

# تجربه دینی، باور دینی و کثرت‌گرایی دینی (با تکیه بر دیدگاه‌های امام خمینی (ره))

□ ولی الله عباسی \*

## چکیده

تجربه دینی و عرفانی یکی از مباحث مهم فلسفه دین و عرفان‌پژوهی معاصر است که دارای ابعاد و جنبه‌های متنوعی می‌باشد. «توجیه باور دینی بر مبنای تجربه دینی» و «مبنانگاری تجربه دینی برای پلورالیسم دینی» از جمله این مباحث به شمار می‌روند که در این مقاله به بررسی این دو - با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره) - می‌پردازیم.

در ابتدا پس از تبیین و توضیح مسئله تجربه دینی و زمینه‌های پیدایش آن، توجیه باور دینی بر اساس تجربه دینی با تکیه بر آرا ویلیام آلستون تبیین شده، پس از آن با نظریه فطرت امام خمینی (ره) مقایسه شده است. در ادامه مقاله، مبنانگاری تجربه دینی برای کثرت‌گرایی دینی و دیدگاه حضرت امام در خصوص کثرت دینی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: تجربه دینی و عرفانی، توجیه باور دینی، کثرت‌گرایی دینی، وحدت ادیان، فطرت، نجات و رستگاری.

\* محقق و نویسنده.

پدیدارشناسان و فیلسوفان دین برای دین، ابعاد و ویژگیهای مختلفی ذکر کرده‌اند که یکی از آنها بُعد تجربی و عرفانی دین است. ممکن است دستورهای اخلاقی، حقوقی و عقیدتی، به پیدایش احساسات خاصی مانند حیرت یا خشیت کمک کنند و زمینه‌ساز تجربه‌ای شگرف و شورانگیز مانند احساس حضور در پیشگاه خدا، یا شنیدن تسبیح موجودات و تجارب درونی دیگری شوند، که کاملاً متمایز از تجارب بیرونی است. انسانها، در ستهای دینی مختلف، مدعی داشتن تجاربی هستند که متفاوت از تجارب عادی بشرند. عموم دینداران چنین حالاتی را در خود سراغ دارند و برای دیگران نقل می‌کنند. از همه بالاتر، عرفا و سالکان برای کشف و شهودهای خود اهمیت خاصی قائل بوده‌اند و کتابهای عرفانی ادیان مختلف، مشحون از تجارب و احوال درونی عرفاست.

تجربه دینی یعنی چه؟ ماهیت و حقیقت آن چیست؟ آیا تجارب دینی دارای هسته مشترکی هستند؟ آیا تجربه دینی در توجیه و عقلانیت باور دینی، کارایی دارد؟ آیا تجربه دینی می‌تواند مبنایی برای کثرت‌گرایی دینی باشد؟ اینها برخی از سؤالات مهمی هستند که در رویه پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی تجربه دینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه در این نوشتار می‌آید، در واقع تحلیل و بررسی «مبنانگاری تجربه دینی برای باور دینی» (با تأکید بر دیدگاه ویلیام آلستون) و مقایسه آن با نظریه فطرت (با تأکید بر دیدگاه امام خمینی) و نیز «مبنانگاری تجربه دینی برای کثرت‌گرایی دینی» است. البته در ضمن این بحث، مباحث دیگری را نیز مانند تجربه و تفسیر (ذات‌گرایی، ساختی‌گرایی و...)، به اجمال طرح خواهیم کرد. اما بهتر است، به عنوان مقدمه، به علل و عوامل پیدایش این مسئله نظری بپردازیم.

### زمینه‌های ظهور تجربه‌گرایی دینی

گرچه تجربه دینی امری فراگیر و همگانی است، اما اندیشه تجربه دینی (یعنی تجربه دینی به عنوان مسئله‌ای فلسفی - کلامی) چیزی نو و جدید است. در حقیقت، توجه دین‌شناسان و متفکران به این بحث، محصول تحول فکری است که از آن به دوره مدرنیته تعبیر می‌شود. مدرنیته ویژگیهایی داشت که مهم‌ترین آنها عقلانیت (Rationality) افراطی بود. تکیه و تأکید بر عقل در دوره مدرن (توسط

سلسله‌ای از متفکران از دکارت تا کانت)، عناصر مهم و اساسی الهیات طبیعی / عقلی (Natural Theology) مانند برهان نظم را از کار انداخت. دیوید هیوم بیش از همه در مخالفت با الهیات طبیعی نقش داشت. وی با تکیه بر تجربه‌گرایی، عناصر مختلف الهیات طبیعی را مانند برهان نظم، وجود معجزات و... مورد انتقاد قرار داد (ر.ک: هیوم ۱۳۶۲: ۶۰-۷۵). این اشکالات تأثیر عمیقی بر کانت نهاد، به طوری که به اعتراف خود کانت، این دیوید هیوم بود که وی را «از خواب جزمی مذهب‌بان بیدار کرد» (کانت ۱۳۸۰: ۸۹). کانت بر آن بود که براهین سستی وجود خداوند، محکوم به شکست‌اند و لذا مهم‌ترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را در کتاب *سنجش خرد ناب* مطرح کرد. شکاکیت کانت نسبت به دلایل عقل‌گرایان در باب اثبات وجود خدا، او را به عامل درونی فروکاهش (Reduction) داد. راه حل کانت این بود که باید مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه اخلاق قرار داد. دین مانند اخلاق، امری مربوط به عقل عملی است. کانت با تکیه بر آنچه قبل نشان داده بود (در نقد اول *سنجش خرد ناب*)، یعنی نارسایی استدلال‌های معهود و مألوف برای شناخت وجود خدا، در نقد دوم (و در یکی از آخرین کتابهایش با عنوان *دین در حدود عقل*) تنها مدلل می‌سازد که اعتقاد به خدا و بقای نفس را می‌توان (مانند اختیار) به اخلاقی بودن باید به عدالت و اسپین عالم معتقد باشد؛ یعنی آن روزی که به کار خیر پاداش و به کار زشت مجازات تعلق می‌گیرد.

قبل از اینکه بحث تجربه دینی توسط شلایرماخر مطرح شود، در مورد شناخت خداوند دو روش مهم وجود داشت. روش نخست، روش مصلحین کلیسا که تعالیم خود را بر اساس کلام مکشوف شده خدا در کتاب مقدس (الهیات نقلی) می‌دانند. روش دوم روش برخی از فلاسفه بود که سعی می‌کردند با استنتاجات منطقی درباره ماهیت جهان، به الهیات طبیعی (عقلی) برسند. از زمان توماس آکویناس به بعد، عده‌ای سعی کردند این دو را در یکدیگر ادغام نمایند. فلاسفه‌ای نظیر کانت معتقد بودند این دو روش ناقض یکدیگرند. چون الهیات طبیعی به طور بنیادی تباه شده بود، دیگر نمی‌توانست اساسی برای الهیات مسیحی باشد. تمایل به آزادسازی باور دینی از اتکا به عقاید متافیزیکی و نظام‌های کلیسایی و بر پایه تجربه انسانی نهادن آن، تا حد زیادی موجب شد که نوبت به «تجربه دینی» برسد.

الهیات طبیعی راه بن‌بستی بود که شلایرماخر نمی‌خواست وارد آن شود. از طرف دیگر، وی احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح

مداخلات خداوند در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از سخنان الهی پذیرفت. کتاب مقدس شرح تجربیات دینی بود و تجربه دینی کلیدی بود که شلایرماخر با دو دست به آن چسبید. به نظر او این کلید می‌توانست تمام مسائل الهیات را حل کند (براون ۱۳۷۵: ۱۰۹). شلایرماخر انتقاد کانت از متافیزیک و الهیات طبیعی سنتی را پذیرفت و قبول کرد که آموزه دینی را نباید به چشم آموزه‌هایی که دارای مدعیات علمی و متافیزیکی هستند، نگریست، ولی حل و انحلال دین را در اخلاق نپذیرفت. او بر آن بود که آموزه و عملکرد دینی، نمایانگر عنصری خودمختار و تحویل‌ناپذیر در تجربه انسان است که قابل فروکاهش به عقیده یا عمل نیست. دیانت، نه علم است، نه اخلاق؛ بلکه عنصری است در تجربه انسانی که برای خود کمال و یکپارچگی و تمامیت دارد. فلسفه دین همانا تأمل بر این عنصر یا این وجه است؛ آن چنان‌که سنتها و فرهنگهای مختلف آن را شکل می‌دهد و در آموزه‌ها و اعمال دینی مختلف جلوه‌گر می‌شود. شلایرماخر این وجه یا عنصر دینی را به مثابه احساس محدودیت یا اتکای انسان به خدا توصیف می‌کرد. این احساس در عین حال که فقط از طریق انس و آشنایی، قابل درک و فهم است، عنصری عام و جهانی در تجربه انسانی است که برای همه انسانها دسترس‌پذیر است. از آنجا که آموزه دینی منوط به اعتقاد نیست، بلکه جلوه این عنصر عاطفی است که با سنتها شکل می‌گیرد، آموزه‌های دینی هرگز نمی‌توانند با یافته‌های علم تعارض داشته باشند. عقاید دینی نیازمند هیچ توجیهی نیستند؛ زیرا به نحوی مستقل در وجه یا عنصری خودمختار از تجربه احساس اتکا ریشه دارند (پراودفوت ۱۳۷۵: ۲۴۴). بنابراین، شلایرماخر اولین کسی است که، بیش از هر کس دیگری، تجربه دینی را طرح کرد. پس از وی، این اندیشه توسط رودلف اتو، ویلیام جیمز، استیس، پراودفوت و آلستون ادامه یافت و در قرن اخیر به گونه‌ای کاملاً وسیع و گسترده مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت.

### تعریف تجربه دینی

پرسش از تعریف تجربه دینی، به قول ویلیام رو (۱۳۸۱: ۲۸۷)، پرسشی مشکل است و ما به هر توصیفی که از آن نائل گردیم، احتمالاً نامناسب و شاید هم قدری دلخواهی باشد. به هر حال، ما نیاز داریم که تصویری، هر قدر هم که مبهم و نارسا از کار درآید، از چستی آنچه در صدد بررسی آن هستیم، داشته باشیم. هیچ تعریف واحدی برای «تجربه دینی» که مورد اتفاق همگان باشد، وجود ندارد (مابلز ۱۳۸۰:

۵۹)، بلکه این اصطلاح در موارد گوناگونی به کار می‌رود. در نظر برخی، این اصطلاح به پدیده‌های مرموزی اشاره دارد که با اعمالی نظیر غیبگویی، جادو و علوم خفیه ارتباط دارند و در نظر برخی دیگر، به معنای شنیدن نداها و دیدن رؤیاست. عده‌ای نیز این اصطلاح را در معنای گسترده‌ای به کار می‌برند که به هر سنخ رویدادی که مبهم یا بیان آن دشوار است، اشاره دارد؛ در حالی که دیگران کاربرد این اصطلاح را به حالت ویژه‌ای از آگاهی محدود می‌کنند که با روش‌های خاصی از تأمل به دست می‌آید (هرد ۱۳۸۲: ۶۳). ویلیام آلستون، فیلسوف دین معاصر، تعبیر جالب و رسایی از تجربه دینی ارائه می‌دهد: «اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه، یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق، تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند اینها». (آلستون ۱۳۸۲: ۶۸).

### تجربه دینی و توجیه باور دینی

در دهه‌های آغازین قرن بیستم که دوره رشد و شکوفایی مباحث فلسفه دین بود، به نقش تجربه دینی در توجیه باور دینی چندان توجهی نمی‌شد. بعد از چند دهه غفلت از احتجاج‌های تجربی توجیه باور دینی، دوباره فیلسوفان دین آنها را مورد توجه قرار دادند. دلایل بسیاری برای این غفلت مطرح شده است که در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم (استون ۱۳۸۰: ۳۴). دلیل اصلی این است که فیلسوفان فراوانی تحت تاثیر مبنایگرایی، تجربه دینی را بسیار ذهنی و فاقد جنبه‌های عینی و حکایی می‌دانستند و لذا با فرض ذهنی بودن چنین تجاربی نمی‌توان یک ادعای وجودی را توجیه کرد.

دومین عامل بر ضد احتجاج‌های تجربی، عدم توافق فیلسوفان درباره چگونگی توصیف و ارزیابی تجربه دینی بود که آن را چیزی مبهم و غیرقابل شناسایی می‌دانستند. هنگامی که فیلسوفان دین به نقش تجربه دینی و کارایی آن در توجیه معرفتی باور دینی پی بردند، در تحلیل سرشت این توجیه دچار اختلاف شدند. از این رو، ای. ای. تیلور قابلیت‌های متنوع و متفاوت افراد برای داشتن تجربه دینی از عالم را با درک و تشخیص‌های زیباشناختی متفاوت و متنوع آنها مقایسه می‌کند (تیلور ۱۳۸۲: ۱۸۸-۱۸۹). سی. دی. براد در مقاله «استدلال از طریق تجربه دینی» (۱۳۸۱) رویکرد مشابهی را اتخاذ می‌کند. در همین اواخر، گری گاتینگ استدلال کرد که تجارب دینی از حضور خدا وجود خدا را اثبات می‌کنند (گاتینگ ۱۳۷۹: ۳۶۱).

جورج ماوردس در کتاب «باور به خدا» (۱۳۸۲: فصل سوم) راهکاری را ارائه می‌کند که اگر صحیح باشد، تبیینی برای چگونگی امکان تجربه خدا از خلال اشیای مادی خواهد بود. به تعبیر او، ما بر واقع‌نمایی تجاریمان اعتماد می‌کنیم. وی تأکید می‌کند که مفهوم واقع‌نمایی یک تجربه ارتباط وسیعی با حیث التفاتی تجربه دارد (ماوردس ۱۳۸۳: ۳۲۳). در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان، مانند برتراند راسل (۱۳۸۲: ۱۸۱)، جی. ال. مکی، کای نیلسون و دیگران، منکر شاهد بدون تجربه بر وجود خدا هستند (یا قدرت شاهد بودن آن را ناچیز می‌دانند). حتی لویس پویمن معتقد است که چون تجربه دینی آزمون پذیر نیست و پیش‌بینی قابل ملاحظه‌ای نمی‌کند، از تجربه حسی بی‌اعتبارتر است (Pojman 1986:141).

نتیجه این عدم توافق در باب تحلیل توجیه باور دینی توسط تجربه دینی، موجب شد که درباره ارزش تجربه دینی شک و تردید به وجود آید. اما در چند سال اخیر، وضع فرق کرده است، به طوری که ما شاهد توجه فزاینده‌ای به نقش توجیهی تجربه دینی هستیم. این تغییر و تحول تا حدی مرهون پیشرفتهای مهم در تنسيق دلایل تجربی صورت گرفته است. یکی از دقیق‌ترین و جالب‌ترین این نوع دلایل جدید، از آن ویلیام آلستون است که این رویکرد را به طور وسیع و نظام‌مند در کتاب «دراک خدا» ارائه کرد. آلستون به تفصیل بحث می‌کند که به لحاظ علمی عاقلانه است که در تجارب دینی سهمیم؛ چرا که این تجارب از جنبه اجتماعی یک تجربه عقیدتی بوده و نهادینه شده‌اند و لذا نمی‌توان بر غیرواقعی بودن آنها استدلال کرد یا به طرز دیگری آنها را از صلاحیت پذیرش عقلانی انداخت. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم برای داشتن باورهای دینی درباره خدا که ریشه در تجربه دینی دارند، توجیه عقلی داشته باشیم.

آلستون در چارچوب رهیافتی که می‌توان آن را «مبنای‌گرایی معتدل» در حوزه معرفت‌شناسی تعبیر کرد، به فعالیت می‌پردازد. مبنای‌گرایی غالباً در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت دارای پایه‌هایی است که بقیه پیکره را نگهداری می‌کنند، اما خود پایه‌ها به هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند (آلستون ۱۳۸۰: ۵۶). بنابراین، مبنای‌گرایان باورهای ما را به دو دسته متمایز تقسیم می‌کنند: (۱) باورهای اساسی که در توجیه خود به باورهای دیگری نیاز ندارند و سنگ بنای ساختار معرفتی انسان را تشکیل می‌دهند. اینها باورهای پایه ما هستند؛ (۲) باورهای غیراساسی که توجیه و تأییدشان را از باورهای دیگر (پایه) کسب می‌کنند. این باورها را هم می‌توان باورهای مستنتج نامید.

از نظر آلستون (و دیگر همفکران وی) این تمایز میان باورهای پایه و باورهای مستتج در حوزه دین هم قابل اطلاق است. متناظر با باورهای بنیادی به واقعیت عالم مادی که از طریق تجربه حسی از آن آگاهی، باور بنیادی به واقعیت الهی وجود دارد که ما در تجربه دینی از آن آگاهی می‌یابیم و مشابه با باورهای حسی جزئی نظیر «درختی را در مقابل خود می‌بینم»، باورهای خاصی وجود دارد که بازتاب لحظه‌هایی از تجربه دینی هستند و همان‌گونه که تجربه حسی مبنای اعتقاد ما در جهان فیزیکی است، بر همین قیاس تجربه دینی پایه و اساس باور دینی می‌باشد.

از دیدگاه وی، تجربه دینی نوعی از ادراک است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد، با این تفاوت که تجربه دینی مورد نظر آلستون، ادراک غیرحسی خداوند است. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: «مدرک» و فاعل شناسا (شخصی که کتاب را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد). بر همین قیاس، تجربه دینی هم واجد این سه رکن است: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند، خداوند که به تجربه در می‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر. از نظر آلستون، تجربه دینی، در گسترده‌ترین معنا، شامل هر تجربه‌ای است که انسان در ارتباط با زندگی دینی‌اش دارد. این تجربه شامل خوشحالیها، ترسها و یا آمال و آرزوهایی است که انسان در بافت و زمینه دینی‌اش دارد (آلستون ۱۳۷۹: ۸۴). اما دغدغه وی در موجه‌سازی باور دینی و عقلانیت آن، تجربیاتی است که مبنای ما درباره خداوند و ارتباط او با ماست. مقوله «تجربه خداوند» نزد وی بسیار مضیق‌تر است از «تجربه دینی» که بسیاری از تجربه‌های گوناگون و تعریف نشده را در برمی‌گیرد.

آلستون چیزی را که تجربه خدا می‌نامد، با این واقعیت مشخص می‌کند که صاحب این تجربه آن را آگاهی بی‌واسطه به خدا تلقی می‌کند. وی با محدود کردن بحث خود به آگاهی بی‌واسطه به خداوند، مواردی را که در آنها آدمی خود را از طریق زیباییهای طبیعت، کلمات مقدس یا کلمات یک موعظه، یا دیگر پدیده‌های طبیعی، آگاه به خداوند تلقی می‌کند، کنار می‌گذارد: «دلیل من برای تمرکز بر تجربه بی‌واسطه خداوند که در آن هیچ منطقی دیگری برای تجربه وجود ندارد که در آن، یا از طریق آن، خداوند به تجربه در می‌آید، این است که اینها تجربه‌هایی هستند که به نحو بسیار موجهی تجلیات خداوند بر فرد لحاظ می‌شوند، تاحدی به شیوه‌ای که اشیای مادی بر ادراک حسی جلوه‌گر می‌شوند» (آلستون ۱۳۷۸: ۱۶).

در این بحث، وی بر تجربه‌هایی که دارای محتوای غیرحسی هستند، متمرکز می‌شود. دلیل اصلی برای این انتخاب این است که چون خدا روحانی محض است، برای متجلی شدن او چنان‌که هست، تجربه‌ای غیرحسی بخت بیشتری دارد تا هر گونه تجربه حسی. اگر خدا به عنوان موجودی بر ما آشکار شود که شکلی خاص دارد یا به آهنگی خاص سخن می‌گوید، این از تجلی او چنان‌که فی ذاته هست، فاصله زیادی دارد. آلتون از تجربه غیرحسی خدا به عنوان تجربه عرفانی (Mystical Experience) و از آن نوع ادراک خدا که مبتنی بر این تجربه است به عنوان ادراک عرفانی (Mystical Perception) یاد می‌کند. هدف آلتون در بحث تجربه عرفانی دفاع از این دیدگاه است که آگاهی مستقیم و عرفی به خدا می‌تواند برخی از باورهای درباره خدا را توجیه کند. وی مطالب مربوط به این دیدگاه را با ارائه گزارشهایی از تجربه‌های دیگران، اعم از عارفان اندیشمند و افراد معمولی، روشن می‌سازد و همه نمونه‌ها را از سنت مسیحی می‌گیرد که کاملاً با آن آشناست، گرچه به گفته وی این پدیده به هیچ وجه اختصاص به مسیحیت ندارد. آلتون درباره تجربه عرفانی از یک الگوی ادراکی دفاع می‌کند که اختصاص به ادراک حسی ندارد، گرچه لزوماً در برخی استدلالها از ادراک حسی استفاده می‌کند. الگوی ادراکی مزبور «ادراک عرفی خدا» و نام نظریه‌اش نظریه آشکارگی یا ظهور (Theory Of Appearing) است (فقیه ۱۳۸۲: ۲۱-۲۲)، که بر اساس آن، ادراک  $x$  برای  $s$  صرفاً به این معناست که  $x$  به نحوی معین بر  $s$  آشکار یا متجلی گردد، بدون آنکه مدرک به مفهوم پرداززی و صدور حکم مبادرت ورزد.

آلتون در ادامه، الگوی ادراکی خود را بر آن دسته از تجربه‌های عرفانی بی‌واسطه‌ای که دارای محتوای غیرحسی‌اند، اعمال می‌کند و نشان می‌دهد که بسیاری از صاحبان این نوع تجارب، از تجربه خود تلقی‌ای مشابه با تجربه حسی عادی دارند. بر همین اساس، تجربه خدا نسبت به اعتقادات ناظر به خدا عمدتاً همان نقش معرفتی را ایفا می‌کند که تجربه عرفانی به اعتقادات ناظر به جهان فیزیکی. همان‌گونه که در تجربه حسی، اشیای خارجی خود را به نحوی بر آگاهی ما ظاهر می‌کنند که قادر به شناختشان باشیم، بر همین قیاس، در تجربه عرفانی نیز خداوند خود را به گونه‌ای بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد که آن شخص بتواند خداوند و برخی از اوصاف و افعال درک کردنی او را بشناسد. تجربه حسی، پایه اساسی معرفت ما به جهان فیزیکی است، و بر همین قیاس، تجربه دینی نیز پایه اساسی معرفت ما به خداوند است. در هر دو مورد، بعضی از اعتقادات «پایه»



مستقیماً توسط تجربه مربوط موجه می‌شوند و سپس برای توجیه سایر اعتقادات (که فراتر از حد ادراک حسی‌اند) از انواع استدلالها استفاده می‌شود. آلتون آن دسته از اعتقادات دینی را که به وسیله تجربه دینی موجه می‌شوند، «اعتقادات M» (M-beliefs) می‌نامد. اینها اعتقاداتی هستند دربارهٔ «آنچه خداوند انجام می‌دهد، یا نحوه‌ای که خداوند در یک لحظه خاص در برابر فاعل شناسا واقع می‌شود». بنابراین، فرد S به واسطه تجربه حضور و تصرف خداوند درمی‌یابد (یا به نحو موجهی معتقد می‌شود) که ادامه حیاتش قائم به خداوند است، خداوند او را از عشق خویش آکنده است، به او نیز نیرو می‌بخشد و یا پیامهایی را به او ابلاغ می‌کند» (پترسون ۱۳۷۷: ۲۳۷).

به نظر آلتون، اعتقادات M نیز مانند باورهای ادراکی حسی به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱) باورهایی که صرفاً بر تجربه عرفانی مبتنی‌اند و لذا به طور کاملاً بی‌واسطه موجه‌اند؛ ۲) باورهایی که علاوه بر تجربه عرفانی بر باورهای زمینه هم مبتنی‌اند. البته حتی در مواردی که باورهای زمینه نیز در مبنای اعتقادات M قرار می‌گیرند، فقط برای تکمیل مبنای تجربی آنها می‌آیند، نه اینکه مستقل از تجربه خود مبنایی را به وجود می‌آورند. اما اینکه کدام یک از اعتقادات M به طور کاملاً بی‌واسطه موجه‌اند و کدام یک تا اندازه‌ای با واسطه، باید تک تک موارد را بررسی کرد. تأکید آلتون در اینجا بر باورهای دسته نخست است و اختلاف وی با بسیاری از معرفت‌شناسان هم بر روی همین دسته است که آنها به طور کلی باورهای دسته نخست را انکار می‌کنند. از نظر آنها، باورهای ادراکی و از جمله اعتقادات M پیوسته دست کم تا اندازه‌ای بر باورهای زمینه مبتنی هستند (رک: فقیه ۱۳۸۲: ۱۲).

به اعتقاد آلتون، توجیه باورهای ادراکی مستلزم این است که تجربه ادراکی واقعی باشد. کاذب در آمدن باورهای ادراکی موجه بسیار کم است، به گونه‌ای که در برابر موارد بی‌شماری که صادق‌اند، غیرقابل اعتنا هستند. بنابراین، اگر تجربه‌های عرفی خدا باورهای مربوط به خدا را توجیه کنند، چنین تجربه‌هایی دست کم غالباً صادق‌اند. البته چنین استدلالی وابسته به این است که مفهوم توجیه را نشان‌دهنده صدق بدانیم، همچنان‌که آلتون نیز بر این باور است، اما کسانی که مفهوم صدق را در مفهوم توجیه دخیل نمی‌دانند می‌گویند با اینکه تجربه حسی باورهای راجع به اشیای فیزیکی را توجیه می‌کند، ولی این دلیل خوبی برای صادق بودن (غالبی) تجربه حسی نمی‌شود. توجیه معرفتی (Epistemic Justification)، که در نظریه آلتون جایگاه ویژه‌ای دارد، دارای قلمرو گسترده‌ای است. سخن از معرفت‌بخش

بودن تجربه دینی، پرسش از ماهیت معرفت و دیگر مفاهیم همبسته آن و نیز نسبت آنها با تجربه دینی را وارد عرصه می‌کند. یکی از مفاهیم خویشاوند با مفهوم معرفت مفهوم «توجیه» (Justification) است که نقش خاصی در معرفت‌شناسی تجربه دینی ایفا می‌کند.

تعریف رایج و مشهور سستی از زمان افلاطون تا عصر حاضر، معرفت گزاره‌ای (Knowledge Propositional) است که مطابق آن، معرفت عبارت است از «باور صادق موجه». علی‌رغم مناقشاتی که بر سر تعریف سه جزئی معرفت صورت گرفته است، از میان سه شرط مذکور، مفهوم توجیه یا به تفسیر دقیق‌تر، توجیه معرفتی بیشترین توجه و تلاش را در معرفت‌شناسی معاصر به خود معطوف کرده است. هدف از بحث توجیه معرفتی، روشن کردن ماهیت توجیه است. اگر شرط صدق، ناظر به فاعل شناسا، یعنی شرط ذهنی / انفسی (Subjective) معرفت است و شرط صدق، ناظر به گزاره - بر فرض - مخبر از واقع؛ یعنی شرط عینی / آفاقی (Objective) معرفت، در این صورت رابطه و نسبت میان این دو مؤلفه، خود مؤلفه سوم خواهد بود که توجیه نام دارد. توجیه همچون حلقه واسطه‌ای، باور و صدق مفروض را به هم متصل می‌کند و این سه حلقه در کنار هم زنجیره معرفت را تشکیل می‌دهند. توجیه، شکاف موجود میان باور و صدق مفروض را پر می‌کند (رک: عباسی ۱۳۸۳: ۶۳-۶۴).

آلستون هم توجه زیادی به مؤلفه توجیه دارد. در بحث توجیه باید به این نکته توجه داشت که ما در توجیه با «موجه بودن فاعل شناسا در اعتقاد به یک باور خاص سروکار داریم» نه با «عمل توجیه کردن یک باور». یعنی فاعل شناسا می‌تواند در باور به  $p$  موجه باشد بدون اینکه برای  $p$  یا برای حالت معرفتی خودش نسبت به  $p$  به استدلال نیاز داشته باشد؛ در حالی که «عمل توجیه یک باور» این است که فاعل شناسا در دفاع و حمایت از باور به  $p$  اموری را تنظیم کند و در همین جاست که مسئله توجیه مستقیم و غیرمستقیم مطرح می‌شود. از دیدگاه آلستون، ما باید میان تجربه‌ای که به نحو مستقیم و تجربه‌ای که به نحو غیرمستقیم باوری را موجه می‌سازد، تمایز قائل شویم. یک تجربه در صورتی باور  $B1$  را، به نحو غیرمستقیم موجه می‌کند که آن تجربه باورهای دیگری را موجه کند و آن باورها نیز باور  $B1$  را موجه کنند. مثلاً من به نحو غیرمستقیم از طریق تجربه آموختن که طعم آب‌لیمو گس است. زیرا تجربه کرده و دیده‌ام که طعم این آب‌لیمو و طعم آب‌لیموی داخل بطری، همگی گس است و این قضایا، مؤید آن تعمیم هستند. یک تجربه در

صورتی باوری را به نحو مستقیم موجه خواهد کرد که این توجیه بدین گونه از طریق باورهای دیگر به دست نیامده باشد. مثلاً اگر من صرفاً به اعتبار تجربه‌های بصری‌ای که اکنون دارم، در این تلقی موجه باشم که آنچه تجربه می‌کنم، ماشین تحریری است که مستقیماً پیش روی من قرار دارد، آنگاه این باور که ماشین تحریری مستقیماً پیش روی من قرار دارد، به اعتبار آن تجربه به نحوی بی‌واسطه، موجه است.

در زمینه دینی هم مدعیانی نسبت به هر دو نوع توجیه مستقیم و غیرمستقیم باورهای دینی از طریق تجربه دینی وجود دارد. آنجا که شخص باور دارد که نحوه ارتباط و نسبت تازه‌اش با عالم هستی پس از اختیار دین جدیدی، باید از سوی روح‌القدس تبیین شود که رحمت الهی را به او می‌رساند، گمان می‌کند باور به اینکه «روح‌القدس الطاف الهی را به او اعطا می‌کند»، به نحو باواسطه از رهگذر تجربه‌اش موجه می‌شود. آنچه او به نحو مستقیم از تجربه‌اش می‌آموزد این است که امور را به نحو متفاوتی می‌بیند و به نحوی متفاوت نیز در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد. در این صورت، این امر دلیلی تلقی می‌شود بر اینکه روح‌القدس رحمت‌های الهی را به او عطا می‌کند. از طرف دیگر، هنگامی که شخص خود را دستخوش تجربه حضور خداوند می‌یابد، می‌اندیشد که این حال و تجربه‌اش به او این حق را می‌دهد که تصور کند خدا همان چیزی است که او در حال تجربه کردن آن است. بنابراین، تصور می‌کند که در اثر حال و تجربه‌ای که به او دست داده است، به نحو مستقیم در این باور که خدا نزد او حضور دارد توجیه شده است (آلستون ۱۳۷۹: ۱۴۶-۱۴۸).

با توجه به این تمایز، آلستون می‌خواهد به این پرسش پاسخ دهد که آیا تجربه دینی می‌تواند توجیه بی‌واسطه‌ای برای باور دینی فراهم کند یا نه. تجربه‌ای که باور دینی را توجیه می‌کند، تجربه‌ای است که منشأ باور دینی است و فاعل تجربه آن را متضمن آگاهی بی‌واسطه‌ای از متعلق تجربه دینی می‌داند. بر اساس تلقی آلستون از توجیه معرفتی، موضوع اصلی توجیه شیوه عمل یا عادات تشکیل باور هستند و آن باورهای خاص، صرفاً در اثر نشأت گرفتن از یک شیوه عمل (یا فعال سازی یک عادت) موجه می‌شوند. آلستون توجیه معرفتی را از توجیه «اخلاقی» (Moral) یا «مصلحتی» (Prudential) تفکیک می‌کند. ممکن است کسی معتقد باشد که شیوه عمل مورد بحث ما به این سبب موجه است که احساسی خوش در ما ایجاد می‌کند. از نظر آلستون، حتی اگر این مطلب به یک معنا صادق باشد، ربطی به توجیه معرفتی ندارد. به این ترتیب، این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی یک توجیه را

به توجیه «معرفتی» تبدیل می‌سازد. آلتون می‌گوید: توجیه معرفتی، چنان‌که از نام آن برمی‌آید، با معرفت یا به طور کلی‌تر، با هدف دستیابی به حقیقت و اجتناب از خطا سروکار دارد (همان: ۱۴۹)؛ بنابراین، پرهیز از خطا و دستیابی به صدق، گوهر مفهوم توجیه معرفتی است. به طور کلی، دو تلقی عمده از توجیه معرفتی وجود دارد: ۱. تلقی دستوری یا هنجاری که با چگونگی موضعگیری در برابر هنجارهایی مرتبط است که وظایف عقلانی ما را مشخص می‌سازد؛ وظایفی که به شخص به عنوان یک فاعل شناختی یا به عنوان یک جست‌وجوگر تعلق می‌گیرد. بدین ترتیب، موجه در این تلقی وضعیتی سلبی است؛ به این معنا که رفتار فردی هنگامی موجه شمرده می‌شود که از این دستورها تخلف نکند. ۲. تلقی سنجش‌گرایانه که ارتباطی با چگونگی موضعگیری کارورز در برابر وظایف عقلانی ندارد، بلکه به قوت و استحکام موضعگیری معرفتی حاصل در باور به گزاره مفروض مربوط است. به این ترتیب، قول به اینکه یک رویه معرفتی به معنای «سنجش‌گرایانه» موجه است، به این معناست که بگوییم باورهایی که مطابق آن رویه به دست می‌آیند و اوضاع و احوالی که در آن، انسانها عموماً یافت می‌شوند، عموماً صادق‌اند و بنابراین رویه‌ای دارای EJ (توجیه سنجش‌گرایانه) است که اگر و تنها اگر آن رویه معتبر باشد.

درباره قوت یا منزلت توجیه دستوری این سؤال مطرح می‌شود که توانایی توجیه دستوری تا چه حد است. آیا در پذیرش یک باور بر اساس تجربه، بدون دخالت دادن امر دیگری در آن، دارای توجیه دستوری هستیم؟ به اعتقاد آلتون، توجه مختصری به ادراک حسی خبر از پاسخی منفی به ما خواهد داد. ممکن است من به اتکای این واقعیت که هم اکنون دارای نوع خاصی از تجربه حسی هستم در باور به اینکه درختی پیش روی من است، موجه باشم، اما این مطلب صرفاً در «شرایط مطلوب» صادق است. اگر من با آرایش پیچیده‌ای از آینه‌ها مواجه شوم، ممکن است در این باور که درخت بلوطی پیش روی من است، موجه نباشم، حتی اگر برای تمام مردم جهان چنین به نظر برسد که درخت بلوطی در برابر من است. به این ترتیب، توجیهی که از طریق تجربه شخصی به دست می‌آید، توجیهی ابطال‌پذیر و الغاپذیر است و این احتمال وجود دارد که در اثر ملاحظات قوی‌تر معارض آن، این توجیه تضعیف و یا باطل گردد. آلتون به همین دلیل باورهای راجع به محیط مادی را که از طریق تجربه حسی به دست آمده‌اند، توجیهی ابطال‌پذیر یا، به تعبیر خود او، توجیه «فی بادی النظر» یا توجیه در نخستین نگاه (Facie Prima) می‌داند. در نتیجه، فاعل تجربه به اتکای داشتن تجربه در موضعی

قرار دارد که به نحوی مقتضی در باور خویش موجه خواهد بود، مگر اینکه دلایل کافی محکمی علیه آن باور وجود داشته باشد.

اهمیت مفهوم توجیه فی بادی النظر در بحث حاضر هنگامی آشکار می‌شود که بخواهیم از باورهای دینی مبتنی بر تجربه دینی سخن بگوییم. از دیدگاه آلتون، توجیه مستقیم و بی‌واسطه تجربی اعتقادات M (تجلی بنیاد) هم، در بهترین شرایط، توجیهی الغا پذیر و فی بادی النظر است؛ بدین معنا باورهای راجع به ذات و صفات خداوند غالباً در رد «اعتقادات M»، به ویژه برای رد اعتقادات راجع به ارتباطات کلامی با خداوند، به کار می‌روند. اگر من مدعی شوم که خداوند به من دستور داده است که همه پدیدارشناسان را به قتل برسانم، بی‌شک همه دینداران، سخن مرا به حکم این دلیل که خداوند چنین فرمانی به من نمی‌دهد، نادیده می‌گیرند (رک: آلتون ۱۳۷۹: ۱۴۹-۱۵۱؛ ۱۹۸۶: ۱۴۴-۱۴۵). بنابراین، از نظر آلتون، هم تجربه حسی و هم تجربه دینی، حداکثر می‌توانند توجیهی الغا پذیر یا توجیهی فی بادی النظر برای باورهای مربوط فراهم کنند.

نزدیک‌ترین دیدگاه به اعتقادات M آلتون، باورهای واقعاً پایه ( Properly Basic Beliefs) پلانتینگاست. همچنان‌که قبلاً اشاره شد، باوری پایه است که مبتنی بر باورهای دیگر نباشد. باورهای واقعاً پایه هم آن دسته از باورهای پایه هستند که پذیرش آنها برای فاعل شناسا عقلاً موجه است. به تعبیر دیگر، پذیرفتن آنها بدون هرگونه قرینه‌ای معقول است. بسیاری از باورهای پایه و از جمله بسیاری از اعتقادات M در زمره باورهای واقعاً پایه قرار می‌گیرند. البته قلمرو باورهای واقعاً پایه گسترده‌تر از باورهایی است که صرفاً مبتنی بر تجربه‌اند. به اعتقاد پلانتینگا باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای راجع به اندیشه‌ها و احساسات دیگران نیز باورهای واقعاً پایه‌اند.

به علاوه، ظاهراً همه باورهای راجع به خدا، که پلانتینگا آنها را واقعاً پایه می‌داند، مبتنی بر تجلی تجربی خدا بر آگاهی فاعل شناسا نیستند؛ چرا که وی، باورهای راجع به خدا را که شخص از والدینش اخذ می‌کند، نیز کاملاً پایه می‌داند. بنابراین، رابطه میان باورهای پایه با اعتقادات M، عام و خاص من وجه است؛ زیرا از یک منظر باورهای واقعاً پایه اعم از اعتقادات M بوده و باورهای مبتنی بر حافظه و مانند آن را هم شامل می‌شود. از منظر دیگر اعتقادات M اعم از باورهای واقعاً پایه هستند، زیرا بخشی از آنها علاوه بر تجربه دینی بر باورهای زمینه هم مبتنی‌اند که این بخش از قلمرو باورهای واقعاً پایه خارج‌اند (رک: فقیه ۱۳۸۲: ۱۰۱-۱۰۲).

با همه شباهتهایی که میان باورهای واقعاً پایه و اعتقادات M هست، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. آلتون توجیه اعتقادات M را به واسطه تجربه دینی می‌داند، اما پلانینگا باورهای خداشناسی ما را لزوماً ناشی از تجربه مستقیم ما از حضور خداوند نمی‌داند. مطابق دیدگاه وی، من در وضعی خاص (مثلاً مشاهده آسمان پر از ستاره) به خدا باور می‌یابم. مشاهده آسمان پرستاره، قرینه‌ای برای اعتقاد به خدا نیست، بلکه یک سازوکار مسبب است. به عبارت دیگر، خداوند مقدر فرموده است که وضعیت C سبب ایجاد اعتقاد من به P شود، اما دیگر لازم نیست میان C و محتوای P رابطه خاصی وجود داشته باشد. بنابراین، از نظر پلانینگا، چنین نیست که وضع C سبب نائل شدن من به تجربه مستقیم خداست، بلکه اعتقاد به خدا صرفاً در وضع C در من برانگیخته می‌شود (ر.ک: عباسی و مبینی ۱۳۸۲: ۵۸ - ۵۹).

### نقد و بررسی

آلتون تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی می‌داند و برای هر دو ساختار واحدی قائل است. عمده اشکالات منتقدان او هم ناظر به همین جنبه است. به نظر بسیاری از منتقدان، تفاوت‌های بسیاری که میان تجربه دینی و ادراک حسی وجود دارد، نشانگر آن است که نمی‌توان تجربه دینی را همانند ادراک حسی قلمداد کرد. به اعتقاد آلتون، از آنجا که ما همه، در عمل، به طور کامل از قابل اعتماد بودن ادراک حسی کاملاً مطمئنیم، شباهتهای میان ادراک حسی و تجربه دینی (مانند ساختار واحد، توجیه در نگاه نخستین و ...)، مؤیدی برای ارزیابی معرفتی مثبت از تجربه دینی خواهد بود، حال آنکه تفاوت‌های میان آنها مؤیدی برای ارزیابی منفی تلقی می‌شود (ر.ک: آلتون ۱۳۸۳: ۷۴-۷۶؛ نراقی ۱۳۷۸: ۶۷-۶۸).

برخی از تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد، عبارت‌اند از:

۱. یک تفاوت عمده این است که تجربه دینی در میان افراد بشر عمومیت ندارد، در حالی که تجربه حسی همگانی و همه جایی است.
۲. تجربه حسی در تمام ساعات بیداری و هوشیاری به نحو اجتناب ناپذیری به انسان دست می‌دهد، اما تجربه دینی پدیده‌ای نادر است و فقط در پاره‌ای از لحظات رخ می‌نماید. به گفته ویلیام جمیز حالات عرفانی برای مدت زیادی پایدار نیستند: به استثنای موارد نادر، نیم ساعت یا حداکثر یکی - دو ساعت بیشتر دوام نمی‌آورند (جمیز ۱۳۷۲: ۶۳؛ ۱۳۷۹: ۲۷).

۳. دربارهٔ صحت تجربهٔ حسی آزمونهای کارآمدی وجود دارد، در حالی که چنین آزمونهایی در تجربهٔ حسی وجود ندارد.

۴. تجربهٔ حسی دربارهٔ جهان اطلاعات تفصیلی فراوان و غالباً روشنی به دست می‌دهد، اما تجربهٔ دینی چنین نیست، یعنی هم تجربه و وضوح و روشنی کمتری دارد، هم فحوای آن رسا و بدون ابهام نیست و هم حجم اطلاعات حاصل اندک و غیرتفصیلی است.

۵. در تجربهٔ حسی امر مدرک خود را از طریق کیفیات حسی معینی (مانند رنگ، بو و مزه) که دارد نشان می‌دهد، اما صاحبان تجربه دینی غالباً مدعی‌اند که متعلق ادراکشان، یعنی خداوند، کیفیات قابل ادراک اما غیرحسی (مانند رحمت، قدرت، خیریت) دارد.

۶. مهم‌ترین تفاوت میان تجربهٔ حسی و تجربهٔ دینی، که تفاوتی معرفت‌شناسانه است، به کثرت‌گرایی دینی باز می‌گردد. انسانها در همهٔ زمانها و مکانها و فرهنگها تقریباً شاکله و طرح مفهومی واحدی را برای مشخص کردن مدرکات حسی خود به کار می‌برند، در حالی که افراد متدین به گروههایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های کاملاً متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند. برخی به الله، برخی به روح‌القدس و بعضی هم به برهمن نامتشخص یا تائو و... معتقدند. از این‌رو، در حالی که تجربهٔ حسی کم و بیش در میان نوع انسان مشترک و یکسان است، تجربهٔ دینی به گونه‌ای خاص، صورتهای متنوع و متفاوت در میان فرهنگهای دینی می‌یابد.

حال، با توجه به این تفاوتها، آیا می‌توان نظریه آلتون را پذیرفت؟ در برخی از تفاوتها میان تجربه دینی و تجربهٔ حسی فرقی ماهوی میان این دو وجود ندارد. اما دو تفاوت پنجم و ششم انتقادات جدی‌تری به موضع آلتون وارد می‌سازند.

گفته شد که امر مدرک در تجربهٔ حسی از طریق کیفیات حسی خود را به ما نشان می‌دهد، اما در تجربهٔ دینی، کیفیات ادراک شده حسی نیستند. آلتون در همین زمینه میان کیفیات پدیداری و کیفیات عینی تمایز می‌نهد. کیفیات پدیداری آن نحوه‌ای است که یک چیز در لحظه‌ای خاص بر انسان ظاهر می‌شود. کیفیات عینی آن نحوه‌ای است که یک چیز فی‌نفسه قابلیت آن را دارد که در شرایط معینی به نحو معینی تجلی کند. وقتی ما شیء تجربه شده‌ای را توصیف می‌کنیم، همواره توصیف خود را به کیفیات عینی آن شیء ارجاع می‌دهیم، نه به کیفیات پدیداری آن. و برای اینکه از کیفیات عینی سخن بگوییم، مفاهیم تطبیقی را به کار می‌بریم. بر همین قیاس کیفیاتی مانند قدرت، جلال، جمال، و عشق را نیز نه به مدد مفاهیم حسی

پدیداری، بلکه با استفاده از مفاهیم تطبیقی بیان می‌کنیم. این اوصاف معلوم می‌کنند که خداوند تحت شرایط خاص می‌تواند به نحو خاص جلوه‌گر شود. اگر ما تجربه خود از خداوند را به مدد مفاهیم تطبیقی توصیف کنیم، در این صورت میان نحوه حکایت ما از اشیایی که به قلمرو ادراک حسی تعلق دارند، و ادراک ما از خداوند، شباهت کاملاً آشکاری وجود خواهد داشت.

اشکالی که ممکن است پیش آید، این است که ما می‌دانیم اشیای مادی در شرایط متعارف چگونه ظاهر می‌شوند، اما صاحبان تجارب دینی نمی‌توانند توصیفی پدیداری از خداوند به دست دهند. پس از کجا می‌فهمند که وی در شرایط متعارف به فلان نحو جلوه می‌کند؟ آلتون برای پاسخ به این اشکال به نظریه تمثیل استناد می‌جوید و می‌گویید: معانی اوصاف خداوند را از طریق معانی همان اوصاف در مخلوقاتش به دست می‌آوریم. ما می‌دانیم که انسانهای خوب غالباً در شرایط معینی چگونه رفتار می‌کنند، بر همین قیاس می‌توانیم به خوبی خداوند و کیفیت عینی آن، در شرایط معینی، پی ببریم. مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف خداوند را از طریق تمثیل ارتقایی درمی‌یابیم، چنان‌که مفاهیم تطبیقی مربوط به اوصاف موجودات مادون انسان را از طریق تمثیل تنازلی درک می‌کنیم. در اینجا مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی داریم (یعنی نحوه عملکرد انسانهای خوب)، و طرف دیگر مبدأ مقایسه، امری است که از آن آگاهی حسی نداریم (یعنی نحوه عملکرد خداوند). اما این نکته در پاسخ آلتون مورد غفلت واقع شده است که در تمثیل ارتقایی طرف دوم مقایسه (یعنی صفات خداوند) برای ما ناآشناست و از آن آگاهی حسی نداریم؛ چرا که هیچ کیفیت پدیداری از نحوه عمل خداوند در شرایط خاص نداریم (ر.ک: صادقی ۱۳۷۹: ۲۴۰-۲۴۱؛ پترسون ۱۳۷۷: ۴۶-۴۷).

از میان انتقاداتی که به نظریه آلتون شده است و به گفته خود وی از همه مهم‌تر و مشکل‌آفرین‌تر است، تفاوت ششم تجربه حسی با تجربه دینی است. به همین دلیل، وی فصل هفتم از کتاب *ادراک خداوند* را مستقلاً به همین مسئله اختصاص داده است. همان‌گونه که قبلاً هم گفته شد، اشکال این است که تجارب دینی حسی از تنوع بسیاری برخوردارند و به شدت وابسته به سنتها و فرهنگهای مختلف هستند و لذا صحت و دقت یک تجربه دینی خاص را نمی‌توان به آسانی تأیید کرد. حال اگر تجارب دینی معتبر باشند و در نخستین نگاه اعتقادات M را موجه کنند، در آن صورت بر اساس همین اصل معرفت‌شناسانه، یهودیان، مسلمانان، هندوها و بودائیان هم عقلاً حق دارند به باورهایی ملتزم باشند که بعضاً یا کلاً با



نظام عقیدتی مسیحی منافات دارند؛ چون عقیده به الله، ویشنو، شیوا و تائو، ظاهراً همان مبانی تجربی را دارند که یک فرد مسیحی در اعتقاد به تثلیث دارد. به اختصار، راه حل آلتون برای مسئله مذکور این است که ما در حال حاضر هیچ شیوه بی طرفی برای اثبات حقانیت انحصاری هیچ یک از ادیان جهان نداریم و چون دین خودمان را عملاً و نظراً قانع کننده می یابیم، برای ما کاملاً خردمندانه است که به دین خود پایبند باشیم و رو به دین دیگری نیاوریم. تنها راه خردپسندی که برای من باقی می ماند این است که به طریقتی که خود با آن آشناترم و رفتار مرا در جهان به نیکی جهت می دهد محکم بچسبم... و لذا، بنابر اصل تکافؤ ادله، شیوه خردپسند برای طریقت مسیحی این است که همچنان عقاید ویژه مسیحی (یعنی عقاید مسیحی مآب مربوط به تجلی خداوند بر آدمیان) حاصل کنند و به طور کلی راه خود را در قبول نظام عقیدتی مسیحی و عمل بر وفق آن ادامه دهند (هیگ ۱۳۷۷: ۲۸۷؛ رک؛ آلتون ۱۳۷۸: ۷).

در اینجاست که هیگ، آلتون را به چالش می طلبد. از دیدگاه او مشکلی که با این نحوه دفاع پدید می آید در توصیه به التزام و «ثابت ماندن» در این وضعیت خاص (بنا بر تعریف آلتون) نیست، بلکه مشکل در روشی است که او با آن، این موقعیت خاص را تعریف می کند؛ زیرا این پیش فرض هیومی که فقط یک مجموعه از میان مجموعه های رقیب باورهای دینی، صادق است، با این اصل اساسی آلتون که تجارب دینی همانند تجارب حسی (قطع نظر از موارد ناکامی آن) باورهای صادق پدید می آورند، تعارض دارد؛ در واقع این پیش فرض هیومی، اصل مبنایی آلتون را به این صورت نقض می کند که تجربه دینی درون سنت خود را بر این قاعده کلی که تجربه دینی باورهای کاذب را پدید می آورد! استثنا قرار می دهد؛ زیرا با اصلی که بر اساس آن فقط یک دین حقیقی وجود دارد و با ضمیمه کردن این واقعیت که باورهای پایه در ادیان مختلف به لحاظ تجربی مانع الجمع اند، نتیجه می گیریم که نهایتاً تجربه دینی می تواند فقط برای اعتقاد در مورد یک دین خاص قلمداد شود. در همه موارد دیگر، اعتقادات مبتنی بر تجربه دینی تا آنجا که در تعارض با استثنای منحصر به فرد دین ما قرار می گیرد، همگی کاذب اند. از این رو، واقعیت تنوع دینی، کل این استدلال را که تجربه دینی با تجربه حسی در به دست دادن باورهای صادق، شباهت دارند، متزلزل می کند (رک: هیگ ۱۳۸۲: ۸۵). هیگ مشابه چنین اعتراضی را به پلانینگا کرده که دیدگاه واقعاً پایه بودن باور دینی او تا حدی شبیه دیدگاه آلتون است.

بنابراین، با توجه به تفاوت‌هایی که میان تجربه دینی و تجربه حسی (ادراک حسی)، مخصوصاً تفاوت پنجم و ششم، بیان شد، نمی‌توان به هم‌سنخ بودن آنها حکم کرد، و لذا مبنا بودن تجربه دینی به این معنا هم (یعنی به معنایی که آلستون اراده می‌کند) غیرقابل قبول است. اگر آلستون می‌توانست از این اشکال، یعنی تفاوت تجربه دینی و تجربه حسی، که شاید مهم‌ترین اشکال باشد، نجات یابد، امکان داشت که بتواند از طریق تجربه دینی، باور دینی را توجیه نماید و راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کند.

### دیدگاه امام خمینی

به نظر می‌رسد دیدگاه آلستون راجع به تجربه دینی تا حد زیادی به معرفت فطری مطرح شده در آیات قرآن و روایات اسلامی و دیدگاه اندیشمندان اسلامی، از جمله امام خمینی، نزدیک است. بحث فطرت یکی از مباحث مهم و جالب توجه در اندیشه اسلامی است که قالبی ویژه به معرفت دینی می‌بخشد. در اینجا ضمن اشاره‌ای کوتاه به ابعاد این بحث، مبحث فطرت با دیدگاه آلستون مقایسه می‌شود.

لغویان «فَطَرَ» را به معنای خلقت و شکافتن گرفته‌اند (ابن منظور ۱۴۱۶: ۲۸۵). «فطرت» به معنای شق و پاره کردن نیز هست؛ چرا که خلقت گویی پاره کردن پرده عدم و حجاب غیبت است. افطار صائم نیز به همین معناست، هیأت اتصالیه امساک را پاره کرده است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۷۹).

گرچه ماده «فطرت» مکرر در قرآن آمده، این لغت با این صیغه و با این وزن یعنی «فطرت» بر وزن «فعلت» فقط در یک آیه آمده که در مورد انسان است و اینکه دین فطرت الله است (مطهری ۱۳۶۱: ۱۱). «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

منظور از «امور فطری» اموری است که از ابتدای آفرینش همراه انسان است و انسان نیاز به اکتساب آنها از بیرون ندارد. امور فطری اموری هستند خدادادی که در درون انسان به ودیعه گذاشته شده‌اند و در همه انسانها به طور مشترک وجود دارند. به دلیل آنکه حقیقت انسان دارای دو بخش اساسی است، امور فطری نیز می‌توانند در این دو بخش مطرح شوند: ۱. بخش معرفت و شناخت، ۲. بخش گرایشها و امیال. نظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان این است که ما هم دارای برخی

گرایشهای فطری هستیم و هم دارای برخی شناختهای فطری؛ مثلاً گفته می‌شود ما انسانها به لحاظ فطری خداجو هستیم. این بدین معناست که ما به گونه‌ای آفریده شده‌ایم که به سوی خدا گرایش داریم، به دنبال او هستیم و عشق به پرستش او داریم. یا گفته می‌شود که خداشناسی فطری است؛ به معنای آنکه انسان به حسب آفرینش خود نوعی شناخت به خدای متعال دارد (مصباح ۱۳۶۸: ۲۷). حضرت امام در این باره می‌فرماید: «مقصود از فطرت الله که خدای تعالی مردم را بر آن مفسور فرموده، حالت و هیأتی است که خلق را به آن قرار داده که از لوازم وجود آنها و از چیزهایی است که در اصل خلقت خمیره آنها بر آن مخمر شده است، و فطرت‌های الهی چنانچه پس از این معلوم شود، از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده، بنی‌الانسان را از بین جمیع مخلوقات، و دیگر موجودات یا اصلاً دارای این گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود نیستند یا ناقصند و حظ کمی از آن دارند» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸۰).

اما این شناخت چگونه شناختی است؟ ما به طور کلی می‌توانیم به دو صورت با واقعیات ارتباط آگاهانه برقرار کنیم: ارتباط آگاهانه مستقیم و ارتباط آگاهانه با واسطه. ما در صورتی می‌توانیم ارتباط آگاهانه مستقیم با چیزی برقرار کنیم که آن چیز در درون ما باشد. آیا خدا می‌تواند به درون ما بیاید تا بتوانیم ارتباطی مستقیم با او برقرار کنیم؟ ما خدا را علت هستی‌بخش خود می‌دانیم و از سوی دیگر، خدا بی‌نیاز است و همه جا حضور دارد. بنابراین، فرض درونی شدن واقعیتهای خداشناختی فرضی قابل تصور و سازگار با باورهای دینی ماست. اگر خدا با صفاتش در درون ما تجلی کند، آنگاه نوعی علم حضوری به او پیدا می‌کنیم. علاوه بر این، می‌توانیم بر اساس این علم حضوری، باوری حصولی به خدا تشکیل دهیم. این باور را می‌توان از سنخ باورهای وجدانی تلقی کنیم و به اصطلاح معرفت‌شناسان اصلاح‌اندیش، آن را جزو باورهای واقعاً پایه قرار دهیم. در این صورت، بدون آنکه مخالفتی با معیار میناگرایان کرده باشیم، می‌توانیم فرض وجود باورهای دینی واقعاً پایه را فرضی ممکن به حساب آوریم. این معرفت‌های دینی مبتنی بر معرفتی دیگر نیستند، اما زمینه و اساس بسیار معتبری دارند و آن حضور خدا در درون ماست. به عبارت دیگر، علم حضوری مبنای این‌گونه معرفت‌های حصولی ما می‌شود (مبینی ۱۳۸۲: ۱۵۷-۱۵۸).

اما آیا شناخت فطری به خدا به معنای شناختی با واسطه نیز قابل تصور است؟ منطق‌دانان مسلمان باورهای فطری را باورهایی می‌دانند که برای حصول آنها باید

استدلالی صورت گیرد. اما خود استدلال نیز همیشه در ذهن حاضر است و از این رو دسترسی به آنها به راحتی انجام می‌گیرد و نیازی به فکر و تأمل ندارد: «الفطریات: و هی القضا یا التي قیاساتها معها، أی أن العقل لا یصدق بها یجرد تصور طرفیها کالاولیات، بل لا بد لها من وسط، إلا أن هذا الوسط لیس ثمًا یدهب عن الذهن حتی یحتاج الی طلب و فکر. فکلما أحضر المطلوب فی الذهن حضر التصدیق به لحضور الوسط معه.» (مظفر ۱۹۸۰: ۲۸۸). اگر بخواهیم معرفت به خدا را نیز به این معنا فطری بدانیم، باید بگوییم: دلیلی که برای این معرفت نیاز داریم دلیلی است که ذهن برای آن احتیاج به تلاش ندارد. پس مطابق این اصطلاح، واقعیت خداوند را به عنوان واقعیتی بیرون از خود فرض می‌کنیم که برای اتصال آگاهانه به این واقعیت نیاز به واسطه داریم. منتها این واسطه یا واسطه‌ها در ذهن حضور دارند و برای برقراری ارتباط آگاهانه با آنها لازم نیست تلاش مضاعفی انجام دهیم. وقتی ما می‌گوییم خداشناسی هم فطری است، به معنای علم حصولی و علم عقلانی، به این معناست که عقل ما از راهی پی به وجود خدا می‌برد، اما این راه همیشه برایش موجود است و نباید آن را کسب کند و بیاموزد و به همین دلیل است که همه افراد به آسانی، گرچه تحصیل کرده نباشند یا در آغاز بلوغ باشند، می‌توانند مسئله خدا را از کسی بیاموزند و یا اگر ذهن وقادی داشته باشند، خود به خود به آن متوجه شوند و پی ببرند.

اما این واسطه چه می‌تواند باشد؟ یکی از نخستین سؤالاتی که انسان در برخورد با هر چیز به ذهنش می‌آید این است که این چیز از کجا آمده است. دستگاه ادراکی انسان به گونه‌ای است که هر چیزی را دارای علتی می‌داند. حتی یک کودک چند ماهه نیز هرگاه صدایی بشنود، ناخودآگاه به دنبال صاحب صدا می‌گردد. اگر این کودک در ضمیرش معتقد بود که اشیا می‌توانند بدون هرگونه علتی پدید آیند، هرگز چنین جست‌وجویی به عمل نمی‌آورد. از سوی دیگر، این کودک علاوه بر آنکه می‌داند این صدا علتی دارد، می‌خواهد بداند که علت آن چیست. پس در اینجا یک گرایش فطری و نوعی حقیقت‌جویی وجود دارد. انسان واقعاً می‌خواهد علت پدیده‌ها را بداند. پس طبیعی است که انسان با این خصلتی که دارد، وقتی به خودش و یا اشیای اطرافش توجه می‌کند، این سؤال در ذهنش پدید آید که من از کجا آمده‌ام، و یا این اشیا از کجا آمده‌اند. به عبارت دیگر، فوراً به ذهنش خطور می‌کند که این اشیا علتی دارند و بی‌علت به وجود نیامده‌اند. تا اینجا هیچ نیازی به

تلاش فکری نیست. او با چیزی برخورد کرده و به این نتیجه رسیده است که این چیز علتی دارد و خود به خود به وجود نیامده است. اگر او کمی بیشتر تأمل کند و بخواهد علت را دریابد، فوراً درمی‌یابد که نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود و علت‌های نامتناهی برای آن تصور کند. باور به بطلان تسلسل و دور نیز باوری است که در نهاد انسان ریشه دارد و انسان خود به خود تسلسل و دور را نفی می‌کند. حتی کسانی که تسلسل را باطل نمی‌دانند این امر را می‌پذیرند که معمول انسانها تسلسل را قابل تصور نمی‌دانند. بنابراین، انسان در نهایت به علتی می‌رسد که ورای آن علتی وجود ندارد. حال فرض کنید این انسان با برخی پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعت رو به رو شود. او با کمی تأمل آن علت اولیه را دارای قدرت و علم خارق‌العاده‌ای می‌یابد که توانسته است چنین عجایبی بیافریند. بنابراین، فطری بودن این معرفت به معنای آن نیست که انسان بدون استدلال به آن می‌رسد. به نظر می‌رسد هرگونه ارتباط آگاهانه غیرمستقیم باید از طریق استدلال برقرار شود. منتها گاهی استدلال در ضمیر شخص وجود دارد و نیازی به تلاش مضاعفی نیست، و گاهی دلیل به گونه‌ای از انسان دور است و باید با تلاش فکری به آن برسد.

اما دلیل اندیشمندان مسلمان بر این ادعا چیست؟ به نظر می‌رسد تکیه آنها بر مسئله فطرت به خاطر وجود دلایل نقلی روشن در این زمینه است. برخی آیات و روایات به صراحت، مسئله فطری بودن دین را مطرح کرده‌اند (روم: ۳۰؛ اعراف: ۱۷۲)، هر چند تفسیرهای گوناگونی از نحوه فطری بودن دین ارائه شده‌اند. در عین حال، باید گفت این مسئله به لحاظ عقلی نیز فرضی قابل تصور و خالی از اشکال است و با مبانی ما در معرفت‌شناسی کاملاً سازگاری دارد. همچنین می‌توان به برخی شواهد تجربی و دلایل تاریخی برای این مسئله تمسک جست. گرایشهای دینی در سراسر تاریخ وجود دارند و هرگونه تلاشی برای نفی دین از زندگی انسان در نهایت به شکست منجر شده است. ما خود نیز دست کم در برخی شرایط، احساساتی را در خود یافته‌ایم که فرض فطری بودن گرایشها و شناختهای دینی را تقویت کرده‌اند.

تجربه دینی مورد نظر آلستون، تنها تجربه‌هایی را شامل می‌شود که خداوند برای شخص صاحب تجربه به عنوان فلان موجود خاص آشکار می‌شود. به دیگر سخن، مقصود وی از تجربه دینی خصوصاً آگاهی تجربی مستقیم به خداوند است و بر آن تجربه‌هایی متمرکز می‌شود که در قلمرو ادیان توحیدی رخ می‌دهد و متعلق آن خدای ادیان توحیدی است.

اما مراد از فطرت، معرفت فطری است. البته در روایاتی که ذیل آیه فطرت (روم: ۳۰)

و آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است، در برخی موارد فطرت به شناخت خداوند و در مواردی به توحید تفسیر شده است. این دو دسته از روایات را این گونه می توان جمع نمود که خداوند در عهد الست خود را به صورت یکتا و یگانه به انسانها شناسانده است. بنابراین، مقصود ما از فطرت، معرفت فطری است نه اینکه از نوع گرایش باشد که گرایش متفرع بر آن است. از آنجا که انسان با فطرت الهی خویش خدای رحمان و رحیم و دوست داشتنی را با تمام وجود می یابد، به او گرایش و محبت پیدا می کند. از همین رو، گرایش فطری متأخر از معرفت فطری است. از سوی دیگر، خداشناسی فطری که کانون آن قلب است، صنع خداست نه فعل انسان. انسان در اصل پیدایش این نوع معرفت هیچ نقشی ندارد. مطابق برخی روایات مطرح شده در ذیل آیه میثاق، خداوند در عالمی قبل از عالم ماده به صورت بسیار آشکاری خود را برای همه افراد بشر شناسانده است، به گونه ای که همه بلااستثنا او را تصدیق کرده اند. به تعبیر برخی از روایات، این معرفی آن چنان روشن بوده که راه هر گونه شک و تردید را بسته است و همه مجبور به اقرار به وجود خداوند شده اند (قالوا بلی). اما اینکه نحوه معرفی خدا و کیفیت شناخت ما به او چگونه بوده است برای ما روشن نیست. ولی با این همه، ظهور معرفت فطری در دنیا برای همه افراد یکسان نیست و دارای مراتب است. انبیا و معصومان (ع) در این دنیا دارای والاترین مرتبه معرفت فطری اند و در برخی حالات مانند حالت نماز ممکن است عین همان معرفت فطری برای آنها حاصل شود.

در باره فطرت خداآشنای انسان، این سؤال مطرح است که اگر همه انسانها از این فطرت برخوردارند، چگونه است که انسانهای بسیاری در طول تاریخ هیچ معرفتی و ایمانی به خدا نداشته اند. در پاسخ باید بگوییم: عواملی بر فطرت انسان مؤثرند که گاهی باعث انحراف یا بی اثر شدن فطرت می شوند که به دلیل ضیق مجال، در فرصتی دیگر باید به آن پرداخته شود. به هر حال، بنا بر آنچه گذشت، انسان با فطرت خداآشنای خود می تواند به خدا علم حضوری پیدا کند. اما آیا علاوه بر این، فطرت می تواند دلیلی بر وجود خدا باشد؟ آیا می توانیم به وسیله فطرت، وجود خدا را ثابت کنیم؟ البته می دانیم که خداشناسی حضوری به وسیله دلیل و برهان قابل انتقال نیست؛ یعنی نمی توان برای کسی، علم حضوری به خدا را ایجاد کرد. مقصود از دلالت فطرت بر وجود خدا این نیست که با مقدماتی به علم حضوری فطری به خدا برسیم؛ مقصود این است که دلیلی اقامه شود که خداشناسی فطری یکی از مقدمات آن و علم حصولی به خدا نتیجه آن باشد. بعضی از متکلمان و مفسران ذیل

آیات مربوط به فطرت، این بحث را آورده‌اند: فخر رازی در کتاب تفسیر خود و همچنین در *المحصل و البراهین* در علم کلام، دلالت فطرت بر وجود خدا را مطرح کرده و وجوهی را نیز برای تقریر آن آورده است. اما ظاهراً فطرت به معنای دقیق کلمه - که توضیح آن گذشت - مورد نظر ایشان نبوده است (فخررازی ۱۴۱۱: ۷۳).

آیت الله شاه‌آبادی در *رشحات البحار*، بحث فطرت را به تفصیل بررسی کرده و پس از اثبات فطرت کمال مطلق‌خواهی انسان می‌نویسد: وقتی وجود عشق فطری و بالفعل انسان به خیر و کمال مطلق ثابت شد - چون عشق از صفات اضافیه است - پس عاشق بالفعل، وجود معشوق بالفعل را اقتضا می‌کند (شاه‌آبادی ۱۳۶۰: ۲۳۳). ایشان در مورد صفت امیدواری فطری به خدا نیز شبیه همین بیان را دارند (همان: ۲۳۲).

منظور از «صفت اضافی» وصفی است که بیان‌کننده «هیأت اضافه» است؛ مانند پدری و پسری، بالایی و پستی، عاشقی و معشوقی و مانند آن؛ یعنی صفاتی که بر نسبت خاصی میان دو موصوف دلالت می‌کنند. صفات اضافی چون بیان‌کننده هیأت اضافه و نسبت هستند و اضافه قائم به دو طرف است، نمی‌توانند بدون متعلق باشند. در بحث ما نیز عشق، محبت یا امید به خدا، حقایق ذات‌الاضافه هستند و نمی‌توانند بدون متعلق موجود باشند. البته ربط و نسبت بین محب و محبوب، ربط اشراقی است که عین مربوط‌الیه است، نه اینکه بین مضاف و مضاف‌الیه چیز سومی به نام اضافه باشد. مرحوم شاه‌آبادی دربارهٔ احتجاج حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۷۶ سوره انعام به «*لا احب الا فلین*» می‌نویسد: حضرت ابراهیم (ع) برای اثبات رب نبودن ستاره و ماه و خورشید، برهان بغض فطری نقص را اقامه نموده و برای اثبات رب بودن خدا از برهان حب فطری فرع نسبت به اصل استفاده کرده است (موسوی ۱۳۸۱: ۳۸).

امام خمینی نیز فطرت و امور فطری را اثبات‌کنندهٔ وجود باری تعالی می‌داند. ایشان در مورد خلقت انسان می‌گویند: حق تبارک و تعالی با عنایت و رحمت خود به ید قدرت خود که طینت آدم اول را مخمر فرمود، فطرت و طینت به آن مرحمت فرمود، یکی اصلی، دیگری تبعی که این دو فطرت، براق سیر و رفرف عروج اوست به سوی مقصد و مقصود اصلی و آن دو فطرت، اصل و پایهٔ جمیع فطریاتی است که در انسان مخمر است و دیگر فطریات شاخه‌ها و ارواق آن است. یکی از آن دو فطرت که سمت اصلیت دارد، فطرت عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه است... و دیگری از آن دو فطرت که سمت فرعیت و تابعیت دارد، فطرت تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت است که این مخمر بالعرض است و به تبع آن

فطرت عشق به کمال، تنفر از نقص نیز مطبوع و مخمر در انسان است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۶۲۸؛ رک ۱۳۷۹: ۸۶). در صورتی دو فطرت اصلی و فرعی کارکرد اصلی خود را خواهند داشت که محکوم به حجاب طبیعت نشده باشند که در این صورت، نورانیت خویش را از دست می‌دهند، به احکام طبیعت محکوم می‌شوند و در حجاب باقی می‌مانند و مبدأ جمیع شر و منشأ همه شقاوتها و بدبختیها خواهند شد. احکام آسمانی و دستوره‌های انبیای عظام طبق نقشه فطرت طرح‌ریزی شده است و تمام احکام الهی نیز طبق دو فطرت اصلی و تبعی به دو قسم کلی و دو مقصد اصلی منقسم می‌شود. «مقصد اول که اصلی و استقلال‌ی است، توجه دادن به فطرت به کمال مطلق است که حق جل و علا و شئون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربوبیات از ایمان بالله و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره، و اهم و عمدۀ مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمات صلوات و حج به این مقصد مربوط است یا بی‌واسطه یا با واسطه. مقصد دوم که عرضی و تبعی است، تنفر دادن فطرت است از شجرۀ خبیثۀ دنیا و طبیعت که ام‌النقائص و ام‌الامراض است و بسیاری از مسائل ربوبیات و عمدۀ دعوت‌های قرآنی و مواعظ الهیه و نبویه و ولویه و عمدۀ ابواب ارتیاض و سلوک و کثیری از فروع شرعیات از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند» (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۹).

حضرت امام تأکید می‌کند که تمام قلوب انسانها در فطرت الهی است و در سرشت انسان، عشق به خدا نهفته است «نور فطرت ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسله بشر، از قاره‌نشینان اقصی بلاد افریقا تا اهل ممالک متمدنۀ عالم، و از طبیعین و مادیین گرفته تا اهل ملل و نحل، بالفطره قلوبشان متوجه به کمالی است که نقصی ندارد و عاشق جمال و کمالی هستند که عیب ندارد و علمی که جهل در او نباشد و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که موت نداشته باشد، و بالاخره کمال مطلق، معشوق همه است. تمام موجودات و عایله بشری با زبان فصیح یکدل و یک‌جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸۴). بر این اساس، حضرت امام، فطرت الهی انسان را برهانی بر وجود خداوند می‌داند. از دیدگاه ایشان، عشق فعلی انسان به کمال مطلق، بیانگر معشوق فعلی است نه معشوق موهوم و متخیل، زیرا هر موهوم، ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق نشود و جز ذات کامل،



معشوقی نیست که مقصود فطرت باشد. پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است و این از احکام فطرت و لوازم آن است و از جمیع بدیهیات واضح تر و روشن تر است (ر.ک: امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۴).

امام خمینی در پیام خود به گورباچف نیز می‌فرماید: «انسان در فطرت خود، هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را به اختیار داشته باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد. پس قدرت مطلق و علم مطلق باید داشته باشد تا آدمی دل به آن ببندد؛ آن خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم؛ گرچه خود ندانیم» (امام خمینی ۱۳۶۹: ۱۲).

از منظر حضرت امام، توجه انسان به قبله حقیقی و عشق به جمال جمیل علی‌الاطلاق نیازی به اعمال رویه ندارد، بلکه خود فطرت، انسان را به حقیقت هستی و کمال ذات مقدس دعوت می‌کند، عمده مسئولیت انسان فهم و معرفت و زدودن موانع زبان فطرت است: «چون به قلب خود فهماندی بطلان همه دار تحقق و کمال ذات مقدس را، در توجه قلب به قبله حقیقی و عشق به جمال جمیل علی‌الاطلاق و تنفر از جمیع دار تحقق، جز جلوه ذات مقدس، محتاج به اعمال رویه نیست بلکه خود فطرت الله، انسان را دعوت جبلی فطری به آن می‌نماید و «وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض» لسان ذات و قلب و حال انسان شود و «انی لاحب الالفین» لسان فطری انسان گردد» (امام خمینی ۱۳۷۰: ۱۱۸).

### تجربه دینی و کثرت‌گرایی دینی

تبیین‌های مختلفی در مواجهه با مسئله کثرت دینی صورت گرفته است. یک تبیین روشن تکثر دینی این است که همه ادیان به طور مساوی کاذب‌اند (Panikkar 1984: 104)؛ چرا که هیچ حقیقت الهی‌ای وجود ندارد یا به تعبیر دیگر، هیچ یک از مدعاهای ادیان در مورد حقایق الهی مصداقی ندارد. بر اساس این دیدگاه، که «طبیعت‌گرایی» (naturalism) نامیده شده است، واقعیت صرفاً شامل عالم طبیعی و از جمله اذهان بشری است که اشیای مادی و کارکرد آنها هستند (هیک ۱۳۸۲: ۳۱). پاسخ دیگر که نسبی‌گرایان دینی در قبال مسئله تنوع ادیان پیش می‌نهند این است که اگر مدعاهای دو به دو ناسازگار ادیان درباره حقیقت و

واقعیت را ملاحظه کنیم، درمی‌یابیم که هیچ حقیقت واحدی وجود ندارد، بلکه حقایق بیشتری وجود دارد که همه آنها صادق‌اند. در واقع، نسبی‌گرایی دینی مدعی است که هیچ باور دینی مطلقاً صادق نیست، یا اینکه مدعی است باورهای متعارض یا متناقض درباره خدا همگی می‌توانند صادق باشند. بنابراین، نسبی‌گرا اظهار می‌کند که واقعیت و حقیقت (صدق) نسبی است و واقعیتی مستقل از ذهن واحد نداریم (Byrne 1993: 7).

هر دو نظریه‌ای که گفته شد، نظریاتی ناواقع‌گرایانه‌اند. به طور کلی، ناواقع‌گرایی (nonrealism) نظریه‌ای است مبنی بر اینکه همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب؛ «عینی» (objective) نیز به معنای مستقل از همه زبانها، شیوه‌های زندگی و نظامهای فکری است. اگر ناواقع‌گرایی را بپذیریم، معنا ندارد که این قول را که «خدا وجود دارد» در فضای انتزاعی به عنوان ادعایی درباره نحوه وجود اشیا بر زبان بیاموزیم، بدون اینکه آن را بر حسب متن و زمینه اظهار و ابزار آن فهمیده باشیم (تالیافرو ۱۳۸۲: ۸۳). اما بیشتر بحثهای فعلی درباره تکرر ادیان، نظریه رئالیستی صدق را، یعنی اینکه حقیقت سرشت یگانه‌ای دارد، پیش‌فرض می‌گیرند. هنگامی که با این رویکرد واقع‌گرایانه به موضوع می‌پردازیم معمولاً فیلسوفان دیدگاههای مربوط به ادعاهای صدق و حقیقت دینی را به سه مقوله و پارادایم اصلی تقسیم می‌کنند:

**الف) انحصارگرایی دینی:** فراگیرترین نظریه‌ای که بیان می‌شود - هر چند معمولاً به طور ضمنی - آن است که فقط یک دین می‌تواند بر حق باشد و آن هم دین ماست. دیگران بر خطا هستند، حداقل تا آنجا که اعتقادات آنان با اعتقاداتی که دین ما تعلیم می‌دهد، در تعارض است. این چیزی است که بیشتر پیروان هر دینی و پاره‌ای از اندیشمندان آن دین و نه همه معمولاً ادعا کرده‌اند (هیگ ۱۳۸۲: ۸۶). بنابراین، بر اساس انحصارگرایی (exclusivism)، نجات (رستگاری)، اخلاقیات و عقاید یک دین، مزیت معرفتی دارد و پیروان ادیان دیگر از این مزیت بیرون هستند (Byrne 1995: 3). انحصارگرایی دو بخش دارد: نظری یا عقیدتی و رستگارانانه یا نجات‌شناسانه. بنابر انحصارگرایی ناظر به عقیده، تعلیم و آموزه‌های یک دین معین، نزد آن دین کاملاً صادق است و تعلیم سایر ادیان، مادامی که با آن دین معین در تعارض باشد، کاذب است. بر اساس انحصارگرایی ناظر به نجات، تنها یک دین راه رستگاری یا رهایی را ارائه می‌کند. اگر چه این دو انحصارگرایی، به طور منطقی از یکدیگر مستقل‌اند، معمولاً با هم پذیرفته می‌شوند (Quinn 1998: 260).

ب) **شمول‌گرایی دینی**: نگرش **شمول‌گرایی** (inclusivism) با نقد نگرش پیشین (انحصارگرایی) آغاز می‌شود. بر اساس این دیدگاه که در نیمه دوم قرن بیستم اقبال روزافزون یافته است، تنها مندرجات یکی از ادیان جهان به طور کامل صحیح است، اما ادیان دیگر هم دربردارنده حقیقتی از آن دین صحیح هستند. به عبارت دیگر، یک دین خاص نمایانگر واقعیت غایی است که بیشترین و علمی‌ترین راه رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر صرفاً مدخلهایی برای ورود به آن دین یا دارای قربتهایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا رهایی یابند (Quinn 1995:35).

ج) **کثرت‌گرایی دینی**: تفسیر تقریباً رسمی کثرت‌گرایی دینی عبارت است از اینکه همه سنتهای دینی دارای اعتبار یکسان می‌باشند (Yandel 1991:67). چنان‌که فیلیپ کوین در این خصوص می‌گوید: «بر اساس کثرت‌گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه به صورتهای متفاوت، در همه سنتهای دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود، تا آنجا می‌توان گفت همه آنها به طور برابر راههای عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند» (Quinn 1998:260).

جان هیک، مشهورترین دین‌شناس و فیلسوف دین معاصر است که درباره کثرت‌گرایی دینی، اندیشیده و قلم‌فرسایی کرده است. در واقع، وی این مفهوم را بیش از هر کس دیگری در برابر مطلق‌گرایی دین مسیحیت پرورانده است. وی مفصل‌ترین بیان از کثرت‌گرایی را در سال ۱۹۸۹م، در کتاب *تفسیر دین آورده است*. اثر دیگری که هیک سعی بلیغ کرد تا در آن به انتقادات وارد شده، پاسخ گوید، *الهیات مسیحی درباره ادیان است* که در سال ۱۹۹۵م منتشر شد. هیک این موضوع را در سایر کتابهایش دنبال می‌کند. حتی در عنوان کتابهایش *خدا اسامی متعدد دارد* یا *خدا و جهان ایمانها* و نیز *رنگین کمان ایمانها* اشاره به این معناست که خدا را به چندین طریق متفاوت می‌توان پرستش کرد: «ایمانهای بزرگ جهان بیانگر مواجهات و تصورات گوناگون از واقعیت یا غایت‌اند که در داخل هر یک از شیوه‌های فرهنگی بزرگ انسانی هستند، و همچنین در داخل هر یک از آنها، تبدیل و تحول انسان از وجودی خودمحور به حقیقت‌محور به طور آشکار تحقق می‌یابد و این تحقق یافتن تا آنجا که مشاهده انسانی می‌تواند گواهی دهد، تا حدود زیادی مشابه است. از این‌رو، سنتهای بزرگ دینی را باید فضاهای آخرت‌مدارانه یا راههایی دانست که مردان و زنان جهان می‌توانند از طریق آنها به نجات/آزادی/کمال دست یابند» (Hick 1984:194).

پذیرش این نکته بر مبنای ادعای نجات‌بخشی سنتهای دینی نسبت به ادعای صدق و حقانیت آنها تا حدی آسان‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که می‌توان تفسیرهای مختلفی از نجات و رستگاری تصور کرد که علی‌رغم ناسازگاری و تعارض آنها، این طور نیست که لازم باشد یکی از آنها را صادق و بقیه را کاذب دانست. در واقع، می‌توان گفت از فرهنگهای مختلف انتظار می‌رود که تفسیر گوناگونی از یک روش زندگی نجات‌بخش ارائه کنند. اما چرا پذیرش این فرضیه بر اساس ادعاهای صدق و نیز متعارض سنتهای بزرگ دینی مختلف دشوار است؟ چون اگر فرض کنیم که هر کدام از ادیان بزرگ جهان، در گزاره‌های اعتقادیشان، ادعای حقانیت می‌کنند و اینکه حداقل بعضی از این ادعاها با ادعاهای ادیان دیگر در تضاد است (مانند تفسیر یکتاپرستانه از خدا در برابر تفسیر ثنوی از خدا)، در این صورت مسئله ناسازگاری ادعاهای صدق و حقانیت به آسانی با ارجاع دادن به مواجهه اصیل و لو مختلف با خدا حل نمی‌شود (پلاتینگا و دیگران ۱۳۸۰: ۹۶). هیک در اینجا به کانت متوسل می‌شود و «فرضیه‌ی پلورالیستی» نوع-کانتی (Kantion-type) را پی‌ریزی می‌کند. کانت بر آن بود که ذهن انسان در فرایند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیداری (یعنی تجربه شده)، در تمام آگاهیهای ما فعال است. بر این اساس، وی معتقد بود که ما نمی‌توانیم از حدود واقعیت پدیداری بگذریم و آنچه را در ورای آن است بشناسیم؛ فقط می‌توانیم اشیا را چنان‌که بر ما (حواس ما) پدیدار می‌شوند بشناسیم، نه بدان‌گونه که در نفس الامر هستند (کانت ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ رک کانت ۱۳۶۲: فصل سوم).

هیک بر مبنای مدل معرفت‌شناختی کانت معتقد است که واقعیت فی‌نفسه در سنتهای دینی گوناگون به صورت مجموعه‌ای از خدایان و امور مطلق، تجربه و درک شده‌اند. پدیداری بودن این‌گونه خدایان و مطلقها، به معنای توهمی (یا خیالی) بودن آنها نیست، بلکه به لحاظ تجربی تجلیات واقعی و عینی از واقعیت غایی‌اند: «فرضیه کثرت‌گرایی کانت، به مسئله تعارض دعاوی حقانیت ادیان مختلف با این رویکرد که این دعاوی در واقع با هم متعارض نیستند، توجه می‌کند. چرا که آنها دعاوی‌ای هستند در باب تجلیات مختلف حقیقت غایی بر جوامع مختلف دینی بشر و هر یک از آنها مفاهیم ذهنی، آداب معنوی، نحوه معیشت، گنجینه اساطیر، حکایات و خاطرات تاریخی خاص خود را به بار می‌آورند» (هیک ۱۳۸۲: ۹۰).

هیک در آثار خود برای تقریب ذهن و توضیح بیشتر نظریه خود به داستان

معروف «فیل‌شناسی کوران» که در سنت بودایی و نیز مثنوی مولوی آمده است (رجزاده ۱۳۷۸: ۸۹، مولوی ۱۳۸۲: ۳۹۳) استناد می‌کند. بر اساس این داستان، برای گروهی از کسانی که نابینا بودند، فیلی آوردند. یکی از آنان پای فیل را لمس می‌کند و آن را چون ستون درختی احساس می‌کند و دیگری نوک خرطوم حیوان را لمس می‌کند و می‌گوید یک مار است، سومی دم فیل را دست می‌زند و می‌گوید طنابی ضخیم است و غیره (ر.ک: هیک ۱۳۷۷: ۷۳). از نظر هیک هر کدام از آنها به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و لذا هیچ یک را نمی‌توان بر خطا دانست.

یکی از ادله‌ای که هیک و برخی از کثرت‌گرایان برای اثبات دیدگاهشان آورده‌اند، محبت و خیرخواهی خدا و عشق او به بندگانش است؛ مقتضای اسم «هادی» و هدایتگری عام خداوند این است که اکثر انسانها را هدایت یافته و بر طریق صواب و نجات بدانیم. نمی‌توان تنها اقلیت اندکی را نجات یافته دانست و در عین حال به عشق نامحدود خدا بر بندگانش معتقد بود. با تأمل بر مفهوم خیر الهی می‌توان نشان داد که هیچ دین و حیانی، نمی‌تواند چنان ادعا کند که نقشی ضروری یا بی‌همتا در رستگاری آدمیان دارد. اگر این فرض را بپذیریم که خدا خیر مطلق است، بدین معنا خواهد بود که او همواره به عدالت رفتار می‌کند و در آستان او نابرابری و تبعیض وجهی ندارد. به تعبیری، اقتضای نجات‌بخشی عطای الهی آن است که شامل همه آدمیان شود نه آنکه خدا فقط به بعضی از انسانها رخ بنماید و فرصت آگاهی یافتن از خود بدهد. از طرفی، هر دین و حیانی همچون مسیحیت فقط بخشی از نژاد انسانی را در بر گرفته است، از این‌رو، خدای عادل آموزه‌های ضروری برای رستگاری را در معرفت دینی خاص منحصر نمی‌کند.

این بحث پیشتر در قرن هیجدهم توسط خداگرایان طبیعی مطرح شده است که در پی آن بودند که برتری الهیات طبیعی را بر الهیات و حیانی نشان دهند. این مقدمه نشانگر آن است که دین‌شناسی مسیحی با بیان اینکه حقیقت، منحصر در مسیحیت است و ادیان دیگر حظی از آن نبرده‌اند، نمی‌تواند با دیگر ادیان مواجه شود. بنابراین، همان‌گونه که هیک به درستی بیان می‌کند، این بحث اندیشه مسیحی را به وادی دیگری می‌برد و دگرگون می‌کند؛ اگر الهیات مسیحی، خداوند را همچون خیر مطلق بپذیرد و از طرفی مسیحیت تنها منبع معرفتی حقیقت باشد، آشکار است

۱. این داستان که از مآخذ هندی و بودایی به ابیات اسلامی راه یافته، پس از روایتهای مختلف در آثار ابوحنیفه توحیدی، غزالی، سنایی و مولوی، در کتاب کشف الحقایق از آثار مهم عزیز الدین نسفی، عارف بزرگ قرن هفتم، روایت شده است (ر.ک: نسفی ۱۳۴۴: ۲۳-۲۵).

که دچار تناقض خواهد شد. نظریه رقیب آن است که کسی نقد عقل‌گرایانه را بپذیرد و دست از ایمان بشوید، اما اگر کسی بخواهد همچنان مؤمن بماند، باید معتقد باشد که وقتی هیچ یک از ادیان منحصرأ کامل نیست، در نتیجه همه ادیان بزرگ جهان راههایی گرانمایه برای نیل به رستگاری‌اند (بایرن ۱۳۸۴: ۵۵). این همان طرحی است که هیک در می‌افکند: «از یک سو، مسیحیت تعلیم می‌دهد که خداوند خالق و مالک همه موجودات است و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است، و از سوی دیگر می‌گوید که تنها از طریق پاسخ گفتن مؤمنانه به خداوند به وساطت مسیح می‌توانیم نجات یابیم. این سخن به این معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر نموده که افراد بشر تنها به صورتی می‌توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنا سازد» (هیک ۱۳۸۱: ۲۸۳).

برخی از کثرت‌گرایان مسلمان نیز استدلال مذکور را بر مبنای پاره‌ای تعالیم اسلامی مورد توجه قرار داده و بر این باورند که مسلمانان خداوند را «هادی» می‌خوانند و این ادعا وقتی صدق می‌کند که همه یا اغلب بشریت را «هدایت یافته» و در وضع ایده‌آل بدانیم و الا اسم هادی خداوند اسم بی‌مسمایی خواهد بود (سروش ۱۳۷۶: ۳۸۵، ۱۳۷۷: ۳۳-۳۶).

رویکرد دیگری که می‌توان آن را تقریر و تفسیر خاصی از نظریه کثرت‌گرایی دینی تلقی کرد، رویکرد سنت‌گرایان به ادیان است. مهم‌ترین آموزه سنت‌گرایان، دیدگاه خاصی در باب تکثر ادیان است که بعد از انتشار کتاب بسیار مهم شوان (یکی از بنیانگذاران این مکتب) با عنوان *وحدت متعالی ادیان* از این دیدگاه به «وحدت متعالی ادیان» تعبیر می‌شود. شوان در این کتاب، که اثری نافذ در دین‌شناسی تطبیقی است، به تفصیل درباره موضوع مشترک عرفان اسلام مبنی بر اینکه ادیان الهی با باطنی یکسان فقط در وجه ظاهری متفاوت‌اند، سخن گفته است. کتاب دیگری که شوان در آن از وحدت‌گرایی دفاع می‌کند، *اسلام و حکمت خالده* است. وی در اینجا ضمن اشاره به اینکه اختلاف میان ادیان امری مقدر است، می‌گوید: «هر دینی صدفی دارد و گوهری... گوهر مقتضیات نامحدودی دارد، چون از امری مطلق سرچشمه می‌گیرد؛ صدف امری نسبی است، و بنابراین مقتضیات آن هم محدود است. با وقوف بر این امر، نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً، تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایان و پیامهای دینی را بی‌اثری نسبی آن پیامها تکذیب می‌کند، اما البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیامها که از جانب خدا مقدر شده است (شوان ۱۳۸۴: ۳۰). وی همچنین در فصل دوم

کتاب گوهر و صدف عرفان اسلامی بار دیگر بر دین خالد، یا به تعبیر او «دین دل» که در کنه هر دین خاص وجود دارد و نیز در درون وجود انسان و در همان جوهری که انسان از آن ساخته شده است، تأکید می‌ورزد (ر.ک: شوان ۱۳۸۱: ۱۳۲).

ریشه تفکر شوان را می‌توان در آثار رنه گنون، که ظاهراً پایه‌گذار مکتب فلسفه جاویدان است، یافت (ر.ک: گنون ۱۳۷۹). کوماراسوامی (یکی دیگر از برجسته‌ترین مروجان این مکتب) نیز پیش از شوان از وحدت‌گرایی سخن گفته است. وی در مقاله‌ای با عنوان «راههایی به سوی قله واحد» بر آن است که ادیان مختلف هدف نهایی واحدی دارند. سید حسین نصر که خود از سرسخت‌ترین سنت‌گرایان معاصر و شارحان حکمت خالده است، با اشاره به مفهوم نماد سلوک در مقاله کوماراسوامی اظهار می‌کند که مدافعان فلسفه جاویدان این راه را جداگانه نمی‌پیمایند تا سرانجام دریابند که به راستی همه آنها به قله‌ای واحد می‌انجامد، بلکه با پیمودن راهی واحد به این قله دست می‌یابند و از آن قله مشاهده می‌کنند که سایر راهها به آن ختم می‌شود؛ پیمودن این راه از جنبه نظری فلسفه جاوید (به مفهوم اصلی نظری آن) ماهیتی عقلی و مشارکتی دارد، حال آنکه فلسفه جاوید از جنبه عملی این حکمت ماهیتی وجودی دارد و بی‌درنگ تجربه می‌شود (نصر ۱۳۸۱: ۳۹۰).

۱. این نوع کثرت‌گرایی بر قرائت خاصی از متون ادیان جهان مبتنی است که مورد تردید است. لازمه این قرائت آن است که معتقد شویم شباهتهای خاص ادیان در آموزه، به ویژه در آموزه باطنی، تشکیل دهنده هسته و گوهر ادیان مختلف می‌باشد و باید تفاوت آنها را به عنوان انحرافات از این گوهر به کنار نهاد. سنت‌گرایان مدعی‌اند که می‌توانند با شهود عقلی به جوهر مشترک ادیان پی ببرند. روشی که آنها به کار می‌برند، قابل پذیرش نیست. آنها مفروض می‌دارند که ادیان در آغاز، دارای جوهر باطنی مشترکی هستند و متون ادیان مختلف را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با این اصل سازگار باشند، در حالی که این امر، مصادره به مطلوب است (لگنهاوزن ۱۳۸۲: ۲۴۴). وحدت‌گرایان و کثرت‌گرایان دینی هر دو بر اساس تجربه دینی حقانیت ادیان مختلف را اثبات می‌کنند، با این تفاوت که وحدت‌گرایان، بر خلاف کثرت‌گرایانی مانند هیک جوهره واحدی را برای تجارب دینی قائل‌اند. یکی از مشکلات عمده این نظریه، اثبات وحدت تجربه و هسته مشترک میان تجارب دینی و عرفانی ستهای گوناگون جهان است. اختلاف ادیان و تجارب برخاسته از آنها به قدری زیاد است که ادعای گوهر و عنصر مشترک واحد را باطل می‌کند. هیک که مدافع کثرت‌گرایی است، وحدت متعالی ادیان را دارای ابهام دانسته و در نقد آن می‌نویسد: «بحث اصلی در این اصول متمرکز است که آیا عرفان وحدت وجودی می‌تواند یک نوع آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به واقعیت الهی غایی ایجاد کند یا اینکه این تجربه مشروط به قالبهای فکری عارف است. زیرا در حالی که برخی عارفان در سنت عرفان وحدت وجودی از اتحاد با یک خدای مشخص خبر می‌دهند، برخی دیگر از اتحاد با یک واقعیت غیرمتشخص حکایت می‌کنند. آیا این تفاوت را باید با تفسیرهای مختلف از یک تجربه بیان ناپذیر مشترک نسبت داد یا توصیف‌هایی از تجربه‌های حقیقتاً متفاوت؟» (هیک، ۱۳۸۳: ۸۸).

مشکل دیگر در این نظریه به رابطه ظاهر و باطن ادیان مربوط می‌شود. اگر این دو هیچ ارتباطی با هم ندارند، پس چرا آنها فقط در یک دین خاص و نه در ادیان دیگر پیدا شده‌اند؟ روشن است که باید تناسبی میان آن عناصر حقیقت باطنی در کار باشد وگرنه هیچ مجوزی برای گذر از آن عناصر به حقیقت باطنی نداریم. اما اگر میان آنها ارتباط و تناسبی وجود دارد، بنابراین باید نوعی اعتبار مطلق هم برای عناصر ظاهری در نظر گرفت (ر.ک: قائمی‌نیا: ۱۳۸۵).

## نقد و بررسی

همان‌گونه که دیدیم، مفهوم تجربه دینی نقش اساسی در فرضیه کثرت‌گرایانه هیک ایفا می‌کند. هیک با استناد به تجربه دینی و تفکیک تفسیر از تجربه، معتقد است که همه انسانها با واقعیت غایی مواجه می‌شوند و آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند. اختلافات از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود و گرنه همه با یک چیز مواجه می‌شوند. اما همان‌گونه که کیث یندل متذکر شده است: این نظر که همه تجارب دینی، تجربه چیز واحدی است، نامعقول است. (Yandell 1990: 70؛ توضیح این مطلب در: Yandell 1995: 18-21). تجارب دینی درک متفاوتی از امر مطلق می‌دهند، یعنی متعلق تجارب متفاوت است. با بذل توجه به ساختار تجربی و پدیدارشناسی تجارب دینی، این تجارب دست‌کم به سه گونه متفاوت تعلق دارند: تجربه اشراقی، تجربه مینوی و عرفان طبیعت (ر.ک: یندل ۱۳۷۹: ۲۵۴-۲۵۵).

دیدگاه فوق که در فلسفه دین و عرفان‌پژوهی معاصر به نظریه «ساختی‌گرایی» (constructivism) معروف شده است، در واکنش به حکمت خالده یا فلسفه جاودان به وجود آمد (ر.ک: فورمن ۱۳۸۴: ۶۷)، و توسط برخی از فیلسوفان، مانند ویلیام وین‌رایت، نینیان اسمارت، وین پراودفوت و... مورد دفاع واقع شده است. اما قوی‌ترین و پرنفوذترین بیان این مکتب بی‌شک توسط استیون کتز، فیلسوف و عرفان‌پژوه معاصر، انجام گرفته است. کتز با مقاله «پراوازه خویش» (زبان، معرفت‌شناسی و عرفان) چنان با قوت به طرح این موضوع پرداخت که عملاً به دیدگاهی مقبول درباره عرفان در دهه هشتاد تبدیل شد. وی مدعی است که همه تجارب دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد (کتز ۱۳۸۳: ۱۳۱). بنابراین، تجارب دینی و عرفانی شدیداً متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی دینی هستند. «عارف به عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزشها را به تجربه‌ای که در نهایت دارد، وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزشهایی که نه تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه آن را شکل می‌دهند» (کتز ۱۳۸۳: ۷۶).

اگر ساختی‌گرایی عرفانی درست باشد، شباهتهای سطحی تجارب دینی نمی‌تواند کثرت‌گرایی دینی را تأیید و تقویت کند، بلکه تفاوت‌های اساسی ظاهراً مدعای کثرت‌گرایان



را مبنی بر اینکه تعارضات دینی نهایی نیستند، رد می‌کند. هیک دیدگاه کتر دربارۀ کثرت نهایی تجارب دینی را می‌پذیرد (رک: هیک ۱۳۸۲: ۱۸۸) و از این جهت خود وی جزء یکی از ساختی‌گرایان محسوب می‌شود، اما از فرضیه کثرت‌گرایانه‌ای دم می‌زند که در آن همه این کثرتها را نوعی تلفیق نموده است. این فرضیه به نظر هیک «فرضیه نوع - کانتی» است. بر اساس این فرضیه، واقعیت غایی و صف‌ناپذیر پیش‌فرض ماست و ما به وسیله سنتهای دینی جهان و تجاربی که در درون این سنتها پدید می‌آید، به شیوه‌های متفاوت آن را درک و تجربه می‌کنیم (Hick 1986: 243).

در بحث از کثرت‌گرایی دینی همواره باید به این نکته توجه داشت که برنامه کثرت‌گرایی، همخوان کردن باورهای متعارضی است که از تجربه دینی نشأت یافته‌اند، به‌گونه‌ای که اعتقاد مبتنی بر تجربه به همان نحوی که تجربه حسی باورهای حسی را توجیه می‌کند، موجه و معقول شود. زمانی که با گزارشهای حسی متعارض از سوی کسانی مواجه می‌شویم که از نظر معرفت‌شناختی همتراز ما هستند، فقط در صورتی می‌توانیم توجیهی را که به وسیله تجربه فراهم آمده برای باور خود نگه داریم، که گزارشهای متعارض را نهایتاً با باور خود همخوان کنیم و یا دلایل خوبی پیدا کنیم مبنی بر اینکه گزارشهای متعارض اشتباهاً داده شده‌اند. در اینجا هیک راه همخوان کردن را انتخاب می‌کند. او به این نکته توجه دارد که تفاوتی میان تجارب دینی وجود دارد. با وجود این، ادعا می‌کند که این تجارب به یک واقعیت و صف‌ناپذیر اشاره می‌کنند. پذیرش چنین تفاوتی در مفاهیم، زمینه را برای ادعای توافق نهایی از بین می‌برد و بدون این زمینه، تفاوت میان باورهای دینی، تلاش جهت یافتن توجیهی معقول برای اعتقاد از طریق تجربه دینی را تضعیف می‌کند (لگنهاوزن ۱۳۷۹: ۴۹-۴۸). اشکال دیگر نظریه کثرت‌گرایی هیک به الگوبرداری از مدل معرفت‌شناختی کانت برمی‌گردد. ادعا این است که معرفت‌شناسی کانت مبنای محکم و استواری نیست و لذا نمی‌توان کثرت‌گرایی دینی را بر اساس آن توجیه کرد؛ چرا که پیامد نظریه کانت، «شکاکیت» است. گرچه کانت دیدگاه خود را «واقع‌گرایی انتقادی» (critical realism) می‌داند، اما همان‌گونه که استاد مطهری تذکر داده است، رئالیسم انتقادی کانت، شکل جدیدی از «شکاکیت» است (مطهری ۱۳۸۲: ۱۷۶).

بر اساس آنچه گفته شد، مدل معرفت‌شناختی کانت نمی‌تواند مبنای کثرت‌گرایی دینی باشد؛ چرا که نظریه کانت در نهایت به شکاکیت منجر شد. جان هیک چون

مبنای فلسفی فرضیه خویش را نظریه کانت دانسته، با همین اشکال مواجه است. همان‌طور که بر اساس معرفت‌شناسی ذهن‌گرایانه کانت آنچه ما ادراک می‌کنیم جز تبدلات نفسانی و درونی و حالات وجدانی خودمان از آن جهت که فاعل و موضوع شناسایی هستیم نیست، یا به تعبیر دیگر، ما فقط پدیدارها را می‌توانیم بشناسیم که در خارج مابازایی ندارند و بر حسب اشخاص مختلف، اختلاف پیدا می‌کنند، بر همین قیاس، کثرت‌گرایی دینی مدعی است واقعیت نهایی غیرقابل شناخت است و ما صرفاً می‌توانیم پدیدارهای دینی را بشناسیم که در سنتهای مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند. بنابراین، نظریه کثرت‌گرایانه نوع-کانتی هیک به شکاکیت و «لادری‌گری» می‌انجامد. شاید بهتر است چنین موضعی را نه کثرت‌گرایی، بلکه «سببی‌گرایی دینی» تلقی کنیم که ریشه در «ذهن‌گرایی» (subjectivism) دارد.

همین اشکال را می‌توان در داستان تمثیلی هیک نیز مشاهده کرد؛ چرا که در این داستان، ما نمی‌توانیم چیزی دربارهٔ فیل واقعی بدانیم، حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اصلاً فیلی وجود دارد. همین امر در مورد واقعیت غایی هم صدق می‌کند. در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت، این نیست که همهٔ مردان کور درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ کدام درست نمی‌گفتند (پترسون و دیگران ۱۳۷۷: ۴۱۲)؛ چیزی که آنها لمس کردند، نه یک ستون درخت، نه مار یا طنابی ضخیم، بلکه یک فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همهٔ آنهاست، ادعایی نادرست است. اگر درک آدمی فقط در حیطهٔ نموده‌ها خلاصه شود، تمثیل فیل و جماعت کوران هیچ تسلی‌خاطری برای کثرت‌گرایان به بار نمی‌آورد و نشان می‌دهد که اخذ نتیجه‌ای کاملاً متفاوت از نتیجه‌ای که خود هیک به آن می‌رسد، از دل فلسفهٔ او چقدر وسوسه‌انگیز است: «هیچ دینی قابل اعتماد نیست، همهٔ ادیان برخاسته هستند» (بایرن ۱۳۸۴: ۵۶). و همان‌گونه که ویلیام هوردن گفته است «اگر تمام ادیان دارای ارزش مساوی باشند، معلوم می‌شود که هیچ کدام ارزشی ندارد و ما نمی‌توانیم چیزی دربارهٔ دین بفهمیم» (هوردن ۱۳۶۸: ۲۱۰). بنابراین، هدف مولوی از این مثال ناظر به محدودیت درک حس است که نمی‌توان با تکیه بر درک حسی، حقایق معنوی را شناخت. در واقع، مثال فیل در تاریخ‌خانه به مبنای معرفت‌شناختی عرفا اشاره دارد و نسبت به مدعای کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی بیگانه است. عرفا و از جمله خود مولوی، دیدگاه خاصی در مباحث معرفت‌شناسی دارند. از نظر آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت شهودی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد (ر.ک: امام خمینی ۱۳۷۴: ۲۷۳-۲۷۴؛ جعفری ۱۳۷۹: ۳۵).

۱۳۷۸: ۱۷)، و به فرمایش حضرت امام: عرفا مدعی‌اند که آنچه شما بالبرهان می‌دانید، ما بالوجدان و بالمشاهده و بالعیان یافتیم (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۴۹). لذا خود مولوی از این داستان نتیجه می‌گیرد که:

در کف هرکس اگر شمعی بدی  
اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دست است و بس  
نیست کف را بر همه او دسترس

بنابراین، کثرت‌گرایان در نتیجه‌گیری از این داستان، دچار مغالطه «عمیم شتابزده» شده‌اند. چون اگر آنها کتاب *قیه ما قیه* را مروری می‌کردند، متوجه می‌شدند که چگونه مولوی عقاید مسیحیان را نقد می‌کند. برای نمونه، مولوی پس از نقد دیدگاه مسیحیان درباره حضرت عیسی (ع) می‌نویسد: «فاذا بعث الله نبياً افضل من عیسی، اظهر علی یده ما اظهر علی ید عیسی و الزیاده، یجب متابعه ذلك النبی» (مولوی ۱۳۶۹: ۱۲۵).

نکته دیگری که راجع به تلقی هیک از «واقعیت مطلق» باید گفت این است که وی از طرفی با تفکیک تجربه دینی از تفسیر آن، معرفت به واقعیت مطلق را بیان واکنشی انسانی پنداشته و از مفاهیم مفسر به عنوان محملهای بشری در ارائه مفاد تجربه خویش (یعنی واقعیت مطلق) سخن می‌گوید. از طرف دیگر، معتقد است که واقعیت مطلق از تیررس مفاهیم بشری دور است و هیچ یک از مفاهیم قابل اطلاق بر آن نیست. با توجه به این دو دیدگاه متفاوت است که می‌توان وی را از جهتی به مکتب تشبیه و از جهت دیگر به مکتب تعطیل منتسب کرد. در سنت اسلامی هم برخی از متکلمان (معتله) بر شناخت‌ناپذیری خدا تأکید می‌کردند. اهل حدیث و در رأس آنها حنابله و همچنین برخی از اخباریون شیعه، معنای اوصاف الهی به نحو ثبوتی را غیرقابل فهم دانسته و با ارجاع اوصاف به عدم، درک سلبی از آن ارائه کرده‌اند. مکتب تشبیه و انسان‌وارانگاری خداوند نیز واکنشی افراطی برخی از متکلمین اهل سنت در برابر معتله بود که الفاظ به کار رفته در مورد خداوند (مانند سمع، بصر، ید و...) را به همان معانی حسی و جسمانی گرفتند (رک: آبروی ۱۳۷۲: ۱۷-۲۰؛ نیکلسون ۱۳۷۴: ۲۶-۴۰). در مقابل افراط و تفریط معتله و مشبیه، اغلب متفکران اسلامی و شیعی موضعی میانه و بینابین (میان تعطیل و تشبیه) اتخاذ کرده‌اند و به شناخت نسبی قائل‌اند. آنها می‌گویند ذات الهی در غیب و کمون بوده و غیرقابل بیان است، همچنان‌که گفته‌اند همانا عجز از معرفت، غایت معرفت اهل

مکاشفه است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۳؛ شیرازی ۱۳۶۲، ۳۸). پیامبر اکرم (ص) هم فرموده‌اند: «ما عرفناك حق معرفتك» (مجلسی ۱۳۶۳: ۱۴۶).

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر      کانجا همیشه باد به دست است دام را  
(حافظ ۱۳۷۲: ۱۷۲)

گرچه ذات الهی غیرقابل بیان است، اما به وسیله تجلی‌اش معلوم می‌گردد، و صفات متکثر الهی اولین مرحله ظهور و تجلی اوست: «همانا ذات مقدس از نظر هویت آن است که متجلی نمی‌شود برای آینه‌ای از آینه‌ها و ظاهر نمی‌شود در جهانی از عوالم کلی الا از پشت حجابهای اسما. پس ذات دائماً محجوب به حجاب اسما و صفات است» (امام خمینی ۱۴۱۰: ۷۳). بیان ناپذیری حق در تفکر اسلامی به صورت نسبی است که فی‌نفسه غیرقابل بیان است، ولی به جهت صفات معلوم می‌شود. پس خداوند در یک زمان هم معلوم است و هم غیر معلوم (غیرقابل شناخت). این همان پارادوکسی است که در عرفان اسلامی از آن بحث می‌شود (رک: فیض‌کاشانی ۱۳۶۰: ۱-۲۵؛ چیتیک ۱۳۸۲: فصل ۱۰).

عرفای اسلام نیز از جمع میان تشبیه و تنزیه سخن گفته و جامع میان آن دو را نشان داده‌اند: از جمع و تفرقه میان تشبیه و تنزیه (به طور جداگانه) بپرهیز، چه اولی زندقه و الحاد بر جای می‌گذارد و دومی موجب باطل ساختن فاعل مطلق می‌شود، بلکه بر توست که هر دو آنها را بپذیری چه جمع‌کننده میان آن دو موحد حقیقی و موسوم به جمع‌الجمع و جامع جمیع است که از بالاترین مرتبه و والاترین مقام برخوردار می‌باشد (آملی ۱۳۶۴: ۴۲؛ رک: امام خمینی ۱۴۱۰: ۹۲؛ کرین ۱۳۸۴: ۴۴۵). و ابن‌عربی به زبان شعر گفته است:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا	و ان قلت بالتشبهه کنت محددا
و ان قلت بالامرین کنت مسددا	و کنت اماما فی المعارف سیدا
فمن قال بالاشغاع مشرکا	و من کان بالافراد کان موحددا
فایاک و التشبهه ان کنت ثانیا	و ایاک و التنزیه ان کنت مفردا
فما انت هوئل کانت هو	و تراه فی عین الامور مسرحا و مقیدا

(ابن‌عربی ۱۳۷۰: ۷۰)

امام علی (ع) در خطبه ۴۹ **نهج البلاغه** ما را به این راه میانه دعوت می‌کند. ایشان می‌فرماید: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته.» بر این اساس، گرچه عقول از وصول به حقیقت و ذات الهی ناتوان است، اما چنین نیست

که شناخت‌ناپذیر هم باشد، بلکه عقل به کسب مقدار لازم از معرفت خداوند و اوصاف او تواناست.

چنان‌که اشاره شد، دلیل دیگر کثرت‌گرایان این بود که مقتضای هدایت عام خدا این است که اکثر انسانها را هدایت یافته و بر طریق صواب بدانیم. نمی‌توان تنها اقلیت اندکی را نجات یافته دانست و در عین حال به عشق نامحدود خداوند بر بندگانش معتقد بود.

در پاسخ این استدلال باید پرسید: مگر هدایت‌گری خدا چگونه است؟ آیا خدا مردم را به اجبار و علی‌رغم اختیار خودشان، مؤمن و مهندی می‌گرداند؟ در این صورت اختیار و آزادی انسان چه می‌شود؟ لازمه وجود اختیار در انسان این است که اگر همه آنها خواستند مؤمن و یا کافر شوند، بتوانند و هیچ مانعی بر سر راهشان نباشد. خداوند متعال خود تمام اسباب هدایت را مرحمت فرموده است. در عین حال انسان می‌تواند با فراهم بودن جميع طرق هدایت و سعادت، به اختیار خود به هلاکت و شقاوت فرو رود (امام خمینی ۱۳۷۳: ۲۳۹). بنابراین، هدایت الهی مستلزم احتیاط اکثریت نیست. این مسئله جزء برنامه الهی نبوده است که همه انسانها را به اجبار هدایت نماید. خداوند «طریق وصول به سعادت را باز نموده و چاه را از راه روشن فرموده، تو خود به پای خود در چاه می‌افتی و از راه معوج می‌شوی، رحمت را چه نقصانی است؟ اگر ممکن بود طریق خیر و سعادت را به مردم به طور دیگر نشان بدهند، می‌دادند، به موجب وسعت رحمت؛ و اگر ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند می‌رسانند؛ لکن هیئات! راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار، فضیلت نیست و عمل صالح نمی‌باشد و شاید معنی آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» نیز همین باشد. بلی، آنچه در آن اعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیاء(ع) مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را ببینند و به سعادت برسند» (امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۷). به هر حال اشکالات کثرت‌گرایی دینی هنگامی آشکار می‌شود که با تفکر اسلامی مقایسه شود. کثرت‌گرایی بر آن است که ادیان مختلف، به یک اندازه از حقیقت برخوردارند و لذا هیچ یک ترجیحی بر یکدیگر ندارند. این دیدگاه که با قبول کمال بیشتر ادیان و شرایع متأخر ناسازگار است، نوعی بی‌تفاوتی نسبت به انتخاب راه بهتر را به بار می‌آورد و پذیرش هر دینی را صرفاً بر اساس قرابت

فرهنگی تفسیر می‌کند. در حالی که مطابق تعالیم اسلامی، دینی که خدا در زمان حاضر، به آن امر نموده است، همان دینی است که به پیامبر خاتم(ص) وحی کرده است. اسلام خود را دینی جاودانه و جهانی معرفی کرده که مکمل همه ادیان گذشته است و دعوت خداوند به آن، دعوتی است که به همه انسانها گسترش یافته و به فرهنگ خاصی اختصاص ندارد: «و ما ارسلنا الا كافة للناس بشيراً و نذيراً و لكن اكثر الناس لا يعلمون» (سبأ: ۲۸).

### دیدگاه امام خمینی

واژه «دین» در نزد اهل لغت و مفسران، به معنای جزا و حساب است. لذا گفته‌اند «دیان»، که از اسمای الهیه است، نیز به همین معنا است (امام خمینی ۱۳۸۴: ۲۷۵) این اصطلاح در معنای اصیل و اولیه خود، تنها در شأن ذات اقدس الهی معرفی شده و با تعابیر مختلف بر آن تأکید شده است؛ گاهی با انتساب دین به خداوند به الهی بودن آن اشاره شده (نصر: ۲)؛ و گاهی دین ملک و ملک خداوند (توبه: ۱۹۳؛ انفال: ۳۹) و یا دین حق خوانده شده است (توبه: ۲۹ و ۳۳). انتساب دین به حق تعالی که دارای وحدت حقیقی ذاتی است مستلزم آن است که دین نیز دارای وحدت حقیقی باشد. لذا وحدت دین مبتنی بر مبدأ فاعلی آن است. همچنین مبدأ قابل دین نیز که فطرت ثابت و تغییرناپذیر انسانی است، واحد است. بنابراین، دین هم از جهت مبدأ فاعلی و هم از جهت مبدأ قابل، متصف به وحدت حقیقی می‌شود (ر.ک: جوادی آملی ۱۳۷۸: ۱۱۳-۱۱۶).

از دیدگاه قرآنی، دین از اول تا آخر جهان، یکی بیش نیست و همه پیامبران بشر را به یک دین دعوت کرده‌اند: «شرح لکم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا إلیک و ما وصینا به ابراهیم و عیسی أن أقیموا الدین و لا تتفرقوا فیه» (شوری: ۱۳)؛ یعنی خداوند برای شما دینی قرار داد که قبلاً به نوح توصیه شده بود و اکنون بر تو وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز توصیه کردیم.

از نظر قرآن، دین خدا از آدم(ع) تا خاتم(ع) یکی است و همه پیامبران(ع)، اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیرصاحب شریعت، انسانها را به یک دین و مکتب دعوت کرده‌اند. بنابراین، اصول مکتب انبیا که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است و تفاوت شرایع آسمانی یکی در مسائل فرعی بوده، که بر حسب مقتضیات زمان و خصوصیات مردمی که مخاطب آن شرایع بوده‌اند، متفاوت می‌شده است، و

دیگری در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، تعلیمات خویش را که همه در یک زمینه بوده در سطح بالائری القا کرده‌اند. لذا این، تکامل دین است نه اختلاف ادیان. قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته است دین بوده نه ادیان. قرآن تصریح می‌کند که پیامبران رشته واحدی را تشکیل می‌دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده‌اند و پسینیان مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند. همچنین تصریح می‌کند که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند پیمان اکید و شدید گرفته است (مطهری ۱۳۸۱: ۱۸۲). بنابراین، ادیان الهی در اصل، واحدند و همگی مراتبی از حقیقت را دارا هستند، گرچه در طول تاریخ، برخی از اصول آنها به خاطر علل و عواملی تغییر پیدا کرده است. اختلاف شرایع هم صرفاً اختلاف در جزئیات و احکام است نه در مبانی و اصول (ر.ک: ابوزید ۱۳۸۵: ۲۷۷).

علاوه بر اینکه قرآن تعدد وحیها و تکثر انبیا را مورد تأیید و تأکید قرار داده است، صحت و حقانیت آنها را نیز تأیید می‌کند: «شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیموا الدین و لا تفرقوا فیه کبر علی المشرکین ما تدعوهم الیه الله یجتبی الیه من یشاء و یرحمه الیه من ینیب» (شوری: ۱۳)؛ برای شما دینی را تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود و از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم و به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه کرده‌ایم که دین را برپا نگه دارید و در آن تفرقه میندازید. تحمل چیزی که به آن دعوت می‌کنید بر مشرکان دشوار است، خدا هر کسی را که بخواهد برای رسالت خود برمی‌گزیند و کسی را که به او باز گردد هدایت می‌کند.

این آیه و آیاتی از این قبیل (مانند نساء: ۶۳) بر این مطلب دلالت می‌کنند که وحی انبیا متکثر و متعدد است. این تکثر نشان از اصالت و حقانیت ادیان دارد. از این رو، پذیرش اصل تکثر وحی الهی و حقانیت آن، به معنای حقانیت ادیان متعدد است. البته این نتیجه‌گیری مطلق نیست. حضرت امام نیز در تفسیر آیه شریفه «اهدنا الصراط المستقیم» (حمد: ۵) و «ان ربی علی صراط مستقیم» (هود: ۵۶)، از «صراط مستقیم» و «طریق و مقصد واحد الهی» نام برده‌اند، که اگر چه ممکن است چنین تصویری در ابتدا رویکرد انحصارگرایی اسلامی را به ذهن متبادر کند، اما این تلقی در واقع اعتقاد به کثرت حقانیت ادیانی است که از این صراط مستقیم بهره‌مندند: «این صراط مستقیمی را که انبیا جلو راه بشر گذاشتند و نبی اکرم آخرین انبیا و

اشرف همه آنها، آن راه را جلو مردم گذاشتند و مردم را دعوت به این صراط مستقیم کردند و هدایت کردند به راه انسانیت و خروج از همه انحراف کفر و الحاد و خروج از همه ظلمات به نور مطلق» (امام خمینی ۱۳۶۱: ۱). ایشان در جای دیگر می‌فرمایند: «همه دعوت انبیا این بوده است که مردم را از این سرگردانی‌ای که دارند هر که یک طرف می‌رود و هر که یک مقصدی دارد این مردم را از اینجا دعوت کنند و راه را نشانشان بدهد که این راه است، دیگر آن راهها که می‌روید رها کنید، راه همین است: «اهدنا الصراط المستقیم»، «ان ربی علی صراط مستقیم» آن طرف، طرف ندارد، دنیاست و ماورای آن» (امام خمینی ۱۳۶۱: ۱۷۱).

بر اساس این آیات، صراط مستقیم و حقیقت واحد دینی در وحی الهی و ادیان مختلف، تجلیات گوناگونی دارد. این تجلیات همه الهی و ربانی است و تجارب دینی بشری در تحقق آن هیچ‌گونه مداخلیتی ندارد. در حقیقت، اعتقاد به «صراط مستقیم» به عنوان یگانه راه هدایت بشر، همان است که می‌توان از آن به وحدت حقیقی ادیان تعبیر کرد. اما این وحدت حقیقی دینی به معنای انحصارگرایی نیست، بلکه به مثابه امری اجمالی است که در مقام تفصیل، ادیان مختلف و شرایع دینی متعدد را سبب گشته است. بر این اساس، هر کدام از ادیان (حقیقی) حظی از حقیقت واحد دارند و همین باعث می‌گردد که هر کدام حصه وجودی دینی خاصی تشکیل دهند.

وحدت‌گرایی دینی که در قرآن آمده است، همواره در حوزه عرفان نظری مورد عنایت خاص عرفا بوده و تقریباً بیشتر عرفا این مسئله را مطرح نموده‌اند. با توجه به اینکه اغلب آنان قاطعانه به وحدت حقیقت و حق معتقدند، بر خود فرض می‌دانند که ظهور این حقیقت واحد در لباس ادیان مختلف را توجیه و تبیین کنند و در عین حال از قول به وحدت عدول نکنند و به آن خدشه‌ای وارد نسازند. آنان تلاش می‌کنند تا این امر را هم از جهت هستی‌شناسی و هم از جهت معرفت‌شناسی مورد توجه قرار دهند و ریشه‌های پیدایی کثرت ادیان را پی‌جویی نمایند. مسلماً عارف در این تلاش هر چه از پشتوانه علمی قوی‌تری برخوردار باشد و بتواند با استفاده از یک دستگاه مفهومی کارآمد مواجهید و یافته‌های خود را به نحوی هر چه منسجم‌تر نظم و ترتیب بخشد، در انجام دادن این امر و تبیین و توضیح این کثرت از توفیق بیشتری برخوردار خواهد بود.

به اقرار محققان و پژوهشگران حوزه‌های عرفان در فرهنگهای مختلف، یکی از بزرگ‌ترین عارفان در دو حوزه ذوق و اندیشه، عارف بلند پایه اسلامی محیی‌الدین



ابن عربی است که تأثیر به سزایی در آرا و اندیشه‌های عرفای پس از خود، از جمله امام خمینی، داشته است. بی‌شک در نظام عرفانی عرفا عموماً و ابن عربی خصوصاً، قول به وحدت حقیقت جایگاهی خاص دارد و لذا چنین پرسشی به ویژه می‌تواند مطرح شود که این عارفان وحدت‌نگر و وحدت‌اندیش، در مواجهه با مسئله «کثرت دینی» و تعدد ادیان بر چه راهی رفته‌اند و برای تعیین این کثرت چه تدبیری اندیشیده‌اند. از آنجا که حضرت امام در سنت فکری و عرفانی ابن عربی قرار دارد، دیدگاه ایشان درباره موضوعات متعددی از جمله ادیان و نظریه وحدت‌گرایی دینی (علاوه بر قرآن کریم) متأثر از عرفا به ویژه ابن عربی است. با نگاهی گذرا به آثار عرفانی امام، به خصوص اولین رساله مستقل عرفانی ایشان *مصباح الهدایة* و همچنین *شرح دعا السحر*، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم* و *التعلیقة علی فوائد الرضویة*، تأثیرگذاری متفکرانی چون قونوی، قیصری، کاشانی، و بیش از همه ابن عربی، مشخص است. چنان‌که اشاره شد، تصویری که حضرت امام درباره انبیا و ادیان ارائه می‌کند، نشانگر آن است که ایشان در طرح این نظریه و امدار منظومه فکری ابن عربی است. به همین دلیل، در اینجا پس از تبیین دیدگاه ابن عربی درباره ادیان، دیدگاه حضرت امام در این خصوص را ارائه خواهیم نمود.

ابن عربی در جای جای *فصوص الحکم* (از جمله در فص سوم و دهم) و نیز *فتوحات مکیه* (سفر دوم، سفر چهارم و سفر پنجم) به شرح و بسط این نظریه پرداخته است. وی در ابتدای *فصوص الحکم* با تعبیری موجز اما پر معنا، بر وحدت حقیقی ادیان چنین تأکید کرده است: «الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم باحدیة الطریق الامم من المقام الاقدم و ان اختلفت النحل و الملل لاختلاف الامم» (ابن عربی ۱۳۷۰: ۴۷).

عبارت فوق اشاره به این نکته دارد که حکمت‌های نازل شده بر پیامبران اگر چه به اشکال متفاوت و به صورت ادیان و شرایع مختلف بوده، اما چون همه آنها از یک مبدأ («مقام اقدام» یعنی قدیم‌ترین مقام که مقام حضرت احدیت است) آمده، در واقع مباینتی در میان آنها نیست. مقام قدیم‌تر (المقام الاقدم) اشاره به مرتبه احدیت ذاتی حق است که منبع و منشأ کلیه فیوضات است و اعیان موجودات و استعداد‌های آنها برخاسته از آنجاست و شیخ در فصل اول از جلوه آن به «فیض اقدس» تعبیر کرده است.

بنابراین حضرت حق تعالی، قلوب انبیا را به نور حکمت‌های دینی و یقینی منور

کرده است. این فیض و عنایت الهی از طریق اتصال به ذات ربوبی حاصل گردیده، و این تنزیل از مقام اقدم ذات حق تعالی، که وحدت حقّه محض است، ناشی شده است. نقطه اتصال انبیا به یکدیگر، مقام اقدم الهی است، که همانا مرتبه احدیت ذات است. بر این اساس، همه ادیان الهی دارای حقیقتی واحد و بسیطاند که به هیچ وجه کثرت، و لازمه آن تغایر، در آن راه ندارد. چنین توصیفی از دین و انتساب آن به مقام اقدم الهی، هرگونه نگرش تکثرگرایانه را درباره ادیان نفی می‌کند. خلاصه آنکه حکمتهایی که بر دل پیامبران نازل شده، ناظر بر وحدت راه حق است. این حکمتها همه از یک مقام سرچشمه می‌گیرد و به یک جا منتهی می‌شود و حامل یک پیام است. لذا از این دیدگاه، هر کدام از ادیان الهی تجلی خاصی از وحدت حقّه الهی است و مظهر و مجلا و مرآت برای ظهور حق تعالی محسوب می‌شود.

امام خمینی نیز همچون دیگر عرفا به ویژه ابن عربی در آثار مختلف خود، به وحدت حقیقی ادیان اشاره می‌کنند و معتقدند که همه ادیان الهی، نتیجه تجلیات مختلف الهی به قلوب انبیاست. تجلیات نازل شده بر پیامبران اگر چه به اشکال متفاوت و به صورت ادیان و شرایع مختلف بوده، اما چون همه آنها از مبدأ واحدی نشأت گرفته‌اند، هیچ تعارضی در میان آنها نیست (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۰۹).

حضرت امام در تعلیقات خود بر *فصوص الحکم* در توضیح خطبه کتاب، که در بالا ذکر شد، بر این نکته تأکید می‌کند که حکمتهای نازل شده بر قلوب انبیا به احدیت طریق امم (و یگانگی راه راست) از مقام اقدم احدی (مرتبه احدیت ذاتیه حق) به سبب فیض اقدس و وجهه خاصه احدی است، و احدیت طریق انبیا بر این اصل مبتنی است؛ یعنی به دلیل آنکه حکمتهای انبیا از یک مقام (مقام احدیت) سرچشمه گرفته‌اند، دارای احدیت جمعی الهی‌اند. اما از این جهت که ذات مقدس در «مقام واحدیت» و مقام جمع اسمائی، مستجمع جمیع اسما و صفات است (مقام کثرت و تفرقه)، کثرت اسمائیه و دول پدید می‌آید. از این رو، دول مختلف است به اختلاف اسما و شرایع متکثر است به تکثر حقایق غیبیه اسمائیه (امام خمینی ۱۴۱۰: ۴۶).

با توجه به مطالبی که درباره وحدت حقیقی ادیان در قرآن و عرفان گفته شد، می‌توان گفت که از منظر قرآن و عرفان، همه ادیان از منشأ واحدی سرچشمه گرفته‌اند و همگی تجلیات و مظاهر وحدت حقّه دینی هستند. در عین حال، کثرت ادیان نیز اصل قابل قبولی است که همسو با وحدت آنها تفسیر می‌شود. بنابراین، هیچ تعارضی میان دیدگاه قرآنی و عرفانی درباره وحدت ادیان وجود ندارد. عرفا نظریه وحدت‌گرایی دینی را بر اساس مبانی اسلامی و با استفاده از تعالیم دینی و

قرآن و سنت تبیین می‌کنند. نکته دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که مسئله وحدت و کثرت دینی که در اینجا گفته شد، هیچ نسبتی با مسئله کثرت‌گرایی دینی (آن‌گونه که کثرت‌گرایانی همچون هیک بدان معتقدند) ندارد؛ چرا که مسئله کثرت‌گرایی به معنای خاص آن برای عرفا مطرح نبوده است، بلکه آنها به وحدت باطنی و کثرت ظاهری و طولی ادیان معتقدند نه کثرت و حقانیت عرضی. با این حال، کثرت‌گرایان معتقدند که نظریه آنها می‌تواند به وسیله عرفان و تصوف تأیید شود و عرفایی مانند ابن‌عربی و جلال‌الدین مولوی آن را تعلیم داده‌اند (ر.ک: هیک ۱۳۸۴: ۵۳).

نکته‌ای که درباره شناخت هیک از دین اسلام باید بدان توجه داشت، این است که وی اسلام را از طریق مواجهه‌اش با مسلمانان شهر بیرمنگام و نه از طریق مطالعه رسمی این دین شناخته است. این واقعیت مسلماً دسترس هیک به خزانه‌های تمدن اسلام را محدود کرده است با این حال، مواجهه او با مسلمانان و تحقیقاتش درباره عرفان اسلامی، کافی بوده است برای اینکه اسلام را یکی از اجزای الگوی کثرت‌گرایانه خویش تلقی کند (اصلان ۱۳۸۵: ۳۳۳). جنبه عرفانی اسلام، برای هیک جذاب‌تر از هر یک از جوانب دیگر این دین بوده است و این به دلیل آن است که در تفسیر هیک از دین، ولی پروری درخور اهمیت است. علاوه بر این، همان‌طور که اشاره شد، هیک معتقد است که عرفان مسلمان به خصوص ابن‌عربی و مولوی، نوعی کثرت‌گرایی را در اسلام تبلیغ کرده‌اند که کاملاً شبیه به کثرت‌گرایی به روایت اوست. هیک به این سخن ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* (ص ۲۲۶) استناد می‌کند که «اگر کسی معنای گفته جنید را بفهمد که گفت «آب رنگ ظرفی را که در آن ریخته شده می‌گیرد» او کاری به اعتقادات دیگران نخواهد داشت، بلکه خدا را در هر نوع اعتقاد و صورتی می‌شناسد» (هیک ۱۳۸۲: ۸۲). همچنین وی همواره به اشعار مولوی تمسک می‌جوید. به عنوان نمونه، هیک ابیات زیر را در تأیید نظریه کثرت‌گرایانه خود ذکر می‌کند:

اختلاف مؤمن و گبر و یهود  
(مولوی ۱۳۸۲: ۳۹۳)

هر یکی باشد به صورت غیر آن  
چون به نورش روی آری بی شکی  
(همان: ۳۴)

از نظر گاه هست ای مغز وجود

ده چراغ از حاضر آید در مکان  
فروق نتوان کرد نور هر یکی

سنت‌گرایان نیز بر این باورند که نظریه «وحدت متعالی ادیان»، که تقریری خاص از کثرت‌گرایی است، به طور قوی توسط حکما و عرفای مسلمان مطرح شده است. اما چون در آن موقع حاجت به بحث دقیق در ادیان گوناگون وجود نداشته و مسئله تماس ادیان با یکدیگر جنبه حیاتی به خود نگرفته بود، کمتر به جزئیات مطلب توجه شده است (نصر ۱۳۷۱: ۲۲۳). به اعتقاد آنها، ابن عربی بیش از همه به این مطلب توجه داشته است. از جمله سخنان ابن عربی، که مورد استناد سنت‌گرایان، مانند شوان (۱۳۸۱: ۱۳) و نصر (۱۳۷۱: ۱۴۲) واقع شده، آیات زیر است:

فمرعی لغزلان و دیر لرهبان	لقد صار قلبی قابلاً کل صورة
و الواح تواراة و مصحف قرآن	و بیت لاروان و کعبه طائف
کاتبه فالحب دینی و ایمانی	ادین بدین الحب انی توجهت
(ابن عربی ۱۴۱۲: ۴۳)	

اگر کثرت‌گرایان دینی تصور می‌کنند که می‌توان به وسیله عرفان و دیدگاههای عارفان مسلمان، کثرت‌گرایی را مورد تأیید قرار داد، بر خطا هستند؛ چرا که عرفا به هیچ وجه به کثرت‌گرایی آن گونه که طرفداران آن ادعا می‌کنند، معتقد نبودند. عرفا تفاوت میان ادیان الهی را، در مقایسه با تفاوت میان ظاهر و باطن دین مطرح کرده‌اند. از نظر آنها، تفاوت بین ادیان، تفاوتی ظاهری است و همه ادیان به خاطر اینکه منشأ و خاستگاه واحدی دارند، دارای باطنی یکسان هستند. عرفا غالباً شریعت اسلام را تصدیق می‌کنند و شعارشان چنین است: هیچ طریقتی بدون رعایت شریعت مجاز نیست (لگنهاوزن ۱۳۷۹: ۱۰۶)؛ یعنی تنها باید از راه ظاهر دین به باطن آن رسید و در زمان ما آن راه ظاهر، ظاهر اسلام (شریعت) است.

چنان‌که دیدیم، در میان عرفای مسلمان، ابن عربی از جمله کسانی است که بیش از همه مورد توجه کثرت‌گرایان قرار گرفته است. در حالی که وی مسلمانی راسخ عقیده بوده و در مواضع مختلف به صراحت بر عدم اعتبار هر دینی جز اسلام تأکید نموده است، هر چند که در موضعی هم طوری سخن گفته است که می‌تواند به نفع کثرت‌گرایی تلقی شود. به همین جهت باید در تبیین آرای عرفا از جمله ابن عربی در خصوص مسئله کثرت دینی با دقت بیشتری سخن گفت و مجموعه آثار او و شارحان آثارش را مورد ملاحظه قرار داد.

در مجموع می‌توان گفت ابن عربی مانند عرفای دیگر، تفاوت بین ادیان را ناشی

از تفاوت بین ظاهر و باطن دین می‌داند که بر اساس آن، ادیان دارای باطن یکسان، با ظواهر مختلف هستند. اختلاف نظر عرفا و علمای اسلام در باب کثرت دینی تفاوت در تأکید (و نه در عقاید) است. در حالی که عرفا به وحدت باطنی ادیان الهی تأکید می‌کنند، علما بر برتری ظاهری اسلام تأکید می‌کنند، اما این امر مانع از آن نیست که آرای همدیگر را قبول نکنند. متکلمان هم ادیان الهی را دارای نور و هدایت می‌دانند؛ چرا که این امر صریحاً در قرآن مطرح شده است: «انا انزلنا التوراة فیها هدی و نور» (مائده: ۴۴)؛ یعنی در تورات (همچون دیگر کتب آسمانی) چیزی از هدایت است که به وسیله آن هدایت می‌شوند و منظور از نور، معارف و احکام متناسب با احوال و استعداد بنی‌اسرائیل است که به وسیله آن بصیرت پیدا می‌کنند (طباطبایی ۱۴۱۲: ۳۴۳). این حقیقت که بعد از ظهور اسلام، فقط این دین دارای اعتبار بوده و رعایت شریعت آن بر همه واجب است، از نظر عرفا امری پذیرفته شده است. مثلاً ابن عربی و حضرت امام معتقدند که دین اسلام دینی جهانی است که برای همه انسانها نازل شده و لذا مردم باید در عصر حاضر از شریعت پیامبر اکرم (ص) تبعیت کنند (ر.ک: ابن عربی ۱۴۲۰: ۲۸؛ امام خمینی بی‌تا: ۳۰۷؛ ۱۳۶۱: ۲۸-۲۹). به این اعتبار است که همه ادیان پیشین با وحی قرآن، بی‌اعتبار شمرده می‌شوند نه کاذب. گرچه ادیانی مانند دین یهودیت و مسیحیت با تحریفاتی که از ناحیه پیروانشان صورت گرفته است، صورت واقعی خود را از دست داده و منسوخ گشته‌اند (امام خمینی ۱۳۶۱: ۱۲۱؛ ۱۳۶۱: ۲۲۹)، اما این سخن به معنای تکذیب این ادیان در صورت حقیقی آنها نیست. حتی اگر تحریف آنها هم پذیرفته نشود، باز هم اعتبار خود را از دست داده‌اند؛ چرا که این ادیان ناقص‌اند و جوابگوی نیازهای امروزی نیستند و تنها در زمان نزولشان می‌توانستند نیازهای معنوی مردم را برطرف نمایند. ابن عربی و امام خمینی در اظهارات خود ادیان دیگر را به رسمیت نمی‌شناسند و این امر نه بدان دلیل است که آنها ارزش خود را از دست داده‌اند، بلکه به خاطر این است که هر آنچه از آنها برای عصر کنونی لازم باشد در آخرین وحی الهی آمده است. ابن عربی می‌گوید:

«همه ادیان، نورند و دین محمد (ص) در میان این نورها مانند خورشید در میان نور ستارگان است. پس هنگامی که خورشید ظهور کند، نور ستارگان مخفی می‌گردد و مندرج در نور خورشید می‌شود و مخفی شدن نور آنها شبیه به نسخ شدن شرایع و ادیان به سبب ظهور شرع پیامبر اسلام (ص) است، در حالیکه اصل

وجودشان باقی است، همان‌طور که نور ستارگان موجود است، و به همین جهت است که در شریعت عامه و فراگیرمان ما را الزام کرده‌اند که به تمامی انبیا و ادیان آنها ایمان بیاوریم. بنابراین، آنها به سبب نسخ باطل نمی‌شوند، چنین گمانی گمان جاهلان است» (ابن عربی ۱۴۲۰: ۲۲۷).

با این بیان، حمل سخنان ابن عربی بر کثرت‌گرایی صحیح نیست؛ چرا که این برداشت با صریح سخن وی در فتوحات و جاهای دیگر نمی‌خواند، همچنان‌که خود وی در شرح این ابیات تفسیر فوق را نفی کرده و دین حب را مخصوص دین حضرت محمد (ص) و پیروان او (محمدیین) می‌داند (ابن عربی ۱۹۶۸: ۵) همچنین وی در جای دیگر از دین اسلام با تعبیری مانند «حق الحقوق»، «روح الدیان» و «الحق الاعظم الاظهر» یاد می‌کند (ابن عربی ۱۹۷۸: ۹۲-۹۱)، که صریح در برتری اسلام بر سایر ادیان است. حضرت امام نیز از شریعت اسلام به عنوان «کمال سایر شرایع» نام می‌برد و شرایع دیگر را مظاهر شریعت اسلام می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۶). ایشان معتقدند که دین اسلام نسبت به سایر ادیان، کامل‌تر بوده و این خود بزرگ‌ترین دلیل بر حقایق آن است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۲۰۱).

این واقعیت که چراغهای بسیاری با یک نور وجود دارد و همه ادیان از نور واحدی نشأت گرفته‌اند، مستلزم دلخواهی بودن انتخاب دین نیست. همه عرفا مانند همه مسلمانان فقط یک راه را «صراط مستقیم» می‌دانند. گرچه (همان‌گونه که اشاره شد) صراط مستقیم به عنوان یگانه راه هدایت بشر، همان وحدت حقه دینی است که بر اساس آن، هر یک از ادیان الهی، حظی از آن حقیقت واحد دارند و تمامی انبیا آورندگان این «صراط مستقیم» اند، اما «رهبر محمدی راه حضرت محمد (ص) را برمی‌گزیند و سایر راهها را رها می‌کند با اینکه آنها را قبول و به آنها ایمان دارد، ولی تنها طوق بندگی راه پیامبر را به گردن می‌اندازد و رعایای خود را نیز جز به آن وا نمی‌دارد. تمامی اوصاف هر راه دیگر را به راه او ارجاع می‌دهد، زیرا شریعت او عام است و به این دلیل حکم همه شرایع و ادیان به شریعت او منتقل می‌شود؛ پس شریعت او شامل شرایع آنهاست، ولی شرایع آنها شامل شریعت او نیستند» (ابن عربی ۱۴۲۰: ۴۱۰).

خلاصه، گرچه همه راهها به خدا منتهی می‌شود، «راه سعادت همان راهی است که شریعت معین کرده است نه غیر آن» (ابن عربی ۱۴۲۰: ۱۴۸). انسانها وقتی با واقعیت وضعیت خودشان مواجه می‌شوند، به سادگی نمی‌توانند آنچه را خدا به حسب امر تکوینی به آنها اعطا کرده است، اخذ کنند، زیرا این ممکن است به شقاوت آنها

بینجامد؛ بلکه آنها باید از حق نامتناهی فقط آن چیز را اخذ کنند که او، با امر تکوینی که میزان مقرر برای توزین هر چیزی است که نقشی در سعادت دارد، معین و مقرر کرده است. «صراط مستقیم نزدیک‌ترین راه وصول الی الله است، که آن راه رسول الله و اهل‌بیت اوست؛ چنانچه تفسیر شده است به رسول خدا و ائمه هدی و امیرالمؤمنین علیهم الصلوة و السلام. و چنانچه در حدیث است که رسول خدا خطی مستقیم کشیدند و در اطراف آن خطوطی کشیدند و فرمودند: «این خط وسط مستقیم از من است» و شاید «امت وسط» که خدای تعالی فرموده: «و جعلناکم امة وسطاً» (بقره: ۱۴۳) و وسطیت به قول مطلق و به جمیع معانی باشد، که از آن جمله وسطیت معارف و کمالات روحیه است که مقام برزخیت کبری و وسطیت عظمی است» (امام خمینی: ۱۳۸۴؛ ۲۸۷؛ ۱۳۶۹؛ ۷۲).

علاوه بر مطالب فوق، نکته دیگری که ضمن بیان اثبات وحدت حقیقی ادیان و کثرت طولی آنها، افضلیت پیامبر اکرم (ص) و به تبع آن افضلیت دین اسلام را اثبات می‌کند، مسئله «اسمای الهی» و ارتباط آن با منشأ ادیان است. بنا بر مشرب امام خمینی و حکمای انسی، حقیقت حق، دارای وحدت و صرافت ذاتیه‌ای است که از آن تعبیر به وحدت حقیقیه تعبیر نموده‌اند. حقیقت حق به این اعتبار، در بطون محض و غیب مطلق است. این حقیقت به اعتبار ظهور در غیر با حفظ مقام باطن و غیب ذات و بدون عروض کثرت در ذات او، متصف به ظهور می‌شود و کثرت حقیقی به لحاظ ظهور در غیر و تجلی در خارج، متحقق می‌شود. وحدت، لازمه مقام بطون و کثرت ناشی از تجلی و ظهور است. حقایق اعیان ثابته مستقر در علم حق، به حسب باطن، طالب مظهریت اسمای حق، و اسمای الهیه طالب مظهري هستند که در آن شئون خود را ظاهر نمایند. هر اسمی مقتضی مظهري خاص است و هر مظهري طالب اسمی مخصوص. از استدعای اسما و ظهور هر اسمی در مظهري مخصوص، کثرات خارجی ظاهر می‌شوند (آشتیانی ۱۳۷۰: ۸۵۶ ر.ک: قیصری ۱۳۷۵: ۱۴۴-۱۴۵؛ امام خمینی ۱۳۸۳: ۷۱-۷۳). هر پیامبری (به لحاظ وجودشناختی) نماینده یکی از اسمای الهی و (به لحاظ معرفت‌شناختی) نماینده حقیقت و حیاتی‌ای است که با آن اسم قرین شده است. اسمای الهی از نظر محیط و محاط بودن و وسعت و تنگی دامنه خود با یکدیگر متفاوت‌اند و بعضی فوق بعضی، و بعضی شامل بعضی دیگرند. این حقیقت درباره پیامبران که مظاهر اسمایند نیز واقع است و حیطة وجودی و مرتبه هر پیامبری به اسمی بستگی دارد که مظهر

آن اسم است. بنابراین، نبوت دایره تامه‌ای است که مشتمل است بر دو اثری که برخی محیط و برخی دیگر محاطاند (ر.ک: قیصری ۱۳۶۰: ۲۲؛ آشتیانی ۱۳۷۰: ۸۶۳؛ امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۰۹) و امتیاز انبیا از یکدیگر در میان اسمای خداوند، اسم «الله» جامع همه اسمها و نعوت دیگر است (امام خمینی ۱۳۷۵: ۱۶۹). «الله» یک جلوه جامع است، جلوه‌ای از حق تعالی است که جامع همه جلوه‌هاست؛ و از همین رو آن را برای ذات پروردگار «عَلَم» می‌گیرند و می‌گویند اسم «الله» به جای «عَلَم» است برای ذات مستجمع جمیع کمالات، و یا آن را «اسم جامع» گویند که شامل همه اسمای دیگر است. پس در حقیقت سایر اسمای الهی تفصیل اسم «الله» است و اسم «الله» اعظم اسماء الله است. از آنجا که هر اسمی مظهري می‌طلبد، اسم «الله» نیز مظهري دارد؛ مظهر اسم «الله» پیامبر اکرم (ص) است و همان‌طور که اسم «الله» جامع کمالات همه اسماست، حقیقت پیامبر (حقیقت محمدیه) نیز جامع همه کمالات تمام انبیا و اولیاست (ر.ک: امام خمینی ۱۳۷۳: ۶۳۴-۶۳۵؛ ۱۳۸۳: ۶۹-۷۶؛ ۱۳۷۲: ۲۸-۴۲)، و با زمان ظهور خاتم پیامبران (ص)، که نماینده اسم اعظم «الله» است، مجموع همه اسمای الهی؛ یعنی کل واقعیت وجودشناختی، ظاهر و کل حقیقت معرفت‌شناختی عیان شد.

«اسم الله» که محیط و حاکم بر سایر اسماست، اولین ظهور در عالم اسما و حضرت واحدیت است و اسمای دیگر به واسطه آن ظهور یافتند، بلکه می‌توان گفت سایر اسما، مظاهر و تجلیات این اسم‌اند، و در واقع این اسم است که ظاهر است در مراحل مختلف ظهور، و باطن است در مراتب بطون؛ و صورت آن اسم که عبارت است از «عین ثابت انسان کامل»، نخستین صورتی است که به نحو ثبوت و نه وجود، در حضرت علمیه ظهور یافت و دیگر صورتها به واسطه او ظهور یافتند، بلکه باید گفت صورتهای بقیه اسما از مظاهر و تجلیات صورت عین ثابت انسانی هستند.

بر همین قیاس می‌گوییم: «اولین صبحدم هستی سر زد و دریای وجود و شهود را برشکافت انسان کامل بود، همان خلیفه خداوند و اسم اعظمش و مشیت حق تعالی و نور اقدم و اکرم او؛ و سایر مراتب وجود از غیب تا شهود و تمامی منازل نزول و صعود در قوس وجود به واسطه او موجود شدند، بلکه دیگر وجودات در واقع ظهورهای نور انسان کامل و مظاهر حقیقت اویند، بر طبق آنچه در باب اسما و اعیان ذکر شد، پیرامون اینکه اسما و اعیان ظهور رب انسان کامل و ظهور عین ثابت او هستند. پس، انسان کامل و وجود جامع، همانا اسم اعظم و ظل



اسم اعظم «الله» است؛ و اول بود و آخر بودن و ظاهر بودن و باطن بودن او را سزااست، و اوست آن «مشیتی» که خداوند آن را به خود او، و دیگر اشیا را به واسطه او آفرید، همان‌گونه که در روایت کافی آمده است. و در نوع انسانی کامل‌تر از پیامبر ما(ص) نیست ... (امام خمینی ۱۳۷۸: ۴۸-۴۹).

حضرت امام در جای دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که قلوب اولیا، آینه‌های تجلیات حق و جایگاه ظهور خداوند متعال است و این قلوب از حیث تجلیات الهی در آنها، مختلف و متفاوت‌اند. بر این اساس، خداوند برای هر یک از اولیا به اسمی که با حال آن ولی حق تناسب دارد تجلی می‌فرماید. گاه قلب، «قلب عشقی و ذوقی» است که پروردگار در آن به جمال و حسن و بها تجلی می‌فرماید و گاه «قلب خوفی» است که پروردگار به جلال و عظمت و کبریا و هیبت در آن تجلی می‌فرماید و دیگر، قلب ذوجهتین است که پروردگار در آن به جمال و جلال و صفات متقابل و یا به اسم جامع اعظم تجلی می‌فرماید و این مقام به خاتم الانبیا و اوصیای ایشان - علیهم السلام - اختصاص دارد (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۸).

ایشان پس از بیان این مطلب که هر یک از انبیا تجلی اسم خاصی از حق هستند و تنها خاتم انبیا(ص) تجلی اسم اعظم الهی است، به این نکته اشاره می‌کند که به همین دلیل است که ابن عربی فصل دوازدهم از *مصوص الحکم* را «حکمت فردیه» نامیده است: «به دلیل فردیت پیامبر اکرم(ص)، و نه سایر اولیا، به مقام جمعی الهی» (همان: ۲۹). بنابراین، رسول الله(ص) صاحب مقام احدیت، جمع حقایق غیبیه و شهادتیه و ریشه بنیادین همه مراتب کلیه و جزئیه است، و نسبت ایشان به اتباعشان مثل نسبت اسم اعظم در حضرت جمع به سایر اسما و صفات است؛ بلکه ایشان اسم اعظم محیط بر سایر اسمای الهیه در نشئه خلق و امر هستند (امام خمینی ۱۳۷۳: ۷۶).

«چون ذات مقدس حق جل و علا به حسب «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن: ۲۹)، در کسوة اسما و صفات تجلی به قلوب انبیا و اولیا کند، و به حسب اختلاف قلوب آنها تجلیات مختلف شود، و کتب سماویه که به نعمت ایحاء به توسط ملک وحی، جناب جبرئیل، بر قلوب آنها نازل شده، به حسب اختلاف این تجلیات و اختلاف اسمائی که مبدئیت برای آن دارد مختلف شود، چنانچه اختلاف انبیا و شرایع آنها نیز به اختلاف دول اسمائیه است، پس هر اسمی که محیط‌تر و جامع‌تر است، دولت او محیط‌تر و نبوت تابعه او محیط‌تر و کتاب نازل از او محیط‌تر و جامع‌تر است، و شریعت تابعه او محیط‌تر و با دوام‌تر است. و چون نبوت ختمیه و قرآن شریف و

شریعت آن سرور از مظاهر و مجالی، یا از تجلیات و ظهورات، مقام جامع احدی و حضرت اسم الله الاعظم است، از این جهت محیط‌ترین نبوات و کتب و شرایع و جامع‌ترین آنهاست، و اکمل و اشرف از آنها تصور نشود؛ و دیگر از عالم غیب به بسط طبیعت علمی بالاتر یا شبیه به آن تنزل نخواهد نمود؛ یعنی آخرین ظهور کمال علمی که مربوط به شرایع است همین، و بالاتر از این امکان نزول در عالم ملک ندارد؛ پس، خود رسول ختمی (ص) اشرف موجودات و مظهر تام اسم اعظم است، و نبوت او نیز اتم نبوات ممکنه و صورت دولت اسم اعظم است که ازلی و ابدی است. و کتاب نازل به او نیز از مرتبه غیب به تجلی اسم اعظم نازل شده؛ و از این جهت، از برای این کتاب شریف احادیث جمع و تفصیل است و از «جوامع کلم»<sup>۱</sup> است، چنانچه کلام خود آن سرور نیز از جوامع کلم بوده» (امام خمینی ۱۳۸۴: ۳۰۹-۳۱۰).

موضوع دیگری که لازم است در اینجا به آن اشاره کنیم، اشعار عرفایی نظیر مولوی، حافظ و امام خمینی است که در ظاهر بیانگر تمایل آنها به مسیحیت، دین زرتشتی و یا بت‌پرستی است:

دوش رفتم به در میکده خواب آلوده خسرقه تردامن و سجاده شراب آلوده  
(حافظ ۱۳۷۲: ۳۹۳)

دست آن شیخ ببوسید که تکفیرم کرد

محتسب را بنوازید که زنجیرم کرد

معتکف گشتم از این پس به در پیر مغان

که به یک جرعه می از هر دو جهان سیرم کرد

(امام خمینی ۱۳۷۸: ۷۸)

این موضوع شاید به این نتیجه‌گیری نادرست منتهی گردد که شعرای مذکور تفاوت بین اسلام و ادیان دیگر را مهم تلقی نمی‌کردند. ولی آنچه واقعاً در شعر آنها به چشم می‌خورد، مذمت ریاکاری کسانی است که بدون داشتن ایمان باطنی اظهار مسلمانی می‌کنند. پذیرفتن آیینی نادرست از روی تقوا و خلوص و رعایت دستورهای آن برای دستیابی به هدایت و رشد معنوی، بهتر از دین منافقی است که ظاهراً مدعی اسلام است و باطناً پرستنده طاغوت. قرآن، نفاق را به روشنی مذموم شمرده است:

«ان المنافقین فی الدرک الاسفل من النار ولن تجد لهم نصیراً» (نساء: ۱۴۵)؛ آری،

۱. اشاره است به روایت نبوی: «و اعطیت جوامع الکلم» (خصال: باب ۵، حدیث ۵۶).

منافقان در فروترین درجات دوزخ‌اند، و هرگز برای آنان یاورى نخواهى یافت.»  
 «وعد الله المنافقين و المنافقات و الكفار نار جهنم خالدین فیها هی حسبهم و لعنهم  
 الله و لهم عذاب مقيم» (توبه: ۶۸)؛ خدا به مردان و زنان دوچهره و کافران، آتش جهنم  
 را وعده داده است. در آن جاودانه‌اند. آن [آتش] برای ایشان کافی است، و خدا  
 لعنتشان کرده و برای آنان عذابی پایدار است.»

با مقایسه انواع کفر با یکدیگر درمی‌یابیم که کفر منافق بدتر از کفر زرتشتی  
 صادق است. در شعر حافظ و امام خمینی درستی اعتقاد به ظاهر انکار شده است.  
 برای مثال رنگین کردن سجاده با می در شعر حافظ و یا توسل جستن به پیر مغان  
 در شعر امام خمینی، اشاره به بعد باطنی دین و انکار نفاق است، ولی این گونه  
 مسائل از نظر کسی که نتواند رموز آن را دریابد ارتداد محسوب می‌شود. منافق  
 کسی است که در عین تصدیق ظاهری اسلامی، باطن آن را انکار کند. امام خمینی با  
 پیروی از حافظ، بر ضد نفاق، یعنی ایمان صادقانه به اسلام، تأکید می‌کند. بنابراین،  
 با اشاره به حد نهایی عکس نفاق مبالغه می‌کند، یعنی با رد کردن ظاهر اسلام با  
 تصدیق باطن آن را تصدیق می‌کند و چنین است که کفر سمبل ایمان واقعی می‌شود  
 (لگنهاوزن: ۱۳۷۹: ۱۰۸).

آنچه درباره وحدت و کثرت ادیان گفته شد، مربوط به کثرت‌گرایی در صدق و  
 حقیقت بود. یکی دیگر از ابعاد مهم کثرت‌گرایی مربوط به «نجات» است. در این  
 بعد از نظریه، به این مسئله پرداخته می‌شود که آیا متدینان به دیگر ادیان نیز  
 می‌توانند به نجات اخروی نائل شوند یا نه؟ در اینجا سعی خواهیم کرد تا دیدگاه  
 حضرت امام در این زمینه را تبیین نماییم.

نخستین مسئله‌ای که باید به آن پردازیم این است که کفر فی‌نفسه گناه بزرگی  
 محسوب می‌شود و کافر شایسته دوزخ است. آیات بسیاری در قرآن به صراحت به  
 تعذیب کافران معاند و عدم نجات آنها دلالت می‌کنند که از جمله عبارت‌اند از:

«ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم  
 (بقره: ۷)؛ خداوند بر دل‌های آنها مهر زده است، پرده‌ای بر گوش‌ها و دیدگان آنها قرار  
 گرفته و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست.»

«و یوم یعرض الذین کفروا علی النار الیس هذا بالحق قالوا بلی و رینا قال فذوقوا  
 العذاب بما کنتم تکفرون (احقاف: ۳۴)؛ و روزی که گفته می‌شوند آنان که کافر شدند  
 بر آتش، آیا این حق نیست؟ گویند: به پروردگار آری، گویند: پس بچشید عذاب را

به سبب اینکه کفر می‌ورزیدید.»

تمام علمای لغت، کفر را به معنای ستر و پوشانیدن معنا کرده‌اند. ابن فارس در *معجم مقاییس اللغة*، ماده کفر را دارای معنای واحدی می‌داند که در تمام کاربردهای آن جریان دارد. این معنای واحد که «ستر و تغطیه» (پوشاندن) است، هم در کفر مقابل ایمان وجود دارد و هم در کفران نعمتها (ابن فارس ۱۴۰۴: ۱۹۱؛ ر.ک: ایزوتسو ۱۳۷۸: ۲۴۰). بنابراین، کفر به هر چیزی عبارت است از اخفا و پوشاندن حقیقت آن چیز (امام خمینی ۱۳۷۸: ۶۶). کفر به لحاظ اصطلاحی دارای معانی متفاوتی است. در علم فقه، عنوان «کافر» در معنای گسترده‌ای کاربرد دارد و بر هر کس که منکر خدا و نبوت و یا یکی از ضروریات اسلام باشد، صدق می‌کند، اعم از آنکه انکار، از روی توجه و معرفت باشد یا از روی جهل و غفلت.

به بیان منطقی، فقها بین کفر و ایمان، قائل به نسبت «عدم و ملکه» شدند؛ به این معنا که کفر، به معنای عدم ایمان است و هر انسانی که مؤمن نباشد، خواه ناخواه کافر خواهد بود، چه عدم ایمان، مستند به «جدد» باشد و چه مستند به جهل و تردید. حضرت امام در کتاب *الطهارة*، در تعریف کفر مانند سایر فقها قائل به نسبت ملکه و عدم ملکه میان اسلام و کفر شده و در تعریف آن می‌فرماید: «من لم يعتقد بالالوهية و لو لم يعتقد بخلافها و لم ينقدح في ذنه شيء من المعارف و مقابلاتها يكون كافراً و ما ذكرناه هو المرتكز عند المشرعة و المستفاد من الادلة» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۴۲۶).

ارائه تعریف کلامی از کفر کار صعب و سختی است، اما آنچه بعد از فحص و استقرا از تعاریفات متکلمان دستگیر می‌شود، این است که آنها بر خلاف فقها نسبت میان کفر و اسلام را نه «نسبت عدم و ملکه»، بلکه از نوع «تقابل تضاد» دانسته‌اند. شهید مطهری در این باره می‌نویسد: «تقابل مسلمان و کافر از قبیل تقبل ایجاب و سلب و یا عدم و ملکه به اصطلاح منطقیین و فلاسفه نیست، بلکه از نوع تقابل ضدین است؛ یعنی تقابل دو امر وجودی است، نه از نوع تقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی» (مطهری ۱۳۹۸: ۳۹۸). نکته دیگر اینکه متکلمان، در مباحث خود به تفکیک کافر قاصر از مقصر و معاند پرداخته و عقاب را مقید به کافر مقصر دانسته‌اند.

از آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که باید میان «کفر حقیقی» و «کفر حقوقی» (فقهی) تمایز قائل شد. کفر حقوقی سرچشمه آثار حقوقی است، هر چند ملازم با کفر حقیقی نباشد و نمی‌تواند با زن مسلمان ازدواج کند، یا در قبرستان

مسلمین دفن شود (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۴). این حکم فقهی، مطلق است و با تردید و انکاری که نه از جحود و عناد، بلکه از سر قصور است نیز قابل جمع می‌باشد. از این رو، در بحث نجات و رستگاری آنچه مورد توجه است، «کفر حقیقی» است، نه کفر حقوقی.

با تأمل در سخنان حضرت امام، دو نکته آشکار می‌شود: نکته اول اینکه عذاب الهی صرفاً منحصر به کفار نیست، بلکه در مورد همه انسانها صادق است، و کسی که با قصد تجری مرتکب گناهی می‌شود (مسلم باشد یا کافر) شایسته دوزخ است؛ چرا که بر اساس حکم عقل، کسی که حرمت مولی را بشکند و بر او جرأت پیدا کند، مستحق عقوبت است (امام خمینی ۱۳۷۲: ۵۷؛ ۱۴۱۸: ۱۰). نکته دوم هم این است که عذاب کفار مطلق نیست، بلکه مقید به قیودی است. قیدی که درباره عذاب کافران مطرح شده، انحصار آن به کافران معاند و مقصر است، نه افرادی که قاصر بر اطلاع از معارف دینی‌اند.

در واقع ایشان، میان دو نوع کفر تمایز قائل می‌شود: کفر از روی علم و آگاهی یا کفر مجحود (کافر مقصر) و کفر از روی جهل و نادانی (کافر قاصر). می‌توان گفت تقریباً اغلب متفکران و فقهای شیعه از جمله امام خمینی معتقدند که حکم عذاب مخلد الهی درباره کافران به کافران قاصر مربوط نمی‌شود و صرفاً شامل کافران مقصر است. بر مبنای قول مشهور، کودکان نابالغ، دیوانگان، سفها و به طور کلی غیرمکلفان جزء قاصران محسوب می‌شوند. همچنین با توسعه در معنای قصور، به نظر می‌رسد آنچه قرآن تحت عنوان «مستضعفین» نام می‌برد، شامل کفار قاصر می‌شود.

حضرت امام درباره گناهکار نبودن کفاری که از شناخت حقیقت محروم مانده‌اند و درباره احتمال نجات و رستگاری آنها می‌فرماید: «سبب اینکه عمل بسیاری از کفار گناه و معصیت نیست و در نتیجه بر کار خود عقاب نمی‌شوند، این است که اکثر آنان جز گروه اندکی از آنان، نسبت به حقیقت جاهل بوده و در عمل خود مقصر نیستند، بلکه قاصرند» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۲۰۰).

ایشان جهل قاصرانه خواص و عوام کافران را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اما قاصرانه بودن جهل عوام آنان، پس ظاهر است که خلاف دینی که دارند، به ذهنشان خطور نمی‌کند، بلکه آنان، مانند عوام مسلمانان، به صحت دین و مذهب خود و بطلان سایر ادیان یقین دارند. پس همان‌طور که عوام ما، به سبب تلقین و نشو و نما در محیط اسلام، به صحت دین خویش و بطلان سایر ادیان علم دارند، بدون اینکه

خلاف آن به ذهنشان خطور کند، عوام آنان نیز چنین هستند و این دو گروه از این جهت تفاوتی ندارند. و شخص قاطع در پیروی از قطع خود معذور است و نافرمان و گناهکار نیست و نمی‌توان او را به موجب این پیروی عقاب کرد. اما غیر عوام آنان، غالباً به واسطه تلقیناتی که از آغاز کودکی و نشو و نمایشان در محیط کفر وجود داشته است، به ادیان باطل خویش جازم و معتقد شده‌اند، به گونه‌ای که هرگاه چیز مخالفی به آنان برسد، آن را با عقول خویش که از آغاز نشو و نما برخلاف حق پرورش یافته است، رد می‌کند. پس عالم یهودی یا مسیحی، مانند عالم مسلمان، ادله دیگران را صحیح نمی‌داند و بطلان آن ادله برای وی مانند ضروری شده است؛ زیرا دین او نزد خودش ضروری است و خلاف آن را احتمال نمی‌دهد. آری، اگر در میان عالمان آنان کسی باشد که خلاف مذهب خود را احتمال بدهد و از روی عناد یا تعصب، حجت و دلیل آن را بررسی نکند، همان طور که در آغاز اسلام، کسانی در میان علمای یهودی و مسیحی چنین بودند» (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

حضرت امام در پایان، دیدگاه خود را چنین جمع‌بندی می‌کند: «خلاصه اینکه کفار، مانند مسلمانان جاهل، برخی قاصرند و آنان اکثریت دارند و برخی مقصر. و تکالیف، از اصول و فروع، بین همه مکلفان از عالم و جاهل، قاصر و مقصر، مشترک است و کفار به سبب اصول و فروع عقاب می‌شوند، البته در صورتی که حجت بر ضد آنان تمام شده باشد و نه به طور مطلق. پس همان‌طور که عقاب مسلمانان به سبب فروع به معنای این نیست که آنان خواه قاصر باشند و خواه مقصر، عقاب می‌شوند، کفار نیز به حکم عقل و اصول عدالت دقیقاً چنین وضعی دارند» (همان).

نکته مرتبط با این مسئله، که در سخنان امام خمینی نیز به آن اشاره شده است، اشتراط عذاب به اتمام حجت است. دانشمندان علم اصول در بحث از «اصل برائت» - که بیانگر موضع عملی فرد مکلف در هنگامی است که فحص از حقیقت نموده و با این حال به حجتی دست نیافته است - با استفاده از کتاب و سنت و عقل و اجماع بر برائت ذمه مکلف از تکلیف و به تبع آن مواخذه نشدن وی، استدلال کرده‌اند. در بحث از دلیل عقلی برائت، برخی از اصولیان با استفاده از قاعده «قیح عقاب بلا بیان» و ورود این قاعده بر قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل»، بر این مسئله تأکید کرده‌اند که اگر مکلفی بعد از جست‌وجو و فحص به حجتی دست نیافت، معذور است و عقاب نمی‌شود (الانصاری بی‌تا: ۳۳۵-۳۳۶؛ خراسانی: ۱۴۰۹: ۳۴۳-۳۴۴؛ امام خمینی: ۱۴۱۸: ۲۸۰-۲۸۱).

از دیدگاه حضرت امام، برائت ذمه مکلف از تکلیف و عدم عقاب او قبل از آنکه بیانی از طرف شارع به او برسد، حکم قطعی عقل است و منظور از «بیان» که نبودنش موضوع حکم عقل است، همان «حجت» است (امام خمینی ۱۳۶۳: ۱۸۸). همچنین تعذیب قبل از بیان با مقام شامخ الهی منافات دارد و این متنی ثابت و سستی دائمی تا زمان دمیدن در صور است (امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۵). آیات و روایات بسیاری نیز بر این معنا دلالت دارند که اگر حجت و بیانی از سوی خداوند متعال به مکلفین نرسد، آنان معذورند و در قبال آن مؤاخذه نخواهند شد. از آیات دال به این مطلب که اصولیان از جمله حضرت امام به آن تمسک جسته‌اند، آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» (اسراء: ۱۵) است که بر اساس آن استحقاق عقاب مشروط به اتمام حجت بر بندگان است (امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۱-۲۶؛ ۱۴۱۸: ۲۰۸-۲۱۲). بنابراین، اگر انسان بر طبق مقتضای وظیفه‌اش در جهت وصول به حقیقت عمل کرد و به حجتی دست نیافت، مشمول عقاب و عذاب الهی نخواهد شد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
 پرتال جامع علوم انسانی

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه.  
آریری، آج، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- آلستون، ویلیام، تجریدی دینی، ترجمه حسین فقیه، تهران: حوزه و دانشگاه، ش ۲۸، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، «دوگونه میناگرایی»، ترجمه سید حسین عظیمی دخت، ذهن، ش ۸، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، «آیا اعتقاد دینی امری معقول است؟»، ترجمه نرجس جوان دل، نقد و نظر، ش ۲۵-۲۶، ۱۳۸۰.
- آلستون، ویلیام، پی، و تجریدی دینی ادراک خداوند است، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، «تجریدی دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
- آملی، سیدحیدر، رساله نقد التقود فی معرفة الوجود، ترجمه و تعلیق سید حمید طیبیان، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴.
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
- امام خمینی، روح‌الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، «التعلیقة علی الفوائد الرضویة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، شرح دعا السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۵.
- \_\_\_\_\_، مصباح الهدایة الی الاخلاقه و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، شرح جهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، المكاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، تقریرات فلسفه امام خمینی (اسفار)، تقریر عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، «الطلب و الارادة»، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، سر الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.



- \_\_\_\_\_ ، المكاسب المحرمة، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱.
- \_\_\_\_\_ ، تفسیر سورہی حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_ ، دیوان امام، تعلیقات علی اکبر رشاد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_ ، انوار الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_ ، تنقیح الاصول، تهران: مرکز انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸.
- \_\_\_\_\_ ، تهذیب الاصول، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_ ، صحیفه‌ی نور، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_ ، کشف الاسرار، قم: انتشارات مصطفوی، بی تا.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، ضبطه و صححه احمد شمس الدین، لبنان - بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰.
- \_\_\_\_\_ ، فصوص الحکم، تصحیح ابو العلاء غفقی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_ ، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تقدیم دکتر مصطفی غالب، انتشارات ناصر خسرو، ۱۹۷۸.
- \_\_\_\_\_ ، ذخائر الاعلاق، تصحیح عبدالرحمن الکردی، قاهره، ۱۹۶۸.
- \_\_\_\_\_ ، ترجمان الاشواق، بیروت، دار الصادر، ۱۴۱۲.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم: مرکز النشر، ۱۴۰۴.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶.
- استن، ام. دبلیوف، «معرفت شناسی دینی چیست؟»، ترجمه محسن جوادی، اندیشه دینی، ش ۳-۴، ۱۳۷۹.
- ابوزید، نصر حامد، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵.
- انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، تحقیق عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- اصلان، عدنان، پلورالیسم دینی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۵.
- ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات فرزاد، ۱۳۷۸.
- باربور، ایان، «پلورالیزم دینی»، ترجمه رضا گندمی، دین پژوهان، ش ۱، ۱۳۷۹.
- بارن، پیتر، «فلسفه ادیان جهان به روایت جان هیک»، ترجمه حمیدرضا نمازی، مدرسه، ش ۲، ۱۳۸۴.
- بروان، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطهوس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.

پلاتینیکا، آلوین و دیگران، «دین و معرفت‌شناسی» در: جستارهایی در فلسفه‌ی دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: انجمن معارف اسلامی ایران و دانشگاه قم، ۱۳۸۰.

پراودفوت، وین، تجربه‌ی دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

تالیافرو، چارلز، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.

جامی، عبدالرحمن، سه رساله در تصوف (لوامع و لواایح)، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۶۹.

جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد مولوی، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، بی‌تا.

\_\_\_\_\_، عرفان اسلامی، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، مولوی و جهان‌بینی‌ها، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.

جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینده معرفت، قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۷۸.

جمیز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.

\_\_\_\_\_، «تجربه‌ی دینی اصل و منشأ دین»، ترمالک حسینی، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.

حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، به اهتمام سیدابوالقاسم شیرازی، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۷۲.

حاجی ابراهیم، رضا، نجات، ادیان و فاهمه‌ی بشری، قم: انتشارات انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۴.

حسینی، سید حسن، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.

چنین گفت بودا: براساس متون بودائی، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۸.

چینیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲.

\_\_\_\_\_، عوالم خیال: این عربی و مسأله کثرت دینی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳.

خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تحقیق مؤسسه آل‌البیت قم، ۱۴۰۹.

رو، ویلیام، فلسفه‌ی دین، ترجمه قربان علمی، تبریز: انتشارات آیین، ۱۳۸۱.

ریچاردز، گلین، به سوی الهیات ناظر به همه‌ی ادیان، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.

\_\_\_\_\_، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.

شاه آبادی، محمد، رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

شوان، فریتیوف، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان‌راسخی، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۴.

\_\_\_\_\_، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.

\_\_\_\_\_، «حکمت‌خالده» در: سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویت،

- ترجمه و تحقیق مصطفی ملکیان، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، عقل و عقل عقل، ترجمه بابک علیخانی، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۴.
- صادقی، هادی، دین، حقیقت، کثرت، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، «دین و تجربه»، نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد، المبدأ و المعاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- صدوق، ابوجعفر محمدبن علی، التوحید، تهران: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۲.
- عباسی، بابک، «آیا تجربه‌ی دینی بشر می‌تواند باور دینی را توجیه کند؟»، حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳.
- عباسی، ولی‌الله، «وحی و تجربه‌ی دینی»، حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، «ماهیت‌شناسی تجربه‌ی دینی»، اندیشه حوزه، ش ۵۲-۵۱، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، «نردبان آسمان»، سروش اندیشه، ش ۱۴، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_ و مبینی، محمد علی، «معرفت‌شناسی اصلاح شده و عقلانیت باور دینی»، قبسات، ش ۲۸، ۱۳۸۲.
- فخررازی، محمدبن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
- فقیه، حسین، نقش تجربه‌ی دینی در توجیه باورهای دینی از دیدگاه آلتون، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دین‌شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- فورمن، رابرت، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
- فیض‌کاشانی، محمد، کلمات مکتونه، تصحیح عزیز الله عطاردی، تهران: مؤسسه انتشاراتی فراهانی، ۱۳۶۰.
- فیلیس، دی. زد، «دین در آینده و یگانه‌نشین»، ترجمه مصطفی ملکیان، هفت آسمان، ش ۱۸، ۱۳۸۲.
- قائم‌نیا، علی‌رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه‌ی وحی گفتاری)، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، پلورالیزم تحویلی، قم: انتشارات دارالصادقین، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده از نگاه سنت‌گرایان معاصر و بررسی تطبیقی آن با حکمت متعالیه، پایان‌نامه دوره دکتری، دانشگاه تربیت مدرس تهران، ۱۳۸۵.
- قیصری، داود بن محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات

- امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- کنز، استیون، «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان»، دز: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، «سرشت سنتی تجربه‌ی عرفانی»، دز: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
- کرین، هانری، تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
- کیویت، دان، «ایمان ناواقف گرایانه»، ترجمه ابراهیم سلطانی، کیان، ش ۵۲، ۱۳۷۹.
- گنون، رنه، نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائویسم، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: نشر آبی، ۱۳۷۹.
- لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، «چرا سنت‌گرا نیستیم؟»، دز: خرد جاویدان، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- لینگز، مارتین، عرفان اسلامی چیست؟، ترجمه فروزان راسخی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سه‌رودی، ۱۳۸۲.
- ماوردس، جورج، پاور به خدا، ترجمه رضا صادقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- مایلز، ریچارد، تجربه‌ی دینی، ترجمه جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سه‌رودی، ۱۳۸۰.
- مبینی، محمدعلی، عقلانیت پاور دینی از دیدگاه پلستینگا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول، قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن؛ خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، عدل الهی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۹۹۸م.
- \_\_\_\_\_، فطرت، تهران: انتشارات انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دار التعارف، ۱۹۸۰م.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، قیه ما قیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- \_\_\_\_\_، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۲.
- موسوی‌فراز، سید محمدرضا، «برهان فطرت»، معرفت، ش ۶۲، ۱۳۸۱.
- نسفی، عزیز‌الدین، کشف الحقایق، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و

- نشر کتاب، ۱۳۴۴.
- نصر، سید حسین، آرمانها و واقعتهای اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران: انتشارات قصیده سهروردی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، «پاسخ به هیوستن اسمیت»، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، سروش اندیشه، ش ۴-۳، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، رساله دین شناخت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، گری کلود، تجربه‌ی عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، جان، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «دین به مثابه‌ی وسیله‌ای ماهرانه»، ترجمه خلیل قنبری، هفت آسمان، ش ۲۵، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، فلسفه‌ی دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، «پلورالیسم دینی»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، پل‌فیروزه، ش ۸، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، هفت آسمان، ش ۶، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، «وصف‌ناپذیری»، ترجمه سید حسن حسینی، فرهنگ، ش ۴۲-۴۱، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، «تعدد ادیان»، در: دین پژوهی، ویراسته میرچالیا، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، «چراغ‌ها متفاوتند اما نور یکی است»، ترجمه مسعود خیرخواه، اخبار ادیان، ش ۱۲، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.

- \_\_\_\_\_، «نظریه‌های کثرت‌گرایی دینی»، ترجمه مسعود فریامنش، اخبار ادیان، ش ۷، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، «پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی»، در: سروش، صراط‌های مستقیم، مؤسسه صراط، ۱۳۷۷.
- هیوم، دیوید. تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲.
- پندل، کیث، «تجربه‌ی دینی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، نقد و نظر، ش ۲۴-۲۳، ۱۳۷۹.
- مارتین، سی. بی (۱۳۷۹)، «رویت خدا»، ترجمه: بابک عباسی، نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴.
- ماوردس، جورج (۱۳۷۹)، «تجربه‌های عرفانی واقعی و گمراه‌کننده»، ترجمه: فروزان راسخی، نقد و نظر، ۲۳-۲۴.
- راسل، برتراند (۱۳۸۲)، عرفان و منطق، ترجمه: نجف دریابندری، انتشارات ناهید، با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی.
- تیلور، آبی (۱۳۸۲)، «برهان مبتنی بر تجربه دینی»، در: اثبات وجود خداوند، ویراسته جان‌هیک، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- گاتینگ، گری (۱۳۷۹)، «تقریری اصلاح شده از استدلال از طریق تجربه دینی»، ترجمه: پروانه عروج‌نیا، نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴.
- استن، ام، دبلیو. اف (۱۳۷۹)، «معرفت‌شناسی دینی»، ترجمه: محسن جوادی، اندیشه دینی، شماره ۳-۴.
- Pojman, Louis, ed (1987), *Philosophy of Religion: Anchology*.
- Alston, William. p (1991), *Perceiving God*, Lthaca: Cornell niversity Press.
- Byrne, Peter (1995), *Prolegomenato Religious Pluralism*, King's Cllege London.
- Hick, John (1989), *An Interpretation of Religion*, Yale University Press.
- \_\_\_\_\_ (1984), *Religious Pluralism and Abosolute Clamis*, in *Religious Pluralism* (ed), Leroy S. Rouner, University of Noterdame Press.
- Panikkar, Raimando (1984), *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, in *Religious Plluralism* (ed), Leroy Rouner,
- Quinn, Philip (1995), *Religious Pluralism and Religious Relativism*, in *Relativism and Religion* (ed), Charles M. Lewis, Marain's Press New York.
- Quinn, Philip (1998), *Religious Pluralism*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 8.
- Yandell, Keith (1993), *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- Yandell, Keith (1999), *Philosophy of Religious*, London and New York.