

سلام الله عليها

نور فاطمه زهرا



کتابخانه دیجیتال
www.noorfatemah.org

تحليل و نقد پلوراليسم دينى

على ربانى گليايگانى

پیشگفتار

بحث درباره ای وحدت و کثرت دین و دعاوی متعارض ادیان، از مسائل مهم در حوزه ی دین پژوهی و فلسفه ی دین است، که همواره مورد توجه متفکران و دین شناسان بوده است. این مسئله دو شکل کلی درون دینی و برون دینی دارد: گاهی بحث درباره ی مذاهبی است که زیر پوشش یک دین قرار دارند، و گاهی مربوط به دو یا چند دین جداگانه است. قبل از آنکه فرق و مذاهب در قلمرو یک دین پدید آید، و شکل رسمی و قطعی پیدا کند، بحث وحدت و کثرت دینی بیشتر جنبه ی بین الادیانی داشته و پس از پیدایش و رسمیت یافتن فرق و مذاهب، جنبه ی بین المذهبی به خود گرفته است. لیکن در مواقعی که بر اثر جنگ ها یا عوامل دیگری از قبیل تجارت و غیره، تلاقی فرهنگ ها و ادیان پدید آمده است، جنبه ی نخست نیز مورد توجه بوده است.

این مسئله در فرهنگ اسلامی جایگاه ویژه ای دارد. زیرا قرآن کریم - که کتاب آسمانی این دین است - خود به بحث تطبیقی میان ادیان و مذاهب پرداخته است. علاوه بر آیین شرک و بت پرستی که مورد نقد و تحقیق آیات قرآنی قرار گرفته، از ادیانی چون: مجوس، یهود، صابئی و مسیحیت نیز سخن به میان آمده و درباره ی عقاید و احکام دینی یهود و مسیحیت بحث انتقادی صورت گرفته است. این شیوه قرآنی به علاوه ی گسترش آیین اسلام در بخش وسیعی از جهان در زمانی کوتاه و تلاقی اسلام با ادیان دیگر، سبب شده است که متفکران و متکلمان اسلامی از آغاز به بحث تطبیقی میان عقاید اسلامی و غیر اسلامی بپردازند. آنان - به پیروی از تعالیم قرآن کریم و روایات اسلامی - دو مطلب را از هم جدا می کردند: یکی حقانیت آیین و دیگری هم زیستی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان؛ یعنی در عین آن که بر حقانیت آیین خود سخت پافشاری می کردند، و اسلام را یگانه آیین آسمانی حق و تنها راه نجات و رستگاری بشر می دانستند، ولی در عمل با پیروان ادیان دیگر - در محدوده ی دستورات و مطابق با قوانین اسلامی - زندگی مشترک و مسالمت آمیز داشتند.

از آن جا که زمینه ای اجتماعی - سیاسی مسئله ی وحدت و کثرت ادیان، تلاقی و ارتباط پیروان ادیان و عقاید و مذاهب مختلف است، و در عصر ما این ارتباط شکل عمیق تر و گسترده تری به خود گرفته است، طبیعی است که این مسئله نیز شدت و حدت بیشتری یافته توجه فلاسفه ی دین، جامعه شناسان دین، و متکلمان دینی را سخت به خود جلب نماید. این رویکرد جدید از غرب مسیحی آغاز شد و به تدریج به سرزمین های دیگر نیز راه یافت. چندی است که در جامعه ی ما نیز در شمار مسایل حساس فکری و دینی مطرح شده است. در جهان مسیحیت در این باره سه دیدگاه کلی وجود دارد:

۱- pluralism - کثرت گرایی؛

۲- Exclusivism - انحصار گرایی؛

۳- Inclusivism - شمول گرایی.

مباحث این نوشتار از دو بخش کلی تشکیل گردیده است: در بخش نخست بحث های زیر بررسی می شوند:

۱- تبیین کثرت گرایی دینی به تقریری که جان هیک ارائه کرده است، و نقد آن.

۲ - تبیین و نقد نظریه ی انحصارگری دینی به قرائت عده ای از متکلمان مسیحی

۳ - تبیین و نقد نظریه ی شمول گرایی دینی ، به قرائت برخی از متکلمان مسیحی.

۴ - اصول پنجگانه و تبیین دیدگاه اسلام درباره ی تعددادیان.

در بخش دوم به نقد و بررسی مبانی معرفت شناختی ، فلسفی ، کلامی و نقلی کثرت گرایی دینی که برخی از نویسندگان و صاحب نظران اسلامی یا مسیحی در تاءبید و تفسیر پلورالیسم دینی ابراز نموده اند، می پردازیم.

این مبانی و آرا عبارتند از:

۱ - تفکیک میان گوهر و صدف دین ؛

۲ - تفاوت های مفهومی و زبانی ؛

۳ - تفاوت نظرگاه ها؛

۴ - تنگناهای شهود و شناخت ؛

۵ - تكثر تفسیرهای متون دینی ؛

۶ - در هم تنیده بودن حقایق ؛

۷ - هدایت و رحمت گسترده الهی ؛

۸ - ناخالصی امور عالم ؛

۹ - تمثیل حق و باطل در قرآن.

۱۰ - استدلال به سخنی از امام علی (علیه السلام)

۱۱ - خویشاوندی حقایق ؛

۱۲ - مقلد بودن اکثریت بشر؛

۱۳ - ایمان گرایی به جای شریعت گرایی.

بخش اول : بررسی سه دیدگاه کثرت گرایی ، انحصارگرایی و شمول گرایی پلورالیسم دینی

فصل اول : پلورالیسم دینی

۱ - واژه شناسی پلورالیسم و کاربردهای آن

پلورالیسم (pluralism) به معنای آیین کثرت یا کثرت گرایی است که در حوزه های مختلف فلسفه ی دین ، فلسفه ی اخلاق ، حقوق و سیاست ، کاربردهای متفاوتی دارد که حد مشترک همه ی آنها، به رسمیت شناختن کثرت در برابر وحدت است.

چنان که در فلسفه عده ای به هیچ گونه جهت وحدتی در موجودات قائل نیستند و از این نظریه به کثرت وجود و موجود تعبیر می شود نقطه ی مقابل آن نظریه ی کسانی است که وحدت گرا بوده ، یا منکر هر گونه کثرت شده اند (وحدت وجود افراطی) و یا با قبول کثرت ، وحدت را نیز پذیرفته اند، که تفصیل آن در کتب فلسفه آمده است.

در فلسفه ی اخلاق نیز کسانی مبدء و معیار خوبی و بدی اخلاقی را واحد و عده ای کثیر دانسته اند. قول اخیر پلورالیسم اخلاقی است که گاهی آن را به نسبی گرایی اخلاقی و این که ارزش ها قابل ارجاع به یکدیگر نبوده و قابل استدلال نیستند، تفسیر کرده اند.(۱)

پلورالیسم سیاسی به این معناست که اقتدار همگانی در میان گروه های متعدد و متنوع پخش شود، تا این گروه ها مکمل یکدیگر بوده دولت به حفظ توازن طبیعی میان آنها بسنده کند و حاکمیت مطلق در دست دولت یا هیچ فرد یا نهادی نباشد. پلورالیسم سیاسی را یکی از اصول بنیادی دموکراسی لیبرال می دانند، و این البته به گفته ی ماکس وبر، جامعه شناس معروف آلمانی ، نمونه ی آرمانی جامعه ی پلورالیستی است که گویا تاکنون تحقق نیافته است.

در عرف جامعه شناسی ، پلورالیسم عبارت است از: جامعه ای که از گروه های نژادی مختلف یا گروهایی که دارای زندگی سیاسی و دینی مختلف می باشند، تشکیل یافته است .(۲)

۲ - پلورالیسم دینی چیست ؟

موضوع بحث حاضر پلورالیسم دینی(۳) است ؛ بدین معنا که حقیقت و رستگاری منحصر در دین ویژه ای نبوده ، همه ی ادیان بهره ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی دارند؛ در نتیجه پیروی از برنامه های هر یک از آنها می تواند مایه نجات و رستگاری انسان باشد. بر این اساس نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته ، خصومت ها و نزاع ها و مجادلات دینی نیز جای خود را به همدلی و همسویی می دهند.

پلورالیسم دینی در جهان مسیحی، در دهه های اخیر، توسط جان هیک (متولد ۱۹۲۲ میلادی) طرح و یا ترویج شده است. نامبرده در این باره چنین گفته است:

از نظر پدیدار شناسی، اصطلاح تعدد ادیان (کثرت دینی) به طور ساده عبارت است از این واقعیت که تاریخ ادیان نمایانگر تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست. از نظر فلسفی، این اصطلاح ناظر به یک نظریه ی خاص از روابط بین سنت هاست، با دعاوی مختلف و رقیب آنها. این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده ی برداشت های متفاوت از یک حقیقت غایی و مرموز الهی اند. (۴)

در جای دیگر گفته است:

ادیان مختلف، جریان های متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خودآگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی باز یافته است. (۵)

در جای دیگر گفته است:

تجربه ی دینی مسیحی یک فراکنی صرف تخیلی نیست، بلکه لبیک به حق متعادل است. از آن جا که ادیان بزرگ دیگر جهان صوری از تجربه ی حق متعال را گزارش می کنند، و نوع یکسانی از ثمرات اخلاقی و معنوی را در زندگی بشر نشان می دهند، ناگزیرم باور کنم که آنها نیز لبیک گوی ذات متعالند، و لذا من به یک حقیقت الهی غایی که ورای شبکه ی مفاهیم انسانی است و به نحوی متفاوت به تجربه در می آید و بنابراین، در زندگی، در چارچوب سنت های دینی بزرگ نسبت به آن واکنش متفاوتی نشان داده می شود، اذعان دارم. ادیان کلیت هایی هستند که اشکالی چند بعدی در زمینه ی تجربه ی دینی، اعتقادات، متون مقدس، مناسک، شیوه های زندگی و غیره دارند، اما همه ی آنها متناسب با تائیری که ذات غایی بر حیات انسانی دارد، شکل می گیرند. (۶)

۳ - تفسیر دیگری از پلورالیسم دینی

این تفسیر رایج و جان هیکی پلورالیسم بود، که دو مسئله ی حقانیت و رستگاری دینی نظر دارد، و چنان که یادآور شدیم پلورالیسم بر آن است که حق، مشترک میان همه ی ادیان است، و همه ی ادیان می توانند مایه ی رستگاری و کمال و تعالی پیروان خود باشند.

تفسیری دیگر از پلورالیسم، ناظر به بعد اجتماعی دین و حیات دینی است؛ بدین معنا که پیروان ادیان مختلف می توانند زندگی مسالمت آمیزی در یک جامعه با یکدیگر داشته باشند و حدود و حقوق یکدیگر را حرمت بگذارند. این دومین تفسیری است که در فرهنگ آکسفورد از پلورالیسم شده است. (۷)

لیکن طرفداران پلورالیسم به معنای جان هیکی آن، تفسیر اخیر را خارج از مدلول پلورالیسم دانسته و آن را به تولرانس (Toleranc) معنا کرده اند.

مسئله، این نیست که چه راه حلی پیدا کنیم تا ادیان و پیروان ادیان مختلفی که وجود دارند، به گونه ای با هم کنار بیایند. اگر بخواهیم در فکر پیدا کردن یک راه حل عملی برای زندگی مشترک و مسالمت آمیز باشیم، اصل دیگری وجود دارد که می شود از آن استفاده کرد و آن تسامح (Toleranc) است که غیر از پلورالیسم می باشد.

در تسامح، انسان، آزادی و حدود دیگران را محترم می شمارد؛ اگر چه معتقد باشد که همه ی حقیقت، نزد اوست. ولی مسأله ی پلورالیسم دینی آن است که یک آدم دیندار، می خواهد در گرو امر مطلق باشد و هم معتقد باشد که آن مقدار از حقیقت که او فکر می کند در چنگ دارد، همه ی حقیقت نهایی نیست، بلکه پرده و نمادی از آن است و ممکن است دیگران نیز پرده و نماد دیگری از حقیقت نهایی را در دسترس داشته باشند (۸).

به اعتقاد ما معنای پذیرفتی از دینی همان معنی دوم است؛ یعنی زندگی مشترک و مسالمت آمیز افرادی که هر کدام معتقد است همه ی حقیقت متعلق به اوست. اما این که چگونه می توان با داشتن چنین اعتقادی به چنان زندگی مشترک و مسالمت آمیزی دست یافت، مشکل پلورالیسم دینی است که باید راه حل آن را جست و جو کرد، که البته از دیدگاه اسلام راه حل روشنی دارد؛ چنان که بیان خواهد شد.

۴- کثرت طولی و عرضی

کثرت دینی را به دو گونه ی طولی و عرضی می توان تقریر کرد. (مقصود از دین در این تقسیم، ادیان سماوی است) کثرت طولی عبارت است از ادیان یا شرایع آسمانی که در طول تاریخ بشر ظهور نموده و به دین یا شریعت اسلام ختم گردیده است. چنین کثرتی نه با حقانیت همگانی ادیان منافات دارد و نه از جنبه عملی مشکل آفرین است؛ زیرا فرض این است که همه ی آنها الهی و توحیدی اند و تغییر و تحریفی هم در آنها راه نیافته است. بنابراین از جنبه ی نظری همگی بر حق اند، و پیروان آنها نیز به نجات و رستگاری نایل آمده اند.

و از طرفی چون در زمان های مختلف و متوالی ظهور کرده اند، و پیروان آنها در یک زمان نمی زیسته اند، از جنبه ی عملی و اجتماعی نیز هیچ گونه مشکلی پیش رو نیست.

کثرت عرضی ادیان و شرایع آسمانی بدین صورت است که همه یا عده ای از پیروان دین و شریعت پیشین، از پذیرش شریعت آسمانی جدید سرباز زده بر شریعت پیشین باقی بمانند؛ مثال روشن این گونه کثرت، ادیان ابراهیمی، یعنی یهود، مسیحیت و اسلام است. در این جا در مورد دین و شریعت با دو پدیده مواجه می شویم که یکی پدیده ای است الهی و دیگری پدیده ای است بشری و بل شیطانی. پدیده ای نخست همان نسخ است؛ یعنی با آمدن شریعت الهی جدید، برخی از احکام شریعت پیشین نسخ شده، و عمل به آنها پس از این، مایه ی سعادت و رشد و کمال نفسانی نخواهد بود. پدیده ی دوم، تحریف و تغییر نام دارد.

دو پدیده ی پیش گفته در این که متشاء کثرت دینی و ناهم خوانی و تقابل می گردند، یکسانند، و این امر بحث حق و باطل و سعادت و شقاوت را در میان پیروان ادیان در پی داشته زمینه ی بحث پلورالیسم دینی را فراهم می سازد، که همان گونه که پیش از این اشاره شد، سه مسئله را پیش رو می نهد:

۱ - از جنبه ی نظری و اعتقادی و این که کدام دین و شریعت حق ، و کدام باطل است ؛ در نتیجه ایمان به کدام یک واجب خواهد بود؟

۲ - از جنبه ی کمال و رشد معنوی و سعادت و رستگاری اخروی که در گرو پیروی از کدام شریعت و آیین است ؟

۳ - از جنبه ی اجتماعی و زندگی دنیوی که پیروان ادیان و شرایع مختلف چگونه می توانند در یک جامعه زندگی مشترک و مسالمت آمیز داشته باشند؟

۵ - نقدی کوتاه بر پلورالیسم دینی

نقد مشروح پلورالیسم دینی در بخش دوم کتاب خواهد آمد، در این جا به نقدی کوتاه بسنده می کنیم . درست است که حقیقت غایی و مبدا هستی یکی بیش نیست ، ولی آنچه در بحث تعدد و تنوع ادیان مطرح می شود مربوط به شناخت و شهودها و تصور و تصدیق هایی است که نسبت به آن حقیقت غایی تحقق می پذیرد این جاست که تعدد و تکثر رخ نموده پای صدق و کذب و حق و باطل به میان می آید. و این در جایی است که موضوع و جهت مورد بحث یک چیز باشد؛ مثلا یکی به یگانگی و بساطت ذات و صفات خداوند معتقد است ، و دیگری به تعدد اله یا ترکیب ذات و صفات خدا عقیده دارد؛ یکی توحید را می پذیرد و دیگری تثلیث را؛ یکی تجسد خداوند را از مبادی و ارکان ایمان می شمارد، و دیگری آن را نشانه ی شرک و کفر می داند؛ یکی به وحدت شخصی ذات خداوند معتقد است ، و دیگری خدای متشخص را نپذیرفته ، حقیقت غایی را نامتشخص و حال در جهان هستی می انگارد. چگونه می توان این معرفت ها و عقاید متضاد و متناقض را یکسره درست و حق خواند؟

این که صاحبان این عقاید حسن نیت داشته و حقیقتا در پی یک چیزند و آن همان حقیقت غایی و کمال مطلق است ، مشکل حق و باطل و صدق و کذب را در مرحله شناخت و اعتقاد حل نمی کند. آری ؛ ممکن است کسی بر خطا و بطلان خود در مواردی و به دلایلی معذور باشد، ولی این عذر بر اندام خطا جامه ی صواب ، و بر قامت باطل لباس حق نمی پوشاند به همین خاطر است که پیامبران الهی و منادیان توحید، مشرکان و بت پرستان را بر خطا و گمراهی دانسته با آنان به احتجاج و گفت و گو برخاسته و احیانا کارشان به جنگ و جدال انجامیده است . ابراهیم خلیل (علیه السلام) عموی خود آزر را از بت پرستی بر حذر داشته و به صورت موکد یادآور می شود که او و قومش در گمراهی آشکارند (انعام / ۷۴) و به پرستش گران خورشید می گوید: من از آنچه شما بدان شرک می ورزید بیزارم . (انعام / ۷۸) امام علی (علیه السلام) می فرماید: حقّ و باطل و لکلّ اهل (۹)؛

حقّی وجود دارد و باطلی ، و هر یک پیروانی دارد.

قرآن کریم عقیده تجسد و تثلیث را باطل و غلو در دین دانسته خطاب به نصارا می فرماید:

مِیَا اَهْلَ الْکِتَابِ لَا تَغْلُوا فِی دِیْنِکُمْ وَ لَا تَقُولُوا عَلٰی اللّٰهِ الْاِحْقَ اَنَّمَا الْمَسِیْحُ عِیْسٰی بِنُ مَرْیَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ کَلِمَتُهُ الّی مَرْیَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ ، فَامْنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسَلِهٖ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً اِنَّهُمْ خِیْرًا لَّکُمْ اِنَّمَا اللّٰهُ وَاحِدٌ سُبْحٰنَهُ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُ وَلَدٌ؛ (۱۰)

ای اهل کتاب (نصارا) در دین خود غلو نکنید، و درباره ی خدا جز سخن حق نگوئید مسیح ، عیسی بن مریم فقط فرستاده ی خدا و کلمه ی الهی است که آن را به مریم القا نموده و او روحی الهی است . پس به خدا و پیامبران او [که شما را به توحید دعوت کرده اند] ایمان

آوردید، و نگویید خدا سه تاست، این کار [ترک تثلیث و پذیرش توحید] مایه خیر شماست، خداوند یکتاست، و از داشتن فرزند منزّه است.

۶ - گفتاری از ایان باربور در نقد پلورالیسم دینی

با توجه به این گونه تعارض ها و ناسازگاری های عقیدتی در میان ادیان - و بیشتر از آن تفاوت ها و تعارض هایی که در زمینه ی آداب و مناسک و عبادات و سنن مربوط به روش عملی زندگی وجود دارد - چگونه می توان همگی را حق دانست، و ایمان و عمل به آنها را - بدون استثنا - مایه ی سعادت و رستگاری بشر قلمداد کرد. ایان باربور در این باره سخنی دارد که یادآور می شویم:

این نظر (وحدت ادیان) تفاوت های معتناهی را که پیروان هر دین در مورد آنها به حق اصرار می ورزند، نادیده می گیرد؛ فی المثل می توان به این اعتقاد ادیان غربی که تاریخ را عرصه فعالیت مایشاء خداوند می دانند، به عنوان موردی که نقطه مقابل ادیان شرقی است که خصلت غیر تاریخی دارند اشاره کرد. مورد دیگر این است که که ادیان عالم بحران بشر را همه به یکسان باز نمی شناسند، از نظر آیین بودا و آیین هندو، خود نفس است که مایه ی دردسر است و انسان باید با دست شستن از امیال و عواطف، یا وانهادن هویت خویش و غرقه شدن در لاهویت، از شر نفس بگریزد. از نظر مسیحیت خویش اندیشی و هوای نفس است، نه خود نفس، که مایه ی دردسر است، و مهر به خداوند و انسان، پیمان راستینی است که هر فرد باید به انجام رساند.

با توجه به این تفاوت های معتنا به در مفاهیم اصلی و اساسی است که به سادگی نمی توان از وحدت مطلقه ی ادیان دم زد (۱۱)

۷ - توجه جان هیک به اشکال وارد بر پلورالیسم دینی

جان هیک، خود، به گونه ای به اشکال مزبور توجه کرده و چنین گفته است:

شاید جدیدترین ایراد بر فرضیه ی صحت تعدد ادیان، این باشد که با ادعاهای مطلقه که هر یک از سنت های دینی بزرگ در گذشته داشته اند و حال نیز دارند، معارض است: زیرا قبول اصل تعدد ادیان، با هر گونه ادعا که هیچ نجاتی در خارج کلیسا، یا دارالاسلام، یا سنگهه، یا بیرون از حد و مرزهای گروه های مختلف انسانی نیست، در تعارض است و به هر گونه ادعا در مورد داشتن رابطه کامل، معلوم و مشخص و هنجارین با حقیقت - حقیقی که در حق همگان دآوری می کند، حتی در آن جا که پرتو خود این حقیقت به نحو ناقصی بر آنها تابیده است - روی خوش نشان نمی دهد حاصل آن که پذیرش وسیع تر نگرش تعددگرا در باب حیات دینی بشریت، باید همراه با تحول و تکامل در خود شناسی همگانی تر و جهانی تر از حضور هستی راستین در روح انسانی، باشد. (۱۲)

اصولا تلقی جان هیک از تعدد ادیان این است که ادیان مختلف به منزله ی واکنش های مختلف انسانی به حضور و تجلی الهی می باشد، و دست تقدیر الهی در چنین تنوع و تکتیری دخالت نداشته است. در حالی که این مطلب - لاقول - در مورد ادیان و شرایع آسمانی که در طول تاریخ از جانب خداوند نازل شده اند، سازگار نیست. بر مبنای جان هیک وحی لفظی و شریعت نازل هیچ اعتباری ندارد، و همه چیز در تجلی یا حضور الهی و واکنش های بشری و برداشت های افراد بشر در جوامع و شرایط مختلف فرهنگی و اقلیمی خلاصه می شود. چنین تفسیری از وحی با آنچه قرآن کریم به صراحت از آن یاد کرده است، در تعارض است.

فصل دوم : انحصار گرایی دینی (۱۳)

۱ - تبیین نظریه ی انحصار گرایی دینی در کلام مسیحی

انحصار گرایان معتقدند رستگاری ، کمال یا هر چیز دیگری که هدف نهایی دین تلقی می شود، منحصر در یک دین خاص وجود دارد، یا از رهگذر یک دین خاص به دست می آید ادیان دیگر نیز حامل حقایقی هستند، اما منحصر در یک دین حق وجود دارد که راه رستگاری و رهایی را پیش روی ما می نهد: بدین ترتیب پیروان سایر ادیان ، حتی اگر دیندارانی اصیل و به لحاظ اخلاقی درستکار باشند، نمی توانند از طریق دین خود رستگار شوند، بلکه برای نجات این گونه افراد باید یگانه راه رستگاری را به ایشان نمایاند.

مهم ترین دلیل اقامه شده بر این نظریه ، این است که رستگاری صرفا در گرو لطف و عنایت الهی است ، و تلاش انسان برای رستگاری ، محکوم به شکست است . لذا لازمه ی رستگاری آن است که پی ببریم نیروی رستگاری بخش الهی در کجا جلوه گر است ، هر گاه بدین مطلب واقف شدیم حماقت آمیز خواهد بود که برای رستگاری به جایی دیگر برویم.

۲ - کارل بارت و انحصارگری دینی

به عنوان مثال ، کارل بارت (۱۴) (۱۹۶۸ - ۱۸۸۶) متکلم پروتستان ، در تبیین انحصارگرایی مسیحی ، شریعت و تجلی را در برابر یکدیگر قرار می دهد. به نظر او شریعت متمردانه و تکبر آمیز انسان است که با تجلی و انکشاف خداوند در تضاد می باشد. شریعت ، سعی محال و گناه آلود ماست برای آن که خداوند را از منظر خویش شناخته بر جدایی خود از او فایق آییم . محال بودن این سعی به دلیل آن است که آشتی فقط از سوی خداوند ممکن است ، و گناه آلود بودن این سعی از آن روست که مصنوع خود را به جای خداوند می نشانیم و این کاری خود پرستانه است.

بر این اساس ، رستگاری در گرو انحصار تجلی راستین خداوند است . خداوند به این طریق خود را به ما نشان می دهد و عرضه می کند:

و تنها یک تجلی وجود دارد: تجلی میثاقی ؛ تجلی اراده ای اصیل و بنیادین خداوند... ما بدون عیسی مسیح و مستقل از او مطلقا نمی توانیم درباره ی خداوند و انسان و رابطه ی آنها با یکدیگر چیزی بگوییم . بارت معتقد است که مسیحیت نیز فی حد ذاته نقطه ی اوج و کمال همه ی ادیان نمی باشد؛ بلکه وجود منحصر به فرد عیسی مسیح موجب آن شده است که مسیحیت محمل دین حق باشد. خداوند به نحوی منحصر به فرد حقیقت را در عیسی مسیح متجلی ساخته و این امکان را فراهم آورده است تا انسان بتواند با خداوند آشتی کند. (۱۵)

۳ - نقد انحصارگرایی مسیحی به روایت کارل بارت

انحصارگرایی دینی به تقریر یاد شده قابل نقد است، زیرا شریعت به معنای عام آن که حکمت نظری و حکمت عملی را شامل می شود، الزاما مقابل تجلی خداوند بر بشر نیست. تجلی الهی می تواند به نیروی عقل، تحلیل و تفسیر شود؛ چنان که می تواند از طریق وحی و آموزنده های اخلاقی و دینی راهگشای رفتار و عمل مؤمنان قرار گیرد به عبارت دیگر تجلی خداوند و شریعت عقل و وحی در عرض یکدیگر نیستند، تا میان آنها تعارض و ناسازگاری رخ دهد. بر این اساس هیچ دلیلی بر انحصار تجلی خداوند در مسیح (علیه السلام) وجود ندارد، و سخن کارل بارث که آن را منحصر در وجود حضرت مسیح دانسته است، فاقد هر گونه دلیل است. همه ی پیامبران الهی مظاهر تجلی خداوند و حاملان وحی و پیام الهی به بشر بوده و برای بر انگیزتن خرد انسان و تجدید میثاق فطری او با خداوند و نشان دادن راه سعادت و رستگاری به او مبعوث گردیده اند. (۱۶)

نویسندگان کتاب عقل و اعتقاد دینی نیز این نظریه را مردود دانسته اند، ولی نقد آنها به گونه ای بر کثرت گرایی دینی به تقریر جان هیک آن صحنه می گذارد. بدین جهت نقل آن را در این جا مناسب نمی دانیم. (۱۷)

فصل سوم: شمول گرایی دینی (۱۸)

۱- تبیین نظریه ی شمول گرایی دینی در الاهیات مسیحی

نظریه ی شمول گرایی دینی را می توان حد وسط دو نظریه ی پیشین (کثرت گرایی و انحصارگرایی) دانست. شمول گریان همانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها یک راه برای رستگاری وجود دارد، و این راه فقط در یک دین خاص قابل شناخت است؛ البته همه می توانند در این راه قدم بگذارند اما تنها به شرطی که به ضوابط مطرح شده در آن دین حق، گردن بنهند.

از سوی دیگر، شمول گریان همانند کثرت گریان معتقدند که خداوند و لطف و عنایت او به انحاء گوناگون در ادیان مختلف تجلی یافته است؛ یعنی هر کسی می تواند رستگار شود، حتی اگر از اصول اعتقادی آن دین حق چیزی نشنیده و بی خبر باشد. بدین ترتیب شمول گرایی از انحصار گرایی فراتر می رود. زیرا به رغم پذیرفتن این مدعای انحصار گریانه - که یک دین خاص، حق مطلق است - می پذیرد که پیروان سایر ادیان نیز، به دلیل آنچه در همان دین حق ثابت شده است، می توانند شاهد سعادت را در آغوش گیرند.

۲- کارل رانر و شمول گرایی دینی

کارل رانر (۱۹۸۴ - ۱۹۰۴) متکلم کاتولیک از طرفداران این نظریه است. وی معتقد بود که مسیحیت یک دین مطلق است و از هیچ طریق دیگری نمی توان رستگار شد. کلمه ی منحصر به خداوند در عیسی تجسد یافت، و مسیحیت نه تنها ما را با این کلمه منحصر به فرد آشنا ساخت، بلکه زمینه ی اجتماعی لازم برای حضور عیسی مسیح در میان انسانها را نیز فراهم آورد. بدین ترتیب خداوند این مکان را فراهم آورد که همه - حتی آنان که در متن مسیحیت تاریخی نزیسته اند - متحول شده با خداوند آشتی نمایند.

رانر، اظهار می دارد که مسیحیت گرچه به لحاظ تاریخی، با عیسای ناصری آغاز شد، یک پیش تاریخ (۲۰) نیز دارد. بنابر عهد جدید در دوران پیش از مسیحیت، بسیاری از اسرائیلیان و پیروان سایر ادیان ظاهرا در نتیجه ی ایمان خویش، و واقعا به دلیل اطاعت از مسیح موعود، نجات یافتند. این مطلب را می توان در مورد پیروان کنونی سایر ادیان نیز صادق دانست. برای بسیاری از کسانی که به فرهنگ

های دیگر تعلق دارند و هرگز تعالیم مسیحیت را نشنیده اند، این دین یک نیروی تاریخی محسوب نمی شود؛ پس آنان در همان وضعیتی قرار دارند که انسانهای پیش از مسیحیت قرار داشتند. از آن جا که خداوند مایل است همه ی انسان ها را نجات دهد، خردپسندتر آن است که بگوییم که خداوند همان لطف و عنایتی را به ایشان خواهد کرد که به انسان های پیش از مسیحیت کرده بود.

رانر چنین افرادی را مسیحیان گمنام (۲۱) یا بی نام و نشان می خواند. زیرا به رغم آن که ایمان مسیحی آشکاری ندارند، آگاهانه یا ناآگاهانه در جست و جوی خداوندند و او را می پرستند. در این جا قانون همه یا هیچ حاکم نیست. لطف و رحمت خداوند به درجات گوناگون شامل حال پیروان همه ی ادیان می شود؛ هر چند که صرفاً عهد جدید است که مرز نهایی میان حق و باطل را معین نموده است و خداوند نیز صرفاً در عیسی مسیح به نحوی رستگاری بخش تجلی یافته است. (۲۲)

فصل سوم : نقد تئوری شمول گرایی

جای این پرسش هست که اگر افراد می توانند بدون هر گونه اطلاع از سنت و آیین مسیحیت ، رستگار شوند، چه لزومی دارد که آنان را مسیحیان گمنام و ناشناس بخوانیم ؟

چرا باید بکوشیم دین آنها را تغییر دهیم ؟ چرا نباید آنها را ترغیب کنیم که همچنان بر اساس دانسته ها و باورهای خویش در زندگی خود تحولی بیافرینند؟.

پاسخ رانر به این پرسش این است که یکی از مراحل تکامل ایمان مسیحی گمنام و ناشناس این است که آنان را از آنچه ایمانشان واقعا معطوف به آن است ، آگاه سازیم و پایه و اساس واقعی ایمانشان را به آنان بنمایانیم . زیرا کسانی که درکشان از مسیحیت ، روشن تر، خالص تر و مؤثرتر است - به شرط یکسان بودن سایر شرایط - بیش از مسیحیان گمنام ، مجال رستگاری دارند.

سایر شمول گرایان در پاسخ به سئوالات فوق می گویند:

مؤمنان از آن رو باید نسبت به پایه و اساس رستگاری خود معرفت یابند که اساس رهایی و رستگاری محصول معرفت است . به همین دلیل ما وظیفه داریم مسیحیان بدون عنوان (ناشناس) را از پایه و اساس رستگاریشان آگاه سازیم . (۲۳)

سؤال دیگری که در این جا مطرح می شود این است که در جهان ادیان متعددی وجود دارد که هر یک خود را دین مطلق و بر حق می داند، و تئوری شمول گرایی در مورد هر یک از آنها نیز قابل طرح است . در این صورت چگونه می توان فهمید که ادعای کدام یک از آنها حق است ، تا همان معیار نجات و رستگاری به شمار آید.

عده ای پاسخ این پرسش را در این دیده اند که مشخص کنند خداوند در کجا به نحوی ویژه جلوه گر شده است ؟ ولی این پاسخ ، راه حل مشکل نیست ؛ بلکه فقط آن را یک گام به عقب برده است . زیرا اگر امثال رانر و کارل بارث بر این باورند که خداوند در عیسی مسیح (علیه السلام) تجسد یافته است ، مسلمانان نیز معتقدند که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) بشر را با کامل ترین تجلی خدا آشنا کرده است ، و قرآن او کامل ترین تجلی هدایت الهی است و...

عده ای دیگر راه حل این مشکل را مطالعه زندگی بنیانگذاران ادیان دانسته اند، تا بدین وسیله بتوان برتری های اخلاقی و هدایتگری آنان را شناخت و آن را معیار برتری دین و آیین آنان دانست.

برخی دیگر مطالعه ی سنن و رخدادهایی را که در تاریخ ادیان و بر اساس تعالیم و آرای بنیانگذاران ادیان پدید آمده است ، ملاک داوری برای تشخیص برتری ادیان دانسته اند. (۲۴)

ولی این دو راه نیز چندان استوار به نظر نمی آید. زیرا راه نخست در گرو داشتن آگاهی های کافی از تاریخ زندگی بنیانگذاران ادیان مختلف است ، که در مورد همه ی آنان چنین منبع موثق و مستندی در دست نیست ، چنان که نمی توان همه ی رخدادهایی را که در

تاریخ یک دین و آیین پدید آمده است صرفاً الهام گرفته از تعالیم و آرای بنیانگذاران ادیان و مذاهب شمرده؛ آری در مواردی که سرچشمه ی حوادث و رویدادهای اجتماعی و تاریخی صرفاً تعالیم و برنامه های ادیان بوده است، می توان آن را ملاک داوری دانست؛ ولی حصول چنین معرفتی چندان آسان نیست.

بهترین و کارآمدترین راه در این عرصه، بررسی عقلانی مدعیات و معتقدات ادیان است. بر این اساس می توان:

اولاً: صدق و کذب آن دعاوی و عقاید را ارزیابی کرد؛ ثانیاً: در مقام مقایسه میان ادیان بر آمد و احسن و اکمل را شناخت. این معیاری است که قرآن کریم بر آن پای فشرده یادآور می شود که اولاً: طریق و آیینی که پیامبر اکرم و پیروان راستین او می پیمایند بر منطق و بصیرت استوار است:

قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا و من اتبعني؛ (۲۵)

بگو این است راه من که خود و پیروانم، دیگران را با بصیرت و آگاهی به سوی خدا دعوت می کنیم.

و ثانیاً: از دیگران می خواهد تا بر درستی مدعای خود برهان بیاورند:

قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین.

قرآن کریم این منطق را در برابر مشرکان و بت پرستان نیز مطرح کرده می فرماید:

ءاله مع الله، قل هاتوا برهانم ان کنتم صادقین؛ (۲۶)

آیا با خدا، خدای دیگری هم هست، بگو برهان خود را بر این مدعا بیاورید، اگر راست می گوئید.

و هم در مورد اهل کتاب (یهود و نصارا) که هر یک پیروی از آیین خود را یگانه راه نجات و هدایت می دانست:

و قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصاری، تلک امانیهم، قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین؛ (۲۷)

اهل کتاب گفتند: جز کسی که یهودی یا نصرانی باشد، داخل بهشت نخواهد شد؛ این آرزوی آنهاست. بگو اگر راست می گوئید، برهان خود را بر این مدعا بیاورید.

در هر حال شمول گرایی به تفسیری که گذشت مورد قبول نیست، و صورت و شکل مقبول آن را پس از این بیان خواهیم کرد.

فصل چهارم: اصول پنجگانه و تبیین دیدگاه اسلام درباره ی تعدد ادیان

تا این جا با سه دیدگاه معروف در جهان مسیحیت در باب وحدت و کثرت ادیان و نقد آنها آشنا شدیم. اینک به بیان دیدگاه خود در این باره می پردازیم. آنچه بیان خواهیم کرد مستند به قواعد عقلی و وحی الهی در پرتو آیات قرآن و احادیث اسلامی است، که در پنج اصل خلاصه می شود:

اصل یکم: تفسیر درست انحصار گرایی دینی

نظریه ی انحصار گرایی به این معنا که در هر دوره از تاریخ بشر، یک دین و شریعت الهی به عنوان شریعت حق وجود داشته و دارد، استوار و پذیرفته است. آن شریعت حق در زمان ما همانا شریعت اسلام است. روح و جوهر همه ی شرایع آسمانی یک چیز بوده است و آن عبارت است از: توحید در ساحت عقیده و عمل. دعوت همه ی پیامبران الهی بر محور توحید بوده و همگی از بشر خواسته اند که تسلیم خداوند و مطیع اوامر و نواهی او باشند در این اوامر و نواهی، اموری مشترک میان همه ی شرایع بوده و اموری نیز به هر یک از آنها اختصاص داشته است. سرانجام شرایع آسمانی با شریعت اسلام پایان پذیرفته و شریعت اسلام که واجد کمالات همه ی شرایع پیشین است، به حکم این که آخرین شریعت است و تا روز قیامت عهده دار هدایت بشر خواهد بود، به گونه ای سامان یافته که جامع و مانع و قابل انطباق بر شرایط گوناگون زندگی است و توان پاسخ گویی به نیازهای جدید بشر در ارتباط با مسائلی که هدایت فکری و معنوی او و اداره ی شؤون زندگی فردی و اجتماعی او به آنها وابسته است را دارد.

عناوین و سرفصل های آنچه در این اصل بیان گردید، بدین قرار است:

۱ - عمومیت نبوت و شریعت که برهان عقلی آن قاعده لطف است و در بحث های کلامی تبیین شده است برهان نقلی آن نیز آیات قرآن و روایات اسلامی است. قرآن کریم می فرماید:

و لقد بعثنا فی کلّ امّۃ رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطّٰغوت (۲۸)؛

هر آینه در هر امتی پیامبری را برانگیختیم تا آنان را به پرستش خدا و دوری از طاغوت دعوت کند.

و امام علی (علیه السلام) می فرماید:

و لم یخل الله سبحانه خلقه من نبی مرسل، او کتاب منزل، او حجّه لازمه، او محجّه قائمه؛ (۲۹)

خداوند سبحان آفریده های خود را از پیام آور مرسل، یا کتاب نازل شده، یا دلیلی قاطع، یا راهی استوار، خالی نگذاشته است.

۲ - در طول تاریخ نبوت ، شریعت هایی فرستاده شده است که طبق آیات قرآن و احادیث اسلامی این شریعت ها عبارتند از: شریعت نوح ، شریعت ابراهیم ، شریعت موسی ، شریعت عیسی و شریعت پیامبر اسلام . این مطلب از آیه ی ۱۳ سوره ی شوری به روشنی به دست می آید:

شرع لکم من الدّین ما وصّی به نوحا والذی اءوحینا الیک و ما وصّی به ابراهیم و موسی و عیسی.

در روایات نیز عنوان اولوالعزم که در قرآن درباره ی شماری از پیامبران (بدون ذکر نام آنها) آمده ، بر پیامبران صاحب شریعت که همان پنج پیامبر پیشین اند تطبیق شده است. (۳۰)

۳ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) آخرین پیامبر الهی و شریعت اسلام آخرین شریعت است ؛ چنان که در آیه ی ۴۰ سوره ی احزاب بر این که حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) خاتم پیامبران است ، تصریح شده است ، و در حدیث منزلت نیز پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر این مطلب که پس از وی پیامبری نخواهد آمد، تصریح فرموده اند.

۴ - پس از آمدن شریعت اسلام پیروی از شرایع دیگر اعتباری ندارد و مورد قبول خداوند نخواهد بود این حکم مقتضای خاتمیت و جهانی بودن نبوت پیامبر اسلام است . زیرا با فرض حجیت و اعتبار شرایع پیشین ، عمومیت و خاتمیت شریعت اسلام معنای معقولی نخواهد داشت . خاتمیت نبوت پیامبر اسلام پیش از این بیان شد. بر جهانی بودن و عمومیت آن آیات و روایات بسیاری دلالت می کند که در این جا به ذکر یک آیه بسنده می کنیم:

و اوحی الیّ هذا القرآن لاندکرکم به و من بلغ (۳۱)؛

این قرآن بر من وحی شده است تا شما و هر کس را که پیام قرآن به او برسد، به آن بیم دهم.

۵ - روح و سمت و سوی همه ی دعوت های آسمانی ، تسلیم در برابر خداوند و قوانین الهی است ؛ چنان که می فرماید:

انّ الدّین عند الله الاسلام. (۳۲)

این حقیقت در شریعت های مختلف به صورتهای خاص تجلی کرده است . استاد شهید مرتضی مطهری در این باره سخن جامعی دارد که نقل آن در این جا مناسب است:

دین حق در هر زمانی یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیرا در میان برخی از مدعیان روشنفکری رایج شده است که می گویند همه ی ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه ی نادرستی است . درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی چندین دین حق وجود دارد و انسان می تواند در هر زمانی هر دینی را که می خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن این است که انسان باید همه ی پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق مبشر پیامبران لاحق ، خصوصا خاتم و افضل آنان ، بوده اند و پیامبران لاحق مصدق پیامبران سابق بوده اند. پس لازمه ی ایمان به همه ی پیامبران این است که در هر زمانی تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که

دوره ی اوست و قهرا لازم است در دوره ی ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا و به وسیله ی آخرین پیامبر رسیده است عمل کنیم و این لازم اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت های فرستادگان اوست.

بسیاری از مردم زمان ما طرفدار این فکر شده اند که برای انسان کافی است که خدا را بپرستد و به یکی از ادیان آسمانی که از طرف خدا آمده است انتساب داشته باشد و دستوره های آن را به کار بندد شکل دستورها چندان اهمیتی ندارد. جرج جرداق صاحب کتاب الامام علی (علیه السلام) و جبران خلیل جبران نویسنده ی معروف مسیحی - لبنانی و افرادی مانند آنان دارای چنین ایده ای می باشد.

ولی ما این ایده را باطل می دانیم. درست است که در دین اکراه و اجباری نیست (لا اکراه فی الدین) ولی این سخن به این معنا نیست که دین خدا در هر زمانی متعدد است و ما حق داریم هر کدام را بخواهیم انتخاب کنیم؛ چنین نیست. در هر زمانی یک دین حق وجود دارد و بس. هر زمان پیغمبر صاحب شریعتی از طرف خدا آمده و مردم موظف بوده اند که از راهنمایی او استفاده کنند و قوانین و احکام او را چه در عبادات و چه در غیر عبادات از او فراگیرند تا نوبت به حضرت خاتم الانبیا رسیده است در این زمان اگر کسی بخواهد بسوی خدا راهی بجوید باید از دستورات دین او راهنمایی بجوید. قرآن کریم می فرماید: و من یتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه و هو فی الآخره من الخاسرین (آل عمران ۸۵): هر کس غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان دیگر از جمله زیانکاران خواهد بود.

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین همان دین تسلیم است وی حقیقت تسلیم در هر زمان شکلی داشته است و در این زمان، شکل آن همان دین گرانیماهی ای است که به دست حضرت خاتم الانبیاء ظهور یافته است، و قهرا کلمه ی اسلام بر آن منطبق می گردد و بس.

به عبارت دیگر، لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستوره های اوست، و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (۳۳)

اصل دوم: تفسیر درست شمول گرایی دینی

نظریه ی شمول گرایی به این معنا که هر کس در هر کجای عالم و دارای هر نژاد و ملیتی که باشد، با پیروی از شریعت اسلام می تواند به رستگاری و نجات برسد، نظریه ای استوار و پذیرفته است؛ البته این مطلب مربوط به دوران پس از نبوت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) است در عصر پیامبران پیشین نیز هر کس در هر جا و با هر نژاد و ملیتی که از شریعت آنان پیروی کرده باشد، راه نجات را پیموده جزو رستگاران خواهد بود.

بنابراین شرط اصلی رستگاری بشر در طول تاریخ دو چیز بوده است: الف) ایمان به خدا، نبوت و شریعت های الهی.

ب) عمل خالصانه و پیروی صادقانه از آن شریعت ها. این است مفاد این آیه که می فرماید:

انّ الذّین آمنوا والذّین هادوا والنصارى والصّابّیین من آمن باللّهِ والیوم الآخر و عمل صالحا فلهم اجرهم عند ربّهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون؛ (۳۴)

کسانی که [به آیین اسلام] ایمان آورده اند [مسلمانان] و یهود و نصارا و صابئین ، هر گاه ایمان [راستین] به خدا و قیامت داشته و عمل صالح انجام داده اند، اجر و پاداش آنان نزد خدا محفوظ بوده ، و نه از عذاب قیامت بر آنان ببیمی است و نه اندوهگین می باشند.

آشکار است که در این آیه زمان قید نشده است ؛ ولی از آن حجیت اعتبار ادیان یاد شده ، در عصر رسالت استفاده نمی شود. زیرا با توجه به آنچه در اصل پیشین بیان شد، اطلاق آن مقید می گردد و مفاد آن این خواهد بود که صرفا خود را مسلمان یا یهودی یا نصرانی یا صابئی نامیدن مایه ی نجات و رستگاری نیست . نجات و رستگاری در گرو دو چیز است : ایمان حقیقی و عمل صالح . و عمل صالح در هر زمانی در گرو پیروی از شریعت الهی مخصوص آن زمان است . (۳۵)

حال در مورد کسانی که به شریعت های الهی ایمان نیاورده و در عین حال کارهایی انجام داده اند که مطابق با شریعت های الهی بوده است ، هرگاه ایمان نیاوردن آنان نه از سر آگاهی و عناد، بلکه از روی عدم آگاهی از آن شریعت ها و یا غفلت از آنها بوده و در اعمال نیکی که انجام داده اند، رضای خدا را در نظر داشته اند، می توان گفت در مورد آن اعمال مستحق پاداش خواهند بود.

اما اعمالی که مخالف شریعت های آسمانی بوده و او به قصد طاعت انجام داده است ، آنچه می توان در این باره گفت این است که او در این عمل خلاف ، معذور است و قطعاً کیفر داده نخواهد شد. ولی به لحاظ کاری که انجام داده ، شایستگی پاداش را ندارد؛ گر چه ممکن است به لحاظ نیت نیک و حسن فاعلی (نه حسن فعلی) مورد لطف و کرم خداوند قرار گیرد این مطلب در زمان پس از بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز در مورد پیروان سایر ادیان الهی صادق است.

ممکن است گفته شود: برای حسن فاعلی ، ضرورت ندارد که حتما قصد تقرب به خداوند در کار باشد. اگر کسی عمل خیری را به انگیزه ی وجدان و از سر رحم و عطوفت انجام دهد، کافی است که عمل او حسن فاعلی پیدا کند؛ به عبارت دیگر همین که انگیزه ی انسان خود او نباشد، حسن فاعلی خواهد داشت ، خواه انگیزه ی او خدا باشد یا انسانیت.

پاسخ این است که درست است که هرگز عملی که به منظور احسان و خدمت به خلق و به خاطر انسانیت انجام گیرد، در شمار اعمالی که برانگیخته ی نفسانیت انسان و منافع فردی او است ، نیست با این حال نمی توان آن را از نظر ارزش با کاری که به خاطر رضای خدا و به انگیزه ی الهی صورت می گیرد، برابر دانست ، آری ؛ بعید نیست که خداوند چنین کارهایی را بی اجر نگذارد؛ چنان که در روایات آمده است که خداوند مشرکانی نظیر حاتم طایی را به خاطر کارهای خیری که در دنیا انجام داده اند عذاب نخواهد کرد و یا در عذاب آنان تخفیف خواهد داد.

به عبارت دیگر علاقه به خیر و عدل و احسان ، از آن جهت که خیر و عدل و احسان است ، بدون هیچ شائبه ای ، نشانه ای است از علاقه و محبت انسان به جمال مطلق . بنابر این دور نیست که این گونه افراد واقعا و عملا در زمره ی اهل کفر محشور نگردند؛ هر چند به زبان منکر شمرده می شوند. (۳۶)

اصل سوم : مذهب تشیع ، تجلی اسلام ناب

با استناد به ادله عقلی و نصوص دینی که در کتب کلامی شیعه تبیین گردیده است، در میان مذاهب اسلامی، مذهب تشیع، حقیقت شریعت اسلام است، و در میان فرقه های شیعی، شیعه ی امامیه (اثنا عشری) نماینده ی راستین تشیع است. از این رو راه رستگاری و نجات در پیروی از این مذهب است؛ هم در حوزه ی عقاید و هم در زمینه ی احکام و فروع یکی از دلایل روشن بر این مدعا حدیث ثقلین است که از احادیث متواتر اسلامی است. در این حدیث اهل بیت و عترت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در کنار قرآن که ثقل اکبر است، به عنوان ثقل اصغر معرفی شده و تأکید شده است که آن دو از هم جدا نخواهند شد، و این که اگر امت اسلامی به آن دو تمسک جوید هرگز گمراه نخواهد شد. همین گونه است: حدیث سفینه که در آن، اهل بیت رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به کشتی نوح که هر کس وارد آن گردید نجات یافت و هر کس آن را رها کرد، غرق شد، تشبیه شده است. هم چنین است احادیث دیگر.

ولی باید توجه نمود که مسایل مشترک میان شیعه ی امامیه و مذاهب دیگر اسلامی هم در حوزه ی عقاید و هم در حوزه ی احکام و فروع دین فراوان است. بنابر این در مورد مشترکان در حقیقت، پیروان سایر مذاهب اسلامی نیز راه نجات را می پیمایند و این را می توان شمول گرایی درون دینی نامید (در مقابل شمول گرایی برون دینی) و در مورد عقاید و احکام ویژه ی مذاهب و فرق نیز حساب عالم و جاهل، متذکر و غافل، محب و معاند، غالی و معتدل از هم جداست، و نباید همگی را به یک دید نگریست و از نظر رستگاری و نجات درباره ی همه یکسان داوری نمود. حساب آنان که به اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) محبت و ارادت می ورزند، با نواصب و معاندان آن خاندان، به حتم یکسان نخواهد بود. استاد مطهری در این باره گفته است:

اگر کسی در روایاتی که از ائمه ی اطهار (علیهم السلام) رسیده است دقت کند می باید که ائمه (علیهم السلام) بر این مطلب تکیه داشته اند که هر چه بر سر انسان می آید از آن است که حق بر او عرضه بشود و او در مقابل حق تعصب و عناد بورزد و یا لااقل در شرایطی باشد که می بایست تحقیق و جستجو کند، و نکند. اما افرادی که به واسطه ی قصور فهم و ادراک و یا به علل دیگر در شرایطی به سر می برند که مصداق منکر یا مقصر در تحقیق و جستجو به شمار نمی روند و آنها در ردیف منکران و مخالفان نیستند آنها از مستضعفین و مرجون لامرالله به شمار می روند. و هم از روایات استفاده می شود که ائمه ی اطهار بسیاری از مردم را از این طبقه می داند. (۳۷)

اصل چهارم: زندگی مسالمت آمیز با پیروان ادیان و مذاهب

اعتقاد به حقانیت آیین اسلام و مذهب تشیع و اینکه رهایی و رستگار اخروی از این رهگذر حاصل می شود - با توضیحی که در اصول پیشین داده شد - مانع از داشتن زندگی مسالمت آمیز با پیروان سایر ادیان و مذاهب نخواهد بود. البته معاشرت با هر یک از آنان احکام ویژه ای دارد که مشروح آن در کتب فقهی بیان شده است. به هر روی، اصل در روابط اجتماعی بر تفاهم و تسالم است؛ نه جنگ و تراحم. ناگفته پیداست که داشتن مشترکات دینی، زبانی، فرهنگی، با اهداف و منافع مشترک ملی، اقتصادی و غیره در تحقق بخشیدن به اصل پیش گفته نقش به سزایی دارد. خوشوقتانه این محورهای تفاهم غالباً موجود است، و مورد عنایت اسلام و توجه رهبران اسلامی بوده است.

قرآن کریم اهل کتاب (یهود و نصارا) را دعوت می کند تا مسئله ی توحید را - که عقیده ی مشترک همه ی ادیان ابراهیمی است - جدی گرفته از این محور اتحاد دینی غفلت ننمایند و آن را از پیرایه ی تثلیث و مانند آن منزّه سازند:

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون. (۳۸)

در این آیه دو نکته مورد توجه قرار گرفته است: یکی اینکه توحید عقیده ی مشترک میان آیین های اسلام و مسیحیت و یهود است. دیگری اینکه توحید در آیین اهل کتاب از توحید خالص ابراهیم فاصله گرفته و آفت پذیر شده است، و آفت زدایی آن به این است که از توحید قرآنی که همان اسلام ناب است پیروی شود. ولی اگر آنان از پذیرش این دعوت سرباز زدند، به حکم قرآن نباید با آنان به جنگ و نزاع برخاست. بلکه وظیفه آن است که به آنان گوشزد کنند که مسلمانان از توحید اسلامی که حق است دست نخواهند کشید فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون

قرآن کریم حتی در مورد مشرکان و بت پرستان نیز اگر دست به توطئه گری نزنند و بر سر راه تبلیغ اسلامی و بیان حقایق دینی و روشنگری اذهان بشر مانع ایجاد نکرده در جنگ با مسلمانان صف نیارایند- هر چند از نظر عقیدتی هر مسلمانی موظف است بت پرستی را عملی زشت و مبعوض بداند، اما در عمل - روش قسط و احسان را توصیه کرده چنین می فرماید:

لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا اليهم ان الله يحبّ المقسطين؛ (۳۹)

خداوند شما را از نیکی و قسط در حق آن دسته از مشرکان که با شما به جنگ برنخاسته و شما را از دیارتان بیرون نکردند، نهی نمی کند خداوند قسط پیشگان را دوست دارد.

این آیه با آیه ی سوره ی توبه که دستور جنگ با مشرکان را صادر کرده است، منافات ندارد، زیرا آیه ی سوره ی توبه مربوط به مشرکان محارب و جنگ طلب است، و این آیه درباره اهل ذمه و کسانی است که با مسلمین پیمان صلح و دوستی برقرار کرده و به آن وفادارند. (۴۰)

در فرمان مؤکد امام علی (علیه السلام) به مالک اشتر، دولت اسلامی موظف است که با ملت - اعم از مسلمان و غیر مسلمان؛ دیندار و بی دین - از سر راءفت و رحمت برخورد کند و بسان حاکمان گرج سیرت که جز به ثروت اندوزی نمی اندیشند عمل ننماید:

و اشعر قلبك الرحمة للرعية، و المحبة لهم، و اللطف بهم، لا تكوننّ عليهم سباعا ضاريا تغتتم اءكلهم، فانهم صنفان: اما اخ لك في الدين، او نظير لك في الخل (۴۱)

اصل پنجم: کامیابی نظریه ی اسلام در آزمایشگاه تاریخ

خوشبختانه این فرضیه در تاریخ گذشته و حال جامه ی عمل پوشیده و کارآیی خود را نشان داده است. در گذشته بسط و گسترش تمدن اسلامی و برخورد مسالمت آمیز و حکیمانه ی مسلمانان را با پیروان مذاهب و ادیان داریم، و در زمان حال نیز تجربه ی کامیاب و

سرفرازانه ی جمهوری اسلامی را در برخورد با اقلیت های دینی و مذهبی . دعوی اخیر ملموس و محسوس است ؛ به توضیح کوتاهی درباره ی نمونه ی نخست بسنده می کنیم.

برخلاف آنچه برخی از مستشرقان - به عمد یا سهو - با درباره ی پیشرفت سریع آیین اسلام در مناطق جهان گفته و آن را فرآورده قدرت شمشیر و رعب و ترس دانسته اند، محققان واقع بین و منصف آنان با دلایل روشن ، نادرستی این فرضیه ها و اتهامات را روشن کرده یادآور شده اند که عامل رشد و گسترش آیین اسلام ، همان منطق قویم ، پیام روشن و سعه ی صدر و روش مسالمت جویانه و عادلانه با پیروان ادیان دیگر بوده است . گوستاولوبون فرانسوی در این باره چنین می گوید:

ما چون به قواعد و عقاید اساسی قرآن مراجعه کنیم ، ممکن است اسلام را صورت آشکاری از مسیحیت بدانیم ، ولی با این حال اسلام با مسیحیت در بسیاری از مسائل اصولی اختلاف نظر دارد؛ به ویژه درباره ی توحید که ریشه ی اساسی است ... تمام آسانی و سهولت بی نظیر اسلام روی همین توحید خالص است و رمز پیشرفت اسلام نیز در همان سهولت و آسانی آن بوده است . آن تناقضات و پیچیدگی هایی که غالبا در سایر کیش ها و آیین های دیگر دیده می شود، در دین اسلام وجود ندارد. همین صاف و سادگی اسلام و دستورات داد و دهش آن کمک زیادی به پیشرفت این دین در جهان نمود و به همین خاطر است که ملت های زیادی از مسیحیان را می بینیم که دین اسلام را می پذیرند و آن را بر مسیحیت ترجیح می دهند مصریان که در زمان امپراطوران قسطنطنیه مسیحی بودند و به محض آشنا شدن با اصول اسلام یکباره مسلمان شدند، و به همین سبب است که هر ملتی مسلمان شد دوباره زیر بار دین نصرانیت نخواهد رفت ، خواه پیروز شوند یا شکست بخورند.

زور شمشیر موجب پیشرفت قرآن نگشت . زیرا رسم اعراب این بود که هر کجا را فتح می کردند، مردم آن جا را در دین خود آزاد می گذاردند، و اینکه مردم مسیحی از دین خود دست بر می داشتند و به دین اسلام می گرویدند، و زبان عرب را بر زبان مادری خود بر می گزیدند، بدان جهت بود که عدل و دادی که از آن عرب های فاتح می دیدند ماندش را از زمامداران پیشین خود ندیده بودند، و برای آن سادگی و سهولتی که در دین اسلام مشاهده می نمودند و نظیرش را در کیش قبلی سراغ نداشتند.

روبرتسون گوید:

تنها مسلمانان هستند که با عقیده ی محکمی که نسبت به دین خود دارند یک روح سازگاری و تسامحی نیز نسبت به ادیان دیگر در آنها هست.

می شود در کتاب جنگهای صلیبی می نویسد:

همان قرآنی که دستور جهاد داده است ، نسبت به ادیان دیگر سهل انگاری و مسامحه کرده است . هنگامی که مسلمانان (در زمان خلیفه دوم) بیت المقدس را فتح کردند هیچ گونه آزادی به مسیحیان نرساندند؛ ولی بر عکس هنگامی که نصارا این شهر را گرفتند با کمال بی رحمی مسلمانان را قتل عام کردند و یهود نیز وقتی به آن جا آمدند، بی باکانه همه را سوزاندند.

وی در کتاب دیگر خود به نام فر مذهبی به شرق گوید باید اقرار کنم که این سازش و احترام متقابل به ادیان را که نشانه ی رحم و مروت انسانی است ، ملت های مسیحی مذهب از مسلمانان یاد گرفته اند (۴۲).

بنابراین از دیدگاه قرآن و آیین اسلام راه حل پلورالیزم دینی کاملاً روشن است ، و آن این که در عین اعتقاد به حقانیت شریعت اسلام و این که آخرین شریعت الهی و شریعت منحصر به فرد آسمانی در روزگار ماست ، نسبت به وضعیت و سرنوشت اخروی پیروان سایر ادیان و نیز روش معاشرت و رابطه ی اجتماعی با آنان دیدگاهی روشن و معقول و کار آمد دارد.

نکاتی چند:

در پایان این بحث چند نکته را یادآور می شویم:

۱ - قرآن کریم برخی از کسانی را که در دنیا به خود ستم کرده ، راه شرک و معصیت را پیموده اند مستضعف نامیده و به رحمت الهی امیدوار ساخته است . ولی عذر کسانی را که در این مدعا راستگو نباشند نپذیرفته است . (۴۳) مقصود از مستضعف در این آیه (در پانوشت) مستضعف سیاسی است ؛ یعنی فرد یا افرادی که در محیطی زندگی می کند که شرایط سیاسی بر خلاف ایمان و توحید و طاعت الهی است ، و آنان توان مهاجرت از آن محیط را ندارند. ولی به گفته ی علامه طباطبایی:

کسانی که استضعاف فکری دارند، نیز مشمول حکم مربوط به مستضعفان مذکور در آیه یاد شده می باشند (۴۴) ... دلیل بر این مطلب روایات بسیاری است که افرادی را که به عللی قاصر مانده اند، مستضعف به آورده است . (۴۵)

۲ - در آیه ی ۱۰۶ سوره ی توبه ، افرادی به نام مرجون لامرالله شناخته شده اند که وضع اخروی آنان کاملاً روشن نیست ، و خداوند آنان را یا عذاب خواهد کرد و یا مورد رحمت خود قرار خواهد داد. (۴۶)

و در برخی از روایات ، مستضعفین به مرجون لامرالله تفسیر شده است . (۴۷)

از مجموع این آیات و روایات استفاده می شود که افرادی که به گونه ای قصور داشته باشند - نه تقصیر - خداوند آنان را عذاب نخواهد کرد.

۳ - در برخی از روایات از کسانی که امامان معصوم را انکار نمی کنند، ولی نسبت به آنان معرفت نیز ندارند، به عنوان گمراهان تعبیر شده است ، در مقابل مؤ من و کافر، که اگر در حال ضلالت از دنیا بروند، جزو مرجون لامرالله خواهند بود. (۴۸) ولی در برخی از روایات معرفت امام شرط قبولی اعمال دانسته شده است . (۴۹)

وجه جمع میان این دو دسته روایات این است که بگوییم : مقصود از دسته ی دوم این است که قبولی اعمال این افراد را خدا وعده کرده و به وعده ی خود وفا خواهد کرد. ولی در مورد دسته ی اول چنین وعده ای در کار نیست و حکم آنان حکم مرجون لامرالله است . (۵۰)

بخش دوم : تحلیل و نقد مبانی پلورالیسم دینی

فصل اول : تفکیک میان گوهر و صدف دین

یکی از راه حل ها یا تفسیرهایی که جان هیک برای پلورالیزم دینی ارائه کرده ، تفکیک میان گوهر و صدف دین است . وی بر آن است که گوهر دین ، متحول کردن شخصیت انسانهاست و گزاره های دینی ، حکم صدف دین را دارند. بدین جهت ، هشدار می دهد که آموزه های دینی ، مانند تجسد را نباید بیش از حد مورد تاءکید قرار داد و نباید آنها را همچون نظریه های علمی ، صادق یا کاذب دانست . این آموزه ها مادامی که بتوانند دیدگاهها و الگوهای ما را برای زیستن متحول سازند، صادقند از این رو اگر آموزه های ظاهرا متناقض ادیان گوناگون را، حقایقی حاکی از تجربه ی زیستن بدانیم ، این آموزه ها، غالبا به نظر سازگار خواهد آمد.

به عبارت دیگر، به نظر می رسد جان هیک ، بیش از آن که بر حقایق کلامی که در قالب قضایا بیان می شوند، تعلق خاطر داشته باشد، به جنبه های وجودی و تحول آفرین دین ، عنایت و اعتنا دارد دین از آن رو واجد اهمیت است که حیات خود محورانه ی انسان را به حیاتی خدا محورانه تبدیل می کند. آنچه مهم است این است که واقعیت غایی ، ما را چنان تحت تاءثیر قرار دهد که متحول شویم .(۵۱)

هیک در این باره می نویسد:

"به نظر من ، فردی که به عنوان مثال ، بر خلاف من معتقد است عیسی پدری بشری داشت ، احتمالا (نه قطعا) در اشتباه است ، اما من در عین حال متوجه این نکته نیز هستم که شاید آن فرد از من به خداوند نزدیک تر باشد. این توجه بسیار مهم است ، زیرا باعث می شود که دآوری های متفاوت تاریخی چندان مورد تاءکید قرار نگیرند و از اهمیت آنها بسیار کاسته شود".(۵۲)

ارزیابی و نقد

در این نظریه ، دو نکته بیان شده است : یکی اینکه آموزه های دینی ، ارزش ذاتی نداشته نباید مورد تاءکید دینداران قرار گیرند. دیگر آنکه این آموزه ها بسان آموزه های علمی نیستند که صدق و کذب پذیر باشند.

هر دو مطلب به لحاظ نظری ، قابل مناقشه و تاءمل است ، و به لحاظ تاریخی و عینی نیز کاربرد ندارند. بدون اعتقاد به درستی آموزه های دینی ، چگونه ممکن است آنها بر دینداران ، تاءثیر تحول آفرینی داشته باشند؟ انسان به حکم این که موجودی اندیشمند و باورمند است ، تا به درستی آموزه ای باور نداشته باشد، تحت تاءثیر آن قرار نخواهد گرفت . البته این باور، ممکن است پشتوانه ی منطقی و برهانی داشته باشد، و ممکن است بر آمده از تقلید و شهرت و مانند آن باشد و یا از شهود و تجزیه درونی نشاءت گرفته باشد. ولی در هر حال ، این باور و ایمان است که مبداء تحول درونی می گردد. سخن شیوای امام علی (علیه السلام) که فرمود اوّل الدّین معرفته ناظر به همین نکته است ، یعنی دین سرچشمه ای معرفتی دارد آری ؛ معرفت دینی از راه های مختلفی به دست می آید.

نقد جان هیک بر بریث ویت

جان هیک در نقد نظریه ی بریث ویت (۵۳) که به غیر شناختاری بودن زبان دینی معتقد است و نقش معتقدات دینی را در تاءثیر اخلاقی آنها می داند، نه در معرفت بخشی و واقع نمایی ، می گوید:

از این دیدگاه ، شیوه ی حیات مبتنی بر عشق و محبت به طور طبیعی از طریق ساختار خاص ذهن آنان و از اعتقاد به حقیقت خداوند به عنوان حب و محبت ناشی می گردد. لیکن ، تنها هنگامی اعتقاد به حقیقت ، محبت و قدرت خداوند، از شیوه ی زندگی مبتنی بر عشق و اخلاص نشاءت می گیرد که به صورت ظاهر و حقیقی آن اعتقاد توجه کنیم و نه صرفا به گونه ای نمادی به توجیه و تفسیر آن پردازیم . برای اینکه یک شیوه ی زندگانی خاص و متمایز را، هم جذاب کنیم و هم عقلایی ، به نظر می رسد که احکام دینی باید به عنوان احکامی که مبتنی بر واقعیت هستند نگریسته شوند و نه صرفا ساخته های وهم و گمان . (۵۴)

به لحاظ عملی و کارکردی نیز واقعیت های ملموس در تاریخ ادیان ، گویای این مطلب است که آموزه های دینی ، تا چه اندازه مورد تاءکید و اعتنا و احترام پیروان ادیان مختلف بوده است . و چه نزاع ها و کشمکش های عمیق و دامنه داری که بر سر همین آموزه ها و معتقدات دینی رخ داده است . بنابراین ، فرضیه ی مزبور نظرا و عملا مردود است .

فصل دوم : تفاوت‌های مفهومی و زبانی

برخی ، پلورالیسم دینی را صوری و ظاهری معرفی کرده و گفته اند: "مفاهیمی که در پیشنهاد‌های ایمان آوردن یک دین خاص معمول است ، خاص همان دین است : مسیحیان ، مفهوم مسیح (=منجی الهی) را به کار می برند؛ یهودیان مفهوم مسیح (کارگزار انسانی مشیت خداوند)، بودائی ها مفهوم نیروانا، هندوها مفهوم برهمن ، و... هر یک از این تصورات ، آن گونه که در این ادیان ، بیان گردیده ، معنای خود را از کاربرد آن در متن آن دین به دست می آورد و از این رو مخصوص آن دین است و تنها به عنوان بخشی از بحث کلامی آن معنا دارد. بنابراین مطلب ، این نیست که دو دین ، یک مفهوم را به کار می برند و اقوال متناقض در باب آن بیان می کنند. مسیحیان فی المثل نمی گویند که الله ، بخشاینده نیست زیرا الله ، مفهومی مسیحی نیست و کلام مسیحی ، شامل هیچ نوع گزاره و حکمی در باب الله نیست ، یا همین طور، مسلمانان نمی گویند آتن ، برهمن نیست ، زیرا این موضوع در حوزه ی کلام اسلامی راه ندارد.

به بیان دیگر - با استفاده از نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین ، می توان گفت : هر دینی ، نوعی صورت حیاتی است با بازی زبانی خاص خود. زبان مسیحی ، که مفاهیم کاملاً متمایز مسیحی نظیر تجسد، این الله و تثلیث را به کار می گیرد، معنای خود را از نقشی که در حیات مسیحی بازی می کند، می گیرد. این قوانین بازی زبانی مسیحی ، کتاب مقدس و سنت مسیحی را به عنوان منابع مهم شناخت تلقی می کند. لیکن آنچه در متن ایمان مسیحی می توان گفت : نمی تواند با آنچه که در متن دینی دیگر بیان می شود، مخالف باشد یا موافق . فی المثل مسیحی و بودایی ، دو قوم مختلف هستند، به جوامع و سنن دینی متفاوت تعلق دارند و به زبانهای دینی متفاوت ، سخن می گویند که هر یک از این زبانها، در متن یک صورت حیات دینی خاص معنا دارد. از این رو اساساً بحث بر سر رقیب بودن این دو دین به عنوان پیشنهاد‌های ایمان داشتن در میان نیست. (۵۵)

ارزیابی و نقد

اندکی دقت ، ناستواری فرضیه ی فوق را روشن می سازد. بدون تردید، اختلافات ادیان و مذاهب در معتقدات دینی ، نه لفظی و ظاهری بلکه حقیقی است . اختلاف بر سر توحید و تثلیث ، تنزیه و تشبیه ، تناسخ و معاد، تجرد و تجسم روح و نظایر آن ، از قبیل اختلافات لفظی و ظاهری نیست.

سخنی از ویلیام کریستین

ویلیام کریستین که تحلیل مزبور را جهت حل مشکل پلورالیسم دینی نقل کرده ، در نقد آن گفته است:

"هر نوع راه حلی از این دست ، ظاهری است ؛ مثلاً این که از نظر مسیحیان ، عیسی ، نجات دهنده است و از نظر یهودیان ، عیسی ، نجات دهنده نیست بلکه در آینده ظهور خواهد کرد، می توان این اختلاف را با توجه به دو تعبیر متفاوت مسیحیان و یهودیان از مسیح حل کرد. به این صورت که منظور مسیحیان از مسیح ، منجی موعودی است که انسان را از گناه نجات می دهد، و مقصود یهودیان از

مسیح، موجودی است غیر الهی که اسرائیلیان را به سرزمین پدری باز می گرداند. در این جا دو مفهوم و تلقی متفاوت از مسیح بیان شده و از این رو دو حکم اثبات گردیده است.

لیکن ما می توانیم از این دو مفهوم مسیح، فراتر رویم و از کسی که خداوند وعده نمود که او را برای نجات اسرائیلیان مبعوث کند، گفتگو کنیم. در این جا آن مطلب که عیسی، همان موعود الهی است مورد قبول مسیحیان هست، ولی مورد قبول یهودیان نیست.

وی اختلافات حقیقی دیگری را میان ادیان یادآور شده است:

۱ - هدف غایی حیات، سعادت اخروی است در مسیحیت (و سایر ادیان ابراهیمی) و نیروانا است در آیین بودا.

۲ - آنچه ما بلاشرط، به آن تعلق داریم: الله است در اسلام و خداوند و پدر سرور ما عیسی مسیح است در مسیحیت.

۳ - مهم تر از همه، چیز دیگر، آگاهی به طبیعت خود است در آیین هندو، پرستش یهوه است در یهودیت.

۴ - غایت، مطلق یا برهمن در آیین هندو، حقیقت در اومانیسم.

۵ - مقدس، خدا در ادیان توحیدی، انسان در اومانیسم. (۵۶)

فصل سوم : تفاوت نظرگاه ها

برخی اختلاف در نظرگاه را مبنای پلورالیسم دینی دانسته اند؛ یعنی : از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤ من و گبر و جهود (۵۷) و در توضیح آن گفته اند:

وی (مولوی) می گوید اختلاف این سه (مؤ من ، گبر و جهود) اختلاف حق و باطل نیست . بلکه دقیقا اختلاف نظرگاه است ؛ آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان ، بلکه نظرگاه انبیاء، حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده اند، یا بر پیامبران ، سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است ، و لذا سه دین عرضه کرده اند. بنابر این ، سر اختلافات ادیان ، فقط تفاوت شرایط اجتماعی یا تحریف شدن دینی و در آمدن دین دیگری به جای آن نبوده است ، بلکه تحلیل های گوناگون خداوند در عالم ، همچنان که طبیعت را متنوع کرده ، شریعت را هم متنوع کرده است . (۵۸)

ارزیابی و نقد

۱ - تحریف سخن مولوی

با دقت در ابیات قبل از بیت یاد شده از مثنوی ، روشن می شود که مقصود مولانا از اختلاف نظرگاه ، آنچه نویسنده ی محترم صراطهای مستقیم برداشت کرده نیست . مولوی نمی خواهد بر حقانیت سه آیین اسلام ، گبر و یهود، صحنه بگذارد. بلکه بر عکس ، وی با این پیش فرض مسلم که این سه آیین ، همگی بر حق نیستند و طبعاً آیین حق ، همان آیین اسلام است و من یبتغ غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه در مقام بیان این نکته است که آنچه مایه گرایش های حق و باطل افراد نسبت به آیین های مزبور شده ، همانا نظرگاه های مختلف آنهاست . یکی در نور می نگرد و از ثنویت و تجسم (آیین گبر و یهود) می رهد، و به آیین یکتا پرستی (اسلام) رهنمون می شود. اما دیگری ، به جای نگرستن به نور در شیشه نظر می افکند و این نگاه زمینه ساز گمراهی و شرک او خواهد شد:

گر نظر در شیشه داری گم شوی زآنک از شیشه است اعداد دوی

ور نظر بر نور داری وارهی از دوی و اعداد جسم منتهی

آنگاه چنین نتیجه می گیرد:

از نظرگاه است ای مغز وجود اختلاف مؤ من و گبر و جهود

۲ - حقیقت ادیان الهی یگانه است

اگر مقصود از ادیان، آیین های الهی و حق است که پیامبران الهی به بشر رسانده اند، البته پیش از تحریف ادیان ابراهیمی پیشین، حقیقت همه ی آنها یک چیز و آن، توحید و تسلیم در برابر خدا بوده است انّ الدّین عند الله الاسلام پس دین، یکی است گر چه شریعت ها مختلف بوده است. اما اختلاف شریعت ها نیز، ناشی از اختلاف نظرگاه پیامبران و تفاوت درک و شناخت آنان از خداوند یا جهان و انسان نبوده است. تفاوت شریعت ها، از قبیل نسخ (اثبات و نفی) است و یا آوردن حکمی که سابقه نداشته است. در صورت اول، اختلاف نظرگاه، با عصمت علمی پیامبران سازگار نیست و در صورت دوم، دو حکم نیست تا نوبت به تفسیر دوگانگی آن با اختلاف نظرگاه برسد. بنابراین اختلاف شرایع به خاطر اختلاف در حالات و شرایط حیات انسانی بوده است؛ نه اختلاف در نظرگاه پیامبران.

اما ادیان تحریف شده یا ساختگی و اختلاف در بین خود آنها و نیز اختلاف آنها با دین حق، ربطی نه به اختلاف تجلی الهی دارد و نه به اختلاف نظرگاه پیامبران.

۳ - اختلاف نظرگاه، حقانیت مذاهب را توجیه نمی کند

اختلاف نظرگاه در مورد انسانهای غیر معصوم، گرچه واقعیت دارد، ولی چنین اختلافی، تنها می تواند تکثر مذاهب و ادیان را تفسیر کند؛ اما حقانیت همه ی آنها را اثبات نمی کند.

فصل چهارم : تنگناهای شهود و شناخت بشر در درک حقیقت مطلق

یکی از مبانی معروف پلورالیسم، این است که گفته شود اساس و سرچشمه ی دین و دینداری را تجربه ی دینی تشکیل می دهد و تجربه ی دینی، عبارت از مواجهه با امر مطلق یا متعالی، است و هیچ تجربه ای بدون تعبیر نیست. وقتی تجربه به تعبیر می آید، از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی وی در تجربه ی او اثر می گذارد و گزاره هایی که به صورت عقاید بیان می شود، می توانند متفاوت باشند و در عین حال بهره مند از حقیقت (۵۹).

در تبیین این نظریه، از اصل معروف کانت در باب معرفت شناسی که میان شیء فی نفسه (نومن) و شیء برای ما و در مرحله ی ظهور آن در دستگاه ادراکی بشر (فنومن) فرق نهاده است، نیز بهره گرفته شده است.

جان هیک که پلورالیسم دینی را بر اساس تنوع تفسیرها و تعبیرها از حقیقت مطلق تبیین نموده است، پس از بیان نظریه ی خود می گوید:

ایمانوئل کانت (بدون اینکه قصد این کار را داشته باشد) چهارچوبی فلسفی فراهم نموده است که ضمن آن، چنین فرضیه ای می تواند بسط و تکامل یابد. او میان عالم، آن گونه که فی نفسه هست و آن را عالم معقول می نامد، و عالم، آن گونه که بر آگاهی و شعور انسان ظاهر می گردد و آن را عالم پدیدار می نامد، فرق گذاشت (۶۰).

هیک، برای تبیین پلورالیسم، میان واقعیت فی نفسه (نومن) و واقعیت، آن چنان که برای انسانها و فرهنگ ها قابل درک و تجربه است (فنومن) تمایز می نهد. هنگامی که دینداران می کوشند تا از واقعیت، غایی فی نفسه سخن بگویند، فقط می توانند توضیح بدهند که آن واقعیت، چگونه برایشان پدیدار شده است. چگونگی توصیف دینداران از واقعیت فی نفسه، بستگی به مفاهیمی دارد که در تفسیر آن به کار می برند بنابراین میان سخن کسانی که معتقدند خداوند، موجودی متشخص است، و این ایده که واقعیت غایی نامتشخص است، تعارضی وجود ندارد. هیک برای توضیح مقصود خود، از داستان معروف مردان کور و فیل (۶۱) استفاده می کند، یکی از آنان، پای فیل را لمس کرد و گفت: فیل، یک ستون بزرگ و زنده است، دیگری خرطوم حیوان را لمس کرد و اظهار داشت که فیل، ماری عظیم الجثه است، سومی عاج فیل را لمس کرد و گفت: فیل، شبیه تیغه گاو آهن است و... آنگاه می افزاید:

البته همه ی آنها درست می گفتند، اما هر کدام صرفاً به یک جنبه از کل واقعیت، اشاره می کردند و مقصد خود را در قالب تمثیل هایی بسیار ناقص بیان می داشتند (۶۲).

هیک در کتاب فلسفه ی دین در این باره چنین آورده است:

در میان سنن دینی بزرگ و به خصوص در میان جریان های عرفانی تر آنها، عموماً میان حقیقت محض یا غایت مطلق یا ساحت ربوبی، و واقعیت آن گونه که افراد بشر آن را تجربه نموده و فهم کرده اند، تمایز قایل شده اند. فرض غالب، این است که واقعیت غایی،

لاپت‌ناهی است و از این لحاظ، فراتر از درک و اندیشه و زبان بشری است ... اگر ما فرض کنیم که واقعیت مطلق، واحد است، اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت، متعدد و گوناگون است، زمینه‌ای برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریان‌های مختلف تجربه‌ی دینی، بیانگر آگاهی‌های مختلف ما از یک واقعیت نامحدود متعالی است که به صورتهای کاملاً متفاوت، توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی، تأثیر پذیرفته و بر آنها تأثیر گذارده است. (۶۳)

در تأیید این فرضیه، از داستان موسی و شبان مولوی نیز بهره گرفته و گفته شده است:

قصه‌ی موسی و شبان، در حقیقت برخورد یک متکلم است با یک عامی واجد تجربه‌های خام و تفسیر نشده‌ی مذهبی. مولوی از این داستان، استفاده‌های پلورالیستیک می‌کند. می‌گوید شبان، یک مشبه بود. تجربه‌ی خود را از خدا به یک انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود و فکر می‌کرد که خدا هم مثل ما همین گونه نیازها را دارد و لذا او را آن چنان وصف می‌کرد. موسی، یک متکلم تنزیه‌گرا بود، و لذا بر شبان بانگ زد و او را عتاب کرد که چنین مشبهانه در حق خداوند سخن مگو.

سپس توضیح می‌دهد که هر کدام از ما در هر مرتبه‌ای از تنزیه که باشیم، باز هم مبتلا به تشبیهیم، چرا که از قالب‌های مائوس ذهنمان برای توصیف خدا کمک می‌گیریم. هیچ کس نیست که از تشبیه، به طور کامل، رهایی یافته باشد و بتواند خدا و کنه ذات او را چنان که هست، با تجرید تام ذهن از همه‌ی عوارض، بشناسد و دریابد... از نظر عارفان و صوفیان، این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیانی که به مقام عصمت انبیا هم نرسیده‌اند و به تمام حقیقت و همه‌ی پیکره‌ی واقعیت دست نیافته‌اند. (۶۴)

ارزیابی و نقد

۱ - تنگناهای شناخت، معیار حق و باطل نیست

محدودیت و تنگناهای شهود و شناخت بشر، تنها می‌تواند مبین وجود کثرت معرفت‌های بشر نسبت به واقعیت غایی و حقیقت مطلق، و علت پیدایش مذاهب و فرق دینی باشد. لیکن معیاری برای حق دانستن یا ناحق انگاشتن همه‌ی آنها نخواهد بود بسان اینکه تراحم منافع و تمایلات بشری و محدودیت داده‌های طبیعی و دست‌مایه‌های معیشتی، علت بروز اختلاف و نزاع نمی‌باشد. این در حالی است که پلورالیسم دینی، به تفسیر یاد شده، در صدد یافتن راه حل تعارض میان پیروان ادیان است. بدین صورت که چون درک و فهم همگان از حقیقت مطلق، محدود است، و هیچ یک از آنها با واقعیت، آن گونه که هست، مطابقت ندارد، پس هیچ یک، حق نخواهد بود، و کسی را نرسد که درک خود را حق و درک دیگری را باطل شمارد.

ولی مطابقت نداشتن هیچ یک از معرفت‌ها و درک‌ها با حقیقت مطلق - آن گونه که هست - دلیل بر حقانیت یا بطلان همه‌ی آنها نیست. زیرا حقیقت مطلق، امری است بسیط و دارای کمالات غیر متناهی و منزله از هر گونه نقص و نیاز. بنابراین هر تصویر و تعریفی از حقیقت مطلق، که تشبیه آلود و ملازم با نقص و نیاز باشد، باطل، و هر تصویر و تعریفی از آن که منزله از نقص و نیاز باشد، حق خواهد بود.

و این که گفته شده است "برای هیچ انسانی ، درک خداوند منزّه از تشبیه امکان پذیر نیست" ، قطعاً در مورد آنان که قرآن کریم ایشان را "مخلصین" نامیده است ، صادق نیست . قرآن کریم درباره آنان می فرماید:

سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين (۶۵)؛

خداوند، از آنچه وصف کنندگان می گویند منزّه است ، مگر برگزیدگان از بندگان خدا [که توصیف آنها پذیرفته است].

علامه ی طباطبایی در ذیل این آیه فرموده است:

علت اینکه خداوند از وصف های بشری در حق او، منزّه است ، آن است که خداوند، نامحدود است و هر وصفی که بندگان در حق او می اندیشند یا بر زبان جاری می کنند، او را تجدید می کند. ولی بندگان برگزیده خداوند که خدا را قبل از غیر خدا می شناسند، هرگاه خدا را در درون خود، وصف کنند، او را به صفاتی که لایق او است وصف می کنند، و هرگاه آن صفات را بر زبان جاری سازند - از آنجا که معانی و الفاظ، از توصیف حقیقت مطلق قاصرند - به قصور بیان خود اعتراف می کنند. چنان که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که سید مخلصین است فرمود: لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك . آن حضرت در این عبارت ، خدا را ثنا گفته است و نقصان ثنای خود را با این جمله که او ثنایی جز آنچه خدا می پسندد اراده نکرده است ، جبران نموده است . (۶۶)

به نص قرآن کریم ، پیامبران از مخلصین و برگزیدگان الهی اند و آنچه می گویند، همان است که خدا می پسندد؛ اصولاً روش قرآن کریم و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه ی اهل بیت (علیه السلام) در خداشناسی ، جمع میان اثبات و نفی است ؛ یعنی هم صفات کمال را برای خداوند اثبات می کنند (در مقابل مذهب تعطیل) و هم صفات نقص را از او نفی می کنند (در مقابل مذهب تشبیه) و این است حقیقت امر بین الامرین . در بحث صفات الهی ، امام صادق (علیه السلام) در احتجاج با یکی از زناده فرمود:

درباره ی خداوند، نه اندیشه نفی مطلق درست است و نه اندیشه تشبیه . زیرا نفی مطلق ، مستلزم انکار وجود خداست ، و تشبیه مستلزم ترکیب و تاءلیف است . (۶۷)

امام رضا (علیه السلام) فرموده اند:

درباره ی توحید و خداشناسی سه مذهب است:

مذهب نفی ؛ مذهب تشبیه ؛ مذهب اثبات بدون تشبیه.

دو مذهب نخست باطل ، و مذهب سوم درست است . (۶۸) فردی از امام جواد (علیه السلام) پرسید: آیا جایز است که خدا را شیء بنامیم ؟ امام (علیه السلام) فرمود: آری ، مشروط به اینکه از دو جانب تعطیل و تشبیه بر حذر باشی . (۶۹)

۲ - تحریف سخن مولوی در مثال فیل در تاریکی

و اما مثال کوران و فیل (فیل در تاریکخانه) در موضوع بحث ما داخل نیست و مولوی نیز از آن، چنین استفاده ای نکرده است. نتیجه ای که مولوی از این داستان گرفته، محدودیت درک حس است که نمی توان با تکیه بر درک حسی، حقایق غیبی را شناخت. می گوید اگر در آن تاریکخانه، افرادی که از طریق دست و لمس، فیل را توصیف کردند، هر یک شمعی در دست می داشت، می توانست به خطای درک خود آگاه شود. مشکل، در موضوع معرفت (فیل) نبود، بلکه در "ابزار شناخت" بود. اگر بخواهیم مثال مزبور را در بحث کنونی (خداشناسی) پیاده کنیم، باید چنین نتیجه بگیریم که ابزارهای حسی نمی تواند انسان را به وجود و صفات خدا رهنمون شود. باید از ابزار دیگری بهره گرفت و آن "شهود"، "عقل" و "وحی" است:

در کف هر یک اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی

چشم حس همچون کف دستست و بس نیست کف را بر همه ی او دست رس

چشم دریا دیگر است و کف دگر کف بهل و ز دیده ی دریا نگر

نتیجه ای که مولوی از داستان فیل در تاریکخانه گرفته است، دقیقاً مخالف پلورالیسم دینی است. مولانا می گوید: اگر در خداشناسی، از راه و ابزار درست استفاده شود، اختلاف از میان رفته و همگان، حقیقت واحد را آن گونه که درک آن برای بشر میسر است، فهم خواهند کرد. پس پلورالیسم زائیده ی مشوب نمودن درک عقلی یا شهود عرفانی با داده های حسی است. حال اگر بگوییم بشر در تاریکخانه ی حواس جای دارد، و او را از چنین تنگنای معرفتی، گزیر و گریزی نیست، پاسخ این است که دقیقاً به همین جهت، باید به هادیان الهی رجوع کرد و از چراغ خرد و نور افکن وحی هر دو بهره جست تا در دام تشبیه یا تعطیل نیفتاد و فلسفه ی نبوت ها از جمله، همین بوده است.

۳ - مشکلی دیگر در مثال فیل در تاریکی

استناد به مثال فیل در تاریکخانه، مشکل دیگری نیز دارد و آن جهل مرکب دائمی است. زیرا آنان که در تاریکخانه و از راه حس لامسه با فیل، رابطه ی معرفتی برقرار کردند، هرگز از فیل، شناخت درستی به دست نیاوردند. فیل، نه عمود و ستون است و نه بادبزنی و نه ناودان و نه ... و اگر هیچ گاه در روشنائی، فیل را نمی دیدند، پی به خطای خود نمی بردند و چون در مورد حقیقت مطلق و غیر متناهی، فرض بر این است که هیچ کس نمی تواند آن را آن گونه که هست درک کند، بنابراین کسی بدو معرفت ندارد؛ پس همگی در اشتباهند، و یا دچار شکاکیت و حیرت. برخی از ناقدان غربی در این باره چنین گفته اند:

می توان در نقد کثرت گرایان گفت که این اعتقادشان، لاجرم به شکاکیت می انجامد. به داستان تمثیلی هیک باز گردیم، با حساب او ما نمی توانیم هیچ چیز درباره ی فیل واقعی بدانیم. حتی نمی توانیم اطمینان داشته باشیم که فیلی وجود دارد. همین امر در مورد واقعیت

غایی هم صدق می کند. در واقع، نکته ای که می توان از داستان های تمثیلی هیک آموخت، این نیست که همه ی مردان کور، درست می گفتند، بلکه این که هیچ کدام درست نمی گفتند.

پاسخ هیک، این است که ما باید یک فیل (در بحث اصلی ما) وجود یک واقعیت فی نفسه متعالی را که بر ما پدیدار می شود، مفروض بگیریم. اما اگر نتوانیم هیچ چیز درباره ی خود واقعیت غایی بگوییم، چه چیز را باید مفروض بگیریم؟ مردان کور، تنها در صورتی می توانند فرض کنند که آنچه لمس می کنند واقعا یک فیل است که پیشاپیش بدانند یک فیل چگونه موجودی است.

کثرت گرایانی نظیر هیک، بر سر یک دو راهی قرار گرفته اند: از یک سو، اگر ما هیچ تصور روشنی از خداوند نداشته باشیم، یعنی اگر نتوانیم هیچ چیز درباره ی خداوند یا واقعیت غایی فی نفسه بگوییم، در آن صورت، اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی اعتقادی، نزدیک و تقریباً غیر قابل تمیز از الحاد می شود. از سوی دیگر، اگر ما بتوانیم از خداوند سخن بگوییم در نتیجه می توانیم مجموعه ی سازگاری از محمول ها را برای بیان اوصاف خداوند به کار گیریم به این ترتیب، ما با موضوعی سر و کار داریم که می توانیم درباره ی آن سخن بگوییم لذا در موقعیت کسانی که کاملاً کورند، قرار نداریم و می توانیم دریابیم که مدعیات کدام یک از مردان کور، درست است. (۷۰)

۴ - تناقض گویی آشکارا!

در عبارات صراطهای مستقیم، در فاصله ای کوتاه، تناقض گویی های آشکاری رخ داده است. از جمله ابتدا می گوید: قصه موسی و شبان، در حقیقت، برخورد یک متکلم است با یک عامی واجد تجربه های خام و تفسیر نشده مذهبی. اما یک سطر بعد، بلافاصله آمده است: شبان، یک مشبه بود، تجربه خود از خدا را به یک انسان، یک طفل و امثال آن تفسیر کرده بود.... (۷۱)

البته از این دو گفتار، دومی صحیح است، زیرا شبان، تصویر خود از خدا را بر زبان جاری کرد، او یک خداشناس تشبیه گرا بود و موسی (علیه السلام) یک موحد تنزیه گرا و درست اندیش.

چند نکته ی دیگر

الف (گفته شده است:

خدا بر هر کس به گونه ای تجلی کرده است و هر کس هم تجلی حق را به گونهای تفسیر کرده است و عشق، خانقاه و خرابات شرط نیست. (۷۲)

نقد: فرضاً اگر بپذیریم که همه ی تجلی هایی که انسان از جانب خداوند دریافت می کند، خارج از اراده و اختیار اوست و او در مورد آنها مسئولیتی ندارد و در این مرحله، درست و نادرست، مطرح نیست، ولی بدون شک تفسیرهای مختلف افراد را از تجلی های الهی نمی توان امری غیر اختیار و بیرون از دایره ی صواب و خطا و زشت و زیبا دانست، و مسئله تفسیر و تصویر، ربطی به جذبه های عاشقانه ندارد.

ب (گفته اند:

اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد، بر هر کدام ظهوری کرد و هر یک را در جامعه ای مبعوث و مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد و چنین بود که کوره ی پلورالیسم گرم شد. (۷۳)

نقد: اعتقاد به عصمت پیامبران، بدان معناست که تعبیری که از تجلیات خداوندی بر زبان آنان جاری شده، حق و استوار بوده است و اگر کثرتی از این جهت، متصور باشد، از قبیل کثرت های طولی و تشکیکی است، نه کثرت های عرضی و تباینی. آنکه نور را در نازل ترین مرتبه اش درک می کند، با آنکه آن را در عالی ترین مرتبه درک می نماید، هر دو، حقیقت نور را یافته اند و ما به الاشتراک، عین ما به الامتیاز است، نه مانند دو فردی که یکی از آنها از فیل، فقط پای آن را لمس کرده و دیگری دم آن را، هیچ کدام درکی صحیح از فیل به دست نیاورده است.

آن کس که نور را به عنوان حقیقتی که عین روشنائی است، می شناسد و ظلمت را مقابل نور می داند و هر گونه ظلمت را از نور، در هر مرتبه ای که باشد، نفی می کند، از خطر تشبیه رهیده است. گر چه ظرف وجودی او گیرنده نور است، محدود بوده و مصداقی که شهود کرده، از مصادیق عالی نور نبوده است.

در این جا کمیت، معیار نیست، بلکه کیفیت، مقیاس است. مهم این که در مقام تصویر ذهنی و تعبیر زبانی، از دام تشبیه رها گردد. و حقیقت نور را از ظلمت، متمایز سازد. هر چند در مرحله ی دریافت و شهود، به تمام نور، احاطه نیافته باشد. و پیامبران و اولیای الهی و آنان که از راسخان در علم به شمار می روند، همگی در مقام تصویر ذهنی و تعبیر زبانی، اهل تنزیهند؛ هر چند شهود آنان از حقیقت مطلق محدود است

پس هرگاه تجلی ها و شهودها و تجربه های درونی، همگی مربوط به یک "حقیقت" باشد - با این قید که پیامبران، از رهنی شیطان و تسویلات نفس اماره، مصونند - در این صورت، تکرر تجلی و شهود، با حق بودن آن، منافاتی ندارد و چون در مورد انبیاء تفسیرها، تصویرها و تعبیرهایی که در مرحله ی پس از تجلی و شهود واقع می شود نیز، مصون از تلبیس ابلیس نفس است، در این جا کثرت ها برداشته می شود و تفسیر و تعبیر همگی بر قائمه ی تنزیه استوار است، و همه ی راه ها به یک طریق که همانا "صراط مستقیم" است، منتهی می گردد. و آنان که تفسیر و تعبیر خود را بی واسطه یا باواسطه، به مقیاس عصمت می سنجند، همگی صراط مستقیم را یافته اند. و چنین است که صراط مستقیم، یکی بیش نیست و آن، همانا صراط توحید و تنزیه است و بس.

ج (گفته شده است:

چند وجهی بودن تفسیرها، در واقع به چند وجهی بودن واقعیت (یا به تعبیر آشناتر دینی، هزار و یک نام داشتن خداوند) برمی گردد. واقعیت، یک لایه و یک پهلوی ندارد. (۷۴)

چند وجهی بودن واقعیت، آنگاه با تفسیرهای متباعد، ملازمه دارد که وجوه مزبور در عرض یکدیگر باشند نه در طول هم، که سرانجام به یک حقیقت بسیط باز گردند. چنان که نام ها یا صفات الهی، همگی به حقیقت ذات خداوند که عاری از هرگونه کثرت و ترکیب است، باز می گردند این کثرت مربوط به مقام تجلی است و چنان که گفته شد، کثرت تجلی نیز به خودی خود، مستلزم کثرت تفسیر و تعبیر

نیست. کثرت در مقام تفسیر، زائیده ی انحراف از صراط مستقیم تنزیه، و در افتادن به بیراهه های تشبیه است. برای مصون ماندن از چنین انحرافی است که نبوت و عصمت، امری ضروری و اجتناب ناپذیر می نماید باز هم می گوئیم که داشتن منظر و دیدگاه، گرچه در تنوع و تکثر تفسیرهایی که از حقیقت مطلق می شود مؤثر است، ولی سخن در نفس تکثر نیست؛ بلکه سخن در حق یا ناحق بودن همه ی این تفسیرها و تعبیرهاست. و چنین ملازمه ای در کار نیست. در این جا حکم "یا هیچ یا همه"، حاکم نیست، بلکه قانون "نه هیچ نه همه" جاری است و ضابطه و مقیاس و سنجش حق و باطل، همان تنزیه عقل مدار و عصمت معیار است.

در برخی از عبارات نویسندۀ صراطهای مستقیم هم به این مطلب اعتراف شده است. ولی این اعتراف، با کوششی که در مجموع سخنان وی صورت گرفته، آشکارا در تناقض است.

ما در پلورالیسم دینی با چند مطلب مواجهیم:

اول: نفس وجود تنوع و تکثر، در اندیشه های دینی و مذاهب و ادیان است.

دوم: مسئله ی حق و باطل.

سوم: راه حلی برای تفاهم دینی و زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان.

مطلب نخست، یک واقعیت تاریخی و اجتماعی است و مسئله ی تنگنای شهود و شناخت انسان یکی از عوامل آن می باشد. ولی به هیچ وجه، مشکل حق و باطل را حل نمی کند. نه آن را از اساس، نفی می کند و نه معیار تشخیص به دست می دهد. معیار تشخیص، خرد ناب و وحی الهی است.

نویسندۀ صراطهای مستقیم علی رغم اقرار ضمنی به این مسئله، از سوی دیگر، عبارت هایی دارد چون:

۱- اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاد بر هر کدام ظهوری کرد و هر یک را در جامعه ای مبعوث و مأمور کرد و بر ذهن و زبان هر کدام تفسیری نهاد و چنین بود که کوره ی پلورالیسم گرم شد.

۲- چند وجهی بودن تفسیرها در واقع به چند وجهی بودن واقعیت یا به تعبیر آشناتر دینی هزار و یک نام داشتن خداوند بر می گردد.

۳- هیچ کس نیست که از تشبیه به طور کامل رهایی یافته باشد و این مطلب حتی در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیانی که به مقام عصمت انبیا هم نرسیده اند.

۴- هر یک از انبیا حظی که یافته است با امت خود در میان نهاده است و این بهره ها متفاوت بوده است.

۵- خدا به هر کس به گونه ای تجلی کرده است و هر کس هم تجلی حق را به گونه ای تفسیر کرده است. و در عشق، خائنه و خرابات شرط نیست.

۶ - اختلاف مؤمن و کافر و یهود اختلاف حق و باطل نیست ، بلکه دقیقاً اختلاف نظرگاه است آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان بلکه نظرگاه انبیاء. حقیقت یکی بوده است که سه پیامبر از سه زاویه به آن نظر کرده اند یا بر پیامبران سه گونه و از سه روزنه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده اند.

۷ - کثرت حقایق و درهم تنیده بودنشان ، ناچار بدین تفرق راه گشوده و تنها راه نفی کثرت ، راز زدایی از واقعیت و ساده کردن آن است که آن هم عین ساده لوحی است.

۸ - روح پلورالیسم این است که برای دیگران هم حظی از نجات و سعادت و حقانیت قائل شویم.

۹ - نه تشیع ، اسلام خالص است نه تسنن . نه اشعریت ، حق مطلق است نه اعتزالیّت . نه فقه مالکی و نه فقه جعفری...

۱۰ - دنیا را هویت های ناخالص پر کرده اند و چنان نیست که یک سو، حق صریح خالص نشسته باشد و سوی دیگر، ناحق غلبه خالص . وقتی بدین امر اذعان کنیم ، هضم کثرت ، برای ما آسان تر و مطبوع تر می شود...

این گونه تعبیر همگی در صدد دفاع و توجیه کلامی و فقهی از پلورالیسم اند نه در مقام توضیح فلسفی یا معرفت شناختی یا جامعه شناختی یا روان شناختی آن . بنابراین ، مؤلف صراطهای مستقیم ، از جنبه ی تحلیل کلامی و فقهی پلورالیسم ، دو دیدگاه متناقض عرضه نموده است:

۱ - تفسیرهایی که از تجربه ی دینی و شهود حقیقت مطلق شده است . دو گونه است : تفسیرهای پیامبرانه که حق اند و تفسیرهای مقابل آنها که باطلند.

۲ - تفسیرهای پیامبرانه نیز تشبیه آلود بوده و حق محض نمی باشند و اصولاً در جهان عقیده و ایمان و معرفت دینی ، حق محض یافت نمی شود!! این نظر، هم غلط است و هم ، با بخش نخست سخنان ایشان ، تناقض دارد.

فصل پنجم : تکثر تفسیرهای متون دینی

تحلیل دیگر از پلورالیسم دینی ، آن است که فهم و درک افراد از متون دینی ، متنوع و متکثر است . زیرا متن دینی ، صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث ، خواه تفسیر قرآن ، از انتظارات و پرسش ها و پیش فرض هایی کمک می گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش فرضی ممکن نیست و این انتظارات و پرسش ها و پیش فرض ها نیز از بیرون دین می آیند و متنوع و متحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آنها انجام می شوند، تنوع و تحول پذیرند.

حاصل استدلال

حاصل این استدلال این است که پلورالیسم دینی ، به معنای حجت دانستن همه ی فهم های دینی و ادیان و فرق مذهبی و به عبارت دیگر، حجیت پلورالیسم بین الادیانی و بین المذاهبی در گرو امور زیر است:

۱ - اعتقاد به اینکه کلام الهی و متون دینی که مشتمل بر کلام خداوند است ، ذوبطون و تو در تو و چند لایه است ؛ چون کلام الهی ، بیانگر واقعیت است و واقعیت ، چند لایه است . در این صورت ، فهم ها یا تفسیرهای متعدد، متناسب با تعدد موجود در متن دینی و کلام الهی بوده و امری طبیعی و طبعاً معتبر است.

۲ - متون دینی ، صاحب و نیازمند تفسیر و تبیین می باشند و تفسیر و تبیین آنها توسط بشر انجام می شود، و بشر با ذهن خالی ، به تفسیر دین نمی پردازد، بلکه با اندوخته ها و آموخته های خود که همگی از بیرون دین فراهم گردیده اند، دست به تفسیر دین می زند، از طرفی آموخته ها و اندوخته های ذهنی انسان ، متأثر از علوم و فرهنگ های مختلف و در نتیجه متفاوت خواهد بود و لازمه ی آن ، تفاوت و تنوع تفسیر متون دینی و پیدایش آرا و مذاهب و نحله های فکری و دینی است.

۳ - اگر از منظر تاریخی به مسئله بنگریم تکثر و تنوع آرا و تفاسیر دینی ، امری مسلم و غیر قابل انکار خواهد بود و آن را به دو صورت می توان تحلیل کرد.

الف (براساس یک جانبه دانستن حق و باطل و هدایت و ضلالت . در این صورت ، پیرو هر دین و مذهبی و صاحب هر فهم و تفسیری از شریعت ، خود را بر حق و اهل هدایت ، و مخالف خود را بر باطل و اهل ضلالت خواهد خواند؛ چنان که تحلیل رایج در میان پیروان ادیان و مذاهب همین بوده است.

ب (دو جانبه یا چند جانبه دانستن حق و باطل و هدایت و ضلالت . در این صورت کثرت ادیان ، مذاهب و آرا، امری طبیعی و پذیرفتنی خواهد بود، و همه فهم های دینی ، بهره ای از صواب دارند؛ چنان که همه ی افراد، سهمی در زندگی و تمدن بشری دارند و صحنه ی فهم دینی ، به عنوان صحنه ی مسابقه و بازی است که قائم به کثرت است . قبول مسابقه و بازی ، به طور طبیعی ، مستلزم قبول کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه خواهد بود.

۴ - هر گاه اصل پیشین ، و همگانی بودن فهم دینی و حجیت پلورالیسم دینی را پذیرا گردیم ، نباید از پذیرفته بودن و برگزیده و محبوب خداوند بودن خود سخن بگوییم ، بلکه باید خود و دیگران را در کنار یک سفره ، بنشانیم و آن سفره ی دین ، حق و هدایت است . در این صورت همه برگزیده و محبوب خداوندند و این اندیشه مانع را از سر راه پلورالیسم دینی بر می دارد.

۵ - نتیجه ی مطالب قبل ، این است که در دین شناسی ، هیچ رای مرجع و معتبری که بر دیگران حجیت داشته باشد، وجود نخواهد داشت . رای هر کس برای خود او حجت خواهد بود، همان گونه که در علم شیمی مثلاً - رای هر شیمی دانی برای خود او حجت است ، نه بر دیگران. (۷۵)

ارزیابی و نقد

الف (ذوبطون بودن کلام الهی

ذوبطون بودن کلام الهی ، گر چه مستلزم نوعی کثرت در معرفت دینی است ، ولی این کثرت ، به صورت فهمهای هم عرض ، متعارض و پارادوکسیکال نیست . زیرا این بطون یا لایه ها همگی الهی اند که حق مطلق است ؛ پس همگی جلوه های حق می باشند و جلوه های حق ، هماهنگ و موزون خواهند بود چنان که خداوند در وصف قرآن می فرماید:

الله نزل احسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني ... ذلك هدى الله يهدي به من يشاء (۷۶)؛...

خداوند، نیکوترین سخن را که کتابی است همانند و موزون نازل نمود ... این کتاب ، (جلوه ی) هدایت الهی است که خداوند هر کس را بخواهد به واسطه ی آن هدایت می کند...

افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً (۷۷)؛

آیا در قرآن تدبر نمی کنند، اگر از جانب غیر خدا بود، در آن اختلاف بسیار می یافتند.

لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد؛ (۷۸)

[قرآن ، کتاب عزیزی است که] به هیچ وجه ، باطل در آن راه ندارد [چون] فرستاده ی خداوند حکیم و ستوده است.

ذوبطون بودن کلام الهی ، بدین صورت است که لفظی دارای معنای مطابقی و نیز معنا یا معانی التزامی است ؛ یعنی معانی متعدد در طول یکدیگر که به صورت زنجیره ای با یکدیگر ارتباط دارند و یکی مستلزم دیگری است ؛ هر چند به حسب ظاهر یک لفظ و یک استعمال بیش نیست.

مثلاً آیه ای که بر مطلوبیت عبادت خدا دلالت دارد، بر مطلوب بودن معرفت خدا و نیز تدبر و تفکر در آیات آفاقی و انفسی و آموختن آنچه مقدمات لازم شناخت و عبادت خدا می باشد و نیز بر مطلوب بودن کمال و سعادت حاصل از معرفت و عبادت خدا نیز دلالت

می‌کند. مانند اینکه مرد تشنه ای از کسی بخواهد تا برای او آب بیاورد، او علاوه بر اینکه آوردن آب را می‌خواهد، نوشیدن سیراب شدن ، رفع تشنگی ، کمال وجودی حاصل از نوشیدن آب را نیز خواسته است.

ذوبطون بودن کلام الهی ، تفسیر دیگری نیز دارد و آن این که لفظ، بر یک حقیقت دارای مراتب و درجات دلالت کند، که در این صورت ، یک لفظ و یک معنا بیش نیست . ولی مراتب طولی متعدد دارد و دلالت لفظ به این مراتب دلالت مطابقی است ؛ نه از قبیل لوازم یک معنا چنان که قرآن کریم درباره ی تقوا می‌فرماید: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ (۷۹) حقیقت تقوا، عبارت است از خودداری از عمل به نواهی خداوند و ترک اوامر الهی ، و این حقیقت ، دارای مراتب متفاوت است که تقوا از کبایر، اولین درجه ی آن و پس از آن ، تقوا از کبایر و صغایر، و بالاتر از آن ، تقوا در مورد مستحبات و مکروهات است ، تا برسد به مرتبه ای که در مباحثات نیز از یاد خدا غافل نشود.(۸۰)

حاصل ، آن که کثرت مورد بحث در پلورالیسم دینی ، کثرت تعارض آمیز است ؛ مانند متشخص یا نامتشخص بودن حقیقت مطلق ، توحید و تثلیث ، جبر و اختیار، الهی یا بشری بودن مسئله امامت و نظایر آن ؛ نه مطلق کثرت هر چند به صورت طولی و مراتب تشکیکی و از قبیل ناقص و کامل و اکمل باشد. در کثرت تشکیکی مرتبه ی بالاتر، واجد مرتبه پایین تر از خود نیز هست ، و به اصطلاح فلسفی ، از قبیل کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است ؛ نه وحدت در مقابل کثرت ، یا کثرت در مقابل کثرت.

ب) تفسیر پذیری متون دینی

در این که متون دینی ، تفسیرپذیر و یا نیازمند تفسیرند سخنی نیست . در این نیز که آموخته ها و اندوخته های ذهنی انسان ، در فهم کلام خداوند یا سخن معصوم – فی الجمله – تاءثیر می‌گذارد، بحثی نیست . سخن در این است که:

اولاً: تکثر و تنوع فهم و تفسیر متون دینی ، تنها به پلورالیسم درون دینی مربوط می‌شود، نه پلورالیسم بیرون دینی . یعنی تعدد مذاهب و فرق یک دین را تبیین می‌کند؛ مانند مذاهب و فرق مسیحی ، یا یهودی یا اسلامی ، که هر یک از این فرق و مذاهب ، از متن دینی خود، تفسیر ویژه ای دارد؛ اما تعدد خود متون دینی و مؤمنان را تبیین نمی‌کند. به عبارت دیگر، این فرضیه ، یک پیش فرض دارد و آن وجود یک یا چند دین و متن یا کتاب مقدس دینی است . اما این که چرا این ادیان و متون متعدد دینی پدید آمده است ، خارج از قلمرو فرضیه ی یاد شده است.

ثانیاً: تعدد و تنوع فهم ها و تفسیرها از متون دینی ، به دلیل تاءثیری پذیری انسان از فرهنگ ها، محیطها و علوم ، نه قانون حق و باطل و درست و نادرست را از صحنه ی اندیشه و زندگی بشر حذف می‌کند و نه دلیل بر حقانیت یا بطلان همه ی برداشت ها تفسیرهاست . هر گاه این برداشت ها تفسیرها، متعارض و پارادوکسیکال باشند، به حکم قانون بدیهی امتناع اجتماع و ارتفاع متناقضین ، بحث درست و نادرست یا حق و باطل مطرح خواهد شد و قهراً باید معیار و مقیاسی برای تشخیص حق از باطل و درست از نادرست ، وجود داشته باشد؛ وگرنه بحث حق و باطل و صواب و خطا لغو خواهد بود.

این مقیاس ، باید چیزی باشد که معصوم از خطا باشد و یا مستند به راءی معصوم گردد. آنچه مصون از خطا است ، اصول بدیهی عقلی و قول و فعل پیامبران و امامان معصوم است . پس هر راءی و نظری که به این دو منتهی گردد، معتبر و پذیرفته خواهد بود. نظیر این مطلب

، در بحث مربوط به تفسیر تجربه های دینی نیز بیان شد و در آن جا نیز لزوم وجود مقیاسی خطاناپذیر برای تشخیص تفسیرهای درست از نادرست را یادآور شدیم.

در حدیث معروفی که در کتاب عقل و جهل کافی از امام کاظم (علیه السلام) روایت شده، از عقل به عنوان حجت باطنی پروردگار، و از پیامبران و امامان معصوم (علیه السلام)، به عنوان حجت ظاهری خداوند یاد شده است. (۸۱)

ابن سکیت از امام رضا (علیه السلام) پرسید: امروز حجت بر بندگان چیست؟ امام (علیه السلام) پاسخ داد: عقل است، زیرا با آن راستگو از دروغگو تشخیص داده می شود. (۸۲)

در حدیث ثقلین - که از احادیث متواتر اسلامی است - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) اهل بیت (علیه السلام) را عدل و قرین قرآن ساخته و تمسک به آن دو را مایه ی نجات دانسته و یادآور شده است که میان آن دو هرگز جدایی نمی افتد.

گذشته از این، قرآن کریم در عین این که مفسر و مبیین می خواهد، چنین نیست که خود صامت محض باشد. بلکه مفسر باید رأی خود را به قرآن یا آنان که مطهر و اند و از تاءویل و اسرار قرآن آگاهند، عرضه کند و از این طریق، صواب و خطای رأی خود را بیازماید و اگر چنین نکرد. دیگران این کار را خواهند کرد. مهم این است که مقیاس، برای سنجش و ارزیابی، وجود دارد و آرای مفسران با آن مقیاس، ارزیابی خواهد شد.

امام علی (علیه السلام) قرآن را، هم ناطق می داند و هم صامت، از آن رو که به زبان سخن نمی گوید صامت است و از آن نظر که درستی رأی آنان که می خواهند از زبان قرآن چیزی بگویند، در گرو این است که از خود قرآن بر گفتار خویش شاهد آورند، ناطق است.

آن حضرت، در رد اندیشه ی خوارج در مسئله حکمیت که گمان می کردند سرنوشت مسلمین به رأی افراد سپرده شده، می فرماید:

ما افراد را داور نگرفته ایم، بلکه قرآن را داور ساخته ایم، ولی قرآن نوشته ای است که با زبان، سخن نمی گوید و ترجمان می خواهد و داوران از طرف قرآن، سخن خواهند گفت و اگر آنان در داوری خود راستی را پیشه کنند، جز به حقانیت ما رأی نخواهند داد. (۸۳)

در جایی دیگر، در وصف قرآن می فرماید:

در پرتو هدایت قرآن می توانید بصیرت یابید، و از روی بصیرت بگویید و بشنوید و برخی از قرآن، به واسطه ی برخی دیگر سخن می گوید و برخی از آن، بر برخی دیگر گواهی می دهد. در طریق و مسیر الهی، اختلاف پذیر نیست و صاحب خود را از خدا جدا نخواهد کرد. (۸۴)

امام (علیه السلام) خود را به عنوان زبان گویای قرآن توصیف کرده می فرماید:

از قرآن بخواهید تا برای شما سخن بگوید، ولی او (با زبان) سخن نمی گوید، لکن من شما را از آن باخبر می سازم (۸۵)

امام علی (علیه السلام) در این جا به این آیه قرآن کریم اشاره دارد که می فرماید:

أَنَّهُ لِقُرْآنٍ كَرِيمٍ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (واقعه ۷۹ - ۷۷)

و اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به نص قرآن کریم، همان مطهرون می باشند. (احزاب ۳۳)

بنابراین، تفاسیر و آرای دین شناسان را باید با مقیاس های عقل قرآن و کلام معصومین ارزیابی نمود و صحیح را از سقیم جدا ساخت. چنان که در مواردی چون رخدادهای تاریخی و مانند آن، که درک حسی نیز نافذ است، از این ابزار معرفتی هم باید بهره جست و بدین صورت، راه تشخیص و داوری گشوده است.

ثالثاً: تحول و تکامل فهم و دانش بشری، امری است مسلم و روشن؛ ولی لازمه ی آن، نداشتن هیچ راء و اندیشه ی ثابتی در حوزه ی علم و دین نیست. چه بسا انسان در سایه ی تلاش علمی و آگاهی های جدید از یک پدیده ی طبیعی یا حکم دینی، نکات جدیدی به دست آورد و فهم و دانش او تحول یابد این تکامل فهم، الزاماً بدین معنا نیست که فهم و درک پیشین او خطا بوده و اینک فهم جدیدی جایگزین آن شده است. بلکه تحول، گاهی به صورت تبدل راء و فهم است و گاهی به صورت تکامل و افزایش فهم، که البته این تکامل کمی، جدا از تکامل کیفی نخواهد بود. فرض کنیم انسان در آغاز، نسبت به آب، این مقدار آگاهی دارد که جسمی است روان، که تشنگی را بر طرف می سازد، و آلودگی های اشیا می زدايد و پس از یک رشته مطالعات علمی درباره ی ساختمان طبیعی آب و عناصر تشکیل دهنده ی آن، بدین نکته نیز واقف می گردد که آب، نقشی حساس در حیات موجودات زنده ایفا می کند. اکنون فهم و دانش او نسبت به آب، تکامل یافته است ولی همچنان آگاهی های پیشین را نیز دارد. همین گونه است آگاهی انسان نسبت به مفاد آیه ای از قرآن یا حکمی از احکام دین.

نویسنده ی صراطهای مستقیم، خود در جایی دیگر به این نکته اعتراف نموده و چنین گفته است:

خطاست اگر کسی تصور کند که با ذهن خالی به سخنان نظر می کند و معنای آن را در می یابد، این کار نه ممکن است و نه مطلوب و چون ممکن نیست و چون اذهان به مرور زمان از معلومات و مایه های تازه آکنده می شوند، معانی تازه ای از متون دینی استفاده خواهند کرد و این مسیر را نهایی نیست. بلی در این میان پاره ای از فهم ها ثابت و مشابه می مانند، اما این نه بدان دلیل است که کسانی می خواهند آنها را به عمد ثابت نگاه دارند، بلکه بدان دلیل است که اقتضای طبیعی فهم ها بدین جا می کشد و آن ثبات بدون خواست این و آن متولد می گردد. (۸۶)

ج) جمعی بودن فهم دینی

گفته شد که تفسیر پلورالیستیک کثرت مذاهب، فرق و آرای دینی در تاریخ بشر و جوامع بشری، بر این پایه است که این کثرت را امری اجتناب ناپذیر دانسته، به رسمیت بشناسیم و بپذیریم که فهم دینی، امری جمعی است؛ مانند زندگی و تمدن. اینها همه مانند صحنه مسابقه و یا یک میدان بازی است، و چون بازی و مسابقه ی یک نفره معنا ندارد، پس کثرت فهم های دینی و مذاهب و فرق نیز امری طبیعی و به جاست.

در این استدلال نیز مغالطه ای رخ داده است. زیرا اجتناب ناپذیر بودن اختلاف - آن هم به صورت اختلاف تعارض آمیز و متضاد - دو معنا دارد: یکی این که بگوییم خداوند از روی جبر و قهر، انسان را به اختلاف می کشاند و دست تقدیر الهی با تفاهیم انسانها در تعارض و تخاصم است. چنین تفسیری از اجتناب ناپذیری اختلاف، حقانیت آن اختلاف را نیز اثبات می کند. زیرا در این صورت انسان هیچ گونه نقشی در پیدایش اختلافات دینی و مذهبی ندارد؛ همان گونه که تفاوت های فیزیکی افراد، خارج از اراده و خواست آنهاست و حسن و قبح و حق و باطل هم در این جا راه ندارد، بلکه همگی حق است.

تفسیر یا معنای دیگر آن، این است که چون انسان، مختار آفریده شده و هستی او، از دو بعد ملکی و ملکوتی، ناسوتی و لاهوتی، عقلانی و شهوانی تشکیل یافته است. قطعاً تصمیم گیری های او متفاوت خواهد شد. زیرا ممکن است تصمیم گیری او صبغه ی عقلانی و لاهوتی و ملکوتی داشته و ممکن است ناسوتی، ملکی و شهوانی باشد. او مسئول انتخاب خویش است و حسن و قبح و حق و باطل در انتخاب و تصمیم او راه می یابد. در این صورت، به رسمیت شناختن کثرت آرا و مذاهب، ملازم با مطلوب بودن و حق بودن آن نیست و روشن است که از دو تفسیر یاد شده در مورد اجتناب ناپذیری یا طبیعی بودن اختلاف، تفسیر دوم، صحیح است. زیرا با حذف عنصر اراده و اختیار از حیات بشر، مجالی برای تکلیف و ستایش و نکوهش و حق و باطل باقی نخواهد ماند.

قرآن کریم در رد تفسیر نخست می فرماید:

و علی الله قصد السبیل و منها جائز و لو شاء لهداکم اجمعین؛ (۸۷)

بر خداست که راه راست را نشان دهد و برخی از راه ها کج و بیراهه است، اگر خدا می خواست همه شما را هدایت می کرد.

یعنی پیدا شدن راه کج به خاطر این است که خداوند، هدایت جبری انسان را نخواست است و گرنه، مانند خورشید و ماه و سایر موجودات طبیعی، همگی از قانون الهی پیروی می کردند. درباره ی تفسیر دوم می فرماید:

انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا؛ (۸۸)

ما انسان را به راه حق هدایت کرده ایم یا سپاسگزار است یا کفران کننده.

و نیز می فرماید:

و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها؛ (۸۹)

یعنی پاکی و پلیدی، هر دو الهام شده و روشن گشته است.

مثال مسابقه و بازی هم، چیزی جز وجود کثرت بازیگران و شرکت کنندگان در مسابقه را اثبات نمی کند و دلیل بر برنده بودن همه ی بازیگران نیست. بلکه به حکم این که مسابقه، برنده و بازنده دارد و بازی، داور می خواهد تا بر بازی کنندگان نظاره و داوری کند، پس در میدان فهم دینی و انتخاب دین و شناخت آن نیز، چنین است.

اگر به راستی، نویسنده‌ی صراطهای مستقیم، به جمعی بودن فهم دینی معتقد است و برای رای خود در باب پلورالیسم دینی، همان قدر ارزش و اعتبار قایل است که برای رای کسانی که به انحصارگرایی یا شمول گرایی دینی قائلند، دیگر نیازی به نوشتن چنین بحث طولانی و این قدر به آب و آتش زدن و آسمان و ریسمان را به هم بافتن و از تاریخ، عرفان، فلسفه، قرآن، حدیث، ادبیات، علوم و... استمداد نمودن لازم نبود. زیرا سرانجام این بحث، چیزی جز عرضه‌ی یک رای دین شناسانه در باب کثرت ادیان و مذاهب و آرا نخواهد بود و این نظریه، همان اندازه از حق و صواب بهره دارد که نظریه‌های مقابل. مگر نه این است که همه در کنار یک سفره نشسته اند و بازیگران یک میدان و اعضای یک تیم مسابقه اند؟ آیا نفس نوشتن صراطهای مستقیم خود دلیل بر نادرستی آن نیست؟ این مطلب انسان را به یاد سوفسطائیان می اندازد که در مقام بحث و مجادله‌ی علمی واقعیت را انکار می کنند، اما در عمل، رئالیست تمام عیار و معتقد به واقعیت اند!

(د) داعیه برگزیده و بر حق بودن

از مطالبی که در بندهای قبل گفته شد این نکته نیز به دست آمد که دعوی برگزیده و بر حق بودن و خود را اهل فلاح و نجاح دانستن، به خودی خود، مذموم و ناروا نیست. آنچه نکوهیده است، داعیه‌ی برگزیدگی و بر حق بودن، بدون دلیل از عقل یا شرع است. پیامبران الهی، نخستین کسانی بودند که در تاریخ بشر، خود را برگزیده و بر حق دانستند؛ ولی بر این ادعای خود برهان آوردند. هم فرعون، داعیه‌ی هدایتگری مردم به راه راست را داشت و می گفت: و ما اهدیکم الّا سبیل الرشاد (۹۰)

و هم مؤمن آل فرعون می گفت: اتبعون اهدکم سبیل الرشاد، (۹۱) ولی یکی، باطل بود. زیرا خود، تجسم ضلالت بود و از ضلالت، جز ضلالت بر نمی خیزد، و دیگری حق، زیرا در سایه‌ی ایمان به خدا و در پرتو ولایت خاص الهی، از ظلمت به نور رسیده بود. الله ولیّ الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور (بقره ۲۵۷). پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، اهل بیت خود را برگزیده و بر حق، توصیف کرد و آنان را ثقل اصغر و کشتی نجات امت خواند.

قرآن کریم، امت اسلامی را بهترین امت معرفی کرده می فرماید:

کنتم خیر امة اخرجت للناس تاءمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر. (۹۲)

نیز می فرماید:

و کذلک جعلناکم امة و سطا لتکونوا شهداء علی الناس. (۹۳)

قرآن کریم، از گروهی، به عنوان نعمت داده شدگان یاد می کند و کسانی را هم اهل ضلالت و مغضوب خداوند می داند (سوره حمد)

قرآن کریم از نیکوکاران، پرهیزگاران، طهارت طلبان، توبه کنندگان، مجاهدان راه خدا و... به عنوان کسانی که خداوند آنان را دوست دارد یاد می کند، حال اگر این افراد ادعا کنند که محبوب خداوندند، آیا به گزاف سخن گفته اند؟ یا دعوی بی جا کرده اند؟ از دیدگاه

قرآن، هر کس از پیامبر اکرم، پیروی کند، مورد محبت خداوند است: قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله حال اگر مسلمانی که در عقیده و عمل پیرو پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است خود را محبوب خداوند بداند، آیا دعوی ناروا نموده است؟

ه) قداست و حجیت در معرفت دینی

آخرین نکته ای که در مقاله ی صراطهای مستقیم در بحث اختلاف نظر در تفسیر متون بیان گردیده این است که چون معرفت دینی، از سنخ معرفت بشری است و معرفت بشری، خطاپذیر است، بنابراین قول هیچ کس، حجت تعبدی برای دیگری نیست و هیچ فهمی، مقدس و فوق چون و چرا نخواهد بود و ما حاکم سیاسی داریم، اما حاکم فکری و دینی نداریم. در این باره دو نکته را یادآور می شویم:

۱- مسئله ی خطاپذیر معرفت دینی در مواردی که قرآن، توسط پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و یا قرآن و سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) توسط ائمه ی معصومین (علیه السلام) در علم و عمل، خطاپذیر امکان ندارد.

۲- روش فطری بشر در جنبه های مربوط به زندگی عملی خود، این است که برای انجام هر کاری، حجت و دلیلی می جوید و به عبارت دیگر، عمل خود را بر علم استوار می کند. زیرا انسان، فاعل علمی و فکری است. و در مرحله ی نخست، حجت و علم بی واسطه را می پسندد و می جوید. ولی هر گاه به علل گوناگون، به چنین حجت و علمی دست نیابد، حجت و علم مع الواسطه را بر می گزیند و چنین است که در هر مورد، به عالمان و متخصصان مربوط به آن رجوع می کند و گرچه از جنبه ی نظری، چه بسا احتمال خطا به کلی از بین نرفته و فرض اشتباه همچنان باقی است، ولی به این گونه احتمالات و فرض ها اعتنا نمی کند و کار خود را با استناد به قول عالم و متخصص در آن مورد، مدلل و همراه با حجت می داند و معنای حجت بودن قول عامل در این فرض، این است که اگر کشف خلاف شود و نتیجه ی مطلوب به دست نیاید و یا احیاناً دچار ضرر و زیان گردد خود را ملامت نمی کند؛ چنان که عمل او از نظر دیگران نیز موجه و معقول تلقی می شود؛ یعنی کار او از نظر وجدان و خرد مقبول و پذیرفته است. حال اگر فرض کنیم که کاری که وی با چنین پشتوانه ی علمی (علم مع الواسطه و حجیت قول عالم) انجام داده، کار است که دیگری وی را بدان تکلیف کرده و یا بر انجام آن به وی وعده ی پاداش و مزد داده است، در این صورت، فاعل، مستحق پاداش و صواب نیز خواهد بود؛ چنان که اگر از انجام آن نهی شده و یا بر انجامش و عید کیفر داده شده باشد، سزاوار نکوهش و کیفر خواهد بود.

این روش فطری یا سیره ی عقلا، مورد تائید و امضای شرع مقدس نیز قرار گرفته است و از این رو علاوه بر اعتبار عقلایی و بشری، اعتبار شرعی و دینی هم یافته است و در نتیجه، حجت عقلایی، رنگ و بوی حجت شرعی به خود گرفته است. البته چون سرچشمه ی شریعت، وحی است که از افقی برتر به انسان و مصالح و مفاسد و سعادت و شقاوت او می نگرند، چه بسا در قلمرو حجت عقلایی، توسعه یا تضییقی را ایجاد کند، ولی این دوگانگی مربوط به مصداق است، نه در قاعده و حکم کلی. انسان، کاری که انجام می دهد، باید با علم و حجت همراه باشد و هرگاه خود، آن علم و حجت را نداشته باشد، از علم و حجت دیگران بهره می گیرد. آری این قاعده، مربوط به کسانی است که خود، صاحب نظر و متخصص نیستند، اما فردی که در یک مسئله یا موضوع صاحب نظر و مجتهد است و حجت بالذات دارد، به علم دیگران و حجت بالغیر نیازی ندارد و قول دیگران در حق او، نه حجت عقلایی است و نه حجت شرعی.

از آنچه گفته شد، روشن می شود که در مقاله صراطهای مستقیم، مغالطه ای از نوع مغالطه ی عام و خاص و مطلق و مقید رخ داده است ؛ یعنی حکم مربوط به خاص و مقید (مجتهد و متخصص)، بر عام و مطلق (افراد دیگر، اعم از مجتهد و عامی) تطبیق گردیده است.

فصل ششم: صراط‌های مستقیم و حقایق درهم تنیده

تفسیر دیگری که برای پلورالیسم دینی شده، مبتنی بر این فرضیه است که در عالم دینداری و رستگاری، تنها یک راه راست وجود ندارد، بلکه راه‌های راست بسیاری موجود است و راهی که پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند، تنها یکی از این راه‌ها بوده است. بنابراین برای نیل به سعادت و رستگاری، جز راه انبیاء راه‌های متعدد دیگری نیز وجود دارد. بر این مطلب، چنین استدلال شده است که قرآن، صراط مستقیم مربوط به پیامبران را به صورت نکره (صراط مستقیم = راهی راست) آورده است، نه به صورت معرفه (الصراط المستقیم = راه راست). خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌فرماید: اَنك لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ علی صراط مستقیم؛ (یس ۴-۳) و در جای دیگر می‌فرماید و یهدیک صراطا مستقیما (فتح ۲) و درباره ی حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌فرماید: وهدیناه الی صراط مستقیم. (نحل ۱۲۱)

به عبارت دیگر، در جهان، تنها یک حق وجود ندارد، بلکه حقایق بسیار موجود است و کثرت حقایق و درهم تنیده بودن آن، منشاء تفرق ادیان و مذاهب و عقاید و آرا شده است.

بیت زیر از مثنوی مولانا هم به همین معنا تفسیر شده است:

بل حقیقت در حقیقت غرقه شد زین سبب هفتاد، بل صد فرقه شد (۹۴)

ارزیابی و نقد

به مقتضای براهین عقلی و نقلی، در گستره ی هستی و عالم واقعیت، تنها یک حق وجود دارد و بس و آن، ذات اقدس الهی است و غیر از آن، هر چه هست، صفات تجلیات و افعال اوست. تجلیات و افعال الهی نیز دو گونه است: تکوینی و تشریعی. فعل الهی در حوزه ی تکوین و تشریع نیز حق مبین است؛ یعنی خداوند، هیچ قابلیت و استعدادی را مهمل نگذاشته و هر چیزی را در جای خود نیکو آفریده است. الذی احسن کلّ شیء خلقه (سجده ۷) چنان که در مرحله ربوبیت و تدبیر نیز همه ی موجودات را به حق، تدبیر و هدایت کرده است، رَبَّنَا الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهٗ ثُمَّ هَدٰی (طه ۵۰). موجوداتی که فقط قابلیت هدایت تکوینی داشته‌اند، از هدایت تکوینی بهره مند گردیده و موجوداتی چون انسان که شایستگی هدایت تشریعی نیز داشته‌اند، از موهبت هدایت تشریعی نیز برخوردار شده‌اند، که نبوت‌ها و شریعت‌ها، تجلیات هدایت تشریعی بوده‌اند و در عالم تشریع، سعادت و صراط مستقیم، یکی بیش نیست و آن تسلیم و انقیاد در برابر خداوند یکتاست اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰهِ الْاِسْلَامُ (آل عمران ۱۹) و معنای این تسلیم و انقیاد، همان یکتاپرستی و توحید است؛ چنان که فرمود: مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِعِبَادُوْنَ. (۹۵)

۱- قرآن و صراط مستقیم

این صراط مستقیم، همان است که در سوره ی حمد، در وصف آن آمده است:

اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیهم

و در سوره ی (نساء/۶۸) درباره ی نعمت داده شدگان چنین آمده است:

و من یطع الله و الرسول فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین و الصدیقین و الشهداء و الصالحین و احسن اولئک رفیقاً.

همان گونه که ملاحظه می فرمایید در سوره ی حمد، صراط مستقیم به صورت معرفه (الصراط المستقیم) آمده است و الف و لام، برای جنس یا عموم نیست، بلکه برای عهداست؛ یعنی صراط مستقیم معهود که همان صراط توحید و یکتاپرستی است. چنان که در جای دیگر به صراط مستقیم مشخص اشاره کرده می فرماید:

ان الله ربی و ربکم فاعبدون هذا صراط مستقیم؛ (۹۶)

خداوند، پروردگار من و شماست پس او را پرستید. این است راه راست.

و نیز می فرماید:

و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه؛ (۹۷)

و این است راه راست من؛ از آن پیروی کنید.

و از طرفی، این صراط مستقیم مشخص و معهود، همان صراط پیامبران، صدیقین، شهدا و صالحان است که در آیه ی ۶۸ سوره ی نساء بیان شده است و درباره ی موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام) می فرماید: آنان را به صراط مستقیم معهود و معین هدایت کردیم. و هدینا هما الصراط المستقیم (صافات/۱۱۸)

بنابراین، همه ی پیامبران، یک راه را پیموده اند و آن صراط مستقیم عبادت و بندگی و توحید است. شاهراه توحید و صراط مستقیم حق یکی بیش نیست و نکره آمدن صراط مستقیم در آیات دیگر، بر اهمیت و دقت آن دلالت می کند نه بر نامعلوم یا بی شمار بودن آن. (این نکات بر آگاهان از قواعد ادبیات عربی، پوشیده نیست.)

البته در این جا چند نکته را نباید از نظر دور داشت:

۲ - جلوه های صراط مستقیم

صراط مستقیم، گرچه یک حقیقت بیش ندارد و آن توحید ناب است، ولی جلوه های آن در عقیده، اخلاق و عمل، متفاوت است. جلوه ی آن در در عقیده، همان اعتقاد به یگانگی خداوند و صفات جمال و جلال اوست. و در اخلاق، فضایل و در عمل رفتارهای شایسته است. عقیده ی حق، اخلاق بایسته و عمل شایسته، جلوه های سه گانه توحید و صراط مستقیم حق می باشد.

۳ - شریعت های آسمانی

در طول تاریخ دین، شریعت های گوناگونی از جانب خداوند نازل گردیده است و این شریعت ها - چنان که از قرآن کریم و احادیث اسلامی بر می آید - پنج شریعت نوح (علیه السلام)، ابراهیم (علیه السلام)، موسی (علیه السلام)، عیسی (علیه السلام) و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده است. (۹۸) بر این اساس، همه ی کسانی که تا قبل از آمدن شریعت جدید و یا پس از آمدن آن و قبل از آگاه شدن به آن، به شریعت الهی پیشین عمل کرده اند همان صراط مستقیم حق را پیموده و اهل سعادت و نجات می باشند، اما پس از آمدن شریعت جدید - چون شریعت پیشین نسخ گردیده است - راه نجات، منحصر در پیروی از شریعت جدید است و عمل به شریعت پیشین با آگاهی از شریعت جدید، پذیرفته نخواهد بود.

قرآن کریم در این باره که شریعت حق، جز از طرف خداوند نازل نمی شود و شریعت مشرکان، شریعتی است که مورد اذن و خواست الهی نیست، می فرماید:

ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياءذن به الله؛ (۹۹)

آیا آنان، خدایانی دارند که برایشان دینی را تشریع کرده اند که مورد اذن خداوند نیست؟

از آنجا که همه ی شرایع الهی، بر صراط مستقیم توحید استوار گردیده اند، یکی از شرایط ایمان به نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، ایمان به نبوت های پیشین است؛ چنان که می فرماید:

قولوا آمنا بالله و ما انزل الينا و ما انزل الى ابراهيم و اسمعيل و اسحق و يعقوب و الاسباط و ما اوتى موسى و عيسى و ما اوتى النبيون من ربهم لانفرق بين احد منهم و نحن له مسلمون. (۱۰۰)

آن گاه یادآور می شود که اگر مشرکان و اهل کتاب نیز به نبوت همه ی پیامبران، ایمان آورند، هدایت خواهند شد. در غیر این صورت با حق، به شقایق و نزاع برخاسته اند:

فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم في شقاق. (۱۰۱)

اکنون با وجود چنین نصوص قرآنی، چگونه می توان پذیرفت که پس از رسالت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و نزول شریعت اسلام، آنان که از روی علم و عمد، از پذیرش آن روی برتافته اند، اهل هدایت و رستگاری اند؟!

۴ - سبل الهی و صراط مستقیم

حقیقت دین یک چیز بیش نیست، ولی وحدت آن، از سنخ وحدت عددی نیست، بلکه از قبیل وحدت تشکیکی و ذات مراتب است. از این مراتب در قرآن کریم با کلمه ی "سبیل" تعبیر آورده است.

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (عنكبوت / ۶۹)

و نیز می فرماید:

قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات الى النور باذنه و يهديهم الى صراط مستقيم (۱۰۲).

در این آیه، هم از سبل اسلام (راه های امن) یاد شده و هم از صراط مستقیم (راه راست). نیز یادآوری شده است که پیروی از قرآن و نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، انسان را به راههای امن می رساند، و نتیجه این خواهد شد که از تاریکی های کفر و شرک و جهل، نجات یافته و به شاهراه هدایت، یعنی صراط مستقیم می رسد.

از این رو باید گفت: آنچه متعدد است، سبل الهی است و نه "صراط مستقیم". صراط مستقیم، همان شاهراه هدایت است که سبل امن الهی به آن منتهی می شوند و هر کس به همان مقدار که از سبل امن الهی پیروی کند، از صراط مستقیم هم بهره مند خواهد شد و هر کس، همه ی سبل امن الهی را طی کند، از صراط مستقیم، به طور کامل بهره مند خواهد شد. چنان که نعمت داده شدگان چنین اند. (نساء/۶۸) و کسانی که با علم و آگاهی از ایمان به نبوت پیامبر اکرم روی برتابند، از گروه دوم خواهند بود (بقره/۱۳۷) و دیگران هر یک به مقدار پیروی از "سبل السلام"، از هدایت و رستگاری سود خواهند برد. (۱۰۳)

۵ - شرایط نجات و رستگاری

این نکته نیز روشن شد که پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، شرایط بهره مندی از سبل امن الهی و درک صراط مستقیم به طور کامل سه چیز است:

۱ - ایمان به خدای یکتا، فرشتگان الهی، پیامبران پیشین و نبوت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)؛ چنان که از آیه های ۱۳۶ و ۱۳۷ سوره ی بقره بر می آید.

۲ - پیروی از دستورهای قرآن و شریعت اسلام؛ چنان که از آیه ی ۶۸ سوره ی مائده استفاده می شود.

۳ - داشتن نیت خالص و انگیزه ی الهی در اعمال و رفتار؛ چنان که از آیه ی ۷۸ سوره ی عنکبوت و نیز از آیه ی ۶۸ سوره ی مائده استفاده می شود.

پس شرایط نجات و رستگاری عبارتند از:

ایمان؛ عمل صالح؛ اخلاص.

اگر به راستی - چنان که در صراطهای مستقیم آمده است - راه یهود و مسیحیت و مجوس و... پس از بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و آمدن شریعت اسلام، راه مستقیمند و راه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نیز راه مستقیم دیگری است، این همه نزاع و جدال و جنگ و کشتار که پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله و سلم) با اهل کتاب در جزیره العرب را تخطئه کرده بیهوده و نادرست بشماریم؟! و بلکه چون پیامبر، جز به فرمان خدا کاری انجام نداده است، لازمه ی فرضیه ی صراطهای مستقیم، این خواهد

شد که دستور جهاد با اهل کتاب و بلکه با مشرکان از جانب خداوند، ناصواب باشد!! و این لازمه ای است که هیچ مسلمانی و بلکه هیچ خداپرستی به آن، تن در نمی دهد. زیرا نتیجه ی آن نه بسط حق، که انکار آن است.

غرقه شدن حقیقت در حقیقت

اکنون ببینیم تفسیر سخن مولوی که غرقه شدن حقیقت در حقیقت را منشاء پیدایش هفتاد و بلکه صد فرقه می داند چیست. فرضیه ی صراطهای مستقیم را نمی توان تفسیر درستی از سخن مولانا دانست. زیرا با چنان فرضیه ای، اساس حق، تخطئه می شود و دیگر مجالی برای غرقه شدن حقیقت در حقیقت باقی نمی ماند.

آنچه می توان در تفسیر کلام مولوی گفت، این است که وی به مسئله ی محکمت و متشابهات نظر دارد. محکمت و متشابهات، هر دو، فعل حق و در نتیجه حقیقت است.

باطل، نه در خود متشابه، که در تاءویل و تفسیر نادرست آن است. آنچه در مورد متشابه، صادق است، این است که زمینه ی اشتباه را فراهم می سازد و هرگز، علت تامه ی خطا و اشتباه و باطل نیست؛ چنان که وجود غرایز و تمایلات در انسان، زمینه ساز گرایش انسان به باطل می باشد، و نه علت تامه ی آن.

در برابر غرایز و شهوات، هدایت عقل و وحی قرار دارد و این گونه است که صحنه ی امتحان و آزمایش الهی پدید می آید و نوبت به تصمیم گیری و انتخاب آگاهانه ی انسان می رسد. همین گونه است متشابهات که در کنار آنها محکمت قرار دارند و باید متشابهات را در پرتو محکمت، تاءویل و تفسیر نمود؛ جز اینکه که اهل هوا و هوس با دل هایی بیمار، متشابهات را بدون ارجاع به محکمت، معنا کرده از آن پیروی می نمایند. فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ (آل عمران ۷) و راسخان در علم، به محکمت و متشابهات، هر دو ایمان دارند و هر دو را از جانب خدا می دانند و بر این قاعده که کلام خداوند یکدیگر را معنا می کند (ينطق بعضه ببعض ...) متشابهات را به محکمت بر می گردانند و معنای صحیح کلام الهی را به دست آورده، به کار می بندند. وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُوْنَ اٰمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا

البته درک و فهم این نکته، کار خردورزان و ارسته از هوا و هوس می باشد. و ما يَذْكُرُ الْاَوَّلُوْنَ (الباب ایتان پیوسته از خدا طلب هدایت می کنند و از رحمت و اسعه ی الهی برای توفیق یافتن در ادامه ی راه حق، مدد می جویند و می گویند رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوْبَنَا بَعْدَ اٰذْهِبْنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ). (۱۰۴)

تحقیقی از علامه طباطبایی

علامه ی طباطبایی درباره ی این که مذاهب و فرق اسلامی به خاطر پیروی از متشابهات و تفسیر و تاءویل نابجای آنها پدید آمده اند، چنین می گویند:

اگر بدعت های دینی و مذاهب و فرق باطلی را که پس از رحلت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در دنیای اسلام پدید آمده اند - خواه در زمینه ی معارف و خواه در زمینه ی احکام - مطالعه نمایی در خواهی یافت که منشاء اکثر آنها پیروی از متشابهات قرآن و

تاءویل آیات قرآن بر خلاف رضای خداوند و بدون توجه به محکّمات بوده است. بدین طریق که قائلان به تجسیم، جبر، تفویض، مخالفان عصمت پیامبران، نافیان صفات، معتقدان به صفات زاید بر ذات و... همگی، به آیات متشابه قرآن - بدون ارجاع آنها به محکّمات - استناد نموده اند.

ایشان آنگاه نظریه هایی که در باب احکام و شریعت الهی ابراز گردیده و به گونه های مختلف، احکام شریعت را بی ارزش و غیر اصیل معرفی نموده اند و تحت عناوینی گوناگون، نوعی اباحه گری را ترویج کرده اند، اشاره می کند:

گروهی گفتند که شریعت جز راهی برای وصول به حقیقت نیست؛ پس اگر راه دیگری نزدیک تر از آن باشد، باید به جای پیروی از شریعت، آن راه را پیمود عده ای دیگر گفتند، تکلیف، جز برای رسیدن به کمال مطلوب نیست، بنابراین پس از وصول به کمال، عمل به تکلیف، معنا نخواهد داشت. برخی دیگر گفتند که عمل به تکلیف دینی، جز برای طهارت قلب و پاکی اندیشه و اراده نیست و امروز دل ها و اندیشه هایی که در سایه ی تربیت های اجتماعی رشد کرده اند و جز به خدمت به مردم نمی اندیشند، از طهارت های دینی به وسیله ی وضو، غسل و نماز و روزه بی نیازند!... اگر در همه ی این افکار و آرا تامل کنی، آنگاه در کلام خداوند که فرمود: *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ...* تدبیر نمایی، در آنچه ما گفتیم، تردید نکرده و باور خواهی کرد که این فتنه ها ناملایمات، ناشی از پیروی از متشابهات است. (۱۰۵)

ابن خلدون نیز به گونه ای این مطلب را یادآور شده است. (۱۰۶)

پس می توان گفت که چون حقیقت، درباره ی پاره ای معارف الهی، در قالب متشابهات، که آن هم حق و حکیمانه است، غرقه شد، هفتاد و بلکه صد فرقه و بیش از آن در جهان اسلام پدید آمد.

فصل هفتم : هدایت گسترده و رحمت واسعه ی الهی

برای تفسیر پلورالیسم دینی ، به اسم هادی و صفت رحمت الهی هم استدلال شده و چنین گفته شده است:

می توان پرسید اگر واقعا امروز از میان همه ی طوایف دیندار که به میلیاردها نفر می رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته اند و بقیه ، همه ضال و کافرند (به اعتقاد شیعیان) در آن صورت هدایتگری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکندها است . اسم هادی حق در کجا متجلی شده است ؟ آیا این ، عین اعتراف به شکست برنامه ی الهی و ناکامی پیامبر خداوند نیست ؟ آیا فرود آمدن عیسی (علیه السلام) روح ، رسول و کلمه ی خدا (به تعبیر قرآن)، فقط برای آن بود که جمعی عظیم مشرک شوند و آیین تثلیث برگیرند و از جاده ی هدایت به دور افتند؟ و کتاب و کلام و پیامش بلافاصله تحریف شود؟ او هادی بود یا مضل ؟ فرستاده ی شیطان بود یا فرستاده ی خدای رحیم و رحمان ؟ همین ملاحظات بدیهی است که آدمی را وادار می دارد تا پهنه ی هدایت و سعادت را وسیع تر بگیرد و کید شیطان را به تعلیم قرآنی ، ضعیف ببیند و برای دیگران هم حظی از نجات و سعادت و حقانیت ، قائل شود و روح پلورالیسم هم همین است.

آنچه در این جا رهزنی می کند عناوین کافر و مؤمن است که عناوینی صرفا فقهی - دنیوی است و ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می سازد بر داشتن این گونه تمایزات ظاهری در مقام تحقیق و نظر دوختن در عالم از روزن اسم هادی خداوند و اساس هدایت و نجات را در طلب صادقانه و عبودیت حق جستن و نه در ارادت ورزیدن به این یا آن شخص یا عمل کردن به این یا آن ادب ، یا وابسته ماندن به این یا آن حادثه تاریخی و حکم قشر را از حکم لب جدا کردن و ذاتی دین را از عرضی آن باز شناختن و شریعت و حقیقت را در جای خود نشان دادن و شیطان را در حاشیه نه در متن دیدن ، کلید حل مشکل و هضم و قبول کثرت است . این پلورالیسم سلبی است ، چون حق و صدق آموزه های کلامی را منظور نظر قرار نمی دهد و بیش از آن بر نجات و سعادت طالبان صادق و دستگیری هادیان نهان ، انگشت تاءکید می نهد و کثرت ها را نه در کثرتشان بل به دلیل آن که منحل به وحدت می شوند، می پذیرند.(۱۰۷)

ارزیابی و نقد

۱ - عمومیت هدایت و رحمت خداوند

در این که هدایت و رحمت خداوند، شامل و فراگیر است ، جای تردید نیست . خداوند، پیامبران را که مظاهر هدایت و مبشران رحمت او بوده اند، برای همه ی افراد بشر فرستاده است . ولی لازمه ی عمومیت هدایت و رحمت الهی ، این نیست که همه ی افراد بشر، اهل هدایت و بهره مند از رحمت ویژه ای الهی گردند. زیرا فرض ، این است که انسان ، موجودی است انتخابگر و تصمیم گیرنده . او می تواند دیدگان عقل و ضمیر خود را بگشاید و از نور هدایت الهی ، بهره مند گردد و نیز می تواند چشم خرد و دل خویش را فرو بندد و دل به غرایز و لذایذ مادی بدهد و گوش به وسوسه های نفسانی و شیطانی بسپارد و خود را از مزایای هدایت حق محروم سازد. انا هدیناه

السَّبِيلَ اَمَّا شَاكِرًا وَاَمَّا كَفُورًا از این روست که خداوند قرآن را هدایتگر عموم مردم می داند می فرماید: هُدًى لِلنَّاسِ. (بقره ۱۸) ولی در جای دیگر آن را هدایتگر پرهیزگاران دانسته می فرماید: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ. (بقره ۲)

۲ - گمراهی اکثریت سازگار با عمومیت هدایت الهی

این مطلب که اکثریت افراد بشر، در ضلالت کفر و شرک و معصیت به سر می برند، چیزی است که قرآن کریم با صراحت تمام آن را بیان کرده است: و ما اکثر النَّاسُ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ. (۱۰۸) و باز می فرماید: و ان تَطْعَ أكثر من فی الارض یضلّوک عن سبیل اللّٰه (۱۰۹) و نیز می فرماید: ام تحسب ان اکثر هم یسمعون او یعقلون ان هم الا کالا نعام بل هم اضلّ سبیلا. (۱۱۰) و آیات دیگر.

انحراف و ضلالت اکثر افراد بشر، نه با عمومیت هدایت و رحمت واسعه ی الهی منافات دارد و نه با قدرت مطلقه ی خداوند و نه دلیل بر غلبه ی مکر شیطان و کافران بر مشیت و اراده ی الهی است. عمومیت هدایت و رحمت خداوند بدان معناست که برای همه ی افراد بشر در همه ی دوره های تاریخ، اسباب هدایت فراهم شده است:

و ان من امة الا خلافيها نذیر (۱۱۱) و لقد بعثنا فی کل امة رسولا ان عبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت. (۱۱۲)

ولی چون مکانیسم این هدایت، اراده و اختیار انسان است، تنها کسانی از مشعل هدایت حقه، بهره مند شده اند که به آن دل سپرده و آن را فرا راه زندگی خود قرار داده اند؛ نه آنان که با حقیقت لجوجانه در افتاده اند.

هدایت یافتن، اختیاری است نه اجباری و هدایت اختیاری، دو رکن دارد: فعل الهی و فعل بشری. بحث کلامی درباره ی تحقق این هدایت فراگیر و همگانی و عدم تحقق آن باید از جنبه ی رکن الهی آن انجام گیرد و از این نظر در تحقق هدایت عام الهی جای تردید نیست.

۳ - ضلالت افراد بشر با قدرت مطلقه ی الهی منافات ندارد

منافات نداشتن ضلالت افراد بشر با قدرت مطلقه ی الهی نیز روشن است. خداوند خواسته است که قدرت خود را در امر هدایت بشر، تنها از رهگذر اراده و اختیار او اعمال کند. پس این که بشر، از روی اراده و اختیار خود، ایمان یا کفر را برگزیند، درست مطابق مشیت تکوینی الهی انجام گرفته است، نه خارج از قدرت او. آری؛ خداوند از نظر اراده ی تشریعی، ایمان را می پسندد و کفر را نمی پسندد و لایرضی لعباده الکفر (زمر/۷). ولی از جنبه ی اراده ی تکوینی، هیچ فعلی بدون قدرت و اذن تکوینی او واقع نمی شود.

۴ - مقصود از ضعف کید شیطان چیست؟

مقصود از ضعف کید شیطان و کافران که در آیات قرآن بیان شده، این نیست که وسوسه های شیطانی و توطئه های کافران مستکبر و متترف در اغوا و اضلال مردم نقشی نداشته هیچ کس در دام مکر و کید آنان نمی افتد. چرا که خود قرآن تصریح می کند:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ. (۱۱۳)

و نیز درباره ی شیطان می فرماید:

ولقد اضلّ منکم جبلا کثیرا افلم تکنونوا تعقلون. (۱۱۴)

و درباره ی فرعون می فرماید:

واستخفّ قومه فاطاعوه. (۱۱۵)

پس مقصود، این است که وسوسه ها و مکرهای آنان در این جهت که از روشن شدن حقیقت، جلوگیری کنند و مانع "تشخیص رشد از گمراهی" شوند، یا پیامبران را از ادامه حرکت و تلاش هدایت گرانه خود بازدارند، مؤمنان را از مسیر حرکت هدایت جویانه خود باز گردانند، ضعیف و بی اثر بوده است. چنان که در لحظه های حساس نبرد حق و باطل، که عده و عده ای نیروهای باطل بر نیروهای حق، برتری داشته است، خداوند با نصرت غیبی خود، کید شیطان را خنثی و ابتر ساخته است. اینک آیاتی از قرآن کریم در تاءید این مدعا:

الف) درباره ی جنگ بدر که نیروهای مسلمانان از نظر عده و عده، قابل قیاس با نیروهای کافران نبود، پس از یادآوری نصرت غیبی خداوند و پیروزی مؤمنین می فرماید:

ذلکم و انّ اللّٰه موهن کید الکافرین. (۱۱۶)

ب) درباره ی سرانجام سرافرازانه ی یوسف و شکست مکر زلیخا در آلوده ساختن دامن او می افزاید:

ذلک لیعلم أنّی لم اخنه بالغیب و انّ اللّٰه لایهدی کید الخائنین. (۱۱۷)

ج) درباره نقشه ی شیطانی نمرود در سوزاندن ابراهیم خلیل (علیه السلام) و این که خداوند، آتش را بر او سرد و سلامت گرداند می فرماید:

وارادوا به کیدا فجعلناهم الاخسرین. (۱۱۸)

د) درباره ی کید فرعون در مبارزه با موسی (علیه السلام) توسط ساحران می فرماید:

فتولّی فرعون فججمع کیده ثمّ اءتی. (۱۱۹)

آنگاه در جای دیگر، کید فرعون را بی اثر دانسته می فرماید:

وما کید فرعون الاّ فی تباب. (۱۲۰)

ه) درباره ی سپاه ابرهه که قصد ویران کردن کعبه را داشتند می فرماید:

الم يجعل كيدهم في تضليل فاءرسل عليهم طيرا ابابيل (۱۲۱)

اصولا اگر گمراه شدن و انحراف افراد از جاده ی توحید و هدایت ، و کفر و معصیت را نقض قدرت مطلقه ی خدا و غلبه حق بدانیم ، حتی یک مورد آن هم مشکل ساز خواهد بود. زیرا موجب راه یافتن عجز و ضعف در ساحت الهی است.

۵ - اتهام ناروا به شیعیان

این مطلب که به شیعیان نسبت داده شده است که غیر خود را - اعم از مسلمان و غیر مسلمان - کافر می دانند، اساسی ندارد. عقیده ی رسمی و پذیرفته شده در کلام و فقه شیعه ی اثنی عشری ، این است که همه ی معتقدان به رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مسلمانند، جز فرقه هایی که ضروریات دین اسلام را منکرند؛ مانند غلات و نواصب.

۶ - خطا در تفسیر ایمان و کفر

عناوین ایمان و کفر، صرفا عناوین فقهی - دنیوی که مربوط به یک رشته قوانین رهگشا در زندگی دنیوی انسانند و نقشی در هدایت و سعادت انسان ندارند، نمی باشند. اصولا این تصور که مقررات فقهی صرفا جنبه ی دنیوی داشته و ربطی به کمال معنوی انسان ندارند، تصویری نادرست است و ناشی از مقایسه شرایع آسمانی با قوانین بشری است که تنها ناظر به بعد مادی و دنیوی زندگی انسان می باشند این در حالی است که قوانین الهی - حتی قوانین مربوط به مسایل اقتصادی و سیاسی آن - دو جنبه دارد که جنبه ی تربیتی و معنوی آنها روح و غایت آنها را تشکیل می دهد. قرآن کریم درباره ی زکات که یک قانون اقتصادی اسلامی است می فرماید:

خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكهم بها. (۱۲۲)

۷ - شریعت در برابر حقیقت نیست

از این جا، نادرستی در برابر هم نشان دادن شریعت و حقیقت نیز روشن می شود. نسبت میان این دو تباین یا عموم و خصوص من وجه یا مطلق نیست که بتوان آن دو را از هم جدا ساخت بلکه نسبت آنها تساوی تلازم است . بدین جهت است که پیامبران و امامان و اولیای الهی از کوشاترین افراد در پایبندی به شریعت الهی بوده اند و نه تنها واجبات و محرمات ، بلکه مستحبات و مکروهات را هم رعایت می کردند. کاری که روشنفکر مآبان دینی امروز، آن را بنیادگرایی یا قشری گری مذهبی می نامند.

شریعت ، به حکم این که فعل خداوند است ، مرتبه ای از حقیقت ، یعنی حقیقت در مرحله فعل تشریعی است ؛ همان گونه که خلقت انسان و جهان در حقیقت در مرحله ی فعل تکوینی است . البته فعل تکوینی و تشریعی الهی ، هر دو غایتمند و هدفدار است و هدف ، این است که هر موجودی به کمال مطلوب خود نایل گردد و کمال مطلوب خلقت انسان از راه پرستش خدا و عمل به شریعت الهی به دست می آید. بنابراین شریعت ، راه وصول به کمال مطلوب انسانی است و روشن است که رسیدن به مقصود بدون پیمودن راه آن ، امکان پذیر نیست.

۸ - شریعت و عبودیت حق

طلب صادقانه و عبودیت حق، گرچه اساس هدایت و نجات انسان را تشکیل می دهد، ولی اولاً این عبودیت و طلب بدون شریعت و مربیان الهی میسر نیست:

قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله: (۱۲۳)

بگو اگر خدا را دوست دارید از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد باز می فرماید:

لقد كان في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر و ذكر الله كثيرا: (۱۲۴)

در گفتار و رفتار رسول خدا، اسوه نیکویی است برای شما، برای کسی که به (رحمت) خدا و (نجات) روز قیامت امیدوار و بسیار یاد خدا می کند.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از مسلمانان خواسته است تا نسبت به اهل بیت او مودت و ارادت بورزند. قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى (شوری ۲۳) و این درخواست بدان جهت است که این مودت و ارادت، آنان را در مسیر هدایت و سعادت قرار می دهد. قل ما ساء لکم من اجر فهو لکم (سباء/۴۷)

البته سعادت و نجات، بدون شریعت و بدون اقتدا و ارادت به مربیان الهی به کمال مطلوب نخواهد انجامید. ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات (سوره عصر)

۹ - هادیان نهان!

مقصود، از "هادیان نهان" این است که افرادی که به پیامبران و هادیان الهی ایمان نیاورده و شرایع الهی را انکار نموده اند، مع ذلک در نهان، مورد عنایت هادیان الهی قرار گرفته و راه نجات را می یابند.

باید گفت در مورد کسانی که از شریعت الهی خبر ندارند و بی خبری آنها از سر تقصیر نیست، یا خبر دارند ولی در چنان جزمی بسر می برند که احتمال خطا در راه خود و احتمال صواب در شریعت الهی نمی دهند و در غفلت محض بسر می برند، عنوان عالم معاند یا جاهل مقصر بر آنها منطبق نیست و از طرفی در پیروی از شریعت فطرت و خرد، تا آن جا که در قلمرو هدایت آن است، کوتاهی نمی کنند و نیز در کار خیری که انجام می دهند، طالب شهرت و مقام و مال و منال نیستند، چنین افرادی در واقع، خداپرست و پیرو حقیقت اند، و ناآگاهانه به بخشی از شریعت الهی نیز جامه عمل می پوشند و در نتیجه در مسیر نجات و سعادت قرار دارند. هر چند چون به شاهران سعادت و هدایت که همان شریعت الهی است به طور کامل دسترسی پیدا نکرده اند، از وصول به سعادت مطلوب به طور کامل محروم خواهند بود. ولی این ربطی به پلورالیسم دینی ندارد، بلکه با نظریه ی شمول گرایی که "کارل رانر" متکلم مسیحی کاتولیک از هواداران این نظریه است، هماهنگ است.

فصل هشتم: ناخالصی امور عالم

مبنای دیگری که پلورالیسم دینی بر اساس آن تبیین شده، ناخالص دانستن امور عالم است؛ یعنی:

۱- در عالم ممکنات، هیچ چیز خالص یافت نمی شود، نه در عرصه ی طبیعت و نه در حوزه ی شریعت، نه در مورد فرد و نه جامعه و نه هیچ چیز دیگر. در نتیجه، همه جا حق و باطل بهم آمیخته اند.

۲- در میان ادیان، مذاهب و فرق دین نیز نمی توان هیچ دین، مذهب یا فرقه ای را حق خالص و دیگری را باطل ناخالص دانست. بنابراین نه تشیع، اسلام خالص و حق محض است و نه تسنن، نه فقه مالکی، نه فقه جعفری و نه هیچ مذهب و فرقه ی دیگر اسلامی و غیر اسلامی.

۳- علت اینکه نزاع های دینی غالباً به نتیجه نمی رسند و پیرو مذاهب و ادیان حاضر نمی شوند دست از مذهب و دین خود بردارند، همین آمیختگی حق و باطل به یکدیگر است. اگر یکی از این مذاهب و فرق دینی حق خالص می بود، هیچ کس در انتخاب آن تردید و درنگ نمی کرد.

۴- این ناخالصی از آن جا ناشی می شود که حقیقت دین، با اندوخته های پیشین ذهن انسان در می آمیزد و در نتیجه مکدر و تیره می شود و خلوص خود را از دست می دهد. (۱۲۵)

ارزیابی و نقد

۱- در تکوین و تشریع الهی باطل راه ندارد

اگر مقصود از ناخالص بودن امور جهان، این است که چون امور، ممکن الوجودند، هستی هایشان محدود و مشوب است، مطلب درستی است. ولی این مطلب، مستلزم باطل بودن جهان نیست. زیرا عالم ممکنات، در عین محدودیت به عنوان فعل الهی، حق است و هیچ گونه باطلی از جنبه ی فاعلی و غایی، مادی و صوری در آن راه ندارد. ما خلقنا السموات والارض و ما بینهما الا بالحق (حجر/۸۵)

پس عالم ممکنات، از این جهت که فعل خداوند حکیم و علیم است، منزّه از بطلان و نابایستگی است و به عبارت دیگر، نظام فعلی جهان نظام احسن است. اَلَّذِیْ احْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ (سجده ۷)

همین گونه است در حوزه ی شریعت که وحی، فرشته ی وحی، نبی (گیرنده ی وحی)، دریافت وحی، حفظ و ابلاغ وحی، معجزه (برهان وحی) تفسیر و تبیین وحی از سوی پیامبر، تبیین و اظهار وحی برای مردم، همگی حق است:

هُوَ الَّذِیْ ارْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدٰی وَ دِیْنِ الْحَقِّ. (۱۲۶)

و نیز فرمود:

لا اكراه فى الدّين قد تبين الرّشد من الغى. (۱۲۷)

آیه ی نخست ، بیانگر حق بودن اصل دین است و آیه ی دوم ، بیانگر این مطلب که دین حق ، برای مردم آشکار، گردیده و آنان می توانند رشد را از غی و حق را از باطل باز شناسند، بدین جهت می افزاید:

فمن يكفر بالطّاعوت و يؤ من بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى.

و در جای دیگر می فرماید:

قل الحقّ من ربّكم فمن شاء فليؤ من و من شاء فليكفر. (۱۲۸)

و باز می فرماید:

انا هدیناه السّبیل اما شاکرا و اما کفورا. (۱۲۹)

از این آیات و نظایر آن به روشنی به دست می آید که دین ، همان گونه که در مرحله ی تشریع و قبل از ابلاغ ، حق خالص است ، پس از ابلاغ نیز چنین است و انسان نیز می تواند آن را بشناسد. در غیر این صورت تبیین رشد از غی ، کفر به طاغوت و ایمان به خدا و پیروی از حق و انکار باطل معنایی نخواهد داشت . به عبارت دیگر لازمه ی فرضیه ی تمایزناپذیری حق از باطل در مرحله ی تشخیص ، این است که صف مؤ من و کافر و سپاسگزار و ناسپاس از هم ، قابل تفکیک نباشد و دین حق ، از آیین های باطل ، ممتاز نگردد و این با غایت نبوت و شریعت الهی که روشن کردن رشد از غی و دین حق از ادیان باطل است :لیظهره علی الدّین کلّه . و با این که صف مؤ منان از کافران جدا می گردد و سپاسگزاران از ناسپاسان باز شناخته شوند، تعارض آشکار دارد.

۲ - حق از باطل قابل تفکیک است

فرضیه ی مزبور می گوید: سخن در اصل ادیان الهی نیست که عین حقتند، سخن در فهم آدمیان و مذاهب مختلفه ی دینی است که همیشه مخلوطی از حق و باطلند.

ولی قرآن کریم تصریح می کند که نه تنها اصل ادیان الهی ، عین حقتند، این حق به انسانها هم ابلاغ شده و به آنان رسیده است ؛ به گونه ای که حق از باطل و رشد از غی ، باز شناخته شده است و بر این اساس ، دو صف تشکیل می گردد که یکی صف طرفداران حق و دیگری صف پیروان باطل است . این ، با آمیختگی حق و باطل در همه ی مذاهب در مرحله ی فهم و تفسیر دین امکان پذیر نیست . اگر چنین باشد که به محض این که دین حق از سوی پیامبر خدا به مردم ابلاغ گردد و معارف و مفاهیم دینی به ذهن انسانها وارد شود، با مفاهیم ذهنی آنان آمیخته می گردد، حق و باطل به هم در آمیزد و دین حق ، صفت حق بودن را از دست می دهد و داوری میان حق و باطل تفسیرها، برداشت ها و مذاهب و آرا ممکن نخواهد بود، چگونه خداوند می فرماید:

قد تبين الرّشد من الغی " و " لیظهره علی الدّین کلّه " و " بیّنات من الهدی و الفرقان.

و چرا از انسانها می خواهد که پیرو حق باشند و از باطل دوری گیرند؟ آیا این نقض غرض و تکلیف به مالا یتاق نخواهد بود؟

۳ - حق و باطل در معرفت‌های بشری

از این جا نادرستی مطلب چهارم به دست می آید. درست است که معارف و احکام الهی در مرتبه ی نزول ، لطافت و کمال نخستین خود (در علم ربوبی و لوح محفوظ) را از دست می دهند، و مرحله ی احکام کلام الله ، غیر از مرحله ی تفصیل و تنزیل آن است ، کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر (هود/۱) ولی هرگز از حق بودن . خارج نمی شود و باطل در آن راه نمی یابد. لایا یتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید (فصلت /۴۲) وارد شدن کلام و معارف و احکام دینی در اذهان بشر نیز، وحی را از وحی بودن خارج نمی کند. سرمایه های ذهنی بشر (تصورات و تصدیقات) دو گونه اند: بخشی ، همگانی و ثابت است و بخشی دیگر غیر عمومی و متحول . در بخش اول ، باطل راه ندارد. آنچه ممکن است حق یا باطل باشد، بخش دوم است . برای نمونه ، قواعد عقلی و بدیهی زیر، جزء معرفت های بشری ثابت و همگانی اند:

اجتماع و ارتفاع نقیضین ، محال است ؛ سلب شیء از خود، محال است ؛ هر معلولی ، علتی می خواهد؛ جمع ضدین ممکن نیست ؛ ذاتی ، تغییر پذیر نیست ؛ ادعای بی دلیل ، پذیرفته نیست ؛ حیات عقلی ، برتر از حیات غریزی است ؛ در زندگی اجتماعی ، نظم و قانون لازم است ؛ شکر منعم ، پسندیده و لازم است ؛ عدالت نیکوست ؛ وفای به وعده پسندیده است ؛ احسان و نیکی ، ممدوح است ؛ ظلم و بی عدالتی ، نکوهیده است ،و...

در سایه ی چنین سرمایه های ذهنی و عقلی استواری ، جداسازی حق از باطل و درست از نادرست امکان پذیر است ، و بشر به حقیقت شناسی و حقیقت پذیری تکلیف شده است . این معرفت های بدیهی و ثابت به انضمام اصول روشنی که از طریق وحی بر بشر عرضه شده است ، معیار و مقیاس شناخت حق از باطل می باشند و می توان در مورد حق و باطل آرا و مذاهب و ادیان داوری کرد. امام کاظم (علیه السلام) می فرمایند:

خدا بر بندگان خود دو حجت دارد: عقل که حجت باطنی است ، و پیامبران و پیشوایان معصوم که حجت ظاهری اند.

۴ - شناخت پذیری حق و باطل در حوزه ی ادیان و مذاهب

چنین نیست که در ادیان و مذاهب ، حق خالص یا باطل خالص نباشد و یا شناخت آن ، امکان پذیر نباشد. در این باره سه احتمال می توان داد:

۱. حق خالص ؛ ۲. باطل خالص ؛ ۳. آمیزه ای از حق و باطل ؛ یعنی عقیده ای مرکب که بخشی از آن درست و بخشی از آن نادرست است . ولی مرکب از حق و باطل نیز، حکم باطل را دارد.

حق خالص ، مانند عقیده به وحدانیت ذات الهی ؛ یعنی اینکه خداوند، نه شریک و مثل دارد و نه دارای جزء است.

باطل محض ، مانند اعتقاد به اولو هیئت مسیح ؛ یعنی عیسی در عین این که بشر است ، خداست.

و حق و باطل درهم آمیخته ، مانند اعتقاد به اینکه خدا هم یکتاست و هم سه گانه است ، که بخش اول آن (خدا یکتاست) حق ، و بخش دوم آن (سه گانگی خدا) باطل است و همین بخش دوم ، این عقیده را در مجمو(علیه السلام) باطل خواهد کرد. چون مستلزم جمع میان متناقضین است ؛ مگر آنکه تثلیث ، به گونه ای تفسیر شود که مستلزم محال نباشد و در آن صورت ، اساسا موضوع بحث تغییر کرده به فرض نخست باز می گردد.

همین گونه است مسئله ی نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که در مورد آن فرض های زیر قبل طرح است:

۱ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، پیامبر خدا و نبوت او، جهانی و ابدی است . (عقیده مسلمانان = حق)

۲ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، پیامبر خداست ولی نبوت او جهانی نیست . (عقیده برخی از مسیحیان = حق + باطل)

۴ - پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، پیامبر الهی نیست (عقیده منکران رسالت پیامبر اسلام = باطل)

مسئله ی امامت و خلافت ، که اساس تشیع و تسنن را تشکیل می دهد،

نیز همین گونه است . به اعتقاد شیعه ، امامت و خلافت ، مقام و منصبی است الهی و باید از جانب خداوند تعیین شود. ولی به عقیده ی اهل سنت ، امامت و خلافت ، مقام منصبی است بشری و تعیین امام و خلیفه ی پیامبر، به خود مسلمانان واگذار شده است.

در این دو نظریه ، یک عقیده ، مشترک و مورد قبول هر دو دسته است و آن وجوب امام و خلیفه ی پیامبر در جامعه ی اسلامی است و هر یک از آن دو نیز، عقیده ی مخصوص به خود را دارد. عقیده ی مشترک ، از نظر هر دو گروه حق است . چنان که هر یک از آن دو نیز عقیده ی مخصوص خود را حق می داند و البته مذهب حق در باب امامت و خلافت ، از یکی از آن دو فرض ، بیرون نیست . زیرا اگر هیچ کدام حق نباشد، اصل وجوب امامت ، انکار می شود که قطعاً باطل است . لا بدّ للناس من امیر (نهج البلاغه / ۴۰)

پس این جمله که نه تشیع ، حق خالص است و نه تسنن ، مساوی با این است که بگوییم : پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، اصولاً جامعه اسلامی ، به امام و خلیفه نیاز ندارد (انکار اصل امامت و رهبری) و این سخن از نظر عقل و نقل ، مردود است و مورد انکار همه ی مسلمانان.

همین مطلب در مورد فرقه ها و انشعابات که در دنیای تشیع و تسنن پدید آمده است ، نیز صادق است . در دنیای تشیع ، فرقه هایی به نام اثنا عشریه (امامیه)، کبسانیه ، زیدیه و اسماعیلیه پدید آمده است و در جهان تسنن ، فرقه های معتزله ، اشعریه ، ماتریدیه ، ظاهریه و اهل الحدیث ... پدیدار گشته است . همه ی این فرقه ها مشترکاتی دارند و مختصاتی و می توان حق را از باطل جدا ساخت و چنین نیست که عقاید مشترک و مختص آنها نه حق خالص باشد و نه باطل محض . مثلاً عقیده ی مشترک شیعه ، اعتقاد به منصوص بودن امامت است که همگی این اصل را حق می دانند ولی اثنا عشریه به امامان دوازده گانه (که به نام معین شده اند) معتقد است ، فرقه های دیگر شعبه ، به این مصادیق ، معتقد نیستند. اما نمی شود که هر دو صحیح باشد. چون نمی شود که جانشینان پیامبر، هم دوازده امام معین

باشند، و هم دوازده امام یاد شده نباشند. اما راه تشخیص حق از باطل در این مورد، رجوع به احادیث اسلامی است؛ مانند: حدیث ثقلین، حدیث غدیر، حدیث سفینه، حدیث منزلت، حدی جابر و غیره.

در مورد فرقه های اهل سنت نیز چنین است، اساس اختلاف میان معتزله و اشعریه، مسئله ی حسن و قبح عقلی است و این مسئله، یا حق است یا باطل. فرض این که هم حق است و هم باطل یا نه حق است و نه باطل، مستلزم جمع و رفع نقیض هاست که امتناع آن ذاتی و بدیهی است.

بنابراین در مسایلی که مرزهای ادیان و مذاهب و فرق را روشن می سازد، حق و باطل، از هم جدا و کاملاً قابل تشخیص است و فرض ناخالص بودن حق و باطل، مستلزم تناقض است.

دو نکته مهم را باید در نظر داشت:

الف) از جنبه ی نظری، نمی توان همه ی نظریه هایی را که پیروان یک دین یا یک مذهب و فرقه دینی ابراز می کنند، حق یا باطل دانست. چه بسا در نظریات همه یا برخی از پیروان ادیان و مذاهب، یک یا چند نظریه ی حق یا باطل وجود داشته باشد. مثلاً اعتقاد به خدا، نبوت عامه و معاد و یک سلسله اعمال و آداب دینی که مسیحیان بدان معتقدند، حق است و همگی مورد قبول اسلام و مسلمین است؛ چنان که اعتقاد به تثلیث به معنای معروف آن در میان مسیحیان، باطل است و عقیده ی برخی از متکلمان مسیحی که آن را انکار کرده اند، حق است.

در میان مسلمانان نیز چنین است: اعتقاد به نبوت عامه و خاصه که همه ی آنان بدان معتقدند، حق است ولی اعتقاد به عدم عصمت مطلقه ی پیامبران که برخی گفته اند، باطل است. اعتقاد به نزول قرآن و معجزه بودن آن که همگان به آن عقیده دارند، حق است و اعتقاد به تحریف قرآن، باطل است.

اعتقاد به نادرستی نظریه ی جبر در مذهب معتزله، درست، ولی اعتقاد به تفویض، باطل و نادرست است؛ یعنی معتزله، در این جا دو آموزه را به هم آمیخته است، که یکی حق و دیگری باطل است و این حق و باطل از یکدیگر قابل تفکیک است. لاجبر و لاتفویض ولیکن امر بین الامرین.

ب) در مقام عمل نیز، در میان پیروان ادیان و مذاهب، هم اعمال پسندیده یافت می شود و هم اعمال ناروا. ممکن است فردی مسیحی، از دروغگویی پرهیزد ولی فردی مسلمان، دروغگو باشد و بالعکس. همین گونه است در سایر اعمال خوب و بد که از مشترکات ادیان و مذاهب است.

ناخالص بودن به یکی از دو معنای یاد شده، پذیرفتی است؛ ولی نتیجه ی آن، این نیست که نتوان در حق و باطل بودن اصل ادیان و مذاهب، داوری کرد و فی المثل در باب تثلیث یا نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که اسلام و مسیحیت را از هم جدا می سازد، نتوان حق را از باطل باز شناخت یا در باب امامت و خلافت، که مرز میان تشیع و تسنن است، نتوان حق و باطل را از هم جدا نمود.

۵ - منشاء اختلافات دینی و مذهبی چیست ؟

وجود اختلافات دینی و نزاع های مذهبی و فرقه ای نیز دلیل منطقی بر آمیختگی حق و باطل و شناخت ناپذیری آن دو نیست ، چنین استدلالی مبنی بر یکی از پیش فرض های زیر است:

۱ - حق و باطل ، در واقع و نفس الامر، چنان به هم آمیخته اند که تفکیک پذیر نیستند؛

۲ - مقیاس و معیاری برای جداسازی آن دو از یکدیگر در اختیار بشر نیست ؛

۳ - دستگاه ذهن و اندیشه ی بشر، ابزارهای دقیق برای به کار گرفتن مقیاسهای بازشناسی حق از باطل را ندارد.

از بحث های پیشین ، نادرستی همه ی این پیش فرض ها روشن شد و ثابت شد که حق و باطل ، هم در واقع ، از یکدیگر تمایز دارند و هم در مقام اثبات و شناخت ، معرفت پذیرند و هم دستگاه ذهن و اندیشه ی انسان ، فی الجمله بر انجام چنین کاری تواناست . البته این کار در مسایل کلی و بسیط، عمومی و همگانی است ، ولی در مسایل جزئی و پیچیده ، بر عهده ی مجتهدان و متخصصان علوم دینی است که بسان سایر رشته های علمی ، غیر متخصصان به متخصصان رجوع می کنند.

از آن جا که ذهن و اندیشه ی انسانهای غیر معصوم ، خطا پذیر است ، می توان گفت درصدی از نزاع ها فراورده ی نارسایی ذهن و اندیشه در جدا ساختن حق از باطل است . چنان که امام علی (علیه السلام)، ساده لوحی و سطحی نگری خوارج را عامل انحراف آنان دانسته می فرماید:

انتم معاشر اخفاء الهام سفهاء الاحلام . (۱۳۰)

در جای دیگر، تفاوت آنان را با قاسطین در این می داند که خوارج ، حق را می خواستند ولی در شناخت آن خطا کردند، ولی قاسطین ، طالب باطل بودند و آن را یافتند:

لیس من طلب الحق فاء خطاءه کمن طلب الباطل فادرکه ؛ (۱۳۱)

آن که حق را جست و خطا کرد، همچون کسی نیست که باطل را طلبید و بدان رسید.

ولی گاهی عدم شناخت حق یا عدم پذیرش آن ، معلول یک رشته عوامل سیاسی ، فرهنگی و نفسانی است . قرآن کریم سنت گرایی منفی را یکی از موانع شناخت یا قبول حق دانسته ، یادآور می شود که مشرکان در رد دعوت پیامبران الهی به توحید و ترک بت پرستی و انجام کارهای ناروا، به روش نیاکان خود احتجاج می کردند (زخرف / ۲۳ و آیات دیگر) و درباره ی منکران نبوت موسی (علیه السلام) می فرماید:

آنان ، نبوت او را انکار کردند در حالی که به درستی آن یقین داشتند. (نمل / ۱۴)

در تاریخ اقوام و ملل، نمونه های بسیاری از کسانی که در عین یافتن حقیقت، به دلایل نفسانی، از پذیرش آن سرباز زدند، یافت می شود این امر، اختصاص به بحث های بین الادیان یا بین المذاهب هم ندارد؛ چه بسا دو شخصیت علمی و پیرو یک مذهب که در یک مسئله اختلاف داشته اند و حقانیت راء یکی بر دیگری اثبات شده است، ولی علل نفسانی مانع از پذیرش آن گردیده است. نمی توان انکار کرد که عوامل اخلاقی و اجتماعی و... منشاء اختلاف های بسیاری شده اند.

فصل نهم : استدلال به قرآن و نهج البلاغه

بر مدعای ناخالصی و جدانپذیری حق و باطل ، به آیه ی ۱۷ سوره ی رعد استدلال شده است . (۱۳۲) آیه یاد شده ، بیانگر دو مطلب است : یکی اینکه آبی که از آسمان نازل می شود، در هر وادی و جویباری به قدر گنجایش آن جاری می شود. دوم اینکه بر روی آبی که سیل آسا در آن وادی و جویبار جاری می شود، کفی پدید می آید، آنگاه آن کف ناپدید می شود و آب در زمین باقی می ماند. در آیه تصریح شده که ذکر این مطلب ، به عنوان مثالی است که وضع حق و باطل را برای مردم بیان می نماید و آن دو چیز است:

۱ - حق ، دارای مراتب است

حق ، دارای درجات و مراتب است ؛ فسالت اودیه بقدرها. آبی که از آسمان نازل می شود و در جویبارهای مختلف قرار می گیرد، در حقیقت آب بودن تفاوتی ندارد. هر جویباری ، به مقدار ظرفیت خود از آن بهره می برد. چنین است معارف الهی و اذهان و اندیشه های بشری که هر یک ، سهم ویژه ای از آن به دست می آورد، گرچه همه از حق ، نصیب بره اند، ولی نصیب ها متفاوت است . (البته متضاد نمی تواند باشد)

۲ - کف باطل بر آب حق

گاهی در کنار حق ، باطل هم پدید می آید. بسان کفی که بر آب می نشیند و چهره حق را می پوشاند و چه بسا طالب آب به گمان آنکه آنچه می بیند، فقط کف از است نه آب ، از آن روی بر می تابد، ولی باید کف باطل را کنار زد و به آب حقیقت رسید و به مقدار ظرفیت خود از آن بهره برد.

فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ينفع الناس فيمكث في الارض این آیه ، نه تنها بر جدانپذیری حق از باطل ، دلالتی ندارد، که به صراحت ، جدانپذیری حق از باطل و اصالت حق و بی پایگی باطل را با مثالی روشن تبیین نموده است پس راه یافتن باطل در حوزه ی حق ، و مکدر و مکث ساختن آن ، نه دلیل بر تفکیک ناپذیری حق از باطل است و نه مهر تائیدی بر همه ی مذاهب و عقاید می زند و نه بار مسئولیت و تکلیف را در بازشناسی حق از باطل و رد باطل از دوش انسان بر می دارد.

صراط مستقیم در برابر سبل شیطانی

قرآن کریم پس از اشاره به مجموعه ای از احکام شریعت اسلام ، آن را به عنوان راه راست الهی توصیف کرده ، مسلمانان را توصیه می کند که از آن پیروی کنند و به راه ها و شرایع و ادیان دیگر دل ندهند، تا رستگار شوند چنان که می فرماید:

و ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون . (۱۳۳)

از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) خطی را در برابر خود رسم کرده و فرمودند: این، راه رشد است آنگاه خطوط دیگری در جانب راست و چپ خود ترسیم نمود، سپس فرمود: این راه ها راه هایی است که هر یک از آنها شیطانی است که مردم را به پیروی از آن فرا می خواند (۱۳۴)

سخن امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه نیز ناظر به همین مطلب است؛ آن جا که فرمود:

گرایش به راست و چپ، گمراهی است و طریق وسط [روش اهل بیت]، جاده ی هدایت است و خواص و آثار نبوت بر آن برقرار و پا برجا خواهد بود. چنان که منفذ و راه ورود به سنت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و راه رستگاری نیز همان است. (۱۳۵)

آمیختگی حق و باطل به یکدیگر و التباس حق به باطل، کاری است شیطانی که گاهی بشر چه از روی سهو و چه از روی عمد، وسیله ی انجام آن می گردد. البته در صورت سهو، معذور است، ولی در صورت عمد، چرا معذور باشد؟! التباس حق و باطل از روی عمد، بسان پوشیده داشتن حق و خودداری از ابراز آن، کاری نکوهیده و ناپسند است. از این رو خداوند به پیامبر گرامی اسلام دستور می دهد تا پیام حق را به اهل کتاب رسانده از آنها بخواهد که آگاهانه دست به التباس حق به باطل نزنند و از کتمان حق، برحذر باشند:

قل یا اهل الکتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تکنمون الحق و انتم تعلمون. (۱۳۶)

بنابراین از دیدگاه قرآن کریم، آمیختگی حق و باطل و مشتبه شدن آن دو، امری طبیعی و اجتناب ناپذیر نیست. بلکه غیر اصیل و غیرطبیعی است، و به وسوسه ی شیطان و به دست انسانهای خودخواه، صورت می گیرد. و گرچه خداوند بر خنثا کردن مکر و کید شیطان تواناست، ولی چون نظام تشریع، بر پایه ی اختیار و امتحان انسان، استوار است، آنچه خداوند در این باره انجام می دهد، روشنگری و هدایتگری کسانی است که صادقانه در جهت شریعت حق، گام بر می دارند و به دعوت حق، پاسخ می دهند. بدین جهت، پیروزی شیطان در اضلال برخی از افراد بشر، به معنای غلبه ی مکر شیطان بر مشیت خداوند نیست.

استدلال به سخنی از امام علی (علیه السلام)

در کلامی از امام علی (علیه السلام) آمده است که اگر حق و باطل از هم جدا می شدند، امر بر مردم مشتبه نمی گردید. از این سخن امام علی (علیه السلام) نتیجه گرفته شده است که حق و باطل، تفکیک پذیر نیستند بنابراین نمی توان آیین و مذهب یا عقیده و رایی را حق یا باطل خالص دانست، بلکه هر یک سهمی از حق و سهمی از باطل دارد. (پلورالیسم دینی) (۱۳۷)

پیروی از هوای نفس و پیدایش فتنه ها

حال آنکه امام (علیه السلام) منشاء پیدایش فتنه ها و نزاع ها پیروی از هوای نفس و بدعت گذاری در دین خدا دانسته اند. پس اختلافات فرقه ای، ریشه در هوای نفس دارد که مایه ی بدعت گذاری در دین و مخالف با کتاب خداست و همین عقاید و احکام مخالف قرآن، پایه ی حکومت شیطانی قرار می گیرد و کسانی بر اساس آنها بر مردم حکومت می کنند.

خواص امت

در این جا سخن امام (علیه السلام) ناظر به خواص امت است، آنان که عهده دار دین شناسی اند و یا بر مسند حکومت، تکیه می زنند. این گروه، وقتی طالب هوای نفس باشند، دست به مذهب تراشی و بدعت گذاری در دین می زنند.

ولی کامیابی این دسته در نیل به مقاصد نفسانی خود، بدون جلب توجه مردم و متفرق ساختن آنان و برانگیختن حساسیت های فرقه ای و مذهبی آنان ممکن نیست. از این روی، دست به صحنه سازی برای مشتبه ساختن حق به باطل می زنند.

يُوْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ وَ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ فَيَمْرُجَانِ

کمی از حق، با کمی از باطل آمیخته می گردد و دامی برای شکار افکار و عقاید انسانیهای عادی می گسترند.

اگر چنین نمی شد و حق و باطل، همان گونه که هستند به مردم معرفی می شدند، نه حق جویان، پذیرای باطل می شدند و نه باطل گرایان در طعن زدن بر حق، طرفی می بستند.

امام علی (علیه السلام) در پایان، یادآور می شوند که در چنین شرایطی، مردم دو گروه می شوند، گروهی که ولایت شیطان را می پذیرند و گمراه می گردند و گروهی که در پرتو هدایت الهی قرار گرفته نجات می یابند. (۱۳۸)

بنابراین امام علی (علیه السلام)، نه تنها پلورالیزم دینی را به معنای جداناپذیری حق از باطل، و این که هیچ فرقه ای حق خالص و باطل خالص نمی باشد، تأیید نکرده اند، بلکه در مقام تحلیل فتنه ها و انحرافات دینی و بیان شیوه ای که باطل گرایان در گمراه ساختن مردم از آن بهره می گیرند، خلاف آن را فرموده اند. اگر امام (علیه السلام)، حق و باطل را از هم جدا ناپذیر و شناخت ناپذیر می دانست، چرا مردم را به دو گروه شیطانی و رحمانی تقسیم کرده و تنها گروه دوم را اهل نجات دانسته است؟ اگر به راستی می خواهیم از امام علی (علیه السلام) درس دین شناسی و دینداری بیاموزیم، باید امانت دقت را در نقل و فهم کلام علی (علیه السلام) رعایت کنیم.

شواهد دیگر از نهج البلاغه

۱ - در نخستین خطبه ی نهج البلاغه، آن جا که درباره ی آفرینش انسان و ویژگی های او سخن می گویند، می خوانیم:

و معرفةً يفرق بها بين الحقّ و الباطل ؛

خداوند به انسان، معرفتی عطا کرده که به واسطه ی آن، حق را از باطل جدا می سازد.

این جمله، در حقیقت، ملهم از کلام الهی است که فرمود:

فألهمها فجورها و تقواها.

۲ - در خطبه ای پس از بیعت مردم، فرمود:

حق و باطل و لکل اهل ؛

در جامعه ، دو مذهب و دو طریقه و آیین است ، یکی حق و دیگری باطل و هر یک از آن دو را طرفدارانی است . در ادامه از این که در تاریخ بشر، بسیار اتفاق افتاده است که باطل بر مردم حکومت کرده و طرفداران حق ، اندک بوده اند، یاد کرده است . (۱۳۹)

۳ - در خطبه ی ۳۳ و ۱۰۴ با تاءکید بسیار فرموده است:

من ، شکم باطل را خواهم درید تا حق را از درون آن بیرون آورم.

پس حق از باطل ، تفکیک پذیر است.

۴ - در خطبه ی ۱۴۱ فرموده است:

هرگاه درستکاری فردی ثابت شد، نباید انسان هر گفته ای را که در نکوهش او می شنود، بپذیرد؛ زیرا ممکن است برخی از این سخنان باطل و نادرست باشد.

آنگاه معیاری را برای تشخیص حق از باطل در این باره به دست داده و فرموده است

میان حق و باطل ، چهار انگشت فاصله است : باطل آن است که بگویی شنیدم و حق آن است که بگویی دیدم.

۵ - در خطبه ۱۷۷ درباره ی حکمین (ابوموسی اشعری و عمرو بن عاص) فرموده است:

ترکا الحق و همایصرانه ؛

با این که حق را آشکارا می دیدند، رها کردند.

۶ - در خطبه ی ۱۹۷ خود را بر جاده حق و مخالفان خود را بر طریق باطل دانسته می فرماید:

فوالله لا اله الا هو انی لعلی جاده الحق ، و انهم لعلی مزلة الباطل.

و موارد بسیار دیگری از این قبیل که نقل آنها به نوشته ی جداگانه ای نیاز دارد.

دو نکته و نقد دیگر

الف) گفته اند: آیا اگر حیات مبارک پیامبر طولانی تر می شد و یا وقایع تاریخی مهم دیگری در طول عمر ایشان رخ می داد، حجم قرآن از اینکه هست بسی افزون تر نمی گشت ؟ مگر قرآن پا به پای زمانه رشد نیافته و پیش نیامده است ؟ (۱۴۰)

نقد: نقش حوادث و رخدادها در نزول قرآن ، اولاً: به طور فی الجمله صحیح است ، نه بالجمله.

ثانیا: تاءثیر آنها در نزول تدریجی قرآن کریم است. زیرا قرآن کریم یک بار به طور کامل و دفعی بر قلب پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نازل شده و بار دیگر به طور تدریجی. نقش حوادث در نزول قرآن (شاءن نزول ها)، مربوط به نزول تدریجی آن است. حتی کسانی هم که به دو مرحله ای بودن نزول قرآن (دفعی و تدریجی)، معتقد نیستند، در اینکه اصل قرآن مجموعه ای از معارف و احکام ثابت و معین است، سخنی ندارند. بنابر علم پیشین و ثابت الهی که مبداء تکوین و تشریع است، همه چیز در مرحله ی علم ربوبی نظام ثابت و معینی دارد، آنگاه به طور دفعی یا تدریجی موجود می گردند. بنابراین اگر عمر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) طولانی تر می بود و یا حوادث دیگری هم در زمان او رخ می داد، در حجم قرآن، تغییری پدید نمی آورد.

ب) فته شده که: بر دینی این چنین، نه بار بسیار می توان نهاد و نه از سوی آن وعده ی بسیار می توان داد و نه به نام آن کارهای بسیار می توان کرد. این فروتنی و کم ادعایی است که همشینی و هم سخنی را مطبوع و میسر می سازد و راه را برای تحقق پلورالیسمی انسانی و دینی می گشاید. (۱۴۱)

نقد: مفاد عبارات فوق، این است که اسلام، دینی ناقص و نارساست و نباید انتظار پاسخگویی به مسایل مربوط به زندگی معنوی و نظام اجتماعی و سیاست بشر را از آن داشت؛ یعنی رد نظریه ی کمال دین، و قبول اینکه اسلام، توانایی هدایت معنوی و رهبری جامعه بشری را تا قیامت ندارد. نیز تصریح شده است که پلورالیسم دینی با دعوی کمال دین و جامعیت آن سازگار نیست.

دعوی قرآن کریم در مورد شریعت قرآن و اسلام، بر خلاف نظریه ی نارسایی و کامل نبودن دین است. به ذکر چند آیه بسنده می کنیم:

۱ - و نزلنا علیکم الكتاب تبیاناً شیء. (نحل / ۸۹)

۲ - فاقم وجهک للدين حنیفاً فطره الله التي فطر الناس علیها، لا تبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم و لكن اکثر الناس لا یعلمون. (روم /

۳۰)

۳ - اليوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا. (مائده / ۳)

فصل دهم: خویشاوندی حقایق

گفته اند: مبنای دیگری که برای پلورالیسم دینی پیشنهاد شده، مسئله خویشاوندی حقایق است: هیچ حقی با هیچ حق دیگری بی مهر و ناسازگار نیست این نکته بدیهی منطقی اولاً: حق را از رنگ و انگ غربی و شرقی و ارتجاع و ترقی نجات می دهد و حق جوینان را برای تحصیل از روی آوردن به هیچ قبله و درگاهی منع نمی کند و ثانیاً: حق شناسان را به موزون کردن مستمر حق خویش با حق های دیگران، امر و دعوت می کند. مدلول این سخن این است که در بنا کردن کاخ رفیع حق، همه مشارکت دارند و بل از همه باید شرکت خواست. (۱۴۲)

ارزیابی و نقد

در این استدلال نیز، یک مغالطه ی معنوی نهفته است و آن عبارت است از وضع مالیس بعلة علّة. مدعایی نادرست، نتیجه ی مقدمه ای درست شمرده شده است. مقدماتی که در این استدلال به کار رفته اند عبارتند از:

مقدمات درست

۱ - حقایق، با یکدیگر هماهنگ و موزونند. مثلاً اصل علیت، قاعده ی ضرورت علی و معلولی، قانون سنخیت میان علت و معلول، اصل هویت، اصل امتناع تناقض، این اصل که دعوی بدون برهان پذیرفته نیست، اصل وحدت حقه در مورد خداوند، قاعده حسن و قبح عقلی، امتناع یا قبح تکلیف ما لایطاق، شکر منعم و ضرورت نبوت، وجوب نماز و روزه، قبح و حرمت دزدی، حجیت قول عادل یا ثقه، حجیت سیاق در تفسیر قرآن، قانون جاذبه ی عمومی، قانون انبساط فلزات و... که مجموعه ای از اصول و قوانین منطقی، فلسفی، کلامی، فقهی، تفسیری، اصولی و فیزیکی اند، هیچ گونه ناسازگاری با یکدیگر نداشته، هماهنگ و موزون می باشند این سخن درست است.

۲ - حق، مطلوب بالذات است و از هر کس و هر جا که باشد، باید پذیرفته شود. این نیز در تعالیم اسلامی، مورد تأکید بسیار قرار گرفته است. امام علی (علیه السلام) می فرماید:

حکمت، گم شده مؤمن است، هر جا آن را بیابد بر می گزیند، هر چند در دست منافق باشد. (۱۴۳)

البته این مطلب با تعلم نزد کسی به عنوان معلم و استاد تفاوت دارد. از آن جا که تلمذ و شاگردی نزد فردی به عنوان معلم و استاد، در فکر، عمل و اخلاق انسان مؤثر است، در روایات اسلامی سفارش شده است که در گزینش استاد جنبه های عقیدتی و اخلاقی در نظر گرفته شود.

۳ - در یافتن حقایق بی شمار، در حوزه های مختلف علم و دین، تعاون و مشارکت لازم است و یک یا چند نفر نمی تواند به همه ی این حقایق دست یابد این مطلب خصوصاً با گسترش دامنه ی علوم امری بدیهی است. امروز تخصص در علوم کار پیچیده و دشواری است و به زمان طولانی نیاز دارد و مثلاً در علوم دینی تخصص در همه ی زمینه ها برای یک نفر - عادتاً - ممکن نیست.

نتیجه ی نادرست!

این مقدمات ، همه استوار و روشن است ، ولی از آنها نمی توان این نتیجه را گرفت که همه ی آنچه در اختیار همگان قرار دارد حق است . بلکه نتیجه ، این است که آنچه حق است ، با هم سازگار است و آنچه با هم سازگاری دارد، حق است . ولیکن سخن در مورد آرا و عقایدی است که با هم سازگار نیستند؛ مانند: اثبات و نفی تثلیث ، قبول و رد نبوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، خاتمیت و جهانی بودن نبوت رسول اکرم ، قبول و رد وجود نص در مسئله ی امامت ، اثبات و انکار وجود امام غایب ، توحید و شرک دانستن توسل به اولیای الهی ، تناسخ و معاد، عین ذات یا زائد بر ذات بودن صفات خداوند، وجود رابطه ی تولیدی میان مقدمات و نتیجه و عدم آن ، ثبات و تکامل انواع ، جبر تفویض یا امر بین الامرین ، اثبات و نفی معراج جسمانی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، متشخص یا نامتشخص بودن وجود حقیقت مطلق ، حسن و قبح عقلی ، تشبیه و تنزیه ، اصالت وجود یا ماهیت و صدها و بلکه هزارها مسئله ی فکری از این قبیل.

مشکل پلورالیسم ، در عقاید سازگار و هماهنگ نیست تا به حکم سازگاری حقایق ، حقانیت آنها را ثابت کنیم ، بلکه در عقاید ناسازگار است . برای اثبات حقانیت آنها باید راه حل دیگری یافت ، از قبیل راه حل هایی که تاکنون بررسی شد و نادرستی همگی نیز روشن گردد.

فصل یازدهم: اکثریت بشر، متوسطند و مقلد

توجیه دیگری که برای پلورالیسم دینی گفته شده این است که:

بیشتر دینداران ایمانشان موروثی و تقلیدی است؛ مثلاً کسی که اینک مسیحی است اگر در جامعه‌ی اسلامی زاده می‌شد مسلمان بود و بالعکس، زبان حال عموم دینداران (و بل عموم مردم عالم) این است که انا وجدنا آباءنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون (زخرف ۲۲۱). نادرند محققانی که از سر حریت راستین و به حکم حکمت به اندیشه‌ای سر فرود آورند. این نهنگان دریای تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی‌گنجند، بل هر یک از آنان خود مذهبی است. اگر یقینی و سکینه‌ای هست نزد اینان است و بس، باقی همه تجزم و تعصب و سختگیری و خام‌اندیشی و بی‌مروتی و بی‌مدارایی است.

جهان را متوسطان پر کرده‌اند و بر آنان سنت و تقلید و سابقه و محیط و معیشت و خشم و شهوت بیشتر فرمان می‌راند تا دلیل و قرینه و برهان و حجت، و چنین متوسطان و مقلدان (که ما باشیم) چه جای آن دارد که به یکدیگر فخر بفروشیم و بر یکدیگر لعن بفرستیم؟ فروتنی و همدردی و رحمت، ما را سزاوارتر است تا کبر و دشمنی و خشونت. (۱۴۴)

نقد و ارزیابی

در نقد و ارزیابی مطالب یاد شده نکات زیر را یادآور می‌شویم:

۱ - پلورالیسم در صدد حل چه مشکلی است؟

پلورالیسم دینی به معنای جان‌هیک آن، که مورد قبول نویسنده‌ی صراطهای مستقیم نیز هست، درصدد حل مشکل حق و باطل و رستگاری و نجات است، اما مسئله‌ی سلوک اخلاقی و ادب معاشرت با همکیشان یا همدینان، بحث دیگری است. گرچه حیات دینی درصدد حل آن است، روشن کردن حساب حق و باطل و طریق سعادت و شقاوت است که آیا در دین و مذهب خاصی یافت می‌شود یا در مجموع ادیان و مذاهب. اما توصیه‌های اخلاقی نظیر فروتنی، همدردی، رحمت و رزق نسبت به دیگران با قول به اینکه همه‌ی ادیان از حقیقت، سهم دارند و پیروان همه‌ی ادیان برحقند و به نجات و رستگاری خواهند رسید، ملازمه ندارد. چنین توصیه‌های اخلاقی با اعتقاد به انحصار گرایی دینی هم ممکن است.

امام علی (علیه السلام) خود و روش خود را اسلام ناب و خالص می‌داند، در عین حال به مالک اشتر توصیه می‌کند که نسبت به مردم مهربان باشد، خواه هم آیین او باشند و خواه پیرو مذهب و آیین دیگری.

۲ - نسبت تحقیق و تقلید با حق و باطل

چنین نیست که هر تحقیقی، به حق و رستگاری انجامد، و هر تقلیدی، بطلان و خسران را نتیجه دهد؛ و به عبارت دیگر، تحقیق و تقلید، به خودی خود، نه ممدوحند، نه مذموم. حسن و قبح آن دو تابع شیوه و موضوع تحقیق و تقلید است. یعنی اگر انسان درباره‌ی موضوعی به تحقیق بپردازد که آگاهی‌ها و ابزار لازم برای انجام آن را ندارد (مانند تحقیق فیزیکدانی که از تفسیر قرآن سر رشته‌ای

ندارد، درباره ی مفاهیم قرآنی و بالعکس)، چنین تحقیقی، نکوهیده و مردود است و یا این که در موضوعی که آگاهی و ادوات لازم تحقیق درباره ی آن را دارد، به گونه ای شتاب زده و با پیش داوری دست به تحقیق بزنند. در این صورت نیز تحقیق او نامطلوب و نادرست خواهد بود و در حقیقت در دو فرض یاد شده، آنچه انجام یافته کاریکاتوری از تحقیق بوده است نه تحقیق واقعی.

همین گونه است تقلید. هر گاه کسی در موضوعی، به تقلید روی آورد که خود می تواند درباره ی آن علم و آگاهی لازم را به دست آورد، چنین تقلیدی نابجا و نامقبول است. بدین جهت علمای اسلامی تقلید در اصول دین (کلیات عقاید) را جایز ندانسته اند. یا اینکه درباره ی موضوعی که شرایط تحقیق در آن را ندارد، از کسی تقلید کند که خبره و متخصص در آن موضوع نبوده یا از وثاقت کافی برخوردار نیست. در این گونه موارد تقلید نکوهیده و مردود است.

ولی هرگاه محقق درباره ی موضوعی به تحقیق پردازد که شایستگی تحقیق درباره ی آن را دارد و ادب و شیوه ی درست تحقیق را هم به کار بندد، تحقیق او پذیرفته و نتیجه ی آن هر چه باشد در حق وی حجت است. بدین جهت است که فقها در عین اینکه به خطاپذیری مجتهد قائلند، عمل او را قابل تقدیر و حجت شرعی می دانند و بر آنند که آن جا که رأی او با واقع مطابق نباشد، وی معذور و مءجور خواهد بود، و این مطلبی است که سیره ی بشر - اعم از متشرعه و غیر متشرعه - بر آن جاری بوده است. زیرا مقتضای خرد و فطرت بشری است و شرع نیز آن را امضا کرده است.

همین گونه است تقلید که هرگاه در موضوعی و از سوی کسی باشد که خود آمادگی و توانایی تحقیق درباره ی آن را ندارد و علم و آگاهی نسبت به آن نیز به آسانی قابل تحصیل نیست و از فردی تقلید کند که متخصص و قابل وثوق است، تقلید او از نظر عقل و شرع و عقلای بشر حجت و مقبول است.

نکوهش های قرآن از تقلید مشرکان به دو دلیل بوده است: یکی اینکه تقلید آنان درباره ی مسایل بدیهی عقلی و اخلاقی بوده که فهم آن در دسترس همه ی افراد است چنان که می فرماید:

و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله امرنا بها؛ (۱۴۵)

آنان در عین آگاهی از زشتی عمل خود مانند پرستش بت ها یا طواف عریان، پیروی از روش نیاکان خود را عذر می آوردند و چون پدران خود را دیندار می دانستند، این کار را به امر خدا مستند می کردند.

از این روی خداوند در پاسخ آنان می فرماید:

قل ان الله لا ياءمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون؛

خداوند هرگز به انجام کار ناروا دستور نمی دهد و این سخن شما افترايي ناآگاهانه به خداوند است.

و دیگری اینکه روش نیاکان به خودی خود حجیت و اعتبار ندارد. زیرا آنان معصوم نبوده اند تا عملشان حجت عقلی و شرعی باشد؛ چنان که می فرماید:

و اذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا او لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون: (۱۴۶)

هنگامی که به آنان گفته شود از احکام الهی پیروی کنید، گویند بلکه از روش نیاکان خود پیروی می کنیم آیا اگر نیاکان آنان چیزی را درک نکرده و به حق ره نبرده اند. (هم چنان از آنان پیروی خواهند کرد)؟

بنابراین، تطبیق این آیات بر عموم دینداران و عالمان دینی نادرست است. این آیات وصف حال مشرکان و بت پرستان و در برابر موحدان است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مسلمانان راستین از آن جمله اند؛ نه وصف حال همه ی افراد بشر یا همه ی دینداران!!

۳ - دین داری با دلیل

دینداران، اگر تحقیق و یا تقلید آنها، از نوع صحیح باشد، راء و عقیده ی آنان - مطابق با واقع باشد یا نه - در هر حال، حجت و معتبر است و این گونه دینداری، دلیل دارد، نه فقط علت. اما البته حجیت و اعتبار راء و عقیده، بحثی است و حق یا باطل بودن آن، بحث دیگری است؛ یعنی باب بحث تطبیقی و داوری میان عقاید و آرا را مسدود نمی سازد.

بنابراین ایمان و اعتقاد اکثریت افراد، گرچه تقلیدی است، ولی با دلیل نیز همراه است. هر چند که دلیل آنها نقدپذیر خواهد بود.

۴ - محققان راستین!

در اینکه محقق راستین، کمیاب است و نمی توان همه ی کسانی را که به نام عالم و محقق معروفند - چه در علم دین و چه در غیر آن - محقق واقعی دانست، سخنی نیست. ولی دایره ی آن به چنان تنگی که مؤلف صراطهای مستقیم تصویر کرده نیست. تصویری که وی از محقق راستین، ارائه داده است، تنها کسانی را شامل می شود که وابسته به یک دین و مذهب خاص نباشند و به عبارت دیگر طرفدار همان پلورالیسمی باشند که امثال جان هیک پذیرفته اند. چنان که گفته است:

نادرند محققانی که از سر حریت راستین و به حکم حکمت به اندیشه ای سرفرو می آورند، این نهنگان دریاری تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی گنجند، بل هر یک از آنان خود مذهبی است.

بنابراین نظریه، کسانی چون امام علی (علیه السلام)، امام صادق، امام رضا و سایر ائمه ی اهل بیت، محققان راستین نبوده اند!! زیرا این افراد خود را وابسته به یک مذهب (تشیع) دانسته اند.

از طرفی دو عبارت ۱- این نهنگان دریای تحقیق در آبگیرهای کوچک مذاهب و مسالک رایج نمی گنجند و ۲- بل هر یک از آنان خود مذهبی است، متعارض و پارادوکسیکال است. زیرا کسی که خود، یک مذهب است، یعنی افکار و اعمال او خطوط یک مذهب را معین می کند قهرا خود او وفادار به آن مذهب و وابسته به آن است. از طرفی چوه نهنگ وادی تحقیق است، وابسته به یک مذهب خاصی نیست این تناقضی است آشکار!

به عنوان مثال ، ابوالحسن اشعری ، مؤسس مذهب اشعریه است و گرچه در فقه ، به پیروی از مذهب شافعی شناخته می شود ولی گفته اند: به مذاهب فقهی دیگر اهل سنت هم گرایش داشته است . پس او یک محقق است . چون هم در فقه ، چند مذهبی است و هم مؤسس مذهب کلامی اشعریه است . با این حال او در کلام ، مذهب معتزله را مردود شمرده آن را بدعتی در اسلام می داند پس ابوالحسن اشعری هم محقق راستین است ، چون خود یک مذهب است و هم محقق راستین نیست ، چون وابسته به یک مذهب کلامی ویژه است!!

بر اساس معیار مزبور بزرگانی چون : فارابی ، ابن سینا، سهروردی ، خواجه نصیرالدین ، ملاصدرا، شیخ مفید، سیدمرتضی ، شیخ الطائفه ، صاحب شرایع ، شیخ انصاری ، امام خمینی ، علامه طباطبایی ، دکارت ، کانت ، غزالی ، فخر رازی ، ابومنصور ماتریدی ، ابوالحسن اشعری و... هیچ کدام محقق نبوده اند! چون هیچ یک پیرو چند آیین و مذهب و یا لامذهب نبوده اند!

فصل دوازدهم: ایمان گرایی به جای شریعت گرایی

از نظر عده ای، راه حل پلورالیسم دینی، این است که به جای شریعت، بر ایمان دینی تأکید گردد و ایمان نیز به تجربه ی دینی تفسیر شود. هر کس به گونه ای با آن حقیقت نهایی روبرو شده، ارتباط برقرار می کند و پس از آن مرحله ی تفسیر و تعبیر تجربه ی دینی فرا می رسد که چون با محدودیت های تاریخی، فرهنگی، زبانی و جسمانی همراه است، پیوسته ناقص و ناخالص خواهد بود و در نتیجه نمی توان هیچ تجربه ای را عین حقیقت نهایی دانست و نه هیچ تفسیری از آن تجربه را حقیقت ناب شمرد. پس در عین اینکه همه از حقیقت نهایی بهره ای دارند، هیچ یک نمی تواند مدعی شود که تمام حقیقت همان است که او تجربه کرده و در تفسیر و تعبیر او تجلی یافته است.

اگر گفته شود که این امر، مستلزم نسبیت گرایی است، پاسخ این است که چون یک حقیقت نهایی و مشترک پذیرفته شده است، نسبیت گرایی در حقیقت لازم نمی آید، بلکه در تجربه های دینی و تفسیرهای آن تجربه هاست؛ یعنی هیچ کدام کمال آن حقیقت را ندارد؛ گرچه از آن بهره مند است. بنابراین اگر در دین شناسی و دین داری بر ایمان (- تجربه دینی) تأکید شود، مشکل پلورالیسم دینی حل می شود. ولی اگر بر شریعت، یعنی مجموعه ای از آموزه های عقیدتی و احکام عملی تأکید گردد، چون این آموزه ها و احکام عملی متعارض و آشتی ناپذیرند، پلورالیسم دینی به بن بست خواهد رسید.

در این جا برخی برای شریعت، دو تفسیر ارائه کرده یکی را ناقض پلورالیسم دینی و دیگری را مؤید آن شناخته اند: یکی اینکه شریعت را مجموعه ای از آداب و رسوم و مشتمل بر یک سیستم عقیدتی و اجتماعی بدانیم. و دیگر اینکه شریعت را به عنوان تجلیات تاریخی، اجتماعی، جسمانی و زبانی تجربه ی دینی بشماریم. بنابر تفسیر نخست، شریعت، امری است متصل، نهادینه و انعطاف ناپذیر و در این صورت شریعت ها با هم ناسازگار خواهند بود. ولی بنا به تفسیر دوم، شریعت، امری است تاریخی، سیال و انعطاف پذیر.

گفته شده است، در آغاز اسلام نیز تلقی مسلمانان از شریعت به معنای دوم آن بوده است. برداشت آنان از احکام الهی این بوده که رابطه ی انسان با خدا و با دیگران را رنگ الهی می دادند، تا ایمان مؤمن استوارتر گردد یا استوار بماند. ولی برداشت آنان از حکم و دستور الهی، (شریعت) مجموعه ای از مقررات دینی که ترسیم کننده ی نظام خانواده یا سیاست یا اقتصاد و شئون دیگر زندگی اجتماعی است، نبوده است. این تلقی از شریعت که رنگ حقوقی دارد، بعدها پدید آمده است. به عبارت دیگر آنچه در آغاز از حکم الهی فهم می شد، تاءدب به ادب الهی بود نه یک قانون به مفهوم حقوقی آن؛ چنان که نزد عرفا نیز ادب انسان نزد خدا مطرح است. از دیدگاه آنان آنچه در نظام خانوادگی باید رعایت شود، قوانین زندگی نیست، آداب زندگی است، همین گونه است بحث درباره ی تجارب، مسافرت، معاشرت و عبادت که همه جا سخن از "آداب" است نه قوانین.

باید حساب فقه به عنوان مبدا یک سیستم حقوقی و شریعت به عنوان مظاهر عملی تجربه ی دینی - که راه آخرت است - از یکدیگر جدا شود. اجتهادی که الان انجام می شود، اجتهاد حقوقی است و تبعیت از این سیستم حقوقی، دین و دینداری نیست، آن چیزی که با دین و دین داری ارتباط پیدا می کند این است که روشن شود کدامین عمل تجربه ی دینی را تقویت می کند و کدامین عمل تجربه ی دینی را ضعیف می کند. (۱۴۷)

ارزیابی و نقد

۱ - خطاپذیری علم حصولی و نیاز به معیاری خطانپذیر

با فرض قبول عمومیت چنین تجربه ای از حقیقت نهایی و واقعیت غایی، وقتی که نوبت به تفسیر و تعبیر آن می رسد، چون پای علم حصولی به میان می آید، مسئله ی خطاپذیری به میان خواهد آمد و برای تشخیص صواب از خطا، مقیاس و معیار خطانپذیری لازم است و آن رأی و نظر معصوم است. بنابراین، آن تفسیری پذیرفته است که با تفسیر معصومانه ی پیامبر یا امام، همخوانی داشته باشد و تفسیری که پیامبر امام، از تجربه ی دینی ارائه می دهد، خارج از آموزه های عقیدتی نخواهد بود مثلاً اگر کسی تجربه ی دینی و شخصی خود را از حقیقت نهایی چنین تفسیر کند که آن حقیقت، صفاتی مشابه صفات انسان دارد و دیگری آن را چنین تفسیر کند که آن حقیقت منزله از صفات انسانی است، وقتی این دو تفسیر متقابل را با تفسیر پیامبر یا امام محک بزنیم، تفسیر دوم، راست خواهد بود و همه ی صاحبان تجربه ی دینی، ملزم خواهند شد که به چنین آموزه ای ایمان آورند. پس سرانجام ایمان تجربی به ایمان عقیدتی منتهی می گردد و مشکل تعارض آموزه های اعتقادی هم چنان پیش روی دینداران خواهد بود پس تجربه ی دینی، گره از کار فرو بسته پلورالیسم نمی گشاید.

۲ - خطاپذیری تجربه های دینی و لزوم خطاسنج

مشکل تقابل و تعارض ایمان دینی، حتی در مرحله ی قبل از تفسیر و تعبیر تجربه های دینی هم، قابل فرض و محتمل است. زیرا صاحبان تجربه های دینی در محیطها و فرهنگ های مختلف رشد و نما کرده اند و لوح ضمیر و روان آنان - بسان لوح ذهن و فکر آنان - دستکاری شده و از محیط و فرهنگ های ویژه ی خود رنگ پذیرفته است گذشته از این ارتباط دو جانبه ی روان و تن سبب می شود که کثرات بدنی و تمایلات و توهمات و تخیلات همگی بر روان انسان تأثیر بگذارد و تجرد و تنزه از این همه قالب ها و محدودیت ها کاری به غایت دشوار است و جز از عارفان ورزیده ساخته نیست. در این صورت این تجربه، خالص و بی پیرایه نمی باشد و شهودهایی که از حقیقت نهایی می کنند، متناسب با قالب ها و ساختارهای روانی آنان است که از فرهنگ های مختلف اثر پذیرفته اند و چون در الگوهای فرهنگی و محیطی تفاوت و تعارض بسیار موجود است، تجربه های دینی هم متفاوت و متعارض خواهند بود و روشن است که شهودهای متعارض از یک حقیقت بسیط و نهایی نمی تواند همگی درست و مقبول باشد. از این روست که در عرفان، از شطحیات و القائنات شیطانی، یاد شده و به سالکان، هشدار داده شده است که از چنین لغزشگاه ها و پرتگاه هایی بر حذر بوده و مراقب حالات خویش باشند و از هدایت های مرشد و پیر طریقت استمداد جویند. حکیم لاهیجی در این باره می گوید:

طریقه ی سلوک باطن، مسبوق است بر سلوک ظاهر. پس صوفی، نخست یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام - وبالجمله - بی استکمال طریقه ی نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما باشد و خواه بدون آن، ادعای تصوف، عام فریبی و صیادی می باشد. (۱۴۸)

هرگاه وضع تجربه های دینی خواص چنین است، حساب تجربه های دینی عوام روشن خواهد بود و طبعاً نمی توان بر همه ی این تجربه ها مهر صحت نهاد. البته اگر فردی از روی قصور، همان تجربه ی ناقص و نادرست خود را که مطابق با حقیقت نهایی (= خدا) می داند،

ارج نهاده و به لوازم عملی آن پایبند باشد، معذور و بل ماءجور خواهد بود؛ ولی این مطلب از بحث مربوط به مقایسه ی تجربه ها و آموزه های دینی جداست. سخن در یافتن راه حل برای کنار هم نشاندن و مهر تاءید نهادن بر تجربه ها و آموزه های دین است که حل آن از طریق تکیه بر معرفت ایمانی به معنای تجربه ی دینی امکان پذیر نیست. زیرا هم چنان به تجربه یا تفسیر و عقیده ی معیار نیاز است که حق از باطل و صواب از خطا جدا گردد و آن تجربه، تفسیر و عقیده معصوم و مصون از خطاست.

۳- دو دیدگاه زبان و غیر زبانی در تفسیر وحی

تفسیر وحی بر پایه ی تجربه ی دینی و کنار نهادن وحی تشریعی و کتابی، یک رویکرد جدید در عالم مسیحیت است. آنان چون پس از یک سلسله تحقیقات و پژوهش های تاریخی و زبانی به این نتیجه رسیدند که کتاب مقدس وحی مکتوب الهی نیست، بلکه نوشته ای بشری است که تاریخ پیامبران را با بهره گیری از فرهنگ زبانی خاص دوران قدیم، شرح داده است، به این تفسیر روی آوردند که اصولاً وحی نبوت، عبارت است از وحی تاریخی، یعنی همان تجربه های دینی و عالی که در زمانهای خاص برای پیامبران رخ داده است. ولی چیزی از طرف خداوند به صورت کتاب و شریعت، بی واسطه یا با واسطه فرشتگان وحی بر پیامبران نازل نشده است.

چنین تفسیری از وحی و نبوت، با تفسیر معروف آن در مسیحیت و نیز با دیدگاه همه ی مذاهب اسلامی که برگرفته از قرآن کریم است معارض است. از این دیدگاه گر چه همه ی پیامبران با خداوند متعال ارتباط شهودی داشته و نوعی تجربه ی دینی بلند و ویژه را شهود کرده اند، ولی شریعت های آسمانی نیز به آنان وحی گردیده است و آنان ماءمور ابلاغ آن شرایع الهی به انسانها گردیده و نیز مسئولیت یافته اند که آنان را به ایمان به آن شرایع فرا خوانند:

شرع لكم من الدّین ما وصى به نوحا والّذی اوحینا الیکم و ما وصى به ابراهیم و موسی و عیسی و... (شوری ۱۳)

فبعث الله النبیّین مبشّرين و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق (بقره ۲۱۳)

جان هیک از این دو دیدگاه مسیحی در باب حقیقت وحی نبوی و ایمان دینی به تفصیل بحث کرده است. وی دیدگاه اول را تلقی غیر زبانی از وحی و دیدگاه دوم (معروف) را تلقی زبانی از وحی توصیف کرده و گفته است:

اندیشه ی مسیحی شامل دو برداشت کاملاً متفاوت در باب ماهیت وحی و بالتجیه دو تلقی متفاوت در باب ایمان و کتاب مقدس و کلام است.

دیدگاهی را که در دوره ی قرون وسطا غالب بوده است و امروزه، "تلقی زبانی" از وحی نامید. بر اساس این نظر، وحی مجموعه ای از حقایق است که در احکام و قضایا بیان گردیده است مشابه با این برداشت از وحی، دیدگاهی است در باب ایمان که آن را پذیرش بی چون و چرای حقایق و حیانی از جانب انسان تعریف می کند. این دو مفهوم مرتبط با هم از وحی و ایمان، با دیدگاهی در باب کتاب مقدس به عنوان منبعی که آن حقایق با حجیت کامل صورت مکتوب پیدا کرده، مربوط است این حقایق، نخست از زبان پیامبر اعلام شد، سپس به نحو اتم و اکمل توسط مسیح و رسولان بیان گردید و اکنون در کتب مقدس مضبوط است. از این رو کتاب مقدس، صرفاً یک کتاب نوشته به دست انسانها و بنابراین خطا پذیر نیست.

دیدگاه دوم، در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر وسیعاً رواج یافته است. این دیدگاه در اندیشه‌ی مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر، کالون و اقران آنان) و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد. بر طبق این دیدگاه غیر زبانی، مضمون وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره‌ی خداوند نیست. بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو تجربه‌ی بشری وارد می‌گردد. از این دیدگاه، احکام کلامی مبتنی بر وحی نیستند، بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیاتی به شمار می‌روند. مطابق این دیدگاه، کتاب مقدس، کتابی است که توسط موجودات بشری هم چون روایت افعال خداوند در تاریخ به نگارش در آمده است. در واقع، کتاب مقدس، یک کتاب نیست، بلکه مجموعه‌ای از کتابهاست که طی حدود هزار سال نوشته شده و بیانگر شرایط فرهنگی متنوعی است که در درون آنها بخش‌های مختلف آن تحریر یافته است. (۱۴۹)

بنابراین تفسیر وحی و نبوت بر اساس تجربه‌ی دینی با آنچه در تلقی غیر زبانی مسیحی از آن موجود است هماهنگ است، نه با نظریه‌ی معروف در عالم مسیحیت و نه با دیدگاه قرآنی و اسلامی آن. بالتجربه چاره‌اندیشی برای حل مشکل پلورالیسم دینی از این طریق - گذشته از ایرادهای قبل - شامل و فراگیر نخواهد بود و با توجه به مردود بودن آن از دیدگاه قرآن و اسلام طرح آن در جامعه‌ی ما نتیجه‌ای جز شبهه دار کردن اذهان جوانان، ثمری در پی نخواهد داشت.

۴ - تفسیر درست و نادرست شریعت دینی

با روشن شدن نادرستی تفسیر وحی نبوت بر اساس تجربه‌ی دینی، تفسیر شریعت دینی نیز که هماهنگ با چنان تفسیری از وحی نبوت باشد، روشن است. زیرا شریعت، عبارت است از مجموعه‌ای از عقاید و احکام که از جانب خداوند بر پیامبران الهی نازل شده است این مجموعه در دوره‌ی هر یک از شرایع پنجگانه‌ی الهی، برای همگان و در هر محیط و فرهنگ لازم الاجرا بوده است. مثلاً حرمت سرقت، ویژه‌ی جامعه‌ی روستایی یا شهری، یا صنف روحانی، یا اداری، یا مخصوص زنان یا مردان نبوده است؛ چنان که وجوب روزه مثلاً برای کسانی که واجد شرایط دینی آن هستند، یکسان است. نقش زمان و مکان در اجتهاد که امروزه بسیار از آن سخن به میان می‌آید، خود یک قاعده‌ی دینی است که از ملاحظه‌ی احکام اولی و ثانوی اسلام به دست می‌آید و نه یک حکم بشری که بر دین تحمیل می‌شود؛ چنان که گاهی چنین تصور شده است.

اما اینکه گفته شده است مسلمانان صدر اول، از شریعت، ادب ایمان و بندگی می‌فهمیدند، نه نظام حقوقی زندگی، فرضیه‌ای است بی‌مبنا و دلیل، حق این است که آنان هر دو مطلب را یک جا می‌فهمیدند؛ چنان که شریعت نیز در هر دو جنبه نظر دارد. از این رو در آیات و روایاتی که درباره‌ی علل و حکم احکام شریعت آمده است، هم به جنبه‌ی معنوی و تربیتی احکام نظر شده و هم به جنبه‌ی دنیوی و نظام زندگی آنها و اصولاً فلسفه و حکمت نبوت نیز هر دو مطلب را فرا می‌گیرد. البته با این قاعده که دنیا مقدمه و مزرعه‌ی آخرت و صلاح مادی وسیله و طریق صلاح معنوی است. ولی مقدمه نیز در حد مقدمه بودن مطلوب و مهم است و هم از این روست که مسئله‌ی امامت نقطه‌ی کمال دین به شمار آمده است. الیوم اکملت لکم دینکم و امام هم مسئول ادب معنوی جامعه است و هم مسئول صلاح و خیر دنیوی آن. امام علی (علیه السلام) آن جا که حقوق مردم را بر خود به عنوان زمامدار اسلامی بیان کرده می‌فرماید:

و اما حَقَّکُمْ عَلَیْ فَاَلْصِّحْهُ لَکُمْ وَ تَوْفِیرَ فِئَتِکُمْ عَلَیْکُمْ وَ تَعْلِیمَکُمْ کَیْلًا تَجْهَلُوا وَ تَأْذِیْبَکُمْ کَیْمًا تَعْلَمُوا؛ (۱۵۰)

حق شما بر من است که شما را نصیحت کنم ، سرمایه های عمومی و بیت المال را در بین شما عادلانه تقسیم کنم ، شما را آموزش دهم تا جاهل نباشید، و شما را ادب کنم تا آگاه گردید. (یا عمل کنید)(۱۵۱)

سخن در اصطلاح ادب یا قانون یا سیستم حقوقی و مانند آن نیست ، بلکه سخن در حقیقت این الفاظ و معانی آنها است . از رجوع به قرآن ، روایات و تاریخ اسلام به روشنی به دست می آید که مسلمانان از شریعت الهی و احکام اسلامی تلقی ادب بندگی و تمرین و تقویت ایمان را داشتند و هم تلقی نظم و قانون زندگی را. اصولاً در جهان بینی اسلام این دو به هم پیوسته اند و دو روی یک سکه اند، نه دو واقعیت جدا و بیگانه از هم . بنابراین مکلفی که به رساله های عملیه عمل می کند هم در صد است که ایمان دینی خود را در عمل متجلی سازد و با عمل به این دستورات دینی ایمان خود را آشکار و استوار سازد و هم می خواهد حقوق اجتماعی دیگران را حرمت نهد و هم به وظایف اجتماعی خود جامه ی عمل بپوشاند و اینها همگی ابعاد یک حقیقت را تشکیل می دهند و آن ایمان به خدا و شریعت اسلام است.

در این صورت پیروی از شریعت به معنای احکام دینی که سیستم حقوقی جامعه دینی را تبیین می کند و هم ساختار عمل دینداران را ترسیم می کند عین دینداری است.

پی‌نوشت‌ها

۱- دکتر لگنهاوزن، کتاب نقد، شماره ۴، ص ۱۴.

۲ - The existance in one Sosciety of a number of groups that belong to different races or have different political or religious belifes. oxford dictionary

۳- Religious pluralism.

۴- دین پژوهی، ویراسته ی میرچالیا، ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی، ص ۳۰۱، مقالی ی تعدد ادیان از جان هیک.

۵- جان هیک، فلسفه ی دین، ترجمه ی بهرام راد، ص ۲۳۸.

۶- معرفت، ش ۲۳، ص ۷۱، مصاحبه ای با جان هیک و سید حسین نصر.

- The principle that these different groups can live together in peace in one society

۸- محمد مجتهد شبستری، کیان ش ۲۸، ص ۱۱-۱۲، با تلخیص و اندکی تصرف در عبارات.

۹- نهج البلاغه، خطبه ۱۶.

۱۰- سوره نساء آیه ی ۱۷۱.

۱۱- ایان باربور، علم و دین، متن انگلیسی، ص ۲۳۴؛ ترجمه ی فارسی، ص ۲۷۳.

۱۲- دین پژوهی، ص ۳۰۸، مقاله ی تعدد ادیان، از جان هیک.

۱۳- Religious Exclusivism.

۱۴- Karl Barth

۱۵- عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۴ - ۴۰۲، نوشته ی مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر ترجمه ی احمد

نراقی، ابراهیم سلطانی، دین پژوهی، ص ۳۰۲ - ۳۰۱.

۱۶- شاه است به کلام امام علی (علیه السلام) درباره ی فلسفه ای نبوت عامه در خطبه ی اول نهج البلاغه.

۱۷- عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۰۵ - ۴۰۴.

۱۸- Religious Inclusivism

- Karl Rahner ۱۹

- prehistory ۲۰

- Anonymous christions ۲۱

۲۲ - عقل و اعتقاد ديني ، ص ۴۱۷ - ۴۱۴؛ دين پژوهي ، ص ۳۰۳ - ۳۰۲.

۲۳ - عقل و اعتقاد ديني ، ص ۴۱۷ - ۴۱۴؛ دين پژوهي ، ص ۳۰۳ - ۳۰۲.

۲۴ - عقل و اعتقاد ديني ، ص ۴۱۹ - ۴۱۸.

۲۵ - يوسف (۱۲) آيه ي ۱۰۸.

۲۶ - نمل (۲۷) آيه ي ۶۴.

۲۷ - بقره (۲) آيه ي ۱۱۱.

۲۸ - نحل (۱۶) آيه ي ۳۶.

۲۹ - نهج البلاغه ، خطبه ي اول.

۳۰ - ر.ک تفسير برهان ، ج ۴ ، ص ۱۷۹ - ۱۷۸.

۳۱ - انعام (۶) آيه ي ۱۹.

۳۲ - آل عمران (۳) آيه ي ۱۹.

۳۳ - عدل الهی ، چاپ هشتم ، ص ۳۳۴ - ۳۳۰.

۳۴ - بقره (۲) آيه ۶۲.

۳۵ - ر.ک : الميزان ، ج ۱ ، ص ۱۹۳.

۳۶ - ر.ک : عدل الهی ، ص ۳۷۸ - ۳۷۴.

۳۷ - مرتضى مطهری ، عدل الهی ، چاپ هشتم ، ص ۳۹۸.

۳۸ - آل عمران (۳) آيه ۶۴.

۳۹ - ممتحنه (۶۰) آيه ي ۸.

۴۰- المیزان ، ج ۱۹ ، ص ۲۳۴.

۴۱- نهج البلاغه ، نامه ی ۵۳.

۴۲- گوستاولوبون ، تاریخ تمدن اسلام و عرب ، ترجمه ی سید هاشم حسینی ، ص ۱۴۷ - ۱۴۱.

۴۳- ان الذين توفيهن الملائكة ظالمى انفسهم قالو فيم كنتم قالو كنا مستضعفين فى الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فاولئك ماءويهم جهنم و ساءت مصيرا الا المستضعفين من الرجال و النساء والولدان لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلا فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم و كان الله عفوا غفورا (نسا/ ۹۹ - ۹۷).

۴۴- المیزان ، ج ۵ ، ص ۵۱.

۴۵- همان ، ص ۶۱ - ۵۶ ، بحث روایی

۴۶- و اخرون مرجون لامر الله يعذبهم و اما يتوب عليهم والله عليم حكيم.

۴۷- المیزان ، ج ۹ ، ص ۴۰۷.

۴۸- اصول کافی ، ج ۱ ، کتاب الحجّه ، باب فرض طاعة الائمه ، حديث ۱۱.

۴۹- اصول کافی ، ج ۱ ، کتاب الحجّه ، باب فرض طاعة الائمه ، حديث ۸

۵۰- مرتضى مطهرى ، عدل الهى ، ص ۴۰۳ - ۳۹۹.

۵۱- عقل و اعتقاد دینی ، ص ۴۰۹ - ۴۰۸.

۵۲- عقل و اعتقاد دینی ، ص ۴۱۰ ، به نقل از کتاب problems of Religious pluralism :

۵۳- Breath Waith

۵۴- جان هیک ، فلسفه ی دین ، ترجمه ی بهرام راد ، ص ۱۹۶ - ۱۹۵.

۵۵- تحلیل فوق را جان هیک از دلیو. ای . کریستین در کتاب : "معنا و حقیقت در دین" (۱۹۶۴) نقل کرده است ، ر.ک . جان هیک ، فلسفه ی دین ، ترجمه ی بهرام راد ، ص ۲۲۷ - ۲۲۹.

۵۶- جان هیک فلسفه ی دین ، ص ۲۳۱ - ۲۲۹.

۵۷- مثنوی ، دفتر سوم ، بیت ۱۲۵۸.

۵۸- صراطهای مستقیم ، ص ۱۴ ، عبدالکریم سروش.

- ۵۹- کیان ، ش ۲۸، ص ۴، میزگرد پلورالیسم ، محمد مجتهد شبستری.
- ۶۰- جان هیک ، فلسفه ی دین ، ص ۲۴۵.
- ۶۱- این داستان را مولوی در مثنوی به صورت فیل در تاریکخانه آورده است رک : مثنوی ، دفتر سوم ، ۱۲۶۸ - ۱۲۵۹.
- ۶۲- عقل و اعتقاد دینی ، ص ۴۰۷.
- ۶۳- جان هیک ، فلسفه ی دین ، ص ۲۴۵ - ۲۴۳.
- ۶۴- صراطهای مستقیم ، ص ۱۸ - ۱۶، عبدالکریم سروش.
- ۶۵- صافات (۲۷) آیه ی ۱۵۹ - ۱۶۰.
- ۶۶- علامه ی طباطبایی ، المیزان ، ج ۱۷، ص ۱۷۴.
- ۶۷- شیخ صدوق ، توحید، باب ۳۶، حدیث ۱۱.
- ۶۸- شیخ صدوق توحید، باب ۷، حدیث ۸.
- ۶۹- شیخ صدوق ، توحید، باب ۷، حدیث ۱ و ۷.
- ۷۰- عقل و اعتقاد دینی ، ص ۴۱۳ - ۴۱۲.
- ۷۱- صراطهای مستقیم ، ص ۱۶، عبدالکریم سروش.
- ۷۲- صراطهای مستقیم ، ص ۱۸، عبدالکریم سروش.
- ۷۳- صراطهای مستقیم ، ص ۱۸، عبدالکریم سروش.
- ۷۴- صراطهای مستقیم ، ص ۱۸، عبدالکریم سروش.
- ۷۵- صراطهای مستقیم ، ص ۶ - ۲، عبدالکریم سروش.
- ۷۶- زمر (۳۹) آیه ی ۲۳.
- ۷۷- نسا(۴) آیه ی ۸۲.
- ۷۸- فصلت (۴۱) آیه ی ۴۲.
- ۷۹- آل عمران (۳) آیه ی ۱۰۲.

- ۸۰- در این باره به المیزان ج ۳، ص ۶۶ - ۴۴ و ۷۲ رجوع شود.
- ۸۱- اصول کافی، ج ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۱۲.
- ۸۲- اصول کافی، ج ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۲۰.
- ۸۳- نهج البلاغه، خطبه ی ۱۲۵.
- ۸۴- نهج البلاغه، خطبه ی ۱۳۳.
- ۸۵- نهج البلاغه، خطبه ی ۱۵۸.
- ۸۶- قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ اول، ص ۱۴۷.
- ۸۷- نحل (۱۶) آیه ی ۹.
- ۸۸- انسان (۷۶) آیه ی ۳.
- ۸۹- شمس (۹۱) آیه ی ۸ - ۷.
- ۹۰- مؤمن (۴۰) آیه ی ۲۸.
- ۹۱- مومن (۴۰) آیه ی ۳۸.
- ۹۲- آل عمران (۳) آیه ی ۱۱۰.
- ۹۳- بقره (۲) آیه ی ۱۴۳.
- ۹۴- صراطهای مستقیم، ص ۲۸ - ۲۶، عبدالکریم سروش.
- ۹۵- ذاریات (۵۱) آیه ی ۵۶.
- ۹۶- مریم (۱۹) آیه ی ۳۶.
- ۹۷- انعام (۶) آیه ی ۱۵۳.
- ۹۸- در این باره به سوره شوری آیه ۱۳ و تفسیر المیزان ذیل این آیه و آیه ۲۱۳ سوره بقره رجوع شود.
- ۹۹- شوری آیه ی ۲۱.
- ۱۰۰- بقره (۲) آیه ی ۱۳۶.

۱۰۱- بقره (۲) آیه ی ۱۳۷.

۱۰۲- مائده (۵) آیه ی ۱۶.

۱۰۳- در این باره المیزان ج ۱، ص ۳۷ - ۲۸ رجوع شود.

۱۰۴- آل عمران (۳) آیه ی ۸.

۱۰۵- المیزان ج ۳، ص ۴۲ - ۴۱.

۱۰۶- ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۶۴ - ۴۶۳، دارالقلم، بیروت.

۱۰۷- صراطهای مستقیم، ص ۳۶ - ۳۳، عبدالکریم سروش.

۱۰۸- یوسف (۱۲) آیه ی ۱۰۳.

۱۰۹- انعام (۶) آیه ی ۱۱۶.

۱۱۰- فرقان (۲۵) آیه ی ۴۴.

۱۱۱- فاطر (۳۵) آیه ی ۲۴.

۱۱۲- نحل (۱۶) آیه ی ۳۶.

۱۱۳- بقره (۲) آیه ی ۲۵۷.

۱۱۴- یس (۳۶) آیه ی ۵۴.

۱۱۵- زخرف (۴۳) آیه ی ۵۴.

۱۱۶- انفال (۸) آیه ی ۱۸.

۱۱۷- یوسف (۱۲) آیه ی ۵۲.

۱۱۸- انبیاء (۲۱) آیه ی ۷۰.

۱۱۹- طه (۲۰) آیه ی ۶۰.

۱۲۰- غافر (۴۰) آیه ی ۳۷.

۱۲۱- فیل (۱۰۵) آیه ی ۳.

- ۱۲۲- توبه (۹) آیه ی ۱۰۳.
- ۱۲۳- آل عمران (۳) آیه ی ۳۱.
- ۱۲۴- احزاب (۳۳) آیه ی ۲۱.
- ۱۲۵- صراطهای مستقیم ، ص ۳۸ - ۳۶.
- ۱۲۶- توبه (۹) آیه ی ۳۳.
- ۱۲۷- بقره (۲) ۲۵۶.
- ۱۲۸- کهف (۱۸) آیه ی ۲۹.
- ۱۲۹- انسان (۷۶) آیه ی ۳.
- ۱۳۰- نهج البلاغه ، خطبه ی ۳۶.
- ۱۳۱- نهج البلاغه ، خطبه ی ۶۱.
- ۱۳۲- صراطهای مستقیم ، ص ۳۶.
- ۱۳۳- انعام (۶) آیه ی ۱۵۳.
- ۱۳۴- زمخشری ، کشاف ، ج ۲، ص ۸۰.
- ۱۳۵- نهج البلاغه ، خطبه ی ۱۶.
- ۱۳۶- آل عمران (۳) آیه ی ۷۱.
- ۱۳۷- صراطهای مستقیم ، ص ۳۶.
- ۱۳۸- نهج البلاغه ، خطبه ی ۵۰.
- ۱۳۹- نهج البلاغه ، خطبه ی ۱۶.
- ۱۴۰- صراطهای مستقیم ، ص ۴۰.
- ۱۴۱- صراطهای مستقیم ، ص ۴۰.
- ۱۴۲- صراطهای مستقیم ، ص ۴۱.

۱۴۳- نهج البلاغه ، حکمت ، ۸۰.

۱۴۴- صراطهای مستقیم ، ص ۴۵.

۱۴۵- اعراف آیه ی ۲۸.

۱۴۶- بقره (۲) آیه ی ۱۷۰.

۱۴۷- برگرفته از بیانات آقای محمد مجتهد شبستری در میزگرد پلورالیسم ، کیان ش ۲۸، صص ۴، ۱۱، ۱۶، ۱۷.

۱۴۸- حکیم لاهیجی ، گوهر مراد، ص ۳۸.

۱۴۹- جان هیک ، فلسفه ی دین ، مبحث وحی و ایمان.

۱۵۰- نهج البلاغه ، خطبه ی ۳۴.

۱۵۱- در برخی نسخه ها به جای کلمه "تعلموا" کلمه تعلموا آمده است ، و مفاد هر دو یک چیز است ، زیرا مقصود از آگاهی ، آن علم و معرفتی است که با عمل همراه است ؛ چنان که در جای دیگر فرموده است العلم مقرون بالعمل فمن علم عمل . نهج البلاغه ، حکمت ۳۶۶.