاد إنما هو عین ظهور الحق فیها فهو متعلق الثناء لا الأكوان ... فیری إن الحامد عین المحمود لا غیره فهو الحامد المحمود و ینفی الحمد عن الکلون من کونه حامداً» (همو، بی‌تا: ۱/۴۲۳).

ابن عربی همچنین در تفسیری عمیق‌تر از جزا و به زبان سر سر قدر، از حال عارفی سخن می‌گوید که با سلوکش به مقام احدیت دست یافته و به دنبال آن، دیگر محلی برای اجرای جزا نمی‌بیند تا جزا نسبت به آن معنا پیدا کند. در همین مقام است که اعیان بویی از وجود نبرده و در حضرت علمیه تمایزی میان صفات الهی ملاحظه نمی‌شود و دیگر سخن از جزا و مجزی پذیرفتنی نخواهد بود: «الأعیان الممكنة باقیة علی أصلها من العدم غیر خارجة من الحضرة العلمية» (قبصری، ۱۳۷۵: ۶۷۴).

۳. عادت

ابن عربی در آخرین معنا از معانی طولی دین تأسیسی معتقد است در دین معنای سومی اشراب شده که به موجب آن دین، نوعی عادت به شمار می‌رود (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۱۸۳). این معنا که از لوازم معنای جزا به شمار می‌رود، بر دین

اطلاق شده است؛ چراکه جزا محصول و نتیجه بازگشت فعل انسان به انسان است و همین خود نشان از عود و بازگشتی در جزا دارد که مجوز حمل معنای عود و عادت بر دین می‌شود؛ به سخن دیگر چون در جزا، عمل (به معنای وسیعش اعم از اعتقاد و خلق و کار) به صاحبش باز می‌گردد و دامنگیر صاحبش می‌شود، پس صحیح است جزا را همان امر و عملی بدانیم که به صاحبش عود می‌کند. اینکه به عادات در انسان عادت گفته می‌شود نیز از همین جهت است که با عادت، رفتارهای انسان تکرار می‌شود و دائماً بازگشت می‌کند. به بیان بهتر دین به معنای جزا را عادت هم می‌توان نامید؛ چراکه جزا همیشه به دنبال عمل عبد عود می‌کند و این عود خود نتیجه احوالات و اقتضائات متعاقبی است که عین ثابت عبد طلب نموده است: «سمى أو شرح الدين بالعادة، لأنه عاد عليه ما يقتضيه و يطلبه حاله: فالدين العادة» (همو، ۱۹۶۶: ۱/۹۶)؛ جزاء تعاقب حالی پس از حال اول است که این تعاقب ناشی از اقتضائات ذاتی حال اول باشد.

چنانچه اشکال شود که چگونه ممکن است جزا، عود باشد، در حالی که عود و عادت بعینه امری عقلاً محال بوده و به دنبالش، عادت بودن جزا نیز ناممکن خواهد بود؟ به ویژه اینکه با مساوقت وحدت با وجود، تکرار وجود که ثانی شدن آن را لازم دارد، امری نشدنی به شمار می‌رود. به سخنی دیگر «عادت اقتضای تکرار در وجود را دارد» و «تکرار در وجود محال است». در نتیجه تعاقب عین یک حال پس از حال اول (جزا) نیز محال خواهد بود.

ابن عربی در پاسخ به این اشکال، گرچه عادت را از جهت عقلی محال می‌شمارد، از جهتی این اطلاق را با تسامحی جایز می‌داند. وی در عین حال که تکرار در وجود را ناممکن می‌داند، به علت تشابه حسی میان دو موجود، عادت

و عود را به موجود دوم نیز نسبت می‌دهد؛ برای مثال اگر علی از خانه‌ای خارج و حسن به همان خانه وارد شده باشد، اگرچه حسن شخص دومی از انسان است، می‌توان چنین گفت که انسان به این خانه بازگشته است. با وجود اینکه علی غیر از حسن است، تشابه در نوع انسانیت و لحاظ وحدت جامع میان علی و حسن کافی است تا عودت انسان به خانه را در این مثال جایز بدانیم. بنا به گفته ابن عربی از روی تشابه حسی میان علی و حسن در انسانیت، تکرار انسانیت را جایز می‌شماریم؛ اما با دقت عقلی، از آنجا که تشخص وجودی علی با حسن متفاوت است، چنین عادت و عودی را عقلاً تجویز نمی‌کنیم: «نعلم أن زیداً لیس عین عمرو فی الشخصیة؛ فشخص زید لیس شخص عمرو مع تحقیق وجود الشخصیة بما هی شخصیة فی الاثنین. فنقول فی الحس عادت لهذا الشبه و نقول فی الحکم الصحیح لم تعد» (همان: ۹۷).

با این بیان ابن عربی باید چنین نتیجه گرفت:

۱. تکرار در وجود عقلاً ممتنع است. ۲. تکرار دو موجود به لحاظ وحدت جامع میان آنها و تشابه صوری یا حسی میان آن دو جایز است. ۳. جزا که از دایره وجود بیرون نیست، مشمول همین قاعده بوده و تکرارش از جهتی ناممکن و از جهت دیگر ممکن خواهد بود. ۴. امکان حسی تکرار جزا نه امکان عقلی آن، از آن سوست که باطن و عین ثابت یک عمل ظاهری، چنین ظاهری را اقتضا می‌کند؛ لذا با چشم‌پوشی از تفاوت میان ظاهر و باطن عمل، در یک تشابه حسی می‌توان ظاهر را همان تکرار باطن دانست. در نتیجه با تجویز تکرار در جزا، تکرار و عادت در دین نیز به وقوع پیوسته و این عادت از جهتی بر دین، قابل حمل و از جهت دیگر غیر قابل حمل است: «فما ثمَّ عادة بوجه و ثمَّ عادة بوجه، كما أن ثمَّ

جزاءً بوجه و ما ثم جزاء بوجه فإن الجزاء أيضاً حالاً في الممكن من أحوال الممكن»
(همان).

تقسیم دیگر دین

ابن عربی در نگاهی دیگر گاه دین را به مستقیم و غیر مستقیم نیز تقسیم کرده است. از منظر او دین مستقیم همان شریعت ناب نبوی است که غایتش حق سبحانه و سعادت راستین است. دین غیر مستقیم نیز اگرچه در هدف «رسیدن به خداوند» با دین مستقیم مشترک است، نکته اینجاست که این دین ممزوج با فکر و عقل بشری بوده و در دریافتش، فهم و فکر عقلی دخالتی اساسی دارد: «و ربما یقام لك فی بعض هذه المواطن الدین المستقیم الحکمی النبوی الاختصاصی الخالصی والدین غیر المستقیم الحکمی الممزوج الفکری العقلی و تمیز بینهما و تری غایة کل طریق منهما الحق سبحانه...» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۶).

اساساً اهل نظر، اصحاب کلام و فلسفه را صاحبان دین غیر مستقیم می‌دانند؛ زیرا تنها، دینی را دین می‌دانند که مورد تصدیق عقل و یا قابل دریافت با تجارب درونی آنها باشد. ابن عربی در سنجش میان دین مستقیم و غیر مستقیم، دین مستقیم را ارجمندتر از غیر مستقیم می‌انگارد؛ چراکه در روش فکری رایج میان اهل نظر، دینی مقبول است که با دلیلشان موافقت داشته باشد و هر آنچه هم‌افق با فکر و فهمشان نباشد، لاجرم مورد انکار قرار می‌گیرد، با اینکه ممکن است دلیل آنها ناقص بوده و یا تخیل تمامی دلیل را داشته باشند: «... و لعل دلیل هذا المسکین لم یکمل ارکانه و هو یتخیل انه کامل» (همان: ۷).

نتیجه

ابن عربی در نگاهی کلی به دین حق، آن را به دو بخش الهی و خلقی تقسیم می‌کند. مراد او از دین الهی آن دستورهایی است که از سوی خداوند و با وساطت انسان‌های برگزیده او فرو فرستاده می‌شود که به دلیل بدیع‌بودنش می‌توان آن را دین تأسیسی نیز نام داد. همچنین مرادش از دین خلقی آن دستورهایی است که خداوند بدان اعتبار بخشیده باشد و به همین جهت می‌توان بر آن دین امضایی اطلاق نمود. در عرفان اسلامی دین امضایی را می‌توان دومی از سه گانه شریعت و طریقت و حقیقت یعنی طریقت دانست که به همراه شریعت، زمینه را برای وصول به حقیقت فراهم می‌آورد. سه گانه انقیاد، جزا و عادت معانی دقیقی از دین تأسیسی‌اند که در هستی‌شناسی عرفانی، تحولی شگفت در فهم حقیقت دین ایجاد می‌کنند. ابن عربی لازمه معنای اول دین تأسیسی یعنی انقیاد را فاعلیت عبد نسبت به دین دانسته و حق را واضع احکام و دین را قائم به عبد می‌داند. او در ادامه تحلیل خود از سرشت دین، از لوازم معنای اول آن یعنی انقیاد مدد گرفته و دین را نوعی جزا بر می‌شمارد. به باور او چون حضرت حق نسبت به اقتضائات ذاتی عبد منقاد است و سؤال عین ثابت او را بی‌پاسخ نمی‌گذارد و در مقابل، عبد نیز اقتضائات همین عین ثابت را به ظهور می‌رساند، پس تو گویی هر کدام فعلی مقابل فعل دیگری انجام داده و داد و ستد و معاوضه‌ای میان طرفین صورت بسته است. عادت سومین معنایی است که در دین اشراب شده است؛ چراکه جزای محصول و نتیجه بازگشت فعل انسان به انسان است و همین خود نشان از عود و بازگشتی در جزا دارد که مجوز حمل معنای عود و عادت بر دین می‌شود. در پایان به تقسیم دیگری از دین نیز اشاره شده که به موجب آن، دین به مستقیم و غیر مستقیم تفصیل می‌یابد.

منابع

- قرآن کریم.
- آشتیانی، سیدجلال (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: امیرکبیر.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۷)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات توس.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیة (۴جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۷ق)، رساله الفناء فی المشاهدة، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، سیره پیامبران در قرآن، قم: اسراء.
- خمینی، روح‌الله (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، تصحیح حسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، تاریخ تمدن، ج ۱، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن، تصحیح سیدجلال آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین (بی‌تا)، الفکوک، بی‌جا.

- قیصری، داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق محمد کمال ابراهیم جعفر، قم: انتشارات بیدار، چ ۲.
- لاهیجی، محمد (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سعدی.
- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- نوری، حسین بن محمد تقی (۱۳۶۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لاحیاء التراث.
- یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۲.
- یوسفیان، حسن (۱۳۸۹)، کلام جدید، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) - قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- Pals, Daniel L. (1996), *Seven theories of religion*, New York & oxford: oxford university press.
- Jaki, Stanley L. (1993), "Science and religion" in: Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of religion*, v.13, New York: Macmillan.
- Alston, William p. (1927), "Religion", in: Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of philosophy*, v.7, New York: Macmillan.