

وحدت متعالی ادیان

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

وحدت متعالی ادیان، دیدگاهی است که سنت گرایان به مسأله تکثر ادیان دارند. نخستین بار شووان در کتاب وحدت متعالی ادیان، این دیدگاه را بسط داد؛ سپس دیگر سنت گرایان مباحثی را در این زمینه مطرح کردند. طبق این دیدگاه، ادیان دارای دو بُعد باطنی و ظاهری اند. ادیان فقط در سطح باطنی وحدت دارند؛ اما در سطح ظاهری میان آنها اختلاف است. حقایقی که در سطح ظاهری ادیان به چشم می‌خورد، نسبی و حقایق مربوط به سطح باطنی مطلقند. دیدگاه شووان با مشکلاتی مواجه می‌شود؛ مانند نسبییت گرایی، غیراستدلالی بودن و... . زبانی که شووان برای بیان دیدگاهش به کار می‌گیرد، دشوار است؛ بدین سبب نگارنده کوشیده است تا توصیفی از وحدت متعالی ادیان را پیش کشد و نقاط ضعف آن را بیان کند.

واژگان کلیدی: وحدت متعالی ادیان، قلمرو ظاهری، قلمرو باطنی، حکمت خالده،

راست‌کیشی، جهان‌شمولی دین.

* دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس تهران
تاریخ دریافت: ۱۳۸۴/۵/۲۶ تأیید: ۱۳۸۴/۶/۱۴

سنت‌گرایان در باب تکثر ادیان دیدگاه خاصی دارند که وحدت متعالی ادیان (Transcendental unity of religions) نام دارد. از میان سنت‌گرایان، شووان در اثری با همین عنوان این دیدگاه را بسط داد. این دیدگاه به صورت غیر صریح در آثار گنون (Quenon) هم به چشم می‌خورد؛ ولی شووان مبانی خاصی برای آن ترتیب داده است و در واقع مهم‌ترین نقش شووان در سنت‌گرایی تعیین نسبت ادیان با یکدیگر و ایضاح رابطه آن‌ها با حقیقت است.

ادیان تفاوت‌های عمده‌ای دارند و این تفاوت‌ها، به تعبیر شووان، باعث شده است که آن‌ها فهم متقابلی از همدیگر نداشته باشند. به اعتقاد او، یکی از علل عمده این امر، تفاوت جایگاه مفهوم امر مطلق (the absolute) در آن‌ها است. در هر یک از ادیان، این مفهوم در سطح متفاوتی جای دارد؛ به گونه‌ای که مقایسه میان آن‌ها واهی و غیرواقعی از کار در می‌آید.

شووان در مجموع در باب دین بر چهار ادعا تأکید دارد که عبارتند از ۱. تنوع وحی‌ها و صور دینی؛ ۲. اصل راست‌کیشی (orthodoxy)؛ ۳. تمایز میان دو قلمرو ظاهری (exoteric) و باطنی (esoteric) و ارتباط این ابعاد دین؛ ۴. وحدت متعالی ادیان. او بارها این ادعاها را در آثار خود تکرار، و کاربرد آن‌ها را درباره‌ی پدیده‌های دینی بیان کرده است (Oldmeadow, 2000:69).

سنت‌گرایان یکی از وظایف حکمت خالده را دیدن حقایق بیرون از حجاب کثرت و پی‌بردن به آن وحدتی می‌دانند که سرچشمه همه شعائر و ظواهر قدسی، به ویژه در قلمرو ادیان است؛ از این رو، آنان به گونه‌ای تأویل متوسل می‌شوند. نصر در این باره می‌گوید:

نیل به این هدف تنها از راه توسل به آن علم مابعدالطبیعه‌ای که شناخت درجات وجود و تجلی حقایق عالم علوی را در عالم سفلی و باطن را در ظاهر میسر می‌سازد، عملی خواهد شد. تنها در پرتو علم‌التأویل که از بُعد درونی و از حقایق عینی آگاه است - از حقایقی که پدیده‌ها گاه بر آن‌ها حجاب می‌کشند و گاه حجاب از آن‌ها بر می‌دارند - و فراتر از همه سردرگمی‌های روانی، تاریخی و زبانی که در سال‌های اخیر حتی در مفهوم خود علم‌التأویل را نیز در بر گرفته می‌توان به این اهداف نایل شد. هدف دیگر این تلاش کشف حقیقت است که در بطن هر دین می‌درخشد و مطلق را در چارچوب خود متجلی می‌نماید و بدون آن در واقع هیچ دینی اصیل و معتبر نیست (نصر، ۱۳۸۴: ص ۴۰).

تنوع وحی‌ها و صور دینی

ادعای نخست شووان این است که تنوع ادیان را باید در چارچوب تفکیک صورت از حقیقت مطلق (Truth) دید. ادیان یا وحی‌ها و یا سنت‌ها، صوری از حقیقت مطلقند؛ اما خود حقیقت مطلق فراتر از این صور قرار دارد؛ بنابراین، هر دینی یا هر سنتی صورتی خاص از

آن حقیقت است و تکثر در ناحیه صور پیش می‌آید. در خود حقیقت مطلق تکثری وجود ندارد و وقتی از تکثر سخن می‌گوییم، در واقع این صورت‌ها را در نظر داریم؛ پس حقیقت (مطلق) و وحی یا سنت، واژه‌های معادل و هم‌معنا نیستند (Schoun, 1959: 25).

شووان گاهی نکته پیشین را این گونه بیان می‌کند که وحی‌های گوناگون از راه زبان‌های الهی متفاوت به بشر انتقال داده شده‌اند و همان‌طور که باید از اندیشه زبان‌های «راست» و «دروغ» اکراه داشته باشیم، به همین نحو نیاز داریم که ضرورت و اعتبار وحی‌های متعدّد را دریابیم (Ibid: 26).

همه اذهان به اصل تنوع وحی‌ها دست نمی‌یابند و پیامدهای آن باید برای اکثریت مؤمنان نفرت برانگیز باقی بماند. این به سرشت خود امور مربوط می‌شود؛ با وجود این، از دیدگاه سنت‌گرایی، هر کسی که امروزه می‌خواهد ادیان به معنای دقیق کلمه را بفهمد و روابط درونی این سنت‌های گوناگون را دریابد، چاره‌ای جز این ندارد که این اصل را به نحو قاطع بپذیرد.

در مورد اصطلاح وحی هم توضیح این نکته ضرورت دارد که این اصطلاح در واژگان سنت‌گرایان، معنای خاصی را بر دوش می‌کشد. وحی با شهود و مکاشفه خدا و غیره تفاوت دارد. وحی همواره بر منشأ و سرچشمه صوری کلّ سنت دلالت دارد. همچنین وحی با «الهام» (inspiration) تفاوت دارد. در سنت‌های دینی گوناگون این تمایز به چشم می‌خورد.

هر وحی یا دینی طبق نظر سنت‌گرایان سرشتی دوگانه دارد؛ هم فی نفسه تمام امور لازم و ضرور برای نجات بشر را در بر دارد؛ پس از این نظر کامل است، و هم با تعداد خاصی از آدمیان متناسب است و شرایط ویژه‌ای را در نظر می‌گیرد؛ بنابراین از این نظر ناقص، و با محدودیت‌هایی همراه است. از میان سنت‌گرایان، نصر، دقیق‌ترین تعبیر را در این زمینه دارد. وی می‌گوید:

هر دین و حیانی، هم مطلق دین است و هم یک دین [خاص]؛ مطلق دین است از آن جهت که حقیقت مطلق و وسایط دستیابی به آن را در درون خویش دارد. یک دین خاص است از آن حیث که متناسب با نیازهای روحی و روانی جماعت بشری خاصی که برای آن مقدر شده و مخاطب آن دین است، بر جنبه خاصی از جوانب حقیقت تأکید می‌ورزد (نصر، ۱۳۸۲: ص ۱۴).

نصر در جای دیگری اصلی تحت عنوان «اصل جهان‌شمولی دین» را مطرح می‌کند و

آن را به قرآن و روایات مستند می‌سازد. طبق حدیث نبوی، خداوند ۱۲۴ هزار پیامبر به سوی هر امتی و ملتی فرستاده است؛ زیرا قرآن می‌فرماید:
 برای هر امتی پیامبری است (یونس (۱۰): ۴۶).
 از این گذشته، قرآن می‌فرماید:

و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم (ابراهیم (۱۴): ۴).

جهان‌شمولی نبوت که به صورتی چنین روشن در قرآن بیان شده، به معنای جهان‌شمولی سنت یا جهان‌شمولی دین است؛ یعنی که همه ادیان راست اندیش از عالم بالا آمده‌اند و ساخته دست بشر نیستند. این اصل نه تنها مستلزم حضور وحی الاهی در سنت ابراهیمی، بلکه میان همه ملت‌ها است؛ بنابراین، قرآن با صراحت به اصل جهان‌شمولی دین قائل است (ر.ک: همان، ۱۱۷)؛ البته اصل جهان‌شمولی نشان نمی‌دهد که همه ادیان فعلی برحقیقت این اصل فقط می‌گویند که هر قومی و هر امتی پیامبری داشته است. به عبارت دیگر، این اصل فقط فراگیری حضور وحی الاهی را نشان می‌دهد؛ ولی هرگز نمی‌گوید این وحی‌ها به همان صورت دست نخورده و تحریف نشده باقی مانده‌اند.

چیستی دین

بنیادی‌ترین پرسشی که در باب دین مطرح می‌شود، این است که دین چیست. از نگاه سنت‌گرایان، بدون اشاره به مفهوم وحی و سنت نمی‌توان این پرسش را پاسخ گفت. از این نگاه، هر دینی ترکیبی از دو عنصر است و آن دو، پایه و بنیاد دین هستند. آن دو عنصر عبارتند از آموزه‌ای که میان مطلق و نسبی یا حق مطلق و حق نسبی، میان چیزی که ارزش مطلق است و چیزی که دارای ارزش نسبی است، تمیز می‌دهد، و دیگر، روشی برای متمرکز شدن بر حق، برای متصل کردن خویش به مطلق و زندگی کردن طبق اراده عالم بالا و متناسب با مقصد و مقصود وجود بشری (همان: ص ۱۳ و ۱۴).

تمایز نهادن میان حق مطلق و حق نسبی در چارچوب سنت‌گرایی معنا می‌یابد؛ از این رو، تعریف پیشین تعریفی نظری (theoretical definition) از دین است بدین معنا که در چارچوب نظریه‌ای خاص معنا می‌یابد، و بیرون از آن چارچوب اعتبار خود را از دست می‌دهد. تعاریف نظری فقط برای کسانی که آن نظریه را می‌پذیرند، اعتبار دارد. امروزه تعاریف بسیاری در فلسفه دین در باب ماهیت و سرشت دین مطرح شده‌اند که می‌توان

آن‌ها را با این تعریف مقایسه، و قوت و ضعف آن‌ها را بررسی کرد. به یقین، این بحث از حوزه کار این اثر فراتر می‌رود و مجال دیگری می‌طلبد.

تمایز میان درست‌آیینی و کژآیینی

یکی از مهم‌ترین معضلاتی که برداشت سنت‌گرایانه از دین باید برای آن راه‌حلی داشته باشد، ارائه ملاکی برای تمایز نهادن میان درست‌آیینی (orthodoxy) و کژآیینی یا بدعت (heterodoxy) است. سنت‌گرایان به کژآیینی‌ها که انحرافی از راست‌اندیشی در دینداری روی خوشی نشان نمی‌دهند. کژآیینی آن سنت اصیل نهفته در دل ادیان را برنمی‌تابد؛ اما این تفکیک بر اساس کدام ملاک صورت می‌گیرد؟ در این باره به سه ملاک متفاوت برمی‌خوریم:

ا. کژآیینی‌ها به‌طور معمول صورت‌دنیایی و نامقدس دارند و گاهی هم به صورت عرفان‌هایی هستند که محتوای آن‌ها پاره‌ای از توهمات نفسانی است. شنوان در این باره می‌نویسد:

کژآیینی‌ها یا صورت‌تقلبی دنیوی و نامقدس و امانیستی از دین را پیش می‌کشند، و یا در غیر این صورت، عرفان‌هایی هستند که محتوایی جز خود (ego) و توهماتش ندارند (Schuon, 1984: 318).

ب. کژآیینی‌ها آموزه‌های متناسبی در بر ندارند. تناسب آموزه‌ها را صرفاً بر اساس بینش متافیزیکی می‌توان تشخیص داد که درون سنت‌های کامل پرورش یافته‌اند (Oldmeadow, 19: 74).

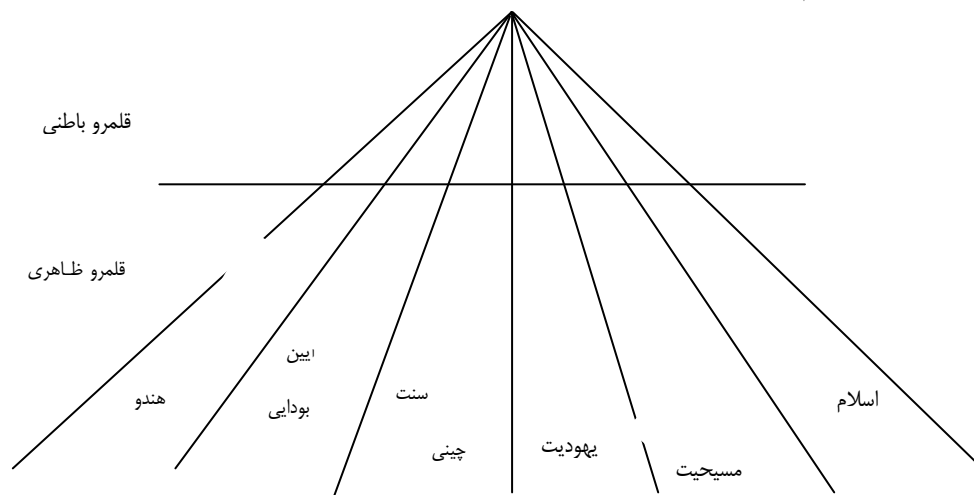
ج. ملاک سوم توجه کردن به میوه‌های آن‌ها است. سنت‌گرایان به دو دسته از میوه‌ها تأکید دارند: اولاً هر سنت درست‌آیینی، درون خود، قدیسان و حکیمان بزرگی را پرورش می‌دهد که گواهی زنده بر آن سنت معنوی‌اند. ثانیاً هنر مقدس از مهم‌ترین میوه‌های سنت درست‌آیینی است (Ibid.)؛ اما بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که همین سنت‌های درست‌آیینی چگونه به یک‌دیگر می‌نگرند. پیدا است که این سنت‌ها یک‌دیگر را به کژآیینی متهم می‌کنند؛ برای مثال، بودیسم از دیدگاه هندوئیسم درست‌آیینی نیست؛ اما درون بودیسم، اگر کژآیینی‌های موجود را کنار بگذاریم، خود بودیسم سنت درست‌آیینی به‌شمار می‌آید. این امر به یک «پارادوکس» دامن می‌زند، و آن این است که یک سنت هم باید درست‌آیینی و هم کژآیینی، و به تعبیری، هم راست و هم دروغ باشد. راه‌حل این پارادوکس را باید در نقش عناصر صوری ادیان جست. به اعتقاد سنت‌گرایان، این عناصر را هرگز

نمی‌توان به معنای تحت‌اللفظی بیرون از دیدگاه خود سنت به‌کار بست. این پارادوکس از آن‌جا پیش می‌آید که عناصر صوری یک سنت را بیرون از چارچوب خودش به معنای تحت‌اللفظی به کار می‌بریم. شووان در این باره می‌گوید:

درست‌آیینی سنتی به معنای مطابق یک صورت آموزه‌ای یا مناسبی بودن است، و نیز در واقع مهم‌تر از همه، به معنای مطابق بودن با آن حقیقت است که در درون همه صورت‌های وحیانی اقامت دارد؛ بنابر این، گوهر هر درست‌آیینی حقیقت درونی (intrinsic) است... (Schuon, 1959: i).

بُعد ظاهری در برابر بُعد باطنی

کلیدی‌ترین بخش دیدگاه شووان، تفکیک بُعد ظاهری دین از بُعد باطنی آن است. این تفکیک تأثیر برخی مباحث عرفانی در دیدگاه شووان را نشان می‌دهد؛ تفکیک نهادن میان ظاهر و باطن از دستاوردهای عرفان نظری است و این تفکیک در عرفان نظری را مدلی برای فهم ارتباط ادیان با یک‌دیگر قرار می‌دهد. شووان خط قاطعی میان قلمرو ظاهری و قلمرو باطنی در ادیان ترسیم می‌کند. این خط به تفاوت بنیادین میان ادیان مربوط نمی‌شود؛ بلکه خطی افقی است که همه ادیان را به دو سطح ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. نمودار ذیل این تقسیم را نشان می‌دهد (Shuon, 1984: xii-xiii).



به نظر شووان، وجود، درجاتی دارد و تشکیکی است. در رأس این درجات، خدا یا امر مطلق قرار دارد. ادیان در این نقطه به یک‌دیگر می‌رسند. ادیان در امر مطلق متقارند؛ اما هر قدر از این رأس دور می‌شویم، از یک‌دیگر فاصله می‌گیرند و جدا می‌شوند. ادیان در

سطح باطنی به یکدیگر می‌رسند و متقارب می‌شوند؛ اما در سطح ظاهری از یکدیگر دور می‌شوند و اختلاف دارند.

توجه به این نکته ضرورت دارد که عارفان در دو سطح به تفکیک ظاهر و باطن قائل شده‌اند:

۱. سطح معناشناختی (semantic) : این سطح به معنای متن قرآن مربوط می‌شود. قرآن معانی ظاهری و باطنی دارد. عارفان به‌طور معمول برای معانی باطنی قرآن نهایی قائل نیستند (ر.ک: ابن فناری، ۱۳۶۳: ص ۵).

۲. سطح هستی‌شناختی: هستی هم ظاهر و هم باطن دارد. همچنین هر وجودی ظاهری و باطنی دارد. مخلوقات که همان تعینات وجودند، در حقیقت ظاهرند و حق، باطن آنها است؛ بدین سبب برخی از عارفان گفته‌اند:

أَنْ بَطْنَ الْخَلْقِ فَهُوَ حَقٌّ أَوْ ظَهَرَ الْحَقِّ فَهُوَ خَلْقٌ (کاشانی، ۱۳۷۹: ص ۳۸۲).

شووان از تفکیک عرفانی پیشین بدین نحوه استفاده می‌کند که میان بعد ظاهری و باطنی ادیان فرق می‌گذارد. ادیان ممکن است از لحاظ باطنی حقیقی تلقی شوند؛ ولی از لحاظ ظاهری هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری به خود دین اختصاص دارد و نمی‌توان آنها را بیرون از آن دین به کار برد. برای این که دینی از لحاظ باطنی حقیقت تلقی شود، باید ملاک‌های خاصی را داشته باشد. به نظر شووان، این معیارها عبارتند از ۱. آن دین باید بر آموزه‌ای کاملاً کافی و وافی درباره امر مطلق متکی باشد؛ ۲. باید معنوبتی را بستاید و تحقق ببخشد که هم‌تراز با این آموزه است؛ ۳. باید منشئی الهی، و نه فلسفی، داشته باشد و در نتیجه، ۴. باید از حضوری مقدس یا متبرک سرشار باشد که به ویژه در معجزات و هنر مقدس آشکار شود.

پیدا است که دیدگاه پیشین مستلزم نسبی‌گرایی در بُعد ظاهری دین است. ادیان فقط از لحاظ باطنی حقیقت مطلق را در بردارند؛ ولی از لحاظ ظاهری، هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. عناصر ظاهری دین فقط داخل خود دین اعتبار دارند و نسبی می‌شوند. نمی‌توانیم عناصر ظاهری ادیان گوناگون را با یکدیگر بسنجیم؛ چرا که هریک از آنها درون دین خاص خود اعتبار می‌یابد.

اگر از مشکل نسبی‌گرایی چشم‌پوشیم، این مسأله مشکل‌آفرین می‌شود که شووان از

کجا به معیارهای پیش گفته دست یافته‌است. چرا برای این که دینی از لحاظ باطنی حقیقت تلقی شود، باید معیارهای پیش گفته و نه معیارهای دیگری را داشته باشد؟ آیا این معیارها از بررسی ادیان خاصی به دست آمده‌اند یا این که بر ادله و توجیه خاصی مبتنی هستند؟ ابهام خاصی هم در این دیدگاه وجود دارد و آن به رابطه ظاهر و باطن مربوط می‌شود. ظاهر دین با باطن آن چه ارتباطی دارد؟ یکی از دو صورت در پاسخ این پرسش امکانپذیر است: ممکن است قائل شویم که این دو هیچ ارتباطی ندارند و کاملاً از همدیگر بیگانه‌اند. این فرض مشکلات عدیده‌ای را به بار می‌آورد؛ از جمله این که اگر آن عناصر صوری با آن حقیقت باطنی بیگانه‌اند پس چرا آن‌ها فقط در یک دین خاص و نه در ادیان دیگر پیدا شده‌اند؟ روشن است که باید تناسبی میان آن عناصر و حقیقت باطنی در کار باشد؛ وگرنه هیچ مجوزی برای گذر از آن عناصر به حقیقت باطنی نداریم؛ اما اگر صورت دوم را بپذیریم و به وجود ارتباط و تناسبی میان آن‌ها قائل شویم، باید گونه‌ای اعتبار مطلق هم برای عناصر ظاهری در نظر بگیریم.

گوهر و صدف ادیان

گاهی سنت‌گرایان برای نشان دادن تفاوت حقیقت باطنی و عناصر ظاهری از تعبیر گوهر و صدف ادیان استفاده می‌کنند. هر دینی صدفی و گوهری دارد. گوهر دارای مقتضیات نامحدودی است؛ چرا که از امر مطلق سرچشمه می‌گیرد؛ اما صدف امری نسبی است، و در نتیجه، مقتضیات آن هم محدود است. شووان در این زمینه می‌گوید:

با وقوف بر این امر نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه (literalist) و انحصارگرایانه (exclusivist) پیام‌های دینی را بی اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند؛ اما البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خداوند مقلد شده است (شووان، ۱۳۸۳: ص ۳۰).

گاهی شووان از این استدلال برای اثبات مقصودش استفاده می‌کند که اگر مدعای اسلام ظاهرگرایانه مطلق می‌بود، و نه نسبی، هیچ انسان با حسن نیتی نمی‌توانست با این مدعا مخالفت کند و هر که با آن مخالفت می‌کرد، بدکار می‌بود؛ چنان‌که در صدر اسلام هیچ‌کس نمی‌توانست بی آن‌که منحرف باشد، بت‌های جادویی را بر خدای پاک ابراهیم ترجیح دهد. او به مواردی هم اشاره می‌کند: قدیس یوحنا دمشقی در دربار خلیفه در دمشق منصب

والایی داشت؛ با وجود این، به اسلام نگرویده بود؛ همچنان که قدیس فرانسوی آسیری در تونس، قدیس لویی در مصر یا قدیس گرگوری پالامس در ترکیه نیز به اسلام نگرویده بودند. از این امر فقط دو نتیجه می‌توان گرفت: یا این قدیسان اساساً انسان‌های بدکاری بودند که فرضی بی‌معنا است، چون قدیس بودند یا این که مدعای اسلام، مانند مدعیات هر دین دیگری تا حدی نسبی است (همان: ۳۲ و ۳۳).

۱۰۱

قبیله

این نحوه استدلال، مدعای شووان را اثبات نمی‌کند. این قدیسان درون آیین‌های خود افراد بزرگی بودند؛ یعنی براساس ملاک‌های درونی ادیان قدیس بودند؛ اما از این حقیقت نمی‌توان نتیجه گرفت که همه این افراد از لحاظ دعاوی دینی برحق بوده‌اند. به عبارت دیگر، دوشقی که شووان مطرح می‌کند، یعنی دوشقی که «یا این قدیسان اساساً انسان‌های بدکاری بودند یا این که مدعای اسلام مانند مدعای هر دین دیگری تا حدی نسبی است»، دوشقی دروغ (false dilemma) است. صورت دیگری را هم می‌توان تصور کرد و آن این که این افراد قدیس بوده‌اند و مدعای اسلام نسبی نیست. یک دین می‌تواند حقیقت مطلق را به دست دهد و این با وجود قدیسانی در دیگر سنت‌ها منافاتی ندارد. این قدیسان به این معنا قدیسند که معیارهای درونی سنت‌های خودشان را برآورده می‌سازند؛ اما قدیس بودن با رسیدن به حق مطلق ملازمه‌ای ندارد.

تمثیل هندسی شووان

ظاهرنگری و انحصارگرایی صرفاً در سطح ظاهر ادیان عمل می‌کند. شووان گاهی برای نشان دادن محدودیت‌آفرین بودن صدف دین از این تمثیل هندسی استفاده می‌کند: همان‌طور که شکل هندسی خاص نمی‌تواند فی حدّ ذاته همه امکانات فضایی را نشان دهد، پیام دینی خاص هم که به سبب صدفش محدود شده، کاذب [یا صادق] است (همان).

تمثیل هندسی شووان ادعایش را اثبات نمی‌کند و به نظر می‌رسد که تشبیه مع الفارق است. می‌توان تمثیل‌های فراوانی از این قبیل یافت که وجود محدودیت‌های خاصی را نشان می‌دهند؛ اما براساس چه دلیلی رابطه ظاهر و باطن ادیان هم چنین است؟ به عبارت دیگر، عارفان تمثیل‌های فراوانی برای نشان دادن رابطه محدود (ظاهر) با نامحدود (باطن) دارند؛ مثال‌هایی از قبیل موج و دریا، الف و دیگر حروف الفبا و غیره؛ اما این تمثیل‌ها هرگز ادعای آن‌ها را موجه نمی‌سازد.

شووان این پیش فرض را به طور ضمنی پذیرفته است که هدف ادیان نشان دادن حقیقت مطلق و امر متعالی است؛ اما هیچ دینی نمی‌تواند آن حقیقت و امر مطلق را در ظاهر نشان دهد؛ بنابراین، آن حقیقت باید در باطن ادیان جای داشته باشد و امور دیگر عناصر ظاهری هستند که با محدودیت‌هایی همراهند. شووان براساس این پیش فرض ادعا می‌کند که ادیان در سطح باطنی وحدت دارند. باطن ادیان همان حقیقت مطلق است؛ اما تفاوت‌ها به سطح ظاهری آن‌ها برمی‌گردد. پیش فرض مذکور اهمیت ویژه‌ای در وحدت متعالی ادیان دارد و مبنای عمده‌ای است که این دیدگاه بر پایه آن استوار شده است.

می‌توانیم پرسشی را درباره این پیش فرض مطرح کنیم: چه دلیلی بر این ادعای ضمنی وجود دارد که هدف همه ادیان نشان دادن حقیقت و امر مطلق است؟ یکی از نکات مهم در باب ادیان همین تفاوت اهدافی است که از آن‌ها استفاده می‌شود. تفاوت‌های عمده‌ای که میان ادیان در این زمینه به چشم می‌خورد، ما را از کلی‌بافی‌هایی در این مورد باز می‌دارد.

شووان از تفکیک عرفانی میان ظاهر و باطن برای طرح دیدگاهی در باب ادیان استفاده می‌کند؛ اما با نکته پیشین تفاوت دیدگاه عرفانی با دیدگاه شووان روشن می‌شود. عارفان با طرح وحدت وجود و قول به این که عالم مظهر حق تعالی است، به شیوه‌ای خاص رابطه امرنامتناهی (حق تعالی) و امور متناهی و محدود (مظاهر) را نشان داده‌اند. این مظاهر محدودند؛ ولی همه آن‌ها در باطن وحدت دارند. باطن عالم همان وجود حق تعالی است. اگر هم این مدل را مانند عارفان در مورد نحوه ارتباط حق تعالی و عالم درست بدانیم، تطبیق آن بر ادیان و استفاده از آن در فهم کثرت آن‌ها با مشکل مواجه می‌شود.

استدلالی نبودن دیدگاه

شووان، و به‌طور کلی سنت‌گرایان، به شیوه منطقی مرسوم، دیدگاه خود را اثبات نکرده، استدلال‌های منطقی بر دیدگاه خود اقامه نمی‌کنند. «وحدت متعالی ادیان» هم از این نکته کلی مستثنا نیست و استدلال متعارف منطقی بر آن وجود ندارد. شووان صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن برای فهم تکثر ادیان ارائه می‌دهد؛ اما هر دیدگاهی صرفاً با ارائه یک مدل سامان نمی‌یابد و پس از آن نوبت به اثبات آن مدل می‌رسد. چرا مدل‌های دیگر از تبیین تکثر ادیان ناتوانند و وحدت متعالی ادیان چه امتیاز یا امتیازاتی بر آن‌ها دارد؟ شووان پاسخی مقبول برای این قبیل پرسش‌ها ندارد. او پیش فرضی

را پذیرفته است و براساس آن، مدلی برای فهم نحوه تکرار ادیان پیش می‌کشد. پیش‌فرض او این است که ادیان، همه حقتند و واقعیت متعالی و امر مطلق را نشان می‌دهند. تکرارگرایی پیش‌فرض اصلی سنت‌گرایان است که به هیچ وجه در آن مناقشه نمی‌کنند. این پیش‌فرض از دستاوردهای تفکر جدید و مدرنیسم است.

در جوامع جدید، در مقام عمل، تکرارگرایی به صورت اصل پذیرفته شده است. سنت‌گرایان هرچند که مخالف تفکر جدیدند، نحوه نگاه آنان به ادیان متأثر از تفکر جدید است؛ البته واژگانی که آنان به کار می‌گیرند، با واژگان تفکر جدید متفاوت است؛ ولی در پیش‌فرض مذکور تابع آن است.

۱۰۳

پیش

منابع و مأخذ

۱. نصر، سیدحسین، معرفت و معنویت، انشاءالله رحمتی، انتشارات سهرودی، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲. _____، نیاز به علم مقدس، حسن میاننداری، انتشارات طه، قم، ۱۳۷۹ش.
۳. _____، آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، قصیده‌سرا، ۱۳۸۲ش.
۴. _____، جاودان خرد، سروش، ۱۳۸۲ش، ج ۱.
۵. شووان فریتيوف، اسلام و حکمت خالده، فروزان راسخی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۳ش.
۶. _____، عقل و عقلِ عقل، بابک عالیخانی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۴ش.
۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
8. Schuon Frithjof, *Gnosis; Divine Wisdom*, Great Britain, Mackays of Chatham plc(1959)
9. -----, *The Transcendent Unity of Religions*, U.S.A.(1984)
10. Oldmeadow, *Traditionalism*, U. S. A.(2000)
11. Edwin Hahn & Auxier & Stone, open Court(Zool), *The philosophy of Seyyed Hossein Nasr*(2001)