

درآمد

مواجهه متفکران و اندیشمندان با پدیده‌های مدرن در طول سده گذشته از یک‌سو، و حضور پررنگ فرهنگ اجتماعی و مکاتب مدرن غرب در جوامع بشری، انحطاط و آشفتگی در روح و روان افراد اجتماع از سوی دیگر، موجب شد که اندیشمندان و متألهان مدرنیته به سنت بازگردند. این رویکرد جدید در غرب مسیحی، بر پایه تقابل با تجدد و تعامل با سنت، توسط رنه گنون شکل گرفت که بعدها جریان فکری موسوم به سنت‌گرایان تبلور یافتند. این جریان مبتنی بر مبانی دینی، عرفانی و امر قدسی است و پیروان خود را شدیداً وفادار به فرهنگ و سنت ادیان، به‌ویژه «حکمت خالده» دعوت می‌کنند. تفکر حقانیت و وحدت درونی تمام ادیان و بهره همه آنها از یک حقیقت و حقانیت، اولین بار به‌صورت تفکری منسجم و نظام‌مند توسط فریتویف شوآن «Frithjof Schuon» مطرح شد که حاصل آن، نظریه «وحدت متعالی ادیان» است که در کتاب وی ترسیم شده است. این جریان در دوران معاصر در آمریکا، بیشتر به «سنت‌گرایی» و در فرانسه به «حکمت جاویدان» شهرت دارد. جریان سنت‌گرایان، هنوز همچنان‌که باید و شاید مورد شناسایی و واکاوی کامل قرار نگرفته است. می‌توان بررسی نقش این جریان فلسفی را به‌عنوان یکی از مسائل جدی در حوزه معرفتی دنبال نمود. بازشناسی جریان سنت‌گرا، از این جهت ضروری است که از گفتمان‌های زنده و فعال در میان ادیان جهان، بخصوص دین اسلام به‌شمار می‌رود و می‌تواند بستر مناسبی برای فهم بهتر پرسش‌های بنیادین، تعریف پروژه‌های پژوهشی نوین و گشودن فضاهای تازه در گفت‌وگوهای معاصر باشد.

این نوشتار، در پاسخ به این پرسش اساسی است که فلسفه شکل‌گیری جریان سنت‌گرا چیست؟ مبانی و لوازم تفکر «وحدت متعالی» ادیان کدام است؟ پرسش‌های فرعی دیگری نیز در این زمینه مطرح است: مجموعه حقایق و اصول جاودانی سنت‌گرایان چیست؟ و مدعیات اساسی آنها کدام است؟ تلاش نگارنده در این مقاله به این پاسخ رهنمون شده است که «جریان سنت‌گرا با اعتقاد به بازگشت مجموع حقایق ازلی و ابدی ساری در ادیان مختلف، به جدال با دنیای تجدد رفته و مبانی تجدد و پسامدرن را به چالش کشیده است و با قائل شدن به مبدأ واحد برای عالم، تمایز ظاهر و باطن، و کثرت ظاهری و وحدت باطنی، بر وحدت تعالی ادیان تأکید دارند» (نصر، ۱۳۸۶). مقابله با تفکرات و اندیشه‌های چالش‌برانگیز بحث وحدت تعالی ادیان، که یک دیدگاه وارداتی در فرهنگ و تفکر اسلامی است از یک‌سو، بازکاوی ماهیت این جریان فکری و آشنایی با ریشه‌ها و اصول آن از سوی دیگر، از مهم‌ترین اهداف این مقاله می‌باشد. هرچند خاستگاه این اندیشه در غرب مسیحی بود، اما به

نقد و بررسی نظریه «وحدت‌متعالی ادیان»

با تکیه بر دیدگاه فریتویف شوآن

کهرضا قزی* / سیدعلی حسینی**

چکیده

یکی از گفتمان‌های مهم در حال حاضر، جریان سنت‌گرایان است که به بررسی «سنت» به‌عنوان پدیده‌ای با منشأ الهی می‌پردازد. جریان سنت‌گرا، هر سستی را جلوه‌ای از جلوه‌های خورشید هدایت و موجی از دریای حقیقت می‌داند. این نوشتار، با رویکردی گزارشی، تحلیلی به این موضوع می‌پردازد که چگونه می‌توان به این رهیافت رسید که آیا سنت موردنظر سنت‌گرایان، پاسخ مناسبی برای نیازهای انسان معاصر دارد؟ هدف این مقاله، در عین ارائه یک چارچوب نظری برای شناخت جریان سنت‌گرا در سده اخیر، بررسی دیدگاه «وحدت متعالی ادیان» از منظر شوآن را وجهه همت خویش قرار داده است. این پژوهش، از یک‌سو خود مقدمه‌ای است برای جریان‌شناسی تفکر دینی معاصر و از سوی دیگر پی‌جویی و بهره‌گیری از آنها برای به‌سازی معرفت دینی و رویارویی منطقی با پرسش‌ها و چالش‌های فراروی مطالعات جریان‌شناسانه است.

کلیدواژه‌ها: سنت، سنت‌گرایان، فریتویف شوآن، حکمت جاودان، وحدت متعالی ادیان.

rghaz@Yahoo.com

seyedAli5@Gmail.com

* کارشناس ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۰/۳/۲۰ - پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۵

سنت‌گرایان

«سنت‌گرایان» به جریانی اطلاق می‌شود که به مجموعه ادیان اصیل نگاه معنوی دارند. از اصلی‌ترین و مبنایی‌ترین اعتقادات آنها، اعتقاد به «حکمت خالده» است؛ یعنی آن مجموعه حقایق همه‌جایی، همیشگی و جهان‌شمولی که از بدو ظهور بشر بر روی زمین در دسترس آدمیان بوده است و در تمام ادیان و سنت‌های اصیل عالم بیان شده است. مراد از سنت‌گرایی، این است که به این مجموعه حقایق همه‌جایی و همیشگی تعلق خاطر و التزام نظری و عملی دارند (همان).

جایگاه جریان سنت‌گرا در میان سایر جریان‌های کلامی

«جریان سنت‌گرا»، رویکردی کلامی - فلسفی است که قائل‌اند کلمات حکیمانه و جاودانه از آغاز تاریخ بشریت موجود بوده است. می‌توان آنها را دینی به معنای وحیانی در نظر گرفت که پس از این نیز وجود خواهند داشت. مهم‌ترین عقیده آنها، به حکمت جاودانه‌ای است که روح تمام ادیان است و هر سنتی، تجلی خاصی از آن می‌باشد. آنها مطابق تفکر وحدت‌متعالی‌ادیان، می‌گویند:

ادیانی که منشأ الهی دارند، در راستای رستگار کردن بشر در عرض همدیگرند. پیدایش رویکرد جریان حکمت خالده در میان جریان‌های جدید فلسفی و گروه‌های کلام سنتی، موجب طرح مسائل بنیادی و چالش‌برانگیز شد. از آنجاکه ظهور و زایش این جریان در مغرب زمین اتفاق افتاد، در واقع همان زمانی است که سر و صدای آموزه‌های عصر بیداری «مدرنیته» در دنیای غرب طنین‌انداز شده است و غرب علم ضدیت با سنت را به دوش می‌کشد. رنه گنون به عنوان مؤسس این جریان در این باره می‌گوید: این کار (ضدیت با سنت)، به آسانی ممکن نبود و جریان‌اتی مانند جریان اصالت عقل، آن را هموار کرد (گنون، ۱۳۷۲، ص ۲۲۹).

درواقع این رویکرد، سدگی مستحکم و بنیادین در مقابل فلسفه خردگرای جدید غرب است، که تأکید بر معلومات و اندوخته‌های نظری و عقلی دارند، رنه گنون در انتقاد به رویکرد اومانیزم غربی می‌گوید: در دوران رنسانس، واژه «اومانیزم» از احترام برخوردار شد؛ یعنی به بهانه تسلط بر زمین، از آسمان روی برتافتند و روح دینی را نفی کردند و مرحله به مرحله به پست‌ترین درجات سقوط کردند. در نتیجه، به مرحله نهایی عصر ظلمت رسیدند (همان، ص ۱۹).

درواقع در سده‌های اخیر، جریان‌های فکری‌ای نزدیک به مشرب سنت‌گرایان از جهت تلائم میان علم و دین همچون بنیادگرایی، معنویت‌فرادینی، اخلاق‌فرادینی، پاره‌ای از گرایش‌ات عرفانی، اصلاح‌گرایی دینی، متمدنیان (مدعیان دروغین مهدویت) و امثال آن سر برآوردند که نوعاً عکس‌العمل‌هایی در برابر مدرنیته و تلاشی در مسیر حضور دادن دین در عرصه نظریه‌پردازی و تفسیر جهان کنونی تلقی می‌شد.

دلیل جاذبه و ظاهری زیبا، عده‌ای از روشن‌فکران در داخل را به خود جذب نمود. از آنجاکه دین اسلام به‌عنوان دین کامل الهی، یگانه دین حقه الهی است که پیروان خود را به فلاح و رستگاری دعوت می‌کند، با هرگونه رویکرد کثرت‌گرایانه و روح‌پلورالیستی در تعارض است. از این رو آشنایی با تفکر و نظریات این مشرب فکری برای دفع آن و نمایاندن ضعف‌ها، کاستی‌ها و تعارضات آن اهمیت و ضرورت پرداختن به مسئله را آشکار می‌سازد.

این نوشتار، پیش از هر چیز درصدد ارائه یک چارچوب نظری برای تحلیل رویکردها یا گفتمان‌های اندیشه سنت‌گرایان است. این چارچوب نظری نشان‌دهنده مبانی، ارزش‌های اصولی، ابعاد سنتی و چشم‌اندازهای کلان آنها می‌باشد. با نگاهی اجمالی به صحنه تفکر جریان سنت‌گرا، به معرفی مهم‌ترین کانون‌های فکری این رویکرد پرداخته و با معرفی دیدگاه‌ها، شخصیت‌ها، منابع و مآخذ، گام آغازین در یک پژوهش جریان‌شناسانه را نشان داده‌ایم. در واقع این مقاله، پیش‌زمینه‌ای برای یک برنامه پژوهشی گسترده و فراگیر در خصوص مبانی، ارزش‌ها و اصول، جریان سنت به‌عنوان یکی از جریان‌های اندیشه کلامی جهان اسلام در سده اخیر، به همراه بررسی علمی آنهاست.

جریان‌شناسی

«جریان‌شناسی» به فرایند شکل‌گیری یک اندیشه به همراه بررسی مبانی فکری، اعتقادی، فرهنگی و سیاسی دسته‌ای از احزاب یا گروه‌هایی که دارای همسویی در مواضع، رویکردها و گفتمان‌ها باشند، اطلاق می‌گردد (سبحانی، ۱۳۸۶). برای فهم و شناخت ماهیت و حقیقت جریان سنت‌گرا، بیش از هر چیز فهم و درک حقیقی از «سنت» و «سنت‌گرایی» ضروری به نظر می‌رسد.

سنت

واژه «سنت» (Tradition) مأخوذ از واژه لاتینی (Traditio) است که به معنای واگذاری و سپردن می‌باشد. «سنت» در زبان فارسی، به معنای پیرو صرف از برخی آداب و رسوم و عادات یا الگوهای فکری موروثی است (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵). اما سنت‌گرایان این معنا را برنمی‌تابند و آن را معنای مذموم این واژه می‌دانند. از نظر آنان، این واژه یک معنای محمود دارد که قرآن هم به آن اشاره دارد. در آیاتی مانند «سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (فتح: ۳۸) و یا آیه «لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ۴۳). «سنت» یعنی قوانین و نوامیس تغییرناپذیر و مطلق الهی، که در تمامی وجود، ساری و جاری است و بُعدی از دین، یعنی اساسی‌ترین بُعد دین ناظر به آن است (نقد و نظر، ۱۳۷۷).

وهابیت و مکتب سلفی است که از سرشت واجب‌الحرمه شریعت الهی به دفاع پرداخته‌اند و به دنبال برپا ساختن دوباره جامعه‌ای هستند که در آن، این شریعت به تمام و کمال رواج یابد... دومین ندا، ندای تجدیدخواهان است که از اوایل سده نوزدهم، دفاع قرص و محکمی از علم و فناوری بروز داده‌اند (نصر، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹-۲۳۰).

سنت‌های فکری متنوعی در تاریخ اسلام است که تأیید همه آنها از منظر سنت‌گرایان مشکل است: جریان‌های اخباری‌گری، فلسفه مشایی، اشراقی، حکمت متعالیه، عرفان‌گرایی و تصوف‌مداری و ده‌ها گرایش دیگر. جملگی این جریان‌های سنتی به‌جای‌مانده از میراث گذشته است. جریان سنت‌گرا از میان این‌همه، فقط به جریان‌های معدود از پیش گفته پایبند است. حتی با دلایلی که دارد، بسیاری از جریان‌ها و گرایش‌های سنتی را نقد می‌کنند و آنها را منشأ انحراف مسلمانان می‌دانند.

بررسی مبانی فکری فریتيوف شوآن

فریتيوف شوآن، در بین سنت‌گرایان در دو زمینه حکمت خالده، که به تعبیر خودش «وحدت متعالی ادیان» و دیگری به سبب نقد دنیای مدرن، از شهرت بسزایی برخوردار می‌باشد (Cutsinger, 1997, p. 6). البته وی بسیاری از نظریاتش را در زمینه زیبایی‌شناسی و ابعاد معنوی زندگی انسان، وامدار کومارا سوامی است. و در زمینه وحدت متعالی ادیان، مرهون دیدگاه‌های رنه‌گنون می‌باشد. اما آنچه که شخصیت وی را ممتاز کرده است، به دلیل دیدگاهش در مورد «وحدت درونی ادیان» است. پیش از پرداختن دیدگاه شوآن در باب وحدت درونی ادیان، ابتدا مبانی اساسی سنت اصیل از منظر ایشان تبیین می‌شود، سپس اصول و ابعاد مهم آموزه وحدت درونی ادیان از منظر ایشان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هستی‌شناسی

بنابر هستی‌شناسی مندرج در این جریان، هستی را باید در پیوند با مبدأ واحد متعالی آن در نظر گرفت. با دقت هرچه تمام‌تر در آثار آنان، به این واقعیت دست می‌یابیم که عالم هستی دارای منشأ واحدی است. شوآن، به‌عنوان نماینده این جریان به هستی، نگاهی دینی دارد. وی هستی و جهان را دارای هدف می‌داند که توسط حقیقتی مطلق، خلق شده است؛ حقیقتی که در رأس سلسله‌مراتب است که کثرات همه از او سرچشمه می‌گیرند. ایشان تأکید می‌کنند که حقیقه الحقایق عالم هستی، تجلی ذات واحد است و کثرت واقع در هستی از منشأ واحد متعالی سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، صریح‌ترین بیان ممکن از معرفت عرفانی، تفکیک میان آتما و مایا است (Cutsinger, 1997, p. 36). با

دیدگاه مکتب گنون و شوآن، از تمایزات درون - اسلامی بین سنی‌گرایی و شیعه‌گرایی کاملاً متفاوت بود. شوآن، برخلاف گنون، علاقه زیادی به تشیع نشان داشت، و به مطالعه شیعه‌گرایی و به‌ویژه آموزه‌های باطنی آن گرایش داشت. شخصیت‌های علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام نیز برای او بسیار جالب و جذاب بودند. در واقع، او در دهه ۶۰م قصد داشت کتابی یا مقاله مفصلی در مورد آنها بنویسد. اما به علت عدم سهولت استفاده از منابع، نهایتاً این طرح و نقشه را رها کرد. وی برخی عقاید شیعه را مطرح کرده و در خصوص اهمیت آنها با سیدحسین نصر به گفت‌وگو می‌نشست.

لازم به یادآوری است که شوآن، مانند بسیاری از مشایخ صوفی مصری، علاقه زیادی به مکتب کلام اشعری داشت. نقاط ضعف و قوت نظریات اشعریون را آشکار ساخته و نشان می‌دهد که مسائل «جبر باوری»، «خلقت» و یا «جاودانگی و خلود جهان» در سطح کلامی قابل حل و فصل نیستند، بلکه تنها در ساحت متافیزیک ناب می‌توان به حل آنها اقدام کرد. وی همچنین فلسفه اسلامی را به خوبی می‌داند و اغلب با گفتن اینکه نهایتاً فیلسوفان اسلامی، به همان خانواده «عرفا» تعلق دارند، در مقابل اشعریون از فلاسفه اسلامی جانبداری می‌کرد. مسلماً شوآن یک صوفی فلسفه‌ستیز نبود، بلکه برعکس، در بسیاری از جهات با کسانی همچون سهروردی همدل‌تر بود تا با صوفیان عقل‌ستیز قرون یازدهم و دوازدهم میلادی (شوآن، ۱۳۸۳، ص ۱۷۵-۱۹۳).

این جریان همچنین در بین مکاتب کلامی عقل‌گرا، تجددگرایانه سرسید/احمدخان و روشن‌فکران غرب‌زده حال حاضر، طریق میانه‌روی را طی می‌کند. البته این جریان در ایران، با توجه به رویکرد غیرعقلانی و خردستیزانه فرقه شیخیه و گرایش شدید باطنی و پارسامنشانه به دین و احترام زیاد و افراطی به ائمه علیهم‌السلام، روی خوش نشان نمی‌دهد. به طوری که نصر، این جنبه خردستیزی را عامل پیدایش جریان بابیه می‌داند. همان‌طور که جریان وهابیت از دل تفکر حنبلی‌ها بیرون آمد و آنها هم از مخالفان شدید کلام و عقل‌گرایی گردیدند. از کلمات حسین نصر پیداست که وی خردستیزی را زمینه‌ساز رشد جریانات انحرافی مبتنی بر باطن‌گرایی و احساس‌گرایی دینی می‌داند. ایشان فرقه بهائیت را نهضت دینی نوگرایی می‌داند که می‌خواهد خود را وفادار به پاره‌ای از اصول نبوی و جامع اسلام وانمود کند. درحالی‌که برداشت آنها از دین، با برداشت رایج و متداول شیعه تفاوت زیاد دارد. از این‌رو، آن را فرقه‌ای اسلامی نمی‌داند (نصر، ۱۳۸۵، ص ۱۰۴). حاصل اینکه، در طول یک و نیم سده گذشته، دو ندا از عالم اسلامی بیشتر از همه طنین‌انداز بوده و در غرب راحت‌تر به گوش می‌رسیده است: یکی ندای به اصطلاح اصلاح‌گرایان دینی بنیادگرا و دیگری ندای تجددگرایان. اولی شامل مکاتبی نظیر مکتب

هستیم، یقینی است و الا غیر از او نبودیم. بی‌وجود مشابهت با خدا هیچ بودیم و بی‌وجود مغایرت با او، عین او بودیم» (Schuon, 1987, p. 167).

بنابر دیدگاه شوآن، عالم اصغر، آینه عالم اکبر است؛ یعنی انسان جهان هستی را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، چیزی در عالم کبیر نیست که از مافوق عالم مایه نگرفته باشد و در عالم صغیر هم یافت نشود (Schuon, 1981, p. 17-18). وی انسان را مانند جهان به چهار مرتبه تقسیم می‌کند که مرتبه آخر آن، روحی است که تشخص و تفرددار نیست. ایشان معتقدند: روح انسان را به دلیل صفات غیرمتشخص با خدای ناشناختی وحدت و عینیت دارد که در ادیان مختلف وجود دارد؛ یعنی در هندوان اتحاد آتمن و برهمن جلوه می‌کند؛ در بودا به سرشت معرفی می‌شود و... فیلسوف حکمت خالده جایگاه انسان در ادیان را برجسته می‌داند: هیچ دینی هیچ‌گاه اندیشه‌ای را که منطبق به هر طریق از نزدیک شدن به آن عاجز است، بر ذهن آدمی تحمیل نکرده و نمی‌تواند بکند. خطاب دین با آدمی است و آدمی همان اندیشه است (Schuon, 1984A, p. 92). ایشان سهم عمده‌ای را برای عقل انسان می‌کشایند و قائل است که خرد که بر سطح مفاهیم می‌لغزد، بی‌آنکه حقیقتاً برای درک آنها حوصله به خرج دهد، دیگر تیزی نیش معانی را نمی‌چشد (Schuon, 1995, p. xi).

تمایز میان عقل‌عقل و عقل جزئی

به نظر سنت‌گرایان، انسان باید از عقل جزئی و استدلال‌گر خود استفاده کند. فقط بدین‌منظور که از آن عبور کند و به شهود عقلی حق، یعنی علم بی‌واسطه به حق برسد. ایشان عقل جزئی و استدلال‌گر انسان را با همه کارائیش وصول به حق نمی‌دانند. شوآن معتقد است: «به صرف تکیه بر منابع و مصادر خود (استنتاج عقلی)، به معانی کلیه و مجرد دست نتواند یافت» (Ibid, p. 8). غایت فایده و هدف آن را همانند چراغی فرض می‌کنند که راه خود را برای فراتر رفتن روشن می‌نماید. از این‌رو، استدلال که ابزار عقل جزئی می‌باشد؛ وسیله‌ای است که ما را به شهود عقلی برساند. اعتراض ایشان به انسان مدرن، این است که چرا جایگاه عقل جزئی را فراتر از حد خودش قرار داده است. شوآن در مذمت عقل جزئی‌نگر مدرن غربی می‌گوید: «عقل‌گرایی قورباغه‌ای که در بن چاهی می‌زید، این است که منکر وجود کوه‌ها شود. شاید این هم نوعی منطق باشد، ولی منطقی که هیچ دخلی به واقعیت ندارد» (Schuon, 1984A, p. 42). براساس این دیدگاه، «این عقل اصول و کیفیاتی را که متعالی از شایستگی اوست منکر می‌شود و یا مورد غفلت قرار می‌دهد... در نتیجه،

نگاهی به آثار شوآن، می‌توان دریافت که هر سنتی اصیل و معتبر باشد، باید بر نظریه جامع و مانعی در خصوص ذات مطلق مبتنی باشد (Schuon, 1985, p. 87). در غیر این صورت سنت، سنت نخواهد بود و وجود خارجی هم نخواهد داشت. براهینی هست که چه کسی آنها را بفهمد و چه نفهمد، به خودی خود بسنده‌اند و در حقیقت، ارکان تعلیم مابعدالطبیعی هستند (Schuon, 1990, p. 60). ایشان بر این تفکر است که هر زمان انسان «نامتناهی» را در زمان و مکان، «مطلق یا واجب‌الوجود» را در هستی اشیاء، «کمال یا خوبی» را در قابلیت‌ها و صفات اشیاء، «خود الهی و برین» را در پدیده شگرف نفس مدرک ببیند وجود خدا به اثبات می‌رسد (Schuon, 1991, p. 55-56). طریق اهل باطن به اشارت نشان دادن است، نه به دلیل اثبات کردن، استدلال آنها از نوع نشانه طریق و یادآوری است؛ زیرا دلیل آن ذات مطلق جر خود وی نتواند بود (Cutsinger, 1997, p. 19). ذات خدا و جوهی دارد که از هر قسم منطق محدودیت‌آور مستقل است (Schuon, 1984A, p. 112) وی در باب تجلی مبدا المبادی اشاره می‌کنند که خدای تعالی در وجود و از مجرای وجود تا حدودی به جهان مبدل می‌شود. اگر چنین چیزی ممکن باشد از قبل عینیت مابعدالطبیعی موجود در بین مبدا المبادی و تجلی است؛ عینیتی که بی‌شک به بیان آوردنش دشوار است، ولی همه طریقت‌های باطنی به آن گواهی می‌دهند (Cutsinger, 1997, p. 42).

انسان‌شناسی

از جمله مبانی سنت‌گرایان، نگاه معنوی به انسان است. ایشان معتقدند انسان، جوهره الوهی دارد و چنان امکان معنوی در خود دارد که می‌تواند با امر مطلق، وحدت یابد و حرکت و سیر او را به سوی وحدت مطلق می‌دانند. تلقی شوآن از انسان، این است که خداوند، انسان را از روح واحد آفریده است و این روح، همان معرفت و عشق است. همچنین در انسان اراده‌ای وجود دارد که هریک از این دو را تداوم می‌بخشد. «خداوند «روح محض» است، تلویحاً بیانگر این است که خداوند در آن واحد، معرفت، عشق و قدرت است. قدرت یا اراده، کارکرد معرفت یا عشق است؛ تداوم هریک از این دو، در گروهی قدرتی متناسب با آنهاست. همچنین است برای انسان: او از روح آفریده شده است. خمیره‌اش معرفت و عشق - یا آگاهی و احساس - و سپس اراده است» (شوآن، ۱۳۸۸). ایشان می‌افزاید که انسان چیزی بیش از این مخلوق صرف است، اگر انسان سراسر متناهی یا نسبی بود تصویری از تناهی و نسبیت نداشت، چه رسد به اینکه چنین مفهومی را در مورد خود به کار برد. «اینکه ما مشابه خدای متعال هستیم - یعنی «بر صورت او آفریده شده‌ایم» - یقینی است، و الا وجود نمی‌داشتیم. این هم که ما مغایر خدای تعالی

تعارض میان سنت و مدرنیته

یکی از اساسی‌ترین مبانی ایشان، وجود تعارض عمیق میان جهان‌بینی سنتی موجود در ادیان مختلف با تجدد است. بحران دور شدن از سنت و ضدیت با آن در غرب مدرن، زمینه‌پشت‌کردن به مدرنیته و بازگشت به سنت را دو چندان می‌نمود. بنای پایه‌ای این تفکر، مواجهه با دنیای مدرن است. چنانکه هرچه بیشتر معارف ادیان جهان، از آیین اسلام، مسیح و هندو را می‌آموزند، در برابر روح ضددینی جهان مدرن، بیشتر موضع می‌گیرند. شوآن از یک‌سو، دنیای مدرن و تهی از معنویت را به چالش می‌کشد و از سوی دیگر، گرایش به معارف معنوی، عاری از هرگونه فرضیات تحمیلی مدرن را سر لوحه فعالیت خویش قرار داده است. البته این امر در بیشتر آثار وی آشکار است. برای نمونه، بیشتر نوشته‌های او مانند گنون، دارای دو ساحت است: تأکید به بعد معنوی ادیان و جنبه انتقادی و چالشی در برخورد با دنیای مدرن غرب. وی معتقد است به دلیل شکاکیت و بی‌ایمانی فراگیر دنیای متجدد، به ناچار باید به سراغ سنت رفت، آن‌هم سنتی اصیل و معتبر به طوری که فعالیت معنوی ارائه کند که سرشتی باطنی و سالکانه داشته باشد و در سرنوشت غایی ما اثر کند (Schuon, 1984B, p. 138). ایشان با تأکید بر این مطلب از یک‌سو، ما در عالمی زندگی می‌کنیم همه چیز با هم تلاقی و در هم نفوذ کرده، از این رو مواجهه با آن، غیرقابل دفاع و خطرناک است. از سوی دیگر، انحصارگرایی به زور خودش را سر پا نگه داشته است، بخواهد یا نخواهد، محتاج پاره‌ای عناصر باطنی است که بی‌وجود آنها در معرض خطر دچار شدن به خطاهایی قرار می‌گیرد که به مراتب سؤال برانگیزتر از خطاهای ادعایی مکتب معرفت است (Ibid, p. 6).

این مطلب متبلور دو نکته اساسی در جریان حکمت خالده است:

۱. در برابر دنیای متجدد غیرمذهبی باید به سراغ یکی از سنن و حیانی رفت.

۲. زندگی معنوی تنها بر مبنای راه و روش توصیه شده توسط یکی از سنت‌های دینی میسر می‌باشد.

از این رو، مبنای دیگری که سخت بر آن تکیه دارند، نوعی شمول‌گرایی یا کثرت‌گرایی دینی است. در میان طرقتی که نیل به سوی حقیقه الحقایق دارند، مشرب تصوف را کامل‌ترین مشرب ارزیابی می‌کند: طریقت اهل باطن، به حقیقت اشیا نظر می‌کند و عالم را نه از منظر بشری که از منظر خدای تعالی می‌بیند (Schuon, 1990, p. 67). ایشان طریق اهل باطن را روشی می‌داند که با احاله دادن به حقیقت جامع، حقیقت گمشده را بازگرداند و نیازهای عاجل برخاسته از دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های فلسفی و علمی دنیای متجدد را برآورده کند (Schuon, 1981, p. 7-8).

تصویری هم که این عقل از جهان به دست می‌دهد... غیر انسانی و بی‌ارتباط با خداوند است... تصویر جهان بدین صورت دروغی هراس‌انگیز بیش نیست» (شرارد، ۱۳۵۶).

اما تأکید متولی جریان حکمت خالده بر این است که انسان خالی از جهل و تمایلات نفسانی نیست. از این رو، علاوه بر تقویت نیروی عقل جزئی، تربیت اراده و تمایلات را ضروری می‌داند. از نظر آنان، شهود یا بصیرت عقلی نسبت به عقل جزئی و استدلالی، هم جنبه مبدأ و هم جنبه مقصد دارد. به عبارت دیگر، هم مبتداست و هم منتها. ایشان انسان را دربردارنده دو عقل می‌داند و تمیز بین آنها را برای احتراز از خلط بین آنها ضروری می‌شمارد:

۱. **عقل عقل**، قوه‌ای است که موجودات را در بافت کلی‌شان هم از جهت نسبی و هم از جهت شفافیت و فرانمایی مابعدالطبیعی‌شان کشف یا استبصار می‌کنیم (Schuon, 1984B, p. 116)؛ ۲. اما عقل، از آن جهت که خود نوعی خرد است، شبیه عقل عقل است، ولی به جهت خصوصیت مفید، غیرحضور و استدلالی خود، با آن مغایر است (Schuon, 1995, p. 10). ایشان در توضیح بیشتر بین آنها می‌افزاید: «عقل مانند کسی که قدم زنان در محیطی طبیعی می‌گردد و با کشفیات پی در پی خود آن محیط را می‌شناسد، کسب خبر می‌کند. درحالی که عقل عقل، از بلای کوه به نظاره همان محیط می‌نشیند» (Ibid, p. 65). گذشته از این کشف یا استبصار، که حضوری و فوق ذهنی است، در حقیقت از مقوله به یاد آوردن است، نه یاد گرفتن و این به یاد آوردن جز این نیست که امر بالقوه‌ای که از ازل مخمر در طینت عقل عقل بوده، به برکت سببی که از بیرون معد و ممد کشف می‌شود و یا در اثر الهامی که از درون وارد می‌شود، به فعلیت درآید (Cutsinger, 1997, p. 28-29). در معرفت کشفی یا قلبی حقیقی، خود واقعیات متعلق به مصادر وجود که به قلب ادراک می‌شوند، طی روند کشف یا استبصار بسط و اتساع می‌یابند (Schuon, 1981, p. 17). ایشان می‌افزاید: «در عقل عقل مُدرک عین مُدرک و مُدرک عین مُدرک است، یقین مطلق از اینجا می‌جوشد» (Schuon, 1995, p. 15). شوآن، عقل عقل را قوه‌ای عام و عالم‌گیر می‌داند که نه در خود می‌اندیشد، بلکه در جوهر فوق شخصی خرد آدمی مندرج است که آن را لطف دائم و فطری می‌نامد (Cutsinger, 1997, p. 30). نتیجه کلام ایشان در این باب، این است که عقل عقل در نشئه انفسی، همان وحی و انکشاف است. در نشئه آفاقی به عبارت دیگر، عقل عقل شعاع است، نه دایره و از خدای تعالی ساطع می‌شود، نه اینکه عکسی از او باشد (Ibid).

کثرت‌گرایی دینی

به‌طور کلی، حقانیت و اعتبار دین یا سنت خاص و رویکردهای متعدد به آن را می‌توان در سه دیدگاه ارائه نمود:

۱. **انحصارگرایی:** که تأکید بر حقانیت و رستگاری دین خاص دارد؛

۲. **شمول‌گرایی:** که به نظر متعادل‌ترند، حقانیت را به یک دین خاص منحصر می‌دانند، اما برخلاف انحصارگرایان رستگاری را برای همه پیروان ادیان منظور می‌کنند؛

۳. **کثرت‌گرایی:** که دیدگاه جان هیک، فیلسوف دین غربی می‌باشد. وی معتقد است نه تنها همه ادیان از رستگاری و نجات بهره‌مند هستند، بلکه بهره‌ای از حقانیت را نیز برخوردارند. به نظر می‌رسد، کثرت‌گرایی از منظر سنت‌گرایان، متفاوت از برداشت‌ها و قرائت‌های فوق باشد. با این توضیح که کثرت‌گرایی دینی در فلسفه جان هیک، مسئله‌ای اولی و اساسی است. از این‌رو، تبیین و نقد دیدگاه‌ها و مبانی پلورالیسم دینی وی، کاری بس آسان می‌باشد. در حالی‌که، این موضوع در فلسفه سنت‌گرایان، مسئله‌ای ثانوی و متأثر از تصورشان از مفاهیمی مانند: «سنت» و «حکمت خالده» است. شوآن تصریح می‌کند که «ما در سر نداریم کسی را که با خدای تعالی سرسازگاری دارد، اگر حقاً چنین است، از کیش‌اش برگردانیم» (Schuon, 1981, p. 8). تعالیم سنت‌گرایان می‌آموزد وقتی با انسان‌هایی سروکار داریم که به دیگر ادیان سنتی و اصیل عامل هستند، بی‌طرف و منصف باشیم. آنها مانند صوفیه از باطن ادیان، یعنی مبانی مشترک در باطن ادیان، سخن می‌گویند؛ هرچند که در شریعت و ظاهر با هم اختلاف داشته باشند. بنابر نظریه سنت‌گرایان، از جمله شوآن، هر دین و مذهبی باید بین دو امر تفکیک‌قائل شود: یکی، شریعت ظاهری توده‌های مؤمنان و متدینان به آن دین و مذهب که از آن به دین ظاهری تعبیر می‌شود. دیگری، طریقت باطنی عارفان آن دین و مذهب که دین باطنی تعبیر دیگری از آن است. «شریعت ظاهری» مجموعه‌ای از تصورات، احکام، تعالیم و اعمال عبادی است که در اثر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه نقش می‌گیرد و حال آنکه طریقت باطنی، علم بی‌واسطه‌ای است که عارف از واقعیت نهایی و حقیقه‌الحقایق دارد. در مقام ظاهر بین ادیان و مذاهب وحدتی به چشم نمی‌خورد و تفاوت‌ها و تعارضات امری بدیهی است. اما اگر طریقت باطنی ادیان را وجه تلاش و دقت قرار دهیم، به امر واحدی مواجه می‌شویم؛ یعنی کنه دین باطنی در کران تا کران عالم ادیان و مذاهب یکی است. مارتین لینگز می‌گوید: افراد در ادیان مختلف مثل آدم‌هایی هستند که پای کوه ایستاده‌اند و هرچه بالاتر می‌روند، به هم نزدیک‌تر می‌شوند تا در نوک کوه به هم می‌رسند (حجت، ۱۳۸۱، ص ۴۲-۴۳). نتیجه آنکه

افرادی مانند عارفان، که به قله کوه صعود نمودند، به مقام علم بی‌واسطه مبدا المبادی رسیده‌اند. از این‌رو، در کنار یکدیگرند و وحدت ادیان در این سطح متعالی تحقق یافته می‌یابند. البته بنا بر مشرب باطنی شوآن از یک‌سو، دیدگاه انحصارگرایی را شدیداً در معرض خطر می‌داند (Schuon, 1984A, p. 4). از سوی دیگر، اعتقاد به همسنگ بودن معنوی ادیان بزرگ را در مسئله نجات ضروری نمی‌داند (Schuon, 1987, p. 121). وی قائل است که آسمان بیش از یک راه نجات پیش‌روی بشر قرار داده است؛ یعنی مظاهر متعدد از وحی و سنت اصیل وجود دارد. هریک از این سنت‌ها، به مشیت خدا با قوم خاصی انطباق داده شده است. که از جهت ظاهر، یا شریعت، با یکدیگر ناسازگارند، اما در باطن یا طریقت به نتیجه واحدی ختم می‌شوند.

اصول حکمت خالده از منظر شوآن

از دیدگاه سنت‌گرایان، تمامی ادیان دارای وحدت درونی هستند. نخستین بار شوآن از آن به «وحدت متعالی ادیان» یاد کرد. به تعبیر دیگر، ایشان معتقد است که ادیان بیش از یک حقیقت و گوهر ندارند. تنها شرایط تاریخی و اجتماعی موجب شده تا این دین و حقیقت و یا سنت واحد، چهره‌ها و یا قالب‌های متفاوت به خود بگیرد. در واقع، تکرار ادیان به جهت سیر تاریخی بوده، نه به جهت باطن و گوهر دین و آن در نزد خدا از وحدت برخوردار است. بنابراین، منظور ایشان از وحدت متعالی ادیان این است که در واقع، تمامی ادیان در نزد خداوند، یک دین و یک سنت بوده و از تکرار برخوردار نیست. از آنجاکه منظومه فکری شوآن، تحت تأثیر عرفان و تصوف اسلامی قرار گرفته است، از منظر وی، وحدت متعالی و در عین حال درونی میان ادیان وجود دارد. البته این بیان، نه به این معناست که صور متمایز ادیان را کنار بگذاریم، بلکه سرچشمه وحی‌ها و ادیان، یک حقیقت واحدی است که این حقیقت، سلسله‌مراتبی دارد و نیز این حقیقت واحد، مبدأ تمام مظاهر تمدن‌های سنتی مربوط به این ادیان است. بر این اساس، شوآن معتقد است: ادیان بیش از یک حقیقت و گوهر ندارند (Schuon, 1976, p. 22).

آنچه به تمام ادیان وحدت می‌بخشد، وحدتی متعالی است، نه در عالم صورت و اشکال و تبلورات و تجلیات حقیقت، بلکه در خود حقیقت، وحدت هست؛ یعنی تمام این ادیان راستین بر یگانگی مبدأ مبتنی هستند. هیچ استثنایی هم وجود ندارد... نسبت هریک از ادیان، به حقیقت جامع مثل نسبت شکل هندسی است به مکان. هر شکل هندسی اصلی - نظیر نقطه، دایره، صلیب یا مربع - تصویر رسا و گویایی از کل مکان است، اما هر کدام از آنها بقیه را کنار می‌زند (Schuon, 1987, p. 61).

با بیان این مطلب می‌توان اصول اساسی حاکم جریان وحدت تعالی ادیان را بر سه پایه ترسیم کرد:

حیث ظاهر یا صدف، تبدیل مجموعه‌ای از احساسات به مجموعه احساسات دیگر است که ضرورتاً در سطح عالم انسانی نسبی می‌باشد (Ibid, p. 26). خداوند، ادیان مختلف و متعددی به وجود آورده است تا به این طریق ابعاد مختلف اسماء و صفات خویش را نمایان سازد. هر سنت بر جنبه‌ای از الوهیت تأکید می‌کند. بنابراین، کثرت ادیان نتیجه مستقیم غنای نامتناهی وجود الهی است.

۳. حکمت جاویدان اصیل

سنت‌گرایان بر این عقیده‌اند که در ورای کثرت عالم، بخصوص ادیان، وحدت باطنی نهفته است. به عقیده ایشان، کثرتی که در عالم هستی و ادیان مشاهده می‌کنیم، کثرتی صوری است که متعلق به موجودات این عالم و ظاهر ادیان است. اما در واقع، حقیقه‌الحقایق، که همه مراتب دیگر واقعیت تجلی اویند، واحد است. البته این بدان معنا نیست که ویژگی‌ها و تمایزات هر دینی نادیده گرفته شده یا کم‌اهمیت تلقی شود. می‌توان گفت: آن وحدت متعالی که شالوده تنوع و گونه‌گونی ادیان است، نمی‌تواند چیزی جز همان ذات یگانه یا خود ذات واحد باشد. فروتر از آن سطح، هر دینی کیفیت و ویژگی‌های متمایزی دارد که نه می‌توان آنها را نادیده گرفت و نه کم‌اهمیت تلقی کرد (نصر، ۱۳۸۶، ص ۲۳). شوآن در پاسخ به این سؤال که حکمت جاویدان اصیل صرفاً نظریه‌ای تجملی غیر ضرور است، می‌افزاید: «نخستین پاسخ این است که حقی فوق حق حقیقت وجود ندارد» (Schuon, 1991, p. 8). پاسخ دوم این است که اختلافات سنت‌ها شک و تردیدهایی را دامن می‌زند، حکمت جاویدان به کسانی که ایمان شان متزلزل است، امکان می‌دهد که ظرف وجودشان ظرفیت اعتقاد به خدا و تمام برکات حاصل از آن را باز یابد.

ابعاد سنت اصیل

پراوازه‌ترین جنبه کار شوآن در آموزه حکمت خالده نهفته است؛ آموزه‌ای که در آن خدای متعال خودش را به طریق وحی در تک‌تک ادیان اصیل منکشف کرده است. از این رو، معتقد است که وصال و اتحاد سایر سنت‌ها با واقعیت الهی، نوعی کثرت‌گرایی ظاهری و وحدت درونی را دربر دارد. از این رو، ارکان آموزه خود را در قالب اوصافی مانند مابعدالطبیعی، باطنی، سستی و جاویدان ترسیم می‌کند. ایشان زندگی معنوی مؤمن را در هر سنت اصیل را منحصر در این چهار بُعد می‌داند (Cutsinger, 1997, p. 193-194).

حقیقت

«حقیقت» عبارت از ادراک خدای تعالی است. شوآن معنویت را سیر به سوی حقیقت و حقیقت را

۱. همه ادیان عمده از منبعی الهی برخوردارند؛

۲. این ادیان در باطن یکسان و در ظاهر متفاوت هستند؛

۳. ردّ پاهای حکمت جاویدان اصیل را می‌توان در این ادیان پیدا کرد (لگنهاوزن، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲).

۱. مبدأ واحد برای ادیان

شوآن معتقد است برای آنکه یک دین باطناً دین حقیقی محسوب شود، باید متکی بر آموزه‌ای کاملاً کافی و وافی در باب امر مطلق باشد. سپس، باید معنویتی را محقق کند که مطابق با این آموزه باشد. به عبارت دیگر، باید منشأ الهی و نه فلسفی داشته باشد تا سرشار از حضوری مقدس و مبارک گردد. ایشان هر دینی را مبتنی بر وحی و مکاشفه‌ای می‌داند که از یک آگاهی بی‌نهایت واحد، یا از همان اراده الهی جذب و تعادل نشأت می‌گیرد (Schuon, 1976, p. 20). ایشان مفاهیم سه‌گانه عرفان اسلامی، یعنی مخافت، محبت و معرفت در قالب توحید کامل، به ترتیب به سه شکل دین سامی: یهودیت، مسیحیت و اسلام آشکار می‌سازد. منظور ایشان از طرح این مطالب، اشاره به این نکته است که هریک از این سه دیدگاه مخافت، محبت و معرفت، تلویحاً شامل دو دیدگاه دیگر هم هست. پس مدعیات هر دینی نسبی است. این واقعیتی است که در پرتو مابعدالطبیعه کاملاً روشن است؛ زیرا هر صدفی محدود است و هر دینی از لحاظ ظاهری یک صدف است و وصف اطلاق (دین)، تنها تنها به ذات باطنی و ورای ظاهر آن تعلق دارد (Schuon, 1976, p. 25).

۲. وحدت باطنی و کثرت ظاهری ادیان

تمایز بین ابعاد یا وجوه ظاهر و باطن دین، موضوع بحث عرفان شوآن را تشکیل می‌دهد. دین از سرچشمه حقیقی نشأت می‌گیرد که از یک‌سو، متعالی و کاملاً در فراسوی موجودات است و از سوی دیگر، در مرکز موجودات قرار گرفته است. بنا به گفته دکتر نصر، شوآن در سخن گفتن از منظر مابعدالطبیعی، دغدغه باطن دارد و بدون آن، هیچ معنویتی را بر نمی‌تابد. ایشان همچنین ساحت‌های ظاهری ادیان را تجلی حقیقت یگانه‌ای می‌داند که نسبت به ادیان مختلف و استعدادها و شرایط پیروان آنها، تجلی خاصی پیدا کرده‌اند. در واقع، این آیین‌ها، آموزه‌ها، آداب، هنرها و سایر ساحت‌های ادیان، همان سرایشب‌هایی هستند که از سویه‌های مختلف کوه هستی سرازیر می‌شوند. شوآن معتقد است: هر دینی صدف و گوهری دارد. دین اسلام به دلیل گوهرش در سراسر جهان انتشار یافت؛ زیرا از امر مطلق سرچشمه گرفته بود. ایشان شریعت را به لحاظ باطنی، یا از حیث گوهر مطلق می‌داند، اما از

معتقد است، صرف حضور حقیقت مابعد الطبیعی در اذهان ما تا جایی که غایات نهایی ما مدنظر است، خاصیتی ندارد (Schuon, 1987, p. 181). از این رو، مجرد هوشمندی و یقین مابعد الطبیعی مایه رستگاری نیست و به خودی خود جلوی سقوط‌های سخت را نمی‌گیرد (Ibid, p. 145). شوآن معتقد است: خردی که قرین فضایل نباشد، معرفت دو بعدی و مسطح به بار می‌آورد: چنان است که گویی فقط توانسته دایره یا مربع را دریابد، نه کره یا مکعب را پس پاک و صیقلی دادن خرد بی‌نهایت مهم‌تر از ظرفیت بالفعل آن است. مسیح ﷺ می‌فرمود: «خوشا به حال پاک‌دلان» و نفرمود: «خوشا به حال عاقلان» (Ibid, p. 80). جان کلام اینکه هر فضیلت چشمی است که به خدا نظر می‌کند (Schuon, 1981, p. 104) ایشان حقیقت فضیلت را در ورای تمام مصادیق خاص اخلاقی برمی‌شمارد و بدون وجود مصداق و مورد معین، دست یافتن به آن را محال می‌داند. شوآن فضایل اساسی را سه بُعد معرفت کامل می‌داند که با سه مقام اصلی حیات معنوی مؤمن تطابق دارد. نخستین فضیلت، «تواضع» است که با مقام «محو کردن خویش» هم‌خوانی دارد. دوم «احسان» است که با «بذل کردن خویش» مطابقت دارد. سوم، «صدق» است که با مقام «متحقق گشتن به حقیقت» متناظر است (Schuon, 1987, p. 185).

زیبایی

شوآن معتقد است که زیبایی، فضای ظاهری یا مادی را شکل می‌دهد، اما فضیلت، فضای باطنی نفس را می‌سازد: «در زیبایی، انسان به نحوی انفعالی و در ظاهر چیزی را درمی‌یابد که او خود باید به نحوی فعال و در باطن باشد» (Ibid, p. 30) از این رو، ایشان می‌افزاید: «فضیلت، زیبایی نفس است، چنان‌که زیبایی فضیلت صورت‌هاست» (Schuon, 1984A, p. 246) شوآن زیبایی را وجنات سیمای حق تعالی می‌داند:

آدمی مرکب است از تفکر، اراده و عشق: آدمی می‌تواند در امور صادق یا کاذب تفکر کند. می‌تواند نیکی‌ها یا بدی‌ها را اراده کند. می‌تواند به زیبایی‌ها یا زشتی‌ها عشق بورزد. در اینجا باید تأکید کرد که می‌توان به نیکی‌ای که زشت است، برای خاطر زیبایی باطنی آن، عشق ورزید. این زیبایی باطنی جاودانه است. حال آنکه زشتی ظاهری سپنجی و زودگذر است (ملکیان، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹-۲۳۰).

ایشان به «تواضع»، به‌عنوان یک زیبایی ظاهری مثال می‌زند: «اگر فضایل اصلی مصادیق زیبایی هستند، به عکس زیبایی حسی بر فضایل شهادت می‌دهد. پس می‌شود گفت: تواضع یک زیبایی حسی و خارجی است؛ چراکه به قوانین عام و جهان‌شمول گردن می‌نهد. به همین دلیل، هر قسم افراطی را طرد می‌نماید» (Schuon, 1992A, p. 4). ایشان نتیجه می‌گیرند که این زیبایی است که انسان خویشتن خویش

رفتن از او‌هام به سوی واقعیت‌اعلی یا حقیقة الحقایق به مدد عقلِ عقل می‌داند. وی «حقیقت» را همان بُعد نظری یا طریق تعالیم و آموزه‌های معنوی سنت می‌داند. البته ابعاد دیگر مانند «فضیلت، زیبایی و نیایش» را به شیوه‌های گوناگون مربوط به عمل یا روش سلوک می‌داند. ایشان در اثرش، معنویت حقیقی را در گرو معرفت می‌داند. در این میان، تنها معرفت اهل باطن را مصیب می‌داند: «طریق اهل باطن می‌تواند با احاله دادن به حقیقت جامع، حقیقت گمشده را بازگرداند و همچنین می‌تواند نیازهای عاجل برخاسته از دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های فلسفی و علمی دنیای متجدد را برآورده کند» (Schuon, 1981, p. 7-8). از نگرش صوفی‌گرایانه شوآن، دو مفهوم «حقیقت» و «حضور» تجلی نجات‌بخش «امر مطلق» است. در پی این نگرش، حقیقت ملازم با حضور است و حضور هم ملازم با حقیقت می‌باشد (Schuon, 1976, p. 6). ایشان برای ادعای خویش به مسیحیت تمسک می‌جوید: «مسیح در اصل تجلی حضور الهی است. در عین حال، به همین جهت حقیقت است. چنان‌که خود فرموده است: «من طریق و حقیقت و حیات هستم» (یوحنا: ۱۴:۶). در مورد کتاب آسمانی دین اسلام می‌گوید: «قرآن نیز هم حقیقت است و هم حضور؛ حقیقت است چون می‌آموزد که فقط یک امر مطلق وجود دارد و حضور است؛ زیرا تجلی الهی بر انسان یا امری مقدس است که منشأ ذکر یعنی لب‌عبادات، است» (Ibid, p. 7) شوآن معتقد است که هر چند این دو مفهوم مکمل‌اند، اما می‌توانند موجب پیدایش مواضع متعارض شوند. چنان‌که نه تنها در تضاد میان مسیحیت و اسلام، بلکه در بطن اسلام نیز در اختلاف بین تسنن و تشیع هم آشکار است. در ادامه می‌نویسد: «تشیع» به سبک خود سخت‌ترفردار عنصر حضور است. حال آنکه «تسنن» هماهنگ با خود اسلام مظهر عنصر حقیقت است. ایشان با اتکا بر این دو مفهوم، سعی در حقیقت‌نشان دادن تمام تجلیات الهی بر کیش و آیین‌های گوناگون است. به‌طوری‌که دو مفهوم «نیروی خود» و «نیروی دیگری» در کیش آمیتا به متعلق به آیین بودا را مشابه مفاهیم حقیقت و حضور می‌داند. در عین حال، واقع را جز از طریق حقیقی خودش میسر نمی‌داند: «درک حقیقت، تنها بر اساس آن مبانی و در درون آن چارچوبی که اراده خدا به آن تعلق گرفته، میسر است» (Schuon, 1995, p. 35-36).

فضیلت

نیروی فکری انسان، هم به‌تنهایی معرفت را نمی‌تواند جذب نماید. حقیقت زمانی حاصل می‌شود که انسان اراده بر حفظ کردن آن نماید و این امر چیزی بیش از مجرد عقل استدلالی را می‌طلبد. شوآن نیز

را به خدای تعالی، عرضه می‌دارد و خدای تعالی متناسب با آن زیبایی، زمینی در پاسخی عیان خویشتن را به انسان عرضه می‌دارد (Schuon, 1981, P.66). پس یک رابطه طرفینی بین زیبایی و فضیلت وجود دارد که خود حاکی از ریشه داشتن هر دوی آنها در حقیقت است. زیبایی ادراک شده، نه فقط پیام‌آور یک عین ثابت یا نمونه ازلی، آسمانی و الهی است، بلکه عیناً به همان دلیل، جلوه بیرونی کیفیت کلی است که در درون ما مستور است و حفاً واقعی‌تر از «خود» تجربی و ناقص ماست که افتان و خیزان به دنبال هویت خودش می‌گردد (Ibid, p. 67) نتیجه آنکه، جلوه‌گاه زیبایی‌های باطنی، وارستگی، نوعی شکوه لطیفی است که مختص به شهود حقایق معنوی می‌باشد. بنابراین، مختص به حکمت و حقیقت است (Schuon, 1984A, p. 248).

نیایش

چهارمین بعد از زندگی معنوی، نیایش است. شوآن آن را محل تلاقی زمین و آسمان می‌داند. (Schuon, 1987, p. 33) به عبارت دیگر، هر چه که انسان را به خدا متصل نماید، و با او متحد نماید باید بعدی از ابعاد نیایش باشد. شوآن معتقد است که نیایش یا عبادت، به معنای عام خود، بر چهار عرض عارض بر وجود ما چیره می‌شود: جهان، زندگی، بدن و نفس؛ می‌توان گفت: مکان، زمان، ماده و هوی، تا انسان را به حقیقت بازگرداند. نیایش، همانند الماس معجزه‌آسایی است که هیچ چیز آن را از جلا و درخشندگی نتواند انداخت و هیچ چیز هم نمی‌تواند در برابر آن مقاومت کند. از این رو، قدیس یا ولی خدا خود عین نیایش است؛ چون عین اتصال شده است و از این طریق عالم را در خود دارد و عالم هم‌نوی با او نیایش می‌کند. او هر جا که طبیعت نیایش کند، حاضر است و خود با طبیعت و در طبیعت نیایش می‌کند (Cutsinger, 1997, p. 142). شوآن تعادل جهان را محتاج اهل باطن می‌داند و حیات باطنی می‌تواند به جهان، جان نو ببخشد و اگر نبود حضور پیدا و پنهان قدیسان و اولیا جهان پیش از اینها به هم برآمده بود. انسان اهل نیایش این قابلیت را دارد که ببیند و می‌تواند به محیط اطرافش چه بدهد و چه از آن بستاند، بی‌آنکه خود را دچار پراکنده‌دلی کند و به وظیفه حیات باطنی‌اش بی‌وفا باشد (Ibid, p. 144). ایشان در باب قدر و منزلت نیایش می‌افزاید: «تنها کسانی که خودشان را به خدا پیش‌کش کنند، می‌توانند تشخیص دهند که آنها حق، یا وظیفه، دارند چه چیزی به جهان بدهند و چه از آن بستانند» (Ibid). ایشان امر نیایش را بدون لطف الهی ناکارآمد دانسته، از این رو می‌گوید: «بی‌مدد لطف، آدمی، حتی اگر رگ و ذاتش را از خردمندی سرشته باشند و آکنده از فضیلت باشد، قدم از قدم

بر نتواند داشت» (Schuon, 1987, p. 83). وی هر روش سلوک اصیل و حقیقی را پیشاپیش یک لطف الهی می‌داند؛ زیرا به واسطه اینکه مأخوذ از وحی است، خود یک موهبت بی‌منت است. در عین حال که از جهت شیوه‌های عملکردش مانند آیین‌های مقدس، قهراً کارساز و نتیجه‌بخش است. به طوری که اگر لطف و روش سلوک هیچ ارتباطی نداشت، سخن گفتن از اسباب لطف تناقض آمیز بود. خلاصه آنکه لطف و روش سلوک اصول متعارضی نیستند، بلکه دو قطب یک واقعیت واحد هستند (Schuon, 1987, p. 149) ایشان نیایش را دارای انواعی می‌داند: نیایش فردی؛ نیایش آیینی؛ نیایش ذکری، قلبی یا گوهرین. قسم اول را که شخص خواسته‌ها، بیم‌ها، امیدها و سپاس‌های خویش را به طور صریح ابراز می‌نماید. ابتدایی‌ترین شکل نیایش است. قسم دوم که آورنده آن خداست، بر خلاف قسم اول، این نوع نیایش فاعل آن شخص خاص نیست، بلکه انسان بما هو انسان است؛ یعنی نوع انسان. در نیایش آیینی نمی‌شود کسی آن را زمزمه نماید و حال آنکه برای همه و در همه نیایش نکند. قسم سوم، که عالی‌ترین نوع نیایش شمرده می‌شود، که خدا و نامش به نحو اسرارآمیزی عین هم‌اند، مطابق این قسم خدا در خویش و در لازمان و بیرون از تمام خلقت، نام خود را بر زبان می‌آورد. آنچنان که کلمه یگانه و قدیم او نسخه اصلی و مثال ذکر ازلی و باطنی حق است (Cutsinger, 1997, p.171). ذکر بشری صرفاً اثر ظاهر ذکر ازلی و باطنی حق است که عین این قضیه در مورد هر وحی یا انکشاف برای روح الهی ایثارگرانه و برای انسان‌هایی بخشش است (Schuon, 1995, p. 127) نیایش گوهرین، نوعی خلاصی از جهان و زندگی پدید می‌آورد و از این طریق، نوعی نیروی حیات‌بخش تازه و الهی به حجاب ظواهر و جریان صور در عالم می‌بخشد و معنی جدیدی به حضور ما در میان بازی پدیده‌های عالم می‌دهد (Schuon, 1984A, p.265).

بررسی و نقد

الف. هستی‌شناسی

مهم‌ترین نقدی که به شوآن و به طور کلی، بر سنت‌گرایان وارد است، اینکه وی برای اثبات دیدگاه‌های خود، هیچ‌گونه استدلال منطقی و عقلانی، یا تحقیقات مابعدالطبیعی مبسوط و قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد (عدنان، ۱۳۸۲، ص ۳۰۴). وی با استفاده از آموزه‌های صوفیانه، و بخصوص تفکیک ظاهر از باطن دین و آتما از مایا، فهم خاصی از تکثر ادیان ارائه می‌دهد. ولی بیان نمی‌کند که این تبیین، چه امتیازاتی بر سایر الگوهای کثرت‌گرایانه دارد؟

دارد»، با چند اشکال جدی روبه‌روست. یا مقصود شوآن از این مرتبه انسانی، عینیت روح با ذات خداوند سبحان یا جزئی از آن ذات مقدس است؟ یا اینکه واقعیتی خارج از ذات الهی است؟ اگر مقصود ایشان، عینیت روح با ذات باشد، مستلزم اتحاد خالق و مخلوق است. اگر مقصود شوآن، از جزء بودن روح برای ذات باشد، مستلزم ترکیب در ذات است که با برهان عقلی بطلان آن ثابت است؛ زیرا ذات واجب متعال از هر حیث و جهتی بسیط است؛ نه عینیت‌پذیر است و نه ترکیب‌پذیر، که در علم کلام به اثبات رسیده است (علم‌ه حلی، ۱۳۸۲، ص ۳۵).

ج. کثرت‌گرایی

اندیشه کثرت‌گرایی باطنی سنت‌گرایان را اگرچه می‌توان موجب اصلاح بسیاری از عقاید افراطی پیروان ادیان برشمرد، اما واقعیت این است که آنان، نه تعالیم متعارض ادیان را می‌پذیرند و نه تسلیم نسبییت حقایق دینی می‌شوند (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۳۳۶). سنت‌گرایان پیش‌فرضی را پذیرفته و بر اساس آن، دیدگاه وحدت‌متعالی ادیان را بنا نهاده‌اند؛ پیش‌فرض این است که تمام ادیان، تجلی واقعیت متعالی هستند و همه آنها، در نهایت به حقیقت مطلق رهنمون می‌شوند. از این‌رو، همه آنها حق بوده و دارای احترام هستند. درحالی‌که این پیش‌فرض، یعنی قبول تکثرت‌گرایی دینی، از دستاوردهای تفکر جدید و مدرن است. از این‌رو، برای جریان سنتی اصیل و مخالف با مدرنیسم، قبول پیش‌فرض و تابع شدن به اصلی که حاصل مدرنیسم است، غیرقابل توجیه به نظر می‌رسد.

کثرت‌گرایی با آموزه‌های اسلام ناسازگار است؛ چراکه اسلام خود را نه یک قید فرهنگی، بلکه یک دین مسلم و نهایی برای همه انسان‌ها معرفی می‌کند. درحالی‌که کثرت‌گرایی دینی، تفاوت‌های موجود میان اسلام و دیگر سنت‌ها را معلول پیشامدهای فرهنگی می‌داند (لگنهاوزن، ۱۳۸۲، ص ۲۴۶).

همان اشکالاتی که به دیدگاه کثرت‌گرایی جان‌هیک مطرح شده، به نظریه کثرت‌گرایی دینی سنتی نیز مطرح است (رک: دانش، ۱۳۸۶؛ شفق، ۱۳۸۵؛ کریم‌زاده، ۱۳۸۹).

آیاتی از قرآن کریم صراحتاً با مبانی کثرت‌گرایانه شوآن در تعارضند: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳)؛ «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَ صَاحِبُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام: ۱۵۳).

د. بعد ظاهری و باطنی

سنت‌گرایان در بیان دیدگاه خود، ادیان را به دو بُعد ظاهری و باطنی تقسیم می‌کنند. بُعد باطنی

به نظر می‌رسد، شوآن برای تبیین نظریه خود، پیش‌فرض اساسی را در نظر می‌گیرد و آن اینکه ادیان همه حقایق مطلق و امر متعالی را نشان می‌دهند. آن حقیقت و امر مطلق، در ظاهر سنت‌ها نیست، بلکه در وراء و باطن آنها از یک وحدت باطنی برخوردار است و تنها کسانی که عقل عقل خود را به فعلیت رسانده‌اند، می‌توانند او را ببینند و نیاز به نبی هم نداشته باشند.

اولاً، این پیش‌فرض، از دستاوردهای تفکر جدید و مدرن است. یکی از عوامل پیدایش جریان سنت‌گرایان، مخالفت با دنیای مدرن بود، اما آنان با عینک مدرنیسم به ادیان نگاه می‌کنند (قائم‌نیا، ۱۳۸۴). ثانیاً، به همان نحو آموزه «تثلیث» در مسیحیت بعد از قرن‌ها، از شدت فقر استدلال عقلی و برهان علمی رنج می‌برد، به‌طوری‌که آباء کلیسا صرفاً از پیروان خود خواسته‌اند تا به آن ایمان بیاورند. نظریه شوآن نیز تنها بر مشرب صوفی‌گرایانه شوآن استقرار یافته است و تنها افرادی که دسترسی به عقل شهودی پیدا کرده‌اند، توانایی درک حکمت خالده را دارند. اما شوآن از تبیین عقلانی و علمی برای دیدگاه خود استدلالی را ارائه نمی‌دهد.

ظاهراً این نوع نگاه به هستی، برخاسته از روحیه تجددگرایی در غرب مدرن است. اما نباید غافل از این نکته بود که هر حرکتی که در چارچوب معرفت‌شناسی و هندسه معرفتی غرب صورت گیرد، همان اشکالات و ابهامات به یک شکل دیگری سربرمی‌آورد و در نهایت، مختوم به تزلزل و فروپاشی است.

یکی دیگر از مشکلات این نگاه آن است که خود را چنان عرضه می‌کند که گویی مصون از نقد است. مابعدالطبیعی دانستن یک دیدگاه، غالباً معادل است با اینکه بگوییم این دیدگاه، حقیقت عینی است. اما این ادعا، جای بحث دارد. برای نمونه، از کجا بدانیم، چنان‌که سنت‌گرایان مدعی‌اند، «حق» خود را از طریق جهان، انسان و دین متجلی می‌سازد؟

ب. انسان‌شناسی

شوآن معتقد است: انسان، مانند جهان دارای چهار مرتبه است که مرتبه آخر آن روحی است که تشخیص و تفرد بردار نیست؛ روح انسان به دلیل صفات غیرمتشخص با خدای ناشناختی وحدت و عینیت دارد که در ادیان مختلف وجود دارد (Schuon, 1984A, p. 92).

اولاً، فارغ از اینکه نمی‌توان برای چنین مراتبی، نه دلیلی از عقل و نه از نقل نشان داد، دارای ابهامات جدی‌ای است؛ چه‌بسا بتوان قائل شد که حتی با دلیل عقلی قطعی نیز در تعارض است.

ثانیاً، این تفکر که «روح انسان به خاطر صفات غیرمتشخص با خدای ناشناختی وحدت و عینیت

می‌کنند. پس برای همه ادیان نحوی مشروعیت قائلند. از این رو، کثرت ظاهری ادیان را لازم می‌دانند. از این جهت، به همان اندازه به اسلام و مسیحیت اهمیت می‌دهند که به مذهب هند و یا اعتقادات سرخ‌پوستان. از این رو، از لحاظ ظاهری اگر شخصی به دین جدید درآمد، نزد آنان اهمیت چندانی ندارد؛ چراکه همه ادیان حضور سنت هستند. لازمه چنین عقیده‌ای، پذیرش تکثرگرایی دینی است که شامل ادیانی که حتی نقیض هم هستند، نیز می‌شود. پذیرش ادیان متناقض دو صورت دارد: ۱. هدف تنها وصول به همزیستی پیروان ادیان باشد نه تمیز دادن حق و باطل یا صدق و کذب آنها. ۲. حقانیت به‌گونه‌ای معنا شود که مثلاً تحت عنوان تشکیکی و ذومراتب بودن حقیقت، همه این تمایزات و تناقضات را تحت پوشش قرار داده و توجیه نماید. بنا بر هر دو فرض، ادعای شوآن مبنی بر حقانیت ادیان نقض می‌شود. بنا بر فرض اول، چون هر دینی یک سنت اصیل است. بنا بر فرض دوم، نیز شوآن قائل است: حقی، فوق حق حقیقت وجود ندارد.

۲. شوآن از طرفی انحصارگرایی را به نقد می‌کشد: «حقیقت مطلق تنها در اعماق وجود دارد نه در سطح» (Schuon, 1987, p. 37). و از طرف دیگر، بر سر شمول‌گرایی می‌گوید: «ما در پی آن نیستیم که نوعی مسلک "تقریب ادیان" را بدون دلیل و از روی احساس تأیید کنیم»، آیا این ادعا، یک حصرگرایی جامد و یک شمول‌گرایی غیرمعقول تلقی نمی‌شود؟

۳. از دیگر مشکلات، این است که امکان هیچ‌گونه نقدی برای مخاطب تفکر سنتی وجود ندارد. هنگامی که شوآن به‌صراحت حکمت خالده را از سنخ بافته‌های ساخته و پرداخته عقل جزوی نمی‌داند و یا آن را امری «فی نفسه فرا منطق» قلمداد می‌کند. آیا جایی برای نقد باقی می‌ماند؟ (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۴۲۷-۴۲۸)

۴. سنت‌گرایان از یک سو معتقدند که در نظر مکتب سنت‌گرا، این سؤال مطرح نیست که کدام دین «بهتر» است؛ زیرا تمام ادیان اصیل از مبدأ واحدی نشأت می‌گیرند. از سوی دیگر، بین خودشان در اینکه کدام دین مصداق سنت اصیل است، اختلاف است. مثلاً، رنه‌گنون با سنت پروتستان‌ها کاملاً مخالف بود. ولی شوآن از یک جنبه به آنها ارزش می‌دهد (بینای‌مطلق، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹). برخلاف رنه‌گنون، که بودیسم را به‌عنوان یک سنت اصیل قبول نداشت، کومارا سوآمی و شوآن آن را یک سنت اصیل می‌پنداشتند و گنون را به این عقیده ترغیب می‌کردند (لنگهاوزن، ۱۳۷۹، ص ۲۴۲).

اولاً، اعتقاد به حقانیت و تعالی ادیان با آموزه‌ها و مبانی مختلف ادیان سازگاری ندارد. ثانیاً، غرض علم کلام و تا حدودی فلسفه دین که برای دفاع از آموزه‌های دینی و اثبات حقانیت ادیان شکل گرفته

سنت‌های دینی را برخوردار از یک حقیقت محض می‌دانند (دانش، معرفت، ش ۱۲۰، ص ۵۶). اما صرف‌نظر از ابهامی که در نحوه رابطه ظاهر و باطن دین وجود دارد، این سؤال مطرح است که آیا می‌توان ادعای قطعی درباره حقیقت باطنی دین و نه سنت ظاهری داشت؟ اصلاً آیا جز با بُعد ظاهری، راه دیگری برای نیل به باطن ادیان وجود دارد؟

و. عقل عقل یا عقل شهودی یا شهود عقلانی

شوآن در تعریف عقل عقل می‌گوید: نیرویی است که با آن اشیا را آنچنان که هست، در بافت کلی‌شان، هم از جهت نسبت آنها و هم از جهت شفافیت و فرانمایی مابعدالطبیعی‌شان، می‌بینیم (Schuon, 1984, p. 116). یکی از اشکالات عمده بر سنت‌گرایان، کلی‌گویی و مبهم و در بسته سخن گفتن آنهاست. به نظر می‌رسد، در پی اثبات عقلی یا نقلی ادعاهای خویش نیستند. از جمله ابهاماتی که می‌توان به آن اشاره نمود، عبارتند از:

۱. سنت‌گرایان از جمله شوآن، در امکان این امر که عقل عقل به صحنه علم الهی راه می‌یابد و معارف ازلی را می‌یابد، تردیدی ندارند. حال آنکه، دلیل اعتبار عقل عقل و حجیت آن نیاز به برهان و دلیل دارد. شوآن معتقد است که اگر همه کس، نه به‌طور بالقوه، بلکه به‌صورت قوه‌ای کاملاً شکفته و بالیده از عقل عقل بهره‌مند شوند، حاجتی به وحی نبود؛ چون کشف و استبصار تمام عیار امری طبیعی بود (Schuon, 1995, p. 48).

۲. دریافت وحی و حقیقت باطنی ادیان و منتسب نمودن حکمت جاودان به عقل عقل، صرفاً یک ادعای فلسفی است که نیاز به اثبات دارد. گویا آنها با این انتساب، نوعی مصونیت از انتقاد را برای آن فراهم نموده‌اند (قائم‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲).

۳. تفکیک عقل جزوی استدلالی، از عقل عقل و نیز ماهیت عقل عقل و چگونگی نیل این عقل به معرفت مشترک میان سنت‌ها با ابهام روبه‌رو است.

۴. بر فرض پذیرش ادعای شوآن درباره وجود عقل عقل، سنت‌گرایان چگونه به کمک این عقل به وحدت متعالی ادیان دست یافته‌اند؟ صرف این ادعا که از راه عقل عقل به آن رسیده‌اند، نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا وجود این عقل، یکی از مؤلفه‌های این تفکر می‌باشد.

ی. اصول وحدت متعالی ادیان

۱. بنابر تفسیری که سنت‌گرایان از سنت دارند، همه ادیان را جلوه‌های تحقق سنت واحد قلمداد

منابع

«اقتراح درباره سنت گرای» (گفت‌وگو با غلامرضا اعوانی، محمود بینا مطلق و مصطفی ملکیان). تابستان و پاییز ۱۳۷۷، *نقد و نظر*، ش ۱۶۱۵، ص ۶۶-۶۷.

اصلان، عدنان (۱۳۸۲)، *پلورالیسم دینی راههای آسمان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نقش جهان بینای مطلق، محمود، (۱۳۸۵)، *نظم و راز*، تهران، هرمس.

حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

دانش، جواد، «حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان» (۱۳۸۶)، معرفت، ش ۱۲۰، ص ۴۱-۵۸.

سبحانی، محمدتقی، «درآمدی بر جریان شناسی اندیشه‌ی اجتماعی دینی در ایران معاصر (۲)»، نقد و نظر، ش ۴۵-۴۶، ص ۲۱۸-۲۸۲.

شرارد، فیلیپ، *علوم جدید و غیر انسانی شدن انسان*، ترجمه هادی شریفی، *جاویدان خرد*، ش ۲، ص ۳۴-۵۵.

شفیق، نجیب‌الله، «تأملی درباره نظریه وحدت متعالی ادیان: بررسی دیدگاه سیدحسین نصر» (۱۳۸۵)، معرفت، ش ۱۱۱، ص ۱۰۸-۱۰۱.

شوآن، فریتوف (۱۳۸۳)، *اسلام و حکمت خالده*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس.

_____ (۱۳۸۱)، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

_____، «انسان شناسی معنوی، ترجمه علیرضا رضایت» (۱۳۸۸)، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۳۸، ص ۶۱-۵۹.

قائم‌نیا، علیرضا، «وحدت متعالی ادیان» (پاییز ۱۳۸۴)، *قیسات*، ش ۳۷، ص ۱۰۴-۹۳.

کریم زاده، طاهر، «بررسی و نقد کثرت‌گرایی به روایت سیدحسین نصر» (۱۳۸۹)، *پژوهشنامه فلسفه دین*، ش ۲۱، ص ۱۵۰-۱۲۷.

گنون، رنه (۱۳۷۲)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران، امیرکبیر.

لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹)، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، طه.

_____ (۱۳۸۲)، *چرا سنت‌گرا نیستیم*، خرد جاویدان (مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر)، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران، فرهنگستان هنر.

محمّدی، مجید (۱۳۷۴)، *دین‌شناسی معاصر*، تهران، قطره.

ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به راهی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، تهران، نگاه معاصر.

_____ (۱۳۸۶)، *سیری در سپهر جان مقالات و مقولاتی در معنویت*، تهران، نگاه معاصر.

_____ (۱۳۵۸)، *معرفت و معنویت*، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، تهران، ترجمه سهروردی.

_____ (۱۳۷۹)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسین میانداری، قم، طه.

_____ (۱۳۸۶)، *دین و نظم طبیعت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نی.

_____، «سنت، عقلانیت و دیانت (گفت‌وگو با دکتر سید حسین نصر)» (بهار ۱۳۸۶)، *هفت آسمان*، ش ۳۳، ص ۳۸-۱۷.

Cutsinger, James S(1997c), *Advice to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of Frithjof schuon*, SUNY Press.

Frithjof Schuon (1976), *Islam and the Perennial philosophy*, Al Tajir Trust.

_____ (1981a), *Esoterism as Principle and as Way*, Trans. William Stoddart. London: Perennial Books.

است، بی‌فایده و بی‌اساس به نظر می‌آید. از این رو، اگر درصدد ارزیابی ادیان برآییم تا دین مطابق با واقع را برگزینیم، از منظر آنها قابل طرح نیست و نصر در پاسخ می‌گوید: «در نظر مکتب سنت‌گرا این سؤال مطرح نیست که کدام دین "بهتر" است؛ زیرا تمام ادیان اصیل از مبدأ واحدی نشأت می‌گیرند» (نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۰). در عین حال، همین ادیان اصیل الهی، یکی معتقد به توحید و دیگری معتقد به تثلیث است؛ این اختلافات در مبانی اعتقادی و عملی که تعدادشان هم کم نیست، با این تفکر چگونه سازگاری دارد؟

نتیجه‌گیری

سنت در ماجرای سنت‌گرایی به معنای رسم، عادت و اسلوب نیست، بلکه مقصود سنت الهی، ازلی و ابدی ساری و جاری در تمامی وجود است، که منشأ قدسی دارد.

جلوه‌های ظاهری جهان، که خود را در سنت‌های مختلف دینی و نظام‌های متکثر فلسفی ظاهر می‌کند، به صورت حقیقت اصیل، جاودانه و خالد است.

«شهود عقلانی»، که شالوده علوم سنتی است، بر دانش‌های قیاسی و استدلالی تقدم دارد؛ چراکه مستقیماً با شناخت «مطلق» سروکار دارد. نکته برجسته در تفسیر و تفصیل مقوله حکمت خالده در اندیشه و آراء شوآن این است، که ایشان، جوهر اولیه همه ادیان را همان مطلق کلام خدا می‌دانند و چندگانگی صور، ناشی از محدودیت ذاتی صورت است که گاهی نیز جنبه‌هایی از یک صورت در تضاد با جنبه‌هایی دیگر خواهد بود.

در نهایت، این جریان رسیدن به عمق حکمت خالده و مابعدالطبیعه سنتی را نه تنها تعهد و التزام کامل ذهن شخص را لازم می‌داند، بلکه تمام وجودش را هم باید وقف آن نماید.

آنها حقیقت مابعدالطبیعی را یک عمر نیایش، سازگاری اخلاقی (فضایل) و زیبایی، که به باطن راه می‌برد، می‌داند. پایه حکمت خالده همین است و همین پیام اوست.

- _____ (1981b), *Sufism: Veil and Quintessence*, Trans. Willian Stoddart. Bloomington, Ind.: Word Wisdom Books.
- _____ (1984a), *Logic and transcendence*. Trans. Peter N. Townsend. London: Perennial Books.
- _____ (1984b), *Light on the Ancient Worlds*. Trans. Lord Northbourne. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.
- _____ (1985), *Christianity/ Islam: Essays On Esoteric Ecumenism*. Trans. Gustavo Polit. Bloomington, Ind: World Wisdom Books.
- _____ (1987), *Spiritual Perspectives and Human Facts*. Trans. P. N. Townsend. London: Perennial Books.
- _____ (1989), *In the Face of the Absolute*. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.
- _____ (1990), *Gnosis Divine Wisdom*. Trans. G. E. H. Palmer. London: Perennial Books.
- _____ (1991), *Roots of the Human Condition*. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.
- _____ (1992a), *The Play of Masks*. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.
- _____ (1992b), *Echoes Of Perennial Wisdom*. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.
- _____ (1995), *Stations of Wisdom*. Bloomington, Ind.: World Wisdom Books.

Archive of SID

نقد وتحليل نظرية "الوحدة المتعالية للأديان" وفق رؤية فريزوف شوان

رضا قزى* / سيدعلى حسنى**

الخلاصة

من الخطابات الهامة في الوقت الراهن هو تيار التقليدي الذي يتناول السنّة بصفاتها ظاهرة ذات منشأ إلهي، وهو تيار يرى أنّ كلّ سنّة تعتبر انعكاساً من بريق شمس الهداية وموجة من بحر الحقيقة. قام الباحث في هذه المقالة بدراسة ما إن كانت السنّة التي يقصدها التقليديون تعدّ استجابة مناسبة لمتطلبات الإنسان المعاصر أو لا، وذلك وفق منهج بحث تقريرى - تحليلي، والهدف من تدوينها هو دراسة نظرية "الوحدة المتعالية للأديان" المنسوبة إلى فريزوف شوان، إلى جانب طرح إطار نظري لمعرفة حقيقة التيار التقليدي في القرن الماضي. وهذه الدراسة تعتبر من جهة أنّها مقدمة لمنهجية الفكر الديني المعاصر، ومن جهة أخرى تعدّ متابعة واستثماراً لهذه المنهجية لتحسين واقع المعرفة الدينية وما تواجهه دراسات منهجية الفكر من استفسارات وتحديات.

مفردات البحث: السنّة، أتباع المنهج التقليدي، فريزوف شوان، الحكمة الخالدة، وحدة الأديان المتعالية.