

بررسی و نقد تکثر ادیان در عصر ظهور با تأکید بر مقوله نجات

رضا حاجی ابراهیم^۱

سید عبدالله میراحمدی^۲

چکیده

مقاله حاضر عهده‌دار بررسی این مسئله است که بودنبود کثرت ادیان در آینده، در تعیین سرنوشت ادیان و نجات پیروان آن‌ها چه نقشی دارد. به علاوه می‌کوشد به بررسی کثرت ادیان و نجات بخشی امام مهدی علیه السلام در آموزه‌های مهدویت بپردازد. این پژوهش، نخست، از منظر عقلی به تحلیل و بررسی کثرت حقانیت، با توجه به واقعیت غایی (خدای فلسفی) و کثرت نجات، مبتنی بر تحول در کثرت‌گرایی دینی «جان هیک» پرداخته؛ آن‌گاه از منظر نقلی و عقلی برخی آیات و روایات درباره نجات بر پایه شئون وجودی امام مهدی علیه السلام را مورد بررسی قرار داده است و به این نتیجه می‌رسد که کثرت‌گرایی دینی هیک با ساختار متناقض، در توجیه مدعای کثرت حقانیت ادیان و نجات بخشی یکسان آن‌ها ناتوان است. از طرفی، بر اساس آموزه‌های مهدویت، از یک‌سو شأن هدایت‌گری و نور امامت امام مهدی علیه السلام سبب تحقق هدایت کامل و ظهور سیطره اسلام می‌شود و از سوی دیگر، آن حضرت با داوری میان پیروان ادیان با نفی کثرت ادیان حقانیت اسلام را اثبات می‌کند. همچنین با هدایت همه حق‌طلبان سبب نجات همگانی می‌گردد و نجات بخشی امام مهدی علیه السلام با کارکردهایی مانند؛ جمعی، فردی، مادی، معنوی و کیهانی به انجام می‌رسد. واژگان کلیدی: پلورالیسم دینی، حقانیت، نجات، مهدویت، عصر ظهور.

۱. rezahajiebrahim@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی امیر کبیر

۲. دکترای کلام امامیه دانشگاه تهران (پردیس فارابی = نویسنده مسئول)

۲. ayedabdollah.mirahmadi@gmail.com

۱. مقدمه

هم‌اکنون بیش از یک دین در جوامع بشری وجود دارد و ما با پیروان ادیان مختلف در جوامع روبرو هستیم. با وجود برخی اختلاف‌های دینی، پیروان ادیان گوناگون مانند یهودیان، مسیحیان، مسلمانان و سایرین در کنار هم زندگی می‌کنند. هرچند در طول تاریخ در بیش‌تر اعصار، انسان‌ها به ادیان متعدد و مختلفی گرایش داشته‌اند؛ به نظرمی‌رسد همیشه این‌گونه نماند؛ زیرا حس حقیقت‌خواه انسان، در پی آن است که بداند در میان این ادیان مختلف و معمولاً متعارض، کدام دین به حقیقت نزدیک‌تر است. به علاوه بدیهی است که هر دین‌داری به فرجام دینش حساس است. بنابراین، بودونبود کثرت ادیان در آینده، مسئله‌ای حقیقی و دیندارانه است. از این‌رو، این پرسش به ذهن می‌آید که کثرت ادیان در مرحله پایان جهان چه وضعیتی خواهد داشت؟

آموزه‌های مهدویت در اسلام، به کثرت ادیان و وضعیت آن‌ها در عصر ظهور رویکرد ویژه‌ای دارد. بر اساس این آموزه‌ها، حضرت مهدی علیه السلام با پیروان سایر ادیان اتمام حجت و حقانیت دین اسلام و تشیع را اثبات می‌کند. در نتیجه برای کثرت ادیان یا پلورالیسم دینی در عصر ظهور جایی وجود نخواهد داشت.

۲. پیشینه

هر چند مفسران قرآن بحث‌های مرتبط با «کثرت دینی» را به صورت گذرا پشت سر نهاده‌اند؛ به دلیل برخی پدیده‌ها و حوادث در غرب و نو شدن برخی قرائت‌ها و گونه‌های متفاوت کثرت‌گرایی دینی در عصر کنونی، پژوهشگران به مقوله مذکور پرداخته‌اند. برخی پژوهشگران برجستگی دیدگاه‌های اسقف‌ها در درازای تاریخ مسیحی را در زایش کثرت‌گرایی دینی در غرب مهم دانسته‌اند (پناهی آزاد، ۱۳۸۷: ص ۳). برخی دیگر ایده انحصار نجات بخشی به کلیسای کاتولیک و نیل به بهشت با غسل تعمید را برآورنده مقابله با آن، در نظریه شمول‌گرایانی مانند کارل رانر می‌دانند (خسرو پناه، ۱۳۹۳: ص ۱۵۴). اما نهضت اصلاح دینی به رهبری مارتین لوتر و جان کالون، زمینه‌ساز تغییر انحصارگرایی نجات مسیحی به شمول‌گرایی شد و دغدغه کلامی شلایرماخر، برای نجات مسیحیت در برابر عقل‌گرایی تجربی و اخلاق کانتی با طرح تجربه دینی و گوهریت آن، در نهایت خاستگاه پلورالیسم دینی گردید

(جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۱۵۷). امروزه جان هیک نماینده مشهور ایده کثرت‌گرایی دینی است. او ابتدا برای توجیه کثرت نجات و سپس کثرت وظیفه‌شناختی و به دنبال آن، حقانیت و سرانجام کثرت معرفت‌شناختی نسبی در ادیان اقدام کرد.

پژوهش‌های درون دینی، کثرت ادیان آسمانی، به معنای مطلق حقانیت اسلام و تعدد کم‌شمار پیروان ادیان آسمانی دیگر - در عصر ظهور - را مورد توجه قرار داده‌اند (مکارم، ۱۳۷۵: ص ۲۸۸؛ پناهی آزاد، ۱۳۷۸: ص ۱ و الهی نژاد، ۱۳۹۵: ص ۱). این تحقیق، ابتدا نظریه کثرت دینی هیک، به معنای برابری نجات بخشی ادیان را بررسی می‌کند. سپس با تحقیق در زمینه مبانی امامت و نجات بخشی در برخی آموزه‌های مهدویت، نظریه هیک را مورد نقد قرار می‌دهد.

۳. تفسیر کثرت‌گرایی دینی

«کثرت‌گرایی دینی» به عقیده هیک، دیدگاهی درباره نجات بخشی ادیان است که با دو نظریه «انحصارگرایی» و «شمول‌گرایی» مسیحی در تقابل می‌باشد. او بر آن است که نه تنها مسیحیان، بلکه پیروان ادیان دیگر می‌توانند به نجات و رستگاری دست یابند (هیک، ۱۳۸۶: ص ۳۳۰). در این صورت، روند نجات بخشی به این خاطر که در همه ادیان وجود دارد، مساوی و یکسان می‌باشد. وی نجات‌یابی را به معنای تحول از خودمحوری به حقیقت‌مداری در تجربه دینی می‌داند که در سنت‌های دینی متفاوت اتفاق می‌افتد؛ اما نجات و تحول به حقیقت محوری، به شرطی رخ می‌دهد که درون یک سنت دینی، به انجام برسد. شاهد این مدعای هیک از زبان او چنین است:

حافظه بشری و حافظه تاریخی انسان‌ها، می‌تواند بگوید، این امر تا حدودی مساوی در ادیان اتفاق افتاده است. اگر چنین باشد، به پلورالیسم دینی می‌رسیم که انواع گوناگونی از بافت‌های دینی بشری می‌باشد (همان، ص ۶۲-۷۵).

بر پایه این نظریه، همان‌طور که مسیحیان می‌توانند، به نجات عیسوی نائل شوند، پیروان دیگر ادیان نیز، نجات می‌یابند. چنان‌که در هندوئیسم، تصریح شده، نیل به نجات راه‌های بسیاری دارد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۴).

هیک می‌گوید:

هر دینی پرسش‌های مختلفی مطرح می‌کند. پرسش‌های ادیان، با همه تفاوت‌هایی



که باهم دیگر دارند، در پی یک چیزند: انسان چگونه از این زندگی ناقص، به حیات کامل‌تر دست می‌یابد؟ در سنت مسیحی، تمام پرسش‌ها به این پرسش ختم می‌شود که انسان چه کاری باید بکند، تا رستگار شود (Westminster, 1995: 199).

کم و زیاد شدن تأثیر سنت‌های بزرگ دینی بر نجات بخشی آن‌ها، نزد هیک تفاوتی ندارد. ایمان یک فرد به مسیح، دستیابی و پیوستن به نیروانا در هندوئیسم، «اختلاف در طرح‌های مفهومی مختلف»، در یک موضوع مشترک به شمار می‌آیند، اما تبدیل به حقیقت محوری یکسان است. سنت‌های ادیان تا آن‌جا تأثیر دارند که پیروان آن، در تحقق آرمان اخلاقی عشق و محبت، که در همه سنت‌های بزرگ مشترک است؛ موفق باشند (هیک، ۱۳۹۰: ص ۳۹۰).

۴. مهم‌ترین ادله پلورالیسم دینی

هیک و سایر قائلان به پلورالیسم دینی برای اعتقاد خویش دلایلی نیز ارائه کرده‌اند که در ادامه به بررسی برخی از مهم‌ترین ادله ارائه شده می‌پردازیم:

۴-۱. تجربه دینی

هیک برای توجیه پلورالیسم دینی، تجربه دینی را پایه اساسی آن لحاظ کرده است. مواجهه با الوهیت (خدای ادیان) را هم به‌نوبه خود، پایه تجربه دینی قرار داد. از این‌رو، جوهریت تجربه دینی با هدف نجات و رستگاری اساس پلورالیسم دینی را تشکیل می‌دهد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۱۶۳ و عباسی، ۱۳۹۱: ص ۲۰۷). او بر آن است که تجربه‌های دینی در همه ادیان وجود دارد. پیروان هر دینی در مواجهه با الوهیت و خدا در این تجربه‌ها، با توجه به فرهنگ خود، شناخت و تفسیری ویژه از آن به دست می‌دهند (هیک، ۱۳۸۶: ص ۱۷۵). از این‌رو، آموزه‌های ادیان، آگاهی‌ها و تفسیرهای برآمده از تجربه‌های دینی، حکایتگر زندگی تاریخی گذشته تاکنون هستند. در این حالت، آموزه‌های ادیان متأخر از تحول به حقیقت محوری در تجربه دینی قرار می‌گیرند. به همین خاطر، آموزه‌های ادیان نمی‌توانند در نجات و رستگاری، دارای نقش محوری باشند.

از منظر هیک، آموزه‌های دینی، تاریخی هستند. در این صورت، به تاریخ و گذشته پیوسته-اند و آنچه از متون ادیان موجود است، پدیدارهایی هستند برخاسته از تجارب دینی پیشینیان و

لذا صدق و کذب آن‌ها مطرح نمی‌گردد؛ آری، اگر آموزه‌های دینی در ایجاد تحول به حقیقت محوری نقشی داشته باشند، صدق آن‌ها را می‌توان پذیرفت. بنابراین، تحول‌آفرینی (=نجات) معیار صدق آموزه‌های ادیان، با وجود پسینی بودن از تجربه‌های دینی قرارمی‌گیرد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۸).

منظور از چگونگی تفسیر در تجربه‌های دینی، از نظریه‌یک، این است که فرد تجربه‌گر از مفاهیم دینی یا نتیجه تجربه پیشینی، برای تفسیر تجربه پسینی استفاده کند. مانند این‌که عارف یهودی براساس اعتقاد به «یهوه» (خدای یهود)، او را رقم زننده حوادث زندگی خود بداند و عارف هندی هم سبب حوادث زندگی خود را «کریشنا» (خدای هندوئیسم) بداند (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ص ۷۴).

متفکران دیگر درباره سنخ و جنس تجربه دینی‌ای که گوهر دین به شمار می‌آید، آرای متفاوت، بلکه مخالف با هیک دارند. شلایرماخر که در طرح نظریه تجربه دینی پیشگام است، جوهریت آن را احساس وابستگی مطلق می‌داند؛ درحالی‌که نزد اتو، تجارب مینوی (امر مقدس)؛ نزد استیس، تجارب عرفانی؛ نزد پل تیلیش، دل‌بستگی واپسین و نهایی و نزد هیک، تجارب تحول بخش از خودمحوری به‌حق محوری گوهر دین تلقی شده است (همان: ص ۷۰). این تعاریف متنوع و گوناگون از گوهریت تجربه‌های دینی، افزون بر توصیف و این همان‌گویی درباره چنین تجربه‌هایی که استدلال هم نیستند؛ دلیل اختلاف و نداشتن اشتراک در تعریف گوهریت آن‌ها می‌باشد.

تفاوت دیدگاه هیک و دیگر متفکران درباره چگونگی ادراک محتوای تجربه‌های دینی نیز، چشمگیر است. از این رو، به وجود یک قسم مورد توافق، بین آنان نمی‌توان استناد کرد. به‌عنوان نمونه، شلایرماخر آگاهی و تفسیر را پس از تجربه دینی می‌داند؛ درحالی‌که هیک، معتقد است آگاهی و تفسیر در متن تجربه دینی حضور دارد (هیک، ۱۳۹۰: ص ۱۴۵). اتو به امور غیرعقلانی هنگام تجربه و شبکه عقلانی پس از آن معتقد است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ص ۲۳۶ و پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۶۰)؛ اما آلستون محتوای کیفیات تجربه‌های دینی را غیر حسی می‌داند؛ ولی داشتن محتوای حسی را در آن‌ها منکر نیست (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۶).



۲-۴. تکافؤ دلایل ادیان

هیچ مدعی است، تجربه‌های دینی در همه ادیان بزرگ، توجیه‌گر باورهای دینی، برای پیروان آن‌ها می‌باشد. از این رو، برای ترجیح یک دین بر دین دیگر، دلیل برتری بخشی نمی‌توان ارائه کرد. در این صورت، ادیان از جهت توجیه؛ یعنی از لحاظ ارائه دلایل اثبات‌کننده برای آموزه‌های خود برابر و همانند هستند (همان: ص ۹۹).

وی پیروان ادیان را دودسته می‌داند: نخست، عموم مردم که دین‌داری و ماندن بر دین پیشین در میان آنان، به عواملی مانند محیط، تربیت و فرهنگ آن‌ها بستگی دارد (هیچ، ۱۳۸۶: ص ۱۰۱). دوم، دانشمندان ادیان که هر کدام دلایل خود را برای برحق بودن دین خود کافی می‌داند. از این رو، هیچ می‌گوید:

باید به پذیرش قوت یکسان میان دلایل ادیان تن دهیم (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ص ۱۰۰). نیز معتقد است: بنا بر تکافؤ ادله ادیان، لازمه دین‌داری از دیدگاه عموم، تن دادن به کثرت‌گرایی دینی، و لازمه آن از منظر اندیشمندان ادیان، پذیرش کثرت حقانیت همه ادیان است (همان).

۵. بررسی و نقد ادله پلورالیسم دینی

۵-۱ بررسی و نقد مبتنی بودن دین بر تجربه دینی

دربحث‌های پیشین، روشن شد که هیچ گوهریت تجربه دینی را نقطه کانونی ادیان دانسته است. از این رو، آموزه‌های دینی و مناسک شعاع‌های آن، تجربه تلقی می‌شوند. اما با وجود تعارض نظریه او و دیگر متفکران - که در بحث تجربه دینی آمد - او به سه اصل گوهریت، آگاهی بخشی و تحول‌آفرینی در آن تجربه‌ها اعتقاد دارد.

اکنون می‌گوییم، اگر فردی مدعی شد تجربه مواجهه با واقعیت غایی (خدا) را داشته و از این راه او را شناخته است؛ آیا می‌توان تجربه او را تأیید کرد و آنچه را شناخته است، درست دانست؟

اگر پاسخ این دو پرسش را به فرد یا افراد تجربه‌گر واگذار کنیم، در صورتی که هر فرد تجربه و شناخت خود را درست بداند و افراد دیگر همین‌طور؛ آن‌گاه با داوری‌های متفاوت روبه‌رو خواهیم شد که همه این افراد، دیدگاه خود را صادق می‌دانند. در نتیجه درستی



هیچ کدام از تجربه‌ها و شناخت‌های برآمده از آن‌ها مورد توافق قرار نمی‌گیرد. بنابراین، چنین تجربه‌هایی به خودی خود قابل اعتماد نیستند.

اگر بر اساس قاعده نقدپذیری، درستی تجربه‌های دینی افراد را به داوری دیگران واگذاریم؛ در این صورت، زمانی که فرد به صدق یک تجربه داوری می‌کند؛ باید دیدگاهش به بوته داوری شخص دیگر گذاشته شود. اگر او هم آن را تصدیق کرد، تأیید صدق نظریه فرد دوم، به داوری فرد سوم، نیاز دارد. این حالت، اگر ادامه یابد، به تسلسل می‌انجامد. در نتیجه، صدق هیچ‌یک از تجربه‌ها و شناخت‌های برآمده از آن‌ها اثبات نمی‌شود و لذا، دین‌داری بر اساس تجربه‌های دینی، بابتی دینی تفاوتی ندارد.

از سویی دیگر، با توجه به اصل خطاپذیری در تجربه‌های حسی و دینی، اگر برای این تجربه‌ها معیار تشخیص صدق و کذب نداشته باشیم؛ نمی‌دانیم تجربه‌های دینی و شناخت‌های منتسب به آن‌ها، صادق هستند یا نه. از این رو، به شک و تردید و بی‌اعتمادی به آن‌ها دچار می‌شویم. در این صورت، صدق و کذب این تجربه‌ها ثابت نمی‌شود.

«سوپن برن» معتقد است، اگر مخالف این تجربه‌ها مورد نقضی در مخالفت با آن‌ها بیاورد؛ این تجربه‌ها صادق نیستند؛ اما اگر نقضی نیاورد، آن‌ها صادق هستند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۶۳). با فرض پذیرش این دیدگاه، صدق چنین تجربه‌هایی ثابت نمی‌شود؛ زیرا نیاوردن نقض توسط مخالف به معنای خطاناپذیری و دلیل صدق چنین تجربه‌هایی نیست. یا اگر نقضی بر آن‌ها نباشد، چگونه مطمئن شویم این تجربه‌ها صادق هستند. از این رو، افزون بر ثابت نشدن صدق آن‌ها، چون می‌دانیم این تجربه‌ها خطاپذیر هستند، اگر معیار صدق و کذب برای آن‌ها وجود نداشته باشد؛ تمایز میان تجربه‌های صادق و کاذب هم ممکن خواهد بود؛ زیرا درباره تجربه‌های حسی، ولو با گزارش‌ها و آزمایش‌های مکرر، درباره آنچه مضمون این‌گونه تجربه‌ها است، بتوان به اتفاق دیدگاه و توافق علمی و عقلی رسید؛ اما در تجربه‌های دینی، افزون بر تکرارناپذیری هر تجربه، گزارش‌ها درباره آن‌ها بسیار متنوع و مختلف و برخی نیز متعارض و ناقض یکدیگرند؛ مانند این که فردی مسیحی بگوید: در تجربه من، خدا، همین عیسی است که در بدن انسان تجسد یافته است؛ دیگری بگوید: بنا بر تجربه من عیسی انسان است، نه فراتر از آن، و فردی یهودی بگوید: در تجربه‌ی من خدا، ویژه قوم یهود شناخته می‌شود. با وجود این، هیچ معتقد است این تجربه‌ها



و آگاهی‌های برآمده از آن‌ها را نمی‌توان داوری کرد؛ چراکه ما مانند آدم‌های کوری هستیم که در چنبره مفاهیم شخصی و فرهنگی خود اسیریم (حاجی ابراهیم، ۱۳۸۳: ۸۸ و شاهرودی و همکاران، ۱۳۸۶: ص ۳۴۲).

هیچ برای تأیید و اعتباربخشی به شناخت‌های برآمده از تجربه‌های دینی، به نظریه فلسفی «شناخت» کانت روی می‌آورد. این نظریه بر آن است که خدا (نومن) قابل شناخت نیست؛ اما باوجود تناقض درونی این نظریه، هیچ فراتر از آن، به‌درستی شناخت خدا در ادیان مختلف، بدون ارائه دلیل معتقد می‌باشد (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ص ۲۲۲).

بنا بر دلایل مذکور، برای این تجربه‌ها و شناخت‌های منتسب به آن‌ها، ضمانت و تأیید صدق وجود ندارد؛ زیرا افزون بر اثبات‌ناپذیری صدق آن‌ها، ممکن است شخص صاحب تجربه دینی، به خیالات و اوهام دچار باشد. در این حال، فرد تجربه‌گر نمی‌تواند مطمئن شود تجربه او و شناخت برآمده از آن، در ارتباط واقعی باخدا بوده است. بنابراین، به‌ناچار، به معیار صدق این‌گونه تجربه‌ها، بیرون از وجود افراد تجربه‌گر نیاز داریم. با سپردن معیار صدق تجربه‌های دینی به ادیان که معیارهای متفاوت و متناقضی دارند، توافق درباره صدق آن‌ها ممکن نیست. بنابراین، بنای دین بر تجربه‌های دینی، گوهریت و آگاهی‌های منتسب به آن‌ها اعتبار نداشته و پیامد آن، یعنی کثرت‌گرایی دینی که بر این تجربه‌ها مبتنی است، نیز نادرست می‌باشد.

۵-۲. نقد بر تکافؤ ادله ادیان

سخن هیچ را درباره تکافؤ ادله ادیان می‌توان چنین تقریر کرد که هر یک از ادیان، دلایل خود را دارد و این دلایل برای آن‌ها معتبر است. مقصود او از دلیل، تجربه دینی پایه گذار دین خاص است که عقاید، مناسک و اخلاقیات آن دین، تفسیر آن تجربه‌اند. اما دلایل هر دینی برای سایر ادیان معتبر نیست. نتیجه این سخن، از منظر او برابری دلایل ادیان مختلف در مقابل یکدیگر می‌باشد. در این صورت، حقانیت مطلق هیچ دینی اثبات نمی‌شود، بلکه می‌توان بدون دلیل، حقانیت نسبی برای ادیان قائل شد. استدلال به تکافؤ دلایل ادیان به شرح زیر نادرست است:

اگر دلایل هر دینی برای پیروانش معتبر باشد؛ اما برای پیروان ادیان دیگر چنین نباشد؛ در این حالت، اعتبار هیچ‌یک از ادیان اثبات نمی‌شود، بلکه ادیان بدون تأیید اعتبارشان، به حال خود رهاشده، برابری آن‌ها ثابت نمی‌شود. به بیان دیگر، اگر به نسبیت در حقیقت و

صدق در باب گزاره‌های متون مقدس ادیان قائل شوید، دیگر منظری که از دیدگاه ادیان فراتر باشد و به حقانیت یکسان ادیان حکم کند، در کار نخواهد بود و اگر نسبیّت در حقیقت را نپذیرید، نمی‌توانید دو دینی را که به دو رای نقیض قائلند، به یکسان حق بشمرید و نجات بخش تلقی کنید.

اگر اعتبار (درستی یا نادرستی) دینی برای پیروان ادیان دیگر اثبات نشود، دو حالت وجود دارد: نخست، نسبت به آن دین شناخت به وجود نیامده است؛ دوم، شناخت به وجود آمده است. بنا بر حالت نخست، نمی‌توان درستی آن دین را اثبات و تأیید کرد. اما در حالت دوم، با بررسی عقلی می‌توان آن را مورد تأیید یا تکذیب قرارداد. در نتیجه استدلال به تکافؤ دلایل ادیان، نادرست است.

بنا بر فرض: اگر اعتبار و درستی هیچ دینی اثبات نشود، نمی‌توان نسبت به اعتبار ادیان اطمینان داشت. در این صورت، جز شک و تردید معرفتی نسبت به ادیان نتیجه‌ای نخواهیم داشت. از این رو، برابری ادیان ثابت نمی‌شود.

اگر استدلال به تکافؤ ادله ادیان معتبر دانسته شود؛ چون طرفین این استدلال، دین خود را برحق می‌دانند و از طرفی، هر دو طرف، اعتقاد دینی خود را که با اعتقاد دیگری متناقض است، تصدیق می‌کنند؛ در این حالت، با فرض پذیرش کثرت‌گرایی دینی، با اعتبار دو دین متناقض روبه‌رو خواهیم بود، که قابل اجتماع نیستند.

اگر انسان ملحد در برابر دلیل بر اثبات درستی دینی واقع شود، می‌تواند با اختیار خود این دلیل را نپذیرد؛ اما اگر ملحد بر نادرستی دین دلیلی نداشته باشد؛ تکافؤ ادله بین پذیرش دین‌داری و بی‌دینی وجود ندارد. بنابراین، نپذیرفتن دین معتبر و نجات‌بخش بر پایه اختیار و انتخاب، ممکن می‌گردد.

این سخن هیک، که پذیرفتن دین در میان مردم، به عواملی مانند محیط، تربیت و فرهنگ وابسته است؛ سخنی است که نمی‌توان با آن کثرت‌گرایی دینی را توجیه کرد؛ زیرا این سخن، فاقد ارزش معرفتی برای دین‌شناسی است؛ چراکه آموزه‌های ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، از عوامل برشمرده در سطرهای پیشین مستقل است.

نتیجه دلایل شش‌گانه در سطرهای پیشین، اثبات نادرستی استدلال به تکافؤ ادله در حقانیت یکسان ادیان می‌باشد.



۶. نقدی بر کثرت حقانیت ادیان

هم‌اکنون با این پرسش معرفتی روبه‌رو هستیم: آیا همه ادیان حقانیت دارند؟ هیک معتقد است همه ادیان دارای حقانیت یکسان‌اند؛ به این خاطر که ارتباط با خدا (حقیقت غایی) در همه ادیان وجود دارد (هیک، ۱۳۹۰: ص ۱۶۶). سخن هیک در باب نفی حقانیت مطلق (منحصربه‌فرد بودن) هر یک از ادیان، بر این نکته مبتنی است که بین ادیان هیچ نوع تفاوت معرفتی چشمگیری وجود ندارد؛ زیرا همه آن‌ها حقیقت غایی را تجربه می‌کنند؛ همان‌گونه که اختلاف تفسیر تجربه‌های دینی هم به حقانیت ادیان ضربه‌ای نمی‌زند. او معتقد است یک قالب و ساخت در تجربه‌های دینی، درباره حقیقت غایی وجود دارد. از این‌رو، گوهریت تحول به حقیقت محوری، اساس اشتراک ادیان در تجربه دینی است. در این صورت، آموزه‌های مختلف و متناقض ادیان معیار حقانیت نیستند. بنابراین، اعتبار ادیان در حقانیت یکسان است (شاهرودی و همکاران، ۱۳۸۶: ص ۳۸۲).

هیک بر آن است که ارزیابی آموزه‌های ادیان در حقانیت، نجات بخشی و اخلاق، باهدف تعیین حق و ناحق بودن آن‌ها، کار درستی نیست؛ تا جایی که عمل تبلیغی، برای دین امری خلاف اخلاق است (همان).

با اثبات نادرستی گوهریت تجربه‌های دینی و شناخت‌های منتسب به آن‌ها در بخش پیشین (۵-۱)، پلورالیسم حقانیت ادیان نیز به دلایل زیر باطل می‌شود:

درباره این تجربه‌ها، معیاری موردتوافق برای اثبات رابطه بین خدا و فرد تجربه‌گر وجود ندارد. بنابراین، درستی چنین تجربه‌هایی اثبات نمی‌شود. در نتیجه از این تجربه‌ها، کثرت حقانیت ادیان بر نمی‌آید. به‌علاوه این تجربه‌ها ارزش معرفت شناختی یکسانی ندارند؛ مثلاً تجربه در حالت رویا لزوماً با تجربه در بیداری ارزشی برابر ندارد.

با تأیید ناپذیری این‌گونه تجربه‌ها و اثبات ناپذیری شناخت‌های برآمده از آن‌ها؛ این سخن هیک که ارتباط پیروان ادیان با واقعیت غایی در تجربه‌های دینی، دلیل بر حقانیت است؛ نیز نادرست می‌شود.

برفرض اگر فردی یهودی بگوید: حقانیت ویژه دین یهود است و فرد مسیحی بنا بر تثلیث مدعی شود که شخص خدا دین آن‌ها را بنیان‌گذاری کرده و لذا دین او حقانیت داشته، بر همه ادیان برتری دارد (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ص ۴۰۲)؛ اما فرد مسلمان، حقانیت را بنا

بر تأیید الاهی - عقلی، بر پایه توحید خالص در اسلام بدانند (آل عمران: ۸۵)؛ در این صورت و با وجود این سه دیدگاه متفاوت و یا پدیدارشدن این نظریه‌ها در تاریخ؛ نمی‌توان برای همه ادیان حقانیت در نظر گرفت؛ زیرا این دعاوی باهم تناقض دارند. اگر مانند هیک همه دعاوی را درست دانسته به آن گردن نهیم، در این صورت، دچار تناقض می‌شویم. اما اگر به ارزیابی عقلانی دعاوی حقانیت ادیان بپردازیم، در این صورت، می‌توان مشخص کرد کدام یک از آن‌ها حقانیت دارد.

با ابطال گوهریت تجربه‌های دینی در ادیان، اگر بخواهیم نظریه هیک در نادیده گرفتن آموزه‌های متناقض ادیان را هم به حساب نیاوریم، دیگر برای اثبات حقانیت ادیان در پلورالیسم دینی او راهی باقی نمی‌ماند.

هیک براین سخن پافشاری دارد که ارزیابی ادیان، با هدف تعیین حق و باطل کاری غیراخلاقی است؛ بلکه باید همه ادیان را برحق دانست. گره زدن میان جنبه شناخت دین باجذب اخلاق، التقاط نادرست میان علم و اخلاق است. اگر آموزه‌های ادیان را شناسیم، چگونه مطمئن شویم دین حق را انتخاب کرده‌ایم؛ مگر آن‌که در شناخت دین حق و باطل تفاوتی در نظر بگیریم که این، البته تناقض و خلاف بداهت عقل است.

هیک تعیین حق و باطل بودن ادیان را خلاف اخلاق می‌داند. اگر این سخن را قبول کنیم، آن‌گاه پلورالیسم حقانیت ادیان (نظریه او) نقض می‌شود؛ زیرا هیک همه ادیان را برحق می‌داند که این، برخلاف دیدگاه وی در سطر پیشین، یعنی «خلاف اخلاق بودن داوری در باب حقانیت ادیان»، می‌باشد.

دینی که شناخت‌های صادق، عقلی و اثباتی درباره آموزه‌های خود ارائه کند؛ حقانیت دارد. در این حالت، واکنش انسان‌ها نسبت به آن دین چگونه خواهد بود؟ بدیهی است اگر حقانیت آن را نپذیرند، انکار آن فایده‌ای ندارد؛ اگرچه انکار دین حق، به محرومیت از نجات و رستگاری منجر می‌شود.

۷. معرفت‌شناسی نجات در عصر ظهور

جریان نزول پیاپی ادیان آسمانی گویای کثرت طولی آن‌ها است. سلسله طولی این ادیان به همراه نسخ دین پیشین به وسیله دین پسین، گویای جریان طولی نجات در بین آن‌ها است. از این‌رو، ادیان آسمانی پیش از اسلام در عصر پیامبر خود نجات‌بخش بوده‌اند. از جمله



دلایل در اثبات این دیدگاه، بشارت پیامبر پیشین به پیامبر پسین (صف: ۶)؛ گواهی متون ادیان (امامی کاشانی، ۱۳۸۹: ص ۳۸۸)؛ اتمام و اکمال نزول دین (مائده: ۳) و ختم نبوت به حضرت رسول ﷺ (احزاب: ۴۰) می‌باشد. نتیجه، این که دین اسلام با این اعتبار الاهی، می‌تواند در عصر نزول خود تا پایان جهان در عصر ظهور نجات‌بخش باشد.

رسول اعظم اسلام ﷺ در این باره فرمود:

المهدی من أهل البيت رجل من أمتي... مهدي از ما اهل بیت و مردی از امت من است (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۵۱، ص ۸۰). یکی از معانی امت، دین و طریق است (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۶، ص ۱۳) و امت هر پیامبری، پیروان او هستند. همچنین آن حضرت ﷺ فرمود:

يقوم بالدين في آخر الزمان كما قمت في أول الزمان؛ [مهدی] دین را در آخر الزمان استوار می‌کند؛ آن چنان که من در اول زمان استوار کردم (طبری، ۱۳۸۶: ص ۱۳۶).

بنابر کاوش‌های عقلی، آفرینش جهان هدفمند و رو به پیدایش کمال نهایی است؛ زیرا هر کدام از علوم مختلف، به زبان خود، پیشرفت جهان و تکامل مخلوقات آن را تأیید می‌کند (هیگ، ۱۳۹۰: ۸۶). از طرفی، آفرینش انسان، دارای هدف و در مسیری رو به تحقق کمال و نیل به نجات، در جریان است. بنا بر اندیشه مهدویت، هدف غایی آفرینش، دستیابی به نجات می‌باشد (نازعات: ۴۴ و ذاریات: ۵۶).

بنابر دیدگاه محققان، آموزه‌های مهدویت، به دو گونه متفاوت، درباره نجات سخن گفته‌اند: نخست، آموزه‌هایی که دربردارنده نوعی وعده نجات هستند. این دسته از آموزه‌ها مصداق کامل و اتم نجات را در عصر ظهور، معرفی می‌کنند. دوم، آموزه‌هایی که بنا بر ظاهر لفظ، بر نجات دلالت ندارند؛ اما در روایات مختلف، نجات به واسطه امام مهدی ﷺ را تفسیر و تأویل کرده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ص ۲۶۲). آیاتی که در ظاهر، بر وعده نجات دلالت داشته، مدعی سیطره جهانی و نجات بخشی دین اسلام‌اند (توبه: ۳۳؛ صف: ۹ و فتح: ۲۸). مفسران این آیات را به تصریح خود آن‌ها و روایات، دلالت بر ظهور امام مهدی ﷺ و غلبه نجات بخشی همگانی اسلام بر همه ادیان می‌دانند (بحرانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۷۷۰).

این آیات و روایات، به نوعی، وعده نجات را از سنخ معنوی و اجتماعی، در عرصه جهانی مطرح می‌کنند. از آن جاکه وعده خدا امری است قطعی و بی‌شک تحقق می‌پذیرد ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (احزاب: ۶۲)؛ و وعده نجات، یکی از سنت‌های الاهی می‌باشد؛ نجات،

تحقق قطعی دارد. اما بنا بر برخی از آموزه‌های مهدویت که در سطرهای پیشین آمد؛ اوج و نهایت نجات همگانی در مرحله آخرالزمان به وقوع می‌پیوندد.

۸. داوری نجات‌بخش میان پیروان ادیان در عصر ظهور

امام مهدی علیه السلام، آخرین ذخیره الهی، داوری میان پیروان ادیان آسمانی را در عصر ظهور انجام خواهد داد. امام باقر علیه السلام فرمود:

...إِذَا قَامَ قَائِمُ أَهْلِ الْبَيْتِ عليه السلام ... وَيَسْتَخْرِجُ التَّوْرَةَ وَ سَائِرَ كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ غَارِ أَنْطَاكِيَّةٍ وَ يَحْكُمُ بَيْنَ أَهْلِ التَّوْرَةِ بِالتَّوْرَةِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْإِنْجِيلِ بِالْإِنْجِيلِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الزَّبُورِ بِالزَّبُورِ وَ بَيْنَ أَهْلِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ...؛ آن‌گاه که قائم اهل بیت علیهم السلام ظهور فرماید... او تورات و دیگر کتاب‌های الهی را از غار انطاکیه بیرون می‌آورد و بین اهل تورات با تورات؛ بین اهل انجیل با انجیل؛ بین اهل زبور با زبور و بین اهل قرآن با قرآن داوری خواهد کرد (نعمانی، ۱۳۸۷: ص ۲۳۷ و ۳۴۲).

بنابراین روایت، دو پرسش مطرح می‌شود: نخست، چرا کتاب‌های ادیان به پیروانشان ارائه می‌شود؟ دوم، چرا امام عصر علیه السلام بین آنان داوری می‌کند؟ آیات و روایات بسیاری دلالت دارند که آموزه‌های حقیقی پیامبران الهی پس از آنان تحریف گردیده‌اند. برای روشن شدن پاسخ پرسش نخست نمونه‌ای از آیات قرآن به شرح زیر آورده می‌شود:

﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾؛ آیا طمع دارید که اینان به شما ایمان آورند با این - که طایفه‌ای از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و سپس با علم بدان و با این‌که آن را می‌شناختند تحریفش می‌کردند! (بقره: ۷۵).

مفسران بر آنند که بنا بر سیاق این آیه، علمای یهود حقایق از کتاب پیامبر خود را پنهان می‌کردند. و لذا آیه به تحریف و کتمان کردن حقایق دینشان در تورات که رسم دیرینه آنان بود، اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱: ۳۲۲ و حسینی همدانی، ۱۳۵۲: ج ۱: ۲۱۵). در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، درباره تحریف دین یهودیان (این‌جا با موضوع شرک)، در تفسیر این جمله از آیه ﴿وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ۶۴)؛ چنین آمده است:



وقد روی انه لما نزلت هذه الآية قال عدی بن حاتم: ما كنا نعبدهم يارسول الله. فقال ﷺ: اما كانوا يحلون لكم و يحرمون فتأخذون بقولهم؟ فقال: نعم، فقال النبي ﷺ: هو ذاك؛ عدی بن حاتم بعد از عرضه اسلام، از مسيحيت به اسلام گرويد. پس از نزول اين آيه، معنى كلمه «ارباب» را چنين فهميد كه اهل كتاب به جاي خداپرستى، بعضى از علمای خود را مى پرستند. از اين رو، به پيامبر اكرم ﷺ عرض كرد: يا رسول الله! ما در زمان پيشين، علمای خود را عبادت نمى كرديم. پيامبر ﷺ فرمود: آيا مى دانستيد آن ها به اميال نفسانى خود احكام خدا را تغيير مى دهند و شما هم از آن ها پيروى مى كنيد؟ عرض كرد: آرى. پيامبر ﷺ فرمود: اين همان پرستش و عبوديت است (طبرسى، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۳۵۲).

پژوهشگران درباره اصالت سند و اصالت محتوای کتابهای مقدس يهوديان و مسيحيان، معتقدند:

این کتابها توسط حضرت موسى (تورات=اسفار پنجگانه) و عيسى (اناجيل) نوشته نشده اند؛ بلکه نقل سخنان به وسيله برخى ياران و پيروان آنان است كه بعدها به شكل نقل تاريخى، به رشته تحرير درآمده است. اما به لحاظ محتوا، همين دانشمندان چنين بيان مى كنند: تورات با محتوای طولانى و درهم آميختگى مطالب آن، نمى تواند به وسيله حضرت موسى نوشته شده باشد (بى ناس، ۱۳۵۴: ص ۳۳۱).

بنا بر دلايل مذکور، تحريف اديان پيامبران پيش از اسلام تأييد مى شود. به همين سبب، امام مهدى ﷺ کتابهای اصلی اديان آنان را با هدف معرفى دين حقيقى پيامبرانشان كه خود را پيرو آنان مى دانند؛ ارائه مى كند. امام با شناساندن دين حقيقى پيامبرانشان به آنان زمينه معرفتى كشف حقانيت خاتميت حضرت رسول ﷺ دين اسلام و بشارت به آن را فراهم مى آورد. اما پاسخ پرسش دوم، اين كه آنان در هر صورت تا پيش از ارائه كتابهای اصلی دينشان به كتابهای تحريف شده، اعتقاد داشته و بر اساس آن ها رفتار مى كردند. امام مهدى ﷺ با ايجاد شناخت حقيقى به وعده پيامبران و متون اصلی آنان، داورى؛ و حكم مى فرمايد كه دين اسلام را بپذيرند. در اين صورت، حجت بر آنان تمام مى شود. بديهى است، در اين حالت، كثر اديان آسمانى، به معنای وجود تعدد نابرابر آن ها، هيچ گونه جاىگاه معرفتى و حقانيت نخواهد داشت. در واقع، با اتمام حجت بر آنان هيچ دينى جز اسلام پذيرفته نخواهد شد. در نتيجه، با وجود امام مهدى ﷺ بقای اديان آسمانى پيش از اسلام، هيچ توجيه

و حیانی، معرفتی و عقلی نخواهد داشت.

۹. امامت و نجات در عصر ظهور

جایگاه و مقام امام، نزد شیعه معتقد به دوازده امام، شیعه را از سایر فرقه‌های اسلامی متمایز می‌کند. انتصاب الاهی، عصمت و علم الاهی خاص امام، به عنوان انسان کامل، گویای منزلت ویژه امام در باور شیعیان است (مصباح، ۱۳۸۷: ص ۳۲۰). امام از این منظر، واسطه فیض و رسیدن وجود به عالم و مخلوقات می‌باشد. چنانچه امام، به عنوان حجت خدا بر زمین نباشد، فیض وجود به مخلوقات نمی‌رسد و همه آفریده‌ها، از هستی ساقط می‌شوند. مفهوم نجات، در دیدگاه شیعه، از شئون امامت و ابعاد وجودی او نشأت می‌گیرد؛ زیرا امام، انسان کامل و تجلی جامع صفات و اسمای الاهی، در میان آفریدگان است. به تعبیر دیگر، هرکسی نمی‌تواند تنها به خاطر انسان بودن و یا داشتن برخی شاخصه‌های انسانی، در سراسر جهان هستی، به عنوان نجات بخش تلقی شود؛ زیرا یک انسان هر اندازه دارای وجود و صفات نجات‌بخش باشد، اگر در وجود و صفات، جامعیتی فراگیر و جهان‌شمول نداشته باشد؛ به همان نسبت، مرتبه نجات بخشی او پایین می‌آید. تأیید این نظریه در گذر تاریخ انسان‌ها، محل بررسی و تأمل است. انسان‌های زیادی در گذر تاریخ، به دنبال نجات بخشی بشر بوده‌اند؛ اما هیچ‌کدام، جامعیت نجات بخشی به تمام معنا، تام و اتم را نداشته است. هر یک از انبیای الاهی نیز در عصر خود، بر پایه شرایط و محدوده رسالت خود رفتار می‌کرده؛ ولی هر کدام به نجات بخشی کامل و جامع، در پایان تاریخ انسان و جهان نوید داده است (امامی کاشانی، ۱۳۸۹: ص ۳۷۵). برای روشن شدن ماهیت نجات در شیعه، با استفاده از دیدگاه کلینی در اصول کافی، مقدمات و نتایج به شرح زیر می‌آید:

امام، شاهد خدا و رسول برای مردم است (آل عمران: ۱۸ و بروج: ۳). شاهد کسی است که باحال یا فعل یا قول، بر کسی یا چیزی گواهی دهد. پس، ظهور مهدی علیه السلام، ظهور حضور خدا و رسول در فعل و سخن آنان خواهد بود.

در ادامه این نظریه می‌گوییم، ظهور امام، ظهور خدا و رسول و ظهور خدا به واسطه حضور امام دارای شئون مختلف است. یکی از شئون امام، نجات دهنده‌گی به سبب هدایت تکوینی (معنوی) و هدایت تشریحی (آموزه‌های دینی) می‌باشد. از طرفی، امام جامع‌ترین صفات و اسمای الاهی را به ظهور می‌رساند. بنابراین، جامعیت منزلت شاهد بودن امام،



جامعیت نجات دهنده‌گی او را اثبات می‌کند.

هدایت‌گری، در مقابل صفت «منذر» پیامبر قرار داده شده، تا بر اهمیت و محوریت این صفت در مورد امام دلالت کند؛ به این معنا که ظهور امام، ظهور و تحقق هدایت کامل است. امام خلیفه خدا بر زمین است و خلیفه، کسی است که در جای دیگری، خلأ مستخلف را پر می‌کند و در نقش او ظاهر می‌شود.

اگر این تفکر شیعه را بپذیریم، ظهور موعود و امام، ظهور صفات، فعل و سخن خدا است. براین اساس، نجات دهنده‌گی امام، به سبب هدایت‌گری جامع و کامل او به نجات و رستگاری صورت می‌پذیرد.

نور خدا، نور نماد حقیقت و نشانه آن است. امام نور است؛ زیرا مُظهِر و مَظْهَر حق می‌باشد. این مفهوم، به نحوی جوهری، بودن موعود آخرالزمان با کارکرد معرفتی (در انقلاب مهدوی)، به‌ویژه ظهور حق بر زمین را دلالت می‌کند.

حجت خدا، شاید مهم‌ترین ویژگی امام، میزان کاربرد و توجه به حجت بودن او است. حجت به معنی برهان است. روایات، عموماً حجت را به همین معنای لغوی به‌کاربرده‌اند؛ مگر این‌که در لفظ حجت، خصوصیتی له یا علیه کسی یا چیزی لحاظ شود که در این صورت، حجت با حرف اضافه «علی» به معنی «بر» یا «از» به‌کاربرده می‌شود که له یا علیه کسی نیست، بلکه این معنا مجاوره است. به تعبیر دیگر، حجت در معنای عام، ویژگی امام است که معنای معرفتی دارد، نه معنای جزایی و حقوقی. البته این خلاف چیزی است که عموم فهم می‌کنند.

امام حجت خدا است؛ یعنی در وهله اول، برهانی آشکار بر وجود، صفات، اراده و مشیت و فعل خدا است و در وهله دوم، بر معنای حقوقی و جزایی دلالت التزامی دارد که باوجود آن، برای گمراهی و انحراف، عذری باقی نمی‌ماند. پس، نجات، به جهت آشکار شدن کامل وجود، صفات و افعال خدا، به‌واسطه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه و برداشته شدن عذر حقوقی و جزایی به علم یقینی امری لازم می‌باشد؛ یعنی با ایجاد علم یقینی توسط امام و برداشته شدن عذر، دیگر، برای نپذیرفتن نجات حقیقی و سعادت ناشی از آن عذر واهی باقی نخواهد بود.

آنچه در این بحث آمد، اثبات جوهریت منجی موعود جهانی شیعه دوازده‌امامی و امامت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه بود و چون در سطرهای پیشین اثبات شد که نجات از شئون، وجودی امام

مهدی علیه السلام است؛ جوهریت نجات به تبع جوهریت امامت، در دیدگاه شیعه امامیه امری عمیق تر و بنیادی تر است، تا جایی که هیچ کدام از مذاهب اسلامی، و ادیان الهی، در چنین گستره وسیع و عمیق به آن نپرداخته است. در واقع مرکزیت وجود امام و جانشینی او، مبنای حقانیت و نجات بخشی در شیعه امامیه می باشد.

۱۰. نتیجه گیری

الف) بر اساس آنچه بیان شد، کثرت سلسله طولی ادیان الهی، به اسلام پایان یافته است. لازمه ختم ادیان به اسلام، رقم خوردن حقانیت و نجات بخشی آن است. امام مهدی علیه السلام با ظهور و تحقق کامل هدایت تکوینی و تشریحی، انسان ها را به دین نجات بخش اسلام رهنمون می شود. یکی از لوازم هدایت گری امام، نور بودن وجود آن حضرت، روشن شدن حقیقت، حقانیت و نجات بخشی اسلام می باشد. از این رو، حقانیت اسلام با نور امامت، ظهور و سیطره می یابد. شأن حجیت امام، برهان بر حقانیت و نجات بخشی همگانی آشکار شده از اسلام با نورانیت ایشان می باشد. با حجیت وجود امام، برای گمراهی و انحراف در نپذیرفتن دین اسلام و نجات یافتن همگان، عذری نخواهد ماند. از این رو، به سبب هدایت جامع و کامل همگان به اسلام، شأن نجات دهندگی وجود امام مهدی علیه السلام تحقق نجات همگانی با کارکردهای بی مانند در همه حوزه های وجودی آفریدگان را رقم خواهد زد. با تحقق گونه نجات بخشی مهدوی، کثرت ادیان آسمانی در عصر ظهور رسمیتی نخواهد داشت، بلکه آموزه های مهدویت، هیچ گونه کثرت ادیان را در هیچ عصری بر نمی تابد. از این رو، با سیطره جهانی اسلام، هیچ گونه کثرت دینی وجود نخواهد داشت. کثرت گرایی دینی هیک، توان توجیه کثرت حقانیت و نجات بخشی ادیان را ندارد. ساختار و مبانی کلامی و فلسفی به کار رفته در آن، دارای تعارضات و ناسازگاری های درونی است. هیک با انگاره نگاه نادرست انسانی به ادیان الهی و کاربرد مقدمات متناقض برای اثبات حقانیت و نجات بخشی یکسان ادیان؛ به نتیجه ای باطل راه یافته است.

ب) نتیجه بررسی برخی آموزه های مهدویت، این که با اثبات پایان یافتن سلسله طولی ادیان آسمانی به اسلام، هیچ گونه کثرت ادیان، خواه درون ادیان آسمانی و خواه برون آن ادیان رسمیت ندارد و دین اسلام با حقانیت مطلق خود، نجات بخش همگان در عصر ظهور خواهد بود. در این صورت، برابری ادیان، حقانیت و نجات بخشی آن ها در کثرت گرایی دینی



هیک، توجیه عقلی ندارد. امام مهدی علیه السلام با شناساندن آموزه‌های واقعی ادیان پیشین، شناخت‌های منتسب به کتاب‌های تحریف شده آن ادیان را باطل خواهد کرد. از این رو، معتبر دانستن حقانیت ادیان بر اساس شناخت مرتبط با واقعیت غایی از منظر هیک، نادرست است. به همین دلیل، حقیقت محوری به معنای نجات، هنگام رویارویی با واقعیت غایی نیز نادرست است. با هدایت‌های تکوینی و تشریحی توسط امام زمان علیه السلام و گرویدن پیروان ادیان به اسلام، نجات همگان در عصر ظهور محقق می‌گردد. این گونه نجات بخشی، به سبب ظهور کامل و تام شئون وجودی امام عصر علیه السلام تحقق می‌یابد. از این رو، شمول و جامعیت نجات برای آفریدگان و انسان‌ها در همه حوزه‌های فردی، جمعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی رقم خواهد خورد.

منابع

قرآن کریم.

۱. الهی نژاد، حسین (تابستان ۱۳۹۴). *تأملی بر نظریه وجود اهل کتاب در دوران حکومت جهانی امام زمان (عج)*، قم، فصلنامه انتظار موعود، ش ۴۹.
۲. امامی کاشانی، محمد (۱۳۸۹). *خط امان پژوهشی در موعود ادیان*، تهران، انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری.
۳. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۳). *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بعثت.
۴. بی ناس، جان (۱۳۵۴). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران، چاپخانه پیروز.
۵. پترسون و همکاران، مایکل (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو.
۶. پناهی آزاد، حسن (زمستان ۱۳۸۷). *پلورالیسم دینی و عصر ظهور*، قم، فصلنامه مشرق موعود، ش ۸.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۸). *جستارهایی در کلام جدید*، سازمان مطالعات علوم اسلامی، قم، دانشگاه قم.
۸. _____ (۱۳۹۳). *گونه شناسی منجی موعود ادیان*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان.
۹. حاجی ابراهیم، رضا (۱۳۸۳). *رستگاری و نجات از دیدگاه نقل و عقل*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. حسینی شاهرودی و همکاران (۱۳۸۶). *فلسفه دین*، مشهد، دانشگاه رضوی.
۱۱. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۲). *انوار درخشان*، تهران، کتابفروشی لطفی.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). *دین شناسی*، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان*، قم، بنیاد فکر طباطبایی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبری، محب الدین (۱۳۸۶). *ذخایر العقبی فی مناقب ذوی القربی*، قم، دارالکتاب الاسلام.
۱۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲). *الکافی*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۹. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۰). *کلام جدید تطبیقی*، نشر معارف.
۲۰. _____ (۱۳۹۱). *الهیات فلسفی*، قم، بوستان کتاب.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶). *حکومت جهانی مهدی (عج)*، قم، نسل جوان.
۲۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *الغیبه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. هیک، جان هارولد (۱۳۸۶). *اسطوره تجسد خدا*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی و محمد حسن محمدی مظفر، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۲۴. _____ (۱۳۹۰). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام سالکی، تهران، انتشارات الهدی.
۲۵. _____ (۱۳۸۶). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، نشر علم.

منابع انگلیسی

1. Westminster/John KnoX press, A Christian Theology of Religions, Louisville: 1995.

