



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال دوم، شماره ۳
بهار و تابستان ۱۴۰۰

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین

اکبر قربانی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان، واحد اردستان^۱

چکیده

آیا منشأ الهی و آسمانی دین، با کثرت و تنوع انسانی و زمینی آن سازگار است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید دانست که نزول حقیقت واحد الهی در ساحت انسانی، هم مستلزم تکثر و تنوع و هم مستلزم نوعی سازگاری همراه با محدودیت است. در واقع با توجه به ظرفیت‌های بشری و صلاحیت‌ها و اهلیت‌های خاص هر دسته از انسان‌ها، می‌توان به وجهی از تنوع و تعدد ادیان دست یافت که از یک سو ناشی از طبیعت انسانی و از سوی دیگر برخاسته از حکمت و رحمت الهی است. به تعبیر دیگر، پذیرش وحدت حقیقت الهی و آسمانی دین، منافاتی با پذیرش کثرت و محدودیت انسانی و زمینی آن ندارد. اینجاست که پای حاشیه بشری دین به میان می‌آید و تأثیر عوامل قومی و فرهنگی در دین و انشعابات درونی ادیان و نیز خاستگاه و جایگاه نظرپردازی‌های مربوط به شریعت و نظام‌های الهیاتی، نمایان می‌گردد. در این نوشتار، که با تأکید بر آراء و آثار فریتیوف شوان فراهم آمده است، ضمن پذیرش منشأ الهی و وحدت

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۶، تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۷/۲۳، (qorbani61@gmail.com).

حقیقی و متعالیِ ادیان، کثرت و تنوع آنها با توجه به مفهوم حاشیه‌بشری و متناسب با قابلیت‌های انسانی، تبیین می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: دین، وحدت، کثرت، وحدت متعالی، حاشیه‌بشری.

۱. مقدمه

وجود ادیان گوناگون، واقعیتی مشهود در جهان امروز و حقیقتی مقبول نزد انسان امروزی است. هرچند نحوه آگاهی انسان‌ها نسبت به این واقعیت و نیز درک ایشان از این حقیقت، با یکدیگر متفاوت است، اما اصل توجه به تعدد و تنوع ادیان، روزبه‌روز در حال افزایش و گسترش است و می‌توان آن را یکی از ثمرات آمیختگی فرهنگی ناشی از جهانی‌شدن در دنیای معاصر دانست (Nasr, 1981, p283). در باب کثرت و تنوع ادیان و نسبت ادیان با یکدیگر، مسائل و مباحث جدی و ارزش‌مندی نزد الهی‌دانان و فیلسوفان دین مطرح است که توجه دانشجویان و پژوهشگران را، به‌ویژه در رشته دین‌پژوهی تطبیقی، به خود جلب کرده و نوشته‌ها و پژوهش‌های فراوانی را به خود اختصاص داده است. یکی از مسائل اساسی در باب کثرت و تنوع ادیان، پرسش از نسبت میان این کثرت و تنوع با منشأ الهی و آسمانی دین است. به این معنا که با پذیرش مبدأ الهی و منشأ آسمانی دین، چگونه می‌توان کثرت و تنوع ادیان را توجیه و تبیین کرد؟ کثرت و گوناگونی ادیان چگونه با وحدت الهی و آسمانی دین، سازگار است؟ در این نوشتار، که در پاسخ به پرسش مذکور فراهم آمده است، با توجه به نگرش مابعدالطبیعی فریتوف شوان (Frithjof Schuon) به دین و منشأ الهی آن و نظریه‌اش در باب «وحدت متعالی

ادیان»^۱ و با تحلیل مفهوم حاشیه بشری (human margin) و قابلیت انسانی دین، کثرت و گوناگونی ادیان تفسیر و تبیین می‌گردد.

۲. منشأ الهی و آسمانی دین

از نظر شوان دین ساخته و پرداخته ذهن و عقل بشری نیست، بلکه منشأ الهی و آسمانی دارد. شوان دین را مشتق از "religio" و در واقع، چیزی می‌داند که «انسان را با خداوند پیوند می‌دهد و کل وجود او را دربرمی‌گیرد» (Schuon, 2006: 120). او و دیگر سنت‌گرایان یا اصحاب حکمت خالده، با تأکید بر منشأ الهی دین، می‌کوشند تا دین حقیقی و اصیل را از دین دروغین یا دین‌نما (pseudo - religion) متمایز سازند. رنه گنون (Rene Guenon) ضمن توصیف انحراف و وارونگی تمدن ضد سنتی جدید نسبت به تمدن‌های سنتی، تعبیر دین دروغین یا دین‌نما را به‌عنوان یکی از فراورده‌های دنیای متجدد، به کار می‌برد (گنون، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱). با توجه به تأکید شوان بر منشأ الهی و وحیانی دین (Schuon, 1975, p xxviii)، می‌توان دریافت که بدون رجوع به وحی و سنت، نمی‌توان چیستی دین را درک کرد. لذا شوان، ضمن تأکید بر اراده الهی، راست‌آیینی (orthodoxy) را در کنار فیض (grace)، از عناصر اساسی سنت می‌داند (Schuon, 1987, p83) و نیز، دو مؤلفه «تعلیم وافی به مقصود» و «روش معنوی کارآمد» را شرط راست‌آیین بودن یک دین برمی‌شمارد (Schuon, 1976, p14). مؤلفه اول بیانگر بُعد نظری دین است که با حقیقت سروکار دارد و دومی بُعد عملی دین را نشان می‌دهد که مهم‌تر از همه مستلزم نیایش، در بستری فراهم آمده از فضیلت و زیبایی است. پس تأکید بر نظریه یا

۱. «وحدت متعالی ادیان» (The Transcendent Unity of Religions) نام مهم‌ترین کتاب شوان و شاهکار او در دین‌پژوهی تطبیقی و بیانگر نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان است.

تعلیم درست در کنار شیوه عمل یا روش سلوک کارساز و ثمربخش، به‌عنوان دو شرط اساسی اعتبار و اصالت دین، در واقع بیانگر این است که یک سنت معتبر، نمی‌تواند بی‌نصیب از حقیقت، فضیلت، زیبایی و نیایش باشد (Cutsinger, 1997, p 195-196).

تأکید بر منشاء الهی دین یا وحیانی و آسمانی بودن آن، در واقع بیانگر پیوند وثیق دین با امر قدسی (the Sacred) است (Schuon, 1982a p 64-67). همچنان که تأکید بر نسبت دین و سنت در منظر شوان و دیگر سنت‌گرایان، به معنای تأیید و اثبات امر قدسی در هر پیام فرو فر ستاده شده از آسمان است (Nasr, 1981, p 74-76).

۳. تعدد و وحدت ادیان

با توجه به تعدد و تنوع ادیان، برخورد شخص با عقاید و فرهنگ‌های دینی دیگر، مسأله‌ای است که اگر به‌طور عمیق و بنیادی برای او حل نگردد ایمان او را تهدید خواهد کرد. شوان با احساس نیاز جدی به حل مسأله تنوع و نسبت میان ادیان، به مطالعه در این باب پرداخته و کلید لازم برای فهم عوالم دینی دیگر را ارائه داده است، بی‌آنکه موجب تضعیف یا نسبی شدن اعتقاد انسان متدین گردد. شوان وجود ادیان مختلف را در حکم یک «توازن الهی» می‌داند زیرا هر یک از این ادیان مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات ذات حق هستند (Nasr, 1991, p15).

از نظر شوان «همه ادیان دربردارنده حقایق قاطع و 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, p70). 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، تأیید می‌کنیم و هم نیاز

ضروری و همیشگی انسان به دین را می‌پذیریم (Oldmeadow, 2000, p75). 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. هر دین برای خود استقلال دارد و برای زنده ماندن نفس دین، باید زنده بماند. هر دینی برای تابعین آن مطلق است ولی با این حال، تنها «مطلق فی نفسه» حقیقت مطلق و در ورای تمام تجلیات است. خورشید هر عالم دینی منبع نور آن است، ولی سپهر روحانی را کوجبی است که از خداوند لایتناهی نشان دارد (Nasr, 1991, p5). از نظر شوان ادیان گوناگون و متعدد، هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک. اما مسأله اصلی آن است که مرز کثرت و وحدت ادیان در کجا باید ترسیم گردد و ارتباط بین آنها چگونه باید تبیین شود؟

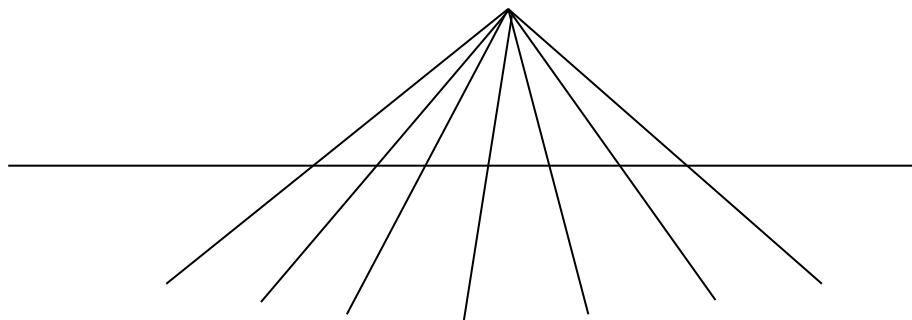
۳،۱. تمایز ظاهر و باطن دین

اساس دیدگاه شوان برای تبیین وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع آنها، تمایز میان ظاهر و باطن دین است. این تمایز، مرز اختلاف و اشتراک یا مرز کثرت و وحدت ادیان را با تفکیک میان شریعت (exoterism) و طریقت (esoterism) در هر دین نشان می‌دهد. به این معنا که 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. به تعبیر دیگر، از نظر شوان تمایزی بنیادین میان خود ادیان وجود ندارد به طوری که هر دین را یکسره از ادیان دیگر جدا سازد، بلکه در هر دینی می‌توان شریعت ظاهری یا دین ظاهری توده‌های مؤمنان و متدینان به آن دین را از طریقت باطنی یا دین

باطنی عارفان آن دین، تمایز داد. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم آمده از تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمال عبادی‌ای، 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 میانشان 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 باطنی صورت 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 متفاوتند. از این رو تنها عارفان (اهل باطن) یعنی اقلیتی از مردان و زنان که دریافته‌اند ریشه در امر مطلق (the Absolute) دارند، این وحدت درونی و متعالی ادیان را درمی‌یابند (Smith, 1975, p xi-xv؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۰۹-۴۱۱).

برای تقریب به ذهن می‌توان نمودار (۱) را ترسیم کرد (Ibid, p xii):

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دین دین دین دین دین دین

طریقت (esoterism)

اسلام مسیحیت یهودیت تائو بودا هندو و کنفوسیوس

شریعت (exoterism)

نمودار (۱)

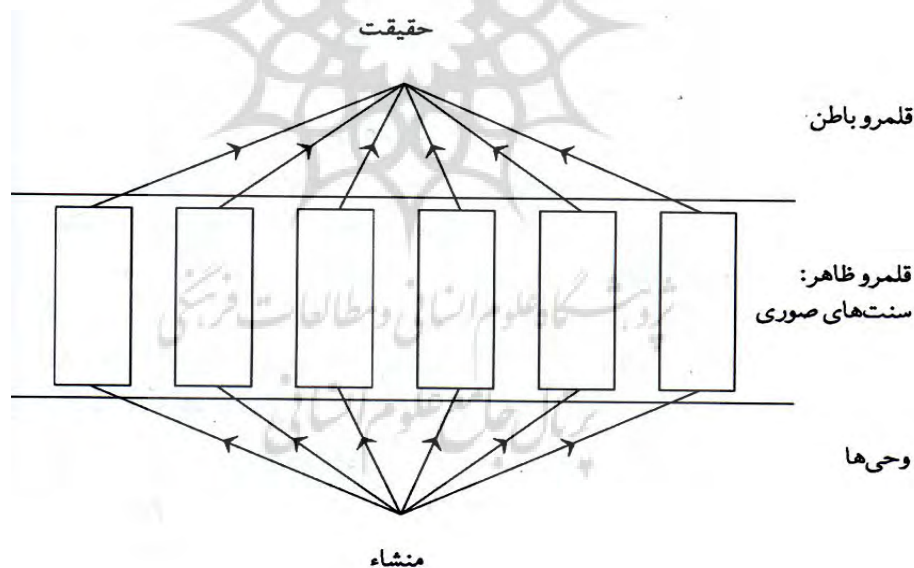
تصویری دقیق تر و تفصیل یافته تر از نمودار فوق را، کنت آلدمدو (Kenneth Oldmeadow) در نمودار (۲) آورده است و همان طور که توضیح می دهد در اینجا برهم زدن خطها ممکن نیست. آنها از یک سرآغاز واحد نشأت می گیرند و در مقصدشان، در پایان قلمرو ظاهر، به هم می پیوندند. رأس این نمودار را حقیقت، واقعیت یا مطلق می توان در نظر گرفت. نقطه آغاز و نقطه انجام، در واقع یکی هستند. در این نظرگاه، که تفاوت های صوری ادیان کاملاً محترم شمرده می شود، ضرورت و تمامیت صوری سنت های گوناگون به هیچ وجه از اعتبار ساقط نمی گردد. 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 پایبند است. ورای 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, p76-77). شوان می‌کوشد تا تمایز میان ظاهر و باطن یا صدف و گوهر دین را بر واقعیت‌های خارجی ادیان، از جمله ظهور اسلام و گسترش تاریخی و جغرافیایی آن و ارتباطش با مسیحیت، تطبیق دهد. به نظر او این واقعیت که محدودیت نسبی گسترش یک دین هرگز مؤمنان را، چه در گذشته و چه امروزه، دچار مشکل نکرده است، از یک وجه، بیانگر این است که ادیان حقیقی ارزش‌هایی باطنی ارائه می‌کنند که هیچ حادثه دنیوی نمی‌تواند آنها را بی‌اعتبار سازد؛ و از وجه دیگر، بیانگر این است که موضع‌گیری‌های انعطاف‌ناپذیر، بخشی از سرشت انسان است (Schuon, 1976, p15-16).

او با بیان نمونه‌هایی از محدودیت‌ها و اختلافات ظاهری در ادیان، اختلافات شیعه و سنی را با بیان نوعی وحدت در کثرت، چنین جمع‌بندی می‌کند: «اختلافات میان مذاهب اسلامی هر چه که باشد، مابعدالطبیعه وحدت و اتحاد بر تمامی افق تفکر اسلامی سیطره دارد؛ از هر چه بگذریم، مسلمان تا آنجا که طرفدار مدعای اساسی اسلام باشد و به همه لوازمش ملتزم بماند، راست آیین است. بر این اساس، می‌گوییم که راست آیینی جوهری همان ولایتی است که، با خلوص تجربه‌اش، همه حقایق جزئی را تلفیق می‌کند یا از همه آنها فراتر می‌رود» (Ibid, p 106).

شوان با تأکید بر محدودیت صورت‌ظاهری هر دین، بستر مناسبی برای فهم تنوع و کثرت ادیان، متناسب با شرایط و اوضاع و احوال انسانی، فراهم ساخته است: «حقیقت واحد مستلزم

وحی واحد یا سنت واحد یگانه و منحصر به فرد نیست. از نظر ما حقیقت و وحی، کلمات مترادف و اصطلاحات کاملاً هم معنا نیستند؛ زیرا حقیقت ورای صور جای دارد، در حالی که وحی یا سنت ناشی از آن، به مرتبه صوری تعلق دارد و در واقع بنابه تعریف خود چنین است؛ و سخن گفتن از صورت، همانا سخن گفتن از گوناگونی و کثرت است. دلیل وجود و طبیعت صورت، همانا ظهور و محدودیت و تمایز و تفاوت است» (Schuon, 1990a, p25). به گفته نصر: «هر دین و حیانی، هم خود دین (the religion) است و هم یکی از ادیان (a religion). خود دین است از این جهت که حقیقت و راهی برای رسیدن به حقیقت را دربردارد؛ و یکی از ادیان است از این جهت که مطابق با نیازهای معنوی و روان‌شناختی مخاطبان خاص خود، بر وجه خاصی از حقیقت تأکید می‌ورزد» (Nasr, 1975, p15).



۳،۲. تمایز مطلق و نسبی

تمایز نهادن میان مطلق و نسبی در ادیان، وجه دیگری از تمایز ظاهر و باطن یا تفکیک شریعت از طریقت است. یکی از مؤلفه‌های راست‌آیینی یک دین، دارا بودن آموزه یا تعلیمی است که میان مطلق و نسبی، تمایزی اساسی برقرار سازد (Schuon, 2006, p121). شوان آشکارا بیان می‌کند که تمایز میان بُعد مطلق (absolute) و بُعد نسبی (relative)، برای هر دینی معتبر است. از این رو سخن گفتن از اسلام مشروط (contingent) را در کنار اهمیت دادن به اسلام مطلق، لازم می‌داند (Schuon, 1985, p3). بنابر دیدگاه او «از لحاظ باطنی یا از حیث گوهر (جوهر)، مدعیات یک دین، مطلق است، اما از لحاظ ظاهری یا از حیث صدف (صورت)، و بنابراین در سطح حوادث عالم انسانی، ضرورتاً نسبی است» (Schuon, 1976, p16).

شوان با تمایز نهادن میان مطلق و نسبی و با طرح مفهوم ظاهراً تناقض‌آمیز مطلق نسبی (relatively absolute) و کاربرد راه‌گشای آن در بررسی ادیان، بر محدودیت نسبی تجلیات ذات الهی، با توجه به ظروف خاص انسانی، تأکید می‌کند؛ تجلیاتی که منشأ وحی و مکاشفه‌ها و واضح شریعت است. شوان شریعت ظاهری را از فهم این نکته عاجز می‌داند که آن من الهی که در وحی و مکاشفه با انسان‌های خاص سخن می‌گوید، تنها می‌تواند یکی از تجلیات ذات الهی باشد و نه خود این ذات. آن من الهی نمی‌تواند به معنایی مطلق، همان ذات الهی باشد، بلکه در واقع انطباق ذات الهی با یک ظرف انسانی خاص است و در نتیجه شمه‌ای از این ظرف را در خود دارد. بدون این انطباق، تماس میان انسان و خدا غیرممکن بود و پذیرفتن منشأ الهی وحی‌های گوناگون، معنایی نداشت. زیرا غیرممکن است که مطلق فی‌نفسه به زبانی انسانی سخن بگوید و چیزهای انسانی بگوید. بنابراین کاملاً ممکن است که بیانات نسبی در ادیان گوناگون، مخالف یکدیگر باشد. البته شوان بر حفظ حقیقت ذاتی تجلیات

وحیانی تأکید می‌کند و نحوه بیان زمینی و تعین انسانی یک کتاب مقدس را مانع و نافی منشأ آسمانی و باطن الهی آن نمی‌داند (Ibid, p59-60). پس نسبی بودن وحی و صورت وحیانی، با مطلق بودن ذات الهی، که همان مطلق فی نفسه است، منافاتی ندارد (Schuon, 1990a, p26). شوان در تفسیر آموزه تثلیث در مسیحیت، و تبیین سازگاری آن با آموزه توحید در اسلام به خوبی از تمایز مطلق و نسبی بهره می‌گیرد (Schuon, 1976, p38-41) و با طرح مفهوم تجلی الهی، چنین می‌گوید: «مفهوم تثلیث به عنوان یک تجلی اَحد یا تجلی مطلق، به هیچ وجه با آموزه توحید در اسلام مخالف نیست؛ آنچه با توحید مخالف است، اسناد مطلقیت به تثلیث است و بس ... همان‌طور که ظاهراً تصور شده است» (Schuon, 1998, p53). در واقع شوان در اینجا چیزی را می‌گوید که هاتف در ترجیع‌بند عرفانی خود گفته است:

در کلیسا به دلبری ترسا	گفتم ای جان به دام تو در بند
ای که دارد به تار زنارت	هرسر موی من جدا پیوند
ره به وحدت نیافتن تا کی	ننگ تثلیث بر یکی تا چند
نام حق یگانه چون شاید	که آب و ابن و روح قدس نهند
لب شیرین گشود و با من گفت	وز شکر خند ریخت از لب قند
که گر از سر وحدت آگاهی	تهمت کافری به ما میسند
در سه آینه شاهد ازلی	پرتو از روی تابناک افکند
سه نگردد بریشم ار او را	پرنیان خوانی و حریر و پرند
ما در این گفتگو که از یک سو	شد زناقوس این ترانه بلند
که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو

۴. مراتب واقعیت

شوان در نگرش مابعدالطبیعی‌اش به هستی، با عنایت به این که «در مابعدالطبیعه، همچون دیگر حیطه‌ها، باید بدانیم چطور هر چیزی را در جای خودش بگذاریم» (Schuon, 1990a, p60)، می‌کوشد تا مراتب واقعیت را از هم تفکیک کند. از نظر او چهار مرتبه کلّ عالم عبارتند از: ورای وجود، وجود (یا خدای مشخص)، آسمان (ملکوت)، و زمین (مُلک). ورای وجود (Beyond-Being) و وجود (Being)، روی هم رفته مبدأ الهی (Divine Principle) را تشکیل می‌دهند؛ حال آنکه آسمان و زمین، تجلی کلی را شکل می‌دهند (Schuon, 1990b, p142). البته پذیرش اصل مراتب واقعیت، مهم‌تر از تعداد این مراتب است. به تعبیر دیگر تعداد مراتب کلّ عالم هستی را کمتر یا بیشتر از آنچه گفته شد، می‌توان تصور کرد؛ اما آنچه اهمیت بیشتری دارد، فهم و پذیرش این حقیقت مابعدالطبیعی است که وجود یا هستی، امری ذومراتب است و به یک سطح و مرتبه، محدود نمی‌شود.

۴.۱. تعالی و تدانی

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 (Transcendent) و تنزیهی آن و هم بر وجه متدانی (Immanent) و تشبیهی آن، تأکید می‌گردد. به گفته شوان «تعالی خداوند، متضمن بُعدی از تدانی است، همان‌طور که تدانی او نیز به سهم خود، متضمن بُعدی از تعالی است» (Schuon, 1990b, p127). در واقع، تعالی و تدانی را می‌توان دو مفهوم کلیدی در کلّ 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، کلّ واقعیت را در بهترین حالت، به طبیعت صرف فرومی‌کاهد. این دو اصل در اسلام توسط شهادتین بیان شده‌اند (بینای مطلق، ۱۳۸۵، ص ۳۸).

۴,۲. نسبیّت الهی

شوان در هستی‌شناسی و خداشناسی مابعدالطبیعی خود، نسبیّت را با عدم‌تناهی مبدأالمبادی پیوند می‌دهد و از مفهوم کلیدی مایای الهی (Divine Maya) یا نسبیّت در خدا سخن می‌گوید (Schuon, 1982b, p36)؛ اندیشه‌ای که تنها در متون مابعدالطبیعی محض یافت می‌شود و متکلمان نمی‌توانند با آن کنار بیایند. «مایای الهی، یا نسبیّت، نتیجه ضروری عدم‌تناهی مبدأالمبادی است: خداوند به سبب عدم‌تناهی خود متضمّن بُعد نسبیّت است و به سبب دربرداشتن این بُعد است که جهان را متجلی می‌سازد» (Schuon, 1984, p89).

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 به‌خودی‌خود 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 مبدأالمبادی و تجلی است، عینیتی که بی‌شک به بیان آوردنش دشوار است ولی همه طریقت‌های باطنی به آن گواهی می‌دهند» (Schuon, 1969, p144). مفهوم مابعدالطبیعی نسبیّت الهی، امکان فهم مطلق 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 سخن گفتن خدا در قالب

وحی‌های گوناگون را تبیین می‌کند (Schuon, 1976, p59-60, 202-203). خدا وحدتِ (solidarity) 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 سخن گفتن 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 نسبیّت انسانی، یک صورت یگانه و مطلق ندارد (Schuon, 2008, p92, 105). شوان نظام‌های الهیاتی را از فهم اندیشه مایا در ساحت الهی، ناتوان دانسته است و ناتوانی ایشان را از فهم نسبیّت الهی، مشکل‌ساز می‌داند و برای نمونه می‌کوشد تا تثلیث را با استفاده از اندیشه نسبیّت الهی تبیین کند. از نظر او تثلیث‌گرایی (trinitarianism)، تصویری از خداست که با راز تجلی الهی تعیین یافته است و اگر همین تصوّر در باب هر دینی به کار رود، مستلزم این بیان است: ذات، صورت شده است تا صورت بتواند ذات شود؛ هر وحی، در واقع، نوعی انسانی‌شدن (humanization) خدا برای خدایی ساختن (deification) انسان است (Schuon, 1976, p38-40).

شوان با طرح مفهوم تجلی الهی و نسبیّت 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, p25). به این معنا که وجه نامتشخص الهی، در هیچ صورت خاصی از صور وحیانی نمی‌گنجد و ورای تعبیر و

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین / اکبر قربانی ۱۰۱

توصیف است (Ibid, p38-39). از این رو می توان دریافت که محدودیت هر صورت دینی خاص یا شریعت، در واقع محدودیتی خداخواسته است (Schuon, 1976, p15).

۵. قابلیت انسانی دین

با توجه به آنچه گفته شد، می توان دریافت که وحدت حقیقی و متعالی ادیان در ساحت الهی، با کثرت و تنوع صور دینی در ساحت انسانی منافات ندارد. به تعبیر دیگر، حقیقت یکی است، حقیقتی که ورای صور جای دارد؛ اما وحی یا سنت ناشی از آن به مرتبه صوری تعلق دارد و سخن گفتن از صورت همانا سخن گفتن از گوناگونی و کثرت است (Schuon, 1990a, p25). حال با عنایت به این که مخاطب وحی انسان است، یک جنبه از این گوناگونی و کثرت وحی ها، به گوناگونی و کثرت انسان ها باز می گردد و این چیزی است که شوان کاملاً به آن توجه دارد. در واقع، گوناگونی ادیان و سنت های دینی و تنوع صور و حیانی، با گوناگونی و تنوع شاخه های بشری پیوندی وثیق دارد و این امر خاستگاه و پراکندگی جغرافیایی ادیان را نیز توجیه و تبیین می کند. برای نمونه، گسترش آیین شمنی (Shamanism) در بخش هایی از اروپای شمالی، در بخش هایی از آسیا همچون سبیری، تبت، مغولستان، کره، چین و ژاپن و نیز در میان سرخ پوستان آمریکا، حاکی از طبع معنوی معینی است که در میان مردمان این نواحی و سرزمین ها مشترک است (Schuon, 2006, p59-62). پس با توجه به این که اقوام گوناگون و گروه های مختلف انسانی، مخاطب وحی قرار می گیرند و وحی نیز صورت بندی کردن حقیقت است، می توان گفت: «آنچه تفاوت میان صور حقیقت را تعیین می کند، تفاوت میان قابلیت های بشری (human receptacles) است» (Schuon, 1990a, p25).

البته شوان آنجا که در باب انگیزه های تبدیل دین (conversion) سخن می گوید، هر چند ویژگی های قومی دین را می پذیرد، اما به وجه عمومی و همگانی دین نیز توجه دارد: «درست

است که یک دین، به سبب اسلوب روان شناختی خود، پاره‌ای از گروه‌های قومی و محلی را بیش از دیگر گروه‌ها مورد خطاب قرار می‌دهد؛ اما به طریقی خاص، لااقل در اصل، روی خطاب آن به‌طور برابر با همه آدمیان است و این است وجه آنکه وعظ و تعلیم به همه اقوام و ملل موجه می‌تواند بود» (Schuon, 1984, p183). بنابراین با توجه به تعدد و تنوع قابلیت‌های بشری و صلاحیت‌ها و اهلیت‌های خاص هر دسته از انسان‌ها، می‌توان به وجهی از تعدد و تکثر ادیان نیز دست یافت. به تعبیر دیگر، وحی‌های متعدد، که در واقع صور گوناگون حقیقت واحد هستند، متناسب با قابلیت‌ها و اهلیت‌های آدمیان نازل شده‌اند و «اگر همه انسان‌ها حکیم و اهل مشاهده و حضور معنوی بودند، یک وحی تنها کافی می‌بود» (Schuon, 2006, p129).

۶. حاشیه بشری

یکی از وجوه تعدد و تکثر حقیقت واحد، نزول آن در ساحت انسانی است که علاوه بر تنوع، مستلزم نوعی محدودیت نیز هست. در واقع «هر دینی ضرورتاً یک سازگاری است، و سازگاری مستلزم محدودیت است» (Schuon, 1975, p97). شوان با عنایت به نتایج گریزناپذیر نزول حقیقت الهی در فضای انسانی، مفهوم حاشیه بشری (human margin) یا ناحیه انسانی را مطرح ساخته است: «مسیح با ردّ برخی احکام ربّانیون (دستورات خاخام‌ها یا عالمان یهود) به این عنوان که احکامی انسانی‌اند و نه الهی، نشان می‌دهد که بنا بر معیار سنجش خداوند ناحیه‌ای وجود دارد که، در عین درست آیین و سنتی بودن، به یک معنا انسانی است؛ این بدان معناست که تأثیر و نفوذ الهی تنها در باب متون مقدّس و نتایج اساسی وحی، تامّ و تمام است و همواره یک حاشیه بشری باقی می‌گذارد که در آن، نفوذ الهی فقط به‌طور غیرمستقیم اعمال می‌شود و اجازه می‌دهد که عوامل قومی و فرهنگی حرف اول را بزنند. بسیاری از نظرپردازی‌های مربوط به شریعت، متعلّق به این ناحیه یا حاشیه بشری هستند» (Schuon, 1976, p36). شوان با تمایز

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین / اکبر قربانی ۱۰۳

نهادن میان وحی و الهام، بر رعایت بُعد انسانی در الهامات تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد که الهام گرفتن از روح القدس به این معنا نیست که روح القدس جایگزین عقل بشری می‌شود و آن را از همه محدودیت‌های طبیعی‌اش می‌رهاند. الهام گرفتن فقط بدین معناست که روح القدس انسان را مطابق با مشیت الهی و متناسب با ظرفیت‌های قابلیت بشری، هدایت می‌کند. از این رو چنین طول و تفصیلی در الهیات و چنین تنوعی در راست‌آیینی وجود دارد (Ibid.:37). شوان از اشعاعات درونی در ادیان ذاتاً را ست‌آیین را متعارف‌ترین نمونه‌های حاشیه بشری می‌داند که خدا برای سنت‌ها می‌پذیرد و با تفکیک این اشعاعات از بدعت و کژآیینی، ضمن بیان ارتباط این اشعاعات با نارسایی تفکر جمعی انسان در ادراک نوسانات میان دیدگاه‌های متفاوت و انحاء گوناگون امور انفسی و آفاقی، توضیح می‌دهد که عنایت یا بردباری الهی، که به انسان اجازه می‌دهد آن چیزی باشد که هست، به معنای موافقت کامل خدا با عیب و نقص‌های خطرناک ناشی از جنبه بشری نیست (Ibid.:37-38). شوان با عنایت به محدودیت‌های ناشی از بُعد انسانی یا حاشیه بشری و با استفاده از اندیشه مابعدالطبیعی نسبت الهی، می‌کوشد تا برخی آشفتگی‌ها، نارسایی‌ها، معضلات و بن‌بست‌های نظام‌های الهیاتی، به‌ویژه انتقادات الهیاتی اسلام و مسیحیت نسبت به یکدیگر را توضیح دهد (Ibid.:38-45).

از نظر شوان «یک دین نه به‌واسطه آنچه دربردارد، بلکه به‌واسطه آنچه به خود راه نمی‌دهد، محدودیت می‌یابد؛ این طرد و نفی نمی‌تواند به عمیق‌ترین محتویات دین آسیب برساند، اما مطمئناً انتقام خود را هر چه بیشتر از مرتبه میانی می‌گیرد، مرتبه‌ای که ما آن را حاشیه بشری می‌خوانیم و عرصه نظرپردازی‌های الهیاتی و شور و شوق‌های اخلاقی و عرفانی است. یقیناً مابعدالطبیعه محض و طریقت باطنی ما را وادار نمی‌سازد که تناقض آشکار را تناقض ندانیم؛ همه آنچه حکمت ما را به انجام آن مجاز می‌دارد، این است که بپذیریم تناقضات ظاهری

می‌توانند سازگاری یا این‌همانیِ باطنی را مخفی سازند» (Ibid.:46). در واقع شوان هرگز به بهانهٔ اینکه حقیقتِ اساسی یکی است، تناقضات یا اختلافات آشکار میان ادیان را نادیده نمی‌گیرد، بلکه این اختلافات، که در مرتبه و ساحتِ ظاهری نوعی خطا و ضعف جدی به‌شمار می‌آید، معنویتِ ذاتی و اساسیِ سنت‌های دینی را مخدوش نمی‌سازد (Ibid.:46). شوان با بیان این نکته که حاشیهٔ بشری، محدود به سطح آموزه یا گفتار نیست و با اشاره به تندروری‌های زبانی و عملی در ادیان، می‌کوشد تا برخی از این افراط‌ها را با مراقبت دائمی برای حفظ خلوص اصلیِ سنت و نیز با تمامیت‌خواهی ریشه‌دار در سرشت انسان، توضیح دهد. از نظر او مراقبت از خلوصِ سنت، آشکارا همراه با این آگاهی است که جوامع نیازمند ضوابطی دقیق، صریح و تقریباً افراطی هستند که بدون آنها تعالیم دینی و سنتی تضعیف خواهد شد و به تدریج از میان خواهد رفت (Ibid.:47-49).

۶.۱. حاشیهٔ بشری و تفاوت‌های سنخ‌شناختی

شوان برخی تفاوت‌ها یا اختلافاتی را که به لحاظ معنوی و سنتی مشروع یا جایز است، نهایتاً به این خاطر می‌داند که سه سنخ اصلیِ انسانی همراه با ترکیبات گوناگونشان وجود دارند، یعنی سنخ عاطفی (passional)، سنخ احساساتی (sentimental) و سنخ عقلانی (intellectual). او با تشریح ویژگی‌های این سه سنخ انسانی و تناظر آنها با سه راه اساسیِ تعالی یافتن از مایایِ دنیوی (terrestrial Maya)، یعنی طریقِ مخافت، طریقِ محبت و طریقِ معرفت، تأکید می‌کند که این سه سنخ انسانی ضرورتاً ترکیبات گوناگونی پدید می‌آورند که با دخالت عوامل قومی، فرهنگی و عوامل دیگر، پیچیده‌تر نیز می‌شوند. با این حال، آنچه در اینجا مورد توجه شوان است پیچیدگیِ بشر نیست، بلکه تفاوت میان انسان‌ها است. در واقع از نظر او تنوع مواهب

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین / اکبر قربانی ۱۰۵

معنوی و بالاتر از همه، تجزیه و تگّه‌تگّه شدن انسان آغازین است که مستلزم بازی اختفا و انکشافی است که تفکر سنتی را شکل می‌دهد (Ibid.:49-51).

۶,۲. حاشیه بشری و ساحت الهی

شوان مفهوم حاشیه بشری را به معنایی والاتر نیز مطرح می‌سازد که کاملاً فراتر از ساحت روان‌شناختی و دنیوی است و ما را به ساحتی کاملاً نو وارد می‌سازد که به هیچ‌وجه نباید آن را با فراز و نشیب‌های اندیشه، خلط کرد. منظور شوان از معنای والاتر حاشیه بشری، کاربرد آن در مرتبه الهی است تا آنجا که اختلافات انسانی در حکمت الهی پیش‌بینی شده‌اند. آنچه از این منظر محلّ بحث است دیگر اختلافات ناشی از ضعف بشری نیست، بلکه سازگاری‌های برخاسته از رحمت الهی است. پس اختلاف مبنایی و اصولی در کار نیست، بلکه تفاوتی آشکار در ناحیه بُعد وجود دارد، همچون تفاوت‌هایی که میان مربع و مکعب یا میان سفیدی و نور هست. لذا در باب اختلافات دینی و اظهارات ناسازگار در ادیان، باید بدانیم که آموزه‌های سنتی گوناگون ضرورتاً بیانگر مواضع و بنابراین وجوه متفاوت حقیقت واحدند، زیرا یک نحوه بیان، اگرچه کلیدی کاملاً کافی برای حقیقت تامّ فراهم می‌سازد، اما به هیچ‌وجه نمی‌تواند جامع باشد؛ همان‌طور که نمی‌توان منظره‌ای را چنان درست توصیف کرد که تمام توصیفات دیگر را طرد کند، زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند آن منظره را در یک زمان از همه جوهش ببیند و هیچ نظر واحدی نمی‌تواند مانع وجود و درستی نظرات دیگری شود که به همان اندازه ممکن‌اند (Ibid, p54-55). هر وحی در واقع انطباق و سازگاری ذات الهی با یک ظرف انسانی خاص است و در نتیجه شمه‌ای از سرشت این ظرف را دربردارد، و گرنه تماس میان انسان و خدا غیرممکن می‌بود. وحی نوعی تدبیر الهی است که در آن، موقعیت معنوی، هماهنگ با قابلیت‌های انسانی، مستلزم محدودیت‌ها و در نتیجه نفی‌هایی است؛ یعنی نفی اموری در مرتبه صوری و ظاهری که

هرگز ناظر به حقیقتِ اساسی نیست (Ibid, p59-61). در واقع «هر صورتی، با هر ارزش و اعتبار، بالذات دارای نوعی محدودیت و بنابراین مانعیت است؛ اگر نیک واضح است که از ادیان با دیدگاه‌های خاص و عقایدشان جداً گزیری نیست، این نیز حقیقت دارد که هیچ‌یک از آنها به لحاظ صوری مطلقاً کامل نیست. کلمه آسمانی به محض آنکه به ساحت بشری تنزل می‌یابد، از حیث صورت به عالمی بشری مبدل می‌گردد. نارسایی ظاهری و عَرَضیِ ادیان تاوانِ واقع‌گرایی‌شان است، که به آنها مجال می‌دهد تا به‌طور ماندگار خود را در بر و بوم بشری غرس کنند» (Schuon, 1984, p181-182).

۷. بررسی و ارزیابی

پرسشی که در نقد درونی نظریه شوان در باب وحدت متعالی ادیان، رُخ می‌نماید این است که آیا از مقدمات و مفروضات مطرح در آراء و آثار شوان، می‌توان نتیجه گرفت که چنین وحدتی میان ادیان وجود دارد؟ در پاسخ به این پرسش، می‌توان گفت اگر مفاهیم اساسی نظریه وحدت متعالی ادیان و کلیدهای اصلی این نظریه به‌ویژه تمایز ظاهر و باطن، به‌درستی فهم گردد و مقدمات و مفروضات هستی‌شناختی، خداشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این نظریه (نک: قربانی، ۱۳۹۴) نیز فهم و پذیرفته شود، نظریه وحدت متعالی ادیان نیز پذیرفتنی است و این نتیجه از آن مقدمات و پیش‌فرض‌ها اخذ می‌شود؛ اما نه به این معنا که پذیرفتن این نتیجه اجتناب‌ناپذیر باشد. به تعبیر دیگر شاید کسی مفاهیم، تصورات، مقدمات و پیش‌فرض‌های مورد نظر شوان را بپذیرد، اما نتیجه مورد قبول او، یعنی وحدت متعالی و درونی ادیان را نپذیرد و چنین نتیجه‌ای را از آن مقدمات اخذ نکند، یا این که اصل سخن شوان را تنها در محدوده و قلمرو خاصی از ادیان بپذیرد اما از تعمیم آن خودداری ورزد؛ به این معنا که نظریه شوان را، مثلاً، فقط در باب ادیان توحیدی، صادق و معتبر بداند نه در باب همه ادیان. یا این که این نظریه

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین / اکبر قربانی ۱۰۷

در هر قلمرو و محدوده دینی، به طور جداگانه قابل طرح باشد اما نتواند در باب تمام قلمروهای دینی به کار رود؛ یعنی مثلاً میان خودِ ادیان ابراهیمی یا میان خودِ ادیان آسیای جنوبی یا میان خودِ ادیان آسیای شرقی، وحدتی متعالی و یا درونی برقرار باشد؛ اما میان تمامی این ادیان با یکدیگر چنین وحدتی برقرار نباشد. یعنی پذیرشِ مقدمات و پیش فرض‌های شوان، الزاماً به پذیرشِ کامل نظریه‌اش در باب همهٔ ادیانِ مورد نظر او منجر نمی‌شود و انسان را وادار نمی‌سازد تا سخن شوان را در باب نسبت میان همهٔ ادیان و سنت‌های دینی صادق و معتبر بداند. پس شاید وحدت متعالی و درونی میان اسلام و مسیحیت و یهودیت را بتوان پذیرفت، اما وحدت متعالی و درونی میان این ادیان و ادیان دیگری همچون هندو، بودا، تائو و شینتو پذیرفتنی نباشد و برعکس. در واقع به نظر می‌رسد که بتوان اصل نظریه شوان را پذیرفت و معتبر دانست، اما گستره و دامنه آن را محدود کرد. از این رو شاید مناسب باشد با افزودن قیودی به نظریه شوان، عباراتی همچون وحدت متعالی ادیان توحیدی یا وحدت درونی ادیان آسیای جنوبی یا وحدت درونی ادیان آسیای شرقی، به کار رود تا ضمن پذیرش اصل نظریه، از تکلف ناشی از گستردگی آن کاسته شود. البته روشن است که شوان و دیگر اصحاب حکمت خالده، این سخن را نمی‌پذیرند و تکلف‌آمیز بودن نظریهٔ وحدت متعالی ادیان را، نه ناشی از شمول و گستردگی آن، بلکه ناشی از ناتوانی بیشتر انسان‌ها از فهم و دریافت آن می‌دانند. اقلیتی از انسان‌ها هم که این وحدت باطنی میان ادیان را دریافت کرده‌اند، نمی‌توانند آن را چنان توصیف کنند که برای اکثریت متقاعدکننده باشد (Smith, 1975, pxv).

برخی منتقدین، نظریهٔ شوان را نوعی مبهم‌گویی مابعدالطبیعی دانسته‌اند که نامعقول و غیرقابل دفاع است و 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, p719). در پاسخ به این انتقاد، می‌توان گفت که اولاً درستی یک نظریه، مستلزم فهم و پذیرش همگان نیست و 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» سردر 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 سردر 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, p179).

به نظر می‌رسد 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. افزون بر این، می‌توان گفت که هرچند دریافت و فهم دقیق «وحدت متعالی ادیان» یا هر اندیشه و نظریه مابعدالطبیعی دیگر، در وسع کسانی است که از تمیز مابعدالطبیعی ناشی از تعقل شهودی، بهره‌مندند، اما باید دانست که آدمیان از جهت مورد بحث، طیف وسیعی، همچون طیف رنگ‌های نور، را تشکیل می‌دهند که خط قاطعی آنان را از یکدیگر جدا نمی‌سازد و همواره مرزهای مشترک متداخلی وجود دارد که انسان‌ها در آن با

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب منشأ آسمانی و قابلیت انسانی دین / اکبر قربانی ۱۰۹

یکدیگر اشتراک دارند و مشارکت می‌ورزند. به تعبیر دیگر، انسان‌ها از جهت توانایی‌های عقلانی و معنوی، در دو سوی متقابل یک خط قرار ندارند که برخی از آنان تعالیم مابعدالطبیعی و معنوی را به‌طور کامل درک کنند و دیگران از این‌گونه تعالیم هیچ بهره‌ای نبرند. همواره حوزه‌های میانی و متوسطی هست که انسان‌ها در آن نوسان و افت و خیز دارند. بنابراین، تعالیم مابعدالطبیعی و معنوی نباید چنان مخفی و دور از دسترس باشد که افراد میانی طیف انسانی نتوانند از آن بهره‌مند شوند. به علاوه، تعلیم و تربیت فرهنگی و اجتماعی و نیز مراقبت و همت فردی در سایه لطف الهی، انسان‌های مستعد را به تدریج بالا می‌برد و توانایی آنان را در فهم و دریافت حقایق معنوی و تعالیم مابعدالطبیعی، افزایش می‌دهد. در واقع حکیمی همچون شوان، نه تنها برای انسان‌های باطنی یا اهل باطن، بلکه برای باطن انسان‌ها نیز سخن گفته است، انسان‌هایی که، هرچند اکنون در زمره اهل باطن نیستند، اما در طول زندگی خود به تدریج آمادگی فهم تعالیم باطنی را پیدا می‌کنند. از این‌رو، طرح و انتشار نظریه‌ای مابعدالطبیعی همچون «وحدت متعالی ادیان»، این امکان را فراهم می‌سازد تا افرادی که در جستجوی راهی عمیق‌تر برای دستیابی به وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع صور دینی هستند، دست‌شان خالی نماند و بتوانند با استفاده از این نظریه، مسأله نسبت میان ادیان را حل و فصل نمایند.

۸. نتیجه

تمایز میان ظاهر و باطن دین که اساس نظریه وحدت متعالی ادیان است و تأکید شوان بر وحدت درونی و باطنی ادیان، هرگز به معنای کنار گذاشتن شریعت و بی‌توجهی به صورت‌های ظاهری دین نیست. در واقع با توجه به تمایز ظاهر و باطن و تمایز مطلق و نسبی در اندیشه شوان و تأکید او بر مفهوم مطلق نسبی و نسبیته الهی و با توجه به تنوع قابلیت‌های بشری وحی و تجلیات الهی، می‌توان به پرسش آغازین این نوشتار پاسخ داد، یعنی هم تعدد و تنوع ادیان و

تکثر صور قدسی را پذیرفت و هم این تنوع و تعدد و تکثر را به یک وحدت الهی و حقیقی و یک دین جاودان ارجاع داد؛ یعنی همان دین ازلی، جهان‌شمول و اساسی که قرآن آن را فطرت نامیده است. بنابر آنچه گفته شد، نوعی «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» بر ادیان حاکم است، به این معنا که در عین به رسمیت شناختن کثرت ادیان که صور گوناگون خدای احد هستند، وحدت درونی و متعالی ادیان نیز اثبات می‌شود و این همان حکمت خالده نهفته در درون ادیان است.

منابع

- اُلدمدو، هری کنت (۱۳۸۹)، سنت‌گرایی: دین در پرتو فلسفه جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، انتشارات حکمت.
- بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵)، نظم و راز، به اهتمام حسن آذرکار، تهران: انتشارات هرمس.
- قربانی، اکبر (۱۳۹۴)، وحدت متعالی ادیان: بررسی و نقد نظریه فریتیوف شوان، تهران، نشر نگاه معاصر.
- گنون، رنه (۱۳۶۱)، سیطره کمیت و علائم آخر زمان، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نشر نگاه معاصر.
- هاتف اصفهانی، احمد (۱۳۸۵)، دیوان هاتف اصفهانی، باتصحیح حسن وحید دستگردی، تهران، انتشارات نگاه.

- 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.

- Cutsinger, James S. (1997), Advice to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of Frithjof Schuon, Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (1975), Ideals and Realities of Islam, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Nasr, Seyyed Hossein (1981), Knowledge and the Sacred, Edinburgh University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed.), (1991). The Essential Writings of Frithjof Schuon, U.S.A.
- Oldmeadow, Harry K. (2000), Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- Schuon Frithjof (1982a), Castes and Races, U.K: Perennial Books LTD.
- Schuon Frithjof (2008), Christianity/Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism, Canada: World Wisdom Books.
- Schuon Frithjof (1969), Dimensions of Islam, London: Allen & Unwin.
- Schuon Frithjof (1982b), From the Divine to the Human, U.S.A: Bloomington, World Wisdom Books.
- Schuon Frithjof (1990a), Gnosis: Divine Wisdom, U.K: Perennial Books.
- Schuon Frithjof (1976), Islam and the Perennial philosophy, World of Islam Festival publishing Company Ltd.
- Schuon Frithjof (2006), Light on the Ancient Worlds, Canada: World Wisdom Books.
- Schuon Frithjof (1984), Logic and Transcendence, London: Perennial Books.
- Schuon Frithjof (1987), Spiritual Perspectives and Human Facts, London: Perennial Books.
- Schuon Frithjof (1985), Sufism, Veil and Quintessence, Lahore.
- Schuon Frithjof (1975), The Transcendent Unity of Religions. New York: Harper & Row.
- Schuon Frithjof (1990b), To Have a Center. U.S.A: Bloomington, World Wisdom Books.
- Schuon Frithjof (1998), Understanding Islam, Bloomington, World Wisdom Books.
- Smith, Huston (1975), Introduction to The Transcendent Unity of Religions, New York: Harper & Row.



پښتو ښکته علمون انساني و مطالعات فرېښتې
پرتال جامع علمون انساني