

# پلورالیسم دینی: نقد، راه حل

محمد محمدرضایی\*

چکیده

این مقاله بر آن است تا یکی از مسائل مهم در عرصه دین‌پژوهی و فلسفه دین، یعنی پلورالیسم دینی را نقد و بررسی کند. پلورالیسم دینی، بر آن است که همه ادیان، حداقل الهی، حقانیت و نجات‌بخشی یکسان دارند. در بحث پلورالیسم دینی، ابتدا، قرائت‌های گوناگون پلورالیسم دینی مطرح و سپس قرائت مورد تأکید جان هیک طراح نظریه پلورالیسم دینی در جهان معاصر مشخص شده است. در ادامه، مبنای پلورالیسم دینی که نظریه فنومن و نومن کانت در باب شناخت است، مورد انتقاد قرار گرفته و اثبات شده که پذیرش چنین مبنایی مستلزم قبول لادری‌گرایی در باب شناخت واقعیت است؛ سپس مبنای دیگر پلورالیسم دینی یعنی تجربه دینی، بررسی شده و ضمن پاسخ به اشکال جان هاسپرز درباره تجربه دینی، اصل تجربه دینی به صورت منبع شناخت مورد قبول قرار گرفته و راه حل مناسب برای این تفاسیر متفاوت ارائه شده است که با پلورالیسم دینی جان هیک تفاوت‌هایی دارد. در پایان، دیدگاه قرآن و روایات اسلامی در باب رؤیت خدا مطرح شده است.

**واژگان کلیدی:** پلورالیسم دینی، حقانیت، نجات‌بخشی، تجربه دینی، فنومن، نومن، جان هیک، تکثر دینی، رؤیت خدا، تجربه عرفانی

\* دانشیار دانشگاه تهران.

امروزه، تبیین تکثر ادیان، یکی از مسائل مهم در عرضه فلسفه دین و دین‌پژوهی است. ما همه با ادیان اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین بودا، هندو و... تا اندازه‌ای آشنا هستیم و پرسش اساسی در این باره این است که آیا همه آن‌ها، حقانیت و نجات‌بخشی مساوی دارند یا این که یکی از آن‌ها حق و نجات‌بخش، و بقیه باطل و غیرنجات‌بخش هستند یا این که هر کدام، فقط بهره‌ای از حقیقت دارد و هیچ کدام حق مطلق نیست. برای تبیین کثرت دینی، به‌طور معمول سه مکتب فکری به نام‌های انحصارگرایی، شمول‌گرایی و پلورالیسم وجود دارد که به صورت مختصر به توضیح آن‌ها خواهیم پرداخت تا جایگاه پلورالیسم دینی روشن‌تر شود؛ زیرا توجه اصلی این مقاله، نقد و بررسی پلورالیسم دینی است.

## أ. انحصارگرایی

انحصارگرایی بر آن است که فقط یک دین حقانیت کامل دارد و بقیه ادیان، هر چند ممکن است بهره‌ای از حقانیت داشته باشند، حق مطلق نیستند. همچنین نجات‌بخشی، یعنی برخورداری از سعادت جاودان در بهشت الاهی، مطلقاً به پیروان واقعی آن دین حقیقی واحد منحصر است؛ البته برخی از ادیان انحصارگرا مانند اسلام با شرایطی، پیروان ادیان دیگر را اهل نجات می‌دانند. یهودیت، مسیحیت و اسلام هر کدام ادعای حقانیت انحصاری دارد. برای قرن‌های متمادی، بیشتر مسیحیان این مسأله را مسلم می‌گرفتند. کلیسا در اعلامیه شورای فلورانس (۱۴۳۵-۱۴۳۸)، با صراحت اظهار کرد که هیچ کسی خارج از کلیسای کاتولیک نمی‌تواند در حیات ابدی سهیم باشد. آن‌ها گرفتار آتش جهنم خواهند شد، مگر این که قبل از مرگ به کلیسا ملحق شوند؛ هر چند امروزه، این نوع‌گرایی تضعیف شده‌است و بیشتر مسیحیان، پیروان ادیان دیگر را نیز اهل نجات می‌دانند.

اسلام در جایگاه کامل‌ترین و واپسین دین الاهی، بر آن است که حقانیت و نجات‌بخشی مطلق دارد و همه ادیان قبل از خود را هم تأیید می‌کند و هم اعلام می‌دارد که آن‌ها تحریف شده‌اند. اسلام بر این ادعای خود، قرآن را به صورت معجزه جاویدان، دلیل حقانیت خود ذکر می‌کند و اعلام می‌دارد که اگر کسی در این باره تردیدی دارد، آیه و سوره‌ای مثل قرآن بیاورد.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ بِقُرْءٍ (۲: ۲۳).

و اگر درباره آن چه بر بنده خود (= پیامبر) نازل کرده‌ایم، تردید دارید، دست‌کم یک سوره همانند آن بیاورید.

قرآن در آیه دیگر برای تشخیص ادعاهای پیامبر، مردم را با صراحت به تفکر و تعمق در خود قرآن دعوت می‌کند که اگر از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف فراوانی می‌یافتید. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء: ۴): ۸۲.

آیا در معانی قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود، به‌طور قطع در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند. همچنین قرآن برای نجات‌بخشی مطلق خود می‌فرماید: فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا (بقره: ۲): ۱۳۷.

اگر آنان [یهود و نصاری] به آنچه که شما به آن ایمان آورده‌اید، ایمان آورند، هدایت می‌یابند؛ البته ممکن است، ادیان گوناگون هر کدام ادعای انحصارگرایی کنند، ولی انسان در چنین وضعی برای گزینش دین حق و نجات‌بخش باید به ادله ادیان انحصارگرا مراجعه، و با معیارهایی که در اختیار دارد، آن‌ها را ارزیابی کند. هر کدام که قوت و استحکام بیشتری داشت، آن را برگزیند. قرآن در این باره می‌فرماید:

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (زمر: ۳۹): ۱۸.

پس بشارت ده به آن بندگان من که: به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند.

همچنین در آیه دیگر می‌فرماید:

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (نمل: ۲۷): ۶۴.

بگو: اگر راست می‌گویید، برهان خویش را بیاورید.

اشکال دیگر در انحصارگرایی دینی که برخی از متفکران مغرب زمین مطرح کرده‌اند، آن است که انحصارگرایی به نحو تلویحی، رحمت و اسعه خداوند را انکار می‌کند؛ یعنی فقط پیروان خاص آن دین اهل نجات هستند و بقیه افراد پیروان ادیان دیگر که از آن دین پیروی نمی‌کنند، گرفتار عذاب ابدی خواهند شد. چگونه امکان دارد خدایی که رحیم و رحمن است، فقط تعداد محدودی از انسان‌ها را به بهشت ببرد و بقیه افراد یعنی اکثر انسان‌ها را به عذاب ابدی گرفتار سازد؟

در پاسخ این اشکال به اختصار می‌توان گفت که از دیدگاه اسلام که خود را یگانه دین حقیقی می‌داند، رحمت خدا بر همه افراد گسترده است: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (اعراف: ۷): ۱۵۶؛ و رحمت همه چیز را فرا گرفته است. این طور نیست که اکثر انسان‌ها گرفتار عذاب ابدی شوند؛ زیرا آن‌ها از نظر اسلام، مستضعف فکری هستند که حجت بر آنها تمام نشده است و فقط کسانی به عذاب ابدی گرفتار می‌شوند که حجت بر آن‌ها تمام شود؛ ولی باز از سر عناد و آگاهی، راه خطا را پیمایند. قرآن در این باره می‌فرماید:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً (اسراء (۱۷): ۱۵).

ما تا پیامبری برنیزگزم، به عذاب نمی پردازیم.

همچنین شهید مطهری درباره وجود افراد مومن میان اهل کتاب می گوید:

شما اگر به همین مسیحیت تحریف شده نگاه کنید و بروید در دهات و شهرها. آیا هر کشیشی که می بینید آدم فاسد و کتفی است؟ والله میان همین ها، صدی هفتاد و هشتادشان، مردمی هستند با یک احساس ایمان و تقوی و خلوصی که به نام مسیح و مریم، چقدر راستی و تقوی و پاکی به مردم داده اند. تقصیر هم ندارند. آنها به بهشت می روند. کشیش آنها هم به بهشت می رود. (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۴۲۷).

بنابراین از دیدگاه اسلام حقانیت و نجات بخشی مطلق، منحصر به اسلام است ولی در مورد ادیان دیگر، برخی از عقاید آنها حق ولی تمام آموزه های آنها به علت تحریف شدن، حق نمی باشند و همچنین اکثریت پیروان ادیان به علت عدم اتمام حجت بر آنها، ممکن است اهل بهشت باشند.

## ب. شمول گرایی

شمول گرایی بر آن است که یک دین خاص، حق مطلق است که پیروان آن به نجات بخشی نائل می گردند، اما برخلاف انحصارگرایی معتقد است که نجات بخشی منحصر به دین حق مطلق نیست بلکه پیروان سایر ادیان نیز می توانند به نجات بخشی یا به سعادت جاودانه در بهشت نایل گردند. از آنجا که خاستگاه این نگرش های فکری در جهان مسیحیت است مثال ها نیز از مسیحیت برگرفته می شود. مطابق نگرش این شمول گرایی مثلاً دین مسیحیت از حقانیت و نجات بخشی برخوردار است، اما کسانی که حتی نام عیسی و مرگ فدیه وار و سلطنت او را هم نشنیده اند می توانند به سعادت جاودانه نائل شوند و به تعبیر کارل رانر متکلم برجسته کاتولیک، غیرمسیحیان می توانند حتی بدون آگاهی خود، مسیحیان گمنام نامیده شوند. (Peterson, ... , 1991: P, 228) شمول گرایی امروزه گسترده ترین دیدگاه پذیرفته شده در میان متکلمان مسیحی و رهبران کلیسا است شمول گرایی برای آنها این مزیت را دارد که از یک سو حقانیت منحصر به فرد دین مسیحیت را اثبات می کند و از سوی دیگر این نتیجه غیرقابل قبول را در بر ندارد که همه غیرمسیحیان به جهنم می روند. اما آیا این نگرش یک نگرش واقع گرایانه از تکتیر دینی است. اگر این نگرش را پیروان هر دینی در مورد دین خود به کار برد و پیروان سایر ادیان را مثلاً مسلمانان گمنام یا هندوهای گمنام و.. بدانند. تعبیر درستی به کار برده اند؟ یعنی

پیروان ادیان دیگر از این نام‌گذاری خوشنودند؟ به نظر می‌رسد که این نام‌گذاری نوعی اهانت در مورد پیروان ادیان دیگر است. پیروان هر دینی می‌توانند دین خود را دین حق و معیار و پیروان سایر ادیان را پیروان گمنام آن دین معرفی نمایند. اما آیا این نگرش می‌تواند تبیین درستی از تکثر دینی باشد؟ آیا این نگرش بر اصول معرفت‌شناسی صحیحی استوار است؟ آیا این نگرش بر دیدگاه غیررنالیستی در باب شناخت مبتنی نیست که ما راهی برای شناخت درست جهان خارج در دست نداریم؟ به نظر می‌رسد که اگر شمول‌گرایی در مورد همه ادیان جاری شود به ناگزیر دیدگاه معرفت‌شناسانه آن، باید غیررنالیستی باشد، یعنی این که راهی برای کشف حقایق خارجی در دست نیست و مدافعان شمول‌گرایی دینی به نظر نمی‌رسد که چنین مبنایی را برای دیدگاه خود برگزینند. اگر کسی در امر شناخت بر آن باشد که در خارج از ما واقعیاتی وجود دارند. ما می‌توانیم آن واقعیات را در حد توانایی قوای ادراکی خود بشناسیم و معیارهایی برای تشخیص شناخت صحیح از ستقیم وجود دارد، آیا براساس پذیرش چنین اصولی، باز می‌توان نگرش شمول‌گرایانه را در مورد همه ادیان ساری و جاری دانست. اگر می‌توانیم جهان خارج از خود را بشناسیم و مثلاً بگوییم الان روز است، دیگر نمی‌توان ادعاهای دیگر را که مطلبی خلاف آن می‌گویند، بپذیریم؛ بنابراین فقط آموزه‌های شناختی یک دین حقانیت دارد، نه این که آموزه‌های بعضاً متعارض همه ادیان یکسان درست باشند. مطالب پیشین، در باب جنبه شناختاری حقانیت شمول‌گرایی بود. اما در جنبه نجات‌بخشی آن می‌توان گفت می‌توان به حقانیت دین خاصی اعتقاد داشت؛ ولی پیروان سایر ادیان را نیز با شرایطی اهل نجات دانست؛ اما باید توجه داشت که از جنبه شناختی فقط یک دین حق وجود دارد؛ یعنی شمول‌گرایی در مورد یک دین خاص جاری می‌شود، نه در مورد همه ادیان. اگر هم ادیان بخواهند چنین نگرشی را به کار ببرند، در آن صورت با شکلی از پلورالیسم دینی مواجه خواهیم شد که همه ادیان خود را حق، و پیروان سایر ادیان را نیز اهل نجات می‌پندارند. در آن صورت، همه ادیان حقانیت مساوی خواهند داشت؛ یعنی شمول‌گرایی سرانجام به پلورالیسم دینی می‌انجامد؛ اما اگر شمول‌گرایی در مورد یک دین خاص خارجی شود، در آن صورت، آن دین باید بتواند حقانیت آموزه‌های خود را به اثبات برساند؛ یعنی ادله‌ای قانع‌کننده ارائه دهد که افراد به لحاظ عقلانی به پذیرش آن ملزم باشند؛ بنابراین، پیش از هر چیزی باید درباره‌ی صحت و سقم آن آموزه‌ها بحث و بررسی کرد.

## ج. پلورالیسم دینی

پلورالیسم دینی دیدگاهی است که می‌خواهد برای حقانیت، نجات‌بخشی و اعتبار همزمان همه ادیان راهی بیابد و مدعی است که این راه را یافته و به تبیین قابل قبولی از مسأله رسیده است. پلورالیسم دینی می‌تواند چهره‌ها و قرائت‌های گوناگونی داشته باشد؛ البته بحث ما در باب پلورالیسم دینی به دیدگاه جان هیک محدود می‌شود که در دوره معاصر منادی آن است.

پلورالیسم دینی جان هیک می‌تواند به صورت‌های مختلفی جلوه‌گر شود:

۱. یکی از معانی پلورالیسم دینی، آن است که مسیحیان باید با غیرمسیحیان با تسامح برخورد کنند. در اصطلاح به این کثرت‌گرایی دینی، «کثرت‌گرایی دینی هنجاری» (Normative religious pluralism) یا «کثرت‌گرایی دینی اخلاقی» گفته می‌شود.

۲. دومین وجه کثرت‌گرایی دینی جان هیک به پلورالیسم نجات مربوط است. براساس این دیدگاه، همه پیروان ادیان، اهل نجات (salvation) هستند؛ یعنی همان طور که مسیحی می‌تواند به نجات عیسوی نائل شود، پیروان ادیان دیگر نیز می‌توانند به این نجات نائل شوند؛ البته پلورالیسم در نجات‌بخشی می‌تواند برای پلورالیسم اخلاقی پشتوانه مناسبی باشد. اگر مسیحیان بر آن باشند که پیروان ادیان دیگر نیز اهل نجاتند، بهتر می‌توانند با تسامح و عطف با آنها برخورد کنند.

آثار اولیه جان هیک در باب کثرت‌گرایی دینی بر کثرت‌گرایی دینی اخلاقی و کثرت‌گرایی دینی نجات‌بخشی متمرکز بود؛ ولی آثار متأخر او مرکز توجه خود را به وجه دیگر کثرت‌گرایی دینی یعنی کثرت‌گرایی دینی معرفت‌شناختی معطوف کرده است.

۳. سومین وجه کثرت‌گرایی دینی جان هیک به پلورالیسم معرفتی یا پلورالیسم در حقانیت مربوط می‌شود. براساس این نگرش، دعاوی ادیان گوناگون، به‌طور یکسان حقانیت دارند. در این بحث، بیشتر بر این نوع پلورالیسم دینی توجه داریم.

جان هیک این وجه از پلورالیسم را بر حسب تجربه دینی شلایرماخر و نظریه نومن و فنومن کانت توجیه می‌کند. به تعبیری، بهترین مبنای فلسفی توجیه این رویکرد، دیدگاه شلایرماخر در باب تجربه دینی و نظریه کانت در باب فنومن و نومن است؛ البته منظور جان هیک از این نوع پلورالیسم، این نیست که همه آموزه‌های ادیان مختلف درست هستند؛ زیرا او با صراحت اعلام می‌کند که برخی از تعالیم سنتی مسیحیت (به‌ویژه آموزه‌های مربوط به تجسم و نجات انحصاری مسیحیان مؤمن) نادرست است. اصلاح

کامل اعتقادات مسیحی مستلزم رد آنها است؛ بلکه او می‌خواهد ادعا کند که به‌رغم ناسازگاری ظاهری میان آموزه‌های مهم ادیان بزرگ همه آنها می‌توانند از یک جهت درست باشند (لگنهاوسن، ۱۳۷۹: ص ۳۴ و حسینی، ۱۳۸۲: ص ۱۳۰). اکنون که معنای پلورالیسم دینی تا اندازه‌ای روشن شد، به بررسی یکی از مبانی فلسفی پلورالیسم، یعنی نظریه فنومن و نومن کانت می‌پردازیم که خود مبنای تجربه دینی است.

## بررسی نظریه فنومن و نومن کانت:

پلورالیسم بر تجربه دینی مبتنی، و تجربه دینی هم مواجهه با الوهیت معنا شده است. بعضی متدینان هر کدام با فرهنگی خاص با الوهیت مواجه می‌شوند و تفسیری خاص از الوهیت ارائه می‌دهند. مدافعان تجربه دینی بر آن هستند که آموزه‌های دینی برگرفته از تجربه و مواجهه هستند؛ حتی مناسک دین نیز در همین تجربه‌ها ریشه دارند؛ بنابراین، مبنای محوری ادیان، تجربه‌های دینی است، نه عقاید و آموزه‌های آنها؛ از این رو تعارض آموزه‌های ادیان مانند اعتقاد به خدای شخصی و واحد مسلمانان و اعتقاد به تثلیث مسیحیان و اعتقاد به خدای غیرشخصی بودائیان، مسأله مهمی نیست؛ بلکه مهم مواجهه با الوهیت است و عقاید جنبه فرعی دارد.

جان هیک با الگوبرداری از دیدگاه کانت در معرفت‌شناسی به توجیه باورهای متعارض ادیان می‌پردازد. این دیدگاه کانت را در باب معرفت به‌ویژه فنومن و نومن که مبنای فلسفی پلورالیسم شده به اجمال توضیح می‌دهیم (Hick, 1990, P 117; 1989, P 167). کانت بر آن است که معرفت، ترکیبی از ماده و صورت است. ماده معرفت از طریق تجربه و احساس تجربی حاصل می‌شود و صورت معرفت از طریق مقولات ذهنی است که بر ماده خارجی تحمیل می‌شوند.

کانت تردیدی نداشت که جهان آن‌گونه که به نظر ما می‌رسد، واقعیت نهایی نیست. او بین واقعیت پدیداری یا جهان فنومن یا جهان آن‌گونه که ما آن را تجربه می‌کنیم و واقعیت نومنی که کاملاً واقعیت معقول و غیرحسی است (و به تعبیری جهان آن‌گونه که در واقع و نفس‌الامر وجود دارد)، تمایز می‌نهد؛ بنابراین، واقعیات خارجی دو ساحت دارند:

۱. ساحتی از شیء که برای قوای ادراکی ما ظاهر می‌شود؛

۲. ساحتی از شیء که برای ما نمایان نمی‌شود.

اگر ما دارای شهود عقلی یا دارای قوه‌ای بودیم که اشیا را همان‌طور که در واقع وجود دارند درک می‌کردیم می‌توانستیم نومن را درک کنیم؛ ولی ما هرگز از ادراک غیرحسی

تجربه‌ای نداریم. همه‌اشیایی که ما از آن‌ها آگاه هستیم، حسی هستند؛ اما هنوز این امر را می‌دانیم که واقعیتی در خارج مستقل از ما به نام واقعیت نومن‌ی وجود دارد که علت واقعیات پدیداری است. این واقعیتی محصول و ساخته ذهن نیست؛ بلکه ذهن فقط صورت‌های خود را بر ماده خارجی یا کثرات تجربه تحمیل می‌کند؛ بنابراین، ما واقعیت خارجی را آن‌گونه که برای ما ظاهر می‌شود درک می‌کنیم، نه آن‌گونه که در واقع و نفس‌الامر وجود دارد؛ از این رو واقعیت نومن‌ی یا شیء فی نفسه، علم ما را افزایش نمی‌دهد؛ بلکه یادآور محدودیت شناخت ما است (Ibid, P, 289; Stump, 1988, P 309).

بیان این نکته شایسته است که بر اساس عقیده کانت، تمام صورت‌های ذهنی انسان‌ها یکسان و ثابت است؛ از این رو شناخت آدمیان، مشابه هم است. جان هیک، از نظریه کانت در باب فنومن و نومن الگوپردازی می‌کند و آن را در مورد تجربه دینی به کار می‌گیرد. او می‌گوید:

آدمیان در تجربه دینی خود با واقعیت مطلق مواجه می‌شوند؛ اما ادراکات و تصورات آدمیان از این واقعیت مطلق، متعدد و گوناگون است. فرهنگ و زمینه‌های فکری و ذهنی انسان‌ها در تفسیر واقعیت مطلق نقش دارد؛ بنابراین ادیان مختلف، تفسیرها و صورت‌های گوناگونی از واقعیت‌های مطلق را گزارش می‌دهند. آن‌ها در واقع یک حقیقت واحد را تجربه می‌کنند؛ ولی تفسیرهای آن‌ها گوناگون و برخاسته از فرهنگ و عادات و رسوم خاص آنان است (هیک، ۱۳۸۱: ص ۲۷۹).

بنابراین، به نظر جان هیک، واقعیت مطلق همان واقعیت نومن‌ی و معقول است؛ اگرچه این واقعیت نومن‌ی بر حسب پیش‌زمینه‌ها و فرهنگ خاص هر قوم و فردی به صورت‌های مختلف جلوه می‌کند.

پیروان ادیان گوناگون نباید بگویند که واقعیت مطلق یا به تعبیری «خدا» در واقع دارای همان صفاتی است که آن‌ها درک کرده‌اند. آن‌ها فقط باید بگویند که خدا این‌گونه برای ما ظاهر شده است و کارایی و اعتبار این تفسیرها در مطابقت آن‌ها با واقع نیست؛ بلکه آن‌ها در واقع استعاراتی هستند که اعتبارشان منوط به کارایی آن‌ها در متحول و رستگار ساختن انسان‌ها است.

جان هیک در این باره به روشنی می‌گوید:

دیدگاه من در خصوص پلورالیسم دینی آن است که باورهای بزرگ دینی جهان به روش‌های مختلف شامل تصورات و ادراکات متعددی از حقیقت مطلق یا غایی هستند؛ بدین جهت واکنش‌های مختلفی درباره آن ابراز می‌دارند. همچنین درون هر کدام از سنت‌های دینی، تبدیل خودمحوری به خدامحوری در انسان تحقق دارد و این امر در همه آن‌ها یکسان است؛ پس ادیان بزرگ را باید فضاهای آخرت‌مدارانه یا راه‌هایی



دانست که مردان و زنان جهان می‌توانند از طریق آن‌ها به رستگاری و نجات و کمال راه یابند (Hick, 1985: P 47).

همچنین او در جای دیگر می‌گوید:

پلورالیسم دینی یعنی قبول این نگرش که تبدیل انسان از وجودی خودمحمور به وجود خداممحور به راه‌های گوناگون در ادیان بزرگ تحقق دارد. به عبارت دیگر فقط یک راه نجات و رستگاری وجود ندارد؛ بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه موجود است (Ibid: P 43).

براساس مطالب جان هیک می‌توان نتیجه گرفت که گوهر دین، آموزه‌ها و اعتقادات نیست؛ بلکه متحول کردن شخصیت انسان‌ها است. آموزه‌ها هم برای این که صادق باشند، لازم نیست با واقع منطبق باشند؛ بلکه تا زمانی که بتوانند دیدگاه‌ها و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند، صادق هستند. جان هیک، بیش از آن که به حقایق کلامی تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه‌های وجودی و تحول آفرین دین تعلق خاطر دارد؛ بنابراین، مهم فقط اعتقادات فرد نیست. اعتقادات نوعی فرافکنی تجربیات، فرهنگ و مقولات فاهمه آن فرد در قالب اسطوره‌ها بر واقعیت غایی است؛ از این رو تلاش برخی از متدینان برای دعوت و الزام همگان به یک دین واحد، تلاشی بی‌معنا است. مهم این است که واقعیت غایی و نهایی، ما را چنان تحت تأثیر قرار دهد که متحول شویم (پترسون، ۱۳۷۶: ص ۴۰۹).

جان هیک در مقام مقایسه و تطبیق نظریه خود با کانت می‌گوید:

درست است که به نظر کانت، معرفت، از تعامل مقولات ذهنی با واقعیت خارجی به دست می‌آید، ولی از دیدگاه کانت، این تحولات در همه اذهان بشری ثابت هستند؛

بنابراین، فهم آدمیان از امر واقع، مطلق و ثابت است؛ اما در نظریه هیک، فهم آدمیان از امر واقع، ثابت و مطلق نیست؛ بلکه بر حسب فرهنگ و پیش‌زمینه‌های افراد فرق می‌کند؛ بنابراین، فهم انسان از واقعیت مطلق، متکثر است.

کانت و هیک هر دو در این عقیده مشترکند که در خارج واقعیتی به نام نومن وجود دارد که ما فقط تا حدی آن را می‌شناسیم که برای ما پدیدار می‌شود؛ ولی این تمام حقیقت نومن نیست. هیک، تحت تأثیر نظریه فنومن و نومن کانت، معتقد است که در خارج واقعیت نهایی مطلق وجود دارد که افراد در ادیان گوناگون از آن واقعیت نهایی تفسیرهای مختلفی ارائه می‌دهند. در اسلام، این واقعیت با عنوان «الله» تفسیر می‌شود. در دین مسیحیت از آن با عنوان «خدای پدر» (و در شکل تثلیث) و در دین یهود با عنوان «یهوه» و در بعضی سنت‌های هندی با عنوان «ویشنا» تعبیر می‌کنند. همه این تصاویر از واقعیت‌های مطلق در

حد ساحت پدیداری درستند؛ ولی هیچ یک از این تفسیرها به طور کامل با واقعیت مطلق منطبق نیست. هیک در این مورد از داستان معروف مردان کور و فیل استفاده می‌کند: برای گروهی از مردان کور که هرگز با فیل مواجه نشده بودند، فیلی آوردند. یکی از ایشان پای فیل را لمس کرد و گفت که فیل یک ستون بزرگ و زنده است! دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار داشت که فیل، ماری عظیم الجثه است! سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت که فیل شبیه به تیغ گاو آهن است، الی آخر...؛ البته همه آن‌ها درست می‌گفتند؛ اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و مقصود خود را در قالب تمثیل‌های بسیار ناقص بیان می‌داشتند (پترسون و ...، ۱۳۷۶: ص ۴۰۷).

به نظر هیک، ما هم مثل آن مردان کور نمی‌توانیم به واقعیت مطلق دست یابیم؛ زیرا در بند مفاهیم شخصی و فرهنگی خود گرفتار آمده‌ایم یا به تعبیری دیگر، هیچ مفهوم انسانی را نمی‌توان به آن واقعیت مطلق اطلاق کرد.

همچنین هیک معتقد است که آموزه‌ها و تفسیرهای ادیان گوناگون گوهر دین نیستند؛ بنابراین، نباید بر آن‌ها بیش از اندازه تأکید کرد. آموزه‌های دینی را نباید همچون نظریات علمی، صادق یا کاذب دانست. این آموزه‌ها تا زمانی که بتوانند دیدگاه‌های ما را برای زیستن متحول سازند، صادقند. اگر آموزه‌های ظاهراً متناقض ادیان گوناگون را حقایق حاکی از زیستن بدانیم، این آموزه‌ها اغلب سازگار به نظر خواهند رسید.

ما حاصل دیدگاه هیک این است: واقعیت مطلق که واقعیت نومی در نظر گرفته شده است، خود را در فرهنگ‌های مختلف به گونه‌های مختلفی ظاهر می‌سازد که تمام این تفاسیر به ظاهر مختلف از این واقعیت مطلق، می‌تواند درست باشد به شرطی که آن تفاسیر را فقط در حد پدیدار بدانیم؛ یعنی که آن واقعیت فی‌نفسه برای آن‌ها این طور ظاهر شده است؛ ولی اگر سنت‌های مختلف دینی، دعاوی خود را به واقعیت فی‌نفسه حمل کنند و بگویند که واقعیت فی‌نفسه در واقع چنین است، امر خطایی را مرتکب شده‌اند و همه آن‌ها کاذب هستند. بر اساس این دیدگاه، تناقض‌آمیز نیست که فرض کنیم واقعیت پدیداری اسلام از امر واقع، شخصی و واحد، و واقعیت پدیدار مسیحیت، تثلیث است و واقعیت پدیداری ادیان هندی، غیرشخصی است؛ در صورتی که واقعیت فی‌نفسه نه واحد است و نه تثلیث و نه شخصی و نه غیرشخصی (Quinn, 1998: P 260).

همان‌طور که ملاحظه شد، هیک تحت تأثیر واقعیت فنومن و نومن کانت، دیدگاه پلورالیستی خود را در باب دین تفسیر می‌کند. اکنون از این نکته بحث می‌کنیم که آیا نظریه فنومن و نومنی کانت می‌تواند مبنای مستحکمی برای نظریه پلورالیستی کانت باشد.

کانت با ارائه نظریه فنومن و نومن در باب واقعیت، گرفتار تناقض، و جان هیک نیز به تبع آن همین‌گونه گرفتار شد.

کانت با طرح فلسفه نقادی خود، بر آن بود که عقل نظری توانایی آن را ندارد که به بحث و بررسی درباره موجودات غیرحسی بپردازد. او ضد این ادعای عالمان ما بعدالطبیعه که فرض می‌کردند عقل آدمی می‌تواند به اسرار واقعیت نهایی دست یابد، عکس‌العمل نشان داد. استدلال او این بود که ساختار ذهن چنان است که هرگز نمی‌تواند به خارج از قلمرو حسی یا قلمرو فنومن یا پدیدارها گام بردارد و درباره آن به فکر و استدلال بپردازد. ذهن همواره در حوزه تجربه کارایی دارد. کانت همچنین اعتقاد داشت که افزون بر جهان تجربه یعنی جهان پدیداری، جهانی وجود دارد به نام جهان نومن که در ورای جهان پدیداری است. جنبه نومن هر شیء چیزی است که شیء در واقع وجود دارد. ما در واقع فقط ظاهر یک سیب را تجربه می‌کنیم، نه این که سیب در واقع چگونه است؛ اما این اندازه می‌توانیم درک کنیم که ورای قرمزی سیب چیزی وجود دارد که این قرمزی را دارد و این که این رنگ قرمز متعلق به آن است و آن شیء فی‌نفسه علت پدیدارها است؛ البته ما می‌توانیم بگوییم که افزون بر ظاهر سیب قرمز، شیء فی‌نفسه‌ای وجود دارد که رنگ قرمز به آن مربوط می‌شود؛ ولی هرگز نمی‌توانیم درباره این شیء فی‌نفسه شناخت بیابیم؛ زیرا مقولات ذهن فقط هنگامی کاربرد درست دارند که در حوزه پدیدارها یعنی امور تجربی یا زمانمند و مکانمند به کار گرفته شوند و چون شیء فی‌نفسه را نمی‌توانیم از طریق حواس احساس کنیم نمی‌توانیم درباره آن معرفتی داشته باشیم. از آن‌جا که واقعیت نهایی به نظر کانت شیء فی‌نفسه است، بیان این که ما نمی‌توانیم درباره آن شناخت داشته باشیم، بدین معنا است که نمی‌توانیم در باب واقعیت شناخت یابیم.

هنگامی که دیدگاه کانت را در باب فنومن و نومن به دقت بررسی می‌کنیم، تناقض آشکاری را در بیان او در باب شیء فی‌نفسه می‌بینیم چگونه ممکن است چیزی وجود داشته باشد؛ در حالی که ما درباره آن هیچ شناختی نداشته باشیم؟ آیا همین که می‌گوییم شیء فی‌نفسه وجود دارد، همین وجود داشتن، خود نوعی شناخت نیست؟ همچنین کانت بر آن بود که نومن و شیء فی‌نفسه، علت پدیدارها و احساس‌های خاص ما است. بر این اساس باید موجود باشد؛ پس همین که می‌گوییم نومن وجود دارد و علت پدیدارها است،

خود نوعی شناخت شمرده می‌شود؛ البته کاربرد مفهوم وجود و علت در باره نومن، با اعتقاد کانت متعارض است که کاربرد مقولات فاهمه را به اشیای حسی منحصر می‌کند.

در واقع قوی‌ترین استدلال کانت ضد عالمان ما بعدالطبیعه پیشین این بود که آنان مفهوم وجود را به غلط در مورد موجودات و واقعیات و رای تجربه حسی به کار برده‌اند. اکنون مشاهده می‌کنیم که خود نیز مقوله «وجود» و «علت» را در مورد واقعیت غیرحسی که همان واقعیت نومن‌ی باشد، به کار برده است؛ بنابراین، فلسفه نقادی خود را نقض کرده است.

براساس آنچه گفته شد، فرض واقعیت نومن‌ی در مقابل واقعیت فنومن‌ی، فرض درستی نیست و نقض فلسفه خود کانت است. جان هیک نیز چون مبنای فلسفی پلورالیسم دینی را نظریه فنومن - نومن کانت دانسته، با همین تناقض و ناسازگاری مواجه شده است.

هیک می‌گوید: واقعیتی نهایی یا غایی یا فی‌نفسه وجود دارد که بر انسان‌ها پدیدار می‌شود و هر دینی (و بهتر است بگوییم پیروان هر دینی) این واقعیت نهایی را با توجه به فرهنگ خود به گونه‌ای تفسیر می‌کنند؛ ولی هیچ دینی نباید مفهوم و عقیده خود را به آن واقعیت فی‌نفسه نسبت دهد. اگر همان‌طور که جان هیک می‌گوید ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی حتی «وجود» را درباره واقعیت غایی و نهایی یا متعالی حمل کنیم، پس چه چیزی را باید مفروض بگیریم؟ دست‌کم ما باید مفهوم واقعیت غایی و متعالی را به درستی بفهمیم تا بگوییم آدمیان با آن مواجه می‌شوند. اگر هیچ مفهومی از مفاهیم ذهن انسانی را نمی‌توان به او نسبت داد، چگونه او را فرض می‌گیریم و آن را موجود می‌دانیم؟ از این رو، اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیرقابل تمییز از الحاد می‌شود؛ یعنی ما در برابر چنین واقعیت متعالی لادری هستیم و حتی «وجود» و «عدم» را هم نمی‌توانیم به او نسبت دهیم.

همچنین اگر ما بتوانیم مفهومی از مفاهیم انسانی را به او حمل کنیم، چرا فقط در این مفهوم توقف کنیم؟ و چرا نتوانیم مفاهیم‌های دیگر را بر آن حمل کنیم؟ بنابراین، اگر یک مفهوم از مفاهیم انسانی بر واقعیت غایی متعالی صدق کند، مفاهیم دیگر نیز صدق خواهند کرد. اگر مفاهیم چندی بر واقعیت متعالی صادق باشد، در آن صورت از نقیض آن قابل تشخیص است؛ در نتیجه، این مفاهیم به یک دین خاص نزدیک‌تر است تا دین دیگر؛ یعنی اگر در مورد واقعیت متعالی بتوانیم بگوییم که موجود، عالم، قادر، متشخص، مهربان، بخشنده و ... است، پس مفاهیم مقابل این مفاهیم به واقعیت نهایی قابل اطلاق نیست و این مفاهیم بیشتر با یک دین خاص نزدیک است؛ از این رو، یک دین خاص حقانیت دارد؛

بنابراین، پلورالیسم یا به لادری گری منتهی می‌شود؛ زیرا هیچ معتقد است که هیچ مفهومی از مفاهیم انسانی را نمی‌توان به واقعیت متعالی نسبت داد یا به مقبولیت و حقانیت یک دین خاص؛ زیرا اگر بتوانیم برخی از مفاهیم را به واقعیت نهایی نسبت دهیم، اطلاق مفاهیم مقابل آن صحیح نیست؛ در نتیجه، این مفاهیم با یک دین خاص قرابت بیشتری دارند.

## پلورالیسم دینی و تجربه دینی

همان‌طور که ضمن بحث روشن شد، پلورالیسم دینی بر تجربه دینی مبتنی، و تجربه دینی هم مواجهه با الوهیت است. هر فردی بعد از مواجهه با الوهیت و خدا بر حسب فرهنگ خاص خود، تفسیری خاص از الوهیت به دست می‌دهد.

حال پرسش این است که اگر اصل تجربه دینی درست است که چنین است، در واقع باید عقاید متناقض و ناسازگار را بپذیریم. اگر تجربه دینی فرد مسیحی، وجود خدای مسیحی را اثبات می‌کند، تجربه دینی مسلمان، وجود خدای مسلمانان (الله) را اثبات می‌کند؛ یعنی پیروان هر مذهب و دینی، خدا را بر حسب فرهنگ خاص خود تفسیر می‌کنند.

از آن جا که یافته‌های تجارب دینی متدینان در ادیان مختلف، متفاوت و در مواردی متناقض است، ممکن نیست همه آن آموزه‌های متناقض درست باشد؛ برای مثال، فردی خدا را در قالب تثلیث و فرد دیگری خدا را در قالب خدای یگانه تفسیر می‌کند. آیا امکان دارد خدا در واقع هم یگانه باشد و هم سه‌گانه یا هم مشخص باشد و هم غیرمتشخص؟ چون از لحاظ منطقی محال است هر دوی این تفسیرها درست باشند، زیرا لازمه آن پذیرش اجتماع تناقض است؛ از این رو، بعضی از منتقدان، اصل تجربه دینی را به صورت منبع شناخت انکار کرده‌اند (Hospers, 1970: P. 441).

آیا می‌توان اصل تجربه دینی را انکار کرد؟ در پاسخ این پرسش اجمالاً بیان می‌کنیم که اصل تجربه دینی به صورت منبع شناخت، قابل قبول است؛ ولی پذیرش تجربه دینی یا عرفانی یا رؤیت قلبی خدا، به معنای پذیرش پلورالیسم یا افکار و عقاید ناسازگار با هم نیست. ما می‌توانیم در عین حال که اصل تجربه دینی را می‌پذیریم، پلورالیسم دینی را هم انکار کنیم.

## نقد و بررسی و ارائه راه‌حل مناسب برای تفسیرهای گوناگون از خدا

در نقد این اشکال دو نکته را باید مورد توجه قرار داد:

۱. تجربه دینی مانند تجربه حسی، منبع شناخت است؛

۲. دیدگاه‌های متعارض در باب تجربه دینی را می‌توان همانند آرای متعارض در باب تجربه حسی، توجیه کرد.

بعضی از متفکران برآنند که ما باید هر تجربه‌ای اعم از حسی و عرفانی را صادق و معتبر تلقی کنیم، مگر این که دلیل موجهی بر نقض آن داشته باشیم؛ یعنی تا زمانی که خطای تجربه‌ها اثبات نشود درست هستند.

اگر ما این اصل را که سویین برن آن را اصل خوش‌باوری (Principle of credulity) نامیده است نپذیریم، هرگز ادله کافی برای صادق و معتبر تلقی کردن هیچ تجربه‌ای اعم از حسی و دینی نخواهیم داشت و چاره‌ای جز شک‌گرایی افراطی نداریم (Alston, 1998: P 250)؛ حال آن که شک‌گرایی افراطی مورد تأیید هیچ انسان خردمندی نیست؛ بنابراین اصل اعتماد بر تجربه، اصلی است که همه آدمیان آن را تا زمانی که بر خلاف آن دلیل نداشته باشند، به کار می‌برند؛ چرا که اگر انسان‌ها بر تجربه دیگران اعتماد نمی‌کردند، امروز ما بسیاری از دانش‌ها نظیر تاریخ، جغرافیا و علوم نقلی را نداشتیم؛ زیرا این علوم براساس تجربه دیگران شکل گرفته‌اند؛ بنابراین، همه ما انسان‌ها در زندگی خود به تجربه اعتماد می‌کنیم و اگر در یک تجربه تردیدی داشته باشیم، با تجربه دیگر آن را قبول یا رد می‌کنیم؛ برای مثال اگر فرد دروغگویی ادعا کند که چیزی را مشاهده کرده است، ما برای فهم صحت و سقم آن ادعا، خودمان تجربه می‌کنیم و اگر مشاهده ما آن را تأیید کرد، آن را می‌پذیریم؛ از این رو برای تأیید یک تجربه به تجربه دیگر اعتماد می‌کنیم؛ اما از آن‌جا که عنصر مشترک بین تجربه حسی و تجربه دینی، مشاهده و تجربه، و اصل اعتماد بر مشاهده امری مسلم است، در این جهت تفاوتی بین تجربه حسی و دینی نیست. اکنون برخی از شبهات در این باره را مطرح، و بعد نقادی می‌کنیم.

ا. برخی از متفکران برآنند که چون تجربه، بعضی اوقات فریبنده است، هر ادعایی در مورد تجربه حسی یا دینی تردیدآمیز خواهد بود. در پاسخ می‌توان گفت: اگر چه ممکن است برخی از تجربه‌ها نادرست و فریبنده باشند نمی‌توان نتیجه گرفت که هیچ یک از ادعاهای مبتنی بر تجربه درست نیست. اگر ما در همه ادعاهای مبتنی بر تجربه تردید کنیم، چاره‌ای جز شک‌گرایی افراطی نیست که عموم انسان‌ها، آن را نخواهند پذیرفت. (دیویس، ۱۳۷۸: ص ۱۰۴).

ب. برخی ادعا می‌کنند که برای آزمودن صحت و سقم تجربه‌های حسی، آزمون‌های عملی فراوانی وجود دارد؛ اما در مورد تجربه‌های عرفانی چنین آزمونی وجود ندارد که این اشکال بر پیش‌فرضی مبتنی است که یگانه منبع شناخت را حس و یگانه معیار صحت و

سقم آزمون‌های عملی را معیار حسی می‌داند غافل از این که غیر از حس، منبع شناخت دیگری به نام تجربه عرفانی وجود دارد. همان‌گونه که عارف نمی‌تواند منبع شناخت را به تجربه عرفانی منحصر بداند، حس‌گرایان افراطی نیز نمی‌توانند چنین ادعایی داشته باشند؛ بنابراین تجربه عرفانی و دینی نیز همانند تجربه حسی راهی برای شناخت آدمی است و برای صحت هر کدام معیارهای خاصی وجود دارد.

هنگامی که پذیرفتیم راه عرفان یا تجربه دینی، یکی از راه‌های شناخت است، در آن صورت می‌توان به دعای متعارض در این باب پایان داد و پاسخ مناسبی برای این اشکال ارائه کرد. بسیاری از تجربه‌های به ظاهر متعارض در باب خدا را می‌توان در واقع سازگار دانست. ممکن است کسی خدا را مظهر اسم حیات‌دهنده (محبی) مهربان و دیگری خدا را در مظهر اسم میراننده (ممیت) یا قهار تجربه کند. هیچ اشکالی ندارد که خدا هم حیات‌دهنده و هم میراننده باشد؛ هم قهار و هم مهربان باشد؛ بنابراین، بسیاری از اوصاف متعارض در مورد خدا قابل جمع است.

و اگر چنانچه برخی از اوصاف ناسازگار در مورد خدا قابل جمع نباشد، در آن صورت معیار صحت و سقم تجربه‌های عرفانی، تجربه‌های انبیا و معصومین علیهم‌السلام و عقل آدمی است. هر کدام از این تجربه‌ها اگر با تجربه‌های انبیا و اولیای الهی و معیارهای عقلانی مطابق بود مورد پذیرش است. در غیر این صورت، باید به عنوان تجربه وهمی و شیطانی مورد انکار قرار گیرند. درست همان‌طور که در مورد تجربه حسی که توصیف‌های متعارض در مورد آن وجود دارد، باید آن‌ها را با تجربه‌های افراد منصف و مورد اعتماد و همچنین با موازین عقلی مقایسه نمود و در صورت سازگاری مورد پذیرش و در غیر این صورت مورد انکار قرار داد. حال نظر عارفان اسلامی در باب مشاهده و تجربه خدا و همچنین توصیف‌های ناسازگار از خداوند را به اجمال مطرح می‌نماییم.

از دیدگاه عرفان اسلامی، رؤیت و مشاهده خداوند امکان‌پذیر است؛ البته عارفان اسلامی دسترسی به کنه ذات خدا را محال می‌دانند و معتقدند آنچه انسان می‌تواند با علم حضوری یا حصولی نسبت به آن آگاهی پیدا کند، در واقع علم به تعینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال او است؛ زیرا ذات حق، مطلق و بی‌نهایت است و اصولاً احاطه موجود متناهی و ناقص بر ذات مطلق و بی‌نهایت محال است (رحیمیان، ۱۳۷۶: ص ۲۹).

به گفته صدرالدین قونوی (از عارفان بزرگ اسلامی)، دلیل عدم احاطه علمی موجودات به حق تعالی عدم تناسب بین غیرمتناهی (حق تعالی) و متناهی (مدرک) است:

السبب الاقوی فی ذلک ای تعذر الاحاطه بعمرفة الحق، عدم المناسبة بین ما لایتناهی و بین المتناهی (همان).

در این زمینه روایاتی وجود دارد. که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.  
امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

و قد اخطأه من اکتبه (صدوق، بی‌تا: ص ۳۶).

آن که کتبه او را بطلبد، او را اشتباه گرفته است.

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید:

فتبارک الله الذی لا یبلغه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن (همان: ص ۴۲).

پس مبارک است حق تعالی که همت‌های بلند و کاوش‌های عمیق و ذکاوت افراد او را در نیابد؛

بنابراین، مشاهده خداوند در مرتبه ذات غیر ممکن و در مرتبه اسما و صفات امکان‌پذیر است.

به عبارت دیگر، اسما و صفات حق تعالی همه عالم را پر کرده، و بیان امیرمؤمنان در دعای کمیل

تأییدکننده این نظر است:

باسمائک الّتی ملأت ارکان کل شی.

به نام‌هایت تو را سوگند می‌دهیم که ارکان هر چیزی را پر ساخته است؛

از این رو است که به هر طرف رو کنیم، آن‌جا وجه خدا است. قرآن در این باره می‌فرماید:

فَأَیُّمًا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره (۲): ۱۱۵).

مظاهر به حسب نوع اسمایی که در آن‌ها تجلی کرده‌اند، به اقسامی تقسیم می‌شوند که

برای درک بهتر اسما، مختصراً به برخی از تقسیمات اشاره می‌کنیم.

## ۱. تقسیم بندی اسما و صفات به ذاتی، جمالی، جلالی و کمالی

أ. صفاتی که مختص ذات حق هستند، نظیر الله، احد، واحد، فرد، صمد، صفات ذات نامیده می‌شوند؛

ب. صفاتی که مختص ذات حق نیستند، خود بر سه دسته‌اند.

۱. صفات جمال؛

۲. صفات جلال؛

۳. صفات کمال.

۱. صفات جمال، مستلزم رساندن نفعی به غیر هستند؛ نظیر رحمت، لطف، رزاقیت و...؛

۲. صفات جلال عبارتند از عظمت، کبریا، مجد و شأن حق تعالی که مبین شدت ظهور حق است

و باعث اختفای او می‌شود و حکایت از تعالی او از خلق می‌کند؛ نظیر کبریا، عزت و قهر و...؛

۳. صفات کمال مانند ربوبیت که مشترک بین جمال و جلالند؛ از جهت قدرت، نشان از جلال حق دارد و از

جهت پرورش عالم، نشان از جمال او. (جیلی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۸۹ یا رحیمیان، ۱۳۷۶: ص ۱۸۳).



## ۲. ظهور اسما در مظاهر حضرات خمس

برخی از عارفان مظاهر حق تعالی را شش مرتبه در نظر می‌گیرند.

۱. رتبه احدیت ذات که وجود حق به نحو به شرط لا با سلب جمیع اعتبارات و اسما و صفات است، غیب اول و تعین اول نیز نامیده می‌شود.

۲. مرتبه واحدیت ذات که وجود حق با ثبوت جمیع اعتبارات و اسما است به نحو به شرط شی که غیب ثانی و تعیین ثانی و لاهوت نیز نامیده می‌شود.

۳. مرتبه ارواح مجردة که ظهور حقایق الاهی و اسمای تنزیهی در صورت مجردات و بسایط است که آن‌ها را عقول و جبروت نیز نام نهاده‌اند. این حضرات شامل نفوس ناطقه و فلکیه به اصطلاح حکیمان نیز هست.

۴. مرتبه مثال منفصل، ظهور اسما و حقایق الاهی است به نحو اشیای مجردة لطیفه با آثار مادی نظیر شکل، اما غیرقابل تجزیه و تبعیض که مثال، خیال منفصل و ملکوت نیز نامیده می‌شود.

۵. مرتبه عالم اجسام یا ناسوت که پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهور، و متعلق به اشیای مرکب است که دارای ابعاد بوده، قابل تجزیه و تبعیضند.

۶. مرتبه انسان کامل که از تمام مراتب پیشین جامع‌تر و به تعبیری هر صفت اسمی از اسمای حق با صفتی از صفات آن انسان، در تناظر است.

برخی از عارفان، مرتبه احدیت را جز حضرات ندانسته‌اند که مجموع حضرات پنج می‌شود (جیلی، ۱۴۰۲: ص ۷۴؛ رحیمیان، ۱۳۷۶: ص ۱۸۵).

### تقابل اسماء الاهی:

برخی از عارفان بر این عقیده هستند: افزون بر این که اسما با هم متفاوتند، بین آن‌ها تراحم نیز وجود دارد. برخی دیگر معتقدند که در ملاً اعلا بین اسما هیچ‌گونه نزاع و خصومتی نیست؛ زیرا تخاصم از ماده برمی‌خیزد و چون آن‌جا ماده نیست، تخاصم نیز وجود ندارد. (کاشانی، ۱۳۷۰: ص ۲۲۲). عده‌ای دیگر از جمله قیصری اعتقاد دارند که تخاصم عالم ماده همان تقابل بین اسمای حسناى الاهی است؛ زیرا عالم خارج چیزی جز تجلی عالم بالا نیست. اگر در آن عالم تقابل نمی‌بود، در این عالم نیز تخاصمی وجود نمی‌داشت. (قیصری، ۱۳۶۳: ص ۳۳۴، رحیمیان، ۱۳۷۶: ص ۱۷۳)؛ بنابراین، مظاهر اسما و صفات می‌توانند در واقع رؤیت و مشاهده خدا باشد و از عالم ملک و ماده تا عالم ملکوت همه، تجلی اسما و صفات حق تعالی هستند.

در دنیا هر کسی به حسب استعداد و ظرفیت وجودی خود، معرفتی به خدا یا گستره اسما و صفات الاهی دارد و همان متصور خود را خدا و معبود خویش می‌پندارد. بر همین اساس، به گزینش و رد و قبول آن مبادرت می‌ورزد؛ برای مثال، کسی که خدا را به اسما تنزیهی شناخته، خدایی را که به اسما تشبیهی معرفی شده است، رد و انکار می‌کند؛ چنان که اگر کسی خدا را فقط در قالب اسم غفار بشناسد، تجلی حق به اسم قهار را انکار می‌کند؛ بنابراین، نکته‌ای که باید در شهود یا تجربه عرفانی مورد توجه قرار داد، این است که اگر ذات خدا را در اسمی از اسما متجلی کرد، عارف نباید گمان کند که خدا فقط منحصر به آن صفت و اسم است. تجلی خدا گستره وسیعی دارد. هر کسی به حسب درجه وجودی و مرتبه تهذیب نفس خود می‌تواند به مرتبه‌ای از اسما و صفات حق تعالی دست یابد. انسان کامل فقط کسی است که تصور درستی از خداوند دارد و تمام انسان‌ها باید مشاهده خود را با مشاهده و تجربه انسان کامل یا انبیای الاهی و امامان معصوم علیهم‌السلام محک بزنند. در واقع معیار صحت و درستی مشاهده عارفان، مشاهده انبیا و امامان معصوم است.

جان هیک که مدافع پلورالیسم دینی است، ظهور خدا را در نظر عارفان مختلف، به عالم پدیداری (Phenomenon) و ذات خدا را به عالم واقع (Nomenon) نسبت می‌دهد. او بر آن است که هیچ عارفی نباید وصف خود از خدا را به واقع نسبت دهد و بگوید در واقع خدا چنین است. حال آن که طبق این تحلیل، هر کسی می‌تواند وصف خود از خدا را به واقع هم نسبت دهد؛ اما باید توجه داشته باشد که وصف او، حقیقت کامل خدا را در قالب تمام اسما و صفات الاهی، ظاهر نمی‌سازد. تنها انبیای الاهی هستند که می‌توانند وصف خود از خدا را به واقع نسبت دهند و بقیه افراد چون درجه وجودی فروتری دارند، فقط جلوه‌ای از جلوه‌های خدا را درک کرده‌اند؛ البته به شرطی که مخالف موازین عقلی نباشد؛ بنابراین، برخی از وصف‌های متقابل و متعارض در باب خدا را در واقع می‌توان به دو اسم خدا مربوط دانست. دو فرد ممکن است دو وصف گوناگون و متقابل از خدا داشته باشند و در عین حال، هر دوی آن‌ها در واقع خدا را مشاهده کرده باشند. آن‌ها می‌توانند توصیف خود را به واقع هم نسبت دهند؛ ولی باید توجه داشته باشند که وصف آن‌ها وصف کاملی از خدا نیست؛ البته برخی وصف‌های ناسازگار و متقابل در باب خدا را هم باید به عقل عرضه کرد؛ زیرا یک طرف این وصف‌ها، وصف‌های وهمی از خداوند است که با موازین عقلی سازگاری ندارد؛ بنابراین، نباید برهان تجربه دینی را از آن رو که مستلزم وصف‌های ناسازگار در باب خداوند است انکار کرد؛ همان‌طور که اصل تجربه حسی به دلیل وصف‌های ناسازگار از یک حادثه مورد انکار نیست.

## شهود و رؤیت خدا از دیدگاه قرآن و روایات

از قرآن و روایات چنین بر می آید که خداوند فقط با چشم قلب قابل رؤیت است. از آن جا که خدا جسم و جسمانی نیست، با چشم جسمانی نمی توان او را مشاهده کرد. مشاهده حق تعالی بهترین دلیل بر وجود خدا است که می توان از آن به برهان صدیقین یاد کرد. از آن جا که وجود نفس مشاهده گر مرتبه و درجه دارد و ۵ چنین تجلی اسما و صفات خدا نیز متفاوت است، مشاهده گر گاهی فقط اسمی از اسمای خدا را مشاهده، و گمان می کند که خدا همین است و بس و مراتب دیگر مشاهده را انکار می کند؛ البته گاهی نیز تعلق بر مادیات و علائق دنیایی و کثرت گناهان باعث آلودگی ضمیر و زنگار گرفتن نفس و در نتیجه محرومیت از مشاهده جمال الهی می شود.

از امام هشتم پرسیده شد که چرا خداوند در حجاب و نهان است. امام در پاسخ فرمود:

ان الاحتجاب عن الخلق لکثرة ذنوبهم ... (سدوق، بی تا: ص ۱۱۷).

حجاب و نهان بودن از نظر خلق به سبب گناهان آنها است.

در قرآن کریم، حضرت موسی علیه السلام از خدا می خواهد که خود را به او بنمایاند. (ربّ ارنی انظر الیک) خداوند در پاسخ می گوید:

قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظِرْ أُنِي الْجَبَلُ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا أفاق قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (۷: ۱۴۳).

گفت هرگز مرا نخواهی دید؛ اما لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر به جای خود قرار گرفت به زودی مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش به کوه جلوه کرد، آن را ریزریز ساخت، و موسی بیهوش بر زمین افتاد، و چون به خود آمد، گفت: تو مژه می. به درگاهت توبه کردم و من نخستین مؤمنانم.

با توجه به روایاتی که دلالت بر مشاهده خدا می کند می توان عدم رؤیت خدا را در مقام ذات دانست نه در مقام اسما و صفات او. حال روایاتی را در باب رؤیت قلبی خدا بیان می کنیم:

۱. از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که عرض کردم، آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟

امام فرمود: آری. پیش از روز قیامت هم او را مشاهده کرده اند. گفتم در چه زمانی. امام فرمود: وقتی به آنان گفته شد «الست بربکم قالوا بلی» آن گاه مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می کنند. آیا الآن خدا را مشاهده نمی کنی. [امام با تصرفی روحانی جلوه حق را به او نمودند، سپس] ابوبصیر عرض کرد: فدایت شوم آیا این امر را از جانب شما روایت کنیم؟ فرمود: نه چرا که اگر

کسی را بدین آگاه کنی، افراد جاهل تو را انکار می‌کنند و آن را از نوع تشبیه و کفر محسوب می‌نمایند، در حالی که رویت با قلب که مانند رویت با چشم نیست و خداوند برتر است از آن چه اهل تشبیه و الحاد توصیف می‌نمایند. (صدوق، بی‌تا: ص ۱۱۷)

۲. ذعلب از امیر المؤمنین علیه السلام سؤال نمود که آیا پروردگارت را دیده‌ای در جواب فرمود: ما کنت اعبد رباً لم اراه  
من پروردگاری را که ندیده‌ام عبادت نمی‌کنم.

هنگامی که از ایشان می‌پرسند چگونه او را دیدی؟ می‌فرماید:

لا تدرکه العیون فی مشاهدة الابصار لکن رآته القلوب بحقایق الایمان (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹).  
دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نمی‌کنند؛ بلکه قلب‌ها با حقایق ایمان او را می‌بینند.

۳. همچنین روایتی از صحف ادریس نبی نقل شده است که می‌فرماید:

بالحق عرف الحق و بالنور اهتدی الی النور، و بالشمس ابصرت الشمس، و بضوء النار ریت النار ... لایحتاج فی الدلالة علی الشیء المنیر بما هو دونه (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۵، ص ۴۶۶).

با حق است که حق شناخته می‌شود. با نور است که به سوی نور هدایت می‌شویم. با خورشید است که خورشید دیده می‌شود. با روشنایی آتش است که آتش دیده می‌شود ... برای راهنمایی به شی نوردهنده به چیزی جز آن نیاز نداریم.

همچنین امام حسین علیه السلام در قسمت‌هایی از دعای عرفه به همین شناخت خدا از طریق خود خدا اشاره می‌کند و می‌فرماید:

کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتر الیک ایكون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متی غبت حتی یحتاج الی دلیل یدل علیک، و متی بعدت حتی تکنون الآثار هی الئی توصل الیک، عمیت عین لاتراک علیها رقیباً، و خسرت صفة عبد لم تجعل له من حجب نصیباً.

چگونه از چیزی که در وجودش به تو نیازمند است به تو استدلال می‌شود؟ آیا برای غیر از تو، ظهوری وجود دارد که برای تو نباشد تا آشکار کننده تو باشد. تو کی غایب بوده‌ای تا نیازمند دلیل و راهنمایی باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند. کور باد دیده‌ای که تو را بر آن نشانه‌ها، دیدبان و نگهبان ببیند، و زیانکار باد معاننه بنده‌ای که برای او، بهره‌ای از دوستی‌ات را قرار نداده‌ای.

از این سخنان معصومان علیهم السلام برمی‌آید که چیزی روشن‌تر و آشکارتر از خدا نداریم تا دلیل و وسیله اثبات وجود خدا شود؛ بنابراین، خدا را باید با خودش شناخت و برای کسانی که توانایی مشاهده او را داشته باشند، قابل مشاهده است و برای افرادی که درجه وجودی برتری دارند و با عین‌الیقین متعلق مشاهده را ادراک می‌کنند، هیچ‌گونه شبهه‌ای در آنان وجود ندارد.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در این باره می فرماید:

ما شککت فی الحق مذأریته. (نهج البلاغه: حکمت ۱۸۴)

آن‌گاه که حق را مشاهده کردم، در آن تردید نکردم؛

البته کسانی که مراتب وجودی پایین‌تری دارند و احتمال تردید در متعلق رؤیت و تجربه دینی آنان وجود دارد، باید تجربه خود را با میزان عقل بسنجند. اگر مطابق موازین عقلی بود، مورد قبول واقع می‌شود و اگر خلاف اصول عقلانی بود، باید به صورت امر وهمی انکار شود.

همچنین راه دیگری برای سنجش مشاهدات قلبی یا تجربیات دینی وجود دارد که عبارت است از مطابقت مشاهدات با متون مقدس و تحریف ناشده یا مشاهدات معصومان علیهم السلام.

## نتیجه گیری

بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت از میان سه رویکرد در مورد تبیین کثرت دینی، انحصارگرایی دینی درست است؛ یعنی آموزه‌های یک دین که به نظر ما اسلام حقانیت دارد؛ البته حق بودن یک دین به این معنا نیست که پیروان سایر ادیان اهل نجات نیستند. چه بسیار افرادی که به علت عدم اتمام حجت به بهشت در می‌آیند.

همچنین پلورالیسم دینی بر مبنای درست فلسفی استوار نیست، و به تعبیری این مبنا خودشکن است و در ادامه این نتیجه حاصل شد که اصل تجربه دینی و عرفانی را که مبنای پلورالیسم دینی است می‌توان یک منبع شناخت تلقی کرد و تفسیرهای متفاوت و گاهی متناقض از ذات الاهی را می‌توان همانند تفسیرهای متفاوت از تجربه دینی توجیه کرد. در پایان، دیدگاه قرآن و روایات در باب رؤیت و مشاهده و تجربه عرفانی از خدا مطرح شده است.

## منابع و مأخذ

قرآن.

نهج البلاغه.

۱. رحیمیان، سعید، تجلی و ظهور در عرفان نظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.

۲. صدوق، محمد بن علی، التوحید، تحقیق غفاری، حسینی تهرانی، قم، انتشارات اسلامی، بی تا.

۳. قیصری، شریف الدین، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ ش.

۴. جیلی، عبدالکریم، *الانسان الكامل*. قاهره، ۱۴۰۲ق.
۵. حسینی، سیدحسن، *پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین*، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲ش.
۶. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ش.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۸. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ق.
۹. دیویس، براین، *درآمدی به فلسفه دین*، ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش.
۱۰. پترسون، مایکل و ... *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
۱۱. لگنهاوسن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، نرجس جواندل، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۹ش.
12. Michael Peterson, ... *Reason and Religious Belief*. Oxford University Press, 1991.
13. Hick, John, *An Interpretation, Human Responses to the transcendent*, Yale University press, 1998.
14. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice - Hall, Inc, America. 1990.
15. Kant, Immanuel, *Critique of pure reason*, translated and Edited by Paul Guer. Allen w.wood, Cambridge University press, 1998.
16. Stumpf, Samuel, *Enoch Socrates to Sartre*. Forth edition, McGraw, Hill Book Company, 1998.
17. Quinn, Philip, L., *Religious Pluralism*, in: Rutledge Encyclopedia of Philosophy, Edited by: Edward Craig, Rutledge, London and New York, 1998, Vol 8.
18. Hospers, john, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge 1970.
19. Alston, P. *Religious Experience*. in: Routledge Encyclopedia of philosophy, Edited by: Edward Craig, Routledge, London and New York 1998.
20. Davics, Brain, *An Introduction to philosophy of Religion*, Oxfords University Press, 1993.