

تبیین نظریه احساس شلایرماخر در بستر پلورالیسم دینی  
و نقد آن از منظر نهج البلاغه

پرستو مصباحی جمشید\* / حسین رضا طاهری\*\*

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۹ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱/۱۶

چکیده

پلورالیسم یکی از اندیشه‌های برآمده از اندیشه تنوع ادیان در کلام مسیحی است که دین را به تجربه دینی تقلیل می‌دهد. یکی از انواع نظریات در باب تجربه دینی نظریه احساس شلایرماخر است. در این نظریه بر جنبه شهودی و عاطفی دین تأکید می‌شود و دین امری مستقل در تجارب انسانی و فاقد بعد معرفتی تلقی می‌گردد. در این نوشتار ضمن تبیین نظریه احساس شلایرماخر، به اشکالات وارد بر آن بر اساس تعریف دین و رابطه دین با عقل و احساس پرداخته می‌شود و از منطبق حاکم بر نهج البلاغه در ارائه روش صحیح دینداری و مؤلفه‌های اساسی آن بهره‌گیری می‌شود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و نتایج حاکی از آن است که نظریه احساس شلایرماخر تبیین دقیق و جامعی از مبنا و غایت فعل دیندارانه انسان ارائه نمی‌دهد. در مقابل، نگرش اسلامی نسبت به اصل مقوله دین، رویکردی است که طبق آن مصنوع بودن دین توسط خدا و نظارت آن بر حوزه باورها و اعمال در اولویت توجه است. در این رویکرد تعادلی منطقی و مفهومی نسبت به وجود عقل و احساس در بطن دین نمایان است.

واژگان کلیدی

پلورالیسم، نظریه‌ی احساس، نهج البلاغه، شلایرماخر، تجربه دینی

p.mesbahij@yahoo.com

taheri\_h32@yahoo.com

\* مدرس دانشگاه فرهنگیان

\*\* استادیار دانشگاه پیام نور همدان

## مقدمه

پس از شکل‌گیری نهضت‌های فرهنگی، علمی و فلسفی در اروپا بینش جدیدی صورت پذیرفت که از مهم‌ترین خصوصیات آن، تسلط انسان بر عالم یا انسان محوری بود. طبق این دیدگاه، انسان مستقل از خدا و دین در نظر گرفته شد. این واقعه که یکی از ارمغان‌های عصر رنسانس می‌باشد، نهضت اومانیسم است. بعد از دوره رنسانس، نظریه‌های مغایر با عقاید دینی و سنتی ناشی از کشفیات علمی جدید به وجود آمد. پیشرفت‌های علمی رفته رفته عرصه را بر دین و دینداری تنگ می‌کرد و با افول معنویت، عقاید دینی در غرب سست‌تر می‌شد و مزاحمت‌هایی از ناحیه علوم جدید، برای باورهای دینی ایجاد می‌شد. به دنبال این وضع، متکلمان مسیحی به تکاپو افتادند که بتوانند مسائل جدید و پاسخ‌های جدیدی را پیدا کنند؛ لذا به تعالیم عرفانی سنت‌های شرقی روی آوردند. بدین ترتیب مسائل کلامی جدید، در غرب شروع شد که طبق آن به جای تکفیر علما، به دنبال پیدا کردن راه حلی برای شبهات و چالش‌های پیش روی مسیحیت و نهایتاً به دنبال اصلاحات دینی بودند تا بتوانند تغییراتی را که مبتنی بر تسامح و در نظر گرفتن داده‌های علوم جدید بود، در اعتقادات مسیحیت به وجود آورند و این آغازی بود بر پلورالیسم دینی در غرب. به تعبیر دیگر پلورالیسم پاسخ به پرسش درباره چیستی و چرایی تکثر ادیان و حیانی و غیر وحیانی و مذاهب گوناگون است (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۱۹۵)

پلورالیسم که خود یکی از لوازم مدرنیته است به معنای دقیق کلامی‌اش، توسط «جان هیک»<sup>۱</sup> فیلسوف مشهور معاصر در سال ۱۹۸۵ میلادی در کتاب مباحث پلورالیسم دینی ارائه گردید. در نظر هیک، انسان با این شناخت که در همه ادیان عمومیت دارد، آغاز می‌کند که «حقیقت مطلق الهی لایتناهی است و ذاتاً فراتر از ادراک ذهن بشری قرار دارد» و مواجهه‌های گوناگون با امر متعالی در سنن دینی مختلف ممکن است همه مواجهه با یک واقعیت لایتناهی باشد، اگر چه با جنبه‌ها و وجوه نسبتاً متفاوت یا مشابه از آن واقعیت متعالی خود را نمودار کند. با نگاه پلورالیسمی هیچ یک از تعالیم گذشتگان را غلط نمی‌دانیم بلکه همه را جلوه‌ای از نیازهای طبیعی آدمی می‌بینیم و آن نیاز به اتصال به ماوراء، نیاز به جاودانگی و نیاز به کمال است.

اگر دین اسلام مستثنی شود و به تمام ادیان، مذاهب و آیین‌های بشری نگر بسته شود پلورالیسم دینی معقول و چه بسا قابل دفاع به نظر برسد. اما وقتی از موضع اسلام به این مقوله نظر می‌شود تمام

<sup>۱</sup> Hick, John



مبنای ساخته و پرداخته شده آن و تمام ادله جمع‌آوری شده و استحکام به ظاهر متعادلانه آن فرو می‌ریزد. می‌توان گفت که هیچ مبنایی جز مبنای اسلام و هیچ شاکله‌ای جز شاکله اسلام نمی‌تواند به صراحت و قطعیت پلورالیسم دینی را نقد کند. حال این سوال مطرح است که اسلام چه خصیصه‌ای دارد که با آن می‌توان پلورالیسم را از اساس باطل دانست؟ با ذکر دو نکته به این خصیصه اشاره می‌شود. نخست اینکه اسلام ادیان آسمانی قبل از خود را انکار نمی‌کند بلکه کتب تشریحی آنها را تصدیق می‌کند و دیگر اینکه قائل به نسخ است. اسلام با سندیت قرآن، سنت و گزارش ادیان ابراهیمی پیشین ادعای خاتمیت کرده است. خاتمیت دین حاکی از جامعیت و کمال دین است؛ اگر انسانها در پذیرش اصل دین متفق القول باشند، عقل سلیم حکم می‌کند کامل‌ترین دین انتخاب شود. ادعای خاتمیت و نسخ دین آغازی است برای نقد پلورالیسم.

نظریه‌ی احساس فردریک شلایرماخر<sup>۱</sup> تفکری برآمده از نگاه پلورالیستی به دین است که از اواخر سده هجدهم میلادی در غرب رایج شد و در آن بر جنبه شهودی و عرفانی دین تأکید می‌شد. شلایرماخر از فیلسوفان منتقد عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری محسوب می‌شود و او را پدر الهیات لیبرال مدرن می‌خوانند، کسی که دگرگونی بسیاری در الهیات پدید آورد. او در دو کتاب «درباره دین» و «ایمان مسیحی» به دین و تلقی‌اش از مسیحیت پرداخته است. از آنجا که انتقادات وارد به پلورالیسم به نظریه‌ی احساس نیز وارد است، این نظریه به صورت مبسوط تبیین گردیده و با منطق اسلام و زبان نهج البلاغه اشکالات وارد به آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. پرسش‌هایی که در این نوشتار مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند عبارتند از: دلیل ناکارآمدی تقریر یک بعدی شلایرماخر از دینداری چیست؟ مؤلفه‌های اصلی تعریف اسلامی از دین چگونه عدم جامعیت نظریه‌ی احساس را به تصویر می‌کشد؟ و نسبت عقل و احساس در شاکله وجودی و معرفتی اسلام چگونه تنظیم گردیده است که نارسایی تبیین شلایرماخر از دین را نمایان می‌کند؟

### پلورالیسم و تجربه دینی

پلورالیسم دینی به این معناست که همه ادیان موجود در جهان در عرض هم هستند و همه آنها،

<sup>1</sup> . Schleiermacher, Friedrich (1834-1768)



بهره‌ای از حقیقت مطلق دارند. اما هیچکدام حق محض و کامل نیستند و هیچ دینی بر دیگری برتری ندارد و به تساوی حداقلی بین ادیان، معتقد هستند. در تعریف این مفهوم آمده است: «پلورالیسم دینی همه ادیان را حق و راه‌های متفاوت را صراط‌های مستقیم برای یک مقصد می‌داند» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۱۹۶). پلورالیسم دینی که جان هیک طرح می‌کند بمعنای تنوع فهم و درک افراد از متون دینی و تعدد تفاسیر تجارب دینی است. به این معنا که مفاهیم دینی به گونه‌ای اند که از نظر ماهوی امکان تفاسیر متعدد را به مخاطب می‌دهند و به تبع آن تعدد تفاسیر از تجربه هم بوجود می‌آید. طبق این مبنا گفته می‌شود که اساس و سرچشمه‌ی دین و دینداری را «تجربه‌ی دینی» تشکیل می‌دهد. تجربه دینی و تفاسیر مربوط به آن، از جمله مؤلفه‌های اساسی در نظام معرفت‌شناختی پلورالیسم دینی است که در دو سده‌ی اخیر در غرب، حوزه‌های کلام و فلسفه دین را تحت تأثیر قرار داده و دستاوردهای فراوانی برای این حوزه‌ها به همراه داشته است.

تجربه‌ی دینی عبارت است از «مواجهه با امر مطلق یا متعالی؛ هیچ تجربه‌ای بدون تعبیر نیست. وقتی تجربه به تعبیر می‌آید، از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی در تجربه‌ی او اثر می‌گذارد و گزاره‌هایی که به صورت «عقاید» بیان می‌شوند، می‌توانند متفاوت باشند و در عین حال بهره‌مند از حقیقت» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۴۵). تجربه‌ی دینی در نگاه متکلمان جدید مسیحی، آگاهی بی‌واسطه از مقام الوهیت است (پترسون، ۱۳۷۷: ۳۶)؛ تجربه دینی واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و به آن آگاه و مطلع است. این آگاهی، زائیده‌ی مواجهه‌ی فرد با خداوند است؛ مواجهه‌ای که نوعی رهیافت روحی و وضعیت روانی، توأم با احساس آرامش و اطمینان و امید و سرسپردگی تام، به متعلق آگاهی را فراهم می‌آورد؛ دینی بودن آن هم به ملاحظه‌ی متعلق آن، یعنی موجود ماوراطبیعی (خداوند و تجلیات او) می‌باشد (پترسون، ۱۳۷۷: ۳۷). تجربه‌ی دینی می‌تواند معنای وسیعی داشته باشد اما آنچه در این نوشتار مورد بحث است برداشت شلایرماخر از این تجربه و بررسی و نقد نظریه‌ی احساس است.

#### نظریه‌ی احساس: تبیین شلایرماخر از تجربه دینی

یک دیدگاه درباره ماهیت تجربه دینی این است که این تجربه احساس یا به تعبیر درست‌تر، ترکیبی از احساسات است. پیشگام این رویکرد به ماهیت تجربه‌ی دینی شلایرماخر است. او در کتاب ایمان مسیحی تجربه‌ی دینی را احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبداء قدرتی متمایز از جهان می‌داند

(نورمن، ۱۳۷۵: ۲۹). شلایرماخر، تجربه‌ی دینی را نوعی تجربه‌ی معرفت بخش و عقلانی نمی‌دانست، بلکه از نظر او، تجربه‌ای شهودی است که اعتباری قائم به ذات خود دارد و هیچ مبنای معرفتی دیگری ندارد و به همین جهت از حد متمایزات مفهومی فراتر نمی‌رود و قابل توصیف نیست (شلایرماخر: ۱۹۲۸: ۱۷).

او با این بیان حوزه‌ی مطالعات برون دینی را توسعه داد و با طرح مباحث سیستماتیک پیرامون گوهر دین به احیای دین مسیحی در فضایی که تعارض علم و دین موج می‌زد پرداخت. چرا که ناسازگاری و ناهمخوانی آموزه‌های کتاب مقدس در سنت دین مسیحی با فهم عمومی انسان‌ها، موجب گرایش‌های الحادی و رویگردانی از دین در جوامع غربی گردید. متفکران متدین مسیحی که حاضر نبودند به سادگی، دین آباء و اجداد خود را فرو گذارند، دست به کار اقدامات حفاظتی و مصون‌سازی حریم دین در برابر منتقدان شدند و ناگزیر بودند برای حفظ یا توجیه چهره‌ی نامعقول و خرافی کتاب مقدس که دین‌داری را زیر سوال قرار داده بود (مانند تحقیر و نکوهش علم و معرفت در صفحات آغازین کتاب مقدس و ارائه تصویری انسان‌وار از خداوند و آموزه‌هایی از قبیل تثلیث و تجسد و فدا و ...) مکاتب فلسفی و کلامی خاصی را به وجود آوردند تا مدعیات دینی را از دستبرد غارتگرانه‌ی علم جدید که دین مسیحی را به معارضه‌ای جدی فراخوانده، دور نگه دارند؛ نمونه‌ی بارز آن، اقدام شلایرماخر در این راستا می‌باشد. شاید بتوان او را از پیشگامان رهیافت وجودی به دین دانست؛ از نظر او بدون برخورداری از تجربه‌ی دینی و «ارتباط عاطفی و وجودی با دین» به صرف ارتباط مفهومی و انتزاعی با آن، در وصول به دین و گوهر آن و ارتباط با امر قدسی نمی‌توان کامیاب بود. شلایرماخر با ارجاع دین به حوزه‌های دیگر به شدت مخالف بود. کانت، پیش‌تر، دین را پیش فرض اخلاق دانسته بود ولی او آن را مستقل و در عین حال، اساس اخلاق صحیح می‌دانست. از نظر شلایرماخر «امروزه دین به عنوان عنصری مستقل در تجربه‌ی انسانی شناخته می‌شود، عنصری که نباید به علم، متافیزیک یا اخلاق، ارجاع شود. دین تمامیت خود را داراست و در حقیقت به عقیده و عمل دینی به عنوان تجلیات بعد یا عنصر دینی نظر می‌شود» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۰). او حتی مخالف این است که دین پشتوانه زندگی اخلاقی باشد و معتقد است که احساس عبارتست از در خود ماندن در حالیکه علم و عمل عبارتند از «از خود به در شدن» (سایکس، ۱۳۷۶: ۶۷) زیرا علم منجر به ساختن احکام می‌شود و ادراک خداوند چیزی فراتر از فلسفه نظری و شناخت برهانی در باب وجود و تأثیرات خداوند است. علم، متافیزیک و اخلاق همه در نهایت منجر به این گمان باطل می‌شوند که انسان خداوند را به چنگ آورده است و این تصور غیر از ادراک بی واسطه در مدلی است که شلایرماخر



برای تجربه دینی ارائه می‌دهد. تأکید او بر پذیرش ایمان است و احساسات پارسامنشانه‌ای که بر آن تأکید میکند در مخالفت با علم یا عمل نیست بلکه توصیه و اکتشاف حقیقتی والاتر از آن است.

شلایرماخر بر آن است که «اساس دین، بر یک لحظه تجربه قرار می‌گیرد که ذاتاً دینی است و نیازی نیست تا با برهان متافیزیک و شواهدی که پیروان برهان نظم اقامه کرده‌اند، یا با توسل به اهمیت دین برای زندگی اخلاقی توجیه شود» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۱). از نظر او لحظه دینی تجربه‌ای سراسر معنوی و شهودی است که متعلق آن ادراک شخص خداوند در آنات مکرر آگاهی است نه به عنوان یک علم. در این لحظه دینی انسان متوجه نظر خداوند به سوی خودش می‌شود تا منشأ اثری در عالم گردد و این اختصاص به افراد خاص و برگزیده ندارد بلکه هر انسانی در ذات خود موجودیتی دارد که می‌تواند بهره‌ای از تجربه دینی داشته باشد. این توجه یا آگاهی «درک بی واسطه هستی کلی تمام موجودات زمانمند از طریق و به مدد موجود بی‌زمان» است (شلایرماخر، ۱۹۵۸: ۷۹). او این لحظه ذاتاً دینی را اصیل می‌داند و برای آن ویژگی‌هایی بر می‌شمارد: (۱) می‌توان این لحظه دینی را دقیقاً احساس وابستگی مطلق نامید؛ (۲) از دیگر لحظات خودآگاهی بی‌واسطه متمایز است؛ (۳) مصنوعی و محصول فکر و اندیشه و مفاهیم و فرهنگ بشر نیست (طاهری، ۲۰۱۲: ۸۱). وقتی شلایرماخر از احساس وابستگی مطلق سخن می‌گوید در واقع از این طریق به توصیف خدا و سپس نیازمندی روح انسان به خدا به جهت رسیدن به نقطه اتکایی قدرتمند می‌پردازد. این خودشناسی حاصل وابستگی نوع انسان به خداست. از نظر او ما بدون نیاز به آوردن دلیل و گواه خودمان را موجوداتی کاملاً وابسته می‌شناسیم (شلایرماخر، ۱۳۲۸: ۴). این شناخت نفسانی بن مایه اصلی برای ترسیم نحوه رابطه انسان با خداست. به تعبیر شلایرماخر از طریق تجزیه و تحلیل درست و دقیق از خودآگاهی است که اعتقاد به خدا و رابطه بین خدا و جهان شکل می‌گیرد (شلایرماخر، ۱۳۲۸: ۳۰).

زبان دین هم متأثر از این لحظه‌ی مستقل دینی است؛ از نظر شلایرماخر زبان دین باید عاطفی و تنبهی و از بعد معرفتی تهی باشد تا در برابر انتقادات استوار بماند. از نظر او در شکل‌گیری زبان دینی چنین فرآیندی ضروری است: «ابتدا تجربه‌ی دینی، واقع می‌شود؛ این تجربه که از نوع عواطف است، خود را در نشانه‌ها و رمزهای مقدس و شعائر و اعمال دینی ظاهر می‌سازد. در این مرحله، جای تأمل و اندیشه‌ورزی نیست. نوعی واکنش طبیعی نسبت به احساس است. با رشد افراد و فرهنگها، مردم به تدریج به تأمل در حالات نفسی و ذهنی خویش می‌پردازند. این تأملات کم کم به بار می‌نشیند و محصول آن در زبان و آموزه‌های دینی ظاهر می‌شود» (صادقی، ۱۳۷۹: ۲۳۳).

این نوع از تجربه گروهی دینی، بعد از شلایر ماخر، توسط ویلیام جیمز، والتر استیس، ریچارد سوین برن و مهمتر از همه، ردولف اتو، تداوم یافت. اینان دین را کاملاً به عرفان شخصی و احساسات و تجارب درونی منحصر ساختند و زمینه‌ی پذیرش کثرت و تعدد در عرصه‌ی دین‌مداری را ایجاد کردند.

### بررسی و نقد نظریه‌ی احساس

تعریف تجربه‌ی دینی به «احساس انکای مطلق و یکپارچه به مبداء یا قدرتی متمایز از جهان»، شهودی دانستن این تجربه که اعتباری قائم به ذات دارد، استقلال آن از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال و غیر قابل توصیف قلمداد کردن این احساس، با اشکالات و انتقاداتی مواجه است؛ از قبیل اینکه تأکید افراطی بر جنبه‌ی غیرعقلانی دین، از ناحیه‌ی شلایر ماخر، دین را از دسترس بشر و نیز از قلمرو نقد و تحلیل، فراتر می‌برد و این برای وجه تبلیغی دین زیانبار است؛ در این صورت امکان تمایز میان دین حق و دین باطل وجود نخواهد داشت؛ تمایزی که محور معرفت‌شناسی دینی است. حضرت علی (علیه السلام) در خطبه اول در توصیف انسان می‌فرماید: «كُنْتُمْ نَفَخَ فِيهَا مِنْ رُوحِهِ [فَتَمَثَّلَتْ] فَمَثَلَتْ إِنْشَانًا ذَا أَذْهَانٍ يَجِئُهَا وَفِكْرٍ يَصْرِفُ بِهَا وَجَوَارِحٍ يُخْتَدِمُهَا وَأَدْوَاتٍ يَقْلِبُهَا وَمَعْرِفَةٍ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ» آن گاه از روح خود در آن بدمید. آن پیکر گلین که جان یافته بود، از جای برخاست که انسانی شده بود با ذهنی که در کارها به جولانش در آورد و با اندیشه‌ی ای که به آن در کارها تصرف کند و عضوهایی که چون ابزارهایی به کارشان گیرد و نیروی شناختی که میان حق و باطل فرق نهد. تمیز میان حق و باطل به انسان بصیرت و روشن بینی می‌دهد؛ امری که لازمه دینداری است. حضرت در خطبه صد و پنجاه و سه در باب بصیرت می‌فرماید: «إِنَّمَا الْبَصِيرُ مَنْ سَمِعَ فَتَفَكَّرَ وَنَظَرَ فَأَبْصَرَ وَانْتَفَعَ بِالْعِبَرِ» صاحب بصیرت، کسی است که بشنود و بیندیشد، بنگرد و ببیند و از عبرت‌ها بهره گیرد. از سوی دیگر بدون بعد عقلانی حتی میان دین و اسطوره هم نمی‌توان تمایز برقرار کرد. در واقع این نظریه هیچ سازگاری با ادیان آسمانی یا حتی مکاشفات عرفا ندارد و نهایتاً تلقی رسا از ماهیت احساسات و عواطف، خلاء بعد مفهومی آن را که نادیده گرفته شده است، برجسته خواهد کرد. در یک صورت‌بندی دقیق‌تر می‌توان گفت، در اصل نقد نظریه‌ی احساس، نقد به سه گزاره زیر است:

- پلورالیسم دینی معقول و موجه است
- مقصود از دین همان تجربه دینی است
- از میان تجارب دینی، تجربه حسی مساوی دین است

در باب گزاره اول؛ ادله‌ای که برای بطلان پلورالیسم دینی از سوی منتقدان ایراد شده است در منابع متفاوتی مورد طرح و بسط قرار گرفته است. در اینجا با اشاره‌ی کلی به اشکالات وارده به پلورالیسم دینی به روایت جان هیک، تنها آن نوع تجربه دینی موسوم به نظریه احساس را به صورت مبسوط واکاوی می‌شود و به نقد آن از موضع دین اسلام و با محور قرار دادن کلام حضرت علی علیه السلام، با پیش فرض شلایرماخر یعنی تساوی دین با تجربه دینی و از آن میان تجربه حسی، پرداخته می‌شود و تفاوت این دو جهان بینی در مبنا و غایت مورد بررسی قرار می‌گردد.

با توجه به آنچه از منابع دست اول اسلامی استنباط می‌شود، باید گفت که اگر پلورالیسم به معنای وجود حقایق متکثر باشد، قطعاً با جهان بینی اسلامی متفاوت است و اگر به معنای فهم‌های متکثر از یک حقیقت واحد باشد، از آنجا که منجر به نسبیّت در حوزه باورهای اساسی و اصول می‌گردد قابل نقد است. اما اگر تکثر و تنوع را در ساحت دین به عنوان واقعیت و نه حقانیت بپذیریم و با دلایل منطقی یکی از آنها را حق بشماریم و با پیروان ادیان دیگر زندگی مسالمت آمیزی داشته باشیم، پلورالیسم را در معنای مثبت آن پذیرفته‌ایم. خسروپناه به تفصیل به نقد این نظریه پرداخته است که به برخی از نتایج آن اشاره می‌شود: «پلورالیسم دینی به معنای حقانیت تمام ادیان نه تنها فاقد دلیل منطقی است و دلایل نقلی فراوانی در رد آن وجود دارد، مستلزم اجتماع تقیضین است؛ از نظر اسلام پیروان ادیان آسمانی رسمیت اجتماعی دارند و در چارچوب قوانین اسلام حق حیات و فعالیت دارند اما حقانیت منطقی همه ادیان پذیرفته نیست» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۲۳۹). با نظر به نقدهایی که به پلورالیسم شده است درمی‌یابیم که نظریه‌ی احساس نیز به دلیل اینکه از درون تکثر گرایی دینی بیرون آمده در معرض انتقاد مخالفان قرار دارد. اما گزاره دوم و سوم با توجه به تعریف دین و جایگاه عقل در معرفت دینی بررسی می‌شود.

#### نقد نظریه‌ی احساس بر اساس تعریف دین

یکی از موارد اختلاف مبنایی میان نظرگاه شلایرماخر و باور دینی حاکم بر نهج البلاغه، به تعریف دین در اسلام و مسیحیت رایج باز می‌گردد. تعریف دین در بررسی رابطه عقل و دین ضرورت منطقی داشته و تا بطور دقیق تبیین نشود نمی‌توان به تحلیل این رابطه پرداخت. هر چند ارائه تعریف واحد از دین به گونه‌ای که همه ادیان را در برگیرد بسیار دشوار است اما می‌توان تفاوت تعریف اسلامی از دین را با توجه به اصلی‌ترین مؤلفه‌های آن، با تعاریف غیر اسلامی نشان داد. بر اساس اصول اسلامی، دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری





بشر تعیین شده است، به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریح و جعل می‌کند، همان‌گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۹). حضرت علی (علیه السلام) در مبنای دوستی استوار می‌دانند و می‌فرمایند: «تُرْمَنَ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينَ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ وَاصْطَفَاهُ عَلَى عَيْنِهِ وَ أَصْفَاهُ خَيْرَةَ خَلْقِهِ وَأَقَامَ دَعَائِمَهُ عَلَى مَحَبَّتِهِ». پس این اسلام دین خداست که آنرا برای خود برگزید و به دیده عنایتش پروراند و بهترین آفریدگان خویش را برای تبلیغ آن اختیار کرد و ستون‌هایش را بر پایه دوستی خود استوار داشت. (خطبه ۱۹۸)

اما از نظر شلایرماخر «دینداری نه علم است و نه فعل، بلکه تلطیف احساس یا خودآگاهی بی واسطه است» (شلایرماخر، ۱۹۲۸: ۳). از نظر او دینداری چیزی است که به وسیله آن خدا را به نحوی اصیل در احساسمان دریافت می‌کنیم (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۴۲). او معرفت و ادراک شهودی از خدا را تجربه ای درونی و البته عمومی می‌داند. در این نگاه اصل دین زایل نشدنی است و بدون آن حیات بشر کاستی و نقصانی عظیم خواهد داشت. از نظر ماخر احساس دینی زمانی ارضا می‌شود که وجود جمعی همه جهان کرانمند، ادراک و دریافتی از وجود لایزال داشته باشند. هر زمان که این احساس بی‌واسطه خاموش گردد حس دینی بی‌قرار و مضطرب می‌شود و لذا مصیبت و مرگ را در پی دارد (شلایرماخر، ۱۳۵۸: ۳۶). با این تلقی، دین خاصیت واقع‌نمایی نخواهد داشت و به گستره ای برای ظهور و بروز علائق و عواطف کسانی که تجربه‌ای از ادراک دینی داشته‌اند تبدیل می‌شود؛ در این بستر فکری نگاه عمومی به دین غلبه دارد، نگاهی که تمام قالب‌ها و التزامات را کنار نهاده و برای دینداری به وجود گرایش‌ها و تمایلات حداقلی کفایت می‌کند. در نگاه اسلامی نه اینکه این اندازه دینداری فاقد درجه ای از توجه باشد بلکه اولاً دارای مراتب است و ثانیاً پدیده دینداری ترکیبی از درک، پذیرش، تجربه و عمل در نظر گرفته می‌شود.

لذا می‌توان گفت تعریف شلایرماخر از دین نارساست، چه اینکه او دین را «تجربه کردن امر قدسی» دانسته است و بر این اعتقاد است که تجربه‌ی قدسی در واقع، گوهر و قلب دین است و فهم دین، بدون داشتن این تجربه اصلاً امکان‌پذیر نیست. فروکاستن دین به تجربه دینی این اشکال اساسی را دارد که افراد فاقد تجربه دینی را از حیث انتفاع خارج ساخته و راهی برای فهم دینداری این گروه معلوم نمی‌کند. هر چند، قابل پذیرش است که دین‌داری، مراتبی دارد و عالی‌ترین مرتبه‌اش تجربه کردن و دریافت مستقیم امر قدسی است، اما اگر به مانند شلایرماخر و دیگر تجربه‌گرایان



دینی، دین را تجربه قدسی بدانیم و فهم دین را داشتن همین تجربه، آنگاه در مورد منکران دین، یعنی کسانی که فاقد هر گونه تجربه دینی‌اند اما با فهم دین آن را انکار می‌کنند، چه باید گفت؟ بگذریم از اینکه خود آن تجربه‌ی قدسی نیز به گونه‌ای مسبوق به فهم دین است و اینجاست که نوعی پارادوکس در این برداشت از دین دیده می‌شود. علاوه بر اینکه ماخر نخست در کتاب درباره دین جنبه معرفتی برای دینداری قائل می‌شود اما بعد بار معرفتی عواطف دینی را انکار می‌کند. برخلاف برخی گرایش‌های دینی همچون تجربه دینی شلایرماخر که در حوزه مدعای خود نیز ثبات ندارند دین اسلام در کتاب مبین قرآن انسجام درونی خود و بیراستگی از هر نوع ناسازگاری را بیان می‌کند. خداوند درآیه شریفه ۲۳ از سوره زمر می‌فرماید «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانًا» خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش همانند یکدیگر و مکرر است. حضرت علی (علیه السلام) نیز درباره تعامل منطقی و مفهومی آیات قرآنی با یکدیگر می‌فرمایند: «و ذکر ان الكتاب یصدق بعضه بعضاً» بعض قرآن گواه بعض دیگر است و اختلافی در آن نیست (خطبه ۱۸).

با توجه به تعریفی که از دین در سنت اسلامی و نزد شلایرماخر وجود دارد میتوان مقایسه مبنایی میان دو دیدگاه را با بیان عناصر آن تعریف برشمرد. مهم‌ترین مؤلفه‌ها در تعریف اسلامی از دین عبارتند از:

#### دین به عنوان شریعت الهی

از نظر اسلام جز این نمیتواند باشد که دین و حاملان وحی باید از سوی خدا انتخاب شده باشند. با اینکه در تفسیر تجارب دینی از قول تجربه گرایان هم آمده است که تجربه دینی مصنوع بشر نیست و قرابت ظاهری میان نگاه اسلام با تجربه گرایان در این مسئله وجود دارد، اما تلقی نادرست از تجربه دینی و همگانی تصور کردن آن، در حالیکه عملاً همه افراد چنین تجربه ای ندارند، این قرابت ظاهری را از بین برده است. ضمن اینکه با نگاه اسلام به اصل دین، الحاد معنا دارد اما تجربه گرایان با انتساب تجارب دینی به خدا همه انسانها را با الهامات و دریافتهای شهودی آشنا می‌دانند و الحاد را امری منتفی تلقی می‌کنند. زمانیکه شلایرماخر در تعریف دین حقیقی از تعبیر «احساس و میل به بی‌نهایت» (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۸) استفاده میکند در واقع توجه خود را معطوف به عنصری مشترک میان انسان‌ها با هر نوع زمینه رفتاری و نگرشی می‌کند تا مسئله الحاد را امری نسبتاً بدون متعلق قلمداد نماید. در حالی که اگر آنگونه که ماخر تصور می‌کند الحاد بی‌معنا و دین تنها نیایش و ستایش خداوند و احساس دل بستگی به او بود، قوانین بشری هم می‌توانست جایگزین آن شود. سر بدل ناپذیری دین اسلام در این



است که با نزول از سوی خدا به کلیه شئون فردی و اجتماعی حیات بشری می‌پردازد و برنامه جامع زندگی است. علامه طباطبایی درباره تفاوت دین الهی با هر نگرش جایگزین دیگر می‌فرماید: «دین میان زندگی اجتماعی مردم و پرستش خدای متعال و فرمانبرداری از وی پیوند می‌دهد ولی در قوانین اجتماعی اهتمامی به این پیوستگی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۹). حضرت علی (علیه السلام) در فرمایش خود توجه انسان را به کامل بودن دین الهی و منشأ صدور احکام از ناحیه قدس ربوبی جلب میکند و می‌فرماید: «أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينَنَا قَصَافًا فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِتْمَامِهِ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يُرْضَى» آیا خدای سبحان، دین ناقصی فرستاد و در تکمیل آن از آنها استمداد کرده است؟ آیا آنها شرکاء خدایند که هر چه می‌خواهند در احکام دین بگویند و خدا رضایت دهد؟ (خطبه ۱۸)

### نظارت دین بر تمام جنبه‌های زندگی انسان

شلایرماخر با جدایی دین از تمام حوزه‌ها حتی با نظر کانت هم که دین و اخلاق را یکی می‌دانست مخالفت می‌کند. او با ادعای استقلال تجربه دینی و با دغدغه حفظ دین، حوزه جداگانه‌ای را برای دین تعریف می‌کند که در این حوزه هیچکدام از نیازهای دیگر آدمی حق دخالت ندارند. تنها نوعی از آگاهی که در این شکل از دینداری وجود دارد آگاهی دینی اصیل و بی‌واسطه است که بدون نیاز به اندیشه در فضایی کاملاً احساسی رشد می‌کند و هدف آن تقویت زمینه عاطفی برای جهت دادن به معرفت و عملی است که از مبنای احساسی برخاسته است. شلایرماخر به صراحت اعلام می‌کند که همه احساسها تحت نام دین قرار دارند. از نظر او «احساس شما پارسامنشی شماست به دو شرط: اول اینکه این احساس به طریقی که گفته شد هستی و حیات مشترک شما و جهان را آشکار کند، دوم اینکه لحظات خاص آن احساس همچون کرده خداوند بر [دل] شما وارد آید و در آن شما به واسطه کارهای [این] عالم در خود تأمل کنید» (شلایرماخر، ۱۹۵۸: ۸۹ و ۹۰). در این تلقی که غلبه هر نوع احساسی در شکل‌گیری دینداری برجستگی تام دارد، علاوه بر اینکه تمام عواطف آدمی در بستر معنویت تفسیر می‌گردد، ابعاد وجودی دیگر انسان مورد غفلت واقع شده و چه بسا رهن مسیر شهودی انسان به سوی الوهیت تلقی گردد. اما مبرهن است که تفکیک حوزه‌های عاطفی، شناختی و عملی در موجودی واحد بصورت دقیق ممکن نیست زیرا متعلق تمام این ابعاد وجودی، موجودی بنام انسان است که جامع تمام آن جنبه‌هاست. از نظر اسلام تنها دینی می‌تواند ابعاد روحی و روانی انسان را در حد اعلا‌ی آن به ظهور برساند که اولاً همه نیازهای حقیقی انسان را پوشش دهد، ثانیاً برای حیات انسان برنامه ارائه دهد. برنامه اسلام برای



هدایت انسان به گونه‌ای است که او را به صورت واحد یکپارچه مخاطب قرار می‌دهد و امکان توسعه آدمی را در تمام جوانب وجودی اش فراهم می‌کند و البته از جنبه عاطفی و احساسی او نیز غافل نمی‌باشد.

حضرت علی (علیه السلام) درباره کارکرد دین اسلام می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَاتِعَهُ لِمَنْ وَرَدَهُ وَأَعَزَّ أَرْكَانَهُ عَلَى مَنْ غَابَهُ فَجَعَلَهُ أَمْنًا لِمَنْ عَقِبَهُ وَسِلْمًا لِمَنْ دَخَلَهُ وَبُرْهَانًا لِمَنْ تَكَلَّمَ بِهِ وَشَاهِدًا لِمَنْ خَاصَرَ عَنَّهُ وَنُورًا لِمَنْ اسْتَضَاءَ بِهِ وَفَهْمًا لِمَنْ عَقَلَ وَتَبَأًا لِمَنْ تَدَبَّرَ وَآيَةً لِمَنْ تَوَسَّعَ وَتَبَصَّرَ لِمَنْ عَزَمَ وَعِبْرَةً لِمَنْ اتَّعَطَّ وَنَجَاةً لِمَنْ صَدَّقَ وَثِقَةً لِمَنْ تَوَكَّلَ وَرَاحَةً لِمَنْ فَوَّضَ وَجَنَّةً لِمَنْ صَبَرَ» ... اسلام حجت و برهان برای گویندگان و گواه روشن برای دفاع کنندگان و نور هدایت گر برای روشنی خواهان است و مایه فهمیدن برای خردمندان و عقل و درک برای تدبیرکنندگان است و نشانه گویا برای جویندگان حق و روشن بینی برای صاحبان عزم و اراده، پندپذیر برای عبرت گیرندگان، عامل نجات و رستگاری برای تصدیق کنندگان و آرامش دهنده تکیه کنندگان، راحت و آسایش توکل کنندگان و سپری نگهدارنده برای استقامت دارندگان است. (خطبه ۱۰۶)

#### نظارت دین بر حوزه باورها و عقاید

از نظر شلایرماخر «دین‌ورزی نه کار فکر است و نه کار اراده، بلکه کار احساس است. در جایی که احساس به شوق تحلیل رود دینداری مستقیماً تجربه می‌شود و با اندیشه تکوین پیدا نمی‌کند» (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۸). طبق این نگاه دین کاری با بعد اعتقادی و معرفتی انسان ندارد فقط امری است که با چشیدن مستقیم احساس می‌شود و ناظر به تمایلات درونی انسان است. از نظر ماخر «دینداری نه عقیده است و نه اصل اخلاقی بلکه نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه است، آنرا نمی‌توان با توصیف شناخت بلکه فقط آشنایی مستقیم لازم است» (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۹). از همین جا می‌توان دریافت که نگاه شلایرماخر به تعریف دین و کارکرد آن حوزه محدودی را برای جولان دین فراهم می‌کند. طبق تعریف شلایرماخر ملاک تشخیص درستی و صدق تجربه‌های دینی در هنگام تعارض دو یا چند تجربه دینی با یکدیگر وجود ندارد، در حالیکه تشخیص تعارض‌ها به عهده عقل است؛ زمانی که عقل عقاید حقه را با معیار قرار دادن امر خدا تشخیص می‌دهد این تشخیص به صورت عقاید و باورها جلوه‌گر می‌شود. حضرت علی (علیه السلام) درباره نقش همه جانبه دین با تأکید بر بعد معرفتی دین می‌فرماید: «اسلام، همان تسلیم در برابر خدا و تسلیم، همان یقین داشتن، یقین، اعتقاد راستین و باور راستین، همان اقرار درست

و اقرار درست، انجام مسؤولیتها و انجام مسؤولیتها، همان عمل کردن به احکام دین است» (حکمت ۱۲۵). هر چند از نظر قائلان به نظریه‌ی احساس ارتباط عاطفی با خدا ارتباطی نامحدود و متصل به بی‌نهایت است اما از آنجا که فقط تمایلات روانی و احساسی را در بر می‌گیرد و فاقد بعد معرفتی و عملی است، کارکردهای دین را به صورت حداقلی لحاظ می‌کند.

### مداخله دین در حوزه عمل

تفکیک حوزه‌های مختلف حیات انسانی از برنامه‌ای که تحت عنوان دین برای انسان طراحی می‌شود بطور دقیق ممکن نیست. وقتی حوزه‌هایی چون اخلاق، هنر، علم و ... از دین جدا می‌شوند دین محدود به یک جنبه خاص گشته و جامعیت خود را از دست خواهد داد. اگر طبق تعریف شلایرماخر از دین، جنبه عملگرایانه را از دین جدا کنیم دیگر تمایزی میان دین و اسطوره وجود نخواهد داشت زیرا احساس قدسی که گوهر دیانت است در اسطوره‌ها هم وجود دارد. در صورتی که اگر دین را امری مداخله گر و بلکه اساس برنامه زندگی بدانیم هیچ تشابهی میان دین و اسطوره باقی نمی‌ماند. حضرت علی (علیه السلام) درباره ارزش حیاتی عمل در سعادت‌مندی انسان می‌فرماید: «أَلَا وَلَنْ شَرَّائِعِ الدِّينِ وَاحِدَةً وَسُبُلَهُ قَاصِدَةٌ مَنْ أَخَذَ بِهَا لِحِقٍّ وَغَنِمَ وَمَنْ وَقَفَ عَنْهَا صَلَّ وَنَدِمَ اَعْمَلُوا الْيَوْمَ تُدْخِرُ لَهُ الدَّخَائِرَ» آگاه باشید که قوانین دین یکی و راههای آن آسان و راست است، کسی که از آن برود به قافله و سر منزل رسد و غنیمت برد و هر کس که از آن راه نرود، گمراه شده پشیمان گردد. ای مردم! برای آن روز که زاد و توشه ذخیره می‌کنند و اسرار آدمیان فاش می‌گردد، عمل کنید (خطبه ۱۲۰).



### نقد نظریه‌ی احساس بر اساس رابطه دین و عقل

عقل جزء اساسی دین اسلام است. دینی که داعیه جهانی شدن دارد نمی‌تواند نقش عقل را نادیده بگیرد. حضرت علی (علیه السلام) عقل را راه رسیدن انسان به خدا می‌داند و می‌فرماید: «با عقول شناخت خدا محکم و پایدار می‌شود» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۰: ۶۱) و در خطبه اول نهج البلاغه درباره فلسفه ارسال پیامبران می‌فرماید: «خدا رسولان خویش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را پی در پی به سوی مردم فرستاد تا پیمان فطرتش را از انسان‌ها بازگیرند و نعمت فراموش شده را به یاد آنان آورند و با تبلیغ بر آنها احتجاج کنند و گنجینه‌های عقول را آشکار کنند.» از نگاه معتدلانه دین اسلام به عقل، «عقل افزون بر مفتاح بودن نسبت به اصل گنجینه دین، مصباح آن نیز هست... و کسانی که آن را میزان دین



و شریعت می‌پندارند نگاهی افراطی به شأن عقل در قلمرو دین دارند» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۲ و ۵۱). عقل در کنار نقل منبع معرفتی معتبر برای بشر تلقی می‌شود. چون اسلام دینی است که جامع تمام نیازهای آدمی است و سیطره آن تمام ابعاد فردی و اجتماعی حیات آدمی را در بر می‌گیرد و به استناد آیه ۳۸ سوره بقره برنامه خدا برای کل هستی آدمی است که با نزول راهنما اجرا می‌گردد، نیرویی به نام عقل توسط خداوند در نهاد آدمی قرار داده شده است تا با مدد از آن محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی و حقوقی دین استخراج گردد. چرا که عقل در حدود اختیارات خود منبع موثق و قابل استنادی است.

حضرت علی علیه السلام درباره اهمیت عقل و جایگاه آن در ارزش شناسی انسان می‌فرماید: «غَايَةُ الْفَضَائِلِ الْعَقْلُ» منتها درجه فضیلتها عقل داشتن است (آمدی، ۱۳۳۷: ۵۰۵). حضرت در بیانات خود ضمن تصریح نقش عقل در کمال آدمی آنچه با عقل ضدیت و منافات دارد را نیز بیان می‌دارد. آنچه از کلام ایشان مستفاد می‌شود این است که عقل در مقابل شهوت، هوای نفس و جهل قرار گرفته است. از نظر ایشان شهوت و هوای نفس به گونه‌ای اند که دوری از آن انسان را به بالاتر از مقام فرشتگان و نزدیکی به آن انسان را به پایین‌تر از مقام چارپایان می‌رساند (مجلسی، ۱۳۸۶: ۲۹۹) که البته درک کامل آن بحثی اخلاقی - معرفتی می‌طلبد، اما در کلام حضرت و به طور کلی در منابع اسلامی جهل در مقابل عقل نهاده شده است. طبق حدیث شریف جنود عقل و جهل از امام صادق علیه السلام علم از سپاه عقل است و جهل و عقل در مقابل هم قرار گرفته‌اند. این علم که حضور آن تقویت قوای عقل و عدم آن تن دادن به جهل است، لازمه معرفت عقلی است. در کتاب لغت برای جهل که در مقابل عقل است، دو معنا آمده است: یکی خلاف علم و دیگری طمأنینه (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۱۹۷)؛ طمأنینه حاصل عدم جهل یعنی حضور علم، که خود لازمه عقل است، می‌باشد. با این توضیح باور دینی‌ای انسان را به آرامش می‌رساند که برای عقل جایگاهی در خور آن در نظر داشته باشد و مقام عقل را کشف کرده باشد. حال اندیشه دینی هر چند هم که عمیق باشد اگر نیازی به حضور عقل در خود نبیند، نمیتواند احساس وابستگی مطلق را تجربه کند مگر اینکه سطح نازلی از احساس را در نظر داشته باشد. پیداست که احساس در مرتبه متعالی خود سر از همان منزلی در می‌آورد که معرفت در آورده است و در مرتبه نازل آن از حد باورهای سطحی که تنها در امور دنیوی کاربرد دارند، فراتر نمی‌رود. لذا برداشت شلاپرماخر از دین مبنی بر اینکه «دینداری نه علم است و نه فعل، بلکه تلطیف احساس یا خودآگاهی بی واسطه است» (شلاپرماخر، ۱۹۲۸: ۳)، قابل دفاع نمی‌باشد زیرا حتی اگر بخواهیم علم و فعل را از دینداری جدا کنیم

برای خودآگاهی و رسیدن به حالت وابستگی مطلق به طمأنینه نیاز داریم و این طمأنینه بدون علم حاصل نمی‌شود.

آنچه تا اینجا مورد بررسی قرار گرفت، تفاوت نگاه اسلام با تفکر پلورالیستی برآمده از مسیحیت رایج بود که منجر به اختلاف در نتیجه می‌شد. اما اگر از منظر قائلان به نظریه‌ی احساس به مسئله نگریسته شود که مدعی‌اند «دینداری احساس و شوق به بی‌نهایت است»، باز هم گریزی از حضور عقل و مبانی معرفتی نیست. به عبارت دیگر آنجایی که بحث از نزدیکی و تقرب به خدا به میان می‌آید نظریه‌ی احساس شالیرماخر مبین رابطه عاطفی و احساسی است که منجر به تولد احساس دیگری به نام وابستگی مطلق به موجودی بی‌نهایت می‌شود؛ در این جا هم عقل دخیل است و در رسیدن به هدف باید از آن یاری جست. رابطه احساسی با خدا هر قدر هم که در شکل نظری آن خود را فارغ از حضور عقل معرفی نماید، به شناخت منجر می‌شود حتی اگر آن شناخت، شناختی عاطفی باشد. در رسیدن به این مرتبه از شناخت، عقل و استدلال‌ات نظری هم دخیل است و هم حجت شرعی است. حضرت امیر علیه السلام درباره امکان شناخت انسان از خدا تحت لوای عقل و در بستر دین می‌فرمایند: «لَمْ يَطْلِعِ الْعُقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» عقلها را بر حقیقت ذات خود آگاه نساخته اما آن مقدار از معرفت به خدا که واجب است، او از آن محجوب نیست (خطبه ۴۹). از نظر حضرت علی علیه السلام علاوه بر این که امکان شناخت عقلی وجود دارد بلکه ضرورت آن نیز مورد تأکید است، لذا می‌فرمایند: «مَنْ اسْتَحْكَمَتْ لِي فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ، احْتَمَلَتْهُ عَلَيْهَا، وَاعْتَفَرْتُ فَقَدْ مَاسَوْهَا، وَلَا اعْتَفَرْتُ فَقَدْ عَقَلٌ وَلَا دِينٌ؛ لِأَنَّ مُفَارَقَةَ الدِّينِ مُفَارَقَةٌ الْأَمْنِ، فَلَا يَتَهَيَّأُ بِحَيَاةٍ مَعَ مَخَافَةٍ، وَفَقْدُ الْعَقْلِ فَقْدُ الْحَيَاةِ، وَلَا يَقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ» اگر کسی حتی یک خصلت نیک در او باشد به خاطر همان خصلت با او دوستی و نبود سایر خصال نیک را تحمل می‌کنم. باستثناء نبود دو ویژگی مهم در شخص یکی نبود خرد و دیگری نداشتن (التزام) دینی؛ نبود این دو برایم قابل گذشت و چشم پوشی نیست زیرا جدائی از دین مایه ناامنی است و امنیت خاطر نداشتن از جانب کسی تلخ و ناگوارست و نابخردی نیز از دست دادن حیات انسانی ست و انسان مرده لایق دوستی نیست (کلینی، بی‌تا، ۳۱).

اشکال به انفکاک شناخت نظری از دین را منتقدان مسیحی نیز به نظریه‌ی احساس شالیرماخر وارد کرده‌اند. پروادفوت معتقد است که در ادراکات حسی نیز مفاهیم دخیل‌اند. اگر طبق نظر شالیرماخر تجربه دینی مستقل از مفاهیم و عقاید باشد، با اینکه «متعلق تجربه وابستگی مطلق است» ناسازگار



است. چرا که مفهوم وابستگی نیازمند تبیین علی است (پرادفوت، ۱۳۸۳: ۳۱۸). از نظر او دینداری نمی‌تواند مستقل از مفاهیم و عقاید باشد و در عین حال حالتی قصدی باشد که تنها با رجوع به متعلقات اندیشه و دعاوی تبیینی، قابل تعریف باشد (پرادفوت، ۱۳۸۳: ۳۴). پترسون نیز در این باره می‌گوید: «عواطف، جزئی دارند که از مفاهیم و احکام تشکیل شده است. وقتی می‌گوییم مفهوم، جزء مقوم عاطفه است، مقصودمان این است که آن عاطفه را نمی‌توانیم بدون ارجاع به آن مفهوم مشخص و معین کنیم،... برای اینکه عاطفه‌ای را مشخص و معین کنیم باید کیفیت آن احساس، موضوع آن عاطفه و مبانی عقلانی را که شخص به استناد آن، عاطفه را توجیه می‌کند، مشخص و معین نماییم. حال می‌توان دید که در واقع بخشی از آن مبانی، اعتقاداتی هستند که شخص درباره‌ی علل موجه‌ی عواطف و احساساتش دارد (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۳).

همراهی عقل و قلب لازمه کمال است. حضرت علی (علیه السلام) نیز که در دریافتهای برهانی و عرفانی به مرتبه کمال انسانی رسیده‌اند، با ادراک عقلی و معرفت قلبی به خداوند نزدیک می‌شوند که حاصل آن بیان لطیف و پر معنای «لَوْ كَشَفَ الْغَطَاءَ مَا اَزْدَدْتُ يَقِينًا» (مجلسی، ۱۳۸۶: ۱۴۲) می‌باشد. تفاوت در مبنا و در نتیجه میان این تعبیر حضرت با آن احساس وابستگی و اتصال به بی‌نهایت که نه بر پایه معرفت، بلکه بر پایه باوری احساسی قرار گرفته است، تفاوت میان معقول و محسوس است. ابن‌سینا در رساله معراج نامه حضرت علی (علیه السلام) را خزانه عقل معرفی می‌کند و می‌نویسد: «... و برای این بود که شریف‌ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسل با مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) گفت که: «يَا عَلِيُّ! إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَتَقَرَّبُونَ إِلَى خَالِقِهِمْ بِأَنْوَاعِ الْبِرِّ، تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعُقْلِ حَتَّى تَسْبِقَهُمْ» و اینچنین خطاب جز با چون او بزرگی راست نآمدی که اندر میان خلق همچنان بود که معقول اندر میان محسوس. گفت: «ای علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند، تو اندر ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری.» لاجرم چون به دیده بصیرت عقلی، مدرک اسرار گشت همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت» (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۵۲۶).

وقتی به هستی‌شناسی انسان در فضای تعالیم علوی می‌نگریم انسان را موجودی محصور در عالمی که دارای سخت‌ترین قوانین تکوینی است، می‌یابیم. عالم ماده حصار موجودی ملکوتی است که به جای دیگری تعلق دارد و باید به همان عالم ملکوت بازگردد. لازمه این بازگشت تعبد، تفکر و عمل



است. البته عاطفه و احساس بر غنای معنوی رابطه او با معبود می‌افزاید؛ اما آنچه قائلین به نظریه‌ی احساس درباره‌ی اینکه دین از مقوله احساس و شهود است، می‌گویند در مکتب اسلام از دل معرفت عقلی و تسلیم قلبی بیرون می‌آید در حالیکه در سایر ادیان چنین نیست.

در جای دیگر حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» اول دین معرفت حق تعالی است و کمال معرفت او تصدیقش، غایت تصدیق او توحیدش، حد اعلا‌ی توحید او اخلاص به مقام کبریایی‌اش، نهایت اخلاص به او نفی صفات از ذات اقدسش است (خطبه ۱). در این فراز از خطبه‌ی حضرت دو نکته وجود دارد. نخست آنکه وقتی می‌گوییم اول دین معرفت به خداست، این معرفت اعم از معرفت شهودی، عقلی یا تجربی است. لذا حضرت علی (علیه السلام) در پاسخ به این سوال که پروردگارت را چگونه شناختی فرمودند: به معرفی خودش او را شناختم (کلینی، بی‌تا: ۸۶). از نظر شلایرماخر احساسات دینی صرفاً شهودی است و تابع هیچ باوری نیست اما در دینداری اسلامی از درون عواطف دینی باورها نیز استخراج می‌شوند و این نه تنها منافاتی با تقدم احساس بر اندیشه ندارد بلکه در درجه‌ی متعالی‌تر از آن دارای تمام جوانب معرفتی می‌باشد و در واقع تبیینی محکم‌تر و عمیق‌تر از آن چیزی است که شلایرماخر از آن تحت عنوان تقدم احساس بر اندیشه یاد می‌کند. دوم آنکه چرا از نظر حضرت کمال معرفت، تصدیق است نه اینکه معرفت تابعی از تصدیق است و بعد از آن حاصل می‌شود. با توجه به اینکه «بنیاد تصدیق انسان‌های معمولی عقاید پیش ساخته است» (جعفری، ۱۳۷۰: ۳۶)، اگر تصدیق قبل از معرفت بود انسان توانایی نوعی خود را در شناخت خدا شکوفا نمی‌کرد، بلکه خدا را شبیه باورها و پیش‌پنداشته‌های قبلی‌اش در نظر می‌گرفت، باورهایی که متأثر از محیط و آلوده به شوائب و نارسایی‌های روحی و عقلی انسان در مواجهه با اساسی‌ترین مفاهیم و حقایق جهان هستی است و این ایمان و تصدیق حداقلی را برای او می‌ساخت؛ اما تصدیقی که برآمده از معرفت است، معرفتی که به درجه‌ی نهایی‌اش رسیده، عالی‌ترین نوع دینداری را رغم می‌زند؛ در حالیکه که کسانی که دین را به تجربه دینی تقلیل می‌برند و تجربه دینی را صرفاً احساس وابستگی به خدا می‌دانند، خالی از بعد معرفتی‌اند لذا دینداری آنها طبق منطق نهج البلاغه قابل دفاع نیست. طبق نگاه اسلام دینی که تنها یک جنبه از ابعاد وجودی آدمی را پوشش می‌دهد شایسته تسلیم بودن نسبت به آن نیست. هر چند نیاز روحی و عاطفی به دین و رابطه



عاشقانه با خدا از اموری است که در بطن دین اسلام قرار گرفته است اما با لایه‌های معرفتی و شناختاری آن در هم تنیده و یک واحد یکپارچه را بوجود آورده است.

### نقد نظریه‌ی احساس بر اساس رابطه دین و احساس

رابطه دین و احساس به جهت اهمیت و ارتباط مستقیمی که با بحث دارد با تفصیل بیشتری مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در اهمیت نقش قلب و معرفتی که حاصل به فعلیت رسیدن استعدادهای قلب است همین بس که در نگاه قرآن قلب همان نفس و روح آدمی است (فعالی، ۱۳۸۵: ۷۴). روح که جایگاه آن در قلب است حقیقت انسان بوده و عالی‌ترین حالت معرفتی برای قلب زمانی است که به مرتبه شهود حق می‌رسد. حضرت علی (علیه السلام) در بیانی بلیغ می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمَشَامَدَةِ الْعِيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (خطبه ۱۷۸) خداوند متعلق ادراک انسان توسط قلب است و قلب جایگاه تجلی ایمان حقیقی است. به تعبیر قرآن ایمان حقیقی غیر از اسلام آوردن است بلکه زمانی است که ایمان در دل مؤمن جای می‌گیرد: «اعراب گفتند ما ایمان آوردیم به آنها بگو شما که ایمانان به قلب وارد نشده هنوز ایمان نیاوردید بگوئید ما اسلام آوردیم» (قرآن کریم ۴۹: ۱۴) حضرت علی (علیه السلام) نیز تجلی ایمان را در این کلام ارزشمند بیان فرمودند: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَاقْرَاءٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ» (حکمت ۲۱۸).

آنچه حائز توجه است این است که طبق منطق نهج البلاغه درک عاطفه گروانه از دین و تجربه‌ی احساس وابستگی به خدا تنها بخشی از بعد عاطفی معرفت قلبی نسبت به خداست که البته می‌تواند بر اصل خداآوری سیطره داشته باشد اما این سیطره از نوع انحصاری نیست، یعنی اینطور نیست که با وجود جنبه عاطفی دینداری، راه بر سایر معارف دین بسته شود یا اینکه طرق دیگر کسب معرفت در حاشیه قرار بگیرد. بلکه معارف گوناگون آدمی از قبیل معرفت عقلی، فطری، قلبی، وحیانی و تجربی هر کدام به تنهایی می‌توانند پایه و اساسی برای درک خدا باشند و هنگامی که کنارهم قرار می‌گیرند به خدا باوری حقیقی انسان جامعیتی وصف ناپذیر می‌دهند. این گستردگی معرفتی ناشی از حقانیت دین و آیت بودن هستی برای شناخت و ایمان به خداست.

کنکاش در واژه قلب در نهج البلاغه روشن می‌نماید که همه حالات و صفات نفسانی که در قلب وجود دارد و عامل حیات سالم قلب‌اند، جلوه‌ای از جمال و جلال الهی‌اند که برای غنای معرفت انسان



متناسب با هدف خلقت در نهاد آدمی قرار داده شده است. معرفت قلبی که در قرآن و سایر منابع دینی چون نهج البلاغه کارکردهای عاطفی، ادراکی و عملی به خود گرفته است، در تقسیم بندی دیگری که در بردارنده ابعاد معرفت دینی است، قرار می‌گیرد. با الهام از بیانات حضرت علی (علیه السلام) در خطبه هشتاد و دو، معرفت قلبی در کارکرد احساسی آن عبارتست از اینکه انسان با داشتن گوش شنوا و قلب پاک و خالی از هر نوع شائبه می‌تواند پذیرای پندهایی باشد که به ثبات اندیشه می‌انجامد. از نظر ایشان قلبی می‌تواند مجرای معارف الهی باشد که در وهله نخست (به استناد فرازی از خطبه متقین) خاشع باشد، شیفته دریافت فیوضات الهی بوده، متواضع، مهربان، سالم، با نشاط و سرور، آرام و دارای خوف و رجا باشد و از صفات و حالاتی چون کینه، حسرت، دشمنی، شهوت و قساوت به دور باشد.

معرفت قلبی در کارکرد ادراکی آن به این معناست که قلوب سالم پذیرای حق در معنای وسیع آن هستند، قلب هم مثل عقل قدرت درک و فهم دارد و می‌تواند از یقین بهره‌مند شود. در نهج البلاغه در باره قلب معانی از قبیل تفکر، بصیرت، درک حق و... بکار رفته که حاکی از وجود بعد معرفتی در قلب است. برای نمونه به خطبه سی و چهار نهج البلاغه اشاره می‌شود که در آن حضرت خطاب به کوفیانی که از جهاد روی گردانند می‌فرماید: «... کأن قلوبکم مألوسه» گویا عقل‌های خود را از دست داده و درک نمی‌کنید. حضرت با تأکید بر اینکه قلب نه فقط منشأ احساس بلکه مجرای پذیرش حکمت است، می‌فرماید: «حُبُّ الدُّنْيَا يَفْسِدُ الْعَقْلَ وَيَصْرِفُ الْقَلْبَ عَنْ سَمَاعِ الْحِكْمَةِ وَيُوجِبُ الْبِعْرَ الْعِقَابِ» دل بستگی به دنیا، عقل را فاسد می‌کند، قلب را از شنیدن حکمت ناتوان می‌سازد و باعث عذاب دردناک می‌شود (نوری، ۱۴۰۸: ۴۱).

معرفت قلب در کارکرد عملی آن را از این سخن گهربار معصوم می‌توان دریافت که می‌فرماید: «نَوَّرَ فِي قَلْبِهِ الْيَقِينَ» (حکمت ۳۷۳) از نظر حضرت علی (علیه السلام) نور یقین بر قلب کسی می‌تابد که برای تعالی کلمه الله و جهاد فی سبیل الله قیام کرده باشد. این بدان معناست که اگر جنبه احساسی دین متوجه قلب است، طبق نظر حضرت علی (علیه السلام) قلب زمانی نورانی می‌شود که در حیطه عمل کارکرد مناسبی داشته باشد. یعنی حالات و حوائج قلب منجر به صدور فعل گردد؛ نورانیت قلب که برآمده از یقین است ضرورت اموری مثل امر به معروف و نهی از منکر را برای صاحب قلب مبرهن کرده و او را به عمل وادار می‌نماید. با این توضیحات باید دید تعریف شلایرماخر از دینداری و مساوی قرار دادن آن با رابطه احساسی و عاطفی با بی‌نهایت یا احساس وابستگی کامل به خدا در کجای این ساختار قرار می‌گیرد. این مطلب را از



چند منظر می‌توان نگریست: نخست اینکه در یقینی و درست بودن ادعای شالیرماخر مبنی بر اینکه «دینداری وابستگی مطلق به بی‌نهایت است» تردیدی نیست؛ روح دینداری ایمان و یقین قلبی است و ارزش دین بر محور ایمان می‌چرخد و جایگاه ایمان در قلب است، اما قطعاً این همه آنچه باید درباره دینداری گفت نیست؛ دینداری طبق منطق اسلام دارای ابعاد عقلی، وحیانی، تجربی، فطری و قلبی است که با ورزیده شدن در همه آنها می‌توان تجربه کاملی از دینداری داشت؛ در عین حال ورزیدگی نسبی در هر یک از این وجوه هم می‌تواند به فراخور درک و قابلیت افراد منجر به کشف حقیقت و دستیابی به ایمان شود.

قلب انسان که به تعبیر حضرت علی علیه السلام شگرف‌ترین اعضای درونی انسان است قابلیت پذیرش ضد و نقیض‌ها را دارد و دارای دو خاصیت است: حکمت و ضد حکمت (حکمت ۱۰۸). وجود حکمت در قلب حاکی از این است که معرفت قلب صرفاً احساسی نیست و به دلیل وجود خاصیت دوم لازم است که بعد عاطفی قلب با بعد ادراکی و عملی و با نور عقل و سایر قوای معرفتی همراه گردد تا به مقصود رسد. حتی اگر مقصود همان تعبیر شالیرماخر باشد دستیابی به آن با مبنای اسلام و پذیرش طرح جامع آن میسر است. حکمت در نظر حضرت سخن درست و راهی است که به تقرب معبود می‌انجامد و ضد حکمتها شامل ردایل اخلاقی می‌باشد. استفاده محقق از این کلام ارزشمند این است که اولاً قلب به خاطر وجود حکمت در آن، دارای کارکرد معرفتی و ادراکی نیز هست؛ ثانیاً چون ضد حکمت‌ها نیز در قلب وجود دارد به ابعاد دیگر معرفت دینی نیاز هست تا به مقصود حقیقی دست یافت.

### نتیجه‌گیری

تبیین صحیح مؤلفه‌های دینداری اسلامی به تنهایی کافیهست تا روایت‌های دیگری که بر مبنای تکتزگرایی دینی شکل می‌گیرند را به بوته نقد کشاند و ناکامی این ایدئولوژی‌ها را نمایان سازد. در دین اسلام ضمن تأکید بر اینکه دین آفریده خداست و ناظر به تمام جنبه‌های زندگی و حوزه باورها و رفتارهاست، خلاء معرفتی قائلان به پلورالیسم دینی روشن می‌گردد؛ در عین حال از هیچ‌یک از جنبه‌های حیات معنوی انسان غفلت نمی‌شود. طبق نظریه‌ی احساس شالیرماخر که تجربه دینی را خودآگاهی بی‌واسطه و فاقد جنبه معرفت بخش و بیگانه با افعال برآمده از آن می‌داند، ماهیت احساسات، کارکرد عقل و قابلیت‌های دین به شیوه‌ای خاص که گستردگی کمتری دارد تقریر می‌گردد. بهره‌گیری از کلام ارزشمند حضرت علی علیه السلام در بررسی نقش عمیق عقل در دینداری و توجه به کارکرد



معرفتی و عملی قلب در کنار تبیین موشکافانه از کارکرد عاطفی آن، نواقص نظریه‌ی احساس شلایرماخر و قوت تبیین دینی را آشکار می‌کند. حتی متکلمان مسیحی هم به ناکافی بودن تبیین ماخر از جهت نظری اذعان دارند هر چند به لحاظ توصیفی آن را صحیح می‌دانند؛ اما جهان‌بینی اسلامی کاستی‌های این نظریه را نمایانده و طرح جامعی از نیازهای آدمی، هدف و غایت دین ارائه می‌دهد. طبق آموزه‌های امام علی (علیه السلام) در کتاب نهج البلاغه، از چند منظر «تعریف دین»، «جایگاه عقل در معرفت دینی» و «رابطه دین و احساس» می‌توان نظریه احساس شلایرماخر را مورد نقد قرار داد. از جهت تعریف دین به چند نکته می‌توان اشاره کرد: نخست اینکه دین شریعت الهی است و الهی بودن آن ضامن حقیقی بودن آن است و تعریف دین به احساس و میل به بی‌نهایت دلالت بر حقیقی بودن آن ندارد. دوم اینکه دین ناظر به تمام جنبه‌های زندگی انسان است و برخلاف نظر شلایرماخر فقط ناظر بر بعد عاطفی نیست. سوم اینکه دین ناظر به حوزه باورها و عقاید است؛ بر این اساس نظر شلایرماخر در باب اینکه ملاک تشخیص درستی و صدق تجربه‌های دینی در هنگام تعارض دو یا چند تجربه دینی با یکدیگر وجود ندارد، نظری غیر قابل دفاع است زیرا تشخیص تعارض‌ها به عهده عقل است و عقل عقاید حقه را با معیار قرار دادن امر خدا تشخیص می‌دهد؛ این تشخیص در سیستم معرفتی افراد به صورت عقاید و باورها جلوه‌گر می‌شود. منظر چهارم مربوط به دخالت دین در حوزه عمل است و خلا این بعد در تلقی شلایرماخر از دینداری، دیدگاه او را فاقد جامعیت می‌کند. نقدی که به نظریه احساس از منظر رابطه دین و عقل وارد است این است که حتی اگر دینداری به احساس و شوق به بی‌نهایت تعریف شود، بی‌نیاز از بعد معرفتی نیست زیرا زمانی که از نزدیکی و تقرب به خدا سخن به میان می‌آید نظریه‌ی احساس شلایرماخر درصدد بیان رابطه عاطفی و احساسی است که حاصل آن وابستگی مطلق به موجودی بی‌نهایت است در این وابستگی وجود عقل ضروری است. همچنین نظریه احساس از جهت رابطه دین و احساس نیز قابل نقد است. طبق بیانات حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه درک عاطفه‌گروانه از دین و تجربه‌ی احساس وابستگی به خدا تنها بخشی از بعد عاطفی معرفت قلبی انسان نسبت به خداست و قلب به خاطر وجود حکمت در آن دارای کارکرد معرفتی و ادراکی نیز هست. نهایتاً می‌توان گفت آنچه بیش از هر چیز نظریه‌ی احساس شلایرماخر را نقد‌پذیر می‌کند مبنایی است که این نظریه بر آن استوار است و آن پلورالیسم دینی و مساوی قرار دادن دین با تجربه دینی است در کنار اینکه نظریه‌ی احساس بیش از هر چیز ناظر به کارکرد عاطفی قلب است و کارکرد ادراکی و عملی آن در مرکز توجه نیست.



## منابع

## قرآن کریم.

۱. نهج البلاغه، ۱۳۷۹ ش، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر مشرقین،
۲. آمدی، عبدالواحد، ۱۳۳۷ ش، غررالحکم، ترجمه محمدعلی انصاری، تهران: بی نا.
۳. ابن سینا، ۱۳۸۸ ش، مجموعه رسائل ابن سینا، تصحیح و توضیحات سید محمود طاهری، قم: انتشارات آیت اشراق،
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی بن الحسین، ۱۳۸۰ ش، تحف العقول، ترجمه بهراد جعفری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵. ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین احمد، ۱۳۷۸ ش، معجم مقاییس اللغة، جلد ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. کلینی رازی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (بی تا)، اصول کافی، جلد ۱، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه الاسلامیه.
۷. پرودفت، وین، ۱۳۷۷ ش، تجربه‌ی دینی، ترجمه: عباس یزدانی، تهران: موسسه فرهنگی طه.
۸. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰ ش، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، جلد دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱ ش، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰ ش، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
۱۱. رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵ ش، دانشنامه امام علی (علیه السلام)، جلد اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. سایکس، استون، ۱۳۷۶ ش، فریدریش شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: گروس.
۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴ ش، صراط‌های مستقیم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۹ ش، تعالیم اسلام، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۵. مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۷ ش، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۶ ش، بحارالانوار، جلد ۶۰ و ۶۷، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۱۷. نوری، حسین بن محمد تقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، جلد ۱۲، بیروت: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۱۸. نورمن، ال، گیسو، ۱۳۷۵ش، *فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۹. هیک، جان، ۱۳۸۳ش، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات الهدی.

#### مقالات و پایان نامه ها

۲۰. صادقی، هادی، دین و تجربه، *فصلنامه نقد و نظر*، تابستان و پاییز، ۱۳۷۹ش، شماره ۲۳ و ۲۴.
۲۱. طاهری، حسین رضا، *پلورالیسم دینی در اسلام و مسیحیت*، پایان نامه دکتری، دانشگاه جمهوری آذربایجان، باکو، ۲۰۱۲م.

22. Hick , John, 1985 , *Problem of Religios Pluralism* , Newyork.

23. Schleiermacher, Friedrich, daniel Ernst, *The Christian Faith*. 2d. ed. Trans.H.

24. R. Mackintosh and j.s. Stewart, 1928. Edinburgh: T.&T. Clark.

25. Schleiermacher, 1958, *Speeches on Religion*, trans. John Oman, New York: Harper Torch Books.



