

## بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره وحدت ادیان

\* رضا اکبریان

\*\* علیرضا جلالی

### چکیده:

سابقه تاریخی سنت‌گرایی به‌عنوان یک جریان فکری که به‌دست اندیشمندانی چون رنه‌گنون، کوماراسوامی و شوان، هویت مستقلی یافت، به کمتر از یک قرن برمی‌گردد. مهم‌ترین اعتقاد سنت‌گرایان، عقیده به حکمت جاودانه‌ای است که لب تمام ادیان است و هر سنتی، تجلی خاصی از آن می‌باشد. آنها به وحدت متعالی ادیان نیز باور داشته، می‌گویند: ادیانی که منشأ الهی دارند، در راستای رستگار کردن بشر در عرض همدیگرند. آنها بین ظاهر و باطن دین، تفکیک قایل می‌شوند و گوهر و باطن ادیان را واحد می‌دانند. این مقاله پس از تبیین تئوری سنت‌گرایان، درصدد است چالش‌هایی را که این تئوری با آن روبروست، آشکار سازد. عدم آرایه ضابطه‌ای دقیق برای شناخت اصالت یک سنت، ابهام در همسانی بُعد درونی ادیان و چگونگی رابطه بین بعد ظاهری و باطنی یک دین، از جمله این چالش‌ها هستند. عرفان نظری نیز تئوری وحدت متعالی ادیان را برنمی‌تابد و در بینش عرفای اسلام، ادیان در عرض هم نیستند؛ بلکه دین اسلام، کامل‌ترین تجلی الهی برای بشریت است. واژگان کلیدی: سنت‌گرایان، وحدت متعالی ادیان، ازوتریسم، اگزوتریسم، عرفان نظری.

\* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس.

\*\* دانشجوی دکترای دانشگاه تربیت مدرس و عضو هیأت علمی گروه معارف دانشگاه صنعتی شاهرود.

تاریخ تأیید: ۸۷/۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۲۱

## طرح مسأله

وجود ادیان مختلف از گذشته‌های دور و در نقاط مختلف جهان، نیاز درونی انسان‌ها برای طلب حقیقت و جستجوی دین کامل‌تر، تشابهات، تمایزات و گاه تضادهای بین ادیان، رشد و توسعه تجددگرایی در دنیای امروز و به حاشیه رفتن دین و گاه نسبی تلقی کردن مفهوم حقیقت به دلیل ناتوانی در تبیین کثرت ادیان، مجموعه عواملی هستند که اهمیت و ضرورت بحث از مسأله وحدت و کثرت ادیان را ایجاب می‌کنند. پیش از پیدایش عصر جدید، شناخت دیگر سنن دینی، برای انسان‌ها خیلی اهمیت نداشت؛ اما امروزه و در عصر اینترنت، ماهواره، انفجار اطلاعات و رسانه‌های مختلف، دیوارهای محیط سنتی شکسته شده است و انسان ضرورتاً با آرا و اندیشه‌های جدیدی مواجه می‌شود. لذا ضرورت مطالعه ادیان و دیگر سنت‌ها، معلول شرایط ویژه دنیای نوین است. امروزه تجددطلبی، باعث تضعیف ایمان دینی در بسیاری از پیروان ادیان، کم فروغ شدن معنویت و نیز القا تردید و حتی انکار نسبت به اصول مابعدالطبیعی - که زمینه مشترک همه ادیان محسوب می‌گردید - شده است. برای نسل امروز، به خصوص طبقه تحصیل کرده و روشنفکر، ارایه دین صرفاً به صورت مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها و به شکل سنتی و موروثی، کارآیی چندانی ندارد. برای این نسل، انتخاب آیینی مهم است که پاسخگوی نیازهای او و مطابق با مقتضیات زمان و شرایط عصر او باشد.

انسان فهیم به مطالعه، تحقیق، مقایسه و گزینش روی می‌آورد و در این فرایند، چنین پرسشی به طور طبیعی نمودار می‌شود که اگر هدف همه ادیان الهی، سعادت انسان و رساندن انسان به کمال شایسته است، چرا راه‌های رسیدن به خدا متفاوتند؟ تعدد و کثرت ادیان چگونه تبیین و توجیه می‌شود؟ انسان ذاتاً در جستجوی وحدت است و طبیعتاً آن تئوری که بتواند وحدت ادیان در ورای کثرت صور آنها را با برهان و منطق اثبات نماید، موفق تر است. سنت‌گرایان معتقدند این مکتب می‌تواند مسأله کثرت ادیان را توجیه و در ورای این کثرت، وحدتی متعالی را اثبات نماید. (نصر،

۱۳۸۲ب: ۱۰۶) تبیین تئوری سنت‌گرایان با نام «وحدت متعالی ادیان» و نیز نقد و بررسی آن، مسأله اصلی این تحقیق می‌باشد.

### تبیین نظریه وحدت متعالی ادیان

بخشی از پروژه سنت‌گرایان، دین‌پژوهی است و شوان، مشهورترین تئوریسین این عرصه است. او جامع‌ترین شرح در باب دین از دیدگاه مکتب جاوید و همچنین کامل‌ترین و دقیق‌ترین بیان درباره وحدت ادیان را در کتاب *وحدت متعالی ادیان*<sup>۱</sup> - که اثری نافذ در دین‌شناسی تطبیقی است - ذکر کرده است. چیتیک نیز می‌گوید:

نکته اصلی آثار او (شوان) ارایه نظریه‌ای درباره ادیان جهان است که مبتنی بر نوعی «باطن‌گرایی» کلی است، که شکل اسلامی آن تصوف است. (چیتیک، ۱۳۸۲: ۷۰)

سنت‌گرایان و مخصوصاً شوان، در باب دین بر چند ادعا بیشتر تأکید می‌کنند که عبارتند از: ۱. تنوع وحی‌ها و صور دینی؛ ۲. تمایز میان دو قلمرو ظاهری و باطنی و ارتباط آن دو با یکدیگر؛ ۳. وحدت متعالی ادیان؛ ۴. اصل راست‌کیشی. او بارها این ادعاها را در آثار خود تکرار کرده و کاربرد آنها را درباره پدیده‌های دین بیان نموده است. (Oldmeadow, 2000: 69) قبل از توضیح این مطالب، بررسی چیهستی دین از منظر سنت‌گرایان ضروری می‌نماید.

### چیهستی دین

سنت‌گرایان، استعمال کلمه دین را به معنای «هر آنچه یک فرد یا گروه، آن را صادق بداند یا رفتار و سلوک خود را براساس آن تنظیم کنند» که استعمال شایعی هم

---

1. Transcendent unity of Religions.

هست، صحیح تلقی نمی‌کنند؛ زیرا بنابر این تعریف، کمونیسسم و لیبرالیسم را هم می‌توان دین نامید. بلکه مراد آنها از واژه دین، چیزی است که ساخته ذهن و عقل بشری نباشد، بلکه منشأ الهی داشته باشد. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۵۲). اگر به فرض، هیچ دین، دیگری روی زمین وجود نداشته باشد، این بدان معنا نیست که آن دین دیگر، اصلاً واجد هیچ واقعیتی نخواهد بود. در این حالت، گویا دوره حیات دین صرفاً روی زمین خاتمه یافته است، در حالی که خود دین به مثابه مثالی - به معنای افلاطونی - در علم الهی و در قالب واقعیت فراتاریخی خود باقی خواهد ماند. تفاوت ادیان، در مثل اعلا، عامل تفاوت در ماهیت هر دین است. نصر در تعریف دین می‌گوید:

دین چیزی است که انسان را با خدا و در عین حال، انسان‌ها را با یکدیگر به عنوان اعضای یک جامعه یا ملت قدسی یا چیزی که «اسلام امت» نامیده است، پیوند می‌دهد. (نصر، ۱۳۸۰: ۱۶۴)

همه عناصر اصلی دین باید به نحوی در یک سنت کامل جلوه‌گر شوند. منظور از سنت در این مکتب، معنای متداول و مألوف آن نیست؛ بلکه مراد آنها از این واژه، حقایقی همیشگی و همه‌جایی است. مارکوپالیس، یکی از مشاهیر سنت‌گرایان، سنت را این‌گونه تعریف می‌کند:

مراد ما از سنت، چیزی بیش از رسمی دیرپاست. هر جا سنت تمام‌عیاری وجود داشته باشد، لازمه‌اش وجود چهار چیز است که عبارتند از: منبع الهام، یا به تعبیری ملموس‌تر وحی، جریانی از تاثیر یا لطف الهی از آن منبع که بی‌وقفه از طریق مجاری مختلفی منتقل می‌شود. راه اثبات که وقتی صادقانه دنبال شود، سوژه انسانی را به مقاماتی بی‌دری رهنمون می‌گردد، که در آن می‌تواند حقایقی را که از طریق وحی ابلاغ شده است، فعلیت بخشد. سرانجام تجسم صوری آن سنت در آموزه‌ها، هنرها، علوم و دیگر

عناصر است که روی هم رفته سرشت یک تمدن طبیعی را تعیین می‌کنند. (Pallis: 1991: 93-100)

سنت به این معنا همان دین در وسیع‌ترین معنای آن است. شوان، بحران اصلی دنیای مدرن را دور افتادن از سنت می‌داند و خروج از این بحران را همانا بازگشت به سنت می‌پندارد. او می‌گوید:

در هر انسانی، ستاره‌ای افول‌ناپذیر هست؛ گوهری که باید در جاودانگی متبلور شود. این ستاره از ازل در قرب نورانی نفس کلی، مجسم شده است. آدمی این ستاره را با راستی، با نیایش و با فضیلت درمی‌یابد و تنها با همین وسائط، از گرفتاری‌های واقع در زمانش رهایی می‌یابد. (Schoun: 1984: 117)

شوان بر دین جاویدان یا دین خالد که آن را «دین دل» می‌خواند، تاکید می‌ورزد. تصور از دین در مکتب حکمت جاوید، چنان گسترده است که ادیان از سنخ بدوی و تاریخی، سامی و هندی و اسطوره‌ای و انتزاعی را دربر می‌گیرد. دکتر نصر در این باره می‌گوید:

در نظر مکتب سنت‌گرا این سؤال مطرح نیست که کدام دین «بهتر» است؛ زیرا تمام ادیان اصیل از مبدأ واحدی نشأت می‌گیرند؛ اما از دیدگاه عملی و کاربردی، این سؤال وجود دارد که در یک مقطع تاریخی خاص، چه امکاناتی در دسترس است و در عمل، از چه چیزی می‌توان پیروی کرد؟ (نصر، ۱۳۸۲: ب: ۱۲۰)

### تنوع وحی‌ها و صور دینی

نویسندگان سنت‌گرا، از ادیان مختلف که دارای مبدأ واحدی هستند، با عنوان «کثرت صور قدسی» یاد می‌کنند و معتقدند تنوع ادیان را باید در بحث تفکیک صورت از

حقیقت مطلق، مورد مطالعه قرار داد. ادیان یا وحی‌ها و سنت‌ها، صوری از حقیقت مطلق می‌باشند؛ اما خود حقیقت مطلق، فراتر از این صور است و در خود حقیقت مطلق، تکثری وجود ندارد. حتی ادیان نیز در این قله، یعنی «مبدأ المبادی» و «حقیقة الحقائق» هم‌گرایی داشته، به وحدت می‌رسند. (شوان، ۱۳۸۱: ۴۱) تکثر در ناحیه صور پیش می‌آید و وقتی از تکثر سخن می‌گوییم، در واقع این صورت‌ها را در نظر داریم؛ لذا حقیقت مطلق و وحی یا سنت، واژه‌هایی معادل و هم‌معنا نیستند. (Schoun, 1959: 25)

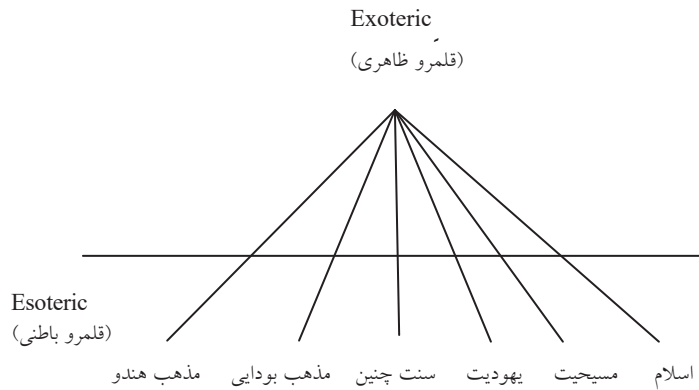
از دیدگاه سنت‌گرایان، وحی همواره بر منشأ و سرچشمه صوری کل یک سنت دلالت می‌کند و فقط ذات مطلق، مطلق است و هر چیزی غیر از او نسبی است؛ بنابراین یک دین خاص، مطلق نسبی است. با هم کلام دکتر نصر را در این باره مرور می‌کنیم:

هر دین وحیانی، هم مطلق دین است و هم یک دین (خاص). مطلق دین است از آن‌جهت که حقیقت مطلق و وسایط دستیابی به آن را در درون خویش دارد. یک دین خاص است از آن‌جهت که متناسب با نیازهای روحی و روانی جماعت بشری خاصی که برای آن مقدر شده و مخاطب آن دین است، برجسته خاصی از جوانب حقیقت تأکید می‌ورزد. (نصر، ۱۳۸۲: ج ۱۴)

### تمایز میان دو قلمرو ظاهری و باطنی در دین

سنت‌گرایان به بعد عرفانی ادیان اهمیت فراوانی می‌دهند و تفکیک بعد ظاهری دین از بعد باطنی آن، متأثر از بینش عرفانی آنهاست. هدف از این تفکیک، دو چیز است: نخست، حل نمودن تعارض بین ادیان؛ دوم، تبیین رابطه ادیان با امر متعالی. از منظر سنتی، چنانچه در مقایسه بین ادیان، شریعت ظاهری ملاک قرار گیرد، تعارض‌ها و تضادهای بی‌شماری مشاهده می‌شود؛ اما اگر طریقت باطنی، اصل قرار گیرد، امر واحد

و مشترکی نمودار می‌گردد. شوان در نموداری با رسم خطی افقی، همه ادیان را به دو سطح ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند. (Schuon, 1984: XII)



بنابراین از دید شوان، ادیان در امر مطلق که همان رأس هرم هستی است، در کنار یکدیگرند و با دور شدن از رأس هرم، فاصله‌ها و اختلاف‌ها نیز بروز می‌کنند. ادیان از لحاظ باطنی، حقیقی تلقی می‌شوند؛ ولی از لحاظ ظاهری، هیچ دینی اعتبار مطلق ندارد. در نگاه سنت‌گرایان، هر دین برای پیروان آن دین، مطلق است و باید چنین باشد. اما پیروان هر دین، نباید دچار حصرگرایی شوند. شوان در این‌باره می‌گوید:

ادعای ظاهرگرا، مبنی بر داشتن انحصاری حقیقت واحد یا حقیقت صرف، خطایی محض و آشکار است و در واقع هر حقیقت ضرورتاً صورتی مفروض دارد که متعلق به جلوه خاص خود است و همچنین از جهت متافیزیکی ممتنع است که هر صورتی از ارزش بی‌همتایی برخوردار باشد که بتواند سایر صور را طرد کند؛ زیرا هر صورتی، محدودیت را همراه با خود دارد و نمی‌تواند تنها جلوه ممکن از آنچه جلوه‌گر می‌شود، باشد. (Ibid: 17)

سنت‌گرایان برای توضیح این مطلب، گاه از واژه گوهر و صدف استفاده می‌کنند و معتقدند هر دینی، صدفی و گوهری دارد. گوهر ادیان، مشترک و صدف‌های آن مختلف می‌باشد. گوهر واحد ادیان، همان جنبه باطنی آنها و صدف‌های فراوان، همان جنبه ظاهری ادیان است. از منظر ایشان، گوهر دین، مقتضیات نامحدودی دارد؛ زیرا از امر مطلق سرچشمه می‌گیرد؛ اما صدف، امری نسبی است و در نتیجه مقتضیات آن هم محدود است.

### ازوتریسم و اگزوتریسم

این دو کلمه از «eso» به معنای درون و «exo» به معنای بیرون گرفته شده‌اند. بنابر نظریه وحدت متعالی ادیان، در هر دینی باید بین دو امر تفکیک شود: شریعت ظاهری<sup>۱</sup> و طریقت باطنی<sup>۲</sup> و در هر دینی این دو بعد، لازم و ملزوم یکدیگرند. مانند اینکه دین را دایره‌ای فرض کنیم که در آن صورت دایره بودن آن، هم به محیط است و هم به مرکز. سنت‌گرایان بر ابعاد باطنی دین تأکید می‌کنند و جمله معروف نصر که «قلب اسلام، اسلام قلبی است» (نصر، ۱۳۸۳: ۲۰۰) گواه بر این امر است؛ اما آنها هرگز نمی‌خواهند اهمیت شریعت را نادیده بگیرند. دکتر نصر در آثار مختلف خود، این نکته را متذکر می‌شود و می‌گوید:

شریعت، ابزاری برای انسجام‌بخشی به جامعه بشری و وسیله‌ای برای تحقق توحید در حیات بشری می‌باشد. (نصر، ۱۳۸۲ ج: ۱۳۱)

زیستن مطابق با شریعت، هم در صورت و هم در معنای باطنی، زندگی اخلاقی به تمام معنای کلمه است. (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

---

۱. Exoterism

۲. Esoterism



بعد بیرونی، ضامن تعادل جامعه و رستگاری افراد است و بعد درونی، مخصوص خواص آن. ازوتریسم، گذر از صورت به ذات یا از وجهه به وجه با تکیه بر اگزوتریسم است و البته. هر وجهه، راهی است برای رسیدن به وجه یگانه. از نظر شوان، اگزوتریسم پایه‌ای ضروری برای ازوتریسم است. اگزوتریسم (راه بیرون) شاکله بیرونی سنت را تشکیل می‌دهد و ازوتریسم (راه باطن) حقیقت درونی و هویت اصلی سنت را معین می‌دارد.

### وحدت متعالی ادیان

از مطالب گذشته، معنای «وحدت متعالی ادیان» که بیانگر دیدگاه شوان در باب چگونگی ارتباط بین ادیان است، روشن می‌گردد. از آنجا که در «امر متعالی» هیچ‌گونه کثرت و تعددی نیست، هنگامی که ادیان در این نقطه با هم تلاقی می‌کنند، وحدت صورت می‌گیرد. ادیان در پایین‌تر از خدا، هم‌گرایی نداشته، بلکه کم و بیش واگرایی دارند. این هم‌گرایی، دقیقاً در سطح باطنی ادیان یافت می‌شود و اهمیت تفکیک قلمرو ظاهری و باطنی ادیان در این فضا قابل حس است. نکته مهم آنکه چون اکثریت پیروان هر دینی را طرفداران شریعت ظاهری آن تشکیل می‌دهند و عده کمی از خواص - که همان عارفان می‌باشند - به طریقت باطنی گرایش دارند، پس وحدت متعالی در سطح عارفان، یعنی اهل باطن عینیت می‌یابد؛ چون عارف در هر دین و مسلکی، علم و تجربه خود را بدون واسطه از مبدأ اعلی دریافت می‌کند. به‌همین دلیل است که شوان تأکید می‌کند: «وحدت کامل ادیان را در لامکان<sup>۱</sup> الاهی و نه در مکان بشری<sup>۲</sup> می‌توان یافت.» (همو، ۱۳۸۰: ۵۷۱) حال این سؤال مطرح

---

۱. Divine Stratosphere.

۲. human atmosphere.

می‌شود که آیا دریافت وحدت با عقل استدلالی<sup>۱</sup> میسر است؟ پاسخ سنت‌گرایان منفی است، بلکه آنها تأکید می‌کنند که فقط عقل شهودی<sup>۲</sup> می‌تواند این وحدت را دریابد. (نصر، ۱۳۸۱: ۳۹۰) عقل شهودی همان امر مطلق است که در نفس انسانی ظهور کرده است و در عرفان از آن به «چشم دل» یاد می‌شود. گنون در کتاب **بحران دنیای متجدد** می‌گوید:

شهود عقلانی در تمدن‌هایی که ویژگی سنتی دارند، همچون اصلی تلقی می‌شود که سایر امور را می‌توان بدان متناسب دانست. شهود عقلانی که تنها توسط دانش متافیزیکی قابل کسب است، متعلق به عقل محض است و بالاتر از عقل جزئی است. امروزی‌ها که از هیچ چیز ورای عقل جزئی اطلاعی ندارند، حتی قادر به (دستیابی) تصویری از آن هم نیستند؛ حال آنکه تعلیمات دوران باستان و قرون وسطا نه تنها به وجود شهود عقلانی قایل بودند، بلکه به حاکمیت آن بر جمیع قوای عقلانی نیز معتقد بودند. این نکته بیانگر آن است که چرا قبل از دکارت «راسیونالیسم» وجود نداشت (Guenon: 1975: 36)

بر این تئوری، چند نتیجه مترتب می‌شود؛ از جمله:

۱. صور ادیان را نمی‌توان با هم مقایسه کرد؛ زیرا مقایسه باید درونی باشد و معیار مقایسه درونی، توحید، نبوت و معاد است و اینها نه فقط اصول دین اسلام، بلکه اصول «الدین»؛ به بیان دیگر، تنها ازوتریسم موجود در درون هر اگزوتریسمی است که اجازه تقریب ادیان مختلف را می‌دهد؛

۲. فقط باطنی‌مشربان (حکیمان و عارفان) سخت‌کوش، می‌توانند مطالعات

---

۱. reason.

۲. intellect.

بین‌الادیانی را در عمیق‌ترین سطح آن و بدون آنکه به هیچ‌وجه، شریعت ظاهری را در این راه فدا کنند، انجام دهند. مارتین لینگز تصریح می‌کند: «عرفای اسلامی، بهترین کسانی‌اند که می‌توانند از طرف اسلام با سایر ادیان، وارد گفتگو شوند.» (لینگز، ۱۳۸۳: ۱۴)

۳. چون گوهر ادیان واحد است، پس تغییر دین، بی‌معنا و عبث است.

### راست‌کیشی

از دید مکتب سنتی، هر دینی که دارای دو صفت باشد، راست‌کیش<sup>۱</sup> نامیده می‌شود: یکی اینکه از یک وحی معتبر سرچشمه گرفته باشد و دیگر اینکه با رشته ناگسسته‌ای به سرچشمه خود متصل باشد؛ یعنی نه بدعت‌انگیز باشد و نه انشعاب‌گرا. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۵۲)

از یک طریق دیگر نیز می‌توان صفت راست‌کیشی در یک سنت را شناخت و آن، نگاه به ثمرات آن است. مهم‌ترین ثمره یک سنت را می‌توان در نخبگان و قدیسان و نیز در هنر مقدسی که در دامان آن سنت رشد کرده است، جویا شد. گنون از دینی که دارای صفت راست‌کیشی نباشد، به شبه دین، دین دروغین یا دین‌نما تعبیر می‌کند.

### عرفان و نظریه وحدت متعالی ادیان

از دید سنت‌گرایان، نظریه فوق، ثمره مواجهه بعد عرفانی و باطنی هر دینی با سایر ادیان و سنن می‌باشد که این مواجهه، زمینه لازم را برای فهم عمیق ادیان دیگر پدید می‌آورد. عرفان بهترین دلیل حقیقت دین است؛ زیرا عارفان، به یک دین، به‌مثابه جنبه جدایی‌ناپذیر وجود انسانی می‌نگرند. تیتوس بورکهارت، یکی از شخصیت‌های

---

۱. Orthodoxy

مهم سنت‌گرا می‌گوید:

تصوف در جهان اسلام، شبیه نقش قلب در انسان است. چون قلب، مرکز حیات ارگانیسم بدن است و لذا در واقعیت وجودی خود، جایگاه ماهیت و ذاتی است که فراتر از همه صورت‌های فردی و انسانی می‌رود. (بورکهارت، ۱۳۷۴: ۱۱)

تصوف، کامل‌ترین تأیید بر آن حکمت جاودانی است که در قلب تمامی ادیان جای دارد. شوان در این باره می‌گوید:

طبیعت بشری به‌طور عام و عقل انسانی به‌طور خاص را نمی‌توان جدای از پدیده دین درک کرد؛ چراکه دین، به کامل‌ترین و مستقیم‌ترین طریق، ویژگی‌های آنها را نشان می‌دهد. اگر ما بتوانیم سرشت متعالی وجود انسانی را درک کنیم، از آن طریق می‌توانیم ذاتیات وحی، دین و سنت را دریابیم و در این صورت، امکانات، ضرورت و حقیقت آنها را می‌فهمیم. ما نمی‌توانیم دین خاص را فقط از راه ظواهر (تعالیم و شعائر) یا متون مقدس آن درک کنیم؛ بلکه با درک ذاتیات بی‌صورت آن، به کنه آن دین پی می‌بریم و به عبارتی دیگر، معنای تکثر و اختلافات آنها را درمی‌یابیم. این عرصه عرفان «دین خالد»<sup>۱</sup> است که در آنجا تعالیم «جدلی الطرفین» (تناقضات عارضی عقاید دینی) تشریح شده، حل می‌شوند. (Schoun, 1965: 142)

چهره‌هایی مانند ابن عربی و مولوی که به شهود بی‌صورت واصل شده بودند، می‌توانستند حقیقت را در صورت‌هایی غیر از صورتهای دین خود ببینند. (نصر، ۱۳۸۵: ۴۰۹) و ابن عربی، مؤید و مبلغ عقیده شمول‌گرایی وحی است. (همو،

---

<sup>۱</sup> Religio perennis

۱۳۸۲ الف: ۲۳۱) دکتر نصر تصریح می‌کند:

در میان نظریات ابن‌عربی، اعتقاد وی به وحدت محتوی درونی همه دین‌ها جلب توجه خاص می‌کند و این اصلی است که مورد قبول عموم متصوفه است. (همو، ۱۳۴۵: ۱۵۶)

جلال‌الدین رومی نیز غالباً به یگانگی ادیان اشاره کرده و چند داستان وی در فیه‌مافیه و نیز مثنوی، نشانه آن است که محتوی درونی ادیان وحی شده، که برتر از شکل ظاهری آنها است. یکی است، (همان: ۲۲۶)

### نقد و ارزیابی نظریه سنت‌گرایان

در این قسمت به ارزیابی نظریه و عناصری از اندیشه‌های نظریه‌پردازان که با آن مرتبط است، می‌پردازیم

#### الف) حکمت جاوید، عقل شهودی

دکتر نصر در تعریف حکمت جاوید می‌گوید:

منظور از حکمت جاوید، معرفتی است که همیشه بوده و خواهد بود و خصیصه‌ای جهان‌شمول دارد... این معرفت که قابل حصول برای عقل شهودی است، در قلب تمام ادیان یا سنن وجود دارد. (نصر، ۱۳۸۲ ب: ۱۰۴)

بعضی از نویسندگانی که گرایش سنتی دارند، آشکارتر به این معرفت ثابت و مشترک ادعان می‌کنند:

حرف دل مسلمان امروز با هندوی دو هزار سال پیش و سرخ‌پوست متعلق به

پنج هزار سال پیش یکی است. (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۱۹۷)

یکی از اشکالات عمده سنت گرایان، کلی گویی و ابهاماتی است که در دعاوی آنها وجود دارد و به نظر می رسد چندان دغدغه اثبات این دعاوی را ندارند. از جمله سوالات و ابهاماتی که در بحث مذکور می توان به آن اشاره نمود، عبارتند از:

۱. انتساب حکمت جاودان و خالد به عقل شهودی، صرفاً یک ادعای فلسفی است که نیاز به اثبات دارد و گویا آنها با این انتساب، نوعی مصونیت از انتقاد را برای آن فراهم نموده اند. (قائمی نیا، ۱۳۸۵: ۱۷۲) سنت گرایان در امکان این امر که عقل شهودی به صحنه علم الاهی راه می یابد و معارف ازلی را می یابد، تردیدی ندارند؛ حال آنکه دلیل اعتبار عقل شهودی و حجیت آن نیاز به برهان و اثبات دارد.
۲. تفکیک عقل استدلالی از عقل شهودی و نیز ماهیت عقل شهودی و چگونگی نیل این عقل به معرفت مشترک میان سنن با مبهم است. یکی از محققان می گوید:

من هنوز ماهیت و حقیقت شهود یا بصیرت عقلی را به خوبی نفهمیده ام. شهود عقلی به معنای نوعی درک یا علم بی واسطه و غیراستدلالی و غیراستنتاجی و تعبیری از این قبیل، ما را به تصور اجمالی و مبهمی از بصیرت یا شهود عقلی می رساند؛ اما تصور روشن و دقیقی از آن به دست نمی دهند. (ملکیان، ۱۳۸۵: ۴۱)

۳. بر فرض پذیرش ادعای سنت گرایان درباره وجود عقل شهودی، آنها چگونه به کمک این عقل به حکمت خالد دست یافته اند؟ صرف این ادعا که از راه عقل شهودی به آن رسیده اند، نوعی مصادره به مطلوب است؛ زیرا وجود این عقل، یکی از مولفه های این حکمت می باشد.

۴. بیان سنت گرایان درباره اینکه مقصودشان از ادیان و سنن، دقیقاً کدام مصداق آنهاست، با نوعی اضطراب همراه است. مثلاً گنون، بودیسم را به عنوان یک سنت اصیل قبول نداشت، تا اینکه سنت گرایان دیگر، از جمله کوماراسوامی و شوان از طریق

مارکوپالیس، وی را به پذیرش خلاف این عقیده ترغیب کردند. (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۲۴۲). یا اینکه گنون با پروتستان‌ها کاملاً مخالف است؛ ولی شوان از یک‌جانبه به آنها بها می‌دهد. (بینای‌مطلق، ۱۳۸۵: ۱۷۹) همچنان‌که بزرگان این سنت، رساله ویژه و جداگانه و حتی مقاله‌ای در موضوع سنت زرتشتی به‌جز چند اشاره، از خود به‌یادگار نگذاشته‌اند و حتی گنون، سنت زرتشتی را منحرف قلمداد کرده است (عالیخانی، ۱۳۸۰: ۱۱۵) و اگر او مواجهه مستقیمی با این سنت داشت، چه‌بسا دیدگاه او تغییر می‌کرد. پس سنت‌گرایان باید معیار دقیق و ضابطه مشخصی برای تمایز بین دین واقعی و دین دروغین (دین‌نما) و سنت اصیل و غیراصیل ارائه دهند.

### ب) نقد نظریه وحدت متعالی ادیان

این نظریه با ابهامات و چالش‌هایی روبروست که به آنها اشاره می‌شود:

۱. شوان برای تبیین در این نظریه، پیش‌فرضی اساسی و مهمی را در نظر می‌گیرد که هدف همه ادیان، نشان دادن حقیقت مطلق و امر متعالی است و چون هیچ دینی نمی‌تواند آن حقیقت و امر مطلق را در ظاهر نشان دهد، پس آن حقیقت در باطن ادیان وجود دارد. بنابر این پیش‌فرض، شوان ادعا می‌کند ادیان در سطح باطنی خود، وحدت دارند و باطن ادیان، همان حقیقت مطلق است. پرسش مهمی که در این رابطه وجود دارد آن است که به چه دلیلی هدف همه ادیان، نشان دادن حقیقت و امر مطلق است؟ در حالی‌که ادیان در اهداف خود، تفاوت‌های عمده‌ای دارند. لذا پیش‌فرض شوان با نوعی ابهام و کلی‌گویی همراه است. نکته قابل تأمل آنکه اگر منظور شوان، فقط ادیان توحیدی و آسمانی بود پذیرش آن پیش‌فرض معقول است، اما قبلاً اشاره شد که تصور دین در مکتب سنتی، آن‌چنان گسترده است که حتی ادیان از سنخ بدوی و تاریخی، سامی و هندی و اسطوره‌ای و انتزاعی را نیز دربر می‌گیرد و در این نگاه، پذیرش آن پیش‌فرض با مشکل مواجه می‌شود.
۲. سنت‌گرایان و شوان، صرفاً مدل خاصی را با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و

باطن ادیان، برای تبیین کثرت ادیان ارایه می‌دهند و تاکید می‌کنند:

تنها مکتب سنتی قادر است کلید فهم کامل و تمام‌عیاری هم برای دین و هم ادیان و نیز پیچیدگی‌ها و رمز و رازهای یک دین واحد و اهمیت و ارزش کثرت ادیان و نیز روابط متقابلشان را به دست دهد. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۶)

آیا این ادعا، یک حصرگرایی جامد و غیرمعقول تلقی نمی‌شود؟ چرا مدل‌های دیگر از تبیین کثرت ادیان ناتوان هستند و مگر وحدت متعالی ادیان چه امتیازهایی بر آنها دارد؟ آنها پاسخی مقبول برای این پرسش‌ها ندارند. و تنها این پیش‌فرض را پذیرفته‌اند که همه ادیان حقد و حقیقت متعالی را نشان می‌دهند و براساس آن، مدلی برای فهم نحوه تکثر ادیان ارائه می‌کند. پیش فرض او این است.

۳ ابهام دیگر این نظریه، به رابطه ظاهر و باطن ادیان مربوط می‌شود. اگر این دو هیچ ارتباطی با هم ندارند، 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. اگر هم میان آنها تناسبی وجود دارد، باید گونه‌ای از اعتبار مطلق را هم برای عناصر ظاهری در نظر بگیریم. (قائم‌نیا، ۱۳۸۵: ۱۹۰) در هر صورت، باطن به رنگ ظاهر و متأثر از آن است. بنابراین نمی‌توان از وحدت ادیان در جنبه باطنی آنها سخن گفت. (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۴۰) علاوه بر اینکه هر دینی به‌منزله یک «کل لایتجزی» است که همه اجزا در ارتباطی ارگانیک و پیچیده با یکدیگر قرار دارند و معقول نیست که در توصیف آن، بخشی از دین را به‌عنوان سطح ظاهری مطرح نمود و برای آنها اهمیت کمتری قایل شد.

۴. منظور از وحدت متعالی در نظریه مذکور، ذات یگانه است. (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۶)



۱۱۵) ادیان و سنن، تصاویر گوناگونی از این ذات یا امر متعالی را ارایه می‌کنند که این تغایر در توصیف‌ها، به اوصاف مختلف ذات بازمی‌گردند. اگر چنین اوصاف متغایری به سطح ظاهری ادیان نسبت داده شوند، این با فرض نخست منافات دارد؛ زیرا پیش‌فرض اصلی آن است که ادیان در امر متعالی به وحدت می‌رسند و امر متعالی در هر دینی با اوصاف خاصی شناخته می‌شود. حال چنانچه این اوصاف متغایر به سطح ظاهری ادیان نسبت داده نشوند و جدای از ذات قلمداد شوند، یکی از دو محذور پیش می‌آید: یک. آن ذات، همان ذات نباشد؛ چون این اوصاف، عین ذات و بیانگر ماهیت آن می‌باشد؛ دو. اگر با انفکاک ذات از این اوصاف، وحدت ادیان در آن محقق شود، این اوصاف یا بدون موصوف هستند یا بدون محل. یعنی نه می‌توان در سطح ظاهری دین، برای آنها محلی و ظرفی فرض کرد و نه در سطح باطنی ادیان. کنت. آر ساملس از منتقدین کثرت‌گرایی دینی می‌گوید:

ادیان جهان صرف‌نظر از دیگر آموزه‌هایشان، درباره چیستی و کیستی خداوند اختلاف‌نظر دارند. در بعضی از سنت‌های مذهبی، خداوند به‌مثابه وجود کاملاً منزّه و متعالی است؛ در بعضی دیگر، خداوند یک موجود همیشه‌حال در عالم است و در برخی، خداوند هر دو وصف را داراست. در یهودیت و اسلام، خداوند متشخص و واحد است؛ در مسیحیت، خداوند متشخص و بیشتر از یک می‌باشد (تثلیث)؛ در حالی که در آیین هند و بودا، خداوند از تشخص کمتری برخوردار است. (کربلائی، پازوکی، ۱۳۸۵:

(۲۸)

۵. اندیشمندان مکتب سنتی با تفکیک بعد ظاهری و باطنی ادیان، حوادث تاریخی را نیز به دلخواه خود تفسیر نموده، نتیجه‌گیری می‌کنند. مثلاً شوان حادثه عظیم ظهور و گسترش اسلام و توقف فتوحات مسلمین را این چنین تحلیل می‌کند:

هر دینی صدفی دارد و گوهری. اسلام به واسطه گوهرش چون آذرخشی در سراسر جهان منتشر شد و گسترش آن به جهت صدفش متوقف گشت. گوهر، مقتضیات نامحدودی دارد؛ چون از امر مطلق سرچشمه می‌گیرد. صدف امری نسبی است و بنابراین مقتضیات آن هم محدود است. با وقوف بر این امر، نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض، هیچ‌چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً، تا آنجا که به مؤمنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانه پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند؛ اما البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خدا مقدر شده است. (شوان، ۱۳۸۳: ۳۰)

منظور شوان از گوهر دین، طریقت باطنی و از صدف، شریعت ظاهری ادیان است. کدام عقل سلیم و مستند تاریخی تأیید می‌کند که انسان‌های آن سامان، صرفاً به دلیل قبول جنبه باطنی، پیام معنوی و بعد عرفانی اسلام، این دین را پذیرفتند؟ آیا فهم طریقت باطنی اسلام به آسانی برای آنها میسر بود؟ آیا می‌توان پذیرفت که اقوام و ملت‌هایی که پذیرای اسلام نشدند، با شریعت ظاهری و احکام عملی این دین مخالف بودند؟ ادعای شوان مبتنی بر هیچ دلیل و مستندی نیست. حقیقت آن است که گوهر تعالیم اسلام، دعوت به پرستش خدای یگانه، نفی شرک، گسترش عدالت و نفی سمنگری و تتمیم مکارم اخلاق می‌باشد که فطرت هر انسانی به آنها گواهی می‌دهد و همین، عامل اصلی گسترش اسلام بوده است. یکی دیگر از آموزه‌های مهم اسلام، نفی اکراه و زور در دین می‌باشد و بدین لحاظ، اقوامی که به هر دلیل، اسلام را نپذیرفتند، مجبور به پذیرش این آیین نشدند. شواهد تاریخی فراوانی، همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با پیروان سایر ادیان را تأیید می‌کند.

۶. این نظریه از نظر عملی، کارآیی خاصی ندارد. فرضاً اگر وحدت ادیان را به صورت متعالی و درونی بپذیریم، اکثریت پیروان دین و ظاهرگرایان، آن را به دلیل برخوردار نبودن از عقل شهودی، درک نمی‌کنند. حال این نظریه چه سودی دارد و

چه نقشی در ایجاد همدلی بین پیروان آیین‌های مختلف و گرایش به سنت واحد ایفا می‌نماید؟

۷. در این دیدگاه، این دین با آن دین فرق نمی‌کند (بینای مطلق، ۱۳۸۵: ۱۷۵) و این سؤال که کدام دین بهتر است، مطرح نیست؛ زیرا تمام ادیان اصیل، از مبدأ واحدی نشأت می‌گیرند (نصر، ۱۳۸۲: ب: ۱۱۹) و برای یک اروپایی، راه اسلام نسبت به هندوئیسم راه آسان‌تری است؛ ولی نه به دلیل اینکه اسلام، بهتر از هندوئیسم است؛ بلکه مسأله این است که اروپایی‌ها میراث ابراهیمی دارند. (بینای مطلق، همان: ۱۷۶) اولاً، این دیدگاه با مبانی اسلام و نص قرآن مبنی بر اکمال دین و اتمام نعمت و نیز با مسأله خاتمیت سازگاری ندارد. اعتقاد به خاتمیت، مستلزم جامعیت و کمال دین نبی خاتم (اسلام) هم هست. در واقع تمامی ادیان، تجلی خاصی از آن حقیقت واحد الاهی هستند و هر کدام در اثر تجلی الاهی در آن دین، حصّه وجودی و رتبه دینی خاصی را دارا شده‌اند. تجلی الاهی دین در اسلام، کامل‌ترین و جامع‌ترین تجلی‌هاست. (حسینی، ۱۳۸۲: ۸۴)

ثانیاً، اگر همه ادیان و راه‌های به سوی خدا یکسانند، چرا متفکران و تئوریسین‌های بزرگ مکتب سنتی، نظیر گنون و شوان، آیین خود را رها نموده، به دین اسلام مشرف شدند و حتی نام خود را نیز تغییر دادند؟ با تفنن به این نکته که حتماً این بزرگان به شهود عقلی و درک بعد باطنی ادیان نایل شده بودند. آیا این واقعیت، بیانگر آن نیست که ادیان و سنن در دو سطح ظاهر و باطن یا شریعت و طریقت، در یک رتبه قرار ندارند؟

ثالثاً، در عبارات منقول از سنت‌گرایان، بین اهل باطن و اهل ظاهر یا عارفان و توده‌های مؤمن و متدین در دین، خلط شده است؛ زیرا درک وحدت متعالی ادیان و نیل به آن برای اهل باطن و عارفان که به سطح باطنی و درونی دین آگاهی دارند، میسر است؛ بله برای این گروه کم، شاید بین این دین با دین دیگر تفاوتی نباشد؛ اما برای اکثریت پیروان ادیان (ظاهرگرایان) قطعاً این دین با دین دیگر فرق می‌کند؛

چون شریعت ظاهری ادیان در سهولت و صعوبت احکام و روابط اجتماعی و... یکسان نیست؛ به همین دلیل است که پیامبر اسلام(ص) در حدیثی به این حقیقت اشاره می‌کند: «بعثت علی الشریعة السمحة السهلة.»

۸. شوان برای اثبات مدعای خود (مطلق بودن گوهر و باطن دین و نسبی بودن صدف و ظاهر دین) وجود قدیسان در ادیان دیگر را شاهد قرار می‌دهد و می‌گوید:

اگر مدعای ظاهرگرایانه اسلام، مطلق می‌بود و نه نسبی، هیچ انسان با حسن نیتی نمی‌توانست با این مدعا و این «امر قطعی و منجز» مخالفت کند و هر که با آن مخالفت می‌کرد، اساساً بدکار بود. قدیس یوحنا دمشقی در دربار خلیفه در دمشق منصب والایی داشت، مع‌هذا به اسلام نگرویده بود. از این امر تنها دو نتیجه می‌توان گرفت: یا این قدیسان اساساً انسان‌های بدکاری بودند که فرضی بی‌معنا است، چون قدیس بودند یا اینکه مدعای اسلام، مانند مدعیات هر دین دیگری، تاحدی نسبی است. زیرا هر صدفی محدود است و هر دینی از لحاظ ظاهری، یک صدف است و وصف اطلاق، تنها به ذات باطنی و ورای ظاهر آن تعلق دارد. (شوان، ۱۳۸۳: ۳۳)

با دقت در این عبارت چند اشکال نمودار می‌شود:

یک. شوان در استدلال خود دو فرض را مطرح می‌کند؛ در حالی که می‌توان فرض سومی نیز تصور نمود. آن فرض این است که «این افراد قدیس بوده‌اند و مدعای اسلام هم نسبی نیست.» به عبارت دیگر، اینکه یک دین حقیقت مطلق را ارایه نماید و قدیسانی در دیگر ادیان و سنت‌ها هم وجود داشته باشند، امری معقول و ممکن است. این قدیسان به این معنا قدیس هستند که در درون سنت خودشان به مراحل از کمال و طهارت باطنی نایل شده‌اند و لذا قدیس بودن، هیچ تلازمی با رسیدن به حق مطلق ندارد.

دو. اینکه اگر ظاهر دین، یعنی صدف آن مطلق می‌بود، هیچ انسان با حسن نیتی

نمی‌توانست با آن مخالفت کند نیز خطاست؛ زیرا انسان، موجودی آزاد و مختار است و لذا می‌تواند با امر مطلق یا نسبی مخالفت نموده، آن را نپذیرد. سه. طبق صراحت آیاتی از قرآن، دعاوی وحیانی این دین کلیت دارند و به‌خلاف نظر شوان، مدعای اسلام مطلق است نه نسبی. مثلاً آیه شریفه: «و ما ارسلناک الا کافّةً للناس بشیراً و نذیراً.» (سبأ، ۲۸) و نیز آیه «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون.» (توبه، ۳۳) کاملاً بر این معنا دلالت می‌کنند.

۹. یکی از مشکلات مهم نظریه «وحدت متعالی ادیان» اثبات وحدت تجربه و هسته مشترک میان تجارب دینی و عرفانی سنت‌های گوناگون است. اختلاف ادیان و تجارب برخاسته از آنها به‌قدری فراوان است که ادعای «گوهر و عنصر مشترک واحد» را باطل می‌کند. همان‌طور که هارولدای نیتلند می‌گوید:

بررسی‌های دقیق درباره اعتقادات اصلی و سنت‌های مختلف دینی نشان می‌دهد که صرف‌نظر از آموزش مسایل مشابه، ادیان اصلی و مهم، افق فکری متفاوتی درباره غایت دینی، وضع بحرانی بشر و ماهیت رستگاری دارند. (کربلائی پازوکی، ۱۳۸۵: ۲۸)

تضاد بین ادیان، گاهی در مسایل اعتقادی است که تصالح آنها غیرممکن می‌نماید؛ مثلاً اعتقاد مسیحیان درباره تثلیث با توحید اسلامی سازگاری ندارد. همچنین اختلاف میان مسلمانان و مسیحیان درباره مصلوب شدن حضرت مسیح(ع) که این امر عنصر ذاتی مسیحیت است؛ اما مسلمانان بنا بر آموزه قرآن، آن را انکار می‌کنند. اجتماع نقیضین ممتنع است و نمی‌توان دعاوی متعارضی که از سوی مسیحیان و مسلمانان ارایه می‌شود را هم‌زمان صادق دانست. (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۳۸) نظریه سنت‌گرایان، تفسیر خاصی از کثرت‌گرایی دینی است، و در نتیجه از

انتقادات وارد شده به کثرت‌گرایی مصون نمی‌باشد. رونالد. اچ. ناش، فیلسوف مسیحی، می‌گوید:

هر شخصی که به کثرت‌گرایی روی آورد، بایستی در ابتدا، بسیاری از اصول منطق را که تمام اندیشه‌ها و اعمال و ارتباط‌های مهم را ممکن می‌سازد، رها کند. (کربلائی پازوکی، همان: ۲۸)

۱۰. شوان در تعبیری می‌گوید: «اقامه یک دین، اقامه همه ادیان است.» و این مطابق با نظریه او مبنی بر وحدت متعالی ادیان است؛ اما این تعبیر با اصل مختلف بودن درجات تجلی الهی و اختلاف مراتب نبوت که حتی اندیشمندان مکتب سنتی به آن اذعان دارند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۱۶) هم‌خوانی ندارد. جالب آنکه شوان در موضعی تصریح می‌کند که شعاع و تالو ادیان یکسان نیست. او در کتاب خود با عنوان **وحدت متعالیه ادیان** می‌گوید:

مسیحیت، صورت باطنی دین یهود و دین اسلام، باطنی است نسبت به صورت مسیحیت و یهود. اسلام به نام روح، صورت‌های پیش از خود را در هم شکست و نیز مسیحیت بود که صورت دین یهود را در هم شکست، نه به عکس. ( 1984: 29 )  
(Schuon:

مفهوم جمله شوان، تقدم اسلام نسبت به ادیان پیشین است؛ زیرا اسلام، صورت خود را جایگزین صورت‌های قبلی می‌کند و این صورت یا جنبه‌ای ظاهری است که راه رسیدن به روح یا جنبه باطنی را شکل می‌دهد. این عبارت شوان با تعبیر قبلی او سازگاری ندارد؛ چون اقامه دین سابق - فرضاً که تحریف نشده باشد - اقامه دین لاحق نیست. گفته شوان با دیدگاه عرفای بزرگ اسلامی، نظیر ابن عربی و مولوی نیز سازگاری ندارد. مولانا می‌گوید:

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد، نود هم پیش ماست

(بلخی مولوی، ۱۳۷۴: دفتر یکم، بیت ۱۱۰۶)

آیا می‌توان پذیرفت که مثلاً اقامه کیش بودا، دین یهود و سنت شینتو، مانند آن است که اسلام اقامه شده است؟ آیا ناقص می‌تواند حاوی کامل و اکمل باشد؟ آیا جزء می‌تواند مشتمل بر کل باشد؟ البته به فرض اینکه همه آیین‌ها را به‌عنوان ادیان آسمانی و متصل به مبدأالمبادی بپذیریم. ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تصریح می‌کند که عیسی(ع) پس از ظهور مجدد، مطابق شریعت پیامبر اسلام(ص) حکم خواهد کرد: «همانا وقتی که عیسی(ع) نازل شد حکم نمی‌کند مگر با شریعت محمد(ص)». (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۳۴۸)

۱۱. این ایده سنت‌گرایان که «حکیمان و عارفان باید برای گفتگوی درون‌دینی و بین‌ادیانی حقیقی برگزیده شوند» (نصر، ۱۳۸۰: ۵۷۱) و جمله شوان که «وحدت کامل ادیان را فقط در لامکان الاهی و نه در مکان بشری می‌توان یافت» (همان) ظاهراً معقول و موجّه تلقی نمی‌شود.

از آنجا که عارفان به‌مرحله عالی حقیقت واحد رسیده‌اند و از عقل شهودی برخوردارند، گویا در قله حقیقت در کنار هم ایستاده‌اند و نیازی به گفتگوی دینی ندارند؛ چون همه آنها حقیقت واحد را در سطح باطن ادیان رؤیت کرده‌اند. علاوه بر اینکه عرفان، راه دل و شخصی است و قابل انتقال و تعلیم و تعلم هم نیست. اگر وحدت کامل در مکان بشری یافت نمی‌شود، پس گفتگو و تلاش برای مفاهمه دینی چه ثمری دارد؟ مگر همه ادیان الاهی برای رستگاری همین بشر خاکی و رساندن او به کمال حقیقی نازل نشده‌اند؟

۱۲. سنت‌گرایان سعی دارند عرفان نظری را مؤید نظریه «وحدت متعالی ادیان» بدانند و شواهدی از ابن عربی و دیگر عرفا برای آن فراهم کنند؛ اما این ادعا با مبانی عرفان و دیدگاه عرفای بزرگ اسلامی سازگار نمی‌باشد. در این خصوص توضیح چند نکته ضروری می‌نماید:

یک. گاهی سنت‌گرایان، اشعاری از ابن‌عربی نظیر «لقد صار قلبی قابلاً کلَّ صورَه...» را به‌عنوان شاهدهی بر اعتقاد ابن‌عربی به وحدت ادیان ارایه می‌کنند. (نصر، ۱۳۴۵: ۱۵۸) البته ابن‌عربی در این اشعار و گاه در مواضع دیگر، به وحدت ادیان تفوه نموده است؛ اما باید دیگر دیدگاه‌های صریح او را نیز مورد ملاحظه قرار داد. باید به سنت‌گرایان گفت: «حفظت شیئاً و غاب عنک اشیاء.» ابن‌عربی دین راستین را حب و دوستی می‌داند که صورت کامل آن در دین اسلام ظهور یافته است. او تصریح می‌کند:

دینی برتر از دین محبت نیست و این دین، مخصوص پیروان محمد(ص) و به‌اصطلاح «محمّدیین» است، که مقام او در میان سایر انبیا، مقام کمال محبت است و او با اینکه از مقامات و عناوین انبیای دیگر همچون صفیّ، نجیّ و خلیل بهره‌مند بود، خداوند مقام محبت را بر آنها افزود و او را حبیب، یعنی محبّ محبوب اتخاذ فرمود و وارثان او هم بر طریق وی هستند. حاصل اینکه، دین حبّ، دین اسلام است و دین اسلام، دین حبّ است. (جهانگیری، ۱۳۷۸: ۴)

دو. ابن‌عربی در *فصوص‌الحکم* در «فصّ الشیثی» می‌گوید:

تمام پیامبران از مشکات رسول خاتم(ص) مستفیض می‌شوند و هر نوری و علمی به انبیا به‌واسطه پیامبر خاتم(ص) افاضه می‌گردد.

قیصری در شرح این فراز می‌نویسد:

زیرا احاطه به جمیع مقامات و مراتب، از کلی و جزئی و بزرگ و کوچک و تمیز بین آنها جز برای کسی که ظاهراً یا باطناً دارای اسم اعظم است، که همان خاتم رسل و خاتم اولیا باشد، ممکن نیست؛ اما او خاتم رسل است؛ زیرا انبیای غیر از او، حق و مراتب حق را مشاهده نمی‌کنند، مگر از مشکات محمد(ص) که خاتم انبیاست و از باطن، آنان را مدد می‌کند. اما او خاتم اولیاست؛ زیرا اولیای غیر از او، هیچ‌چیزی را جز



از او دریافت نمی‌کنند و حتی رسولان حق، جز از مشکات و مقام او نمی‌نگرند.  
(قیصری، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

ابن عربی نیز اشاره می‌کند که هر پیغمبری، نبوت را از مشکات خاتم‌النبیین گرفته است؛ گرچه وجود طینت خاتم به‌حسب زمان از آنها موخر است؛ زیرا حقیقت او موجود بود و انبیای دیگر، نبوت را از این حقیقت که روحانیت اوست، گرفته‌اند. از این‌رو فرمود: «کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین.» درحالی‌که انبیای دیگر، فقط در زمان بعثت خود، نبی بوده‌اند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۴: ۹۳)

سه. از نظر ابن عربی ختم خاص، همان ختم محمدی است و همه شرایع در شریعت محمدی مندرج شدند. او در **فتوحات** می‌گوید:

وی جامع علم کلی اولیای محمدی است و اگر محمد، سهم هر یک از اولیا را نمی‌دانست، ختم خاص، تحقق نمی‌یافت. آیا به پیامبر گرامی نمی‌نگری، هنگامی که پیامبران به‌وسیله وی پایان یافتند. عنوان جوامع‌الکلم به محمد(ص) داده شد و همه شرایع در شریعت محمدی، چون اندراج انوار ستارگان در نور خورشید مندرج شدند. از این‌رو بدیهی است که ستارگان، شعاع‌های خود را بر روی زمین قرار دادند و خورشید، مانع از تابش ستارگان گردید و روشنایی تنها از آن خورشید ظاهر گشت.  
(سعیدی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

این نکات نشان می‌دهند که بر مبنای عرفان نظری، ادیان در عرض هم نیستند. هر پیامبری اسم خاصی از حق است و فقط پیامبر اسلام(ص) تجلی اسم اعظم خداوند است. هر دینی نیز با یک اسم خاص ارتباط دارد و اسلام هم با اسم جامع «الله» ارتباط دارد؛ لذا شریعت اسلام کامل‌ترین شرایع می‌باشد. کتاب این دین نیز کامل‌ترین کتاب آسمانی و در بردارنده همه حقایق است و هیچ کتاب آسمانی دیگری این صورت جمعی را دارا نیست. جامی در کتاب **نقدالنصوص** در فص «حکمة فردیة

فی کلمة محمدیة» چنین آورده است: «لا لکتاب من الکتب، الدلالةُ علی تلك الجمعیة، فان القرآن احدیةٌ جَمَعَ جميع الکتب الالهیة.» و سپس با نقل روایتی از پیامبر (ص) می‌گوید: «خداوند، علوم چهار کتاب تورات، انجیل، زبور و فرقان را در قرآن به‌ودیعہ نهاده است.» (جامی، ۱۳۵۶: ۲۷۵) عرفای دیگر چون مولانا نیز دیدگاهی مشابه ابن عربی دارند که تفصیل آن باعث اطاله کلام می‌شود.

### نتیجه

مکتب سنتی به‌عنوان یک جریان فکری مهم در نیم قرن اخیر، نظریه «وحدت متعالی ادیان» را برای کثرت صور قدسی، حل تعارض بین ادیان و توجیه رابطه بین ادیان با امر متعالی مطرح نموده است. سنت‌گرایان بین ظاهر و باطن دین تفکیک قایل شده‌اند و تغایرها را به ظاهر و نمودهای دین و مشابهت‌ها را به باطن و گوهر دین ارجاع می‌دهند. آنها محدوده وحدت ادیان را در رأس هرم هستی می‌دانند. شوان، بزرگترین تئوریسین مکتب سنتی در حوزه دین‌پژوهی می‌گوید: «تنها ذات مطلق، مطلق است و تمام تجلیات و مظاهر آن، مانند ادیان نسبتاً مطلق هستند.» از دید سنت‌گرایان، چون ادیان تجلیات هم‌سطحی هستند، لذا اینکه کدام دین بهتر است معنا ندارد و آنها این تئوری خود را منطبق با دیدگاه عرفای بزرگ اسلام می‌دانند.

تئوری سنت‌گرایان با ابهامات و اشکالات مختلفی روبروست. از جمله این اشکالات، کلی‌گویی و ابهاماتی است که در دعاوی آنها وجود دارد. عناصر حکمت خالد به‌گونه‌ای که آنها ادعا می‌کنند، در درون ادیان و سنن وجود ندارد و آنها گاه با عنصر تأویل، درصددند این وجوه اشتراک را نشان دهند. سنت‌گرایان با استفاده از تفکیک عرفانی ظاهر و باطن و با ارایه مدل خاصی مدعی هستند که تنها منظر سنتی می‌تواند کثرت صور قدسی را تبیین نماید؛ اما برای اینکه چرا مدل‌های دیگر

از این تبیین ناتوان هستند، دلیلی ارایه نمی‌دهند. آنها با اینکه بین ادیان، تفاوت‌های عمده‌ای در اهداف وجود دارد، معیار دقیقی جهت تمایز سنت‌های اصیل از غیراصیل بیان نمی‌کنند؛ آنها با نوعی کلی‌گویی مدعی می‌شوند که هدف همه ادیان، نشان دادن امر متعالی است و سطح باطنی و درونی ادیان یکسان می‌باشد؛ در حالی که با اندک تأملی می‌توان دریافت که سطح عرفانی و باطنی ادیان متفاوت و تشکیکی است؛ مخصوصاً در ادیان آسمانی، هر دینی نسبت به دین پیشین کامل‌تر می‌باشد. خدای موصوف قرآن با خدای موصوف ادیان آسمانی و غیرآسمانی یکسان نیست.

دیدگاه سنت‌گرایان در اینکه هیچ دینی از لحاظ بعد ظاهری، اعتبار مطلق ندارد، به نسبیت‌گرایی می‌انجامد و اصطلاح «مطلق نسبی» شوان نمی‌تواند مشکل را حل نماید. نظریه سنت‌گرایان در تفاهم بین ادیان کارآیی خاصی ندارد؛ زیرا اکثریت پیروان ادیان را عاملان به شریعت و غافلان از ساحت باطنی ادیان تشکیل می‌دهند؛ درحالی که تعارض‌های بین ادیان در سطح ظاهری و وحدت مورد ادعا، در ساحت باطنی است. در قول به ایده وحدت متعالی، سخن از بهتر بودن دین بی‌معناست و این دیدگاه با مبانی اسلام و مسأله خاتمیت در تضاد است. ادعای سنت‌گرایان مبنی بر هماهنگی عرفان نظری و تئوری وحدت متعالی ادیان نیز مورد انتقاد و اشکال جدی است. عارف بزرگی چون ابن‌عربی تصریح می‌کند: «هر نوری و علمی به انبیا به‌واسطه پیامبر خاتم(ص) افاضه می‌گردد و همه شرایع در شریعت محمدی مندرج شده‌اند.» از دیدگاه عرفان نظری، ادیان در عرض هم نیستند و این بینش، نافی ایده سنت‌گرایان است.

## منابع و مأخذ

۱. بینای مطلق، محمود، ۱۳۸۵، *نظم و راز*، تهران، هرمس.
۲. بورکهارت، تیتوس، ۱۳۷۴، *درآمدی بر آئین تصوف*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
۳. جهانگیری، محسن، ۱۳۷۸، «وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن عربی»، *نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۱۶ و ۱۷.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۷، *محمی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۵۶، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۶. چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۲، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۷. حسینی، سیدحسن، ۱۳۸۲، «بررسی تطبیقی مبانی تکنرگرایی دینی»، *مقالات و بررسیها*، دفتر ۷۴.
۸. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۴، *ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران، اداره فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. سعیدی، گل بابا، ۱۳۸۳، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، تهران، شفیعی.
۱۰. شوان، فریتيوف، ۱۳۸۱، *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت، تهران، سهروردی.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *اسلام و حکمت خالد*، ترجمه فروزان راسخی، تهران، هرمس.

۱۲. قیصری، داودبن محمود، ۱۳۶۳، شرح *فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۱۳. عالی‌خانی، بابک، ۱۳۸۰، *خرد جاویدان*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۵، *تبیین و تحلیل انتقادی حکمت خالد از نگاه سنت‌گرایان معاصر و بررسی تطبیقی آن با حکمت متعالیه*، پایان‌نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
۱۵. کربلایی‌پازوکی، علی، ۱۳۸۵، «پاسخ به کثرت‌گرایی دینی و انحصارگرایی مسیحی»، *آینه معرفت*، شماره ۸.
۱۶. لگنهاوزن، محمد، ۱۳۷۹، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، قم، طه.
۱۷. لینگز، مارتین، ۱۳۸۳، *عرفان اسلامی چیست؟* ترجمه فروزان راسخی، تهران، سهروردی.
۱۸. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۵، «چیستی سنت‌گرایی»، *آینه اندیشه*، شماره ۶، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. نصر، سیدحسین، ۱۳۴۵، *سه حکیم مسلمان*، تهران، سروش.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ الف، *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، تهران، قصیده‌سرا.
۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ ب، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، قم، طه.
۲۲. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲ ج، *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی.
۲۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *در جستجوی امر قدسی*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نی.
۲۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *قلب اسلام*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت.

26. Oldmeadow, Kennet, 2000, *Traditionalism*, New York.
27. Pallis. M, 1991 , *The way and the Mountain*, London.
28. Guenon Rene, 1975, *The Crisis of the Modern World*, trans. Marco Pallis and Richard Nicholson, London, Luzac.
29. Schoun, Frithjof. 1959, *Gnosis, Divine Wesdom*, Chatham, Mackayes of Chatham.
30. \_\_\_\_\_, 1965, *Religio Perennis in Light on the Ancient World*, trans, Lord Northboarne, London.
31. \_\_\_\_\_, 1984, *Transcendent unity of Religion*, wheaton: Theosophical publishing House.