

جان هیک و کثرت‌گرایی دینی عرفانی؛ تحلیل و نقد

ولی‌الله عباسی *

چکیده

کثرت‌گرایی دینی یکی از مباحث مهمی است که نخست در متون فلسفه دین و الهیات مسیحی مطرح شد، اما چند سالی است که نظر برخی از مسلمانان نیز بدان معطوف شده و دغدغه‌هایی را در حوزه اندیشه دینی پدید آورده است. افزون بر این، برخی از کثرت‌گرایان مانند جان هیک معتقدند عارفانی همچون ابن عربی، مولوی و غیره رویکردی کثرت‌گرایانه به دین دارند و چندین قرن پیش، این نظریه را تعلیم داده‌اند. به همین سبب، در این نوشتار می‌کوشیم نخست دیدگاه جان هیک و مستندات عرفانی آن (مانند وصف‌ناپذیری واقعیت مطلق و ساخت‌گرایی عرفانی) را طرح کرده و سپس آن را با تکیه بر مبانی و دیدگاه‌های عرفانی بررسی و نقد کنیم. در این مقاله استدلال شده است که کثرت‌گرایی دینی هیک با آموزه‌های اسلامی و دیدگاه عرفا سازگار نیست. اشکال اساسی برنامه کثرت‌گرایی هیک، در نوع نگرش وی به ادیان نهفته است. هیک دین را یک واکنش انسانی صرف نسبت به خدا یا واقعیت غایی تعبیر می‌کند؛ در حالی که از دیدگاه عرفا، دین از وحی الهی سرچشمه می‌گیرد و از این رو، تنوع ادیان نه به دلیل تجربه‌های مختلف از حقیقت مطلق و نسبی‌گرایی فرهنگی، بلکه برآمده از مشیت خداوندی است.

کلیدواژه‌ها

کثرت‌گرایی دینی، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، تجربه‌دینی و عرفانی، واقعیت‌غایی، وصف‌ناپذیری، ساخت‌گرایی عرفانی.

* محقق حوزه علمیه قم، تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۲۲.

مقدمه

امروزه با واقعیتی روبه رو هستیم که از آن به تنوع و تکثر دینی^۱ یاد می‌شود. این پدیده تنها با ظهور تجددگرایی (مدرنیته) و به همراه آن، در حاشیه قرار گرفتن زبان انحصاری و تعبدی در الهیات و دین‌پژوهی و نیز به دلیل پیشرفت فن‌آوری اطلاعات، افزایش داد و ستد فرهنگی و در نتیجه اختلاط و تکثر فرهنگی بود که به روش‌های گوناگون، به ویژه رویکرد پدیدارشناختی و تطبیقی به دین‌پژوهی، مجال ظهور یافت. به همین دلیل است که در دو دهه اخیر بسیاری از دین‌شناسان و فیلسوفان دین غربی به طور فزاینده‌ای متعهد شدند به این واقعیت توجه کنند که مسیحیت فقط یکی از ادیان بزرگ جهانی است و علاوه بر آن ادیان دیگری نیز وجود دارد، به طوری که در متون فلسفه دین معاصر و کلام جدید فصلی را به مسئله کثرت‌گرایی دینی اختصاص می‌دهند. البته منظور این نیست که اصل آگاهی از تعدد و تکثر ادیان، زائیده عصر جدید است و کثرت‌گرایی چیز تازه‌ای است؛ چراکه جامعه‌های کثرت‌گرا در گذشته نیز زیاد بوده‌اند، هندوستان، امپراتوری روم و به ویژه ایران، هر کدام به نوعی، در برخی دوره‌ها جوامعی بسیار کثرت‌گرا داشته‌اند. اما باید گفت که توجه روزافزون به تکثر دینی به عنوان یکی از مباحث مهم فلسفی و دین‌شناختی و حتی عرفان‌پژوهی رهیافت جدیدی است که از آن به عنوان میراث عصر روشنگری یاد می‌شود که بیشتر در دامن علوم مختلفی مانند تاریخ ادیان، دین‌شناسی تطبیقی، فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین و پدیدارشناسی دین ظهور یافته است.

بنابراین، کثرت دینی، واقعیتی انکارناپذیر است، اما مهم چگونگی مواجهه با این واقعیت است. در مقابل ادعاهای صدق و حقیقت‌مندی ادیان مختلف و نیز ادعای نجات‌بخشی آنها چه موضعی باید برگزید؟ این مسئله به یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث فلسفه دین و دین‌شناسی معاصر تبدیل شده است. در واکنش به این موضوع به طور عمده سه نظریه پدید آمده است:^۲

الف) انحصارگرایی دینی: فراگیرترین نظریه آن است که تنها یک دین می‌تواند بر حق باشد و آن هم دین ماست و دیگران بر خطا هستند. این چیزی است که بیشتر پیروان هر دینی و پاره‌ای از اندیشمندان آن دین معمولاً ادعا کرده‌اند.^۳ بنابراین، براساس انحصارگرایی دینی،^۴ نجات

(رستگاری)، امور اخلاقی و باورهای یک دین، مزیت معرفتی دارد و پیروان ادیان دیگر از این مزیت بی‌بهره‌اند.^۵ برخی این دیدگاه را "جزیی‌گرایی"^۶ نامیده‌اند؛ زیرا بر کیفیت جزئی و منحصر به فرد ایمان یک دین خاص تأکید دارد.^۷

ب) شمول‌گرایی دینی: نگرش شمول‌گرایی^۸ با نقد نگرش پیشین (انحصار‌گرایی) آغاز می‌شود. براساس این دیدگاه که با آغاز نیمه دوم قرن بیستم اقبال روزافزونی یافته‌است، آموزه‌های یکی از ادیان جهان به طور کامل صحیح است و ادیان دیگر، تنها دربردارنده حقیقتی از آن دین صحیح هستند. به بیان دیگر، یک دین خاص نمایانگر واقعیت غایی است که بیشترین و عملی‌ترین راه رستگاری و نجات را ارائه می‌کند، اما ادیان دیگر تنها مدخل‌هایی برای ورود به آن دین یا دارای قرابت‌هایی با آن هستند. بنابراین، پیروان دیگر ادیان می‌توانند به نحوی نجات یافته یا راهایی یابند.^۹

ج) کثرت‌گرایی^{۱۰} دینی: کثرت‌گرایی دینی نظریه‌ای است که براساس آن حقیقت می‌تواند از تنوع و تکثر مشروع برخوردار باشد. کیث یاندل تفسیر تقریباً رسمی کثرت‌گرایی دینی را چنین بیان می‌کند: «همه سنت‌های دینی، دارای اعتبار یکسان‌اند».^{۱۱} فلیپ کوپین در این زمینه می‌گوید:

براساس کثرت‌گرایی، واقعیت دینی غایی یگانه به صورت‌های متفاوت، در همه سنت‌های دینی اصلی، درک و تجربه می‌شود. تا آنجا که می‌توان گفت همه آنها به طور برابر راه‌هایی عملی برای رسیدن به رستگاری و نجات ارائه می‌کنند.^{۱۲}

گفتنی است که هر کدام از رویکردهای فوق (با تفاسیر مختلف آن)، خدا باورانه هستند؛ یعنی از پیش پذیرفته‌اند که ادیان ساخته و پرداخته بشر نیستند، بلکه خاستگاهی الهی و مابعدالطبیعی دارند؛ در مقابل چنین نگرشی، طبیعت‌گرایی تحویل‌گرا^{۱۳} قرار دارد که براساس آن، همه ادیان کاذب بوده و به عنوان مکانیزم فرافکنی^{۱۴} بشری تبیین می‌شوند.^{۱۵} به عنوان مثال، دورکیم در صور بنیانی حیات دینی با فروکاستن دین به اجتماع نظریه جامعه‌زایی را عرضه نمود (تحویل‌گرایی جامعه‌شناختی). فروید نیز دین را ناشی از فرافکنی‌هایی می‌داند که به قصد تسکین انواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه صورت گرفته‌است (تحویل‌گرایی روان‌شناختی). بر همین اساس، وی سه تقریر مختلف از منشأ دین ارائه می‌کند: در آینده یک پندار ترس طبیعی،

در توتم و تابو جنایت نخستین بشر "توتمیسم"، و در مفهوم ساده روان‌کاری امیال سرکوب شده جنسی را منشأ دین ذکر می‌کند.

جان هیگ و رویکرد کثرت‌گرایانه به دین

رواج کثرت‌گرایی دینی در غرب، ماهیتی کاملاً مسیحی‌مآبانه دارد و باید آن را نوعی واکنش به نظریه انحصارگرایی مسیحی دانست. در واقع، نظریه کثرت‌گرایی از پروتستان‌تیسیم لیبرال برآمده و به تدریج تکامل یافته است. این رویکرد، بیشتر مرهون تلاش‌های متفکرانی مانند شلایرماخر، اتو، تروئلچ، دیلتای و توین‌بی است.^{۱۶} در عین حال، نماینده برجسته کثرت‌گرایی دینی جان هیگ است و این پارادایم بیشتر با نام او گره خورده است. گرچه نباید از سهم مؤثر مورخ و فیلسوف دین کانادایی، ویلفرد کنتول اسمیت، سلف هیگ، بر گسترش نظریه هیگ و به طور کلی در بسط کثرت‌گرایی دینی معاصر غافل شد. هیگ از طریق پژوهش‌های اسمیت^{۱۷} با اسلام آشنا شد و نظریه کثرت‌گرایی دینی هیگ، بیشتر به تصور اسمیت از "الهیات جهانی"^{۱۸} شبیه است.^{۱۹}

در میان فیلسوفان و الهی‌دانان انگلیسی، هیگ از مهم‌ترین کسانی است که یافتن پاسخی نظام‌مند به مسائل فکری درباره ادیان دیگر را مهم تلقی کرده است، و از این رو، فلسفه و الهیات وی در خور توجه است.^{۲۰} از دیدگاه هیگ، گرایش‌ها و وابستگی‌های دینی تا حد زیادی به محل تولد ما بستگی دارد. بنابراین، انقلاب کپرنیکی و حرکت از الهیات مسیح‌مدار به سمت الهیات خدامدار ضرورت می‌یابد. اگر خدا به سنت مسیحی منحصر شود و اگر ما بر این آموزه که «خارج از کلیسا رستگاری وجود ندارد»، تأکید بورزیم، تصور الهیات جهانی غیرممکن خواهد بود:

اعتقاد به اینکه فیض و لطف الهی تنها به واسطه دین خود ما، یعنی شخص مسیح و صلیب وی به دیگران می‌رسد، مشابه این است که کسی معتقد باشد نور خورشید تنها وقتی می‌تواند به دیگر سیاره‌ها برسد که نخست به زمین آمده باشد و از آنجا، انعکاس یابد.^{۲۱}

به همین دلیل، هیگ بیشترین تلاش خود را در نفی این دیدگاه که مسیحیت یگانه مرجع دینی است، به کار بست و ادعاهای سنتی درباره بی‌نظیر بودن ایمان مسیحی را نابجا و نامناسب یافت. بدین ترتیب، وی بر این باور است که مسیحیان باید از اعتقاد به "تجسد" دست بردارند؛ زیرا این عقیده بیانگر برتری مسیحیت در نجات‌بخشی و رستگاری انسان‌هاست. به نظر هیگ، تجسد را

باید ایده‌ای اساطیری دانست و نه امری حقیقی. نکته واقعی و ارزش آموزه تجسد اخباری نیست، بلکه بیانی است: «از یک واقعیت متافیزیکی خبر نمی‌دهد، بلکه برای بیان یک ارزش‌گذاری و برانگیختن یک نگرش است».^{۲۲}

از دیدگاه کثرت‌گرایان، نمونه‌هایی از نگرش کثرت‌گرایانه را می‌توان در حوزه ادیان بزرگ جهان یافت. در عهد جدید، نوشته شده است که لوگوس (کلمه‌الله) که به صورت عیسی مسیح ﷺ تجسد پیدا کرد، «نور حقیقی‌ای بود که روشن‌گر هر انسانی بود».^{۲۳} هیک آیه ۱۱۱ سوره بقره را از جمله آیاتی می‌داند که بر کثرت‌گرایی دینی دلالت می‌کند.^{۲۴} بسیاری از متون هندو نیز راه‌های چند وجهی به سوی خدا را تحسین می‌کنند. قطعه زیر از *بهاگاواد - گیتا*، کریشنا را در حال بیان یک اعلان فراگیر تصویر می‌کند:

من به صورت روح متعال در قلب همه می‌باشم. به محض آنکه کسی آرزوی پرستش فرشته [خدای] به خصوص نماید... اما در واقع، این الطاف و برکات فقط از سوی من اعطا می‌شود.^{۲۵}

پس از طرح نظریه کثرت‌گرایی دینی، سنت‌های دینی گوناگون، انتقادهای زیادی از آن کردند و حتی برخی از متفکران غیردینی و فیلسوفان دین ملحد نیز آن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. در این میان، نقدهایی که معاصران جان‌هیک در چارچوب سنت مسیحی مطرح کرده‌اند، بیش از دیگر نقدهاست. این نظریه هم از سوی مسیحیان محافظه‌کار و هم از سوی متفکران پست مدرن، مورد نقادی شدید قرار گرفت؛ به طور کلی، انتقادهای فرضیه کثرت‌گرایی هیک، متناسب با قلمرو برنامه وی شامل سه بخش می‌شود: (۱) انتقادهای کلامی؛ (۲) انتقادهای معرفت‌شناسی و فلسفی؛ (۳) انتقادهای روش‌شناختی. برخی نیز به جای طرح مباحث برون‌دینی، با استفاده از روش درون‌دینی، کتاب مقدس را مبنای کار خود قرار داده‌اند.

وحدت متعالی ادیان

رویکرد دیگری که می‌توان آن را تقریر و تفسیر خاصی از نظریه کثرت‌گرایی دینی دانست، نظریه «وحدت‌گرایی» (یا وحدت متعالی ادیان) است که مورد تأکید سنت‌گرایانی مانند رنه گنون، فریتیوف شوان، آناندا کوماراسوامی، سید حسین نصر و... است.

به طور کلی، سنت‌گرایی واکتشی اروپای مدرن به مدرنیسم است که در جنبش‌های دینی متعددی نظیر یهودیت، کاتولیک، پروتستان و اسلام رخ نموده است. سنت‌گرایی در سنت اسلامی، در آثار رنه گنون ریشه دارد. سنت‌گرایان عموماً داعیه مکتبی را دارند که موسوم به فلسفه جاویدان یا حکمت خالده^{۲۶} است. فلسفه جاوید بیانگر آن حقیقت مابعدالطبیعی‌ای است که بی‌آغاز است و در همه جلوه‌ها و ترجمان‌های حکمت حضور دارد. طرفداران این فلسفه، از یک حکمت خالده یا جاویدان خرد دم می‌زنند که از «سنخ‌بافته‌های ساخته و پرداخته ذهن نیست، حال آنکه فلسفه [به معنای جدید آن] غالباً از این سنخ است».^{۲۷} به بیان دیگر، فلسفه به معنای بشری مسلکانه و عقلی مسلکانه متداول بیشتر همان منطبق است؛ این تعریف که به تصریح شوان، گنون مبدع آن است، وضع تفکر فلسفی را به درستی تعیین می‌کند؛ چه فرق آن را با «استبصار» که درک حضوری حقیقت باشد، معلوم می‌گرداند.^{۲۸}

مهم‌ترین آموزه سنت‌گرایان، دیدگاهی در باب تکثر ادیان است که پس از انتشار کتاب بسیار مهم شوان - بنیان‌گذاران و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز این مکتب - با عنوان وحدت متعالی ادیان،^{۲۹} از این دیدگاه به «وحدت متعالی ادیان» تعبیر می‌شود. شوان در این کتاب که اثری نافذ در دین‌شناسی تطبیقی است، به تفصیل درباره موضوع مشترک عرفان اسلامی مبنی بر اینکه ادیان الهی با باطنی یکسان تنها در وجه ظاهری متفاوت‌اند، سخن گفته است.

کتاب دیگری که شوان در آن از وحدت‌گرایی دفاع می‌کند، اسلام و حکمت خالده است. وی در این کتاب، با اشاره به اختلاف میان ادیان، می‌گوید هر دینی صدفی و گوهری دارد... گوهر مقتضیات نامحدودی دارد؛ چون از امری مطلق سرچشمه می‌گیرد؛ صدف امری نسبی است و بنابراین، مقتضیات آن هم محدود است. با دانستن این امر، نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد؛ ثانیاً تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانه پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند، اما البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از سوی خدا مقدر شده است.^{۳۰} وی همچنین در فصل دوم کتاب گوهر و صدف عرفان اسلامی بار دیگر بر دین خالده، یا به تعبیر او «دین دل‌ی» که در کنه هر دین خاص و نیز در درون وجود هر انسان و در همان جوهری که

انسان از آن ساخته شده است، تأکید ورزیده است.^{۳۱}

ریشه تفکر شوان را می‌توان در آثار رنه گنون یافت که به ظاهر پایه‌گذار مکتب فلسفه جاویدان است.^{۳۲} کوماراسوامی - از دیگر برجستگان و مروجان این مکتب - نیز پیش از شوان از وحدت‌گرایی سخن گفته است. وی در مقاله‌ای با عنوان «راه‌هایی به سوی قله واحد» بر آن است که ادیان مختلف هدف نهایی واحدی دارند. سیدحسین نصر که خود از مهم‌ترین سنت‌گرایان معاصر و از شارحان حکمت خالده است، با اشاره به مفهوم نماد سلوک در مقاله کوماراسوامی می‌گوید:^{۳۳}

مدافعان فلسفه جاویدان این راه را جداگانه نمی‌پیمایند تا سرانجام دریابند که به راستی همه آنها به قله‌ای واحد می‌انجامد، بلکه با پیمودن راهی واحد به این قله دست می‌یابند و از آن قله، مشاهده می‌کنند که دیگر راه‌ها نیز به آن ختم می‌شود.^{۳۴}

جان هیک، عرفان و کثرت‌گرایی دینی

جان هیک، اسلام را در کنار چهار سنت بزرگ دینی عالم، یعنی یهودیت، مسیحیت، هندویسم و بودیسم، واکنش‌های اصیل به امری غایی "واقعیت مطلق" تلقی می‌کند و بدین سان، اسلام را از نمونه‌های آزمودنی فرضیه کثرت‌گرایی دینی خود می‌داند؛ زیرا اولاً اسلام یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان است. به باور هیک، اسلام در قرن بیست و یکم، از حیث جمعیت پیروانش به صورت بزرگ‌ترین دین جهان در خواهد آمد. ثانیاً اسلام دین خواهر خوانده یهودیت و مسیحیت است و سرگذشتی مشترک با آنها دارد. ثالثاً اسلام در قیاس با این دو آیین، رویکرد کثرت‌گرایانه‌تری دارد؛ زیرا یهودیان و مسیحیان را در قالب اهل کتاب به رسمیت می‌شناسد.^{۳۵} او با اشاره به آیه ۱۱۵

سوره بقره می‌گوید:

مشرق و مغرب از آن خداست؛ پس به هر جای که رو کنید، همان جا رو به خداست. خدا گشایشگر و داناست.^{۳۶} همچنین بسیاری از آیات، بدون تفاوت، از سلسله طولانی انبیا در اعصار گوناگون حمایت می‌کند.^{۳۷}

نکته‌ای که درباره شناخت جان هیک از دین اسلام مهم است، آنکه وی اسلام را از طریق مواجهه‌اش با مسلمانان شهر بیرمنگام و نه از طریق مطالعه رسمی این دین شناخته است. این

واقعیت، بی‌گمان دسترسی هیک به خزانه‌های تمدن اسلام را محدود کرده است. با این حال، مواجهه او با مسلمانان و پژوهش‌هایش درباره عرفان اسلامی کافی بوده است تا اسلام را از اجزای الگوی کثرت‌گرایانه خویش تلقی کند.

برای هیک جنبه عرفانی اسلام، جذاب‌تر از دیگر جنبه‌های آن بوده است؛ زیرا در تفسیر هیک از دین، ولی‌پروری در خور اهمیت است. افزون بر این، هیک معتقد است عارفان مسلمان به ویژه عارفانی مانند ابن عربی و جلال‌الدین رومی، نوعی کثرت‌گرایی را در اسلام، تبلیغ کرده‌اند که کاملاً به کثرت‌گرایی به روایت او شبیه است. در همین راستا، هیک تلاش می‌کند عقاید عارفان مسلمان را از رویکردی کثرت‌گرایانه تفسیر کند و به نفع کثرت‌گرایی دینی خود مصادره نماید.^{۳۸} هیک به این سخن ابن عربی در *فصوص‌الحکم*^{۳۹} استناد می‌کند که اگر کسی معنای گفته جنید را بفهمد که گفت «آب رنگ ظرفی را که در آن ریخته شده می‌گیرد»، او کاری به باورهای دیگران نخواهد داشت، بلکه خدا را در هر نوع اعتقاد و صورتی می‌شناسد.^{۴۰}

وی همواره به اشعار مولوی تمسک می‌جوید و می‌گوید: با اندیشه‌های صوفیانی همچون ابن عربی و رومی بود که کثرت‌گرایی دینی را دریافتم.^{۴۱} برای نمونه، هیک ابیات زیر را در تأیید نظریه کثرت‌گرایانه خود می‌آورد:

ده چراغ حاضر آید در مکان	هر یکی باشد به صورت غیر آن
فرق نتوان کرد نور هر یکی	چون به نورش روی آری بی‌شکی ^{۴۲}

سنت‌گرایان نیز بر این باورند که حکما و عارفان مسلمان نظریه وحدت متعالی ادیان را به جد مطرح کرده‌اند، اما چون در زمان آنها، به بحث دقیق در ادیان گوناگون نیازی نبود و مسئله تماس ادیان با یکدیگر جذبه حیاتی به خود نگرفته بود، کمتر به جزئیات مطلب توجه می‌شد.^{۴۳} به باور آنها، ابن عربی بیش از همه به وحدت محتوای درونی همه ادیان توجه داشته است. از جمله سخنان ابن عربی، که مورد استناد قائلان به وحدت ادیان، مانند شوان^{۴۴} و نصر^{۴۵} واقع شده، ابیات زیر است:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة	فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
وبیت لاوثنان و کعبه طائف	والوواح تواراة و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانی ^{۴۶}

ویلیام چیتیک در بخشی از کتاب *عوامل خیال* دیدگاه ابن عربی را به گونه‌ای بیان می‌کند که گویا وی به صحت و حقانیت ادیان در عرض یکدیگر و كثرت‌گرایی دینی قایل است.^{۴۷} برخی از شرق‌شناسان و عرفان‌پژوهانی^{۴۸} که به ظاهر به وحدت‌گرایی تمایل دارند، افزون بر مولوی و ابن عربی، عارفان دیگری (مانند شیخ محمود شبستری،^{۴۹} محمد لاهیجی،^{۵۰} عین‌القضات همدانی^{۵۱} و غزنوی^{۵۲}) را نیز در ردیف قائلان به وحدت متعالی ادیان می‌شمارند. نیکلسون نیز پس از آوردن تعابیری از عارفان مسلمان، می‌نویسد: از چنین دیدگاهی همه ادیان برابرند و اسلام را بر بت‌پرستی ترجیحی نیست. اینکه انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت‌ها و مناسک او چیست، اهمیتی ندارد.^{۵۳}

وصف‌ناپذیری واقعیت مطلق و كثرت‌گرایی دینی

یکی از مبانی مهم كثرت‌گرایی جان‌هیک، تجربه‌های دینی و عرفانی مختلف از واقعیت مطلق و صف‌ناپذیر^{۵۴} است. همچنان که وی تصریح کرده است: كثرت‌گرایی دینی برخاسته از تجربه اصیل دینی است.^{۵۵}

تعریف دقیق مفهوم تجربه دینی^{۵۶} دشوار است و تاکنون تعریف واحدی برای تجربه دینی ارائه نشده است.^{۵۷} خاستگاه ابهام در تعریف تجربه دینی، تا حدی^{۵۸} به ابهام در واژه "تجربه"^{۵۹} برمی‌گردد. اصطلاح تجربه، چندان دقیق و گویا نیست و بر پدیده‌های بسیار متنوعی اطلاق می‌شود؛ از تجربه حسی تا خواب، تجربه اخلاقی، تجربه هنری و زیبایی‌شناختی. مایلز یکی از سرچشمه‌های مهم این ابهام را، یکسان دانستن "تجربه‌ها" با "رویدادهای نفسانی" می‌داند.^{۶۰} به طور کلی، در طول تاریخ دگرگونی‌های عمده‌ای در معنای تجربه رخ داده است. از دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی، واژه تجربه، بیشتر معنای کنشی و فعالی داشت؛ یعنی تجربه کردن به معنای امتحان کردن، آزمون، اثبات و استدلال بود. اما در دوره مدرنیته، استفاده از واژه تجربه به طور قابل توجهی منفعلانه است. تجربه‌ها، به این معنا نقطه مقابل اعمال و کنش‌هاست و به چیزهایی اطلاق می‌شود که برای ما رخ می‌دهند؛ نه اموری که انجام می‌دهیم.^{۶۱} بر همین مبنای تفسیر مدرنیستی از مفهوم تجربه، معنای تجربه دینی نیز تا حدی قابل درک است. اگرچه تجربه دینی امری فراگیر و

همه‌جایی و همگانی است و تاریخ درازی دارد، اندیشه تجربه دینی به عنوان فصل مهمی از مباحث فلسفی، الهیاتی، عرفانی، پدیدارشناختی و روان‌شناختی، پدیده دوره مدرن است و در سیاق فلسفه عصر روشنگری ساخته شد. بی‌شک شلایرماخر همان‌گونه که مؤسس و پدر الهیات جدید مسیحی است، پدر تجربه‌گرایی دینی نیز هست. وی نخستین و منتظم‌ترین طرفدار مفهوم تجربه دینی است که با آن تحولی شگرف در الهیات مسیحی پدید آورد که به تاسیس پارادایمی جدید در الهیات پروتستان انجامید. از دیدگاه شلایرماخر، گوهر دین نه در معرفت و اخلاق، بلکه به طور خاص در احساس دینی، یعنی "احساس وابستگی مطلق" است. مقصود وی در کتاب *درباره دین* که مؤثرترین تقریر از استقلال تجربه دینی است، آن است که دین‌داری را به احساس و شوق به بی‌نهایت تعریف می‌کند. پس از شلایرماخر، رودلف اتو در کتاب *مفهوم امر قدسی* کوشید تا تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از تجربه دینی عرضه کند. بعدها ویلیام جیمز در کتاب *انواع تجربه دینی*، این مفهوم را در قلمرو فلسفه و روان‌شناسی پروراند^{۶۲} و بالاخره پس از چند دهه غفلت از احتجاج‌های تجربی، امروزه در فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی، توجه باور دینی بر مبنای تجربه دینی جایگاه ویژه‌ای دارد و فیلسوفان و معرفت‌شناسانی مانند ریچارد سوئین‌برن، گری گاتینگ، جان هیک و ویلیام آلستون این رویکرد را به طور گسترده و نظام‌مند ارائه کرده‌اند. در میان نظریه‌های مطرح شده، "ادراک خداوند" آلستون دقیق‌ترین و جالب‌ترین نوع این احتجاج‌هاست؛ از دیدگاه وی، اصطلاح تجربه دینی به معنای خاص و دقیق آن برای هرگونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد؛ از جمله احساس گناه یا راهایی، وجد و سرور، ترس، شوق و تمنا، احساس امتنان و سپاس و مانند اینها. اما موارد توجه فلسفه به تجربه دینی، معمولاً بسیار محدودتر از این است. فلسفه به تجربه‌هایی می‌پردازد که صاحبانشان آنها را آگاهی تجربی به خدا تلقی می‌کنند.^{۶۳} به باور آلستون، چنان‌که تجربه حسی پایه اساسی معرفت ما به جهان طبیعی است، تجربه دینی و عرفانی نیز مبنای اساسی شناخت ما از خداوند است. وی در تبیین نظریه‌اش در باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی، بر دو چیز تکیه می‌کند: الف) تحلیل گزارش‌های فراوان تجربه‌های دینی (به ویژه تجربه‌های عارفان)؛ ب) هم‌سنخ دانستن تجربه دینی با تجربه حسی. انتقادهای مختلفی به نظریه آلستون وارد شده است

که مهم‌ترین آنها، کثرت و ناسازگاری تجربه‌های دینی فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی گوناگون "کثرت دینی" است که بیشتر از سوی جان هیک به چالش کشیده شده است. آلستون به این اعتراض توجه دارد و معترف است که این دشوارترین مسئله در دیدگاه اوست.^{۶۴} هیک با آلستون در این نکته موافق است که بهترین راه دفاع از باورهای دینی، دفاع از عقلانی بودن بنای عقاید دینی بر تجربه‌های دینی است،^{۶۵} اما این دو، درباره اهمیت تعارض در حوزه تجربه‌های دینی اختلاف اساسی دارند. هیک برخلاف آلستون معتقد است که تجربه‌های دینی همه سنت‌های بزرگ دینی، اعتقاد مخصوص به هر یک از این سنت‌ها را توجیه می‌کند. از این رو، برای پذیرش همزمان باورهای متناقض، توجیه وجود دارد. اما ادعاهای متناقض نمی‌توانند هر دو صادق باشند، بنابراین، تناقض آنها در مرحله‌ای رخ می‌دهد که ادعاها صادق نسبی داشته باشند.

هیک برای آنکه بتواند دیدگاه نسبیت صدق و حقیقت دینی (این نظریه که همه ادیان به نحوی از حقانیت برخوردارند) و ارتباط ادیان با یکدیگر را تبیین کند، نخست به سراغ عرفان و تاریخ ادیان می‌رود و شواهدی می‌جوید تا وصف‌ناپذیری و یا تلقی فرامفهومی از امر غایی "ذات مطلق" را به اثبات رساند. از دیدگاه وی، در تمامی سنت‌های بزرگ دینی جهان، به ویژه آموزه‌های عرفانی آنها، بین ذات متعال و صف‌ناپذیر و موجود بی‌واسطه متعلق به، پرسش یا تأمل دینی، تمایز روشنی وجود دارد. وی این موضوع را در مقاله‌ای با عنوان «وصف‌ناپذیری»^{۶۶} در نگرش عارف مسیحی، پسیدو دیانیسوس - کسی که تلاش کرد وصف‌ناپذیری خداوند را با مستندات انجیل تطبیق دهد - مورد توجه قرار داده است. دیانیسوس، زبان انجیل را مجازی "استعاری" خوانده و وظیفه اصلی آن را نزدیک کردن انسان به ذات خداوند دانسته است. به باور هیک، اگر بتوانیم این اصل را به دیگر اعتقادهای ایمانی هم گسترش دهیم، به طور روشن نیمی از راه برپاداشتن تاریخ عقلانیت ادیان را سپری کرده‌ایم. نیم‌دیگر، شناخت مفاهیم مختلف انسانی و رفتارهای متفاوت معنوی است که از طریق تجربه دینی، به واقعیت الوهی، ساختار و شکل معینی می‌بخشد. در این راستا، هیک به تمایز مطرح شده در عرفان یهودیت، یعنی تمایز واقیت نامحدود از خداوند تورات اشاره می‌کند که بر اساس آن، جرشوم اسشولم از تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود و خداوند از حیث ظهور خود، بحث کرده است. وی همچنین با استناد به آیه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات: ۱۵۹) بر این

باور است که در قرآن هم بر ذات غایبی الوهی وصف ناپذیر تأکید شده است. هیک مدعی است که این نگرش را برخی از صوفیان به مفهومی که دارای دو مرتبه «واقعیت مطلق فرامقوله‌ای»، و «اللّه منکشف بالذات قرآنی است»، بسط داده‌اند. وی عبدالرحمان جامی را مثال می‌زند که معتقد است:

این عین واحده از حیث تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات مذکوره، حق [یا به تعبیر هیک، "واقعیت مطلق"] است و از حیث تعدد و تکثری که به واسطه تلبس او به تعینات می‌نماید، خلق و عالم.^{۶۷}

نیز هیک با اشاره به ابن عربی^{۶۸} گفته است: خدا هر گونه که اراده کند مطلق یا مقید است، ولی خدای باورهای دینی تابع محدودیت است و او خدایی است که در قلب بنده اش جای دارد، اما خدای مطلق در هیچ چیزی جای ندارد.^{۶۹}

هیک افزون بر یهودیت، مسیحیت و اسلام، به آیین بودا هم استناد می‌کند. در واژه‌هایی بودایی، امر غایبی شونیتا یا درمه‌کایه است؛ واقعیتی که از هر حیث از هر آنچه که می‌توان فکر کرد یا گفت تهی است؛ زیرا امر غایبی فراسوی هر چیز است که اندیشه انسانی در فرایند شناخت می‌کند.^{۷۰} بنا بر آنچه گذشت، ارتباط موضوع وصف ناپذیری با نظریه کثرت‌گرایی دینی نیز مشخص می‌شود؛ زیرا بر اساس آن، خداوند متعال و یا واقعیت مطلق که همان حقیقت غایبی فرامفهومی "وصف ناپذیر" است در کل جهان هستی حضور دارد، و آگاهی و ادراک ما درباره آن که به واسطه تجربه دینی صورت می‌پذیرد، محصول مشترک تعامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز رفتارهای معنوی مرتبط با آن است. بنابراین، صورت‌های مختلف پرستش خدا، تنها به پرستش‌کنندگان آن تعلق دارد.

در واقع، هیک در اینجا از الگوی ساخت‌گرایی عرفانی پیروی می‌کند که بر اساس آن، تجربه‌های دینی و عرفانی به واسطه ساختار مفهومی شخص تجربه‌گر و عارف شکل می‌گیرد.^{۷۱} امروزه برخی از عرفان‌پژوهان و فیلسوفان دین، مانند ویلیام وین‌رایت، نینیان اسمارت، مایکل استوبر، وین پراودفوت، جان هیک و...، از نظریه ساخت‌گرایی دفاع کرده‌اند. اما بی‌شک قوی‌ترین و پرنفوذترین بیان این مکتب را استیون کتز، عرفان‌پژوه و فیلسوف معاصر انجام داده است. کتز با

مقاله پرآوازه خویش «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» چنان با قوت به طرح این موضوع پرداخت که در عمل به دیدگاهی مقبول درباره عرفان در دهه هشتاد تبدیل شد. وی مدعی است همه تجربه‌های دینی و عرفانی واسطه‌مند هستند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد.^{۷۲} بنابراین، تجربه‌های دینی و عرفانی کاملاً متعین به زمینه‌های محیط اجتماعی دینی هستند.

عارف به عنوان نتیجه‌ای از فرایند فرهنگ‌گیری عقلانی در معنای وسیع کلمه، دنیایی از مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌ها را به تجربه‌ای که در نهایت دارد، وارد می‌کند؛ مفاهیم، اشکال، نمادها و ارزش‌هایی که نه تنها به تجربه رنگی خاص می‌بخشند، بلکه آن را شکل می‌دهند.^{۷۳}

از دیدگاه جان هیگ نیز تجربه‌های دینی مانند همه اشکال دیگر تجربه، شامل فعالیت تفسیری ذهن است و اساساً تفسیر در آغاز تکوین خود تجربه، روی می‌دهد.^{۷۴} وی با تفکیک تفسیر از تجربه، می‌گوید: همه انسان‌ها با واقعیت غایی مواجه می‌شوند و آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند. اختلاف‌نظرها از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود، و گرنه همه با یک چیز مواجه می‌شوند. هیگ برای اینکه بتواند صورت‌های مختلف پرستش خداوند را از منظر تجربه‌های ایمانی "و نه طبیعت‌گرایی" توجیه کند، و اصل وصف ناپذیری را با موضوع تکثر ادیان تطبیق دهد، به مدل معرفت‌شناسانه کانت (تمایز "نومن از فنومن") توسل می‌جوید و فرضیه پلورالیستی نوع‌کانتی (Kantian type) را پی‌ریزی می‌کند. در واقع، حلقه اتصال میان تکثر تجربه‌های دینی و تکثر دینی، مدل معرفت‌شناختی کانت است.

کانت در اندیشه مدرن غربی این نظریه را طرح کرد که ذهن انسان در فرایند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیدار "تجربه شده"، در تمام آگاهی‌های ما فعال است. بنابراین، ما اشیا را چنانکه بر ما پدیدار شده‌اند، می‌شناسیم، نه آن‌چنان که فی‌نفسه وجود دارند.^{۷۵} این دیدگاه را، آثار جدیدتری از حوزه روان‌شناسی معاصر (روان‌شناسی گشتالت و روان‌شناسی اجتماعی)، جامعه‌شناسی معرفت، فلسفه علم پس از پوزیتیویسم منطقی و نیز فیزیک کوانتومی تأیید کرده‌اند.^{۷۶} از نظر هیگ می‌توان این نظریه را در معرفت‌شناسی دینی نیز به کار گرفت و این فرضیه

را طرح کرد که واقعیت غایی از راه‌های گوناگونی که محصول ساخت‌های فرهنگی متغیر ذهن انسانی است، بر ما تجلی کرده است.

فرضیه پلورالیستی آن است که حق فی نفسه همیشه در برابر ما حاضر است و بر ما تأثیر می‌گذارد و دیگر اینکه وقتی این اثر به سطح خودآگاهی برسد، به گونه‌ای که ما آن را تجربه دینی می‌نامیم، در می‌آید. اما چنین تجربه‌ای بسیار متنوع است و به مجموعه مفاهیم دینی بستگی دارد که بر اساس آنها، این تجربه ساخته می‌شود. دو مفهوم اساسی اله یا حق مطلق به عنوان یک وجود شخصی مطلق یا حق به عنوان یک امر غیرمتشخص وجود دارد؛ از مفهوم اول در اشکال توحیدی دین استفاده می‌شود و از مفهوم دوم در اشکال غیرتوحیدی. با وجود این، ما از الله به طور کلی یا مطلق به طور کلی آگاهی نداریم. این مفاهیم - به تعبیر کانتی آن - شاکله‌سازی می‌شوند یا به تعبیر دقیق‌تر عینیت بیشتری می‌یابد، اما نه آن چنانکه در نظام کانت بر اساس زمان انتزاعی رایج بود، بلکه بر اساس زمان واقعی (تاریخی) و فرهنگی.^{۷۷}

جان‌هیک در تبیین فرضیه کثرت‌گرایانه خویش، افزون بر معرفت‌شناسی کانت، به الگوبرداری از نظریه معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی ویتگنشتاین می‌پردازد. وی به تمایزی اشاره می‌کند که ویتگنشتاین متأخر میان دیدن^{۷۸} و دیدن - تحت عنوان^{۷۹} قائل شده است. ویتگنشتاین اصطلاح "دیدن - تحت عنوان" را در موارد معماگونه، همچون "جام نیم‌رخ" و "مرغابی خرگوش" مطرح می‌کند،^{۸۰} اما هیک با گسترش این مفهوم به مفهوم جامع "تجربه تحت عنوان"^{۸۱} می‌کوشد تا آن را درباره تمام تجربه‌ها و ادراکات انسانی به کار گیرد.^{۸۲} وی همچنین در مقاله‌ای با عنوان «ایمان دینی به مثابه تجربه کردن - تحت عنوان» تلاش می‌کند با توضیح این مفهوم، ایده "تجربه - تحت عنوان" را بر ایمان دینی تطبیق کند. بر این اساس، ایمان دینی عبارت است از: دیدن و تجربه کردن حوادثی که افعال الهی‌اند و واکنشی از ما طلب می‌کنند. «ایمان به مثابه عنصری تفسیری در تجربه دینی معرفت‌بخش^{۸۳} است».^{۸۴}

هیک در برخی آثارش برای تقریب ذهن و نشان دادن قوت مبانی فوق در باب حقیقت مطلق و خدایان ادیان، به داستان معروف "فیل‌شناسی نایب‌ایان" که در سنت بودایی و نیز مثنوی مولوی آمده است،^{۸۵} استناد می‌کند. بر اساس این داستان،^{۸۶} برای گروهی از نایب‌ایان، فیل را آوردند. یکی از آنها

پای فیل را لمس می‌کرد و آن را مانند ستون درختی احساس می‌کرد و دیگری نوک خرطوم حیوان را لمس می‌کرد و می‌گفت یک مار است. سومی دُم فیل را دست می‌زد و می‌گفت طنابی ضخیم است و...^{۸۷} از نظر هیک، هر کدام از آنها به یک جنبه از کل واقعیت اشاره دارند و از این رو، هیچ یک را نمی‌توان بر خطا دانست.^{۸۸}

در کنار دو مبنای فوق، مبنای معرفت‌شناختی دیگری با عنوان "انسجام‌گرایی"^{۸۹} در صدق^{۹۰} وجود دارد که البته هیک، برخلاف مبنای فوق بر این مبنا تصریح نمی‌کند، بلکه با تأمل در جنبه‌های مختلف نظریه وی در باب کثرت‌گرایی دینی، می‌توان این مبنا را به دست آورد؛ زیرا این دیدگاه با از میان بردن ارتباط میان ذهن و عین، میان این دو جدایی می‌اندازد که مستلزم انکار مطابقت در صدق و روی آوردن به نظریه انسجام‌گرایی در باب ماهیت صدق است؛ هرچند جان هیک در نهایت، به دیدگاه عمل‌گرایانه (پراگماتیستی) نزدیک می‌شود.

یکی دیگر از ادله‌ای که جان هیک و برخی دیگر از کثرت‌گرایان برای اثبات دیدگاهشان آورده‌اند، خیرخواهی خداوند و عشق او به بندگانش (اصل هدایت عام الهی) و تقویت آن، بر مبنای جامعه‌شناختی از جمله شانس تولد است؛ از یک سو، بنا بر مسیحیت، خداوند خالق و مالک همه موجودات است و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است. از سوی دیگر، می‌گوید تنها از طریق پاسخ‌گویی مؤمنانه بر خداوند به وساطت مسیح می‌توانیم نجات یابیم. این سخن بدین معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر کرده است که افراد بشر تنها به صورتی می‌توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنی سازد.^{۹۱} علاوه بر این، هیک معتقد است که وابستگی شخصی به یک دین خاص و تکوین هویت دینی او، غالباً در اثر حوادث تولد تعیین می‌یابد.^{۹۲} البته این استدلال اثبات‌کننده صدق مدعیات همه ادیان و کثرت‌گرایی نیست و هیچ ارتباط منطقی میان هدایت یا عشق الهی و کثرت‌گرایی دینی وجود ندارد. هدایت الهی مستلزم هدایت یافتگی و اهدای اکثریت نیست و این مسئله جزء برنامه الهی نیست که همه انسان‌ها به اجبار، به بالاترین درجه هدایت و سعادت دست یابند.^{۹۳} همچنین شانس تولد، دلالتی بر حقانیت ادیان متکثر نمی‌کند، بلکه می‌تواند شهادی بر فطری بودن دین و تبیین و توجیهی بر وقوع کثرت دینی و فرهنگی باشد. نهایت چیزی که از آن برمی‌آید، دعوت به گفتگوی ادیان و تساهل و تسامح

با پیروان ادیان دیگر است.

نقد و بررسی

هیک در تبیین نظریه کثرت‌گرایانه‌اش، مفاهیم و مبانی متعددی (مانند وصف‌ناپذیری واقعیت مطلق، نظریه ساخت‌گرایی عرفانی، معرفت‌شناسی کانت، زبان‌شناسی ویتگنشتاین، رئالیسم انتقادی و غیره) را به کار گرفته است که بررسی هر کدام مجال وسیعی می‌طلبد. در اینجا برخی از این مبانی را بررسی خواهیم کرد.

تلقی هیک از واقعیت مطلق

به باور هیک تجربه‌های ادراکی پیروان ادیان، محدود به فنومن‌هاست و نومن یا حقیقت فی‌نفسه، وصف‌ناپذیر و فراتر از مفاهیم بشری است. بیشتر منتقدان هیک، نارضایتی خود را از وصف‌ناپذیری واقعیت غایی در نظریه وی اظهار داشته‌اند. نویسندگان عقل و اعتقاد دینی، انتقاد کرده‌اند که: «اگر ما نتوانیم هیچ چیز درباره خداوند یا واقعیت غایی فی‌نفسه بگوییم، در آن صورت اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی‌اعتقادی نزدیک و تقریباً غیرقابل تمیز از الحاد می‌شود».^{۹۴}

ویلیام‌رو منتقد دیگری است که درباره خدایان گوناگون ادیان جهان سخن گفته است. وی می‌پرسد: آیا هیک می‌پندارد همه این موجودات الهی، مستقل از تجربه ما از آنها هستند؟ این به معنای پذیرش چندگانه‌پرستی با افزودن واقعیت خواهد بود؛ همچنان‌که تجربه انسان‌ها در رویارویی خود با خدایان ادیان گوناگون دارند، اما هیک چندگانه‌پرستی را درست نمی‌داند. پس آیا باید گفت در واقع، تنها یک موجود الهی با اسمای گوناگون وجود دارد: «آدونای» یهودیان، «پدر آسمانی» مسیحیان، «الله» مسلمانان، «شیوا» و «کریشنا» هندوها و غیره؟ این نظریه در آغاز جالب می‌نماید، ولی حقیقتی را که این نام‌های گوناگون بیان می‌کنند، نادیده می‌گیرد.

به باور ویلیام‌رو، اگر خدایان یا خدای واحد موصوف با اسم‌ها و عنوان‌های گوناگون در ادیان مختلف وجود نداشته باشد، برای هیک در مقام پذیرنده نظریه صحیح درباره خدایان مختلف در ادیان بزرگ چه چیزی باقی می‌ماند؟ هیک بدون تأیید صریح این نظریه، پیشنهاد می‌کند که خدایان مختلف «تصاویری از تخیل دینی» باشند. آنان آفریده‌های انسان در واکنش به رویارویی با امری

هستند که به حق واقعیت غایی است. از این رو، این گونه موجودات به واقع وجود ندارد، اما آنها تنها مصنوعات ذهنی نیازهای روانی و درونی-آن گونه که فروید و برخی شکاکان دینی می‌گویند- نیستند. آنها مصنوعات ذهنی هستند که در رویارویی انسان با آنچه که به واقع غایی است و از هر نوع حقیقی (واقعیت فی نفسه) فراتر است حاصل می‌شود.^{۹۵} اما چنین توجیهی، مانع از تحویل دین به تاریخ و فرهنگ و افتادن در دام تحویل‌گرایی^{۹۶} نیست.

هیک با به کارگیری اصطلاح واقعیت مطلق یا حقیقت غایی در تبیین نظریه خود، و بیان این نکته که از دیدگاه دینی به ویژه عرفای ادیان، واقعیت مطلق، وصف‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر است و به کشف و شهود انسانی در نمی‌آید، و آنچه به ادراک و تجربه بشری درمی‌آید، برداشت انسانی از واقعیت و تجلیات و ظهورات آن است، می‌خواهد نشان دهد که همه ادیان در واکنش به حق واحد پدیدار گشته‌اند. از این رو، آموزه‌ها و اصولی که موجب منازعه‌ها و عدم تساهل دینی می‌شوند، جنبه عارضی و نه ذاتی ادیان هستند. ایراد اصلی هیک این است که تمایزی که ادیان قائل می‌شوند، نافی صفات دینی خدا نیست؛ حال آنکه تمایز هیک نافی آن صفات است. چنین تمایزی در عرفان اسلامی، هیچ تغییری در ماهیت خدای مورد نظر اسلام ایجاد نمی‌کند. در اسلام خدا در آن واحد هم "الله ذاتی" و هم "الله وصفی" است و هر صفتی، تأکیدی بر یکی از وجوه خداست. به بیان دیگر، خدا به عنوان "الحق" همان خدایی است که قرآن را فرستاده و شایسته پرستش است. و به تعبیر کامل‌تر، در دل تجلیات حق، می‌توان حق را به طور اجمالی و نه تفصیلی شهود کرد. اما در فرضیه هیک، تفاوت میان حق و وجوه شخصی و غیرشخصی آن، غلبه‌ناپذیر است. حق اساساً با تجلیاتش متفاوت است. چنین تمایزی را که هیک برای غلبه بر منازعه‌های دینی مطرح می‌کند، در عمل خدا را از خدایی که شایسته پرستش است، به خدایی که موجودی بیان‌ناپذیر است، مبدل می‌سازد.

از دیدگاه هیک، صفاتی همچون وجود که ما به "خدایان" ادیان نسبت می‌دهیم، توسط ما و از طریق ارتباط ما با حق ایجاد شده‌اند. به بیان دیگر، وقتی ما از طریق عبادت خود را به حق مرتبط می‌سازیم، باید خود را از طریق یکی از ساحت‌های پدیداری آن، یعنی آن مفهوم از خدا که از طریق فرهنگ محل زندگی مان به ما داده شده است، به او مرتبط سازیم. به بیان دیگر، در هیچ شرایطی

نمی‌توان خود را مستقیم با حق مرتبط ساخت. به باور وی، نظریه‌اش از این بصیرت برمی‌آید که به همان میزان که بتوان تمایز میان خدای سرمدی و خدای متعلق تجربه دینی ما را درک کرد، می‌توان درک راستینی از خدا داشت. همچنین هیک مفروض می‌گیرد که ابن عربی مدت‌ها پیش از او، همین بصیرت را مطرح کرده است:

ذات از آن جهت که فوق همه این نسبت‌ها است، خدا(اله) نیست... ما به بندگی خود، او را خدا (اله) می‌کنیم. بنابراین، تا زمانی که ما شناخته نشویم، او [به عنوان اله] شناخته نمی‌شود.^{۹۷}

هر چند به نظر می‌رسد شباهت خاصی میان تصور ابن عربی از ذات و صفات خدا و تصور هیک از حق فی نفسه و جلوه‌های آن وجود دارد، ولی وقتی عبارت فوق از ابن عربی را در سیاق کل اندیشه او بررسی می‌کنیم، آنها را به طور کامل متفاوت با هم می‌یابیم.

دیدگاه ابن عربی، اساساً در چندین نکته اساسی با هیک متفاوت است. اولاً به اعتقاد ابن عربی می‌توان میان تجلی و ذات تمایز قائل شد، در عین حال که هر دو در آن واحد، اجزای جدایی ناپذیر واقعیت واحدی هستند. تا آنجا که به بحث ابن عربی مربوط می‌شود، تمایز هیک میان حق و "خدایان" ادیان به عنوان تجلیات پدیداری حق نفس‌الامری، بی‌معناست. می‌توان گفت به اعتقاد ابن عربی، نه "خدایان" ادیان بلکه کل هستی، تجلی حقیقه‌الحقایق است. ثانیاً هر چند توصیف هیک از حق، شبیه توصیف ابن عربی از مطلق است، ولی کارکردهای آنها با هم متفاوت است؛ در حالی که در تفکر ابن عربی، مطلق منشأ تمامی وجود است. حق در فرضیه هیک، مبدأ مفروض تجربه دینی است که از طریق وجوه خدا شناخته می‌شود. هر چند که هر دوی آنها در این اعتقاد که حق یا مطلق بیان‌ناپذیر و ورای طور خیال بشری است، وفاق دارند. حال پس از ارائه تبیین ابن عربی از واقعیت مطلق، نتیجه این است که هیک نمی‌تواند از جایگاه وجودی "خدایان" ادیان، در کنار جایگاه وجودی حق دفاع کند. بی‌گمان این تفسیر هیک، "خدایان" ادیان را از هرگونه صفت دینی تهی می‌سازد.^{۹۸}

نکته دیگری که درباره تلقی هیک از "واقعیت مطلق" باید گفت این است که وی از سویی با تفکیک تجربه دینی از تفسیر آن، معرفت به واقعیت مطلق را بیان واکنشی انسانی می‌پندارد و از

مفاهیم مفسر به عنوان محمل‌های بشری در ارائه مفاد تجربه خویش (واقعیت مطلق) سخن می‌گوید. از سوی دیگر، معتقد است واقعیت مطلق از تیررس مفاهیم بشری دور است و هیچ‌کدام از مفاهیم قابل اطلاق بر آن نیست. با توجه به این دو دیدگاه متفاوت است که می‌توان وی را از جهتی به مکتب تشبیه و از جهت دیگر به مکتب تعطیل منتسب کرد.

گفتنی است معرفت ذات حق تعالی از مسائل پیچیده فلسفی، کلامی و عرفانی است. آنچه در این میان بداهت دارد، محال بودن معرفت (معرفت تفصیلی) به ذات حق تعالی است. حقیقت در اطلاق خود، رازی کاملاً ناشناخته است که فراسوی معرفت انسانی است. پس ذات حق و مقام حقیقت وجود، نه مقید به صفتی است و نه غیر مقید؛ یعنی هر صفتی که با ذات مقایسه شود، نفس این صفت و عدم آن، قید و منشاء تعیین اصل وجود است؛ در حالی که اصل ذات غیرمتعین و غیر مقید به هر قیدی است که فرض شود. به همین دلیل، گفته‌اند اطلاق وجود نیز بر ذات از باب تفهیم است، نه آنکه اسم از برای ذات باشد.^{۹۹} حتی به کاربردن کلمه خدا (معبود) یا الله^{۱۰۰} در ادیان یا واجب‌الوجود در فلسفه یا خالق و صانع در کلام، از منظر وجودشناختی عرفان نظری از تعینات آن مطلق حکایت دارد، نه از خود او. در سوره مبارکه توحید تنها با ضمیر "هو" به آن هویت مطلقه، صرف‌الوجود و غیب‌الغیوب اشاره شده است.^{۱۰۱} امام صادق (ع) می‌فرماید: "هو" اشاره به مقام بعید از افهام است و نه ضمیر شأن.^{۱۰۲}

ام جلّ وجهک ان یحاط بکنهه فاحتطه ان لایحاط بذاته
حاشاک من غای و حاشان تکن بک جاهلاً ویلاه من حیراته^{۱۰۳}

به تعبیر عارف محقق، آقامحمدرضا قمشه‌ای، ذات احدیت هیچ اسمی ندارد و تعین نمی‌پذیرد؛ زیرا ذات الهی منزّه از آن است که مورد تحدید و توصیف کسی واقع شود و یا مورد احاطه شیئی از اشیا یا غیبیه یا عینیه واقع شود. در حقیقت، وجود مطلق تنها خداوند است و کل عالم (ماسوی الله) خیال در خیال است.^{۱۰۴}

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است^{۱۰۵}

بنابراین، غیب مطلق و هویت و یا ذات خدا آنجاست که هیچ ظهور و تجلی در کار نباشد. در آنجا هیچ نام و نشانی یافت نمی‌شود؛ نه از مخلوق اثری است و نه از خالق، نه از مألوه و نه از اله.

هیچ شناختی به آن ساحت راه ندارد و هیچ سخنی درباره آن نمی توان گفت. او در مقام لاتعین و لااطلاق و راز رازهاست (وجود "لابشرط مقسمی" یا "خلوص مطلقاً نامشروط وجود").^{۱۰۶} غیب هویت الهی که فراتر از هر توصیف (وصف ناپذیر) و برتر از هر شهود است، موطن تنزیه مطلق است؛ آن هم نه از باب تنزیه از صفات سلبی و حدی، بلکه از باب سلب امکان توصیف در آن موطن و استحاله اکتناه ذات حق در آن مقام.

گرچه ذات الهی بیان ناپذیر است، اما با تجلی اش معلوم می گردد و صفات متکثر الهی نخستین مرحله ظهور و تجلی اوست.^{۱۰۷} بیان ناپذیری حق در تفکر اسلامی، نسبی است که فی نفسه بیان ناپذیر است، ولی به جهت صفات معلوم می شود. پس خداوند در یک زمان هم معلوم است و هم غیر معلوم (شناخت ناپذیر). این همان پارادوکس نمایی است که در عرفان اسلامی از آن بحث می شود.^{۱۰۸} از مرحله ذات الهی که بگذریم، براساس احادیث ائمه معصومین علیهم السلام درباره شناخت صفات خداوند، هیچ کدام از نظریه تشبیه و اندیشه نفی مطلق درست نیستند؛ زیرا لازمه نفی مطلق، انکار وجود خداوند است و تشبیه نیز مستلزم ترکیب و تألیف است.^{۱۰۹}

عارفان مسلمان هر یک از مذاهب تشبیه و تنزیه را ناتمام و اشتباه می دانند و آنها را نقد کرده اند. آنها از جمع میان تشبیه و تنزیه سخن گفته و جمع میان آن دو را واجب و لازم دانسته اند:^{۱۱۰}

از جمع و تفرقه میان تشبیه و تنزیه (به طور جداگانه) پرهیز؛ چه اولی زندقه و الحاد بر جای می گذارد و دومی موجب باطل ساختن فاعل مطلق می شود، بلکه بر توست که هر دو آنها را بپذیری؛ چه جمع کننده میان آن دو موحد حقیقی و موسوم به جمع الجمع و جامع جمیع است که از بالاترین مرتبه و والاترین مقام برخوردار می باشد.^{۱۱۱}

ابن عربی انحصار حق در صفات تنزیهی (مانند سبوحیت و قدوسیت) را به همان اندازه موجب تحدید حق می داند که انحصار صفات او را در صفات تشبیهی (مانند سمیع و بصیر). از این رو، بیشتر انسان هایی را که در واقع گرفتار تنزیه اند، در لباس تشبیه می داند؛ یعنی مقید بودن به اطلاق را خود نوعی تقیید می داند.^{۱۱۲} وی قول عارفان کامل و مبنای حقیقی دین و کتاب آسمانی را مقام "جمع الجمع" می داند که عبارت است از رؤیت حق در خلق (وحدت در کثرت) و رؤیت خلق در حق (کثرت در وحدت) و این مستلزم در آمیختن تنزیه و تشبیه می باشد.

بدان که تنزیه در نزد اهل حقیقت در جناب الهی عین تحدید و تقیید باشد. پس اهل تنزیه یا جاهل است یا بی ادب... و همچنین کسی که حق را تشبیه نموده و تنزیه نکرده [است]، پس به تحقیق او حق را مقید و محدود نموده و او را نشناخته است و کسی که در معرفت جمع بین تنزیه و تشبیه کرده و حق را اجمالاً به هر دو وصف توصیف نمود...، پس به تحقیق او را اجمالاً و نه تفصیلاً شناخته است.^{۱۱۳}

بررسی تلقی هیک از تجربه‌گرایی دینی و فرضیه نوع‌کانتی

همان‌گونه که دیدیم مفهوم تجربه دینی و ساخت‌گرایی عرفانی، در فرضیه کثرت‌گرایانه هیک نقش اساسی ایفا می‌کند. هیک با استناد به تجربه دینی و تفکیک تفسیر از تجربه، معتقد است همه انسان‌ها با واقعیت غایی مواجه می‌شوند و آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند. اختلاف نظرها از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود، و گرنه همه با یک چیز مواجه می‌شوند. مروری بر آثار ساخت‌گرایان، شواهد تجربی بسیاری را پیش روی خواهد نهاد که در تأیید و پشتیبانی این نظریه گزینش شده‌اند. از چگونگی تنظیم این شواهد و عبارت‌ها و تصریحات موجود در این آثار، چنین برمی‌آید که با صرف‌نظر از مبانی فلسفی ساخت‌گرایان، بسیاری از مکتوبات عرفانی را مستقیم مؤید ساخت‌گرایی می‌پندارند، اما بررسی قرائت ساخت‌گرایان از متون عرفانی، ما را به نکات قابل تأملی در این روش استدلال و استشهاد ایشان آگاه می‌سازد. درباره شواهدی که ساخت‌گرایان ادعا می‌کنند نظریه آنان را به قوت تأیید می‌کند، می‌توان به تفصیل بحث کرد، اما در اینجا تنها به یک نکته درباره این شواهد بسنده می‌کنیم:

عرفای اسلامی، در تحلیل‌های خود از شرایط تجربه عرفانی، کشف و شهود صوری را از کشف و شهود معنوی تفکیک می‌کنند. در کشف صوری، برخلاف کشف معنوی، عارف با صورتی خاص که دارای شکل، رنگ، بو یا دیگر اعراض مادی است، رو به رو می‌شود. قیصری می‌گوید: «کشف صوری، کشفی است که [در عالم مثال از طریق حواس خمس حاصل می‌شود].^{۱۱۴} استنشاق بوهای خوش، دیدن صورت ارواح متجسد، شنیدن اصوات خاص (یا وحی)، ملامسه با ارواح یا چشیدن انواع طعام از این جمله‌اند. قیصری تصریح می‌کند که همه انواع کشف صوری از تجلیات اسمایی حاصل می‌شوند. اما کشف معنوی فاقد صورتی خاص و

اصولاً از نظر مراتب کشف مربوط به عوالم بالاتری از سلسله مراتب طولی وجود است.^{۱۱۵} کشف صوری با عالم مثال مقید و مطلق گره می خورد؛ در حالی که کشف معنوی با عالم ارواح و عقول یا فوق آن، یعنی عالم اله، مرتبط می شود.

از دیدگاه عارفان مسلمان، شهود صوری، به علت ویژگی های خاص قوه خیال در امر صورت گیری، می تواند تحت تأثیر زمینه ها و آموزه های پیشین و نیز دیگر شرایط تجربه گر شکل یابد و از صورت اصلی خویش خارج شود. قیصری در فصل ششم از مقدمه خود بر فصوص الحکم ابن عربی، برخی از عوامل تأثیرگذار در کشف های صوری را برمی شمارد. این عوامل حتی شامل حالت مزاج بدنی فرد نیز می شوند؛ به گونه ای که خروج مزاج بدن از اعتدال، موجب اعوجاج کشفیات صوری عارف در عالم رؤیا می شود.^{۱۱۶}

این تأثیرات، در بسیاری از آثار عرفانی بررسی شده است. بر این اساس، نظریه ساخت گرایی درباره شهودات صوری (به صورت موجهه جزئیه)، نظریه ای است که اولین معتقدان به آن، خود عارفان - دست کم عارفان مسلمان و مسیحی - هستند. ساخت گرایان آن گاه که شواهد تجربی خویش را از شهودات صوری بر می گزینند، به دو دلیل نمی توانند نتیجه بگیرند که تجربه عرفانی به کلی زمینه مند است: اولاً، خود عارفان تأکید می ورزند که احکام شهود صوری و معنوی در این جنبه خاص با هم متفاوت است؛ ثانیاً، ادعای اصلی ساخت گرایان، تعمیم نظریه شان تا تجربه های نهایی عرفانی است که به طبع شهودهای صوری هرگز از تجربه های نهایی عرفانی تلقی نمی شوند. از این رو، از زمینه مند بودنشان نمی توان زمینه مندی تجربه هایی چون "فنا" یا "اتحاد با خدا" را نتیجه گرفت.^{۱۱۷}

اشکال دیگر نظریه کثرت گرایی هیک به الگوبرداری از مدل معرفت شناختی کانت برمی گردد. ادعا این است که معرفت شناسی کانت مبنای استواری نیست و از این رو، نمی توان کثرت گرایی دینی را بر اساس آن توجیه کرد؛ زیرا پیامد نظریه کانت، "شکاکیت" است. گرچه کانت، دیدگاه خود را "واقع گرایی انتقادی"^{۱۱۸} می داند، همان گونه که استاد مطهری تذکر داده است رئالیسم انتقادی کانت، شکل جدیدی از "شکاکیت" است.^{۱۱۹} به بیان دیگر، دیدگاه کانت از این حیث که به نومن (وجود اشیا و جهان خارج) مستقل از ما عقیده دارد، نوعی "رئالیسم هستی شناختی"^{۱۲۰} است،

اما از این حیث که از نظر او نمی‌توان به نومن و حقیقت اشیا معرفت داشت، به "شکاکیت معرفت‌شناختی" می‌انجامد.

براساس آنچه گذشت، مدل معرفت‌شناختی کانت نمی‌تواند مبنای کثرت‌گرایی دینی باشد؛ زیرا نظریه کانت در نهایت به شکاکیت انجامید. جان هیگ چون مبنای فلسفی فرضیه خویش را نظریه کانت می‌داند، با همین اشکال مواجه است. همان‌گونه که براساس معرفت‌شناسی ذهن‌گرایانه کانت، ادراک‌های ما، جز تبدلات نفسانی و درونی و حالت‌های وجدانی خودمان از آن جهت که فاعل و موضوع شناسایی هستیم نیست. به تعبیر دیگر، ما فقط پدیدارها را می‌توانیم بشناسیم که در خارج مابزایی ندارند و بر حسب اشخاص مختلف، اختلاف پیدا می‌کنند؛ بر همین قیاس، بنا بر ادعای کثرت‌گرایی دینی، واقعیت‌نهایی شناخت‌ناپذیر است و ما تنها می‌توانیم پدیدارهای دینی را بشناسیم که در سنت‌های مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند. بنابراین، نظریه کثرت‌گرایانه نوع‌کانتی هیگ، به شکاکیت و "لادری‌گری" می‌انجامد. شاید بهتر باشد چنین موضعی را نه کثرت‌گرایی، بلکه "نسبی‌گرایی دینی" تلقی کنیم که در "ذهن‌گرایی"^{۱۲۱} ریشه دارد.

همین اشکال را می‌توان در داستان تمثیلی هیگ نیز مشاهده کرد؛ زیرا در این داستان، ما نمی‌توانیم چیزی درباره فیل واقعی بدانیم. حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اساساً فیل وجود دارد. همین امر، در مورد واقعیت غایی هم صدق می‌کند. در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیگ آموخت، این نیست که همه مردان نابینا درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ کدام درست نمی‌گفتند؛^{۱۲۲} چیزی که آنها لمس کردند، نه یک ستون درخت، نه مار یا طنابی زخیم، بلکه یک فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همه آنهاست، ادعایی نادرست است.

اگر درک آدمی تنها در حیطه نمودها خلاصه شود، تمثیل فیل و جماعت نابینایان هیچ تسلی‌خاطری برای کثرت‌گرایان به بار نمی‌آورد و نشان می‌دهد که اخذ نتیجه‌ایی کاملاً متفاوت از نتیجه‌ای که خود هیگ به آن می‌رسد، از دل فلسفه او تا چه اندازه وسوسه‌انگیز است: «هیچ دینی قابل اعتماد نیست، همه ادیان برخطا هستند»^{۱۲۳} و یا همان‌گونه که ویلیام هوردرن گفته است «اگر تمام ادیان دارای ارزش مساوی باشند، معلوم می‌شود که هیچ کدام ارزشی ندارد و ما نمی‌توانیم چیزی درباره دین بفهمیم».^{۱۲۴}

بنابراین، هدف مولوی از این مثال، بیان محدودیت درک حس است؛ یعنی نمی‌توان با تکیه بر درک حسی، حقایق معنوی را شناخت. در واقع، مثال فیل در تاریک خانه به مبانی معرفت‌شناختی عرفا اشاره دارد و درباره مدعای کثرت‌گرایی هیک بیگانه است. عرفا و از جمله خود مولوی، دیدگاه خاصی در مباحث معرفت‌شناسی دارند. از نظر آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت‌شهودی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد. از این رو، نتیجه مولوی از این داستان چنین است:

در کف هر کس اگر شمع‌ی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس

بنابراین، کثرت‌گرایان در نتیجه‌گیری از این داستان، دچار مغالطه «تعمیم‌شتاب‌زده» شده‌اند؛ چون اگر آنها کتاب فیه ما فیه را مروری می‌کردند، متوجه می‌شدند که چگونه مولوی عقاید مسیحیان را نقد می‌کند. برای نمونه، مولوی پس از نقد دیدگاه مسیحیان درباره حضرت عیسی علیه السلام می‌نویسد: «فاذا بعث الله نبياً افضل من عیسی، اظهر علی یده ما اظهر علی ید عیسی و الزیاده، یجب متابعه ذلک النبی». ^{۱۲۵}

نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه جان هیک نشان می‌دهد که نظریه کثرت‌گرایانه وی در باب ادیان، گرفتار تهافت‌های درونی و اشکال‌های متعددی است. هیک بر آن است که رستگاری و نجات، به واسطه حقیقت مشترکی که در ادیان مختلف نهفته است، قابل دستیابی می‌باشد و تفاوت‌های ظاهری ادیان، نسبی است و اهمیت ثانوی دارد. بر این اساس، کثرت‌گرایی دینی، همه ادیان را دارای حقیقت واحدی می‌داند که به طور مشترک در همه آنها توزیع شده است. از این رو، آموزه‌های آنها صادق است و هیچ‌یک از ادیان، ترجیحی به دیگری ندارد. این نوع کثرت‌گرایی که بر مبنای مدل معرفت‌شناختی کانت و ساخت‌گرایی عرفانی طراحی شده است، مدعی است که واقعیت غایی شناخت‌ناپذیر (وصف‌ناپذیر) است و ما صرفاً می‌توانیم پدیدارهای دینی را که در سنت‌های مختلف، اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند، بشناسیم؛ در حالی که اگر ما درباره خدا یا واقعیت غایی

فی نفسه هیچ چیزی برای گفتن نداشته باشیم، اعتقاد دینی ما به بی‌اعتقادی نزدیک شده است و غیرقابل تشخیص از الحاد می‌شود. بنابراین، همه ادیان اعتماد ناشدنی و کاذب خواهند بود. بنابراین، سرانجام نظریه کثرت‌گرایانه هیگ، شکاکیت و لادری‌گری دینی است.

اشکال دیگر هیگ به مستندات و شواهد عرفانی وی برمی‌گردد. همچنان‌که دیدیم هیگ بر آن است که پیش از وی عرفایی مانند ابن عربی و مولوی رویکردی مشابه رویکرد وی، نسبت به ادیان (حقیقت‌مندی ادیان، وصف‌ناپذیری واقعیت مطلق و غیره) ارائه کرده و نظریه کثرت‌گرایی دینی را تبلیغ کرده‌اند. هر چند به نظر می‌رسد که میان برخی دیدگاه‌های عرفایی مانند ابن عربی و نظریه جان هیگ مشابهت‌هایی هست، اما اگر مستندات عرفانی هیگ در سیاق کل تفکر عرفانی و مجموع سخنان عارفان با توجه به مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان بررسی شود، درمی‌یابیم آنها کاملاً با هم متفاوت هستند.

پی‌نوشت‌ها

1. religious plurality.

۲. سه رویکرد عمده‌ای که در اینجا اشاره شد محصول تحلیلی امروزی از این بحث است. فیلسوفان و الهی‌دانان در طول تاریخ، این نوع توصیفات را برای تشریح مواضع خود به کار برده‌اند. در واقع، بعضی از متفکران را به آسانی نمی‌توان در این تقسیم‌بندی جای داد. برای مثال، برخی از عبارات‌های تروئلیچ و توین‌بی نشانگر نوعی شمول‌گرایی است، اما اگر آرای او را در مجموع ملاحظه کنیم، بیشتر معتقد به کثرت‌گرایی دینی یا نسبی‌گرایی تاریخی و فرهنگی به نظر خواهد رسید. رایموندو پانیکار در مقاله « کثرت‌گرایی دینی: چالش متافیزیکی » (ص ۹۷-۱۱۵)، فیلیپ کوپین در مقاله « کثرت‌گرایی دینی و نسبی‌گرایی دینی » (ص ۱۵-۳۲)، پیتر بایرن در کتاب *درآمدی به کثرت‌گرایی دینی* (ص ۱۱) و گلین ریچاردز (به تفصیل) در کتاب *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان* درباره انواع نظریه‌ها و رویکردهای بدیلی که در خصوص موضوع کثرت دینی مطرح شده است، تفسیرهای بیشتری ارائه کرده‌اند. ر.ک: گلین ریچاردز (۱۳۸۰)، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه: رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح.

Raimondo Panikkar, *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, in *Religious Pluralism* (ed), Leroy Rouner, 1984.
Philip Quinn, *Religious Pluralism and Religious Relativism*, in *Relativism and Religion* (ed), Charles M. Lewis, Marain's Press New York, 1995.
Peter Byrne, *Prolegomenato Religious Pluralism*, King's College London, 1995.

۳. جان هیک، «پلورالیسم دینی»، *پل فیروزه*، شماره ۸، ص ۸۶.

4. religious exclusivism.

5. Peter Byrne, *Prolegomenato Religious Pluralism*, King's College London, 1995, p. 7.

6. particularism.

۷. آلستر مک‌کراث، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ص ۶۰۱.

8. Inclusivism.

9. Quinn, Philip, "Religious Pluralism and Religious Relativism", in *Relativism and Religion*, p.35. Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p. 260.

۱۰. واژه pluralism (کثرت‌گرایی) دارای چند معناست که هر کدام از این معانی با توجه به گفتمان مربوط خود تعیین می‌شود. این واژه در متافیزیک، نخستین بار توسط فلاسفه عصر روشنگری مانند کریستین ولف و ایمانوئل کانت به کار رفت. براساس کثرت‌گرایی فلسفی که گاهی به آن کثرت‌گرایی منطقی نیز اطلاق می‌شود، عالم واقع «مربک از اجزایی است که حد تجزیه‌ای بی‌منتها [و تحویل‌ناپذیر] محسوب می‌شوند». در مقابل این نوع کثرت‌گرایی، وحدت‌گرایی (monism) فلسفی یا نظریه تک‌گوهری وجود دارد که مدعی است تنها یک واقعیت (و نه دو واقعیت و یا عناصر متعدد تحویل‌ناپذیر) وجود دارد. کاربرد دیگر کثرت‌گرایی به حوزه معرفت‌شناسی مربوط است. کثرت‌گرایی معرفتی (شناختی) عنوانی است که برای سه ادعای متمایز، اما مرتبط به کار برده می‌شود: (أ) کثرت‌گرایی معرفتی توصیفی، یعنی اینکه انسان‌ها در فرهنگ‌های مختلف، دارای معرفت‌های متفاوتی هستند و این معرفت‌ها با یکدیگر تبادل می‌کنند.

(ب) کثرت‌گرایی معرفتی هنجاری، یعنی اینکه همه نظام‌های معرفتی متفاوت معتبر هستند.

ج) کثرت‌گرایی معرفتی مفهوم سنجشی، بدین معنا که مفاهیمی مانند «توجیه» و «عقلانیت» که برای ارزیابی به کار برده می‌شوند، در فرهنگ‌ها متفاوت است.

(Stephen Stich, *Cognitive Pluralism*, p. 396–397).

اخلاق هنجاری قلمرو دیگری است که کثرت‌گرایی در آن استعمال می‌شود. بدین ترتیب، کثرت‌گرایی اخلاقی این نظریه است که «بیش از یک نوع مطلوبیت یا خوب ذاتی وجود می‌توان داشت». در مقابل، نظریه‌های وحدت‌گرایانه، مانند لذت‌گرایی و مکتب تحقق ذات مدعی‌اند که تنها «یک نوع تجربه یا واقعیت ذاتاً مطلوب یا خوب وجود دارد». کثرت‌گرایی در سیاست هم به معنای باور به کثرت استقلال گروه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در هر نظام و لزوم وجود گروه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در نظام است. برای اطلاع بیشتر درباره معانی و کاربردهای متنوع کثرت‌گرایی، ر.ک:

Edward Graig, *Pluralism*, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, 1998.

11. Keith Yandell, *Philosophy of Religion*, London and New York, 1999, p. 97.

12. Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p. 260.

13. reductive naturalism.

14. projection.

15. Quinn, Philip, *Relativism and Religion*, p. 35. Philip Quinn, *Religious Pluralism*, p. 260.

۱۶. برای تفصیل بیشتر، ر.ک: محمد لگنهاوزن، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ص ۱۸-۳۳؛ ولی‌الله عباسی، *نردبان آسمان*، ص ۱۵۵-۱۵۹.

۱۷. جدای از اسمیت، باید از متفکران دیگری مانند نینیان اسمارت، ماساواپی و جان باوکر نیز به عنوان کسانی که در اندیشه هیک نقش داشته‌اند، یاد کرد.

John Hick, *An Interpretation of Religion*, p. X I V.

۱۸. به اعتقاد اسمیت، تعبیر «الهیات مسیحی» مستلزم تناقض است؛ الهیات عبارت است از «سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا» و حقیقت مربوط به خدا هیچ صفتی ندارد. سخن گفتن از حقیقت مربوط به خدا در این معنا، باید فعالیت کل نوع بشر باشد و نه صرفاً مسیحیان. هر چه این فعالیت همگانی گسترش یابد، چیزی که اسمیت آن را «الهیات جهانی» (world theology) می‌نامد، رشد بیشتری می‌یابد (شهاب‌الدین عباسی، آفتاب «ایمان» و سایبان «اعتقاد» (مروزی بر اندیشه‌های کنتول اسمیت)، *اخبار ادیان*، ش ۷، ص ۴۴).

۱۹. عدنان اصلان، *پلورالیسم دینی*، ص ۳۶؛ ولی‌الله عباسی، *نردبان آسمان*، ص ۱۶۱-۱۶۲.

۲۰. جان هیک، مفصل‌ترین بیان از کثرت‌گرایی دینی را، در سال ۱۹۸۹ م. و در کتاب *تفسیر دین آورده* است. سپس در کلام مسیحی درباره ادیان است که به سال ۱۹۹۵ م. منتشر شد، به انتقادات وارد شده پاسخ گفت. افزون بر این دو کتاب، هیک آثار دیگری نیز در دفاع از کثرت‌گرایی نگاشته است که عبارتند از: *خدا نام‌های متعدد دارد، خدا و جهان ایمان‌ها، و رنگین‌کمان ایمان‌ها*.

21. John Hick, *Religious Pluralism and Absolute Clamis*, p. 200.

۲۲. جان هیک، «عیسی و ادیان جهانی»، *اسطوره تجسد خدا*، ص ۳۲۶؛ آلیستر مک‌گراث، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ص ۴۵۷.

۲۳. انجیل یوحنا، ص ۱۴۶؛ شرح انجیل یوحنا، الجزء الثاني، ص ۶۰.

۲۴. جان هیک، تعدد ادیان، ص ۳۰۴.

۲۵. آ.ج. بهاکتی و دانتاسوامی تراب هوپادا، بهاگاوادگیتا، باب ۷، آیه ۲۲.

26. philosophy perennial.

۲۷. فریتیف شوآن، حکمت خالده، ص ۲۲۳؛ ر.ک: همو، منطق و تعالی، ص ۴۵۰.

۲۸. همو، عقل و عقل عقل، ص ۱۲۶.

29. Frithiof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Trans. By Peter Townsend.

۳۰. همو، اسلام و حکمت خالده، ص ۳۰.

۳۱. همو، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ص ۱۳۲.

۳۲. ر.ک: رنه گنون، نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم.

۳۳. سیدحسین نصر، «پاسخ به هیوستن اسمیت»، سروش اندیشه، شماره ۳-۴، ص ۳۹۰؛ برای اطلاع بیشتر درباره دیدگاه نصر ر.ک: همو، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام؛ همو، سه حکیم مسلمان؛ همو، معرفت و معنویت؛ همو، نیاز به علم مقدس؛ همو، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز؛ همو، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، همو، معارف اسلامی در جهان معاصر.

۳۴. سیدحسین نصر، همان، ص ۳۹۰؛ درباره این دیدگاه به اختصار باید گفت که این نوع کثرت‌گرایی بر قرائت خاصی از متون ادیان جهان مبتنی است که مورد تردید است. لازمه این قرائت آن است که معتقد شویم شباهت‌های خاص ادیان درآموزه، به ویژه درآموزه باطنی، تشکیل‌دهنده هسته و گوهر ادیان مختلف است و باید تفاوت آنها را به عنوان انحراف‌هایی از این گوهر به کنار نهاد. سنت‌گرایان مدعی اند که می‌توانند با شهود عقلی به جوهر مشترک ادیان پی ببرند. روشی که آنها به کار می‌برند، پذیرفته نیست. آنها مفروض می‌دارند که ادیان در آغاز، دارای جوهر باطنی مشترکی هستند و متون ادیان مختلف را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که با این اصل سازگار باشند؛ در حالی که این امر، مصادره به مطلوب است. جهت نقد تفصیلی این دیدگاه ر.ک: علی‌رضا قائمی‌نیا، تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده از نگاه سنت‌گرایان معاصر و بررسی تطبیقی آن با حکمت متعالیه؛ محمد لگنهاوزن، چرا سنت‌گرا نیستیم؟

۳۵. ر.ک: عدنان اصلان، پلورالیسم دینی، ص ۳۳۳ و ۳۷۶.

۳۶. جان هیک، تعدد ادیان، ص ۳۰۴.

۳۷. جان هیک، «پلورالیسم دینی و اسلام»، قیسات، ش ۳۷، ص ۴۹.

38. See John Hick, *An Interpretation of Religion*, p. 378

۳۹. محی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۲۶.

۴۰. جان هیک، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ص ۸۲.

۴۱. همو، «چرا و چگونه به پلورالیسم رسیدیم؟»، اخبار ادیان، ش ۱۲، ص ۴۲.

۴۲. همان، ص ۳۴.

۴۳. سیدحسین نصر، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، ص ۲۲۳؛ ویلیام چیتیک، *عوامل خیال*، ص ۱۸۸.
۴۴. فریتویف شوان، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ص ۱۳۰.
۴۵. سیدحسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص ۱۴۲.
۴۶. محمد بن علی ابن عربی، *ترجمان الاشواق*، ص ۴۳-۴۴.
۴۷. ویلیام چیتیک، *عوامل خیال*، ص ۱۴۳-۲۰۳.
۴۸. لئونارد لویزن، *شیخ محمود شبستری: فراسوی ایمان و کفر*، ص ۱۲۶؛ ر.ک: همو، «وحدت متعالی یکتاپرستی و بت پرستی در تصوف شبستری»، ص ۴۶۷-۴۹۳.
۴۹. شیخ محمود شبستری، *مثنوی گلشن راز*، ص ۸۸.
۵۰. محمد لاهیجی، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، ص ۵۳۹.
۵۱. عین القضاة همدانی، *تمهیدات*، ص ۳۳۹.
۵۲. مجدود بن آدم سنایی غزنوی، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، ص ۴.
۵۳. رینولد نیکلسون، *عرفان عارفان مسلمان*، ص ۱۶۹.
54. ineffable.
۵۵. جان هیک، *واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی (مصاحبه مدرسه با جان هیک)*، ص ۶۰.
56. religious experience.
۵۷. ر.ک: ویلیام رو، *فلسفه دین*، ص ۱۰۳؛ گری کلود هرد، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ص ۶۳.
۵۸. این ابهام در تعریف تجربه دینی به همان اندازه که ناشی از واژه تجربه است، معلول ارتباط تجربه بادین در این مفهوم نیز هست.
59. experience.
۶۰. ریچارد مایلز، *تجربه دینی*، ص ۳۱.
۶۱. ر.ک: دان کیوپیت، *عرفان پس از مدرنیته*، ص ۳۵-۳۶؛ علی رضا قائمی‌نیا، *تجربه دینی و گوهر دین*، ص ۲۲-۲۴؛ الستر مک‌کراث، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ص ۲۴۴.
۶۲. بررسی تجارب دینی امروزه یکی از مباحث مهم روان‌شناسی دین بشمار می‌رود (به عنوان نمونه نگاه کنی‌د به: فونتاننا، *روان‌شناسی دین و معنویت*، قربانی، *روان‌شناسی دین*). مهمترین و تاثیرگذارترین فرد روان‌شناسی تجربه دینی ویلیام جیمز است که در اثر مشهور و کلاسیک خود (*انواع تجربه دینی*) با تاثیرپذیری از روان‌شناسی وونت و اصول پراگماتیسم این مفهوم را پروراند. وی این کتاب را با نقل قول‌هایی از اسناد شخصی پر کرده که اکثر آنها لبریز از هیجانات عمیق فوق‌العاده است (آذربایجانی، *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، ص ۱۹۲). عمده‌ترین اشکال جیمز «فردگرایی» وی در زمینه تجربه دینی و نادیده گرفتن دو عامل تاریخی و فرهنگی در تکوین آن می‌باشد (ویلیامز، *دین و روان‌شناسی*، ص ۲۵). البته این به معنای تحویل تجربه دینی به امور فرهنگی و عقلانی و پذیرفتن ساخت‌گرایی نیست.
۶۳. ویلیام آلتون، «تجربه دینی»، در: *درباره دین*، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، ص ۶۸.

64. Alston, William, *Perceiving God*, Lthaca: Cornell University Press, p 255, 1991.
 برای تبیین اجمالی دیدگاه آلستون ر.ک: ویلیام آلستون، «تجربه دینی همچون ادراک خداوند»، *تجربه دینی*؛ بابک عباسی، «آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند؟»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۸.
 65. جان هیک، «پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی»، *صراط‌های مستقیم*، ص ۲۸۶.
 66. همو، «وصف‌ناپذیری»، ترجمه سیدحسن حسینی، *فرهنگ*، ش ۴۱-۴۲.
 67. عبدالرحمن جامی، *سه رساله در تصوف (لوامع و لوایح)*، ص ۲۵.
 68. جان هیک، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۱۵۵.
 69. محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۲۲۶؛ برای توضیح بیشتر، ر.ک: هانری کربن، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ص ۲۹۴-۳۰۱.
 ۷۰. ر.ک: جان هیک، «دین به مثابه وسیله‌ای ماهرانه»، ترجمه خلیل قنبری، *هفت آسمان*، ش ۲۵؛ *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۱۶۴.
 ۷۱. ساخت‌گرایی (*constuctivism*) یا زمینه‌مندانگاری (*contexyualism*) در باب تجربه‌های دینی و عرفانی، بیشتر در واکنش به *فلسفه جاودان (یا حکمت خالده)* و نیز "ذات‌گرایی" (*essentilism*) پدید آمده است. به طور کلی، ذات‌گرایی نظریه‌ای است که براساس آن تمام تجربه‌های دینی هسته مشترکی دارند. به عبارت دیگر، ذات‌گرایان تمام تجربه‌ها را به تجربه خالصی با صرف نظر از بافت تاریخی، مفهومی و زبانی آن تجربه‌ها تحویل می‌برند. (ر.ک: رابرت فورمن، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ص ۶۷-۶۸؛ علیرضا قائمی‌نیا، *وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)*، ص ۱۱۲-۱۱۷). شلایر ماخر، اتو، جیمز، استیس و بسیاری از کسانی که سنگ بنای تجربه‌گرایی دینی را بنا نهاده‌اند و نیز سنت‌گرایانی مانند شوان، نصر و هیوستین اسمیت، ذات‌گرا بوده‌اند.
 ۷۲. استیون کتز، «سرشت سنتی تجربه‌عرفانی»، ص ۱۳۱.
 ۷۳. همو، «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در: *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ص ۷۶؛ ر.ک: وین پراودفوت، *تجربه دینی*، فصل ۴.
 ۷۴. جان هیک، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ص ۱۸۸.
 ۷۵. ر.ک: ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۱۲۰؛ همو، *سنجش خرد ناب*، فصل سوم؛ یوستوس هارتناک، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ص ۱۱۶-۱۱۸.
 ۷۶. ر.ک: اتو کلاین برگ، *روان‌شناسی اجتماعی*، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۶۰؛ اتکینسون و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ آلن اف. چالمرز، *چیستی علم*، فصل ۳؛ دانالد گیلیس، *فلسفه علم در قرن بیستم*، فصل ۷؛ مایکل مولکی، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ص ۸۸؛ علی‌رضا قائمی‌نیا، *تجربه دینی و گوهر دین*، فصل سوم.
 ۷۷. جان هیک، *پلورالیسم دینی*، ص ۸۸-۸۹.

78. Seeing.

79. seeing-as.

۸۰. لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ص ۳۶۸-۳۴۴؛ ر.ک: ماری مک‌گین، ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی، ص ۲۳۶-۲۴۴.

81. experiencin-as.

۸۲. جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۵۷.

83. cognitive.

۸۴. جان هیک، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه: هومن پناهنده، کیان، ش ۴۱، ص ۳۷.

۸۵. ر.ک: چنین گفت بودا: براساس متون بودایی، ص ۸۹؛ مولوی، مثنوی مولوی، ص ۳۹۳.

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

87. John Hick, *God and the Universe of Faiths* p. 140.

John Hick(ed), *Classical and Contemporary Readings in Philosophy of Religion*, p. 425.

۸۸. جان هیک، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۷۳.

89. coherentism.

۹۰. انسجام‌گرایی در معرفت‌شناختی، دو کاربرد متفاوت دارد که نباید میان این دو خلط کرد: (أ) نظریه انسجام‌گرایی ناظر به توجیه؛ (ب) نظریه انسجام‌گرایی ناظر به صدق (حقیقت). در توضیح تمایز این دو، باید گفت نظریه انسجام‌گرایی در باب توجیه معرفتی، بیشتر به حوزه گزاره‌ها تعلق دارد و درباره واقعیت عالم، دیدگاهی ارائه نمی‌کند، اما نظریه انسجام‌گرایی در باب چیستی صدق به واقعیت نظر دارد و در بیشتر موارد، وجود واقعیت فراذهنی را منکر است. رابطه این دو کاربرد، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی قائلان به انسجام‌گرایی ناظر به صدق، باید در ساحت توجیه نیز به انسجام‌گرایی قائل باشند، اما کسانی که به انسجام‌گرایی ناظر به توجیه معتقدند، نباید لزوماً در حوزه ماهیت صدق هم به انسجام‌گرایی قائل باشند و می‌توانند اساساً در باب واقع، حکمی را ابراز نکنند؛ به عبارت دیگر، صدق ناظر به مقام ثبوت است و توجیه به مقام اثبات. صدق و وجه‌ای عینی دارد و توجیه جنبه درونی میان گزاره‌هاست؛ از این رو، انسجام‌گرایی در صدق تلاشی است به منظور ماهیت و چیستی صدق، اما انسجام‌گرایی در توجیه بر آن است که کدام گونه از توجیه برای معرفت ضروری است. ر.ک: پل موزر، مولدر و تروت، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ص ۱۵۴؛ سوزان هاک، *فلسفه منطق*، ص ۱۵۱؛ منصور شمس، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ص ۱۵۰.

۹۱. جان هیک، *فلسفه دین*، ص ۲۸۳.

۹۲. ر.ک: همو، مباحث پلورالیسم دینی، ص ۱۲۶-۱۳۲.

۹۳. در این استدلال میان هدایت تکوینی و هدایت تشریحی خلط شده و نوعی مغالطه اشتراک لفظی صورت گرفته است؛ هدایت تکوینی، هستی‌شمول است و همه موجودات از جمله انسان‌ها را شامل می‌شود، اما هدایت تشریحی که عبارت است از اوامر و برنامه خداوند بر انسان‌ها در جهت رشد و کمال آنها، مختص به انسان‌هاست. هدایت به این معنا (هدایت تشریحی) را «ارائه طریق» هم می‌گویند که مقتضای حکمت و رحمت الهی است.

۹۴. مایکل پترسون، و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص ۴۱۳.
۹۵. ویلیام رو، *فلسفه دین*، ص ۳۴۳-۳۴۴.
96. reductionism.
۹۷. محی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۸۱.
۹۸. عدنان اصلان، *پلورالیسم دینی*، ص ۲۶۹-۲۷۰.
۹۹. سید جلال الدین آشتیانی، *شرح رساله قیصری*، ص ۵۰.
۱۰۰. به تعبیر ایزوتسو، از منظر انسان مؤمن متعارفی که درگیر این مباحثات باشد، الله مطلق است؛ یعنی وجود مطلق را نباید جزو اهداف باورهای دینی منظور کرد (توشیهیکو ایزوتسو، *مفاتیح الفصوص*، ص ۵۹).
۱۰۱. ر.ک: امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۶۵۲؛ همو، *آداب الصلوة*، ص ۳۱۲.
۱۰۲. سید جلال الدین آشتیانی، در: امام خمینی، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مقدمه، ص ۱۴؛ محمد علی شاه آبادی، *رشحات المعارف*، ص ۱۷۲.
۱۰۳. عبدالکریم جیلی، *الانسان الکامل*، ص ۲۷.
۱۰۴. ر.ک: محمدرضا قمشه‌ای، *تحقیق در مباحث ولایت کلیه (حواشی بر فصوص)*، ص ۹۶-۹۵؛ ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ص ۱۵۹؛ امام خمینی، *شرح دعا السحر*، ص ۷۲.
۱۰۵. شیخ محمود شبستری، *گلشن راز*، ص ۶۳.
۱۰۶. تعبیر «خلوص مطلقاً نامشروط وجود» از ایزوتسو است (توشیهیکو ایزوتسو، *آفرینش، وجود و زمان*، ص ۱۰۵).
۱۰۷. داود بن محمد قیصری، *رسائل قیصری*، ص ۱۱؛ امام خمینی، *آداب الصلوة*، ص ۳۰۶.
۱۰۸. ر.ک: محمد فیض کاشانی، *کلمات مکنونه*، ص ۲۵-۱.
۱۰۹. محمد بن علی بن بابویه، *التوحید*، ص ۱۲۳؛ امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۵۴۳-۵۴۱.
۱۱۰. ر.ک: ابوالفتح محمد بن مظفر الدین (شیخ مکی)، *الجانب الغربي*، ص ۱۵۲.
۱۱۱. سید حیدر آملی، *رساله نقد النقود فی معرفة الوجود*، ص ۴۲؛ ر.ک: عبدالرحمن جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۱۱۲. ر.ک: محی الدین ابن عربی، *نقش الفصوص*، ص ۴؛ همو، *فصوص الحکم*، ص ۶۸.
۱۱۳. همو، *فصوص الحکم*، ص ۶۸-۶۹.
۱۱۴. داود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۰۷.
۱۱۵. همان، ص ۱۱۰.
۱۱۶. همان، ص ۹۹-۱۰۱.
۱۱۷. سید عطاء انزلی، *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ص ۲۶۸.
118. critical realism.
۱۱۹. مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۱۷۶.

۱۲۰. به طور کلی رئالیسم عبارت است از دیدگاهی که در آن به اموری که داخل در متن واقع و خارج از ذهن انگاشته می‌شود اهتمام ویژه می‌شود. رئالیسم بر دو نوع است: هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی. براساس رئالیسم هستی‌شناختی، عالمی واقعی و عینی و مستقل از ما وجود دارد. رئالیسم معرفت‌شناختی نیز معتقد است معرفت ما نسبت به جهان مستقل از ذهن ممکن است (ر.ک: ولی‌الله عباسی، «رئالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی»، ذهن، ش ۱۴).

121. subjectivism.

۱۲۲. مایکل پترسون، و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱۲.

۱۲۳. پیتر بایرن، «فلسفه ادیان جهان به روایت جان هیک» در: مدرسه، ص ۵۶.

۱۲۴. ویلیام هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان، ص ۲۱۰.

۱۲۵. جلال‌الدین محمد مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۲۵.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. انجیل یوحنا.
۳. آ.ج. بهاکتی و دانتاسوامی تراب هوپادا، *بهاگاوادگیتا*، ترجمه: فرهاد سیاهپوش، بزرگمهر گل بیدی و الهه فرمانی، تهران، انتشارات دانش جاودان، «بی تا».
۴. آذربایجانی، مسعود، *روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.
۵. آشتیانی، جلال‌الدین، «شرح رساله قیصری» در: *رسائل قیصری*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
۶. آملی، سیدحیدر، *رساله نقد النمود فی معرفه الوجود*، ترجمه و تعلیق: سیدحمید طبیبیان، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴ش.
۷. آلستون، ویلیام، «تجربه دینی همچون ادراک خداوند»، در: *تجربه دینی* (جلد اول از مجموعه فلسفه دین)، ترجمه: حسین کیانی، انتشارات آشیانه کتاب، ۱۳۸۷ش.
۸. —، «تجربه دینی»، در: *درباره دین*، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، نشر هرمس، تهران، ۱۳۸۳ش.
۹. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، لبنان - بیروت، دارصادر، «بی تا».
۱۰. —، *فصوص الحکم*، تصحیح: ابوالعلاء عقیقی، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۱۱. —، «نقش الفصوص»، در: *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
۱۲. —، *ترجمان الاشواق*، بیروت، دارالصادر، ۱۴۱۲ق.
۱۳. ایزوتسو، توشیهکو، *مفاتیح الفصوص محی‌الدین ابن عربی*، ترجمه: حسین مریدی، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵ش.
۱۴. —، *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه: مهدی دشتکی، تهران، نشر مهراندیش، ۱۳۸۳ش.
۱۵. اتکینسون، ایتال و دیگران، *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه: محمدنقی براهنی و دیگران، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۸۵ش.
۱۶. اتو، رودلف، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه: همایون همتی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰ش.
۱۷. ادواردز، پل، *تاریخ مابعدالطبیعه*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ش.
۱۸. استامپ، النور و دیگران، *درباره دین*، ترجمه: مالک حسینی و دیگران، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۱ش.
۱۹. اصلان، عدنان، *پلورالیزم دینی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۵ش.
۲۰. اکرمی، امیر، «جان هیک و ناواقع‌گرایی دینی»، *مدرسه*، ش ۲، ۱۳۸۴ش.
۲۱. بایرن، پیتر، «فلسفه ادیان جهان به روایت جان هیک»، ترجمه: حمیدرضا نمازی، *مدرسه*، ش ۲، ۱۳۸۴ش.

۲۲. برگ، اتو کلاین، *روان شناسی اجتماعی*، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۷۲ش.
۲۳. پندل، کیث و دیگران، *فلسفه دین*، ترجمه و نقد: رحمت الله کریم زاده و دیگران، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶ش.
۲۴. تالیافرو، چارلز، *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲ش.
۲۵. تریگ، راجر، *عقلانیت و دین*، ترجمه: حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۲۶. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ش.
۲۷. —، *فلسفه دین*، ج اول، ترجمه: حسین کیانی، تهران، آشیانه کتاب، ۱۳۸۷ش.
۲۸. پراودفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه: عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ش.
۲۹. جامی، عبدالرحمن، *سه رساله در تصوف (لوامع و لواجیح)*، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۹ش.
۳۰. —، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
۳۱. جیلی، عبدالکریم، *الانسان الكامل*، بیروت، موسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۲. جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، تهران، انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ش.
۳۳. چالمرز، آلن اف، *چیستی علم*، ترجمه: سعید زیباکلام، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱ش.
۳۴. چیتیک، ویلیام، *عوامل خیال: ابن عربی و مسئله کثرت دینی*، ترجمه: سید محمود یوسف ثانی، تهران، پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۳۵. خمینی، روح الله، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳ش.
۳۶. —، *شرح دعا السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۵ق.
۳۷. —، *شرح چهل حدیث*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳ش.
۳۸. —، *آداب الصلوة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴ش.
۳۹. دورکیم، امیل، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳ش.
۴۰. رجب زاده، هاشم، *چنین گفت بود: براساس متون بودایی*، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۸ش.
۴۱. ریچاردز، گلین، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه: رضا گندمی و احمد رضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰ش.
۴۲. رو، ویلیام، *فلسفه دین*، ترجمه: قربان علمی، تبریز، انتشارات آیین، ۱۳۸۱ش.
۴۳. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح: مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ش.

۴۴. شرح انجیل یوحنا، الجزء الثاني، دارالنشر والتوابع.
۴۵. شاه آبادی، محمد، رشحات المعارف، گردآورنده: حیدر تهرانی، شرح فاضل گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۴۶. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، تصحیح: پرویز عباسی، انتشارات الهام، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. شمس، منصور، آشنایی با معرفت‌شناسی، قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۴۸. شوان، فریتهوف، منطق و تعالی، ترجمه: حسین خندق‌آبادی، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۳۸۸ ش.
۴۹. —، عقل و عقل عقل، ترجمه: بابک عالیخانی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۴ ش.
۵۰. —، اسلام و حکمت خالده، ترجمه: فروزان راسخی، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۴ ش.
۵۱. —، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه: مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۵۲. —، حکمت خالده، در: سیری در سپهر جان، ترجمه و تألیف: مصطفی ملکیان، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۳ ش.
۵۳. شیخ مکی، ابو الفتح محمد بن مظفر الدین، الجانب الغربي، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۵ ش.
۵۴. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، التوحید، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۵۵. عباسی، بابک، «آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را موجه کند؟»، حوزه و دانشگاه، ش ۳۸، ۱۳۸۳ ش.
۵۶. عباسی، ولی‌الله، «معرفت‌شناسی تجربه دینی»، آینه معرفت، ش ۵، ۱۳۸۴ ش.
۵۷. —، «نردبان آسمان»، سروش اندیشه، ش ۱۴، ۱۳۸۵ ش.
۵۸. —، «رنالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی»، ذهن، ش ۱۴، ۱۳۸۲ ش.
۵۹. عباسی، شهاب‌الدین، «آفتاب، ایمان و سایبان اعتقاد (مروری بر اندیشه‌های کنتول اسمیت)»، اخبار ادیان، ش ۷، ۱۳۸۳ ش.
۶۰. فروید، زیگموند، مفهوم ساده روان‌کاوی، ترجمه: فرید جواهر کلام، تهران، انتشارات مروارید، ۱۳۴۷ ش.
۶۱. —، توتم و تابو، ترجمه: محمدعلی خنجی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۱ ش.
۶۲. —، آینه یک پندار، ترجمه: هاشم رضی، تهران، انتشارات آسیا، ۱۳۵۷ ش.
۶۳. فورمن، رابرت، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه: سیدعطا انزلی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴ ش.
۶۴. فونتانا، دیوید، روان‌شناسی دین و معنویت، ترجمه: ا. ساوار، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۵ ش.
۶۵. فیض‌کاشانی، محمد، کلمات مکنونه، تصحیح: عزیزالله عطاردی، تهران، مؤسسه انتشاراتی فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۶۶. قائمی‌نیا، علی‌رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ ش.
۶۷. —، تجربه دینی و گوهر دین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

۶۸. —، *تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالده از نگاه سنت‌گرایان معاصر و بررسی تطبیقی آن با حکمت متعالیه*، پایان‌نامه تحصیلات دکتری، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
۶۹. قربانی، نیما، روان‌شناسی دین: یک روی آورد علمی چند تباری، *قیسات*، ش ۹۸، ۱۳۷۷ ش.
۷۰. قمشه‌ای، محمدرضا، تحقیق در مباحث ولایت کلیه (حواشی بر فصوص)، در: *رسائل قیصری*، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۷۱. قیصری، داود بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۷۲. —، *رسائل قیصری*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۷۳. کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه: غلامعلی حدادعادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ ش.
۷۴. —، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۷۵. کنز، استیون، «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در: *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه و تحقیق: سیدعطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳ ش.
۷۶. —، «سرشت سنتی تجربه عرفانی» در: *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه و تحقیق: سیدعطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳ ش.
۷۷. کرین، هانری، *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۴ ش.
۷۸. کیویبت، دان، *عرفان پس از مدرنیته*، ترجمه: الله‌کرم کرمی‌پور، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷ ش.
۷۹. —، *دریای ایمان*، ترجمه: حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ ش.
۸۰. گیلیس، دانالد، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه: حسن میان‌داری، قم، انتشارات طه، ۱۳۸۱ ش.
۸۱. گون، نه، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*، ترجمه: دل‌آراقهرمان، تهران، نشر آبی، ۱۳۷۹ ش.
۸۲. لگنهاوزن، محمد، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه: نرجس جوان‌دل، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹ ش.
۸۳. —، «چرا سنت‌گرا نیستیم؟»، در: *خرد جاویدان*، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۲ ش.
۸۴. لاهیجی، محمد، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش: محمدرضا برزگر و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۱ ش.
۸۵. لویزن، لئونارد، *شیخ محمود شبستری: فراسوی ایمان و کفر*، ترجمه: مجدل‌الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۸۶. —، «وحدت متعالی یکتاپرستی و بت‌پرستی در تصوف شبستری» در: *میراث تصوف*، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه: مجدل‌الدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.
۸۷. مایلز، ریچارد، *تجربه دینی*، ترجمه: جابر اکبری، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰ ش.

۸۸. مک گراث، ایستر، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه: عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۵ ش.
۸۹. مک گین، ماری، *ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه: ایرج قانونی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲ ش.
۹۰. مطهری، مرتضی، «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۹۱. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح: رینولد نیکلسون، تهران، نشر هرمس، ۱۳۸۲ ش.
۹۲. —، *فیه ما فیه*، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۹۳. موزر، پل و دیگران، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه: رحمت‌الله رضایی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۹۴. مولکی، مایکل، *علم و جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه: حسین کچویان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶ ش.
۹۵. نسفی، عزیز‌الدین، *کشف الحقایق*، به اهتمام: احمد مهدوی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ ق.
۹۶. نصر، سیدحسین، *معرفت و معنویت*، ترجمه: انشاء‌الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ ش.
۹۷. —، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه: انشاء‌الله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۹۸. —، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه: حسن میانداری، قم، کتاب طه، ۱۳۸۲ ش.
۹۹. —، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۳ ش.
۱۰۰. —، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی امینی، انتشارات قصیده سهروردی، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۱. —، *قلب اسلام*، ترجمه: مصطفی شهرآیینی، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳ ش.
۱۰۲. —، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱ ش.
۱۰۳. —، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱ ش.
۱۰۴. —، «پاسخ به هیوستن اسمیت»، ترجمه: ضیاء تاج‌الدین، *سروش اندیشه*، ش ۳-۴، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۵. نیکلسون، رینولد، *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا*، ترجمه: محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۲ ش.
۱۰۶. —، *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه: اسدالله آزاد، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰۷. ویلیامز، کارل، *دین و روان‌شناسی*، ترجمه: افسانه نجاریان، اهواز، نشر رسش، ۱۳۸۲ ش.
۱۰۸. ویتگنشتاین، لودویگ، *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه: فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ ش.
۱۰۹. هاک، سوزان، *فلسفه منطقی*، ترجمه: محمدعلی حجتی، قم، کتاب طه، ۱۳۸۳ ش.
۱۱۰. هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه: غلامعلی حدادعادل، تهران، انتشارات فکر

روز، ۱۳۷۶ش.

۱۱۱. همدانی، عین القضاة، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۴۱ش.
۱۱۲. هرد، گری کلود، *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه: لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲ش.
۱۱۳. هیک، جان، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲ش.
۱۱۴. _____، *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱ش.
۱۱۵. _____، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸ش.
۱۱۶. _____، «پلورالیسم دینی و اسلام»، ترجمه: محمد محمدرضایی، *قیاسات*، ش ۳۷، ۱۳۸۴ش.
۱۱۷. _____، «پلورالیسم دینی»، ترجمه: سعید عدالت‌نژاد، *پل فیروزه*، ش ۸، ۱۳۸۲ش.
۱۱۸. _____، «واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی» (*مصاحبه مدرسه با جان هیک*)، ترجمه: هومن پناهنده، *مدرسه*، ش ۲، ۱۳۸۴ش.
۱۱۹. _____، «چرا و چگونه به پلورالیسم رسیدیم؟»، *اخبار ادیان*، ش ۱۲، ۱۳۸۴ش.
۱۲۰. _____، «پلورالیسم دینی در ترازوی معرفت‌شناسی»، در: *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷ش.
۱۲۱. _____، «تعدد ادیان»، در: *دین پژوهی*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۱۲۲. _____، «عیسی و ادیان جهانی»، در: *اسطوره تجسد خدا*، ویرایش شده: جان هیک، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی و محمدحسن محمدی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶ش.
۱۲۳. _____، «وصف ناپذیری»، ترجمه: سید حسن حسینی، *فرهنگ*، ش ۴۱-۴۲، ۱۳۸۱ش.
۱۲۴. _____، «چراغ‌ها متفاوتند، اما نور یکی است»، ترجمه: مسعود خیرخواه، *اخبار ادیان*، ش ۱۲، ۱۳۸۴ش.
۱۲۵. _____، «دین به مثابه وسیله‌ای ماهرانه»، ترجمه: خلیل قنبری، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ۱۳۸۴ش.
۱۲۶. _____، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه: هومن پناهنده، *کیان*، ش ۴۱، ۱۳۷۷ش.
۱۲۷. هوردن، ویلیام، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه: طاهوس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۶ش.

128. Alston William, *Perceiving God*, Lthaca: Cornell University Press, 1991.

129. Byrne, Peter, *Prolegomena to Religious Pluralism*, King's College London, 1995.

130. Graig, Edward, *Pluralism*, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol 7, 1998.

131. Hick, John, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, 1989.

132. Hick, John, *A Christian Theology of Religions*, Louisville, Westminster/ John Knox Press, 1995.

133. Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, Macmillan Press, 1988.

134. Hick, John, *God Has Names, London*, Macmillan, 1989.

135. Hick, John, *The Rainbow of Faiths*, London, SCM Press, 1995.
136. Hick, John, *Religious Pluralism and Absolute Clavis*, in: *Religious Pluralism* (ed), Leroy S, 1984.
137. Rouner, University of Noterdame Press.
138. Panikkar, Raimando, *Religious Pluralism: The Metaphysical Challenge*, in: *Religious Pluralism* (ed), Leroy Rouner, 1984.
139. Quinn, Philip, *Religious Pluralism and Religious Relativism*, in: *Relativism and Religion*(ed), Charles M. Lewis, Marain's Press New York, 1995.
140. Quinn, Philip, *Religious Pluralism*, in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
141. Schuon Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, Trans. By Peter Townsend
142. Stich, Stephen, *Cognitive Pluralism* in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol 2, 1998.
143. Yandell, Keith, *Philosophy of Religious*, London and New York, 1999.
144. Leroy S. Rouner(ed), *Religious Pluralism*. University of Noter Dame Press.