

تجربه دینی از دیدگاه امام خمینی (س)

علی شیروانی^۱

چکیده: در یک معنای گسترده، هرگونه احساس، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را به آنها معطوف دارد، تجربه دینی خوانده می‌شود و تجربه دینی در معنای خاص آن عبارت است از گونه‌ای ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر.

نویسنده با اشاره به ظهور مفهوم تجربه دینی در اواخر قرن هجدهم پرسشهایی را که در باب تجربه دینی مطرح است را عنوان می‌کند.

وی در ادامه با بیان انواع تجربه دینی، نظریه حضرت امام مبنی بر اینکه انسان دارای فطرت الهی است و عشق به کمالی در وجود همه انسانها نهفته است را مطرح نموده، نظریه یکی از معاصرین را که مدعی است: (پیامبر با گذشت زمان و تکرار وحی، به رسالت و غایت کار خود آشناتر و بصیرتر و در انجام وظیفه خود مصمم‌تر شده است، درست همان‌گونه که یک دانشمند در مقام تجربه و آزمون چنین سیر تکاملی را طی می‌کند) مغالطه‌ای بیش ندانسته است.

۱. عضو هیأت علمی و مدیر گروه فلسفه پژوهشکده حوزه و دانشگاه، مدرس دانشگاه باقرالعلوم و مدرس مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

نویسنده ضمن اشاره به تفاوت وحی با دیگر انواع تجربه دینی، ویژگیهای وحی از نظر امام خمینی^(س) مبنی بر اینکه غیر از خود رسول خدا و کسانی که در خلوت با رسول خدا بودند یا اینکه از او الهام گرفته‌اند، کیفیت نزول وحی را کسی نمی‌تواند بفهمد را طرح نموده به ارتباط بحث فطرت با تجربه دینی می‌پردازد و می‌نویسد: فطرت الهی انسانی منشأ دین است و این فطرت الهی، همان چیزی است که امروزه تجربه دینی یا آبخور تجربه دینی می‌باشد.

نگارنده در بخش دیگری از مقاله با طرح این پرسش که آیا از طریق تجربه دینی و با تمسک به آن می‌توان دلیل و برهانی برای اثبات وجود خدا ارائه داد یا نه؟ و اعلام اینکه پاسخ فیلسوفان دین غربی به این پرسش غالباً منفی است، می‌گوید: اگرچه برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند که فطرت، راهی برای شناخت خداست، اما نمی‌توان با آن برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد، لکن امام خمینی^(س) از جمله کسانی است که معتقدند فطرت الهی انسان برهانی بر وجود خدای سبحان است، و با توضیح نظریه حضرت امام اشکالات مطرح شده بر این برهان را پاسخ می‌دهد.

نویسنده در قسمت پایانی مقاله با بیان این نکته که امروزه در داخل کشور جمعی از نویسندگان قرائتی از دین را عرضه می‌دارند که در آن بر تجربه دینی در برابر شریعت‌مداری و تعبد و پابندی به احکام دین تأکید می‌رود، تفاسیر گوناگونی را که ممکن است برای عبارت «تجربه دینی گوهر دین است» ارائه شود را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

کلیدواژه: تجربه دینی، تجارب تفسیری، تجارب شبه حسّی، تجاب و حیانی، تجارب احیاگر، تجربه نبوی.

معنای تجربه دینی

«تجربه دینی»، «حال دینی» و «رویداد دینی» واژه‌های گوناگونی است که مترجمان فارسی زبان، در برابر واژه انگلیسی Religious experience به کار برده‌اند. از این میان رایجترین معادل، «تجربه دینی» است - هرچند در بسیاری از موارد، «حال دینی» یا «احساس دینی» معنای مورد

نظر از این واژه را بهتر افاده می‌کند - و از این رو، در این گفتار از این واژه به عنوان معادل تعبیر انگلیسی استفاده می‌کنیم.

«تجربه دینی» معنا و مفهومی است متعلق به غرب مدرن که در دو سده اخیر، کانون توجه دین‌شناسان قرار گرفته است. در این مفهوم جدید، «دین» معنایی بسیار گسترده یافته است که از ابتدایی‌ترین جلوه‌های آن در طول تاریخ بشر تا پیشرفته‌ترین اشکال سنت‌های مذهبی را شامل می‌گردد.

در یک معنای گسترده، هرگونه احساس، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را به آنها معطوف دارد، تجربه دینی خوانده می‌شود. در این معنای عام، تجربه دینی شامل تجربه‌های بصیرت‌آمیز که مؤمنان از سر می‌گذارند، نیز می‌شود. آنان با مشاهده پاره‌ای رویدادهای متعارف در زندگی خود، درباره‌ی وجوه غیر مادی خویش و نیز ارتباط و نسبت موجودی ماورایی با جهان، بصیرت‌های تثبیه‌انگیزی می‌یابند. اما تجربه دینی به معنای اخص آن، تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند، خویش را به گونه‌ای بر انسان آشکار یا متجلی ساخته است؛ تجربه‌ای که شخص، متعلق آن را خداوند می‌انگارد یا تجلی خداوند در یک فعل یا موجودی که به نحوی با خداوند مرتبط است. به دیگر سخن، می‌توان گفت: تجربه دینی در معنای خاص آن عبارت است از گونه‌ای ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر.

برخورداری از تجربه دینی به کسانی که با مفهوم خدا - بدان گونه که در ادیان ابراهیمی مطرح است - آشناوند و بدان اعتقاد می‌ورزند، اختصاص ندارد؛ بلکه افراد قبایل ابتدایی و کسانی را هم که مفاهیم الهیاتی آنان هنوز در مرحله‌ی خامی است، شامل می‌شود.

زمینه تاریخی توجه به تجربه دینی در غرب

ظهور مفهوم تجربه دینی در اواخر قرن هجدهم و مطرح شدن آن به عنوان گوهر دین، مرهون تلاشهای شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م.) فیلسوف و متکلم آلمانی است. و این به نوبه خود، مولود شرایط فکری و فرهنگی خاصی بود که بر غرب گذشت. در واقع توجه دین‌شناسان به بحث تجربه دینی برآمده از تحولی فکری است که در دوره مدرنیته^۱ پدید آمد. این دوره که از حوالی قرن هفدهم آغاز می‌گردد، دارای دو ویژگی عمده است:

۱- انسان محوری یا خود بنیاداندیشی؛ بدین معنا که به هر چیز از منظر انسان نگریسته می‌شود و انسان، محور مختصات می‌گردد.

۲- تکیه بر تواناییهای عقل؛ انسان مدرن با تکیه بر تواناییهای عقل در پی دستیابی به روایتهای بزرگ^۲ درباره جهان هستی برآمد، با این گمان که عقل می‌تواند فارغ از محدودیتهای فرهنگی و زبانی، بی‌طرفانه، به کل هستی بنگرد و تصاویر بزرگ و روایتهای کلی از آن ترسیم کند.

هر یک از این دو ویژگی دوره مدرن، به گونه‌ای در اهتمام ورزیدن به تجربه دینی و دادن نقش کانونی به آن در دین مؤثر بوده است؛ البته به دو گونه کاملاً متفاوت؛ نقش یکی ایجابی و دیگری سلبی بوده است.

توضیح اینکه عقل‌گرایی افراطی از سوی بسیاری از اندیشمندان، پس از دکارت نفی شد. شاید بیش از همه هیوم در این باره اصرار داشت. از نظر او براهین اثبات وجود خدا ناتمام بود و تثلیث، امری غیر برهانی به شمار می‌آمد. تعارض علم با آموزه‌های مسیحیت نیز مشکل را دو چندان کرده بود. علم نوین که با گاليله شروع به بالیدن کرده بود، سر سازگاری با تعالیم رسمی کلیسا نداشت.

1. modernity

2. grand narrative

کانت نیز این نکته را که دین با عقل‌گرایی افراطی سازگار نمی‌افتد و آموزه‌های دینی را با عقل نمی‌توان به اثبات رساند، از هیوم پذیرفت و بهتر از او آن را تبیین کرد.

پیشنهاد کانت این بود که دین را باید از حوزه عقل نظری خارج کرد و به قلمرو عقل عملی - یعنی اخلاق - درآورد. از نظر او وجود خدا از آن رو پذیرفتنی است که پیشفرض عقل عملی و اخلاق است، نه به دلیل ادله‌ای که از سوی عقل نظری بر اثبات آن اقامه شده است؛ چرا که آن ادله دارای معارض است. این اندیشه موجب گشت که کانت حقیقت دین را همان اخلاق بداند و فتوا دهد که دین و اخلاق یکی هستند.

چهره خشک و بی‌روح عقل‌گرایی افراطی، زمینه‌ای برای پیدایش رمانتیسم شد که بر احساسات و عواطف تکیه دارد. در این بستر، شلایر ماخر از یکسو با عقل‌گرایی افراطی - که به تحویل دین به عقاید کلامی می‌انجامید - و از سوی دیگر با یکی‌انگاری دین با اخلاق، به مخالفت پرداخت. شلایر ماخر که در فضای رمانتیسم می‌زیست، حقیقت دین را در احساسات و عواطف تشخیص داد و گوهر دین را احساس میل به بی‌نهایت (در کتاب درباره دین) و احساس وابستگی مطلق (در کتاب ایمان مسیحی) دانست.

ناگفته نماند که شلایر ماخر در اشاره به این احساس، بیشتر بر واژه «حال»^۱ تکیه داشت و واژه «تجربه» و «تجربه دینی» را کمتر به کار می‌برد یا اصلاً به کار نمی‌برد.

هرچند تعبیر «تجربه دینی» را بسیاری از نویسندگان آورده‌اند، اما معنای تازه و خاص آن، که امروزه مطرح است، ریشه در آثار ویلیام جیمز دارد [Cupit 1988: 21]. جیمز به موازات جریان‌یابی است که از شلایر ماخر آغاز شده است.

حاصل آنکه شکست عقل‌گرایی افراطی و الهیات طبیعی و نیز نارسایی راه حل ارائه شده از سوی کانت، مبنی بر تحویل دین به اخلاق، متکلمان مسیحی را در جستجوی حوزه‌ای برای دین که مستقل از استدلال‌های کلامی باشد، سوق داد و از آنجا که در مدرنیته، دیدگاه

اومانیستی غالب بود، انسان، مرکز و محور حقایق قرار گرفت و سنگ‌بنای نجات و حقیقت در درون انسان دانسته شد.

پرسشهای اساسی در باب تجربه دینی

با قطع نظر از زمینه تاریخی بحث تجربه دینی در مغرب زمین، در فرهنگ و اندیشه اسلامی، بحثهای اساسی و عمده‌ای وجود دارد که در ارتباط تنگاتنگ با مطالبی است که امروزه در مغرب زمین زیر عنوان «تجربه دینی» مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است. در حقیقت، بخش عمده‌ای از پرسشهایی که امروزه در این بخش از فلسفه دین مطرح است و فیلسوفان دین، هر یک از منظر خویش به گونه‌ای به آن پاسخ داده‌اند - برخی با صراحت و برخی به طور ضمنی - مورد توجه و دقت عالمان دینی در حوزه فرهنگ اسلامی بوده است به گونه‌ای که پژوهشگران می‌توانند با عبور از اصطلاحات خاص و راهیابی به مفاهیم و معانی مورد نظر از آنها، پاسخ به آن پرسشها را بیابند؛ پرسشهایی از قبیل:

- آیا منشأ و خاستگاه دین، همان تجربه دینی است؟

- آیا گوهر دین، همان تجربه دینی است؟

- آیا تجربه دینی می‌تواند خود، دلیلی بر صحت دعاوی دینی، از جمله وجود خداوند باشد؟

- آیا تجارب دینی پیروان ادیان گوناگون، اعم از ادیان آسمانی و غیر آسمانی (اگر دین خواندن آنها صحیح باشد)، مانند بودیسم و هندوئیسم، شبیه هم است یا دست کم، دارای هسته مشترکی است؟

- آیا وحی همان تجربه دینی یا دست کم نوعی از آن است؟

- آیا بر اساس آموزه تجربه دینی می‌توان کثرت‌گرایی دینی را توجیه کرد؟

- آیا تجربه دینی می‌تواند مبنایی بر وحدت متعالی ادیان باشد؟

- آیا تجارب دینی را می‌توان به دو دسته راستین و دروغین تقسیم نمود؟ اگر آری، ملاک آن چیست؟
 - حقیقت تجربه دینی چیست و انواع آن کدام است؟
 - تجربه دینی با ایمان چه ربط و نسبتی دارد؟
 - چه عواملی وقوع تجربه دینی را تسهیل می‌کند و چه عواملی مانع وقوع آن می‌شود؟
 - آیا گذشت زمان موجب کاهش تجارب دینی مردم شده است؟
 - آیا ویژگیهای عقیدتی، عاطفی و ارادی شخص، در اصل تجربه دینی او دخیل است یا در تعبیر و تفسیر آن؟
 - آیا اصولاً می‌توان به تجربه دینی صریح دست یافت یا همواره درک آن توأم با تعبیر خواهد بود؟
 - آیا تجارب دینی می‌تواند مهر تأیید بر آموزه‌های یک دین خاص بزند؟
 - آیا تجربه دینی در توجیه معرفتی باور دینی کارآیی دارد؟
 - تجربه دینی چه آثاری در رفتار و شخصیت آدمی دارد؟
- چنان‌که اشاره شد، معتقدم می‌توان پاسخ بسیاری از این پرسشها را با بازخوانی میراث مکتوب عالمان مسلمان به دست آورد و در حقیقت، پاسخ آنان را به پرسشهای امروزی در این حوزه جویا شد. در این گفتار تلاش می‌کنیم پاسخهای حضرت امام خمینی (س) را به برخی از این پرسشها ارائه دهیم.

انواع تجربه دینی

پیشاپیش یادآور می‌شویم مقصود ما از «تجربه دینی» معنای عام و گسترده آن است؛ یعنی هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را بدانها معطوف دارد. تجربه دینی به معنای یاد شده دارای انواع گوناگونی است:

الف. تجاربی که دینی بودن آنها به دلیل خود تجربه نیست، بلکه به جهت آن است که آنها را از پیش در پرتو شبکه تفسیری دینی نگریسته‌اند. در این موارد، فاعل تجربه بر اساس یک دسته تفاسیر پیشین به تجربه خود می‌نگرد؛ مانند آنکه مسلمانی، مرگ فرزند خود را عقوبت گناه خویش به شمار آورد. به این دسته از تجارب دینی، تجارب تفسیری^۱ می‌گویند [Franks 1989: 33-35].

ب. تجاربی که نوعی ادراک حسی توسط حواس پنجگانه در آنها نقش دارد. رؤیاهای دینی و رؤیت فرشتگان جزء این دسته‌اند، که به آنها تجارب شبه حسی^۲ گفته می‌شود: [Franks 1989: 35-39].^۳

ج. از نظر برخی فیلسوفان دین، وحی و الهام نیز از تجارب دینی به شمار می‌آیند و به تجارب وحیانی^۴ موسومند.

برخی از نویسندگان فارسی اینگونه از تجارب را به اعتبار شأن صاحب آن تجربه، تجربه نبوی نامیده‌اند [Franks 1989: 39-44].

د. تجاربی که موجب زنده و شکوفا شدن ایمان فرد می‌شوند؛ تجربه‌ای که در آن شخص احساس می‌کند خداوند در موقعیت خاصی او را هدایت و به سوی حقیقت راهبری کرده است. این نوع تجارب را تجارب احیاگر^۵ می‌نامند [Franks 1989: 44-48].

و. کشف و شهودهای عرفانی^۶، اعم از کشف آفاقی یا شهود انفسی نیز از جمله تجربه‌های دینی به شمار آمده است.^۷

1. interpretive experiences

2. quasi-sensory experiences

۳. این نوع از تجارب دینی به نوبه خود دارای اقسامی است ر.ک: [جمعی از نویسندگان ۱۳۸۱: ۱۵۹ - ۱۶۲].

4. experiences revelatory

5. experiences regenerative

6. mystical experiences

۷. برای آگاهی بیشتر از چیستی و انواع تجربه دینی. ر.ک: [شیروانی ۱۳۸۱: ۱۱۷ - ۱۳۲].

اینک با توجه به گستره بحث، می‌کوشیم پاسخ امام خمینی (س) را به برخی از پرسشهای یاد شده دریابیم.

تجربه دینی به مثابه دین

طرح مسأله: پی‌جویی از خاستگاه، منشأ و ریشه دین، یکی از مباحث مهم و پرجنجال دوران معاصر بوده است. دین‌پژوهان غربی دوران مدرن که عدم اصالت دین و باورهای دینی را مفروض گرفته‌اند، برای توجیه عمومیت و فراگیری دین در طول تاریخ بشریت، فرضیه‌های گوناگونی را عرضه کرده‌اند. به راستی اگر عقاید و باورهای دینی، امری موهوم و پنداری است، چرا اینگونه همه جایی و همگانی و همه زمانی بوده است؟

در پاسخ به این پرسش، برخی از صاحب‌نظران با توجه به حوزه مطالعاتی و تخصص خود، تصویری از منشأ ایمان دینی ارائه داده و خاستگاهی را برای آن بیان کرده و آن را به همه ادیان (آسمانی و غیر آسمانی) تعمیم داده‌اند. مارکس، فروید و دورکهم از جمله کسانی هستند که در این باره آرائی مشهور دارند [جمعی از نویسندگان ۱۳۸۱: ۱۸۶ - ۲۳۲؛ توکلی ۱۳۷۸].

در برابر اینان، که همواره درصدد بوده‌اند با روش تبیین فروکاهشی^۱، پدیده دین و ایمان دینی را به امری روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی تحویل ببرند و نمود یک ویژگی روانی و یا اجتماعی به شمار آورند، کسانی که از روش پدیدارشناسی پیروی می‌کردند، از اصالت دین به عنوان یک پدیدار خاص و برای خود، حمایت می‌کردند و با تحویل بردن آن به هر امر دیگری مخالفت می‌ورزیدند. از نظر اینان منشأ دین را باید در تجارب دینی جست. قوه خاصی در وجود آدمی است که احوال ویژه‌ای را در او پدید می‌آورد. این قوه یا حس یا نیروی خاص، در میان همه انسانها مشترک است و به فراخور شرایط خاص فرهنگی، تربیتی، اجتماعی، قومی

1. reductionism

و اندیشه‌ای، به گونه‌ای خاص سر برمی‌آورد و شکوفا می‌شود و تجلیات خاص خود را به همراه می‌آورد.

حس دینی از این جهت شبیه حس موسیقایی است. همه انسانها نوعی حس زیبایی‌شناختی مربوط به صداها دارند که از نواها و آهنگهای متناسب و موزون لذت می‌برند و خود نیز صداها را می‌آفرینند؛ آهنگ می‌نوازند و یا سرود می‌خوانند. اصل این احساس و درک و ذوق، در نهاد و سرشت همه انسانها بوده و هست و نشانه‌های آن را در همه جا می‌توان یافت. اما همین امر واحد، در طول تاریخ و در جوامع گوناگون، تجلیات متفاوتی داشته است. هر قومی موسیقی خاص خود را دارد و سرودهای ویژه خود را می‌سراید. گاهی یک موسیقی برای کسی خوشایند و برای دیگری ناخوشایند است.

از نظر اینان، دین نیز همین‌گونه است. حس خاصی در وجود آدمی است که می‌توان آن را حس دینی نامید. اصل و اساس و پایه این حس، نوعی احساس خضوع و خشوع و هیبت و در عین حال، جذب و عشق به یک امر رازآلود و قدسی است. بشر از آغاز خود را در برابر حقیقتی غیبی، حقیر و ناچیز احساس می‌کرد و از او به خود می‌لرزید و در عین حال به دامن مهر او پناه می‌برد. نوعی احساس دوگانه بیم و امید، خوف و رجا، قهر و مهر، زجر و جذب در برابر امر قدسی در عمق وجود همه انسانها بوده است.

همان‌گونه که حس موسیقایی آدمی، آن همه ساز و آواز و آهنگ و سرود پدید آورده و آن امر واحد، در این کثرات چنین جلوه‌گری کرده، حس دینی آدمیان نیز در طول تاریخ به صورت ادیان گوناگون، عقاید متفاوت، مناسک مختلف و آداب و شعایر متنوع ظهور پیدا کرده است.^۱

۱. از جمله کسانی که بر این دیدگاه تأکید می‌ورزد رودلف اتو، دین‌شناس برجسته آلمانی است. اتو ریشه و منشأ دین را نوعی تجربه دینی می‌داند که خود، آن را *numinous experience* می‌نامد که به «تجربه مینوی» ترجمه شده است. او در کتاب مفهوم امر قدسی، تجربه مینوی و تجربه موسیقایی را با یکدیگر مقایسه می‌کند و بر اساس مقایسه این دو مورد توضیح می‌دهد که تجربه مینوی هرچند در طول تاریخ، جلوه‌های گوناگونی داشته و از خامی به پختگی سیر کرده است، اما نمی‌توان آن را دارای انواع گوناگون دانست. احساسهای دینی، در طول

بنابراین منشأ دین، نوعی احساس است؛ احساس ترس و لرز توأم با امید و عشق به یک امر ماورایی. این احساس را «تجربه دینی»، یا «تجربه مینوی» می‌نامند. حال بینیم نظر حضرت امام (س) در این باره چیست.

دیدگاه امام خمینی (س)

از نظر امام خمینی (س) آدمی دارای فطرت الهی است و در نهاد و سرشت انسان، عشق به خدا نهفته است. همه انسانها خدا را دوست دارند و حتی آنان که در لقلقه زبان او را انکار می‌کنند، در عمق جان به او دل بسته‌اند؛ او را می‌ستایند و به سوی او حرکت می‌کنند. حضرت امام (س) در کتاب شرح چهل حدیث این مسأله را مطرح می‌کنند که: اصل وجود مبدء متعال - جلّ و علا - از فطریات است [۱۳۷۱: ۱۸۲].

و در توضیح آن می‌گوید:

یکی از فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان مخمّر بر آن هستند و یک نفر در تمام عایله بشر پیدا نشود که بر خلاف آن باشد و هیچ یک از عادات، و اخلاق، و مذاهب و مسالک و غیر آن، آن را تغییر ندهد و در آن خلل وارد نیاورد، فطرت عشق به کمال است، که اگر در تمام دوره‌های زندگانی بشر قدم زنی و هر یک از افراد هر یک از طوایف و ملل را استنطاق کنی، این عشق و محبت را در خمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی. بلکه در تمام حرکات و سکنات، و زحمات و جدّیتهای طاقت‌فرسا که هر یک از افراد این

تاریخ تکامل می‌یابند، اما نوع آنها تغییر نمی‌کند. از نظر او همان احساسهایی که در برابر جادو، جن و شیطان در گذشته‌های دور وجود داشت، اینک در برابر خدایی که با اوصاف دقیق تحدید شده، وجود دارد. [اتو ۱۳۸۰: ۱۳۵، ۱۴۶؛ شیروانی ۱۳۸۱: ۱۰۲ - ۱۰۳].

نوع در هر رشته‌ای واردند، مشغولند، عشق به کمال، آنها را به آن وا داشته.

اگرچه در تشخیص کمال و آنکه کمال در چیست و محبوب و معشوق در کجاست، مردم کمال اختلاف را دارند. هر یک، معشوق خود را در چیزی یافته و گمان کرده و کعبهٔ آمال خود را در چیزی توهم کرده و متوجه به آن شده، از دل و جان آن را خواهان است. اهل دنیا و زخارف آن، کمال را در دارایی آن گمان کردند و معشوق خود را در آن یافتند؛ از جان و دل در راه تحصیل آن خدمت عاشقانه کنند و هر یک در هر رشته هستند و حبّ به هر چه دارند، چون آن را کمال دانند، بدان متوجهند و همین‌طور اهل علوم و صنایع، هر یک به سعهٔ دماغ خود، چیزی را کمال دانند و معشوق خود را، آن پندارند. و اهل آخرت و ذکر و فکر، غیر آن را.

بالجمله: تمام آنها متوجه به کمالند و چون آن را در موجودی یا موهومی تشخیص دادند، با آن عشق‌بازی کنند. ولی بیاید دانست که با همه وصف، هیچ یک از آنها عشقشان و محبتشان راجع به آنچه گمان کردند، نیست و معشوق آنها و کعبهٔ آمال آنها آنچه را توهم کردند، نمی‌باشد؛ زیرا هرکس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبهٔ بالاتری از آن بیاید فوراً قلب، از اولی منصرف شود و به دیگری که کاملتر است، متوجه گردد و وقتی که به آن کاملتر رسید، به اکمل از آن متوجه گردد. بلکه آتش عشق و سوز و اشتیاق روزافزون گردد و قلب در هیچ مرتبه از مراتب و در هیچ حدّی از حدود، رحل اقامت نیندازد.

... پس این نور فطرت، ما را هدایت کرد به اینکه تمام قلوب سلسلهٔ بشر... بالفطره شطر قلوبشان متوجه به کمالی است که نقصی ندارد، و عاشق جمال و کمالی هستند که عیب ندارد، و علمی که جهل در

او نباشد، و قدرت و سلطنتی که عجز همراه آن نباشد، حیاتی که
موت نداشته باشد؛ و بالاخره کمال مطلق، معشوق همه است.
... آیا در جمیع سلسله موجودات در عالم تصور و خیال و در
تجویزات عقلیه و اعتباریه، موجودی که کمال مطلق و جمال مطلق
داشته باشد، جز ذات مقدس مبدأ عالم - جلّت عظمته - سراغ دارید؟
[۱۳۷۱: ۱۸۲ - ۱۸۴]

- از این سخن امام (س) چند نکته در ارتباط با بحث ما مستفاد می‌شود:
- ۱- خداوند با سرشت و نهاد بشر پیوند دارد.
 - ۲- این پیوند، با بُعد عاطفی و عشقی و میلی وجود انسان است (در برابر کسانی که وجود خداوند را تنها با بُعد عقلانی و فکری و ذهنی انسان مرتبط می‌دانند).
 - ۳- همه انسانها، چه ملحد و چه متدین، عاشق خداوند هستند.
 - ۴- این عشق و میل فطری، جلوه‌های بسیار گوناگونی یافته است؛ از عشق به جمال یک انسان، تا عشق به مقام و پول و صنعت و ...
 - ۵- تأکید بر عشق و محبت به خداست، نه ترس و لرز و بیم و هراس از او.^۱

۱. این نکته در مقایسه دیدگاه حضرت امام با دین شناسانی نظیر رودلف اتو بسیار قابل اهمیت است. چنان‌که پیشتر اشاره شد، اتو بر عمومیت و همگانی بودن نوعی احساس در برابر امر قدسی، که می‌توان آن را با میل فطری انسان به خداوند سنجید، تأکید دارد و آن را منشأ همه جلوه‌های ادیان در طول تاریخ می‌داند. تفاوت عمده‌ای که میان او و حضرت امام در این قسمت وجود دارد تحلیلی است که از این احساس ارائه می‌دهد. اتو در تحلیل این امر فطری و همگانی بر عنصر خوف و خشیت و بیم و هراس تأکید می‌ورزد، هرچند مهر و محبت را نیز در کار می‌آورد.

از نظر او امر قدسی و متعالی، خود را با دو ویژگی متقابل متجلی می‌سازد. از یکسو، حقیقتی است خشیت‌انگیز و هیبت‌زا و به همین سبب، در کسی که او را تجربه می‌کند، یعنی در احوالش متجلی می‌گردد، ترس و هراس بیکران و بهت و شگفتی‌ای بی‌حد و حصر پدید می‌آورد، و از سوی دیگر، واقعیتی مجذوب‌کننده و دلرباست که سالک را به سوی خود می‌کشاند و شیفته خود می‌سازد. احساس خشیت و خوف، با حالت مقارن جذبه و شوق متعادل می‌گردد. [شیروانی ۱۳۸۱: ۵۳؛ اتو ۱۳۸۰: ۵۹ - ۹۶].

۶- این مدعا از راه تمسک به یک امر وجدانی اثبات شده است.

اینک می‌پرسیم: آیا می‌توان همین عشق و محبت را منشأ و خاستگاه دین دانست؟ در پاسخ باید توجه داشت که واژه دین، کاربردهای گوناگونی دارد. تلقی از دین در فرهنگ اسلامی به بیانی ساده، عبارت است از مجموعه‌ای متشکل از عقاید، احکام و

نکته بسیار مهم در مقایسه آرای حضرت امام با اتو در تحلیل با تجربه دینی و فطرت الهی انسان، تأکید بر عنصر عشق و محبت از سوی امام خمینی (س) است در برابر تأکید اتو بر خوف و خشیت. مروری بر دیوان اشعار امام (س) به خوبی این نکته را می‌نمایاند. از نظر حضرت امام همه هستی، موج است و دریای زیبایی و جمال خداوند است:

ما همه موج و تو دریای جمالی، ای دوست! موج دریاست، عجب آنکه نباشد دریا

[دیوان امام: ۴۳]

خدای بزرگ طینت همه انسانها را بر محبت خود سرشته است:

لایق طوف حریم تو نبودیم اگر از چه رو پس ز محبت بسرشتی گل ما؟

[دیوان امام: ۴۵]

درواقع همه شیدا و سرگشته اویند:

عالم و جاهل و زاهد همه شیدای توآند این نه تنها رقم سر سویدای من است

[دیوان امام: ۵۹]

حضرت امام در واقع بر اساس بینش عمیق عرفانی خود، همه ذرات هستی را عاشق خدا می‌داند:

ذره‌ای نیست به عالم که در آن عشقی نیست بارک الله که کران تا به کران حاکم اوست

[دیوان امام: ۶۲]

و در واقع همه هستی نمود و جلوه‌ای از پرتو عشق الهی است:

من چه گویم که جهان نیست به جز پرتو عشق ذوالجلالی است که بر دهر و زمان حاکم اوست

[دیوان امام: ۶۲]

و عشق از ازل تا ابد همه را فرا گرفته است:

عشق جانان ریشه دارد در دل از روز الست عشق را انجام نبود چون ورا آغاز نیست

[دیوان امام: ۶۵]

اخلاق که خداوند توسط انسان برگزیده خود (پیامبر) به بشر ابلاغ کرده است تا در پرتو آن، به سعادت جاودان برسد.

روشن است که از نظر امام خمینی (س) خاستگاه دین به معنای یاد شده، وحی است. وحی، پیام خداست که به گونه‌ای مرموز و ناشناخته برای ما از طریق غیر متعارف و ناآشنا، به انسان برگزیده خداوند (پیامبر) القا می‌شود و او آن را دریافت می‌کند و به دیگران ابلاغ می‌نماید.

اما مگر وحی نیز خود، نوعی تجربه دینی نیست؟ اگر وحی نیز تجربه دینی باشد، می‌توان بدین معنا خاستگاه و منشأ دین را تجربه دینی دانست؟

نقد یک نظریه

اما باید توجه داشت که این داوری نباید موجب گردد وحی را در سلک سایر گونه‌ها و اقسام تجربه دینی درآورد و بدتر آنکه آن را نوعی تجربه، به مفهومی که در علوم تجربی مراد است، به شمار آورد و مشمول همه احکام آن دانست.

اگر هم وحی را تجربه دینی بخوانیم و این نام را بر آن اطلاق کنیم، باید توجه داشته باشیم که در هر حال، نوعی خاص و منحصر به فرد از تجربه دینی است، با احکام ویژه خود. ما می‌توانیم اصطلاحی را جعل کنیم و بی آنکه داوری خاصی درباره آن انجام دهیم، آن را بر مواردی اطلاق کنیم و بگوییم موارد الف و ب و ج را X می‌نامیم؛ تا آنجا که به نامگذاری مربوط می‌شود مشکلی پدید نمی‌آید. اما برخی از این نامگذاری، نتایج خاصی به این صورت گرفته‌اند که: وحی تجربه دینی است و چون تجربه است، در اثر تکرار پخته می‌شود؛ چون خاصیت تجربه آن است که در آن تکامل راه دارد.

و آنگاه نتیجه گرفته‌اند که:

*پیامبر با گذشت زمان و تکرار وحی، به رسالت و غایت کار خود
آشنا تر و بصیرتر و در انجام وظیفه خود مصممتر شده است؛ درست*

همان‌گونه که یک دانشمند در مقام تجربه و آزمون، چنین سیر تکاملی

را طی می‌کند [سروش: ۱۳].

باید گفت: این نحوه استدلال، مغالطه‌ای بیش نیست. اساساً واژه «تجربه» در اصطلاح «تجربه دینی» با «تجربه» به معنای آزمون و آزمایش که در علوم تجربی مورد نظر است، تفاوت دارد و بیشتر به مشترک لفظی می‌ماند. واژه Experience هر چند از واژه لاتینی Pericuium به معنای تجربه و آزمایش گرفته شده، اما این واژه در انگلیسی متأخر در معنای دیگری از قبیل احساس و حالت و حتی ادراک نیز به کار رفته است و در فلسفه دین، منظور از Religious experience عمدتاً معنای اخیر است. جالب توجه اینکه برخی نوشته‌اند:

چون وحی، تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسانها نیز

روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگران نیز به فربهی و غنای دین

می‌افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش می‌یابد.

از این رو تجربه‌های دینی عارفان، مکمل و بسط دهنده تجربه دینی

پیامبر است و در نتیجه، دین خدا رفته رفته پخته‌تر می‌گردد.

این بسط و گسترش، نه در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت

صورت می‌گیرد [سروش: ۲ - ۲۸].

آنچه موجب شگفتی است این است که عارفان، خود چنین دعوی ندارند. عارفان بلندپایه مسلمان همواره پیامبر را دارای امتیاز خاصی دانسته‌اند و آن، برخورداری از وحی رسالی است. آنان تأکید کرده‌اند که شریعت خداوند تنها بر پیامبر القا می‌شود و عارفان و اولیای پس از هر پیامبر، در شریعت باید پیروی کامل از او داشته باشند.

برای نمونه، ابن عربی در موارد فراوانی از فتوحات مکیه تصریح می‌کند که نبوت در پیامبر اسلام پایان پذیرفت و شریعت او آخرین شریعت است و اولیا و عارفان پس از او، هر چند از نوعی الهام و کشف و شهود که مربوط به ولایت ایشان است، بهره‌مند هستند، اما از نبوت و

پیامبری و آنچه مربوط به بسط شریعت محمدی است، هیچ بهره‌ای ندارند و در این بخش، تابع و پیرو محض نبی گرامی اسلام هستند [شیروانی ش. ۲۵].^۱

تفاوت وحی با دیگر انواع تجربه دینی

چنان‌که یادآور شدیم، وحی هر چند ممکن است نوعی تجربه دینی به شمار رود و با عنوان «تجربه نبوی» از آن یاد شود، ولی ویژگیهای خاص خود را دارد که آن را از هرگونه تجربه دیگری، حتی تجربه عرفانی، متمایز می‌سازد.

از مهمترین ویژگیهای وحی، حَقانیت و صِحّت قطعی آن است. وحی نوعی دریافت، تلقّی و شهود غیبی است که به هیچ وجه خطا و باطل در آن راه ندارد. آنچه پیامبر هنگام وحی دریافت می‌کند، به تعبیر قرآن «لاریب فیه» است، یعنی هیچ تردید و شکی در حریم آن راه ندارد. در واقع پیامبر به مقامی می‌رسد که در آنجا، حق محض است و چون حق محض است، مجالی برای شک باقی نمی‌ماند. شک در جایی است که حق و باطل درآمیخته باشند.

این ویژگی در کشف و شهود عارفان وجود ندارد. از این رو، عارفان گرانمایه، خود تصریح دارند که آنچه می‌یابند و مشاهده می‌کنند، ممکن است خطا، سراب و ساخته متخیله مشاهده‌گر باشد.

این امکان کاملاً وجود دارد که عارف، تصویری را که ساخته متخیله خویش است و در همان ظرف مثال متصل و درون وجودش نقش بسته، مشاهده کند و گمان کند که در حال شهود یک واقعیت عینی و خارجی است. در واقع همان‌گونه که ما دو نوع رؤیا داریم: رؤیایی که «اصغات احلام» است و رؤیایی که صادق و مطابق با واقع است، شهود نیز دو گونه است [شیروانی: ۵۵ - ۶۱].

۱. در این مقاله برخی از عبارات ابن عربی در این زمینه نقل و بررسی شده است.

تفاوت دیگر آن است که تجربه نبوی حامل پیام و رسالت است. پیامبر از طریق وحی، رسالتی را بر عهده می‌گیرد و پیامی را دریافت می‌کند که مأمور به ابلاغ آن است. به دیگر سخن، تجربه نبوی، شریعت آفرین است؛ یعنی دستورهایی از طرف خدا برای سامان دادن و تنظیم روابط متقابل انسانها و جامعه و محیط طبیعی و از همه مهمتر رابطه انسان با خدای متعال به مردم ابلاغ می‌کند.

همچنین در تجربه عرفانی، تعبیر و تفسیر عارف از تجربه خود و گزارشی که از آن می‌دهد ممکن است ناقص، خط‌آلود و متأثر از فرهنگ زمانه و ذهنیت او باشد، اما این مطلب در تجربه نبوی راه ندارد. در وحی چون مسأله رسالت و ابلاغ پیام الهی مطرح است، خداوند خود، صحت و درستی همه مراحل آن را تضمین کرده است.

ویژگیهای وحی از نظر امام خمینی (س)

حضرت امام (س) همواره با وحی به عنوان پدیده‌ای شگفت، رازآلود و عظیم یاد می‌کند. ایشان در این باره می‌فرمایند:

جریان وحی کردن بر پیامبر و نازل کردن کتابهای آسمانی به انبیا و رسولان، از علوم عالی ربّانی است که کمتر کسی می‌تواند پرده از کُنه آن برگیرد [۱۳۶۲: ۲۳].^۱

و در واقع:

غیر از خود رسول خدا و کسانی که در خلوت با رسول خدا بودند یا اینکه از او الهام گرفته‌اند، کیفیت نزول وحی را کسی نمی‌تواند بفهمد [صحیفه امام ج ۱۷: ۴۳۳].

۱. «و قضية إحياء الوحى و انزال الكتب إلى الأنبياء و المرسلين (س)، من العلوم العالية الربانية التى فلما يتفق لبشر أن يكشف مغزاه».

بلکه:

[بعضی از ابعاد وحی و بعثت پیامبر گرامی اسلام] برای احدی غیر از خود رسول اکرم حقیقتش حاصل نشده است. مسأله چه بوده است؟ ... و کیفیت نزول وحی و [مدن] نازل شدن روح اعظم برای رسول خدا وضعیتش چه بوده است؟ دست ما کوتاه از آن است و ما یک چیزی از دور، از خیلی دور می‌شنویم و ادراکش را نمی‌توانیم بکنیم [صحیفه امام ج ۱۹: ۲۲۴].

از نظر حضرت امام (س) کیفیت نزول قرآن از طریق علمی (علم حصولی) قابل دستیابی نیست و جز دورنمایی از آن، آن هم برای شمار بسیار اندکی از عالمان، نمایان نمی‌گردد. اما از طریق کشف و شهود، اولیا و اهل معرفت می‌توانند کیفیت آن را بدانند؛ ولی باید دانست که این امر جز با وساطت و دستگیری پیامبر اکرم حاصل نمی‌شود [آداب الصلاة: ۳۲۱ - ۳۲۲].

نکته مهم، تصریح حضرت امام (س) به منحصر بودن درک و دریافت حقیقت قرآن در پیامبر گرامی اسلام است: «حقیقت قرآن شریف الهی، قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطور به اطوار فعلیه، از شئون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت است... و این حقیقت برای احدی حاصل نشود به علوم رسمیه و نه به معارف قلبیه و نه به مکاشفه غیبیه، مگر به «مکاشفه تأمه الهیه» برای ذات مبارک نبی ختمی در محفل انس «قاب قوسین» بلکه در خلوتگاه سر مقام «أو أدنی».

البته چنان‌که اشاره شده، راه کمال‌یابی برای همگان گشوده است و همه می‌توانند با التزام به شریعت و عبور از طریقت به حقیقت دست یابند و از کشف و شهود و الهام بهره‌مند شوند، اما اینان در واقع، «به حسب انوار معنویه و حقایق الهیه، با روحانیت آن ذات مقدس (پیامبر) و به واسطه تبعیت تامه، فانی در آن حضرت شدند». و در حقیقت «علوم مکاشفه را بالوراثه از آن حضرت تلقی می‌کنند».

اما تلقی حقیقت قرآن دوگونه می‌تواند باشد: یکی آنکه حقیقت قرآن به همان نورانیت و کمال که در قلب مبارک پیامبر تجلی یافت، درک و دریافت شود و در قلب انسان منعکس

گردد، بی آنکه تنزل به منازل و تطوّر به اطوار یافته باشد؛ و دوم آنکه اخذ آن با تنزل از مقام غیب به موطن شهادت و تطوّر به اطوار ملکی و با جامه الفاظ و حروف دنیاوی باشد. از نظر حضرت امام، قسم اول اختصاص به وجود شریف ولی الله مطلق علی بن ابیطالب^(ع) دارد و دست دیگران از آن کوتاه است؛ برخلاف قسم دوم.

رابطه تجربه دینی با تدین و دین‌ورزی از نظر امام خمینی^(س)

دین، علاوه بر معنای یاد شده، دارای معانی دیگری نیز هست. در بسیاری از موارد مقصود از دین، تدین، دینداری و دین‌ورزی مردمان است. وقتی سخن از رواج و عمومیت و همگانی بودن دین می‌رود، مقصود از دین، تدین و دین‌ورزی است که در چهارچوبهای گوناگون و متنوعی صورت می‌پذیرد و در برابر الحاد و بی‌ایمانی و کفر می‌نشیند. البته اینکه گروندگان به چه آیین و عقایدی متدین خوانده می‌شوند نیز مورد اتفاق نیست؛ آیا یک بودایی وفادار به آیین خود، کافر است؟ و آیا یک مسلمان بی‌عمل و سست ایمان، متدین به شمار می‌رود؟ از نظر امام خمینی^(س) به عنوان یک فقیه شیعی، دین واقعی همان ادیان آسمانی است که توسط رسولان الهی به بشر ابلاغ شده است و متدینان کسانی هستند که رسماً آن را پذیرفته و به تعالیمش گردن نهاده‌اند؛ هرچند ممکن است در انجام وظایف خود، تقصیرهایی داشته باشند و ایمانشان از ضعف و آسیب غفلت و پژمردگی در امان نباشد.

پرسش این است که از نظر ایشان آیا می‌توان عشق و محبت یاد شده و نیز سایر گرایشهای فطری را منشأ این تدین دانست؟

در پاسخ می‌گوییم: بی‌شک از نظر حضرت امام^(س) آنچه پیامبران الهی آورده‌اند، همخوانی و هم‌نوایی با گرایشهای فطری آدمی دارد. مبدأ و معاد که از اصول اساسی تعالیم پیامبران و مهمترین ارکان ادیان آسمانی است، ریشه در فطرت آدمی دارد؛ درباره مبدأ، عشق انسان به کمال مطلق و درباره معاد، عشق به راحت:

بدان که یکی از فطرت‌های الهیه که مفطور شده‌اند جمیع عایله بشر و سلسله انسان بر آن، فطرت عشق به راحت است، که اگر در تمام دوره‌های تمدن و توحش و تدین و سرخودی این نوع مراجعه شود و از تمام افراد، عالم و جاهل، وضیع و شریف، صحرائی و شهری، سؤال شود که این تعلقات مختلفه و اهوئه متشسته برای چیست و این همه تحمل مشاق و زحمات در دوره زندگانی برای چه مقصد است، همه متفق الکلمه با یک زبان صریح فطری، جواب دهند که ما همه هر چه می‌خواهیم برای راحتی خود است.

غایت مقصد و نهایت مرام و منتهای آرزو، راحتی مطلق و استراحت بی‌شوب به زحمت و مشقت است [۱۳۷۱:۱۸۶].

از طرف دیگر می‌دانیم راحت مطلق هرگز در دنیا میسر نمی‌شود؛ زیرا:

تمام نعمتهای این عالم، مختلط با زحمتهای و رنجهای طاقت‌فرساست. همه لذتهای دنیا محفوف به آلامی است کمرشکن. درد و رنج و تعب و حزن و اندوه و غصه، سر تا سر این عالم را فرا گرفته است [۱۳۷۱:۱۸۶].

از سوی دیگر، عشق، معشوق می‌طلبد:

پس ناچار، در دار تحق و عالم وجود باید عالمی باشد که راحتی او مشوب نباشد به رنج و تعب، استراحت مطلق بی‌آلایش به درد و زحمت داشته باشد، و خوشی خالص بی‌شوب به حزن و اندوه در آنجا میسر باشد؛ و آن، دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدس است [۱۳۷۱:۱۸۶].

یعنی همان معاد و بهشت جاودان که انبیای الهی به سوی آن فرا خوانده‌اند.

از نظر حضرت امام (س)، ابعاد فطری دیگری نیز به معاد فرا می‌خوانند، که از آن جمله، فطرت حریت و نفوذ اراده را می‌توان برشمرد. هرکس می‌خواهد در شرایطی باشد که هرچه

می‌خواهد و اراده می‌کند تحقق عینی و تجسم خارجی یابد و چون مواد این عالم، ظرفیت چنین چیزی را ندارد:

باید عالمی در دار وجود باشد که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن،
عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد و انسان در آن عالم، «فعال ما یشاء»
و «حاکم ما یرید» باشد؛ چنانچه فطرت مقتضی است [۱۳۷۱:۱۸۷].

حضرت امام (س) در موارد متعددی بر فطرت الهی انسان تأکید می‌کند و حتی در باب شناخت صفات و اسمای خدای تبارک و تعالی به فطرت تمسک می‌کند و حتی معتقد است که: «توحید حق - تعالی شانه - و استجماع آن ذات، تمام کمالات را، از فطریات است» [۱۳۷۱: ۱۸۵]

نتیجه‌ای که از این بحث گرفته می‌شود آن است که از نظر حضرت امام (س) فطرت الهی انسان، که همان امیال متعالی^۱ اوست، زمینه‌ساز گرایش به تعالیم پیامبران الهی در مورد مبدأ و معاد را در وی فراهم ساخته است و از درون به چیزی که پیامبران از بیرون، مردم را به سوی آن می‌خوانند، سوق می‌دهد.

طبیعی است که این گرایش فطری، زمینه‌ساز بسط و گسترش و دوام ادیان الهی بوده و هست. پس فطرت انسان را بدین معنا می‌توان منشأ بسط و نفوذ و دوام دین دانست.^۲

نگاهی تطبیقی

حال می‌رسیم به ارتباط بحث فطرت با آنچه امروزه تجربه دینی خوانده می‌شود. قرابت بسیار زیادی هست میان آنچه اندیشمندانی مانند شلایر ماخر، رودولف اتو و میرچا الیاده می‌گویند، با بحث فطرت، آنگونه که در فرهنگ اسلامی مطرح است؛ بدین معنا که احساسات، تمایلات

۱. البته در اینکه همواره این امیال را بتوان متعالی خواند جای تأمل است؛ مثلاً میل به راحت و فطرت راحت‌طلبی فی نفسه فاقد تعالی است.

۲. برای آشنایی بیشتر با دیدگاههای حضرت امام درباره فطرت نگاه کنید به: [طباطبایی ۱۳۷۹: ۶۶ - ۹۰]

و عواطفی که آنان به عنوان «تجربه دینی» و «احساس مینوی» ذکر می‌کنند، در واقع سلسله حالتهای فطری در وجود آدمی است. احساس بی‌نهایت و شوق و میل به نامحدود که شلایر ماخر در کتاب درباره دین مطرح کرده است و نیز احساس وابستگی مطلق که در ایمان مسیحی از آن سخن گفته است و نیز «تجربه مینوی» که مورد تأکید رودلف اتو قرار گرفته و آن را منشأ دین دانسته است، همه می‌تواند در دایره مفهوم فطرت مطرح شود و جزء فطریات آدمی به شمار آید.

پس می‌توان گفت: فطرت الهی انسان منشأ دین است، و این فطرت الهی، همان چیزی است که امروزه تجربه دینی یا آبخور تجربه دینی می‌باشد.

اما در اینجا نکته دیگری وجود دارد که نباید مورد غفلت قرار گیرد و آن اینکه وحی در میان فیلسوفان مسیحی جایگاهی ندارد یا از آن جایگاهی که نزد حضرت امام (س) و عموم اندیشمندان مسلمان دارد، برخوردار نیست.

در اندیشه اسلامی، وحی، ستون دین است و خواسته خداوند از انسان را منعکس می‌کند و راه هدایت به سعادت و نزدیکی به مبدأ هستی را به روی بشر می‌گشاید و افقهای پوشیده را در برابر دید انسان می‌نمایاند؛ منبعی است برای معرفت و شناخت غیب و راه ارتباط آدمی با مبدأ هستی؛ وحی را پیامبر دریافت می‌کند و نسبت به آن منفعل بوده، پذیرنده آن می‌باشد، نه پدیدآورنده آن. در حالی که در نظر کسانی چون شلایر ماخر و اتو، وحی چنین جایگاهی ندارد.

نکته دیگر آن است که امثال اتو، دین را به معنایی فراگیر و گسترده در نظر می‌گیرند که شامل ادیان غیر ابراهیمی نیز می‌شود. اصولاً نبوت و پیامبری در نظر اینان با آنچه در سنت فکری حضرت امام (س) دیده می‌شود متفاوت است.

در این باره چه می‌توان گفت؟ آیا با توجه به توضیح پیش گفته، از نظر حضرت امام، فطرت - که با تجربه دینی مورد نظر کسانی چون شلایر ماخر و اتو مرتبط است - منشأ دین به معنای عام آن به شمار می‌رود؟

به نظر نویسنده، پاسخ مثبت است و در واقع نقش فطرت در این زمینه روشن تر است؛ به این معنا که نیازی درونی و عمیق در وجود آدمی هست که همان عشق به کمال مطلق، میل به جمال و جلال و گرایش به امر قدسی است، و وقتی این میل اصیل به گونه‌ای راستین هدایت نشود و از آبشخور وحی ننوشد، سر از سحر و خرافه و کهنات و اسطوره درمی‌آورد و به بیراهه می‌رود؛ همچون حس زیبایی شناختی که اگر توسط حکیمان خردمند در جهت رشد و تعالی انسان قرار نگیرد و هنر متعالی و مقدّس از آن پدید نیاید، به دست عیّاشان بی‌خرد، وسیلهٔ ابتذال و انحطاط و سقوط انسان در دامن شهوات حیوانی می‌شود.

در این تفسیر، نقش رهبران الهی دین از جهتی، شبیه هنرمندان حکیم و خردورزی است که به هدایت میل فطری آدمی می‌پردازند و آن را در مسیر صحیح و جهت درستش قرار می‌دهند تا همان غایتی را که در آفرینش نخستین این امیال، مقصود خالق حکیم هستی بوده است، تأمین نمایند.

بنابراین خاستگاه ادیان دروغین نیز فطرت الهی آدمی است؛ چنان‌که خاستگاه موسیقی و هنر مبتذل نیز فطرت زیبایی شناختی انسان است؛ اما فطرتی که منحرف شده و به راه درست نرفته و به جای آب به سراب دست یافته است.

نتیجهٔ بحث

از آنچه گفته آمد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- بحث فطرت در فرهنگ اسلامی عموماً و نزد حضرت امام (س) خصوصاً، با بحث تجربهٔ دینی در فرهنگ غرب ارتباط تنگاتنگی دارد.

۲- از نظر حضرت امام، ادیان آسمانی و الهی که صادق و حقّند، ریشه‌ای در درون آدمی (فطرت) و منشأی از بیرون (وحی) دارند.

۳- اندیشمندان غربی به منشأ بیرونی دین کمتر توجه کرده و در برابر، بر ریشه و زمینهٔ درونی دین تأکید داشته و آن را تجربهٔ دینی خوانده‌اند؛ اما در اندیشهٔ اسلامی، آنچه

محتوای دین را شکل می‌دهد و خطوط اصلی آن را می‌نمایاند، در درجه نخست وحی است.

۴- حضرت امام (س) بر عنصر عشق و مهر و محبت در تجربه دینی و فطرت الهی انسان تأکید دارد؛ بر خلاف کسانی چون اتو که بر عنصر خوف و خشیت تأکید کرده‌اند.

۵- روش امام (س) در بحث تجربه دینی، روشی استدلالی و عقلی است که مبتنی بر تحلیل تمایلات وجدانی انسان می‌باشد؛ برخلاف کسانی چون شلایر ماکر و اتو و الیاده که روش‌شناسی را به کار برده‌اند.

تجربه دینی، برهانی بر وجود خداوند

طرح مسأله: یکی از بحث‌های مهم جاری در باب فلسفه دین این است که آیا از طریق تجربه دینی و با تمسک به آن می‌توان دلیل و برهانی برای اثبات وجود خداوند یا دست کم توجیهی برای عقیده و باور به وجود خداوند ارائه داد یا نه؟ این بحث گاهی با عنوان «معرفت‌بخشی تجربه دینی» و یا «عیثت تجربه دینی» نیز مطرح می‌شود.

پاسخ فیلسوفان دین غربی به این پرسش غالباً منفی است، ولی کسانی نیز وجود دارند که معتقدند می‌توان با تمسک به تجربه دینی، دلیل و مبنایی برای باور به وجود خداوند فراهم آورد. آلستون، فیلسوف دین معاصر، از جمله کسانی است که معتقد است همان‌گونه که تجربه حسی می‌تواند توجیه‌کننده باور به وجود جهان محسوس بیرونی باشد، تجربه دینی نیز می‌تواند مبنایی برای اعتقاد به وجود خداوند فراهم آورد.^۱

برخی از روایتهای برهان تجربه دینی چنین است:

۱. برای آشنایی با دیدگاه‌های آلستون در این باره نگاه کنید به: [پترسون ۱۳۷۶: ۵۹ - ۶۵؛ نراقی ۱۳۷۸: ۶۴ - ۸۰].

روایت اول: ۱- در زمانها و مکانهای بسیار مختلف، بسیاری از انسانها گفته‌اند که وجود خدا را احساس یا تجربه کرده‌اند.

۲- تصور اینکه همه آنها فریب خورده‌اند یا توهم کرده‌اند، نامعقول است. نتیجه: خدایی که مورد احساس و تجربه مردم واقع شده است، در خارج تحقق دارد [دورادز: ۱۱۳].

روایت دوم: انسانها حضور خداوند را احساس می‌کنند و از اراده او، در تعارض با اراده خود، آگاهند؛ (یعنی گاهی خودشان می‌خواهند کاری کنند، اما نیرویی در وجدان، آنها را از آن کار باز می‌دارد)، همچنین هنگام پذیرش امر الهی، احساس آرامش می‌کنند و این خود برهان محکمی بر وجود خداست [دورادز: ۱۱۳].

روایت سوم: تجربه‌های دیدار یا درک یا لقای خدا، خود به نفسه معتبرند و متضمن هیچ سلسله‌ای از استنتاجهای بی‌اعتبار یا سبک و سنگین کردن فرضیه‌ها نیستند؛ آنها بی‌اعتقادی به خداوند را عقلاً مهمل می‌گردانند [دورادز: ۱۱۳، ۱۱۴].^۱

دیدگاه حضرت امام

چنان‌که گذشت، بحث فطرت در فرهنگ اسلامی با آنچه امروزه با عنوان تجربه دینی مطرح می‌شود، ارتباط تنگاتنگی دارد و بسیاری از مصادیق آن مشترک است. در فرهنگ اسلامی درباره امکان تمسک به فطرت الهی انسان برای اثبات وجود خداوند، دو رویکرد متفاوت وجود دارد: «برخی معتقدند که فطرت، راهی برای شناخت خداست؛ اما نمی‌توان با آن، برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد».^۲

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک: [جعفری ۱۳۷۸].

۲. شهید مطهری و استاد مصباح از طرفداران این نظریه هستند به عقیده ایشان انسان یک نوع شناخت فطری نسبت به خدای متعال دارد؛ یعنی یک نوع آگاهی حضوری - نه حصولی - که او را با مبدأ آفرینش آشنا و مرتبط

و گروهی دیگر معتقدند: فطرت علاوه بر آنکه راهی برای شناخت خداست، مقدمهٔ برهان اثبات وجود خدا را نیز تشکیل می‌دهد؛ یعنی می‌توان از طریق فطرت، برهانی بر ذات پاک خدا اقامه کرد.

حضرت امام^(س) از کسانی هستند که معتقدند فطرت الهی انسان، برهانی بر وجود خدای سبحان است. ایشان در نوشته‌های دوران جوانی خود بر این امر تأکید داشته‌اند و تا پایان، به آن معتقد بودند، به گونه‌ای که در پیام تاریخی خود به گورباچف آن را به‌خوبی تقریر می‌کنند. در کتاب شرح چهل حدیث پس از بیان عشق و محبت فطری انسان به کمال مطلق می‌نویسند:

پس این عشق فعلی شما [به کمال مطلق]، معشوق فعلی خواهد و
تواند این موهوم و متخیل باشد؛ زیرا که هر موهوم، ناقص است و
فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق
نشود. و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه‌الیه فطرت باشد.
پس لازمهٔ عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است و پیشتر
معلوم شد که احکام فطرت و لوازم آن، از جمیع بدیهیات واضح‌تر و
روشن‌تر است [۱۳۷۱: ۱۸۴].

در پیام خود به گورباچف نیز نوشته‌اند:

انسان در فطرت خود، هر کمالی را به طور مطلق می‌خواهد و شما
خوب می‌دانید که انسان می‌خواهد قدرت مطلق جهان باشد و به هیچ
قدرتی که ناقص است، دل نبسته است. اگر عالم را در اختیار داشته
باشد و گفته شود جهان دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن جهان
را هم در اختیار داشته باشد. انسان هر اندازه دانشمند باشد و گفته

می‌سازد. این ارتباط وجودی و حضوری که در هر انسانی هست زمینهٔ مناسبی را برای شناخت حصولی خدای متعال فراهم می‌کند. برای آشنایی با دیدگاه این دو تن در این باره نگاه کنید به: [طباطبایی ۱۳۷۴ ج ۵: ۶۸ - ۷۴؛ مصباح یزدی ۱۳۶۷: ۲۶ - ۳۷].

شود علوم دیگری هم هست، فطرتاً مایل است آن علوم را هم بیاموزد.
پس قدرت مطلق و علم مطلق باید باشد تا آدمی دل به آن ببندد؛ آن
خداوند متعال است که همه به آن متوجهیم؛ گرچه خود ندانیم [امام
خمینی ۱۳۶۹: ۱۲].

ذکر این برهان در اواخر عمر شریف حضرت امام، در نامه‌ای که از اهمیت تاریخی
برخوردار است و انعکاس جهانی دارد، نشان از روشنی، وضوح و اعتقاد تام حضرت امام (س)
به آن دارد. اینک می‌کوشیم مقدمات این برهان را به تفکیک بیان کرده، آن را شرح دهیم.

مقدمات برهان تجربه دینی به روایت امام خمینی (س)

مقدمات این برهان به شرح زیر است:

۱- میان محب و محبوب تضایف است.

۲- دو امر متضایف از جهت قوه و فعل، و وجود و عدم متلازم می‌باشند.

۳- انسان، محب کمال مطلق است.

نتیجه: کمال مطلق وجود دارد.

برای تبیین این استدلال باید هر یک از مقدمات یاد شده توضیح داده شود.

شرح مقدمه اول: در ابتدا مفهوم «تضایف» توضیح داده می‌شود. «متضایفان» دو امر وجودی
هستند که تعقل هر یک از آنها بدون تعقل دیگری، ناممکن است. از این رو متضایفان از
اموری هستند که اگرچه در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند، ولی بدون یکدیگر قابل
تعقل و تصور نمی‌باشند؛ مانند پدری و فرزندی، علّیت و معلولیت، برابری و محاذات، بالایی
و پائینی.

متضایفان دو نسبت هستند که در مفهوم آنها وابستگی به یکدیگر اخذ شده است و از این
رو، همراه با هم تعقل می‌شوند و تصور یکی بدون دیگری غیر ممکن است؛ مثلاً بالایی،
نسبتی است که سقف به کف دارد (از آن جهت که کف، نسبت پائینی به آن دارد) و پائینی هم

نسبتی است که کف به سقف دارد (از آن جهت که سقف، بالای آن است)؛ به همین دلیل است که بالایی را بدون پایینی و پایینی را بدون بالایی نمی‌توان تعقل کرد و نیز به همین دلیل است که متضایفان، در یک شیء از جهت واحد جمع نمی‌شوند؛ زیرا هرگز میان شیء و خودش نسبت برقرار نمی‌گردد [شیروانی ۱۳۷۸: ۴۵].

محب و محبوب نیز از مفاهیم متضایفند؛ زیرا محبت، هیأتی است که از تکرار نسبت میان دو چیز پدید می‌آید و از این جهت، مانند علیت، علم و شوق می‌باشد.

شرح مقدمه دوم: از جمله ویژگیها و احکام تضایف آن است که دو طرف تضایف - یعنی متضایفان - از جهت وجود و عدم و نیز قوه و فعل، همتا و برابر می‌باشند؛ یعنی اگر یکی موجود باشد، دیگری نیز موجود خواهد بود و اگر یکی بالفعل باشد، دیگری نیز بالفعل خواهد بود. امکان ندارد یک طرف، موجود و طرف دیگر معدوم باشد و یا یک طرف بالفعل و طرف دیگر بالقوه باشد.

علت این ویژگی، آن است که تضایف، متقوم به نسبت است و وجود نسبت، یک وجود رابط و قائم به دو طرف می‌باشد؛ پس اگر هر دو طرف موجود و بالفعل نباشند، نسبت قائم به آنها نیز موجود و بالفعل نخواهد بود و در نتیجه، عنوان «تضایف» برای هیچ یک از طرفین محقق نمی‌شود.

البته نباید میان ذات مضاف با وصف اضافه خلط شود؛ ذات مضاف می‌تواند در صورت عدم مضاف دیگر، موجود باشد و یا در صورت بالقوه بودن آن، بالفعل باشد. سخن تنها در مورد مضاف است از آن جهت که مضاف می‌باشد؛ مثلاً پدر پیش از آنکه فرزندش متولد شود، خودش وجود دارد، اما عنوان پدر بر او صادق نیست؛ یا سطح پیش از آنکه سقفی بر آن بنا شود، وجود دارد، اما پایین نیست [شیروانی ۱۳۷۸ ج ۲: ۲۳۰، ۲۳۱، ۴۱۵ - ۴۱۷].

شرح مقدمه سوم: اینکه انسان فطرتاً کمال طلب است، امری بدیهی است؛ اما اینکه به چه دلیل انسان به کمال مطلق عشق می‌ورزد و کمال مطلق را می‌طلبد؟ به نظر می‌رسد دلیل آن، حکم وجدان است؛ یعنی هر کس با مراجعه به درون خود می‌یابد که به هیچ حدی از کمال قانع نیست.

آیت‌الله شاه آبادی در این باره می‌فرماید:

اما اگر به فطرت رجوع کنیم، می‌یابیم که او عاشق کمال مطلق است، به طوری که اگر به همه حقایق کیهانی آگاه شود و احتمالاً وجود اکمل از آنها در او متدح گردد، آن را نیز آرزو می‌کند [جوادی آملی ۱۳۷۰: ۸۷].

بر این برهان، اشکالاتی وارد شده یا ممکن است وارد شود که تمامیت آن منوط به پاسخ‌گویی به آن اشکالات است.

اشکال اول برهان: اگر بر فرض، تمام مقدمات برهان نیز پذیرفته شود، نتیجه مورد نظر به دست نمی‌آید؛ زیرا تضایف میان محب و محبوب بالذات است، نه محبوب بالعرض؛ و محبوب بالذات همان معلوم بالذات است؛ یعنی صورت ذهنیه شیء که در صقع نفس تحقق دارد.

بنابراین، چیزی که از برهان فوق به دست می‌آید، آن است که در هر انسانی تصور کمال مطلق، موجود است؛ یعنی هر انسانی علم تصویری به کمال مطلق دارد و وجود صورت علمی یک شیء در صقع نفس، به هیچ وجه دلیل بر وجود خارجی آن نیست.

به عبارت دیگر، انسان ممکن است به یک شخصیت خیالی - مانند رستم - عشق بورزد و کمال محبت را به او داشته باشد و این، هیچ دلیلی بر وجود خارجی آن شخصیت محبوب و معشوق نمی‌باشد. همچنین می‌تواند به کمال مطلق هم عشق و محبت کامل داشته باشد، در عین حال کمال مطلق در خارج نباشد.

پاسخ: به این اشکال دو پاسخ می‌توان داد:

الف. کمال مطلق که محبوب و معشوق فعلی انسان است، هرگز نمی‌تواند یک امر موهوم و خیالی بوده و واقعیتی در خارج نداشته باشد؛ زیرا هر امر موهوم و خیالی - یعنی هر صورت علمی ساخته ذهن انسان - ناقص است و گرایش فطری انسان به کمال مطلق نمی‌تواند به آن تعلق بگیرد. حضرت امام (س) در بیان این مطلب می‌فرماید:

پس این عشق فعلی شما [به کمال مطلق]، معشوق فعلی خواهد و

تواند این موهوم و متخیل باشد؛ زیرا که هر موهوم، ناقص است و

فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی،
بی معشوق نشود و جز ذات کامل، معشوقی نیست که متوجه‌الیه
فطرت باشد؛ پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است
[۱۳۷۱:۱۸۴].

این کلام، بسیار فشرده و مجمل است و نیاز به شرح و توضیح دارد؛ مقصود نویسنده
مشخص نیست که از نظر حضرت امام (س) چرا «موهوم، ناقص است؟» آیا میان این مطلب با
آنچه به «برهان وجودی آنسلم» معروف است، ارتباطی هست؟
ب. این اشکال در صورتی وارد است که برهان یاد شده بر گمان و دانش حصولی افراد یا
پاسخی که اشخاص، نسبت به طرف امید و یا محبت می‌دهند، مبتنی باشد؛ در حالی که چنین
نیست.

در این برهان، تکیه بر واقعیت محبت به کمال مطلق در انسان است، نه پاسخی که افراد در
ذهن و فکر خود نسبت به محبوب و مطلوب می‌دهند. آری در صورت اخیر، محبوب انسان
می‌توانست یک امر موهوم و غیر واقعی باشد. «و البته در این حال، محبت نسبت به آن امر نیز،
موهوم و غیر واقعی خواهد بود.» [جوادی آملی: ۲۹۰].

محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آنهاست و منشأ اثر می‌باشد و تلاش و
کوشش پی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یک صورت ذهنی که معلوم بالذات آدمی است،
تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن، واقعیتی است که صور ذهنی انسان نیز در جهت شناخت و
کشف آن بسیج می‌شوند؛ یعنی محبوب بالذات همان معلوم بالعرضی است که واقعیت خارجی
است و استدلال نیز در پی آن است که محبوب واقعی را با صرفنظر از تصویری که افراد نسبت
به آن دارند، با شناسایی محبوبهای کاذب و دروغین و امتیاز از آنها و یا از طریق شهود مستقیم
به دست آورد.

برای تقریب مطلب به ذهن، می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش در انسان و وجود آب
در متن واقع را مطرح کرد؛ زیرا عطش یک وجود خارجی است، اگرچه جایگاه آن درون
انسان است و رابطه‌ای عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است و اگر تشنه‌ای به سراب دل

بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطا در تطبیق می‌باشد و هرگز پندار باطل کسی که سراب را به جای آب ادراک می‌کند، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود [جوادی آملی: ۲۹۰].

در حقیقت محبت به سوی کمال مطلق، نوعی جاذبه معنوی است که یک سوی آن، کانون دل است و سوی دیگر آن، مبدأ هستی و کمال مطلق است؛ شبیه جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام برقرار است. انسان تحت تأثیر این نیروی مرموز، به سوی او کشیده می‌شود. در چنین موردی هرگز نمی‌توان گفت: آن کانونی که انسان را به سوی خود می‌کشاند، خیال محض است.

اشکال دوم: استدلال فوق به عنوان یک دلیل شخصی راه‌گشاست؛ اما ارائه آن به عنوان یک بحث عقلی، در مقام احتجاج ناتمام است؛ زیرا چه بسا خصم، با انکار مقدمه سوم، کشش و جاذبه‌ای را که میان انسان و کمال مطلق برقرار است، نپذیرد. از طرفی اثبات وجود این محبت و کشش به سوی کمال مطلق میسر نیست.

پاسخ: کمال‌خواهی انسان، امری وجدانی است و کسی که سر عناد و لجاج نداشته باشد، وجود آن را تصدیق می‌کند.

اما به یک نکته باید توجه داشت و آن اینکه در برهان فطرت لازم نیست عمومیت این مبحث اثبات شود؛ یعنی مقدمه سوم برهان فطرت یک موجه کلیه نیست که «همه انسانها محبت به کمال مطلق دارند» بلکه یک قضیه مهمله است که در حکم موجه جزئی می‌باشد و آن اینکه «برخی از انسانها بوده و یا هستند که محبت به کمال مطلق داشته و یا دارند» و این امر را حتی آنان که در خود چنین جاذبه‌ای را سراغ ندارند، نمی‌توانند منکر شوند. این یک واقعیت تاریخی است که همواره انسانهایی بوده‌اند که سراسر وجودشان را عشق و محبت به خدا، به عنوان کمال مطلق پر کرده است. وجود این عشق در همین افراد، دلیل بر وجود خارجی معشوق آنان است.

مقایسه برهان تجربه دینی در غرب با برهان حضرت امام (س)

در برهان تجربه دینی در غرب، بر نوعی شهود و تجربه احساس وجود خدا تکیه شده است؛ اعم از آنکه این شهود و معرفت، از آغاز در نهاد بشر تعبیه شده یا بعداً تحقق یافته باشد. در حالی که برهان حضرت امام (س) بر یک گرایش وجودی و یک محبت و عشق عمیق و یک امید پایدار به خدای متعال تکیه دارد که در زمینه‌های مناسب ظهور می‌کند و آنگاه از طریق تضایف و مانند آن، وجود خداوند اثبات می‌شود.

تفاوت عمده میان این دو برهان آن است که در برهان حضرت امام، ما بر یک حقیقت ملموس در وجود خود که هیچ جای تردید و خطا در آن نیست - یعنی محبت و عشق به کمال مطلق - تکیه می‌کنیم و با تمسک به آن از راه تلازم عقلی، وجود کمال مطلق را به اثبات می‌رسانیم؛ اما در برهان تجربه دینی مستقیماً شهود و احساس خداوند مطرح شده است. این شهود، برای شخص صاحب شهود، نیازی به اقامه برهان باقی نمی‌گذارد و برای دیگران نیز مفید فایده‌ای نیست؛ زیرا:

معرفت شهودی نسبت به حقیقت هستی، گرچه امری است که برهان عقلی بر امکان آن گواهی می‌دهد؛ ولیکن اولاً: شهود دارای مراتب و مراحل مختلفی است و تنها در برخی از مراحل، صاحب کشف در مرتبه شهود، از یقین برخوردار است و شهودهای جزئی و متزلزل، حتی در حین مشاهده، با یقین قرین نمی‌باشد... کسی که از شهود بی‌بهره است تنها در صورتی می‌تواند به مشهود دیگری آگاهی و یقین پیدا کند که بر وجود آن، برهان اقامه نماید و این برهان یا به طور مستقیم بر حقیقت مشهود اقامه می‌شود، مانند براهینی که در اثبات وجود خداوند است، و یا آنکه کسی پس از اثبات عصمت صاحب کشف - در مراحل سه‌گانه دریافت وحی، حفظ و ابلاغ - با وساطت گفتار معصوم به نتیجه می‌رسد [جوادی آملی: ۲۵۱ - ۲۶۰].

تجربه دینی به مثابه گوهر دین

طرح مسأله: در آغاز بحث اشاره شد که در دو قرن اخیر با توجه به شرایط خاص فکری و فرهنگی غرب، زمینه توجه به تجربه دینی از سوی متکلمان پروتستان مسیحی و طرح آن، به عنوان نقطه مرکزی و لب و گوهر دین فراهم شد و جمع قابل توجهی از مدافعان دین در سنگر تجربه دینی، در دنیایی که تعقل و تعبد، و عقاید و احکام دین، هر دو سرکوب دستاوردهای علمی و تمایل به ارضای خواسته‌های نفسانی شده بود، به حمایت از دین پرداختند.

موج این جریان، امروزه در داخل کشور بخوبی احساس می‌شود و جمعی از نویسندگان نیز به آن دامن می‌زنند و قرائتی از دین را عرضه می‌دارند که در آن بر تجربه دینی در برابر شریعتمداری و تعبد و پایبندی به احکام دین تأکید می‌رود و آن را لب و گوهر دین و این را پوسته و قشر آن به شمار می‌آورند. از این رو تأمل در این مسأله و تلاش برای ارائه نظر حضرت امام (س) اهمیت حیاتی دارد.

از آنجا که عبارت «تجربه دینی گوهر دین است» به گونه‌های متفاوتی تعبیر و تفسیر شده یا ممکن است بشود، لازم است تفاسیر گوناگونی که برای این جمله ممکن است ارائه شود به تفکیک مورد ارزیابی قرار گیرد.

وجوه گوناگون مسأله

وجه نخست: ممکن است گفته شود: تجربه دینی گوهر دین است، بدین معنا که حقیقت دین، همان احوال و عواطف خاصی است که در انسان، هنگام مواجهه با خداوند پدید می‌آید و امور دیگر - اعم از عقاید، مناسک و اخلاق - جملگی از حقیقت دین بیرونند.

بنابراین تفسیر، گوهر بودن یعنی حقیقت بودن، و معنای عبارت فوق آن می‌شود که «دین همان تجربه دینی است.» در نتیجه اگر در هر جا و در هر کس این احوال وجود داشته باشد، دین هست وگرنه، دین نیست. میزان تدین شخص نیز به درجه شدت و ضعف این احوال در

او بستگی دارد؛ هر چه این احوال شدیدتر باشد، انسان متدین‌تر است و به هر میزان که این احوال در او ضعیف‌تر باشد، تدین او کمتر خواهد بود.

دیدگاه امام خمینی (س)

چنان‌که پیشتر اشاره شد، دین کاربردهای گوناگونی دارد. امروزه در مغرب زمین دهها تعریف از دین ارائه شده است.^۱ بنابر برخی از این تعاریف، تجربه دینی را به وضوح می‌توان گوهر دین به شمار آورد. برای مثال ویلیام جیمز معتقد است دین عبارت است از: «احساسات، اعمال و تجربیات افراد هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه الهی می‌نامند، می‌یابند» [هیگ ۱۳۷۲: ۲۳].

روشن است که بنابر این تعریف، تجربه دینی - که همان احساسات و تجربیات افراد در مواجهه با امر الوهی است - بدنه و محتوای اصلی دین را تشکیل خواهد داد. در واقع بنابر اینگونه از تعاریف، تجربه دینی نه تنها گوهر دین، بلکه نفس دین می‌باشد، و اساساً دین چیزی جز همان تجارب نخواهد بود. شلایر ماخر نیز معتقد است: «دین حقیقی احساس میل به بی‌نهایت است» [I, Oman 1958: 39].

و نیز:

*دین به خودی خود، عاطفه است، تجلی موجود نامحدود در مورد
موجود محدود، رؤیت خدا در موجود محدود و رؤیت موجود
محدود در خداوند* [I, Oman 1958: 39].

مقتضای این تعاریف آن است که تجربه دینی پایه و اساس و گوهر و حقیقت دین باشد و اصولاً دین چیزی جز تجربه دینی نباشد.

۱. برای آشنایی با برخی از این تعاریف و نیز نقد و ارزیابی آنها نگاه کنید به: [جعفری ۱۳۷۸: ۱۷ - ۱۱۱].

روشن است که نزاع بر سر تعریف دین، تا حدودی نزاعی لفظی و بی‌ثمر است. شخص می‌تواند جعل اصطلاح کند و بگوید در نظر من «دین یعنی احساسات خاصی که در انسان هنگام مواجهه با امر قدسی (یا خداوند) برانگیخته می‌شود.» آنگاه با شیوه پدیدارشناسی، این احساسات را بررسی و توصیف نماید و سپس ادعا کند که گوهر دین، همین احساسات است و هرچه بیرون از آن باشد، جنبه ثانوی دارد. این سخن نه قابل رد است نه برهانی آن را پشتیبانی می‌کند، بلکه بیشتر به همان‌گویی می‌ماند.

از نظر حضرت امام، چنان‌که اشاره شد، دین مضمون پیام پیامبران است؛ یعنی دین عبارت است از آنچه خداوند توسط رسولان خود برای هدایت بشر در اختیار ایشان گذارده است. در این تلقی، دین عبارت است از «ما جاء به النبی؛ آنچه پیامبر از سوی خداوند آورده» و یا «ما أوحی الله إلی نبیّه؛ آنچه خداوند به پیامبرش وحی کرده است».

روشن است که بر اساس این تلقی، یکسان‌انگاری دین با تجربه دینی نادرست است و در نتیجه به معنای یاد شده نمی‌توان تجربه دینی را گوهر دین دانست؛^۱ زیرا تجربه دینی مؤمنان و پیروان پیامبران، احوالی است که در حیطه وجودی آنان پدید می‌آید و به طور کلی، خارج از وحی پیامبران است.

در مراجعه به آنچه پیامبران از جانب خداوند برای هدایت انسان به ارمغان آورده‌اند، با مجموعه‌ای مواجه می‌شویم که مشتمل است بر گزاره‌های معرفتی که باید به آنها باور داشت (عقاید)، و احکام و قوانینی که باید بدانها عمل کرد (فقه در اصطلاح اسلامی و اخلاق در فرهنگ غربی) و احوال و ملکاتی که باید در خود پدید آورد (اخلاق در اصطلاح اسلامی و

۱. بنابراین تفسیر از «دین» و «گوهر»، در صورتی که مقصود خصوص تجربه دینی پیامبر باشد، نه عموم متدینان، مناسب‌تر است گفته شود «تجربه دینی گوهر منشأ دین است»؛ زیرا منشأ و خاستگاه دین به معنای «ما جاء به النبی» وحی است و وحی دوسویه دارد، سویه‌ای از آن به خداوند و سویه دیگرش به پیامبر مربوط است، و از این جنبه، وحی تجربه‌ای است که برای پیامبر حاصل می‌شود که در آن پذیرنده و منفعل است و حقایقی را از غیب تلقی می‌کنند.

تجارب دینی در فرهنگ غربی).^۱ این احوال (تجارب دینی) اولاً مربوط به بخشی از دین است و نه همه آن، ثانیاً آنچه به معنای دقیق کلمه جزء دین است دعوت به ایجاد این احوال در خود و ارائه راه دستیابی به آنهاست، نه خود آن احوال.

ممکن است گفته شود که حتی اگر دین را اینگونه تفسیر کنیم، باز هم می‌توانیم تجربه دینی را گوهر دین به شمار آوریم؛ بدین معنا که هدف و غرض خداوند از ارسال پیامبران، دعوت مردم به شکوفا ساختن تجارب دینی در خودشان است. تمام احکام و دستورات و عقایدی که در متن وحی الهی و پیام پیامبران آمده است، نهایتاً رو به همین سو دارد و مقدمه همین هدف اصلی به شمار می‌آید.

در پاسخ می‌گوییم: این نکته هر چند قابل دفاع است (که بعداً بدان می‌پردازیم) اما از محل بحث بیرون بوده، یگانگی دین به معنای یاد شده با تجربه دینی را به اثبات نمی‌رساند. ممکن است گفته شود: دین اگر به معنای تدئین در نظر گرفته شود، حتی در معنای یاد شده می‌توان گوهر دین را همان تجربه دینی دانست.

در پاسخ باید گفت: تدئین به معنای قبول، التزام و پذیرش دین است و اگر دین همان پیامی باشد که پیامبران از سوی خداوند مأمور به ابلاغ آن بوده‌اند، تدئین به معنای قبول، التزام و پذیرش کلی این مجموعه خواهد بود که واجد احوال ایمانی و تجارب دینی شدن، بخشی از آن را تشکیل می‌دهد و نه همه آن را.

۱. البته همه احوال و ملکات ممدوح در اخلاق اسلامی را نمی‌توان در زمره تجارب دینی در اصطلاح رایج آن به شمار آورد و نیز همه تجارب دینی در جرگه مباحث اخلاقی نمی‌گنجد. مثلاً ملکه سخاوت در اصطلاح رایج، تجربه دینی به شمار نمی‌رود و از آن سو، تجربه فنا در قلمرو اخلاق نیست. اما اموری مانند خوف، رجاء، حزن، امید، محبت به خدا و اولیای خدا در قلمرو اخلاق اصطلاح اسلامی آن قرار دارد.

جایگاه شریعت در دین از نظر امام خمینی (س)

با مراجعه به آثار حضرت امام، و از آن مهتمتر سلوک عملی ایشان، دانسته می‌شود که ایشان شریعت^۱ را که مشتمل بر قوانین رفتار است، جزء انفکاک ناپذیر دین می‌داند و بر آن است که: «اولاً، شریعت بخشی از مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که پیامبران در اختیار بشر نهاده‌اند. ثانیاً، برای دستیابی به تجارب دینی و عرفانی، عمل و التزام به شریعت امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر و یا دست‌کم بهترین راه است.»

ثالثاً، التزام به شریعت نه تنها در آغاز سلوک عرفانی بلکه تا نهایت آن بر پوینده طریق کمال، امری لازم و ضروری است؛ حتی هنگامی که عارف به اوج تجارب عرفانی دست می‌یابد مشمول احکام شریعت است؛ مگر آنکه تجربه عرفانی چنان او را فراگیرد و به حال سکر فرو برد که هشیاری و اختیار از کفش برود که در این صورت، شرط تکلیف را فاقد می‌گردد و چونان هر انسان مضطر و فاقد اختیاری از دایره تکلیف بیرون می‌رود. به همین دلیل است که پیامبران الهی، که صاحب بالاترین تجارب عرفانی بوده‌اند، در رعایت شریعت از همه بیشتر بر خود سخت می‌گرفتند.

رابعاً، راه دستیابی به تجارب عرفانی کامل و متعالی و در واقع نخستین گام در آن، عمل به شریعت می‌باشد. از نظر حضرت امام (س) التزام به شریعت، شرط لازم برای دستیابی به تجارب عرفانی است.

ایشان می‌فرمایند:

۱. در تفسیر شریعت، طریقت و حقیقت، کلمات عرفا مختلف است. برخی مانند مولانا در **مثنوی معنوی**، شریعت را به معنای مطلق علم دینی و طریقت را به معنای عمل دینی و طریقت را به معنای عمل دینی و حقیقت را به معنای رسیدن به غایات و نتایج و تحقق یافتن دین در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی و دگرگونی شخصیت و تبدل حال دیندار می‌داند و می‌نویسد: «حاصل آنکه شریعت همچون علم کیمیا آموختن است از استاد یا کتاب، و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن است، و حقیقت زر شدن مس.» [مولوی مقدمه دفتر پنجم: ۷۰۷].

هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود مگر آنکه ابتدا کند انسان از ظاهر شریعت، و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچ یک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود، و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند، و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف شود؛ و پس از انکشاف حقیقت، و بروز انوار معارف در قلب نیز متأدب به آداب ظاهره خواهد بود. و از این جهت دعوی بعضی باطل است که «به ترک ظاهر، علم باطن پیدا شود» یا «پس از پیدایش آن، به آداب ظاهره احتیاج نباشد» و این از جهل گوینده است به مقامات عبادت و مدارج انسانیت [۸:۱۳۷۱].

سخن ایشان در تعلیقات خود بر فصوص الحکم در این باره بسیار صریح و روشن است و موضع قاطع وی را در این مسأله بیان می‌کند:

طریقت و حقیقت جز از طریق شریعت حاصل نمی‌شود و این «ظاهر» است که طریق برای «باطن» بوده، و بلکه ظاهر، غیر قابل انفکاک از باطن می‌باشد. بنابراین اگر کسی با مداومت بر اتیان اعمال ظاهری (شرعی) و تبعیت از تکالیف الهی به «باطن» دست نیافت، باید بداند آنطور که شایسته و بایسته بوده بر انجام وظایف ظاهری قیام ننموده و لکن هر کس که بخواهد جز از طریق ظاهر به باطن دست یابد، از نورانیت الهی بهره‌ای نبرده است؛ همچون بعضی از عوام صوفیه.

وجه دوم و دیدگاه امام خمینی (س)

تجربه دینی گوهر دین است؛ بدین معنا که هدف، غایت و غرض اصلی از دین می‌باشد. حضرت امام (س) بدین معنا تجربه دینی را گوهر دین می‌شمارد. به اعتقاد او شریعت راهی است که سالک با عمل به آن به وادی طریقت راه می‌یابد (و طریقت همان احوال گوناگونی است که سالک در طی راه، واجد آنها می‌شود) و سرانجام به حقیقت می‌رسد که همان شهود

اسما و صفات حق تعالی است. این مرحله اخیر که غایت دین و قلّه کمال است، در واقع همان تجربه عرفانی فناست که در آن سالک، به مقام ولایت دست می‌یابد. میزان تدین آدمی بستگی به درجه نزدیکی او به این مرحله دارد.

تجربه دینی‌ای که از نظر حضرت امام (س) گوهر و هدف و مقصد و مقصود اصلی دین به شمار می‌رود، همان تجربه توحیدی است؛ یعنی اینکه انسان، توحید افعالی، صفاتی و ذاتی را نه تنها درک و تصدیق کند - که این گام نخست و ایمان اصغر به شمار می‌رود - بلکه آن را در شهود عرفانی خود دریابد و به فنای در فعل، صفت و ذات حق دست یابد.

ابن عربی - که نزد حضرت امام (س) عارفی بلند پایه بود - بر این باورند که سلسله عارفان مسلمان در این نقطه از برخی از فقیهان و متکلمان و مفسران و به طور کلی آن دسته از عالمان که منکر گوهر عرفان هستند، متمایز می‌گردند.

به عقیده نگارنده، نقطه اصلی و مرکزی اختلاف میان عارفان و این گروه از عالمان دین را در همین جا باید جست.

در برداشت ایشان، دین برنامه زندگی است و محتوای اصلی آن را احکام و مقررات شریعت تشکیل می‌دهد، عقاید در واقع مقدمه و مدخلی برای پرداختن به وظایف است. این احکام بنا بر نظر متکلمان شیعه و معتزله، بر یک سلسله مصالح حقیقی استوار است و عمل کردن به آنها انسان را به سعادت و کمال می‌رساند و این سعادت، چیزی نیست جز برخوردارگی از زندگی خوب در دنیا و ورود به بهشت اخروی و برخوردارگی از لذتهای مادی فراوان مهیا در آنجا.

از نظر عرفا چنین برداشتی از غایت دین، حاکی از کوتاه بینی و جهل به حقایق است. به باور ایشان اولاً، میان شریعت و رسیدن به کمال، واسطه‌ای به نام «طریقت» وجود دارد که عرفان ستیزان واقعی بدان نمی‌نهند. ثانیاً، سعادت و کمالی که در انتظار آدمی است و دین بدان دعوت می‌کند، بسی ارجمندتر از آن است که در دیده اینان آمده است؛ آن کمال، همان رؤیت شهودی صفات و اسمای الهی و فنای عبد در پروردگار خویش است. در این باره حدیث قرب

نوافل و فرایض و تمسک مکرر عرفا و از جمله ابن عربی بدان، بی‌نیاز از شرح است. ثالثاً، خداوند فقط شارع احکام نیست، بلکه محبوب و معشوق است.

از اینجا دانسته می‌شود که عرفا - و از جمله امام (س) - هم در تعیین راه سعادت و هم در تشخیص مصداق سعادت، تفسیری متفاوت از تفسیر منکران عرفان عرضه می‌دارند و در این تفسیر است که می‌توان گفت: تجربه دینی هدف و غرض اصلی دین و به تعبیر امروزی گوهر دین است.

حاصل آنکه از نظر حضرت امام (س) سالک باید از شریعت عبور و از نردبان احوال و مقامات صعود نماید و به ولایت راه یابد. از نظر او ولایت، باطن دین است و شریعت، پوسته آن به شمار می‌رود. آنان که همه تلاش خود را مصروف عمل به احکام فقهی نموده‌اند و در وادی طریقت گام نهاده‌اند و به حقیقت (مقام ولایت) نرسیده‌اند، از گوهر دین بی‌نصیب و از رسیدن به کمال انسانی بی‌بهره‌اند.

همین سخن را عرفا با متکلمان - که حقیقت دین را اذعان به برخی گزاره‌های کلامی شمرده‌اند - و با فلاسفه - که تمام کمال را اذعان معرفتی با اتکا به براهین عقلی به برخی گزاره‌های مابعدالطبیعی دانسته‌اند - دارند. از نظر ایشان حقیقت دین، ایمان است و ایمان همان باورداشت پاره‌ای گزاره‌ها با استناد به ادله آن است. حضرت امام (س) و سایر عرفا با این رویکرد نیز مقابله کرده‌اند. از نظر ایشان، ایمان نیز مقدمه رسیدن به سعادت را با سعادت یکی دانسته‌اند. روشن است که عارف برای آغاز سلوک باید شماری اصول مابعدالطبیعی را باور داشته باشد که بدون آن، اقدام به سلوک در طریقت میسر نیست، اما این باورداشتها تنها امکان دستیابی به سعادت را فراهم می‌آورد.

کسی که دانست خدا هست باید بکوشد در مسیری گام نهاد تا سرانجام به خدا برسد و او را در مکاشفه‌ای عرفانی شهود نماید و همه هستی را تجلی فعل و وصف و ذات او ببیند. البته اگر او به همان دانستن نخستین بسنده کند، چونان کسی خواهد بود که معنای شیرینی را تصور می‌کند اما آن را نمی‌چشد.

نقل و تحلیل سخن امام خمینی (س) در موضوع بحث

از میان شواهد فراوانی که از گفته‌ها و نوشته‌های حضرت امام (س) برای تأیید مدعای بالا می‌توان ارائه نمود، به نقل یک فراز بسنده می‌کنم:

بدان که از برای نماز، غیر از این صورت، معنایی است و غیر از این ظاهر، باطنی است؛ و چنانچه ظاهر را آدابی است که مراعات نمودن آنها یا موجب بطلان نماز صوری یا نقصان آن گردد، همین‌طور از برای باطن، آدابی است قلبیه باطنیه که... با مراعات آنها نماز دارای روح ملکوتی شود و ممکن است پس از مراقبت و اهتمام به آداب باطنیه قلبیه، شخص مصلی را نصیبی از سرّ الهی نماز اهل معرفت و اصحاب قلوب حاصل شود که آن قرّة‌العین اهل سلوک و حقیقت معراج قرب محبوب است [آداب الصلوة: ۳۰۲].

... و آنچه در این مقام باید دانست آن است که اکتفا نمودن به صورت نماز و قشر آن و محروم ماندن از برکات و کمالات باطنیه آنکه موجب سعادات ابدیه، بلکه باعث جوار ربّ العزّه و مرقاة عروج به مقام وصول به وصال محبوب مطلق - که غایت آمال اولیا و منتهای آرزوی اصحاب معرفت و ارباب قلوب، بلکه قرّة‌العین سید رسول صلی الله علیه و آله است - از اعلی مراتب خسران و زیانکاری است که پس از خروج از این نشئه و ورود در محاسبه الهیه موجب حسرت‌هایی است که عقل ما از ادراک آن عاجز است. ما تا در حجاب عالم ملک و خدر طبیعت هستیم از آن عالم نمی‌توانیم ادراکی نماییم و دستی از دور بر آتش داریم. کدام حسرت و ندامت و زیان و خسارت بالاتر از آن است که چیزی که وسیله کمال و سعادت انسان و دواى درد نقایص قلبیه است و در حقیقت، صورت کمالیه انسانی است، ما پس از چهل - پنجاه سال تعب در راه آن، از آن به هیچ وجه

استفاده روحیه نکرده سهل است، مایه کدورت قلبیه و حجابهای
ظلمانیه شود، و آنچه قره العین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم
است موجب ضعف بصیرت ما گردد! «یا حسرتی علی ما فرطت فی
جنب الله» [آداب الصلوة: ۵].

از این سخن عمیق چند نکته در ارتباط با بحث ما به دست می آید:

- ۱- عبادات، صورتی در ظاهر و باطنی در درون دارند.
- ۲- هر یک از صورت و باطن عبادات دارای آدابی خاص خود است.
- ۳- رعایت آداب ظاهری و صورتی عبادات، امری لازم و تخلف از آن موجب بطلان و سرپیچی از فرمان خداوند است.
- ۴- عدم رضایت آداب باطنی عبادات سبب حرمان از برکات و آثار معنوی و باطنی است.
- ۵- سعادت ابدی و منتهای آرزوی اصحاب معرفت در پرتو رعایت آداب باطنی عبادات به دست می آید.
- ۶- انجام عبادات بدون آداب باطنی کمال روحی برای انسان به بار نمی آورد و اثر مثبتی ندارد، بلکه تأثیر منفی داشته، مایه کدورت دل و افزایش حجاب می گردد و بر قساوت قلب می افزاید.
- ۷- سعادت آدمی - که کمال مطلوب و غایت دین است - با عمل به شریعت (ظاهر عبادات) و طی طریقت (رعایت آداب باطنی) امکان پذیر است.

منابع

- آل. کیسلر، نورمن. (۱۳۷۵). **فلسفه دین**. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- اتو، رودلف. (۱۳۸۰). **مفهوم امر قدسی**. ترجمه همایون همتی. تهران: انتشارات نقش جهان. چاپ اول.
- ادواردز، بل. **خدا در فلسفه**. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۲). **طلب و اراده**. ترجمه و شرح سید احمد فهری. تهران: مرکز نشر علمی فرهنگی. چاپ اول.
- _____ . (۱۳۶۸). **شرح چهل حدیث**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء. چاپ اول.
- _____ . (۱۳۶۹). **آوای توحید**. شرح عبدالله جوادی آملی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ دوم.
- _____ . **آداب الصلاة**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س). چاپ نهم.
- _____ . **دیوان امام**.
- _____ . **صحیفه امام**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ اول.
- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو. چاپ اول. ۱۳۷۶ ش.
- توکلی، غلامحسین. (۱۳۷۸). **رویکردی انتقادی به خاستگاه دین از نگاه فروید**. تهران: سهروردی. چاپ اول.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). **فلسفه دین**. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ اول.
- جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۱). **جستارهایی در کلام جدید**. تهران: سمت. چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۰). **ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد**. تهران: الزهراء. چاپ اول.
- _____ . **تبیین براهین اثبات خدا**. قم: اسراء. چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم. **بسط تجربه نبوی**. تهران: انتشارات صراط. چاپ اول.
- شیروانی، علی. (۱۳۷۸). **شرح بدایة الحکمه**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۷۸). **شرح مصطلحات فلسفی**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی. چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۱). **مبانی نظری تجربه دینی**. قم: بوستان کتاب. چاپ اول.
- _____ . **«ضرورت پیروی از شریعت در سلوک عرفانی»**. کتاب ماه، دین.
- _____ . **دین عرفانی و عرفان دینی**. قم: انتشارات دارالفکر. چاپ اول.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. با پاورقیهای شهید مطهری. تهران: انتشارات صدرا. چاپ چهارم.
- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۷۹). *یک ساغر از هزار*. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج. چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). *معارف قرآن*. قم: انتشارات در راه حق. چاپ اول.
- مولوی. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول.
- نراقی، احمد. (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*. تهران: طرح نو. چاپ اول.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*. ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی. چاپ اول.
- Cupitt, Don. (1988). *Mysticism after Modernity*. London: Blackwel.
- Franks, Davis caroline. (1989). *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: university press.
- I, Oman, Trans. (1958). *Schleiermacher, on Religion*. New York: Harper and Row.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.