

## تحلیل معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان

اکبر قربانی،<sup>۱\*</sup> سعید بینای مطلق<sup>۲</sup>

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام - فلسفه دین و مسائل کلامی جدید، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۳/۲۱)

### چکیده

یکی از مسائل مهم در دین‌پژوهی تطبیقی و نیز در فلسفه دین و الهیات جدید، مسئله نسبت میان ادیان است. از سویی تعدد و تنوع ادیان و از سوی دیگر جهانی شدن ناشی از دنیای متجدد، با افزایش توجه و نگاه پیروان ادیان به یکدیگر، دیدگاه‌هایی همچون حصرگرایی، کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را در باب نسبت ادیان به بار آورده است. در این میان، فریتیوف شوان و دیگر سنت‌گرایان به نظریه «وحدت متعالی ادیان» قائل‌اند. بنابر این دیدگاه، وحدتی حقیقی در ادیان وجود دارد که درونی و متعالی است. شوان با تأکید بر منشأ الهی دین و با تمایز نهادن میان ظاهر و باطن دین یا شریعت و طریقت، و با بهره‌مندی از مفاهیم و کلیدهای راهگشایی همچون مطلق و نسبی، در بینش و نگرشی مابعدالطبیعی، تنوع ادیان را ناشی از گوناگونی وحی‌ها، متناسب با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشری می‌داند. از نظر او، کثرت صور قدسی مانع وحدت حقیقی ادیان در بالاترین مراتب وجود نیست و هرچند بیشتر انسان‌ها - که اهل ظاهرند، نمی‌توانند این وحدت برین را فهم کنند، عارفان اهل باطن، با شهود عقلانی و تحقق‌پذیری معنوی ناشی از تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز بر حقایق عقلانی و معنوی، به دریافت وحدت درونی و متعالی ادیان نائل می‌شوند.

### واژگان کلیدی

دین، شریعت و طریقت، وحدت متعالی، شهود عقلانی، تمییز مابعدالطبیعی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

بررسی نسبت ادیان و توجیه و تبیین تنوع آنها، از مسائل و مباحث مهم در فلسفه دین و الهیات جدید است و بخش چشم‌گیری از پژوهش‌ها و نوشته‌های دین‌پژوهی تطبیقی<sup>۱</sup> را به خود اختصاص داده است. البته ویژگی‌های دنیای معاصر از جمله آمیختگی فرهنگی ناشی از ارتباطات مدرن، جهانگردی، مبادله دانشجو، داد و ستد بین‌المللی، مناسبات سیاسی، و به طور خلاصه جهانی شدن، توجه بیشتر و نگاه همدلانه پیروان ادیان گوناگون را به یکدیگر سبب شده است. (Quinn, 2005, pp.392-393) در واقع با تغییرات گسترده‌ای که در راستای ساماندهی دهکده جهانی رخ داده است، نادیده گرفتن فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی متفاوت از فرهنگ و سنت دینی خودمان، بسیار مشکل به نظر می‌رسد. از اینرو، مسئله نسبت ادیان با یکدیگر، برای کسانی که به هماهنگی و هم‌گرایی در جامعه‌ای جهانی می‌اندیشند و از جمله برای الهی‌دانان و فیلسوفان دین و به ویژه کسانی که در رشته دین‌پژوهی تطبیقی فعالیت می‌کنند، اهمیت و فوریت بیشتری یافته است. (Oldmeadow, 2000, pp.201-202). در پاسخ به مسئله نسبت میان ادیان، دیدگاه‌هایی همچون «حصرگرایی»،<sup>۲</sup> «کثرت‌گرایی»،<sup>۳</sup> و «شمول‌گرایی»<sup>۴</sup> مطرح گردیده است. (Peterson, 2003, pp.270-282; Richards, 1989; Hick, 1994) در این میان، سنت‌گرایان و در واقع طرف‌داران حکمت خالده نظریه «وحدت متعالی ادیان» را پذیرفته‌اند که برگرفته از نام شاهکار فریتيوف شوان (۱۹۰۷-۱۹۹۸) در دین‌پژوهی تطبیقی، یعنی کتاب *وحدت متعالی ادیان*<sup>۵</sup> است. در این نوشتار، پس از معرفی نظریه شوان، به بررسی و تحلیل معرفت‌شناختی آن می‌پردازیم. در واقع پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که شوان با تکیه بر کدام مبانی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نظریه‌اش، در باب نسبت میان ادیان، را مطرح ساخته است؟

1. Comparative Religion
2. Exclusivism
3. Pluralism
4. Inclusivism
5. The Transcendent Unity of Religions

## تعدد و وحدت ادیان از دیدگاه شوان

شوان ضمن تأکید بر منشأ الهی و فوق بشری دین به عنوان «چیزی که انسان را با خداوند پیوند می‌دهد و کل وجود او را دربر می‌گیرد» (Schuon, 2006, p.120)، کاملاً به تعدد و تنوع ادیان توجه دارد. از نظر شوان «همه ادیان دربردارنده حقایق قاطع و میانجیان (واسطه‌ها) و معجزات هستند، اما ترتیب این عناصر و اهمیت نسبی آنها می‌تواند بنا بر شرایط وحی و متناسب با قابلیت‌های بشری متفاوت باشد.» (Schuon, 1987, p.70) دیدگاه شوان در باب وحدت ادیان موجب انکار تعدد آنها و یا پذیرش نسبییت ادیان نمی‌شود، زیرا او بر ضرورت وجود ادیان مختلف یا تکثر وحی‌ها و تنوع صور دینی تأکید دارد. (Oldmeadow, 2000, pp.68-69) بنابراین، دل‌نگرانی کسانی که حاصل تعالیم فائلان به «حکمت خالده» و «وحدت متعالی ادیان» را نسبی‌شدن ادیان و مانعی برای تبعیت خالصانه مؤمنان از یک سنت خاص می‌دانند، بی‌مورد به نظر می‌رسد. (Cutsinger, 1997, p.201) شوان گذر زمان را موجب از دست رفتن اعتبار ادیان یا به پایان رسیدن آنها نمی‌داند و تأکید می‌کند که اگر حقیقت دین را بشناسیم و از وضعیت معنوی انسان‌ها آگاه باشیم، هم اعتبار ادیان را، با وجود گذشت قرون متمادی، تایید می‌کنیم و هم نیاز ضروری و همیشگی انسان به دین را می‌پذیریم. (Oldmeadow, 2000, p.75) در واقع، شوان هم به عمیق‌ترین معنا «تعدد ادیان» را که منشأ و مبنای الهی دارد می‌پذیرد و به اهمیت این تعدد و کثرت اعتقاد تام دارد و هم بر «وحدت درونی و متعالی ادیان» تأکید می‌کند. از نظر شوان، ادیان گوناگون و متعدد هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک. اما مسئله اصلی آن است که مرز کثرت و وحدت ادیان در کجا باید ترسیم گردد و ارتباط بین آنها چگونه باید تبیین شود؟

### تمایز ظاهر و باطن دین

شوان برای تبیین وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع آنها، تمایز میان ظاهر و باطن دین را مطرح می‌سازد. تمایز میان ظاهر و باطن دین و به تعبیر دیگر تمایز میان بُعد بیرونی و بُعد درونی هر سنت دینی، که گنون نیز بر آن تأکید ورزیده است (گنون، ۱۳۸۹، ص ۲۱-۳۵)، اهمیتی اساسی و محوری در آثار شوان دارد و با اثبات «وحدت متعالی ادیان» چنان‌گرمه

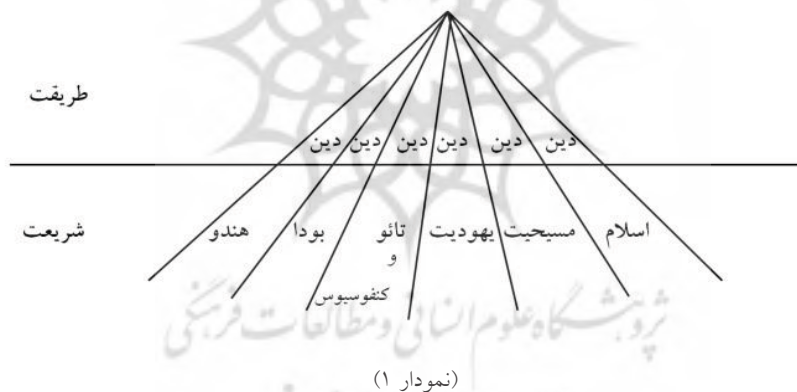
خورده است که اگر تمایز میان این دو بُعد دین و نسبت میان آنها دقیقاً فهم نشود، فهم کامل این نظریه، و به طور کلی دریافت دیدگاه سنت‌گرایان در باب «وحدت درونی ادیان»، میسر نخواهد بود. (Oldmeadow, 2000, pp.75-76) در واقع، فهم این تمایز در پرتو نگرش شوان به دین و سنت کلید اصلی دریافت نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان است.

شوان با تأکید برآموزه یا تعلیم وافی به مقصود و روش معنوی کارآمد، به عنوان دو مؤلفه اساسی و باطنی یک دین حقیقی و راست‌آیین، بیان می‌کند که عناصر ظاهری خاص، مانند پیامبران تبلیغی و وقایع مقدس، به عنوان ظواهر، نسبت به عناصر اصلی فوق‌جنبه فرعی دارند؛ بنابراین، ممکن است اهمیت و ارزش این عناصر از دینی به دین دیگر فرق کند، بی‌آنکه این امر سبب شود که آن معیارهای اصلی که هم به حقیقت مابعدالطبیعی و هم به قدرت نجات‌بخشی ناظر است، در تضاد با یکدیگر واقع شود. (Schuon, 1976, pp.14-15)

تمایز میان ظاهر و باطن دین در واقع همان تمایز میان شریعت ظاهری<sup>۱</sup> و طریقت باطنی<sup>۲</sup> است که به خوبی بیانگر دیدگاه شوان در باب تعدد و وحدت ادیان است و مرز اختلاف و اشتراک ادیان را از نظر او نشان می‌دهد. به این معنا که شوان در نظریه‌اش مرز اختلاف و اشتراک یا مرز کثرت و وحدت ادیان را با تفکیک میان شریعت و طریقت در هر دین نشان می‌دهد. از نظر او، ادیانی همچون دین هندو، دین بودا، یهودیت، مسیحیت، اسلام و ... را یک خط عمودی از یکدیگر جدا نمی‌کند، بلکه خطی افقی هر کدام از این ادیان را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی طریقت باطنی آن دین که در بالای خط افقی قرار می‌گیرد و وجه اشتراک آن دین با ادیان دیگر است و دیگری شریعت ظاهری آن دین که در زیر خط افقی قرار دارد و بیانگر وجه اختلاف آن دین با ادیان دیگر است. (Smith, 1975, pp.xi-xii) به تعبیر دیگر، از نظر شوان، تمایزی بنیادین میان خود ادیان وجود ندارد که هر دین را یکسره از ادیان دیگر جدا سازد، بلکه در هر دینی می‌توان شریعت ظاهری یا دین ظاهری<sup>۳</sup> توده‌های

- 
1. Exoterism
  2. Esoterism
  3. Exoteric religion

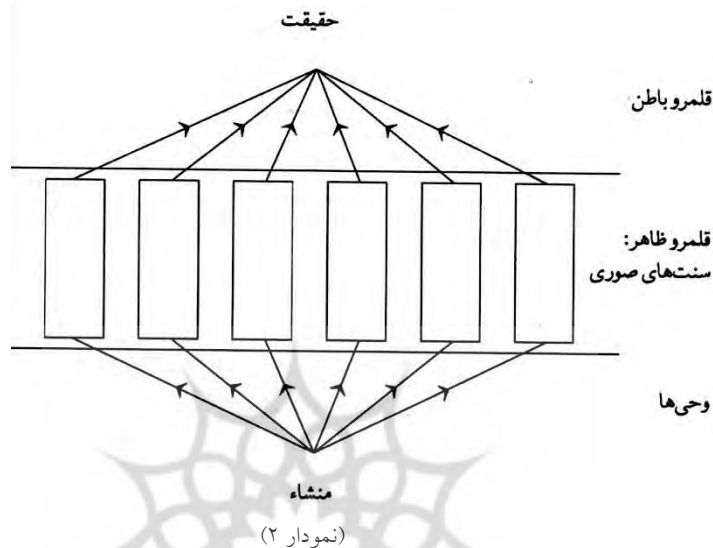
مؤمنان و متدینان به آن دین را از طریقت باطنی یا دین باطنی<sup>۱</sup> عارفان آن دین تمایز داد. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم‌آمده از تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان و متدینان در آن به سر می‌برند؛ اما طریقت باطنی تجربه یا علم بی‌واسطه‌ای است که عارفان هر دین از واقعیت نهایی یا حقیقت مطلق دارند. لذا ادیان هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک؛ به این معنا که اگر شرایع ظاهری ادیان مختلف را با یکدیگر بسنجیم، می‌بینیم که هرگز وحدت ندارند و مغایرت‌ها و بلکه تناقضات و تعارضات فراوانی میان آنها به چشم می‌خورد؛ اما طریقت باطنی ادیان، امری واحد است که در تمامی ادیان مشترک است. وحدت ادیان تنها در مرتبه طریقت، یعنی در مرتبه باطن بی‌صورت و درونی دین یافت می‌شود. در واقع، با توجه به مراتب وجود از نظر شوان، به لحاظ مابعدالطبیعی، ادیان در خدا (یعنی در قله وجود) یکی هستند اما در مراتب پایین و زیرین آن قله از هم جدا شده و با یکدیگر تفاوت دارند. از اینرو، تنها عارفان (اهل باطن) یعنی اقلیتی از مردان و زنان که دریافته‌اند ریشه در امر مطلق<sup>۲</sup> دارند، این وحدت درونی و متعالی ادیان را درمی‌یابند. نمودار (۱) - که هیوستون اسمیت در مقدمه‌اش بر کتاب *وحدت متعالی ادیان* آورده است - را ترسیم نمود (Smith, 1975, p.xii):



(نمودار ۱)

1. Esoteric religion
2. The Absolute

کینت اُلدمِدو، در نمودار (۲)، تصویری دقیق‌تر و مفصل‌تر از نمودار فوق را آورده و توضیح داده است که در اینجا برهم زدن خط‌ها ممکن نیست. آنها از یک سر‌آغاز واحد نشأت می‌گیرند و در مقصدشان، در انتهای قلمرو ظاهر، به هم می‌پیوندند. رأس این نمودار را می‌توان حقیقت، واقعیت، یا مطلق در نظر گرفت. نقطه آغاز و نقطه رسیدن یا نقطه انجام در واقع یکی هستند. در این نظرگاه، که در آن تفاوت‌های صوری ادیان کاملاً محترم شمرده می‌شود، ضرورت و تمامیت صوری سنت‌های گوناگون به هیچ وجه از اعتبار ساقط نمی‌گردد. رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است.



در قلمرو ظاهر، شاهد سنت‌های دینی متمایز و جدا از هم هستیم که هر یک به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های صوری نشأت گرفته از یک وحی پایند است. و رای قلمرو ظاهر، در قلمرو باطن، سنت‌های مختلف از طریق ابزارهای گوناگونی همچون تعالیم باطنی، رازآموزی‌ها یا تشریف‌های معنوی، آداب و سلوک معنوی، تعقل، و نیز تجربه تام و تمام، در ساحت حقیقت به هم می‌پیوندند. (Oldmeadow, 2000, pp.76-77)

به نظر می‌رسد برای تحلیل معرفت‌شناختی نظریه شوان در باب نسبت میان ادیان، نخست باید به نگرش مابعدالطبیعی شوان و مراتب واقعیت از نظر او پردازیم.

## دیدگاه مابعدالطبیعی شوان

با توجه به این که شوان نظریه وحدت متعالی ادیان را نظریه‌ای مابعدالطبیعی<sup>۱</sup> و نه فلسفی<sup>۲</sup> می‌داند (Schuon, 1975, p.xxvii)، لازم است دیدگاه او را در باب مابعدالطبیعه و تفاوتش با فلسفه بدانیم. شوان در پیش‌گفتار کتاب *وحدت متعالی ادیان*، هم در باب تفاوت مابعدالطبیعه و فلسفه سخن گفته و هم سه منظر مابعدالطبیعی، فلسفی، و الهیاتی را با یکدیگر مقایسه کرده است:

این کتاب بر پایه نظریه‌ای بنا شده است که به دقیق‌ترین معنا مابعدالطبیعی است و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را فلسفی دانست. تمایز میان مابعدالطبیعه و فلسفه برای کسانی که مابعدالطبیعه را شاخه‌ای از فلسفه می‌دانند، ممکن است نامعتبر جلوه کند؛ اما اتصال این دو به یکدیگر، هرچند به ارسطو و نویسندگان مدرسی پیرو او بازمی‌گردد، تنها بیانگر این است که هر فلسفه‌ای گرفتار محدودیت‌هایی است که، حتی در بهترین نمونه‌هایش، نتوانسته است حق مابعدالطبیعه را به شایستگی ادا کند. در واقع خصلت متعالی مابعدالطبیعه، آن را از هر گونه تفکر صرفاً بشری مستقل می‌سازد. برای روشن شدن تفاوت میان فلسفه و مابعدالطبیعه، می‌توان گفت که فلسفه از عقل جزئی<sup>۳</sup> ناشی می‌شود در حالی که مابعدالطبیعه منحصراً از عقل کلی<sup>۴</sup> نشأت می‌گیرد. معرفت عقلانی محض ذاتاً فراشخصی، کلی، یا الهی است و از آنجا که از عقل محض (عقل کلی) سرچشمه می‌گیرد، نه تنها به مراتب فراتر از استدلال است، بلکه حتی فراتر از ایمان به معنای عادی این اصطلاح است. به بیان دیگر، شناخت مبتنی بر عقل کلی (شناخت مابعدالطبیعی)، از منظر صرفاً الهیاتی نیز فراتر می‌رود، که خود به طرز قیاس‌ناپذیری بر منظر فلسفی برتری دارد، زیرا منظر الهیاتی نیز همچون شناخت مابعدالطبیعی از خداوند سرچشمه می‌گیرد و نه از انسان؛ با این تفاوت که مابعدالطبیعه به کلی از شهود عقلی ناشی می‌شود، اما دین از وحی نشأت می‌گیرد. وحی کلام خداست خطاب به

1. Metaphysical
2. Philosophical
3. Reason
4. Intellect

مخلوقاتش، در حالی که شهود عقلی، مشارکت بی‌واسطه و فعال در معرفت الوهی است. همین که فلسفه استدلال (عقل استدلالی) را برای رفع شک به کار می‌گیرد، دقیقاً ثابت می‌کند که آغازگاه فلسفه شکی است که در پی غلبه بر آن است، در حالی که آغازگاه صورت‌بندی مابعدالطبیعی همواره چیزی است که به لحاظ عقلانی بدیهی یا یقینی است و به کسانی که توان دریافت آن را دارند ابلاغ می‌شود تا در ایشان معرفت نهفته‌ای را بیدار سازد که به‌طور ناخودآگاه آن را حمل می‌کنند و حتی می‌توان گفت که جاودانه در درون آنهاست. (Schuon, 1975, pp.xxvii-xxx)

شوان با مقایسه نگرش فلسفه، الهیات، و مابعدالطبیعه به خدا، تمایز این سه شیوه تفکر را روشن‌تر می‌سازد. از نظر او، نگرش فلسفی در پی حل مسئله خدا به واسطه استدلال است، یعنی می‌کوشد تا بودن یا نبودن خدا را از راه استدلال اثبات کند؛ نگرش الهیاتی چندان نگران اثبات خدا از طریق استدلال و برهان نیست، بلکه با توجه به وحی، وجود خدا را مسلم دانسته و بر باور به او استوار است. اما نگرش مابعدالطبیعی دل‌نگران برهان اثبات خدا یا باور به خدا نیست، بلکه تنها به شواهد آشکار عقلانی می‌پردازد که یقین مطلق به بار می‌آورد؛ شواهدی که تنها برای معدود نخبگان معنوی قابل دریافت است. (Schuon, 1975, p.xxx) البته شوان، از یک سو، ایمان<sup>۱</sup> را برتر از باور<sup>۲</sup> می‌داند و از فروکاستن ایمان به سطح باور دینی ساده پرهیز می‌کند و، از سوی دیگر، یادآور می‌شود که دین این معرفت عقلی محض یا همان شناخت مابعدالطبیعی را در پوشش نمادهای اعتقادی و آیینی‌اش دربر دارد و منتقل می‌سازد. (Schuon, 1975, p.xxx)

در اینجا، تمایز ظاهراً انعطاف‌ناپذیر میان مابعدالطبیعه و فلسفه بیشتر ناظر به فقر فلسفه‌های متجدد است و شوان در جای دیگری گفته است که در کتاب وحدت متعالی / دیان، با طرح دیدگاهی شبیه به دیدگاه غزالی و در واقع با مترادف دانستن فلسفه با استدلال‌گرایی،<sup>۳</sup> مسئله را ساده کرده است (Schuon, 1985, p.123)؛ اما خود شوان، آنجا که

- 
1. Faith
  2. Belief
  3. Rationalism



فلسفه را به معنای واقعیت‌اندیشیدن دانسته، این تمایز را کمی تعدیل کرده و از نوعی تفاوت نسبی نیز سخن گفته است که در آن فلسفه و مابعدالطبیعه و نیز الهیات در یکدیگر رسوخ می‌کنند. (Schuon, 1985, p.125) زیرا از نظر او کلمات فلسفه و فیلسوف به خودی‌خود معنای محدودکننده‌ای ندارند و خود اصطلاح فلسفه و نیز کاربردی که غالباً داشته است ما را ملزم نمی‌کند که فلسفه را تنها به معنای محدود آن، یعنی استدلال‌گرایی و اندیشه صرفاً ناشی از عقل جزئی، لحاظ کنیم و از معنای وسیع‌تر آن، یعنی اندیشیدن سازگار با عقل کلی درونی،<sup>۱</sup> که معنای شایسته و اولیه این کلمه است، چشم‌پوشیم. (Schuon, 1985, pp.115-116, 126)

در واقع می‌توان گفت که از نظر شوان مابعدالطبیعه شاخه‌ای از فلسفه که به امور ماورای طبیعت می‌پردازد به‌شمار نمی‌آید؛ همچنان که شناختی صرفاً بشری نیست که در بافت و سیاق ذهن انسان و به‌واسطه مقولات ذهن انسانی فراهم آمده باشد. شوان مابعدالطبیعه را علم به واقعیت غایی و برین می‌داند که از طریق عقل کلی دست‌یافتنی است؛ شناختی فوق انسانی که در تمامت خود هستی انسان را نیز دربر می‌گیرد. مابعدالطبیعه علم مقدس و خردِ رهایی‌بخش است که دست‌یابی به آن، علاوه بر قابلیت و استعداد خاص ذهنی و عقلی، مستلزم شرایط و صلاحیت‌های اخلاقی و معنوی نیز است. (Nasr, 1991, p.27) اینکه شوان تمییز مابعدالطبیعی را مقتضی اخلاق می‌داند، بنا به گفته خودش، «به این معناست که فضیلت بخشی از حکمت است؛ حکمت بدون فضیلت، نه بدو بلکه بی‌شک در درازمدت، در واقع حقه‌بازی و ریاکاری است. معرفت تام نسبت به واقعیت الهی هماهنگی اخلاقی با این واقعیت را می‌طلبد؛ همان‌طور که چشم ضرورتاً با نور هماهنگ می‌شود.» (Schuon, 2002, p.86)

شوان معرفت مابعدالطبیعی را معرفتی مقدس می‌داند که از انسان همه آنچه را که او هست می‌طلبد؛ معرفت مابعدالطبیعی، در تأثیرگذاری‌اش بر انسان، عشق (یا جهت‌گیری خودجوش اراده به سوی خدا) را به ثمر می‌نشانَد و گستاخی (یعنی همه‌چیز انگاشتن خود

یا ناچیز انگاشتن دیگران) را از بین می‌برد. (Schuon, 1987, p.145) مقدس بودن مابعدالطبیعه از نظر شوان به این معنا است که مابعدالطبیعه، بر خلاف یک فلسفه دنیوی،<sup>۱</sup> به چارچوب عملیات ذهنی محدود نمی‌شود. در واقع، سخن گفتن از مابعدالطبیعه بدون توجه به لوازم اخلاقی‌اش، کاری نامعقول و خطرناک است. (Schuon, 2002, p.183) این معرفت مقدس، در تمامیت خود تنها در چارچوبی سنتی، که ابزار مناسبی برای انتقال این معرفت را فراهم می‌سازد، دست‌یافتنی است و تا به امروز - یعنی تا پیش از دنیای متجدد - به طور شفاهی و سینه به سینه حفظ و منتقل شده است. مابعدالطبیعه در قلب دین جای دارد و نیز در قلب خود انسان، که جایگاه عقل الهی،<sup>۲</sup> است. (Nasr, 1991, pp.27-28)

البته شوان از تناقض‌نمایی‌های بیان معنوی و تنگناهای اظهار بصیرت‌های معنوی آگاه است و این واقعیت را می‌پذیرد که عالمان مابعدالطبیعه سنتی در بیان عقلی معرفت شهودی خود غالباً از الهیات پیروی می‌کنند، اما با توجه به محدودیت‌ها و تعیینات اجتناب‌ناپذیر در الهیات توضیح می‌دهد که تنها در مابعدالطبیعه محض است که حق<sup>۳</sup> و جوه گوناگونی را آشکار می‌سازد که با یکدیگر متفاوت‌اند و عقل تغییر موضع می‌دهد تا با این تفاوت‌ها هماهنگ شود. تنها مابعدالطبیعه می‌تواند بعد عمودی علیت را با بعد افقی آن، یا مطلقیت مبدأ الهی<sup>۴</sup> را با جوه نسبیتش، آشتی دهد. (Schuon, 1976, pp.70-76)

مابعدالطبیعه محض نه رومی است نه مسیحی، بلکه جهانی<sup>۵</sup> است. در واقع چنین نیز می‌باید باشد، چون خدا یکی است: «خداوند خدای ما خداوندی است واحد» (تثنیه، ۶: ۴)؛ «بگو: او خدایی است یکتا» (اخلاص: ۱)؛ و یا «هیچ کس خوب نیست مگر یکی، خدا» (انجیل مرقس، ۱۰: ۱۸).<sup>۶</sup> این همان تعلیمات «وحدت درونی ادیان» و درک این نکته است که همه ادیان صورت‌های مختلفی هستند که خود خداوند برای به تجلی رساندن حقیقت واحد الهی برگزیده است. (بینای مطلق، ۱۳۸۵، ص ۲۸ و ۳۱)

1. Profane philosophy
2. Divine intellect
3. Real
4. Divine principle
5. Universal

۶. عیسی او را گفت: «از چه روی مرا نیک می‌خوانی؟ تنها خدا نیک است و بس.» (عهد جدید، ص ۲۹۴)

به هر حال، دیدگاه شوان نه تنها در کتاب *وحدت متعالی ادیان* بلکه در مجموعه آثارش دیدگاهی مابعدالطبیعی است که برای شناخت کامل آن باید تمامی آثارش را مطالعه کرد؛ زیرا او غالباً در مطالعات و بررسی‌هایش به مسائل گوناگون مابعدالطبیعی باز می‌گردد و به عنوان یک حکیم یا عالم مابعدالطبیعه در عرصه دین، هنر، الهیات، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، و جهان‌شناسی سخن می‌گوید. شوان از مکاتب مابعدالطبیعی چندین سنت شناخت دارد و مطالعات او در دین‌پژوهی تطبیقی همواره نشان‌دهنده مطالعه‌ای در مابعدالطبیعه تطبیقی نیز هست. (Nasr, 1991, pp.27-29)

### مراتب واقعیت

از نظر شوان، مابعدالطبیعه از اینجا آغاز می‌شود که واقعیت برین<sup>۱</sup> هم مطلق و هم نامتناهی است. در مطلق هیچ گونه زیادت و نقصان یا تکرار و تفرقه راه ندارد؛ بنابراین، تنها خودش و تماماً خودش است. و نامتناهی هیچ حد و مرزی ندارد و دارای همه توان‌ها و امکاناتی است که خلقت و تجلی را میسر می‌سازد. نامتناهی در واقع کمال ذاتی شایسته و خاص مطلق است؛ سخن گفتن از مطلق همانا سخن گفتن از نامتناهی است و یکی را بدون دیگری نمی‌توان تصور کرد. پس واقعیت برین و متعالی با مطلق بودن و عدم‌تناهی خود همه کمالات را دارد و خیر اعلی<sup>۲</sup> است و، در عین حال، امکان کل<sup>۳</sup> است، یعنی همه امکانات تجلی و صدور را دارد؛ و از این عدم‌تناهی سازگار با امکان کل است که تشعشع کلی یا مایا<sup>۴</sup> ناشی می‌شود که هم الهی و هم کیهانی است. (Schuon, 2000, pp.15-16)

شوان با عنایت به این که «در مابعدالطبیعه، همچون دیگر حیطه‌ها، باید بدانیم چطور هر چیزی را در جای خودش بگذاریم» (Schuon, 1990a, p.60)، با شرح چهار تمایز اساسی در مراتب واقعیت (Schuon, 2000, pp.18-19)، کل عالم را شامل چهار مرتبه می‌داند: نخست خود مبدأ المبادی که مطلق محض است؛ دوم تجسم تجلی در مبدأ

1. Supreme reality
2. Sovereign good
3. All-possibility
4. Maya

المبادی، یا مبدأ المبادی همراه با مایا که همان خدای خالق<sup>۱</sup> و شارع<sup>۲</sup> و حافظ<sup>۳</sup> جهان است؛ سوم تصویر مبدأ المبادی در تجلی که بازتاب مبدأ المبادی در مرتبه خلقت است؛ و چهارم خود تجلی. (Schuon, 2000, pp.18-19) به بیان دیگر، چهار مرتبه کل عالم عبارتند از: ورای وجود، وجود (یا خدای متشخص)، آسمان (ملکوت)، و زمین (مُلک). ورای وجود و وجود مجموعاً مبدأ الهی را تشکیل می‌دهند؛ حال آنکه آسمان و زمین تجلی کلی را شکل می‌دهند. (Schuon, 1990b, p.142) البته فهم و پذیرش اصل مراتب واقعیت مهم‌تر از تعداد این مراتب است؛ یعنی فهم و پذیرش این حقیقت مابعدالطبیعی که وجود یا هستی امری ذومراتب است و به یک سطح و مرتبه محدود نمی‌شود.

با توجه به آموزه مراتب واقعیت، می‌توان دریافت که واقعیت اعلا هم عالی‌ترین و برترین واقعیت و هم باطنی‌ترین و درونی‌ترین واقعیت است؛ یعنی هم بر وجه متعالی<sup>۴</sup> و تنزیهی آن و هم بر وجه متدانی<sup>۵</sup> و تشبیهی آن تأکید می‌گردد. به گفته شوان «تعالی خداوند، متضمن بعدی از تدانی است، همان‌طور که تدانی او نیز به سهم خود متضمن بعدی از تعالی است.» (Schuon, 1990b, p.142) در واقع، تعالی و تدانی را می‌توان دو مفهوم کلیدی در کل مابعدالطبیعه دانست. تعالی به مطلقیت اصل اعلا اشاره دارد و تدانی به حضور اصل اعلا در همه مراتب ظهور. بنابراین، هر آموزه جامع مابعدالطبیعی از تعادل و توازن میان دو اصل تعالی و تدانی شکل گرفته است. نادیده انگاشتن تدانی به قطع رابطه جهان با خداوند منجر می‌شود و غفلت از تعالی کل واقعیت را، در بهترین حالت، به طبیعت صرف فرو می‌کاهد. این دو اصل در اسلام توسط شهادتین بیان شده‌اند. (بینای مطلق، ۱۳۸۵، ص ۳۸) رابطه میان تعالی و تدانی یا تنزیه و تشبیه، که بنابر آن هر قطب همواره متضمن قطب دیگر است، چیزی است که در عرفان اسلامی به خوبی نمایان است (Schuon, 1976, p.4; 1985, p.136) و در سنت خاور دور نیز با رمز تائویی

- 
1. Creator
  2. Legislator
  3. Savior
  4. Transcendent
  5. Immanent

بین-یانگ<sup>۱</sup> (نمودار ۳) نشان داده می‌شود که در آن بخش سفید دارای یک مرکز سیاه، و بخش سیاه دارای یک مرکز سفید است. (Schuon, 1976, pp.42, 206-207)



بین-یانگ

نمودار (۳)

شوان تمایز میان خدای واجب الوجود و جهان ممکن الوجود را تمایزی می‌داند که تمامی تمایزات و ارزش‌گذاری‌های دیگر از آن برمی‌خیزد. (Schuon, 2000, p.7) در واقع، تمایز و تمییز میان واجب الوجود و ممکن الوجود تمایز و تمییز میان حق<sup>۲</sup> و وهم<sup>۳</sup> (یا واقعی و موهوم)، میان آتما و مایا، و به تعبیر دیگر میان مطلق و نسبی است. از نظر شوان، این تمایز و تمییز مابعدالطبیعی در مراتب واقعیت بسیار اساسی و ضروری است. (Schuon, 2002, p.85)

شوان در هستی‌شناسی و خداشناسی مابعدالطبیعی خود نسبت را با دم تناهی مبدأ المبادی پیوند می‌دهد و از مفهوم کلیدی مایای الهی یا نسبت در خدا سخن می‌گوید (Schuon, 1982, p.36)؛ اندیشه‌ای که تنها در متون مابعدالطبیعی محض یافت می‌شود و متکلمان نمی‌توانند با آن کنار بیایند: «اینکه متکلمان نظریه صدور<sup>۴</sup> افلاطونی و شرقی را فهم نمی‌کنند، ناشی از این است که قول به وحدت معبود،<sup>۵</sup> مفهوم نسبت الهی،<sup>۶</sup> یا مایا -

1. Yin-Yang
2. Real
3. Illusory
4. Emanationism
5. Monotheism
6. Divine Relativity

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

که از لحاظ مابعدالطبیعی مفهومی اساسی است - را در بین دو هلال می‌نهد؛ همین کار یا عملاً همین بی‌خبری است که مانع درک این امر می‌شود که میان مطلقاً مطلق یعنی ورای وجود، و نسبتاً مطلق (مطلق نسبی) یعنی وجود هستی‌بخش<sup>۱</sup> هیچ‌گونه ناسازگاری در کار نیست و اینکه این تمایز تمایزی خطیر و حیاتی است. مایای الهی،<sup>۲</sup> یا نسیت، نتیجه ضروری عدم تناهی مبدأ المبادی است: خداوند به سبب عدم تناهی خود متضمن بعد نسیت است و به سبب دربر داشتن این بعد است که جهان را متجلی می‌سازد.» (Schuon, 1984, p.89)

بنابر آنچه گفته شد، یعنی با توجه به مراتب واقعیت از نظر شوان، به لحاظ مابعدالطبیعی، ادیان در قله وجود یا خدا به هم می‌پیوندند و یکی می‌شوند و پایین آن مرتبه از یکدیگر جدا و متفاوت می‌شوند. (Smith, 1975, p.xii) «به تعبیر دیگر، در خدا ادیان همگرایی می‌یابند و در کمتر از خدا کمابیش واگرایی. وحدت ادیان در ساحت و سطح امر متعالی، یعنی خدا، صورت می‌پذیرد و از اینرو نظریه شوان، وحدت متعالی ادیان نامیده شده است.» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۴۱۰)

در واقع، نگرش شوان در هستی‌شناسی و مراتب واقعیت مبنایی مابعدالطبیعی برای نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان فراهم می‌آورد. واقعیت مطلق یکی و یگانه است، یعنی به خودی خود دارای وحدت است و تجزیه و تقسیم و شکاف در آن راه ندارد؛ اما به خاطر نامتناهی بودنش دارای مراتب و درجاتی از تجلی و ظهور است که هم در آسمان یا عالم ملکوت و هم در زمین یا عالم مُلک بازتاب و مصداق دارد و همین امر است که وحی، کشف، الهام، و بسیاری از انکشافات الهی را میسر می‌سازد. به تعبیر شوان «خدای تعالی در وجود و از مجرای وجود، تا حدودی به جهان مبدل می‌شود. اگر چنین چیزی ممکن باشد، ناشی از عینیت مابعدالطبیعی موجود میان مبدأ المبادی و تجلی است، عینیتی که بی‌شک به بیان آوردنش دشوار است ولی همه طریقت‌های باطنی به آن گواهی می‌دهند.» (Schuon, 1969, p.144) مفهوم مابعدالطبیعی نسیت الهی امکان فهم مطلق

1. Creative being
2. Divine Maya

نسبی، یا تجلی خلاقانه، انکشافی، و نجات‌بخش وجود مطلق را فراهم می‌سازد و تماس میان خدا و جهان و نیز ارتباط خدا با انسان و سخن‌گفتن خدا در قالب وحی‌های گوناگون را تبیین می‌کند. (Schuon, 1976, pp.59-60, 202-203) خدا وحدت<sup>۱</sup> خود را همراه با صورتی که از کلامش صادر می‌شود، آن‌طور که باید و شاید نشان می‌دهد، اما خود را محدود و منحصر به تنها یک صورت خاص نمی‌سازد. درست است که خدا در سخن‌گفتن با انسان خودش را انسانی می‌سازد اما در ذات خودش برتر و متعالی از انسان و انسانی بودن است. هر وحی، در واقع، یک تجلی الهی است و تفاوت میان ادیان در اینجا است که خدا می‌خواهد خودش را متجلی سازد. مطلقیت فقط متعلق به ذات الهی است و خدا در تجلی خود و در هماهنگی با ذهنیت و نسبیت انسانی یک صورت یگانه و مطلق ندارد. (Schuon, 2008, pp.92, 105)

شوان با طرح مفهوم تجلی الهی و نسبیت الهی، هم بر وحدت ادیان در ساحت الهی یا خدا تأکید می‌کند و هم تنوع و تعدد ادیان را در ساحت انسانی و دنیوی توجیه می‌کند. از نظر او «ذات الهی وجه مشخص خود را در هر وحی یا دین خاص متجلی می‌سازد و بی‌تشخصی برین خود را در تعدد و تنوع صور کلامش نشان می‌دهد.» (Schuon, 1975, p.25) به این معنا که وجه نامتشخص الهی در هیچ صورت خاصی از صور و حیانی نمی‌گنجد و وراى تعبیر و توصیف است. (Schuon, 2008, pp.38-39)

بنابراین، دیدگاه شوان در باب وحدت متعالی و درونی ادیان ناشی از نگرش مابعدالطبیعی وی است که در آن مرتبه و بعد ظاهری هر دین - که متفاوت با ادیان دیگر است - از مرتبه و بعد باطنی آن دین - که مشترک با ادیان دیگر است - متمایز می‌شود؛ به تعبیر دیگر، شریعت از طریقت تفکیک می‌گردد؛ و به تعبیر سوم، میان نسبی و مطلق فرق نهاده می‌شود. ادیان در مرتبه متعالی الهی دارای وحدت و اشتراک‌اند، اما در مرتبه پایین انسانی کثرت و اختلاف دارند. در واقع، شوان با تکیه بر میانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و خداشناختی مابعدالطبیعی‌اش می‌کوشد تا تعدد و وحدت ادیان را با بیان

---

1. Solidarity

نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت تفسیر کند و پاسخی مناسب برای مسئله نسبت ادیان فراهم آورد.

### مبانی معرفت‌شناختی

به نظر می‌رسد آنچه گفته شد زمینه را برای بررسی مبانی و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان فراهم ساخته باشد.

### عقل کلی و شهود عقلانی

گفته شد که شوان در دیدگاه مابعدالطبیعی خود بر معرفت عقلانی محض یا شهود عقلانی ناشی از عقل کلی تأکید می‌ورزد، چیزی که می‌توان آن را مشخصه‌ای اساسی در نگرش سنت‌گرایی دانست. (Guenon, 1975, pp.36-37) لذا برای فهم دیدگاه مابعدالطبیعی شوان در باب دین و نسبت میان ادیان، بررسی عقل کلی و شهود عقلانی لازم به نظر می‌رسد.

می‌توان گفت که راه رسیدن به معرفت مابعدالطبیعی مورد نظر شوان عقل کلی یا عقل قدسی یا عقل عقل است. او در آثار خود در باب تشرّف،<sup>۱</sup> ریاضت معنوی، و پرورش قوای درونی که انسان را به نحوه جدیدی از آگاهی و هشیاری می‌رساند، سخن گفته و نیز آشکارا در باب قوه عقل کلی بحث کرده است؛ قوه‌ای که در انسان وجود دارد و از طریق ریاضت معنوی و در سایه لطف الهی به کار می‌افتد. از نظر شوان، انسان دارای سلسله مراتبی از ابزار شناخت است که عبارتند از: حواس؛ توانایی‌های گوناگون روان و ذهن از جمله تخیل و استدلال؛ و عقل کلی که قوه‌ای فوق‌طبیعی در انسان است و می‌تواند به خدا و واقعیات فوق‌حسی معرفت مستقیم حاصل کند، به شرطی که تمایلات و حجاب‌هایی که انسان را از خودش مخفی می‌سازند مانع فعلیت یافتن این قوه نشوند. عقل کلی در قلب جای دارد در حالی که عقل جزئی که بازتاب عقل کلی در مرتبه ذهنی است، با مغز و سر مرتبط است (Nasr, 1991, pp.31-32).

از نظر شوان، سخن گفتن از معنویت، در واقع، طرح مسئله منابع معرفت است که عبارتند از: وحی، الهام، تعقل، و تفکر؛ لذا مراد از این اصطلاحات را روشن می‌سازد:

#### 1. Initiation



«الهام، مانند وحی، القایی الهی است، با این تفاوت که در وحی روح القدس<sup>۱</sup> پیام قاطعی را القا می‌کند که متضمن قانون و الزام‌آور است، اما در الهام ارزش پیام هر چه باشد مفاد جزئی ندارد و در چارچوب پیام اصلی نقشی روشن‌گر دارد. تفکر، مانند تعقل، فعالیت از جانب عقل است، با این تفاوت که در تعقل این فعالیت از آن اخگر الهی درونی، یعنی عقل کلی، برمی‌خیزد، در حالی که در تفکر این فعالیت از عقل جزئی، که تنها پذیرای منطق و نه شهود عقلانی است، ناشی می‌شود.» (Schuon, 1985, p.25) شوان عقل کلی را به‌خودی‌خود مصون از خطا می‌داند و تعقل محض<sup>۲</sup> یا کشف صریح را یک وحی انفسی<sup>۳</sup> و متدانی برمی‌شمرد، چنان که وحی به معنای اخص کلمه را هم یک تعقل یا کشف آفاقی<sup>۴</sup> و متعالی به حساب می‌آورد و توضیح می‌دهد که تا جایی تعقل یا کشف تضمین شده است که عقل کلی بدون حجاب به فعلیت درآید و این خود شرایطی را می‌طلبد که، نه تنها عقلانی، بلکه به ژرف‌ترین معنا اخلاقی نیز هست که در واقع به فضایل، و نه صرفاً رفتار اجتماعی، تعلق دارد. (Schuon, 1984, p.31)

از نظر شوان، عقلی مسلک کسی است که تنها عقل جزئی را معتبر می‌داند و آن را بر تعقل (کشف) و وحی مقدم می‌دارد و تعقل و وحی را نامعقول می‌شمارد. (Schuon, 1984, p.38) در واقع، یکی از مشخصات عقلی مسلکی این است که «امر فوق‌طبیعی را با امر نامعقول<sup>۵</sup> یکسان می‌انگارند، درست مثل اینکه چیزی ناشناخته یا نادانستنی را پوچ و بی‌معنا بدانند. عقلی مسلکی یک قورباغه که در بن چاهی می‌زید این است که وجود کوه‌ها را انکار کند؛ شاید این هم نوعی منطق باشد، اما منطقی که هیچ ربطی به واقعیت ندارد.» (Schuon, 1984, p.42) شوان با بیان این که کار عقل جزئی یا عقل استدلالی، لااقل نسبت به مافوق طبیعت، کاری تمهیدی است، توضیح می‌دهد که «عقل جزئی همه عقل نیست. آدمی که داغ هبوط بر جبین دارد، برای به فعلیت درآوردن خاطره و یادکرد<sup>۶</sup> متعلق به عقل کلی، باید مسافت دور و درازی را طی کند و از ظاهر به باطن راهی بجوید؛ عقل برای آنکه به تمامی همان شود که در واقع هست و یا برای آنکه

1. Spirit
2. Pure intellection
3. Subjective
4. Objective
5. Reminiscence

از مایه فطری خود آگاه گردد، باید از طریق وجوه بیرونی تر راهی به درون بگشاید.»  
(Schuon, 1984, p.64)

مارتین لینگز، با اشاره به آیه‌ای از قرآن،<sup>۱</sup> بیان می‌کند که دیدگاه قرآنی با دیدگاه کل جهان باستان، هم شرق و هم غرب، توافق دارد؛ در این نکته که بصیرت را به قلب نسبت می‌دهد و در این که قلب را نه تنها برای دلالت بر آن عضو جسمانی که این نام را دارد، بلکه برای دلالت بر آنچه که این مرکز جسمانی ما را بدان دسترسی می‌بخشد نیز به کار می‌برد؛ یعنی برای دلالت بر مرکزِ نفس، که خودش دروازه قلب والتری، یعنی دروازه روح، است. از اینرو، قلب غالباً مترادف با عقل، به معنای کامل واژه لاتین<sup>۲</sup> آن، یا همان عقل کلی است، یعنی قوه‌ای که امر متعالی را درک می‌کند. (Lings, 1975, p.48)

پس برخلاف انسان متجدد که صرفاً با اندیشه ناشی از عقل استدلالی سر و کار دارد و خود را از عقل شهودی محروم ساخته است و «به جای این که با دلش ببیند، تنها با مغزش می‌اندیشد» (Schuon, 1995, p.7)، شوان و دیگر سنت‌گرایان، عقل را تنها به معنای رایج و متداولش، یعنی نوعی توانایی ذهنی، به کار نمی‌برند و، با تمایز نهادن میان عقل کلی و عقل جزئی، بر شهود و بصیرت ناشی از عقل کلی تأکید می‌ورزند. از نظر شوان «فرق بسیار است میان کسی که اهل بصیرت و شهود عقلانی است با کسی که صرفاً اهل تفکر است و "تک و تنها در تاریکی افتان و خیزان می‌رود" و انکار وجود هر معرفتی که به همین شیوه سیر نمی‌کند مایه افتخار وی است.» (Schuon, 1995, p.9) از نظر شوان، عقل کلی یا عقل محض در قلب هر انسانی وجود دارد، اما تنها در حکیمان<sup>۳</sup> و اولیاء<sup>۴</sup> به درجات متفاوت و به شیوه‌های گوناگون فعلیت می‌یابد. خود عقل محض خطاناپذیر است، چرا که شعاعی از کلمه الهی<sup>۵</sup> است. (Schuon, 1976, p.103)

۶. فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ؛ در حقیقت، چشم‌ها کور نیست لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است. (حج: ۴۶)

2. Intellectus
3. Sage
4. Saints
5. Divine logos

## تمییز و تمرکز

از نظر شوان، حقایق هستند که فطری و ذاتی روح انسان‌اند و گویی در ژرفای قلب او مدفون و مستورند؛ این حقایق که به طور بالقوه در عقل کلی یا عقل شهودی ناب جای دارند همان حقایق اساسی و ازلی هستند که حقایق دیگر را شکل می‌دهند و تعیین می‌بخشند. تنها کسانی به این حقایق مابعدالطبیعی دسترسی دارند که اهل مراقبه و حضور معنوی باشند. (Schuon, 2000, p.3) شوان اهلیت عقلانی<sup>۱</sup> را تمییزی می‌داند که قادر است از ظواهر به واقعیت، از صور به ذات، و از معلولات به علت برگردد. (Schuon, 1984, p.187) از اینرو، شوان بر تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز بر حقایق معنوی تأکید دارد. تمییز به آموزه، یا جنبه نظری و معرفتی دین، مربوط می‌شود و تمرکز با روش، یا جنبه عملی و سلوکی دین، مرتبط است. «کارکرد اساسی عقل بشری تمییز میان حق و وهم یا تمییز میان باقی و فانی است، و کارکرد اساسی اراده پیوستن به باقی یا حق است. این تمییز و این پیوستن لب تمام معنویت‌اند. و جامعیت نهفته در هر میراث معنوی بزرگ بشریت، یا دین جاودان،<sup>۲</sup> را تشکیل می‌دهند. دین جاودان همان دینی است که حکیمان پیرو آن هستند و همواره و ضرورتاً بر پایه عناصر صوری بنیاد الهی بنا می‌شود. تمییز مابعدالطبیعی<sup>۳</sup> تفکیک میان آتما و مایا است؛ اما تمرکز یا تجمع خاطر معنوی<sup>۴</sup> یا خودآگاهی وحدت‌بخش<sup>۵</sup> یگانگی مایا با آتما است. تمییز جداسازنده است و همان چیزی است که آموزه از آن سخن می‌گوید؛ تمرکز وحدت‌بخش است و همان چیزی است که روش حاکمی از آن است؛ ایمان به عنصر نخست مربوط است، و عشق به خدا با عنصر دوم ارتباط دارد.» (Schuon, 2006, pp.119-120) از نظر شوان، راز تمایز و ارتباط حق و وهم است که اساس دین جاودان را شکل می‌دهد. این راز همراه با تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز و تجمع خاطر معنوی که مکمل و متمم آن راز هستند از دیدگاه عرفان اهمیتی مطلق دارد.

1. Intellectual qualification
2. Religio perennis
3. Metaphysical discernment
4. Contemplative concentration
5. unifying consciousness

برای عارفان - به معنای اصلی و درست این کلمه - در تحلیل نهایی دین دیگری جز دین جاودان وجود ندارد؛ همان که ابن عربی، با تأکید بر عنصر تحقق‌پذیری<sup>۱</sup> روحانی یا معنوی، آن را دین عشق<sup>۲</sup> نامیده است. (ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷) شوان این تعریف دولایه یا دویخشی<sup>۳</sup> دین جاودان - یعنی تمییز میان حق و وهم و تمرکز وحدت‌بخش و مستمر بر حق - را متضمن معیار راست‌آیینی هر دین و معنویت نیز می‌داند؛ از نظر او یک دین راست‌آیین هم ایده و اندیشه‌ای کافی در باب مطلق و نسبی و روابط متقابل آنها ارائه می‌دهد و هم راهی را فراهم می‌سازد تا کمال و استمرار تمرکز را تضمین نماید، یعنی فعالیت معنوی را مهیا می‌سازد که ذاتاً حضوری و مشاهده‌تی<sup>۴</sup> است و در سرنوشت نهایی ما مؤثر است. (Schuon, 2006, pp.120-121)

شوان مراقبه، تمرکز، و نیایش را چکیده و خلاصه حیات معنوی و نمایانگر شیوه‌های اصلی آن می‌داند و این کلیدهای اساسی را توضیح می‌دهد: «مراقبه، از دیدگاه ما، فعالیت عقل برای فهم حقایق کلی است؛ تمرکز (تجمع خاطر) فعالیت اراده برای جذب و پذیرش وجودی این حقایق یا واقعیت‌ها است؛ و نیایش فعالیت نفس<sup>۵</sup> به سوی خداوند است.» (Schuon, 1990b, p.141)

بنابراین، شهود فوق استدلالی حق و یقین مابعدالطبیعی ناشی از عقل کلی و تعقل شهودی و در واقع تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز و تجمع خاطر بر حقایق معنوی به لحاظ معرفت‌شناختی برای شوان بسیار اهمیت دارد (Schuon, 2000, pp.3-5) و به تحقق‌پذیری معنوی یا متحقق‌شدن به حقایق معنوی<sup>۶</sup> می‌انجامد؛ چیزی که تنها در نگرش و تفکر مابعدالطبیعی مورد توجه است و فلسفه به معنای محدودش و نیز تفکر دینی متعارف از آن غفلت می‌ورزند. (Schuon, 1975, pp.1-2) از نظر شوان «معرفت عقیدتی<sup>۶</sup> به معنای دقیق

#### 1. Realization

۲. دین الحبّ (Religion of Love)

#### 3. Two-fold

#### 4. Contemplative

#### 5. Spiritual realization

#### 6. Doctrinal knowledge

کلمه، مستقل از شخص است، اما تحقق<sup>۱</sup> این معرفت مستقل از قابلیت انسان به عنوان محملی برای آن نیست. کسی که از حقیقت بهره‌مند می‌شود باید شایستگی آن را نیز داشته باشد. معرفت فقط به شرطی ما را نجات می‌بخشد که همه هستی ما را درکار آورد: یعنی آنگاه که راهی عملی و تحول‌آفرین فراهم سازد که طبیعت ما را زیرورو کند، همان‌طور که خیش<sup>۲</sup> خاک را زیرورو می‌کند.» (Schuon, 1987, pp.144-145) در واقع، با توجه به اینکه حقیقت که خدا باشد نامتناهی و جامع است، شناخت حقیقت و در واقع معرفت به آن جامع مطلق<sup>۲</sup> همانا شناخت خدا با تمام وجودمان است، یعنی با اندیشه و اراده و عشق؛ و اینجا است که اتحاد عالم و معلوم حاصل می‌شود. (Schuon, 2000, pp.5-6)

### شریعت و طریقت، دو سطح معرفتی

از آنچه شوان گفته است می‌توان دریافت که، در واقع، او شریعت و طریقت یا مشرب ظاهری و مشرب باطنی را دو سطح معرفتی متفاوت می‌داند که البته با یکدیگر ارتباط دارند. از نظر او «شریعت عبارت است از یکی دانستن حقایق متعالی با صورت‌های اعتقادی و اگر نیاز افتد، با واقعیت‌های تاریخی یک وحی خاص، حال آنکه طریقت به نحوی کم و بیش مستقیم به همین حقایق اشارت دارد. اما با قبول اینکه نسبت یک رمز با محتوایش، در واقع، نسبت یک تجلی با اصل آن است، تناظر و در عین حال تضادی میان دو مرتبه شریعت و طریقت وجود دارد: طریقت حافظ شریعت است زیرا جوهر آن است، اما از جهاتی نیز ناقص شریعت است زیرا از آن برمی‌گذرد.» (Schuon, 1984, p.144)

شوان با توجه به محدودیت فهم صرفاً نظری یک فکرت، آن را با کلمه جزم‌اندیشی<sup>۳</sup> مشخص می‌سازد و عقاید یا جزمیات دینی را، دست‌کم تا آنجا که قالب‌های ادراکی دیگر را طرد می‌کنند، نمایانگر فکرتی می‌داند که بر حسب گرایش نظری به آن توجه شده است و این شیوه انحصاری نظر انداختن به فکرت‌ها را مشخصه منظر جزم‌اندیشانه دینی برمی‌شمارد. او برای نشان دادن محدودیت فهم نظری و فهم جزم‌اندیشانه، این دو را با

1. Actualization

2. The Total

3 Dogmatism

رؤیت یک شیء مقایسه می‌کند؛ به این معنا که فهم و استنباط جزئی یا عقیدتی همانند رؤیت یک وجه شیء از یک زاویه و منظر خاص است که در این حالت هم شیء و هم بیننده ساکن و ثابت هستند؛ فهم و استنباط نظری همانند رؤیت ناقص یک وجه شیء از یک زاویه یا از زوایای متفاوت است که در این حالت، با اینکه شیء ساکن و ثابت است و تنها یک وجه آن به نظر می‌آید، بیننده می‌تواند منظر و نقطه دید خودش را تغییر دهد، اگرچه نگاهش ناقص و جزئی است؛ فهم و استنباط عقلانی همچون رؤیت همه وجوه یک شیء از تمام زوایای ممکن است که در این حالت هم شیء و هم بیننده می‌توانند حرکت کنند؛ یعنی تمام وجوه شیء از زوایا و منظرهای متفاوت، دیده می‌شود. (Schuon, 1975, pp.2-5) از نظر شوان، در آموزه‌های عقلانی<sup>۱</sup> این دیدگاه‌ها و نیز وجوه گوناگون هستند که شکل و صورت باور و اعتقاد را مشخص می‌سازند، در حالی که در جزم‌اندیشی اعتقاد با یک دیدگاه و وجه محدود و مشخص<sup>۲</sup> درمی‌آمیزد و بنابراین دیدگاه‌ها و وجوه دیگر را طرد و نفی می‌کند. (Schuon, 1975, p.6)

با عنایت به آنچه گفته شد، شوان، از یک سو، محدودیت شریعت یا مشرب ظاهری را مطرح می‌سازد (Schuon, 1975, ch.2)، و از سوی دیگر، از تعالی و کلیت و شمول طریقت یا مشرب باطنی سخن می‌گوید. (Schuon, 1975, ch.3) در واقع، می‌توان گفت که یک جنبه از محدودیت شریعت ظاهری همان محدودیت معرفتی آن است، به این معنا که مشرب ظاهری یا دیدگاه شریعت‌مدارانه با جزم‌اندیشی هم‌آغوش است و تنها از یک منظر انحصاری و محدود به یک وجه خاص حقیقت می‌نگرد. از نظر شوان، دیدگاه شریعت‌مدارانه یا منظر شریعت اساساً منظری است که به بالاترین نفع و مصلحت فردی توجه دارد که البته محدود به زندگی دنیوی نمی‌شود و همان توجه به رستگاری شخصی است. (Schuon, 1975, pp.7, 13) روشن است که این منظر محدود مشرب ظاهری چیزی متعالی در بر ندارد. در واقع، حقیقت اگزوتریکی یا همان منظر شریعت، بنا به تعریف، و به خاطر محدودیت غایتش، محدود است، بدون اینکه این محدودیت بر تفسیر ازوتریکی یا همان منظر طریقت، که همین حقیقت به خاطر کلیت رمزی آن، یا پیش از هر چیز، به

## 1. Speculative doctrines

برکت سرشت دوگانه درونی و بیرونی خود وحی، پذیرای آن است، لطمه‌ای وارد سازد؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که یک عقیده جزمی<sup>۱</sup> هم ایده و فکرتی محدود است و هم یک رمز نامحدود به شمار می‌آید. شوان برای توضیح اینکه «عقیده جزمی هم ایده‌ای محدود و هم سمبولی نامحدود است» نمونه‌ای را مثال می‌زند: عقیده جزمی یگانگی کلیسای خداوند<sup>۲</sup> در مسیحیت کاتولیک باید حقیقتی همچون اعتبار صور دینی راست‌آیین دیگر را کنار بگذارد، چون ایده و اندیشه شمول و کلیت دینی<sup>۳</sup> فایده‌ای برای رستگاری ندارد و حتی می‌تواند به آن ضرر برساند؛ زیرا این ایده برای کسانی که توانایی فراتر رفتن از منظر فردی را ندارند، تقریباً ناگزیر، منجر می‌شود به بی‌تفاوتی دینی<sup>۴</sup> و سپس غفلت از تکالیف دینی که انجام آنها دقیقاً شرط اساسی رستگاری است. از سوی دیگر، همین ایده شمول و کلیت دینی، به‌طور رمزی و مابعدالطبیعی، تعریف جزمی یا کلامی کلیسا را دربر دارد، زیرا همه مؤمنین به خدا اعضای کلیسای خداوند هستند؛ همچنان که در دو دین توحیدی دیگر، یعنی یهودیت و اسلام، در مفاهیم خاص قوم برگزیده<sup>۵</sup> و تسلیم<sup>۶</sup> یک رمز جزمی از ایده راست‌آیینی کلی و عام<sup>۷</sup> یعنی همان سنت جاویدان یا سناتنه دهرمه<sup>۸</sup> نزد هندوان، را می‌توان یافت. البته روشن است که این محدودیت بیرونی عقیده جزمی، یعنی همان چیزی که سرشت جزمی‌اش را به آن می‌دهد، کاملاً مشروع است، زیرا آن منظر فردی که این محدودیت متناظر آن است، در سطح وجودی خودش واقعیتی است.

(Schuon, 1975, pp.7-8; بینای مطلق، ۱۳۸۵، ص ۱۰-۱۲)

پس انحصارطلبی دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری ناشی از بی‌توجهی به حقیقت صورت‌های دینی دیگر و نیز بی‌توجهی نسبت به حقیقت درونی نهفته در باطن خود

1. Dogma
2. Unicity of the Church of God
3. Religious universality
4. Religious indifference
5. Chosen People=Yisra'el
6. Submission=Al-Islam
7. Universal orthodoxy
8. Sanatana Dharma

شریعت است؛ زیرا دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری تنها به منفعت و رستگاری شخصی می‌اندیشد و پذیرش کثرت صور دینی می‌تواند برای این جستجوی انحصاری رستگاری شخصی زیان‌آور باشد. (Schuon, 1975, p.15)

محدودیت معرفتی شریعت موجب می‌شود که اهل شریعت طریقت را نفهمند و، در واقع، حق داشته باشند که طریقت را نفهمند یا حتی آن را نادیده انگارند، همچنان که حق دارند برخی تجلیات طریقت را که به نظر می‌رسد از حد و مرز خود فراتر رفته‌اند طرد و نفی کنند. (Schuon, 1975, pp.10-11)

شوان در سخن گفتن از تعالی و کلیت یا جهان‌شمولی طریقت یا مشرب باطنی، به خوبی به تفاوت سطح معرفتی طریقت نسبت به شریعت توجه دارد؛ سطحی که که فراتر از سطح شریعت است و تنها نخبگان عقلانی،<sup>۱</sup> که شمارشان اندک است، به آن دست می‌یابند. (Schuon, 1975, p.31) از نظر او «طریقت یا مشرب باطنی به حقیقت اشیاء نظر می‌کند ... و عالم را نه از منظر بشری، بلکه از منظر خداوند می‌بیند.» (Schuon, 1990a, p.67) در واقع، عرفان یا معرفت باطنی همانا مشارکت یا سهیم‌شدن ما در نظرگاه ناظر الهی است که ورای دوگانگی مُدرک-مُدْرک یا تفکیک سوژه-ابژه است و اتحاد عالم و معلوم را دربر دارد. (Schuon, 1990a, p.76)

شوان برخی مفاهیم یا اندیشه‌های اساسی در طریقت را مطرح می‌سازد که در سطح محدود شریعت قابل دسترسی نیست و شریعت آنها را نمی‌پذیرد یا قادر به فهم آنها نیست. نخست مفهوم مراتب واقعیت است که در صفحات پیشین همین نوشتار به آن پرداخته شد؛ اینکه شریعت، به سبب محدودیت معرفتی خود، آموزه مراتب واقعیت و تمایز میان مطلق و نسبی و مفهوم نسبیت الهی و، در واقع، آموزه وهم کیهانی را درک نمی‌کند. به تعبیر دیگر، منظر شریعت ظاهری نمی‌تواند تعالی بی‌شخصی برین الهی را از خدای متشخص بفهمد. این حقایق مابعدالطبیعی بسیار عالی‌تر و پیچیده‌تر از آن است که یک فهم ساده مبتنی بر عقل جزئی به آن دست یابد و قابل دریافت و تنظیم در یک نگرش

1. Intellectual elite



جزم‌اندیشانه باشد. اندیشه و فکرت دیگری که منظر شریعت یا مشرب ظاهری آن را نمی‌پذیرد، حضور و تدانی عقل کلی نامخلوق<sup>۱</sup> در مخلوقات است، عقلی که مایستر اکهارت<sup>۲</sup> (۱۲۶۰-۱۳۲۷م) آن را «ناآفریده و ناآفریندی» دانسته است. دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری ایده تحقق مابعدالطبیعی<sup>۳</sup> را نیز نمی‌پذیرد، تحقیقی که انسان به واسطه آن از واقعیتی آگاه می‌شود که هرگز جز آن نبوده است، یعنی وحدت ذاتی انسان با مبدأ الهی. در واقع شریعت ناچار است که تفاوت و تمایز میان رب<sup>۴</sup> و عبد<sup>۵</sup> را حفظ کند و به طرز توهین‌آمیز قصد دارد که در اندیشه مابعدالطبیعی وحدت ذاتی انسان با خدا چیزی جز همه‌خدایی<sup>۶</sup> نبیند. (Schuon, 1975, pp.35-37, 51-54)

شوان بر تمایز مابعدالطبیعی میان واقعیت نامتشخص الهی و خدای متشخص تأکید می‌کند و آن را تمایزی مطلقاً اساسی در طریقت یا مشرب باطنی می‌داند؛ نه تنها به خاطر اهمیت مابعدالطبیعی آن، بلکه همچنین به خاطر اینکه این تمایز می‌تواند تضادی را تبیین نماید که ممکن است میان سطوح ظاهری (شریعت‌مدار) و باطنی (طریقت‌مدار) آشکار شود. (Schuon, 1975, p.39)

از نظر شوان، شریعت که ناچار است تفاوت و تمایز عبد و رب را حفظ کند و می‌توان گفت که بر مبنای ثنویت یا دوگانه‌انگاری مخلوق - خالق<sup>۷</sup> بنا می‌شود، به سبب محدودیت خود نمی‌تواند از این دوگانه‌انگاری رها شود؛ بر خلاف طریقت، که اگرچه تمایز میان خود فردی<sup>۸</sup> و نفس کلی یا الهی<sup>۹</sup> را - نه به معنایی مطلق بلکه به طور موقتی و روشی - می‌پذیرد، در واقع شروع بحث یا نقطه عزیمت خود را در سطح این ثنویت، که آشکارا متناظر با یک واقعیت نسبی است، قرار می‌دهد، اما نهایتاً به لحاظ مابعدالطبیعی از این

1. Uncreated Intellect
2. Meister Eckhart
3. Metaphysical realization
4. Lord
5. Servant
6. Pantheism
7. Creature-Creator dualism
8. Individual ego
9. Universal or Divine Self

سطح فراتر می‌رود - امری که از منظر شریعت غیرممکن است، چرا که محدودیت شریعت دقیقاً عبارت از این است که واقعیتهای مطلق را به چیزی حادث<sup>۱</sup> توصیف کند. اینجا است که تعریف واقعی منظر شریعت به دست می‌آید که عبارت است از یک ثنویت تحویل‌ناپذیر<sup>۲</sup> و جستجوی انحصاری رستگاری شخصی. این ثنویت مستلزم این است که خدا تنها از جهت ارتباط با مخلوق در نظر گرفته شود، نه در واقعیت تام و نامتناهی‌اش، که در بی‌تشخصی خود همه واقعیتهای ظاهری دیگر را از میان بر می‌دارد و در واقع بی‌صورتی‌اش همه صورت‌ها را می‌شکند. (Schuon, 1975, p.44)

شریعت یا مشرب ظاهری با انکار حضور عقل کلی نامخلوق در مخلوقات، در واقع، بیان می‌کند که هیچ معرفت فوق‌طبیعی، جدای از وحی، ممکن نیست؛ در حالی که طریقت یا مشرب باطنی ابزار معرفت مابعدالطبیعی را همان عقل کلی می‌داند و، از نظر شوان، برای دریافت کلیت و شمول طریقت - که همانا کلیت و شمول مابعدالطبیعه است - باید دریابیم که ابزار معرفت مابعدالطبیعی، یعنی عقل کلی نامخلوق، نیز خود دارای مرتبه‌ای کلی است و، بر خلاف عقل جزئی، دارای مرتبه‌ای شخصی نیست. (Schuon, 1975, pp.51-54)

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که وحدت متعالی ادیان تنها با نوعی شهود عقلانی ناشی از عقل کلی قابل درک است. به تعبیر دیگر، فهم وحدت درونی و متعالی ادیان نیازمند تشخیص و تمییز مابعدالطبیعی مراتب واقعیت و تمرکز بر حقایق معنوی و متحقق شدن به این حقایق است که در واقع همان اتحاد عالم و معلوم یا یکی شدن مدرک و مدرک است و این چیزی است که تنها در سطح و مرتبه باطنی، یا همان منظر طریقت، قابل حصول است و مرتبه ظاهری یا منظر شریعت را به آن راهی نیست و به لحاظ معرفتی نمی‌تواند این وحدت درونی و متعالی را که ورای صور ظاهری ادیان است، بفهمد.

در واقع همان‌طور که، با توجه به مراتب وجود از نظر شوان، به لحاظ مابعدالطبیعی ادیان در خدا، یعنی قله وجود، یکی هستند و پایین آن مرتبه با هم متفاوت‌اند، به لحاظ

1. Contingent

2 Irreducible dualism

معرفت‌شناختی، فهم، و بصیرت دینی نیز در اوج خود، یعنی در بالاترین مرتبه‌اش، که همان مرتبه شهود عقلانی و طریقت باطنی است، به وحدت می‌رسند و در مراتب پایین، که همان مرتبه عقل جزئی و شریعت ظاهری است، متعدد و متکثر می‌شوند.  
(Smith, 1975, p. xii)

### نقد و بررسی

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب ادیان نگرشی منسجم و سازگار به نظر می‌رسد، اما فهم این سازگاری آسان به دست نمی‌آید و مستلزم مطالعه دقیق و تأمل در آثار او، به ویژه کتاب بسیار سخت و دیرپاب *وحدت متعالی ادیان* است؛ کتابی که از نظر تی. اس. الیوت<sup>۱</sup> چشم‌گیرترین اثر در باب مطالعه تطبیقی ادیان شرقی و غربی است (Nasr, 1991, p. 55) و هیوستون اسمیت به سرگردانی‌اش در نخستین مواجهه با این کتاب اعتراف کرده و گفته است که پس از ده سال که آن را نیمه‌خوانده کنار گذاشته، سلسله حوادثی عجیب او را به نظریه مطرح در این کتاب وارد ساخته است. (Smith, 1975, pp. ix-x) از نظر اسمیت «شوان از زاویه‌ای متفاوت و با قریحه و استعدادی متمایز به مضمون اصلی نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان نزدیک می‌شود، و تا زمانی که این زاویه فهم نشود دیدگاه شوان ناسازوار به نظر می‌رسد.» (Smith, 1975, p. ix) و البته فهم منظر شوان به‌سادگی میسر نیست. در واقع، شوان برای کسانی می‌نوشت که آمادگی و توانایی عقلی و معنوی خاصی داشته باشند و مخاطبین خود را کسانی فرض می‌کرد که، اولاً، از بینش و نگرش مابعدالطبیعی لازم برای درک نوشته‌هایش بهره‌مند باشند و، ثانیاً، به قدر کافی مبانی، اصول، و آموزه‌های ادیان گوناگون را بشناسند.

از اینرو، به نظر می‌رسد برخی از آنچه شوان در ارائه نظریه وحدت متعالی ادیان پذیرفته و مطرح ساخته است، پیش‌فرض‌هایی است که برای درستی آنها دلیل یا دلایلی اقامه نکرده است و چندان دل‌نگران اثبات یا توجیه معرفتی آنها نیست. (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۴۴۴ و ۴۴۵) بنابراین، اگر کسی این پیش‌فرض‌ها را نپذیرد، نظریه وحدت متعالی ادیان را نیز نخواهد پذیرفت.

1. T.S.Eliot

برای نمونه، گاه پرسشی مطرح می‌شود که در واقع یکی از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان را هدف قرار می‌دهد: عقل کلی یا عقل شهودی یا شهود عقلی مورد نظر شوان دقیقاً چیست؟ (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۴۰۱)

خود شوان به این موضوع توجه داشته است و حتی از دلایل انکار عقل کلی توسط اهل ظاهر و مشرب ظاهری سخن گفته و پاسخ کسانی را داده است که عقل کلی متعالی آگاه از خود را نوعی غرور و تکبر دانسته‌اند. (Schuon, 1975, pp.36, 53-56) او در پاسخ به این پرسش که «وجود و کارسازی این نوع معرفت چگونه اثبات می‌شود؟» توضیح می‌دهد که دلیل این نوع معرفت را در خود بیانات و اظهارات ناشی از تعقل یا کشف باید جست؛ درست همان‌طور که اعتبار و صحت یک دین خاص را نمی‌توان برای همگان اثبات کرد و این امر از اعتبار و صحت آن دین هیچ نمی‌کاهد. به همین ترتیب، واقعیت تعقل یا کشف را نمی‌توان برای همه افهام اثبات کرد، که این نیز به معنای بطلان واقعیت مذکور نخواهد بود. (Schuon, 1984, pp.31-32)

البته پرسش مذکور ناظر به انکار عقل کلی یا شهود عقلی نیست، بلکه از چیستی آن می‌پرسد؛ لذا باید اعتراف کرد که به‌سادگی نمی‌توان تعریف یا تصویری روشن و دقیق از این بصیرت یا «شهود عقلانی، که دریافت مستقیم حقیقت است» (Schuon, 1995, p.7) به دست آورد، مگر اینکه عقل کلی یا عقل شهودی چنان در انسان به فعلیت درآید که خود به دریافت این بصیرت یا شهود عقلانی نائل آید. به این فقره از شوان توجه کنید: «هنگامی که شهود عقلانی از عین ذات شخص غایب است نمی‌توان آن را خلق کرد، اما اگر غیبت آن صرفاً عارضی باشد می‌توان آن را به فعلیت درآورد، و گرنه سخن گفتن از آن بیهوده خواهد بود.» (Schuon, 1995, p.15) در واقع، برای فهم شهود عقلانی یا بصیرت عقلی یا کشف و استبصار باید آن را تجربه کرد؛ چنانکه برای فهم و تصور تشنگی و گرسنگی، شادی و غم، لذت و درد و رنج، و عشق و محبت باید آنها را تجربه کرد و با نوعی «تغییر آستانه وجودی» آنها را دریافت. به تعبیر شوان، «در عقل کلی، مُدرک عین مُدرک است که

همان وجود باشد و مُدرک عین مُدرک است که همان شاهد<sup>۱</sup> باشد. یقین مطلق از اینجا برمی‌جوشد.» (Schuon, 1995, p.15)

یکی از انتقادات مطرح در باب وحدت متعالی ادیان این است که با پذیرش این نظریه تفاوت‌های میان مدعیات ادیان گوناگون چگونه توجیه و تفسیر می‌شود؟ هیوستون اسمیت، در مقدمه‌اش بر کتاب *وحدت متعالی ادیان*، به نمونه‌ای از این انتقاد اشاره می‌کند و آن را حاصل سردرگمی گریزناپذیری می‌داند که از بی‌توجهی به مراتب هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد نظر شوان ناشی می‌شود. (Smith, 1975, pp.xii-xiii) از نظر آلدمدو، تفکر یا این یا آن<sup>۲</sup> مطرح در انتقاد مذکور، که مشخصه بارز بیشتر فلسفه‌های امروزی است، همسان با نوعی جزم‌اندیشی است (Oldmeadow, 2000, p.81): نوعی جزم‌اندیشی که، به نظر شوان، «هم در ناتوانی‌اش از درک حدناپذیری درونی یا ضمنی یک نماد<sup>۳</sup> خود را نشان می‌دهد و هم، به هنگام مواجهه با دو حقیقت به ظاهر متناقض، در ناتوانی‌اش از تشخیص پیوند درونی‌ای که آن دو حقیقت تلویحاً آن را تایید می‌کنند پیوندی که آنها را جنبه‌های مکمل یک حقیقت واحد می‌سازد.» (Schuon, 1975, p.3) این پافشاری بر یک صورت خاص و نادیده‌انگاشتن دیگر صورت‌ها مشخصه عقاید جزم‌اندیشانه است، زیرا جزم‌اندیشی نمی‌تواند کلیت و شمولی را بفهمد که همه اختلافات ظاهری را برطرف می‌سازد. (Schuon, 1975, p.3) بنابراین، برای فهم وحدت متعالی و درونی ادیان باید بر این ناتوانی ناشی از جزم‌اندیشی چیره شد و، به تعبیر بهتر، باید از این جزم‌اندیشی رهایی یافت. شوان با بیان اینکه دو آموزه می‌توانند به دلایلی مخالف یکدیگر باشند، و با عنایت به اینکه نظرگاه صرفاً فلسفی یا منطقی از آشتی دادن حقایق متعارض<sup>۴</sup> ناتوان است، تأکید می‌کند که ناسازگاری‌های صوری نباید هم‌تراز تعارضات بنیادی قرار گیرد. (Schuon, 1995, pp.6-7) به تعبیر شوان، «دیدگاه‌های دینی متفاوت ناسازگار به نظر می‌رسد، اما این صرفاً از آنجا است که به رشته ناموده‌ای که آنها را وحدت می‌بخشد پی

- 
1. Knowing
  2. Either/or thinking
  3. Symbol

نمی‌بریم؛ به عبارت دیگر، تعارض آنها همانا تعارض نقاطی است که روی یک دایره واحد قرار گرفته‌اند، که تنها تا زمانی متفرق و یا متعارض به نظر می‌رسند که به دایره‌ای که آنها را وحدت می‌بخشد و نیز به واقعیت بنیادی، و به همین سبب ذات مشترک آنها، ننگریسته‌ایم.» (Schuon, 1984, p.185)

ریچارد بوش با دل‌نگرانی نسبت به تفاوت‌هایی که سنت‌ها و جوامع دینی را از یکدیگر جدا می‌سازد، در انتقادی که ناظر به تفکیک و تمایز میان دو ساحت ظاهری و باطنی است، مخالفت خود را با نظریه وحدت متعالی ادیان آشکارا بیان می‌کند: «من نه با وحدت مورد نظر تحت تأثیر قرار می‌گیرم، نه با امکانات ابلاغ و انتقال آن، و به‌علاوه، به شدت نگران جدایی بیشتر میان اندکی نخبه و توده‌هایی از انسان‌ها هستم که نمی‌توانند در این وحدت متعالی سهیم باشند. از یک ثنویت مابعدالطبیعی به قیمت یک ثنویت معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پرهیز شده است، که هر دو باعث نوعی تکبر ظریف می‌شوند که هرگز شایسته کسانی نیست که خواهان وحدت دینی هستند.» (Bush, 1976, pp.716-717)

هم اسمیت و هم آلدمدو به این انتقاد پاسخ داده‌اند و تفکیک ظاهر و باطن دین و تمایز اهل ظاهر از اهل باطن را مربوط به واقعیاتی در قلمرو دین و ساحت انسان دانسته و کوشیده‌اند تا نخبه‌گرایی و تکبر را اتهاماتی ناروا نسبت به شوان و نظریه‌اش بدانند. (Smith, 1976, p.723; Oldmeadow, 2000, p.173)

بوش و برخی دیگر از منتقدین نظریه شوان را نوعی مبهم‌گویی مابعدالطبیعی دانسته‌اند که نامعقول و غیرقابل دفاع است. آنها خواهان تبیینی از نسبت میان ادیان یا وحدت ادیان هستند که، به دور از ابهام و بیان‌ناپذیری، باور همگانی معتقدین به ادیان را اقناع کند و برای مؤمنان عادی نیز قابل فهم باشد و تنها در انحصار نخبگان عقلی و معنوی یا همان عارفان اهل باطن نباشد. (Bush, 1976, p.719; Oldmeadow, 2000, pp.177-179)

در پاسخ به این انتقاد می‌توان گفت که، اولاً، درستی یک نظریه مستلزم فهم و پذیرش همگان نیست؛ ثانیاً، فهم و تصدیق همگانی یک نظریه الزاماً درستی و صدق آن را اثبات نمی‌کند. چه بسا نظرگاه و اندیشه و سخنی صادق و معتبر باشد، اما برخی یا بسیاری از

انسان‌ها نخواهند یا نتوانند آن را صادق و معتبر بدانند، و برعکس؛ چه بسا نظرگاه و اندیشه و سخنی برای بسیاری از انسان‌ها قابل فهم و میان ایشان رایج و پذیرفته شده باشد، اما حقیقتاً صادق و معتبر نباشد. بنابراین، نمی‌توان و نباید به این خاطر که بیشتر انسان‌ها از وحدت متعالی ادیان سر در نمی‌آورند آن را نادرست یا گنگ و مبهم دانست. بهتر بود این دسته از منتقدین، به جای این اتهام، صادقانه اعتراف می‌کردند که خودشان از نظریه مابعدالطبیعی شوان سر در نمی‌آورند. در واقع، ادبیات ذوقی و عرفانی را می‌توان نمونه‌ای از آراء و اندیشه‌هایی دانست که نه می‌توان برای همگان توضیح داد و نه همگان توانایی و قابلیت دریافت و فهم آن را دارند، و اهل ذوق همواره بر بیان‌ناپذیری تجربه تام و تمام شهادت داده‌اند. (Oldmeadow, 2000, p.179)

### نتیجه

بنابر آنچه در این نوشتار گفته شد، می‌توان دریافت که نظریه وحدت متعالی ادیان، بیش از آنکه اخلاقی و الهیاتی و فلسفی باشد، مابعدالطبیعی است. به این معنا که با توجه به نگرش مابعدالطبیعی به هستی و فهم و دریافت مراتب واقعیت، و در واقع با تحقق‌پذیری ناشی از تعقل شهودی و تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز بر حقایق معنوی است که می‌توان به این وحدت متعالی و درونی ادیان دست یافت. از اینرو، هر چند ادیان به خاطر تناسب وحی با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های گوناگون بشری، متکثر و متنوع شده‌اند، در ورای این تنوع و تکثر و در ژرفا و قلب ادیان وحدتی متعالی و درونی نهفته است که شمار اندکی از انسان‌ها، یعنی همان اهل باطن یا اهل طریقت، با معرفت مابعدالطبیعی ناشی از شهود عقلانی و با تمایز نهادن میان ظاهر و باطن دین یا گذر از شریعت ظاهری به طریقت باطنی به این وحدت نایل می‌شوند. با این حال، بیشتر مؤمنان و متدینان، که همان اهل ظاهر یا اهل شریعت هستند، قابلیت سنخ‌شناختی و توانایی معرفتی رسیدن به این وحدت مابعدالطبیعی میان ادیان را ندارند.

## منابع

۱. عهد جدید (۱۳۸۷)، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.
۲. ابن عربی، محی الدین محمد بن علی (۱۳۷۸)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه گل‌بابا سعیدی، تهران، روزنه.
۳. بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، *نظم و راز*، به اهتمام حسن آذرکار، تهران، هرمس.
۴. گنون، رنه (۱۳۸۹)، *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران، حکمت.
۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
۶. همدانی، فاضل خان و ویلیام گلن و هنری مرتن (۱۳۸۰)، *ترجمه فارسی کتاب مقدس*، عهد عتیق و عهد جدید، تهران اساطیر.
7. Bush, Richard C. (1976), "Frithjof Schuon's *The Transcendent Unity of Religions: Con*", JAAR: Journal of the American Academy of Religion, Vol.44, No.4, pp.715-719.
8. Cutsinger, James S. (1997), *Advise to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon*, Albany, State University of New York Press.
9. Guenon, Rene (1975), *The Crisis of The Modern World*, London, Luzac & Co.
10. Hick, John H. (1994), *Problems of Religious Pluralism*, London, Macmillan.
11. Lings, Martin (1975), *What is Sufism?*, London: Allen & Unwine.
12. Nasr, Seyyed Hossein (ed.) (1991), *The Essential Writings of Frithjof Schuon*, USA, Element Books Ltd.
13. Oldmeadow, Harry K. (2000), *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy*, Colombo, Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
14. Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D. (2003), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press.
15. Quinn, Philip L. (2005), "Religious Diversity", in Wainwright, William J. (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, UK, Oxford University Press, pp. 392-393.
16. Richards, Glyn (1989), *Towards a Theology of Religions*, London and New York: Routledge.
17. Schuon, Frithjof (1969), *Dimensions of Islam*, London, Allen & Unwin.
18. \_\_\_\_\_ (1975), *The Transcendent Unity of Religions*, New York, Harper & Row.



19. \_\_\_\_\_ (1976), *Islam and the Perennial philosophy*, World of Islam Festival publishing Company Ltd.
20. \_\_\_\_\_ (1982), *From the Divine to the Human*, USA, Bloomington, World Wisdom Books.
21. \_\_\_\_\_ (1984), *Logic and Transcendence*, London, Perennial Books.
22. \_\_\_\_\_ (1985), *Sufism: Veil and Quintessence*, Pakistan: Lahore.
23. \_\_\_\_\_ (1987), *Spiritual Perspectives and Human Facts*, London, Perennial Books.
24. \_\_\_\_\_ (1990a), *Gnosis: Divine Wisdom*, UK, Perennial Books.
25. \_\_\_\_\_ (1990b), *To Have a Center*, USA, Bloomington, World Wisdom Books.
26. \_\_\_\_\_ (1995), *Stations of Wisdom*, USA, Bloomington, World Wisdom Books.
27. \_\_\_\_\_ (2000), *Survey of Metaphysics and Esoterism*, USA, Bloomington, World Wisdom Books.
28. \_\_\_\_\_ (2002), *Roots of the Human Condition*, USA, Bloomington, World Wisdom Books.
29. \_\_\_\_\_ (2006), *Light on the Ancient Worlds*, Canada, World Wisdom Books.
30. \_\_\_\_\_ (2008), *Christianity/Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism*, Canada, World Wisdom Books.
31. Smith, Huston (1975), *Introduction to The Transcendent Unity of Religions*, New York, Harper & Row.
32. \_\_\_\_\_ (1976), "Frithjof Schuon's *The Transcendent Unity of Religions: Pro*", JAAR: Journal of the American Academy of Religion, Vol.44, No.4, pp.721-724.
33. Wainwright, William J. (ed.), (2005), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, UK, Oxford University Press.