

مقایسه ماهوی میان «تجربه دینی» و «فطرت»

حمیدرضا بصیری*

استادیار فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۰۴/۲، تاریخ تصویب: ۹۰/۰۶/۵)

چکیده

تجربه دینی یکی از مسائل جدید در حوزه کلام و فلسفه دین به شمار می‌رود و به معنای گونه‌ای از ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر است که در برخی حالات و احساسات او بروز پیدا می‌کند. ممکن است این حالات شخص تجربه‌گر تأییدی بر فطرت یا شبیه به آن دانسته شود یا تجربه دینی را به دلیل شتابزدگی، منطبق بر برهان فطرت تلقی شود. اما تفاوت‌های ماهوی مهمی میان این دو وجود دارد که موجب تمایز در نوع معرفت‌افزایی و نیز دایره معرفتی آنها می‌شود. بنابراین لازم است که ابتدا این دو اصطلاح را به طور مختصر تعریف کنیم و سپس به بررسی تطبیقی میان آن دو بپردازیم. این مقاله چنین مقصودی را در حد بضاعت نویسنده، دنبال می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کلام جدید، اومانیسیم، تجربه دینی، فطرت، خدا.

*. E-mail: basiri_hr@yahoo.com

مقدمه

تجربه دینی (religious experience) از جدیدترین مباحث کلامی است که از حدود دویست سال گذشته تا به امروز تکوین یافته است. این تفکر که خاستگاهی غربی دارد، ابتدا در افکار و اندیشه‌های شلایر ماخر (۱۷۶۵ - ۱۸۳۴) آلمانی پدیدار گشته و تاکنون به تعبیر و تفاسیر گوناگون رشد پیدا کرده و نیز در معرض نقدهای جدی و محکم از طرف متفکران غربی و اسلامی قرار گرفته است.

بر اساس نظر متفکران غربی، تجربه دینی تعریف گسترده‌ای از دین را شامل می‌شود که تمام مظاهر دینی در طول تاریخ را در خود جای می‌دهد. یعنی هر گونه احساس، مشاهده، توجه یا حالی که انسان را از توجهات مادی به ماوراء ماده سوق دهد، می‌تواند در این تعریف گسترده از دین داخل گردد. اومانیزم (omanism) و رمانتیسیسم (romanticism) که دو بینش فکری دوران مدرنیته (modernity) هستند، عامل اصلی در پیدایش اندیشه جدید تجربه دینی می‌باشند. افرادی نظیر شلایر ماخر با تکیه بر انسان محوری (اومانیزم) و نیز بیزاری از تفکر عقل‌گرایی افراطی (رمانتیسیسم) به اندیشه تجربه دینی رسیدند که اولاً منطبق بر انسان محوری بوده و ثانیاً فارغ از استدلال‌های خشک عقلی برای اثبات ماوراء ماده می‌باشد. بر اساس تعریف تجربه دینی، دین از توجهات عقلی و علمی بی‌نیاز می‌گردد و به تجربه‌ای تعبیر می‌شود که باید از دیدگاه فاعل تجربه به آن نگریسته شود. نتیجه این تفکر آن می‌شود که اولاً دین امری مستقل است که از درون انسان‌ها و تجربه آنها بیرون می‌آید و ثانیاً بین دین از یک سو و علم و فلسفه و اخلاق از سوی دیگر، تعارضی به وجود نمی‌آید.

اما نکته جالب آن است که برهان فطرت نیز که از دیرباز و خصوصاً با تأکیدات قرآن کریم به عنوان یکی از مهمترین ادله در اثبات وجود خداوند است، برای اثبات ماوراء ماده و ذات باری تعالی از بُعد عملی (قلبی) وجود انسان استفاده می‌کند. به تعبیر دیگر در برهان فطرت، بُعد علمی انسان مورد تحلیل قرار نمی‌گیرد، بلکه آنچه مورد تحلیل است همان بُعد عملی انسان می‌باشد. بنابراین برهان مذکور، گرایش بالفعلی را که در متن واقعیت انسان‌ها قرار دارد، مورد دقت قرار می‌دهد و از این طریق، ذات باری تعالی را به اثبات می‌رساند.

خلاصه آن که فطرت نیز بدون این که بخواهد خود را وابسته به براهین خشک عقلی و علمی بگرداند و با تمسک به استلزام بین احکام عقل عملی و قضایای عقل نظری زمینه اثبات را فراهم آورد، از چنان قدرتی برخوردار است که صرفاً با توجه به مکنونات انسان، فراگیرترین برهان را در میان انسان‌ها ارائه می‌نماید. به هر حال یک رابطه شهودی بین شخص و عالم ماوراء ماده برقرار می‌گردد که او را نسبت به وجود حقیقتی غیر مادی نیز آگاه و مؤمن می‌گرداند. این رابطه شهودی صرفاً با تکیه بر قدرت نهفته در انسان ایجاد می‌گردد.

کنار هم قرار گرفتن بحث تجربه دینی و فطرت باعث آن می‌شود که عده‌ای بدون مطالعه نقادانه ماهیت اندیشه تجربه دینی، آن را بپذیرند و از نتایج خطرآفرین آن غافل بمانند. حتی ممکن است عده‌ای از تشابه ظاهری این دو، پا را قدری پیش‌تر گذاشته و مسئله تجربه دینی را مسئله‌ای نوین ندانسته و آن را مؤیدی بر برهان فطرت و نهایتاً دلیل محکمی بر ایتقان دین اسلام بدانند و چه بسا به موجب خلط صورت گرفته، از اندیشه تجربه دینی دفاع کرده و پاسخگوی نقادان هم قرار بگیرند. به این ترتیب مسلم است که یکی از ضروریات علمی امروز آن است که حقیقت این دو مورد ارزیابی قرار گرفته و مورد تطبیق واقع گردند.

این مقاله که از نظرات دانش علم کلام بهره برده است، چنین هدفی را دنبال می‌کند. بنابراین در فصل نخست این مقاله ابتداء تعریف جامع‌تری از تجربه دینی و ماهیت آن ارائه می‌گردد و سپس در فصل دوم مطالبی درباره فطرت عنوان خواهد شد و آن گاه در فصل سوم و پایانی تطبیق این دو مطلب به طور مشروح انجام خواهد گرفت.

فصل اول: تجربه دینی

تجربه دینی به معنای مستقل بودن عنصر دین در تجربه انسانی است که مسبوق به علم، اخلاق یا فلسفه نیست و به این امور تحویل داده نمی‌شود. متفکران تجربه دینی برآنند تا عقیده و عمل دینی را از استدلالات عقلی و عملی غیر دینی بی‌نیاز کنند و بالاتر از آن مانع تعارضات میان معرفت‌های غیر دینی با عقاید دینی گردند. آنها معتقد هستند که چنانچه بخواهیم دین را از عناصر غیر

دینی استخراج کنیم و دین را به غیر آن إحاله دهیم زمینه از بین بردن آن را فراهم کرده‌ایم.

همان‌گونه که در مقدمه این مقاله آمد، مسئله انسان محوری در دو سده گذشته و نیز مسئله رُمانتیسم که برآمده از افراط‌گری در مسائل عقلی است، زمینه‌ساز پیدایش چنین اندیشه‌ای گردیده است. بر این پایه شلایر مآخر این‌گونه ادعا کرده است که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه احساس اتکای مطلق و یک پارچه به مبداء یا قدرتی متمایز از جهان است. لذا این تجربه شهودی است و اعتبار آن وابسته به خود است و مستقل از مفاهیم، تصوّرات، اعتقادات یا اعمال می‌باشد. بنابراین نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم. این تجربه از نوع حسّی و عاطفی است نه معرفتی (ر. ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۱). شلایر مآخر در کتاب «درباره دین» آورده است که:

دین نه راه اندیشیدن، نه طریق عمل، نه مجموعه‌ای از اعتقادات و نه مجموعه‌ای از مناسک دینی است. دینداری فقط از طریق کشف آن در وجود خود قابل ادراک است. دینداری بُعد اصیل و غیر مشتق آگاهی است. دینداری همان تجربه و احساس موجود نامتناهی و شهود وحدت خود با عالم است و مستقیماً توسط آفرینش به وجود می‌آید. (وین، ۱۳۷۷: ۳۱۶)

بدین ترتیب مسئله تجربه دینی و اصالت این حالات و احساسات شخصی، در دیدگاه این متفکران روشن و بدیهی است، به نحوی که علم کلام را محصول اندیشه ماورای طبیعی یا سلسله عقایدی درباره جهان نمی‌دانند، بلکه آن را علمی برخواسته از تعالیم حاکم بر جامعه‌ای خاص می‌دانند که به آن تعالیم نظام داده است (همان: ۳۱۷). در حالی که تجربه دینی را آنچنان با گوهر دین یکسان می‌دانند که چنین پنداشتی را که درباره علم کلام دارند، درباره تجربه دینی متصوّر نمی‌دانند. از دیدگاه دانشمندانی که به این مسئله می‌پردازند، تجربه دینی به معنای عام و گسترده عبارت است از هر گونه حال، احساس، مشاهده یا دریافت‌های شخصی که انسان را اولاً با وجود غیر مادی خود آشنا سازد و

ثانیاً او را با عالم ماوراء ماده ارتباط دهد. اما معنای خاص تجربه دینی چنین است که انسان دارای حال و تجربه‌ای گردد که به نظر می‌رسد خداوند به گونه‌ای خود را بر انسان آشکار ساخته یا متجلی کرده است. به عبارت دیگر تجربه دینی به معنای خاص آن عبارت است از گونه‌ای ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵).

از دیدگاه این افراد گوهر دین همان تجربیات دینی است که به شکل‌های گوناگون در طول تاریخ بر افراد مختلف جلوه‌گر شده است و هر کس از این تجربیات برخوردار باشد دین دارتر است و آنچه به عنوان عقاید دینی و احکام و اخلاق گفته می‌شود نقش ثانوی داشته و پوسته دین محسوب می‌گردند. بر این مبنا شلایر ماخر دوستان هنرمند و شاعر خود را قانع ساخت که حساسیت‌های آنها نسبت به آنچه کلیسا می‌گوید، سازگاری بیشتری با حقیقت دین دارد. او می‌گفت: آنچه کتاب مقدس می‌گوید اساساً دین نیست بلکه پوسته دین است. مهم گوهر دین می‌باشد که همان احساس درونی شماسست. لطافت روح و طبع شاعرانه و عارفانه شما کاملاً با گوهر دین هماهنگ است (وین، ۱۳۷۷: ۳۱۶). البته باید توجه داشت که تجربه دینی برای تمام انسان‌ها شکل واحد نداشته و راه‌های دست‌یابی به آن - صرف نظر از تفاوت در متعلقات تجربه - متفاوت است.

فلاسفه‌ای که در امر دین و مسئله تجربه دینی فعالیت نموده‌اند اقسام مختلفی از تجربه دینی را بیان کرده‌اند. تجارب تفسیری، تجارب مینویی، تجارت شبه حسّی، تجارب وحیانی و تجارب عرفانی از جمله این اقسام می‌باشد. (ر. ک: پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶-۵۲)

به عنوان مثال تصویری که شخص از عقوبت گناه خود در قالب یک مصیبت شخصی دارد و بر این اساس در مقابل آن صبر می‌کند، یک تجربه تفسیری است که فاعل آن بر اساس تفاسیر گذشته به تجربه خود نگاه می‌کند. همچنین اگر شخصی خداوند را در غروب خورشید یا امواج اقیانوس‌ها و... ببیند یک نوع تجربه شبه حسّی است که از طریق یک واسطه محسوس حاصل آمده است. همچنین وقتی قدسیه ترزا تجربه دینی خود را این‌گونه بیان می‌کند که: «من در جشن باشکوه سنت پطرس در حال نیایش بودم که مسیح را در کنار

خویش دیدم...» یک نوع تجربه دینی است که با زبان حسی متعارف قابل بیان نمی‌باشد.

اما تجربه دینی بعضا حالتی است حسی و قابل توصیف، اما تجربه‌ای است که فقط برای فاعل قابل حصول است. مانند جمله‌ای که از کتاب *اشعیا نبی نقل* شده است:

من در نمازخانه‌ای می‌نشستم و در همان حسّ که از لذّت دعا و مراقبه بهره‌مند می‌شدم، به ناگاه در اندرونم گرمایی خوشایند و غریب احساس می‌کردم... تا به تجربه آموختم که از جانب خالق است.
(ر. ک: همان: ۳۶ - ۵۲؛ شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۵۸ - ۱۷۲)

فصل دوّم: فطرت

فطرت و گرایش‌های فطری همیشه به عنوان یکی از دلایل روشن برای خداجویی، خدانشناسی و پرستش خداوند مطرح بوده است. قرآن کریم درباره خلقت انسان می‌فرماید:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». (الرّوم: ۳۰)

منظور این آیه چنین است که خداوند آفرینش خاصی را به انسان‌ها داده است که قبل از آن سابقه نداشته است (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۸ و ۱۹).

این ویژگی خاص در خلقت که تعبیر به فطرت می‌شود همان قوه و نیرو یا احساس و تمایلی است که خود به خود انسان را مانند آهن و مغناطیس به طرف خداوند می‌کشاند (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۲) و او را بر انسان ثابت می‌کند. البته این گرایش فطری برای اثبات وجود یک قدرت برتر (خدا) زمانی نتیجه می‌دهد که با یک برهان عقلی ممزوج شود. اگر چه نتیجه این برهان آن قدر حصولی و روشن است که هر شخصی بدون توجه به آن که بخواهد این برهان را فراهم آورد، با قرار دادن و فراهم نمودن صغرای آن که همان حالت فطری انسان است، نتیجه برهان بر او حاصل می‌گردد.

برای تبیین مسئله فطرت و برهان مربوط به آن لازم است که در ابتداء به حقیقت ذات الاضافه انسان قدری توجه شود که مبنای توجه به فطرت برای اثبات خداوند خواهد بود. دو امر متضایف، دو واقعیت هستند که بین آنها ضرورت بالقیاس برقرار است و وجود هر یک از آنها - اعم از آنکه بالقوه یا بالفعل باشد - با وجود بالفعل یا بالقوه دیگری ملازم است، بنابر توضیحی که داده خواهد شد چنین واقعیتی در انسان انکارنکردنی است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۲ به بعد). پدری و فرزند، پستی و بلندی و محبّ بودن و محبوب از جمله حقایق ذات اضافه است. بنابراین بین پدری و فرزند اضافه حقیقی است و بین پدر و پسر که موصوفهای آنها هستند تضایف مشهوری می‌باشد. پدر بالقوه دارای پسر بالقوه است و پسر بالفعل دارای پدر بالفعل است و به عکس. محبّ بودن بدون محبوب هم از این قسم است و بدون یکدیگر فعلیت پیدا نمی‌کند. امید نیز یکی دیگر از حقایق ذات اضافه است. بدین ترتیب که وقتی انسانی از تمام اسباب ممکن قطع امید می‌کند اما باز هم امیدوار است حتماً بیان کننده حقیقتی قادر و فراتر از اسباب مادی است.

با توجه به این مقدمه است که چگونگی گرایش‌های فطری در اثبات واجب الوجود مشخص می‌گردد. به عبارت دیگر مسئله فطرت در اثبات واجب الوجود به دو نحو قابل تقریر است و امید و محبت همان دو وصفی است که در این دو تقریر نقش اصلی را دارد. وقتی انسان مصیبت زده و خسته از روزگار که تمام درهای مادی و علل و اسباب طبیعی بر او بسته شده است و مانند کشتی طوفان زده‌ای در دل دریا وامانده است، در متن واقعیت خود تأمل می‌کند، متوجه امیدی می‌شود که متعلق امید او علت و اسباب محدود و مقیدی که از آنها سلب امید کرده، نیست، بلکه موجودی است که فراتر از این محدودیت‌ها و قیدها می‌تواند این شخص امیدوار را کمک نماید.

همچنین وقتی انسان در درون ذات خود متوجه محبت و عشقی می‌شود و همه امور محدود و مقید را لایق این محبت نمی‌داند، بلکه خود را عاشق حقیقتی مطلق و نامحدود می‌یابد، نشان دهنده یک حقیقت ذات اضافه‌ای است و به واسطه آن، محبوب حقیقی و مطلق وجود دارد. به هر ترتیب با هر یک از این تقریرات که بخواهیم برهان فطرت را تبیین نمایم و مسئله فطرت را در اثبات وجود

خداوند تشریح کنیم، کبرای تامی برای یک قیاس حاصل می‌گردد و آن این که بین دو طرف امید و یا دو طرف محبت تضایف وجود دارد.

تنها دشواری برهان در اثبات صغرای قیاس است که همان مسئله گرایش فطری می‌باشد، یعنی در صغرای این برهان است که باید ثابت گردد انسان در واقعیت خود در وهم و خیال و آرزوی خویش امید به وجود مطلق ازلی داشته و یا محبّ چنین قدرتی است. درحقیقت هر کس به صرف رسیدن به مقدمه اول برهان، نتیجه برهان را که وجود خداوند سبحان است دریافت می‌کند، زیرا این مسئله از اقسام دانش شهودی است. البته ممکن است درباره این گرایش و خلقت انسانی و نحوه استفاده آن در اثبات خداوند اشکالی مطرح شود و آن اینکه ممکن است تمام این مسائل در وادی تخیل صورت بگیرد و انسان در عالم خیال، دوستدار یا امیدوار به شخصی باشد که اساساً وجود ندارد. و یا شخص توهم وجود و یا واقعیت امری را بنماید که توهم دروغین باشد. اما پاسخ کاملاً روشن است که درباره مسئله فطرت و تضایف مربوط به آن بیان گردید که استدلال به فطرت مبتنی بر گمان و دانش حصولی افراد یا پاسخی که اشخاص خود نسبت به طرف امید خود یا محبّ خود می‌دهند، نیست، بلکه در رابطه با متن واقعیت خود او است. انسانی که از تمام امیدها و عمل و اسباب طبیعی ناامید شده یا از عشق ورزیدن به همه محدودها و مقیدها دل کنده است، مورد استدلال در مسئله فطرت است. لذا همان‌گونه که بیان گردید، اشکال و سختی کار در همین است که انسان از روی خیال، توهم و امثال آن مقدمه قیاس را فراهم نیاورد، بلکه بیان واقعیت حال نماید.

قرآن کریم هم به طور بسیار ظریف به این میل انسانی اشاره کرده است. (ر. ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۳۱-۴۷. و جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۹۱ و ۲۹۵) نظیر داستان حضرت ابراهیم با ستاره‌پرستان و خورشیدپرستان که خطاب به آنها می‌فرمود: «أَنْتِی لَا أَحَبَّ الْأَفْلَسِیْنَ» (الأنعام: ۷۶) یعنی چیزی که ازلی نیست و محدود است نمی‌تواند مورد محبت من قرار گیرد و بر این اساس دنبال موجودی بود که بتواند مورد محبت او باشد. همچنین در آیاتی از قرآن به حال انسان‌هایی اشاره می‌شود که در دل دریای طوفان‌زده، خدا را طلب می‌کنند

و به او امید دارند، اما وقتی که به ساحل می‌رسند همه چیز را از یاد می‌برند.
(لقمان: ۳۲ و العنکبوت: ۶۵)

فصل سوّم: مطالعه تطبیقی

در دو فصل گذشته بحث کوتاهی درباره تجربه دینی و فطرت صورت گرفت، در این فصل لازم است به طور کوتاه، این دو حالت روحی مورد تطبیق قرار گرفته و از یکدیگر بازشناسی گردد. برای انجام این منظور یکی از شیوه‌های رایج در مطالعات تطبیقی را انجام می‌دهیم که در آغاز اهمّ ویژگی‌های فطرت را بیان کرده و پس از قدری شرح و توضیح، جایگاه این ویژگی را در بحث تجربه دینی ملاحظه خواهیم نمود.

۱- فطرت واقعیت دارد

همان‌گونه که در فصل دوّم بیان گردید هرگاه انسان از علل و اسباب ظاهری و مادی ناامید گردد و هرگونه پدیده‌های طبیعی را برای نجات خود فراهم نبیند، در متن واقعیت خود و در حقیقت ذات خود دل به یک منشأ داشته و در همان ناباوری، دل به باوری دارد که او را نجات می‌دهد. همچنین بیان گردید که انسان عاشق، هر وقت در ذات خود متوجّه شد که تمام محبوب‌های خارجی محدود و مقید بوده یا نهایتاً از توان و ظرفیتی مانند شخص عاشق برخوردار هستند، متوجّه می‌شود که این عشق و محبت او باید بر موجودی واقع شود که از این محدودیت‌ها به دور باشد. بنابراین وجود این دو میل در کنار آن توجّه ذاتی، همان چیزی است که به عنوان فطرت شناخته می‌شود. اما فطرت از این ویژگی برخوردار است که دارای یک حقیقت و واقعیت است. فطرت میل و توجّه‌ی به ماوراء ماده و خداوند است که مبتنی بر تجربیات اوهامی، خیالی و... پدید نمی‌آید، بلکه همان‌گونه که توضیح داده شد، فطرت به معنای توجّه به متن واقعیت انسانی است.

اگرچه مشکل بتوان این حالات را از حالت‌های دیگر بازشناسی کرد - خصوصاً درباره افرادی که به هر گونه تجربه‌ای دلبسته و وابسته شده‌اند - اما مسلم است که تا چنین پدیده‌ای حاصل نگردد، مسئله فطرت مطرح نمی‌شود. پس مبنای

فطرت حقیقت ذاتی انسان است اگرچه سخت معلوم گردد. (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۴)

این در حالی است که مباحث مربوط به تجربه دینی از این ویژگی برخوردار نمی‌باشند. مبنای تجربه دینی بر واقعیت نهاد انسانی پایه‌گذاری نشده است و همان‌گونه که قبلاً بیان گردید تجربه‌های دینی مختلف است و دارای اقسام مختلف می‌باشد و به تعبیر رساتر به عدد انسان‌ها، تجربه‌های متفاوتی متصور است. بر این اساس است که تجربه دینی شامل هر گونه حال، احساس، مشاهده و دریافت‌های شخصی هر انسان است، اعم از آن که در حالات عادی باشد یا آن که خواب و رؤیا باشد و یا این که به صورت حالات اندوهناک و یا در حالات شادی آفرین باشد. بلکه همان‌گونه که در مطالب بعدی بیان خواهد شد از این تجربیات می‌توان با تفسیرهای عقلی استفاده کرد و صحت و سقم هر یک را بررسی کرد. اما این که بخواهیم از هر تجربه عرفانی و یا شور و خلسه‌ای دلیل بر وجود متفاوتی یا خداوند استفاده نمود، سخن گزافی است (هیگ، ۱۳۷۶: ۷۲).

اگرچه فطرت نیز یک حس و میل انسانی است، ولی احساس برگرفته از واقعیت انسان است نه احساسی که ممکن است لحظه‌ای به طور آنی و غیر واقعی جلوه کند و گاهی مورد تردید هم قرار گیرد. به این خاطر، همان‌گونه که بعضی خواب‌ها رؤیای صادقانه هستند و برخی از آنها اضعاف و احلام و غیر قابل اعتماد، احساس فطری و تجربه دینی نیز از همین سنخ است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۶۵). تجربه‌های دینی بر اساس هر شور و حال و خلسه‌ای محقق می‌گردد و فطرت بر اساس واقعیت نهاد انسانی پدیدار می‌شود. فطرت فهمی از یک واقعیت درونی است و با صورت‌های دیگر فهم نظیر شنیدن یک صدا فرق دارد. تجربه در گمان، خیال، وهم، خواب و سایر حالات غیر عادی از قبیل شور و شادی، حزن و اندوه و... حاصل می‌گردد، در حالی که فطرت دارای برهانی است که صغرای آن نهفته در این تجربیات نبوده، بلکه در متن واقعیت انسان است.

وقتی شخصی مسیح را در کنار خود در مجلسی می‌بیند و یا انسان دیگری ادعا می‌کند که خدا دیشب در خواب با او سخن گفته است و یا انسان دیگری در میان پدیده‌های طبیعی آن چنان سرشار از شادی می‌گردد که احساس می‌کند همه چیز را

می‌بیند و... همه بیان کننده آن است که یک مبنای واحدی مانند فطرت ندارد و هر کس به نوعی تجربه‌ای نسبت به ماوراء ماده پیدا کرده است. این که این حالات و احساسات چه مقدار می‌تواند انسان را مدد کند بحث دیگری است. فعلاً آنچه مهم است توجه به عدم خلط بین تجربه‌های دینی الهام گرفته از حالات و احساسات گوناگون از یک سو و فطرت که یک میل اصیل و واقعی انسانی و مشترک است از سوی دیگر می‌باشد.

۲- فطرت واجد حقیقت (هسته) واحد است

با توجه به مطالبی که در ویژگی اول بیان گردید، این خصوصیت نیز معلوم می‌گردد که فطرت از یک هسته مشترک در میان آدمیان برخوردار است و این گونه نیست که انسان‌های مختلف در حالات گوناگون و یا محیط‌های تربیتی و دینی گوناگون از فطرت‌های مختلفی برخوردار باشند. به بیان دیگر امور فطری همواره در طول تاریخ ثابت است و چنان نیست که فطرت موجودی در برهه‌ای از تاریخ، اقتضاء خاصی داشته و در برهه دیگر اقتضایی دیگر داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۹). قرآن کریم نیز به تبدیل ناپذیری این خلقت در وجود انسان صراحت دارد: «فطره الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله» (الروم: ۳۰).

البته بدیهی است که ممکن است زمینه‌های بروز فطرت مختلف باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۹)، کما این که مثلاً شخص در میان دریای طوفان زده متوجه ندای فطرت خود گردد، اما ره گم کرده‌ای در دل بیابان متوجه آن نشود و انسان دیگری در میان زندگی از یکدیگر بیگانه شهرنشینی، میل فطری خود را باز یابد.

اما آنچه مسلم است حقیقت واحدی است که تمام این ندهای فطری دارد. به عبارت دیگر امیدی که در راه مانده و راه گم کرده دارد همان امیدی است که ناامید در هیاهوی شهرنشینی دارد و امید این دو دقیقاً رجائی است که انسان طوفان زده در دل دریا دارد. پس در نتیجه یک هسته مشترک در میان فطرت آدمیان وجود دارد.

اگر فطرت را از زاویه محبت موشکافی کنیم، این عشق به بی‌نهایت و خضوع در مقابل آن - اگر چه گاه و بی‌گاه از طرف انسان‌ها در پیدا کردن مصداق آن مورد بی‌مهری واقع می‌گردد - هسته مشترک میل فطری انسانی است. این در حالی است که این هسته مشترک در تجربه دینی دیده نمی‌شود. اگرچه بسیاری به خاطر اهمیت این مسئله خواسته‌اند پدیده‌هایی نظیر احساس یا حالت ایمانی و یا تجربه امر مینویی را به عنوان هسته مشترک تمام تجربه‌های دینی مطرح نمایند. اما این فرضیه‌ها از آنچنان نقدهای جدی برخوردار است که حتی از چشم متفکران غربی که در مهد تفکر تجربه دینی رشد کرده‌اند نیز دور نمانده است (ر. ک: وین، ۱۳۷۷: فصل پنجم و پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۵۲ - ۵۹).

حقیقت آن است که اگر نگوییم پیدا کردن یک هسته مشترک برای تجربه‌های دینی امر محالی است، واقعاً امر بسیار مشکلی است که شخص بتواند از تجربه‌های به دست آمده از حالات مختلف انسانی در شرایط مختلف تاریخی، فرهنگی و اجتماعی و نیز از حالات مختلف صادق و کاذب و از احساسات متأثر از خواب یا بیداری و یا حالات هشیاری و خلسه، یک هسته مشترکی را استخراج نماید.

شاید در آغاز، یافتن هسته مشترک برای تجربه دینی امر مهمی تلقی نگردد. اما حقیقت آن است که از دیدگاه نظریه پردازان تجربه دینی، لبّ و گوهر دین در تجربه دینی نهفته شده است و سایر مسائل از قبیل عقاید و اخلاق و... بر محور تجربه دینی است و لذا تجربه دینی دارای ویژگی معرفت‌بخشی است. پس الزاماً باید معرفت واحد و مشترک یافت شود و لذا معرفت هر شخصی در صورت نبود این هسته مشترک در مقابل شناخت شخص دیگری قرار خواهد گرفت.

اما چگونه می‌شود برای تجربه که حاصل پدیده‌های بسیار گوناگون است تعریف و هسته مشترک ارائه کرد؟ آیا پدیده‌های بسیار متنوعی که از تجربه حسی معمولی تا خواب و از تخیلات تا حالات فوق‌العاده که بی‌اختیار و یا با توجه و تدبیر دقیق حاصل می‌گردد، حقیقت واحدی را جستجو نمود؟

این مطلب وقتی به طور جدی‌تر خود را مطرح می‌شود که ما در میان تجربیات دینی مصطلح از طرف متفکران غربی، نوعی تعارض را هم مشاهده می‌کنیم. چگونه می‌شود از یک هسته مشترک در میان تجربیات صد در صد متعارض سخن گفت؟ چگونه می‌شود در میان تجربیات دینی که فقط برای فاعل (تجربه کننده)

آن محسوس و قابل حصول بوده و تنها از طرف او قابل تعریف است و در عین حال از طرف فاعل‌های مختلف مورد تعاریف گوناگون است یک حقیقت واحد را استخراج نمود؟ (ر. ک: سبحانی، ۱۳۸۵: ۶۲ - ۷۱)

اما همان‌گونه که بیان گردید اگرچه ممکن است حالات مقدماتی یک شخص در مواجهه با ندای فطرت مختلف باشد، اما همه آنها یک مطلب را متوجه می‌شوند و یک میل را درک می‌کنند و از تعاریف مختلف و نیز حصول شخصی این حالت برای فاعل آن، بر حذر است. لذا فطرت هم برای فاعل و هم برای غیر فاعل امری ملموس و در عین حال یقین آور خواهد بود. عمده ایراد و نقدی که بر تئوری وجود هسته مشترک برای تجربه‌های دینی وجود دارد، این است که این افراد بر اساس آموخته‌های قبلی و یا محیط‌های اجتماعی سابق به دنبال هسته مشترک می‌گردند، در حالی که تجربه دینی را گوهر و لبّ دین می‌دانند.

۳- فطرت اکتسابی نیست

از ویژگی‌های فطرت آن است که فطرت امری اکتسابی یا وابسته به محیط و یافته‌های قبلی و تجربه‌های گذشته و... نمی‌باشد. همچنین فطرت زائیده رشد علمی اخلاقی و روانی انسان‌ها نیست.

از دیرباز و در مواجهه با خطرها و بن‌بست‌ها، همواره دریچه‌ای از امید به قدرت نامتناهی بر انسان‌ها باز شده است و از دیرباز مسئله عشق به یک محبوب مطلق و واقعی که فناپذیر باشد همواره در دل انسان‌ها وجود داشته باشد. این امیال و کشش‌ها وابستگی به تاریخ یا تعالیم خاصی نداشته است. و مربوط به رشد و پیشرفت انسان نیست. بلکه در خمیر مایه انسان نهفته شده است. شهید مطهری در کتاب فطرت خود نکته زیبایی در این باره دارد:

«بینید قرآن چه اعجازی به خرج می‌دهد که داستان را از ابراهیم (ع) نقل می‌کند که جزء قدیمی‌ترین پیغمبران است - قبل از مسیحیت و یهودیت و همه اینها - از ابراهیم جوان نقل می‌کند، از ابراهیم به صورت یک کسی که [به عللی خاص از جامعه دور بوده است]. این خیلی نکته فوق‌العاده‌ای است که قرآن مخصوصاً این داستان را

نقل می‌کند که ابراهیم به یک علل خاصی از اجتماع دور بوده و در غار زندگی می‌کرده. برای اولین بار که این جهان را می‌بیند، هنگامی که ستاره‌های نورانی را می‌بیند نظرش را بیش از همه جلب می‌کند، می‌گوید: «هذا ربّی» (حال یا به صورت استفهام یا به صورت قبول)... یک وقت مشاهده می‌کند که جایش عوض شد و اُفول کرد. می‌بیند خصلتی در خودش هست که دنبال ربّ می‌رود یعنی مقهور بودن، مربوب بودن، مستخر بودن در این هم که درباره او می‌گفت هذا ربّی، هست. گفت: «لا أحبّ الأفلین»... قرآن می‌گوید: فکر انسان اولی هم می‌رسد به این مطلب که همه عالم یک جا یک مربوب دارند. پس رب آن است که خصلت اینها را نداشته باشد. «وَجْهت وجهی للذی فطر السموات و الارض» (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۸۰)

بنابراین ملاحظه می‌کنید که فطرت امری است که در نهاد انسان‌ها گذاشته شده و هیچ گونه ارتباطی با عالم محیط بر انسان ندارد. در حالی که بزرگ‌ترین نقدی که بر تجربه دینی از طرف فلاسفه غربی و غیر غربی می‌شود، این است که تجربه‌های دینی امری اکتسابی و متأثر از اندیشه‌های سابق، افکار و اعتقادات و تعالیم و آداب اجتماعی افراد هستند.

بر همین اساس است که اکثر تجربیات دینی که از غرب مسیحی نقل شده است به نحوی از دیدار حضرت مسیح یا سخن گفتن با او و یا بیانی از دستورات او و امثال آن، سخن گفته شده است. این همان پیرایستگی است که تجربه دینی به آن احتیاج دارد، ولی در پدیده فطرت یافت می‌شود. به عبارت رساتر فطرت امری است که با پیرایش و دور کردن مظاهر مادی و زمینه‌های غفلت حاصل می‌گردد اما تجربه دینی امری است که از طریق آرایش و اضافه کردن و به مدد آموخته‌ها و تأثیر از شرایط، محیط، حالات و... به دست می‌آید. توجه به این اصل است که تجربه دینی از طرف فاعل‌های مختلف دارای تعاریف گوناگون است و همان‌گونه که مطرح گردید، هسته مشترک در آن یافت نمی‌شود. لذا به همین منظور است که حدود دو قرن است که

تجربه‌های انسانی با عنوان تجربه دینی مطرح شده‌اند، در حالی که مردم به ندرت تجربه‌های خود را واقعاً دینی توصیف کرده‌اند. پس تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی می‌شناسد، بدون آن که ذات دینی داشته باشد. بنابراین، دین مورد توجه غرب هم به این تجربه‌ها وابسته شده است و مردم از دو قرن قبل می‌توانستند تجربه‌هایشان را دینی تعریف کنند (وین، ۱۳۷۷: ۲۴۶ به بعد).

ما معتقد هستیم اگر انسان بدون تأثیر از یافته‌های قبلی خود و بدون توجه به مسائل محیطی و تاریخی خود در ذات خویش احساس توجه به قدرت برتر و غیر محدودی را بنماید، به نحوی که از تمام عوامل و اسباب عادی و مقید قطع امید کرده باشد، این حالت و احساس روحی وی فطرت است، اگرچه برخی بخواهند نام تجربه دینی هم بر آن بگذارند. بنابراین ادعای ما در این مسئله، تغییر اسم نیست، بلکه نحوه ایجاد این حالت در وجود انسان است که آن حالتی که اکتسابی و متأثر از شرایط مختلف باشد، قابل یقین و استناد نیست، بلکه همانگونه که گفته شد، فطرت میل و کششی است که با همراهی یک استدلال عقلی، ثابت کننده وجود محبوبی کامل است. اما تجربه دینی که در فضای رُمانیسم و مبارزه با عقل‌گرایی فطری به وجود آمده است، شکلی خطایی و موعظه‌ای داشته و از پس گفتگوهای آشفته و بی سامان و به دور از اتقان برهانی و صورت فلسفی و برهانی طرح ریزی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۵۹ - ۲۶۰). البته بدیهی است که معرفت شهودی نسبت به حقیقت هستی امری است که برهان عقلی بر امکان آن گواهی می‌دهد، اما شهود دارای مراتب مختلفی است که برخی از مراحل آن یقینی است و ثانیاً شهود شاهد برای کسی غیر از او یقین آور نیست. بنابراین تجربه دینی نمی‌تواند به صرف اتکا به برخی شهودها و احساسات خود را نسبت به داشتن یک برهان و استدلال عقلی مطرح نماید (همان). بنابراین زمانی می‌توان نسبت به شهودها دیگری یقین حاصل کرد که بر شهود او اقامه برهان نمود. در نتیجه تجربه دینی زمانی می‌تواند به عنوان دلیلی بر ذات حضرت حق مطرح باشد که مستدل به یک دلیل عقلی باشد. عده‌ای از متکلمان سعی کرده‌اند برای تجربه دینی صورتی از برهان بدین شکل اقامه نمایند:

صغری: شهود نسبت به یک امر مقدس و ارزشمند وجود دارد.
 کبری: این شهود نمی‌تواند به مبادی طبیعی استناد پیدا کند.
 نتیجه: یک واقعیت فوق طبیعی که خداوند، است وجود دارد (هاسپرز،
 ۱۳۷۰: ۶۷).

در نقد این برهان باید گفت:

استدلال فوق در صورتی که مقدمه نخست آن مورد قبول افرادی
 که محروم از شهود هستند قرار گیرد، از جهت مقدمه دوم مخدوش است.
 زیرا اولاً: کبری در صورت تمامیت، تنها موجود فوق طبیعی را ثابت
 می‌کند و این مقدار، وجوب وجود و همچنین وحدت و یگانگی واجب را
 اثبات نمی‌کند... ثانیاً: کبرای قیاس نیازمند به برهان است، چون... در
 برخی از تئوریهای روانکاوانه، سبب و علت پیدایش تجربیات دینی را
 همان غرائز بشری یا واقعیتی به نام وجدان اجتماعی می‌نمایند (جوادی
 آملی، ۱۳۷۴: ۲۶۰).

پس نتیجه آن که تجربه دینی برای اثبات خداوند دارای صورت ناقص از استدلال
 است و به طریق اولی برای اثبات گوهر دین به وسیله تجربه دینی نیز از این مشکل
 برخوردار است. زیرا در فرض ثبوت یک موجود فوق طبیعی در این استدلال، اثبات
 گوهر دین در تجربه دینی، کاری بسیار مشکل است.

۴- فطرت آغاز دینداری است

فطرت میل و گرایشی است که انسان را نسبت به موجود ماوراء ماده و کامل آشنا
 می‌کند و به آن ایمان می‌آورد. این جذب و کشش آغاز دینداری است. یعنی وقتی انسان
 با فطرت خود خدا را یافت و تا حدی او را شناخت این پایان کار دینداری به حساب
 نمی‌آید، بلکه سرآغازی برای حرکت‌های بعدی و انجام احکام و ضوابط زندگانی و
 سعادت او به شمار می‌رود.

فطرت آنچنان میلی است که زمینه دستگیری پیامبران الهی را هموار می‌سازد و بستر را برای شنیدن و اجرای دستورات انبیاء آماده می‌کند. به عبارت دیگر فطرت زمینه را برای انجام آنچه انبیاء می‌گویند فراهم می‌آورد و لذا بر همین اساس است که دین بر اساس تعالیم انبیاء تعریف می‌شود. بر این اساس فطرت سرآغاز دین و دینداری است، نه آنکه تمام و گوهر دین فطرت باشد، بلکه یکی از خلعت‌های حضرت حق می‌باشد و این شعله درونی در کنار عقل و تعالیم انبیاء مسیر هدایت انسان‌ها را روشن می‌گرداند.

از جمله تفاوت‌های اصیل بین فطرت و تجربه دینی این است که فطرت هیچ‌گاه تمام و پایان و گوهر دین معرفی نشده است، در حالی که در دیدگاه متفکران غربی که حامی تئوری تجربه دینی هستند، گوهر و اساس دین چیزی غیر از تجربه‌های انسانی نیست و هر چه تجربه‌های انسانی بیشتر باشد شخص دین‌دارتر است. شلایر مآخر در این باره می‌گوید:

علم حقیقی بینش کامل است، عمل حقیقی، فرهنگ و هنر خود
جوش است، دین حقیقی، احساس و میل به بی‌نهایت است (وین،
۱۳۷۷: ۲۸).

این متفکران معتقدند که دین ورزی نه کار فکر است و نه کار اراده، بلکه کار احساس است. آگاهی دینی (religious consciousness)، اصیل و بی‌واسطه است و با اندیشه به آن نایل نمی‌شوند، بلکه به کلی در احساس رشد می‌کند. آگاهی، زمینه عاطفی لازم را فراهم می‌کند و به معرفت و عمل راستین جهت می‌دهد.

شلایر مآخر از تجربه دینی به عنوان امری بدون واسطه و فوق هر اشتباه و سوء فهمی یاد می‌کند و معتقد به شهود کل در تجربه‌های دینی می‌شود. البته شلایر مآخر در نظر خود دچار تعارض است، زیرا از یک طرف تجربه را مستقل می‌داند و از طرف دیگر متعلق تجربه را امری نامحدود می‌داند که شناخت آن متعلق نیازمند اندیشه است. این گروه از فلاسفه به انسان‌ها ت وصیه می‌کنند همه تصورات خویش را از بین ببرند و تنها به احساسات

و تمایلات درونی خود که گوهر دین می‌شود توجه نمایند. اما همه این سخنان چیزی است که در تعریف فطرت راه ندارد. بلکه همان‌گونه که گفته شد گوهر دین چیزی است که از طریق فطرت سهل الوصول است و فطرت راهنمایی بر آن می‌باشد.

۵- فطرت نیازمند به تفسیر نیست

با توجه به تمام ویژگی‌های گفته شده، این مطلب درباره فطرت نیز هویدا می‌گردد که فطرت پدیده‌ای است که نیازمند تفسیر و توجیه نیست. بلکه امری کاملاً روشن و قابل ملاحظه در هر فرد انسانی است. چنانچه هر انسان پیراسته از هر غفلت و تغافل به متن خود مراجعه کند، متوجه واقعیت تامی می‌شود که عیناً در دیگران هم وجود دارد. این حقیقت احتیاج به هیچ گونه تفسیر و تصدیق و تکذیبی ندارد، بلکه تصور آن موجب تصدیق است. کما اینکه در هنگامی که این حالت به برهان تبدیل می‌شود، صغرای آن چنان حضوری و شهودی است که موجب رسیدن به نتیجه می‌باشد.

اما تجربیات دینی خصوصاً در مواردی که با یکدیگر متعارضند، قطعاً نیازمند به تفسیر هستند تا واقعیت را معلوم نمایند. مثلاً وقتی مسیحیان خدایی را که با آن مواجه شده‌اند در قالب تثلیث توصیف می‌کنند و هندوها برهنه را تمام واقعیت می‌دانند، چگونه می‌توان این دو را با هم جمع کرد، بدون آن که تفسیری برای یافتن واقعیت که فی المثل یکی از آن دو می‌باشد، بدست آورد. اگر بخواهیم همه احساسات را معتبر بشماریم و آسان باوری را محترم بدانیم، جمع این احساسات چگونه خواهد بود؟ در این حالت چاره‌ای نیست جز آن که به براهین عقلی برای تفسیر این احساسات مراجعه کنیم تا بتوانیم صدق تجربیات معتبر را معلوم نماییم. بنابراین بیانات گوناگون که از تجربیات مختلف، تحت عنوان تفاسیر مختلف از تجربیات دینی می‌شود، نیازمند تفسیری برای یافتن حقیقت می‌باشد.

۶- فطرت تردیدناپذیر است

فطرت به خاطر آنکه امری ذاتی و شهودی است که معرفت آن در پیش خود حاصل و حاضر است، امری غیر قابل تردید و قطعی و یقینی است. کما این که از آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلٰى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلٰى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ» (الأعراف: ۱۷۲) چنین نکته‌ای استفاده می‌شود، زیرا این آیه به ویژگی ذاتی انسان توجه دارد و به گونه‌ای این کشش و ارتباط انسان با خدا را مطرح کرده است که هیچ جای عذر و خطا در تطبیق باقی نگذاشته است. این حالت چیزی جز یقین به فهم این ارتباط نیست و آلا اگر کوچک‌ترین تردیدی وجود داشت، جای عذر باقی می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۳۹). لذا این آیه و روایات بسیار زیادی شاهد این مدعا است که توجه فطری و ارتباط انسان با خدا از سنخ رؤیت و شهود بوده که هیچ گونه خطا و تردیدی در آن نیست. اما در تجربیات دینی از این قاطعیت خبری نیست و شکاکیت و سفسطه آشکار و نهان با او دست به گریبان است. آیت... جوادی آملی در کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* می‌فرماید:

توزین تجربیات درونی با براهین عقل و قرآن و سنت معصومین (ع) تنها برای کسی قابل پیمودن است که از معرفت و علم حصولی عقلی بهره‌مند باشد، یعنی راه برهان را برای اثبات واجب، نبوت و مانند آن مسدود نداند، اما کسی که در متن شهود از وصول به حقایق عقلی و فوق آن محروم است و در هنگام بازگشت و فراق شهود نیز از علم حصولی عقلی بی‌بهره باشد و شناخت مفهومی او محدود به دریافته‌های حسی بوده و آنچه را نیز که علم می‌پندارد فرضیه‌ها و تئوری‌هایی است که نه تنها راهی برای اثبات آنها وجود ندارد، بلکه از ابطال یقینی آن نیز عاجز است و بالاخره کسی که در بخش معرفتی گرفتار شکاکیت و سفسطه آشکار و نهان می‌باشد، بر فرض که از تجربه درونی نیز بهره‌مند باشد، تجربه‌های او فاقد ارزش

معرفتی بوده و هیچ میزانی برای سنجش و داوری علمی آنها وجود ندارد.
(جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۶۳ و ۲۶۴)

از نقاط ضعف تجربه‌های دینی این است که نمی‌شود برای کسی که در خواب به او القایی شده است و یا در بیداری پنداری به او رسیده است که گمان انسان صالحی را بر خویش می‌برد، یقین علمی حاصل کرد، زیرا آن صورت صالحه می‌تواند به بازیگری نفس و به همیاری و همراهی شیطان تمثل یافته باشد. البته باید توجه کرد که انسان درباره فطرت خود دچار غفلت و فراموشی می‌گردد کما این که قرآن کریم نیز در مثال‌هایی بیان کرده است که انسان پس از آن که به ساحل نجات می‌رسد، آنچه در دل دریای طوفان زده به دست آورده است، فراموش می‌کند (العنکبوت: ۶۵). این غفلت و فراموشی با مسئله شکاکیت و تردید که در مباحث تجربه درونی و دینی حاصل می‌گردد، متفاوت است.

۷- خداشناسی فطری

فطرت حقیقتی است که در دو موضوع خدایابی و خداشناسی به بشر کمک می‌کند. به عبارت دیگر فطرت بعد از آن که وجود قادر و کاملی را بر ما ثابت نمود، وصف بسیار مهم توحید را نیز بر ما معلوم می‌سازد و لذا است که فطرت عذری را برای شرک باقی نمی‌گذارد. همچنین ربوبیت او نیز ثابت می‌شود. کما این که در آیه ۱۷۲ سوره اعراف که اخیراً مورد استناد قرار گرفت، این مطالب به ظرافت آمده است.

بر این اساس چون الوهیت و معبودیت، تنها سزاوار کسی است که خالق و ربّ باشد، ثابت می‌شود که جز الله که مورد شهود فطری است، هیچ کس شایسته عبودیت و بندگی نیست. بنابراین توحید در خالقیت و ربوبیت و الوهیت هم امری فطری است. کما این که از امام صادق (ع) نیز روایت شده است «فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲). اما در تجربه دینی آنجا که شکل برهانی و استدلالی به خود بگیرد و بخواهد وجود ماوراء ماده را ثابت کند، این اثبات فقط در حد اثبات وجود ماوراء ماده است و دیگر درباره وصف توحید او چیزی نمی‌گوید. این مطلب

نیز بنا بر فرضی است که اشکال‌های وارده بر آن برهان را در نظر نگیریم و آلا از همین اندازه استدلال نیز عاجز است.

به هر حال فطرت از رابطه انسان با خدای خود این گونه نتیجه می‌گیرد که اگر چنین رابطه‌ای وجودی بین انسان و وجود دیگری وجود می‌داشت، مورد شهود قرار می‌گرفتند چنین رابطه‌ای، دلالت بر وحدانیت این وجود دارد. اما تجربه دینی چنین کششی را در اثبات این معنا ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به تعریفی که از تجربه دینی و فطرت بیان گردید، معلوم گردید که اگرچه تجربه‌های درونی انسان، از جهت ظاهری تا حدی شبیه به کشش‌های فطری است. اما دقت در ماهیت این دو، خلاف آن را ثابت می‌کند. در این مقاله مختصر به هشت ویژگی فطرت اشاره گردید که در تجربه‌های دینی این خصوصیات راه ندارد. حقیقت و واقعیت داشتن فطرت در نهاد آدمی چیزی است که هرگز با احساسات و حالات مختلف روحی و گاه متعارض، که نام تجربه دینی به خود می‌گیرد، قابل جمع نمی‌باشد. همچنین پاک بودن و وابسته نبودن فطرت به آموخته‌های قبلی، یکی دیگر از وجه‌های تمیزدهنده آن با تجربه دینی است. کما اینکه وجود یک هسته مشترک در فطرت که برای تمامی انسان‌ها محتوم است با بیانات مختلف و متعارض که زائیده تجربه دینی است، سازگاری ندارد.

قطعی بودن و تردیدناپذیری فطرت از مسلمات میل فطری است، در حالی که شکاکیت و تردید در شهود و تجربه‌های دینی، امری اجتناب‌ناپذیر است. مسئله فطرت از آنچنان برهان استدلالی و محکم در اثبات خداوند برخوردار است که تصوّر صغرای آن موجب تصدیق نتیجه است، در حالی که تجربه دینی یا خالی از استدلال است یا صورت ناقصی از استدلال را داراست که بر آن مناقشاتی وارد است.

تجربه دینی گوهر و لبّ دین یا نهایتاً غرض و مقصود دین است. در حالی که چنین پنداشتی درباره فطرت صحیح نیست. فطرت به معنای گوهر و حقیقت دین نیست، بلکه سرآغازی برای دین می‌باشد.

همچنین بیان گردید و این منظور حاصل شد که در تجربه دینی تنها یک وجود ماوراء طبیعی اثبات می‌گردد، اما نمی‌توان به وسیله آن خدا را با ویژگی‌های او از قبیل توحید ثابت کرد، در حالی که در فطرت چنین منظوری دست‌یافتنی است.

به هر حال تصوّر افرادی که تجربه دینی را با آنچه که تعالیم ما به عنوان فطرت بیان کرده است یکی می‌دانند و یا حداقل امر قریبی می‌دانند، واقعیت نداشته و خصوصاً افرادی که تجربه دینی دو سده اخیر را مؤیدی بر حقانیت احکام دینی و حقیقت تعالیم الهی دین ما می‌دانند، باید بر ماهیت آن که سقوط در گرداب تکثرگرایی و امثال آن است، توجه ویژه نمایند و بیش از آنچه که از تجربه‌های انسانی فهمیده می‌شود، بر آن تحمیل نمایند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، راشینباخ، بروس و بازیجر، دیوید. (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدا... (۱۳۷۴). *تبیین براهین اثبات خداوند*. قم: مرکز نشر اسراء.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). *پلورالیزم دینی یا کثرت‌گرایی*. قم: موسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). *جستارهایی در کلام جدید*. (مقاله تجربه دینی)، تهران: انتشارات سمت.
- کلینی، محمد. (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۷). *معارف قرآن*. قم: انتشارات در راه حق.
- _____ (۱۳۷۸). *آموزش عقاید*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *توحید*. تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.

_____ (۱۳۶۹). *فطرت*. تهران: انتشارات صدرا.

وین، پراودفوت. (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، اثر: وین، پراودفوت. ترجمه عباس یزدانی. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.

هاسپرز، جان. (۱۳۷۰). *فلسفه دین*، ترجمه محمد محمدرضایی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

هیک، جان. (۱۳۷۶). *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی. انتشارات بین المللی الهدی.