



A Critical Analysis of Frithjof Schuon's Theory of the Transcendent Unity of Religions A Quranic Evaluation

Zohre Neshat Doost Zanjani¹ | Abd Al Hadi Feqhhi Zade²

1. PhD Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: z.neshat.doost@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: faqhhizad@ut.ac.ir

Abstract

Religious diversity and the relationship between different religions and ultimate truth remain central issues in the philosophy of religion. Among contemporary responses, Frithjof Schuon's theory of the Transcendent Unity of Religions has attracted considerable attention by maintaining that all authentic religions share a single metaphysical essence despite their outward differences. This study critically evaluates this theory from the perspective of the Holy Quran.

Using a descriptive-analytical method together with a comparative and critical approach, this study examines Schuon's epistemological foundations, theological assumptions, and practical implications in light of Quranic teachings and the traditions of the Ahl al-Bayt.

The findings indicate that the principal foundations of Schuon's theory—including the primacy of intellectual intuition, the distinction between exoteric and esoteric religion, the distinction between the Absolute and the relative, and the distinction between Presence and Truth—are rooted primarily in the metaphysical traditions of Hinduism and Buddhism rather than in the Quranic worldview. Furthermore, the theory overlooks fundamental Quranic doctrines such as the finality of prophethood, the corruption of previous revelations, the perfection of Islam, and the reformatory function of revelation. Consequently, it relativises Divine Law, weakens the distinction between truth and falsehood, and ultimately supports a form of religious pluralism that is inconsistent with Quranic teachings.

The Quran presents religion as a historically continuous yet progressively completed divine guidance culminating in Islam. Since Schuon's theory conflicts with this framework at the epistemological, theological, and practical levels, it cannot be regarded as compatible with the Quranic conception of religious truth.

Keywords: Holy Quran, Intellectual Intuition, Religious Pluralism, Traditionalism, Transcendent Unity of Religions.

Introduction

Religious pluralism has become one of the most influential discussions in contemporary philosophy of religion. The principal responses to religious diversity include exclusivism, inclusivism, and pluralism, each offering a distinct explanation of the relationship between religious traditions and salvation. Within the Traditionalist School, Frithjof Schuon proposed the theory of the Transcendent Unity of Religions, arguing that the diversity of religions represents different manifestations of a single transcendent Truth and that each authentic religion provides a legitimate path to salvation.

This theory deserves careful Quranic examination because Schuon sought to demonstrate its compatibility with Islam, and several contemporary Muslim traditionalists have adopted it in interpreting religious diversity. Despite the growing literature on Schuon's thought, a comprehensive Quranic evaluation of its epistemological foundations, theological assumptions,



and practical implications remains limited. This study therefore investigates the compatibility of the theory with the teachings of the Holy Qur'an and the traditions of the Ahl al-Bayt.

Research Findings

The analysis demonstrates that Schuon's theory rests upon several interconnected principles. Epistemologically, it grants priority to intellectual intuition over rational inquiry and considers mystical knowledge an independent source of certainty alongside revelation. It also distinguishes between the outward forms of religion and an inner metaphysical reality shared by all authentic traditions. Furthermore, it interprets religious diversity as the necessary manifestation of the Absolute within relative historical forms. It maintains that every authentic religion embodies both Truth and a salvific spiritual Presence.

From the Qur'anic perspective, however, these assumptions are not supported. The Qur'an consistently emphasises revelation as the supreme criterion of religious knowledge while repeatedly appealing to universally accessible reason. It affirms the historical continuity of divine religion but also teaches the completion of revelation through Islam, the finality of Prophet Muhammad's mission, and the alteration of previous religious traditions. Consequently, the Qur'an rejects the view that all existing religions equally preserve divine truth or constitute equally valid paths to salvation.

The practical consequences of Schuon's theory likewise differ from the Qur'anic worldview. By relativizing the binding authority of Shari'a and interpreting religious differences as merely external, the theory diminishes the distinction between truth and falsehood that the Qur'an consistently maintains. It also replaces the Qur'an's reformatory approach toward previous religions with a reconciliatory interpretation that overlooks explicit Qur'anic criticism of doctrinal corruption.

Conclusion

This study concludes that the theoretical framework of the Transcendent Unity of Religions derives predominantly from perennial metaphysics and ancient Eastern religious traditions rather than from the conceptual structure of the Holy Qur'an. Its epistemological reliance on intellectual intuition, its theological understanding of religious diversity, and its practical implications concerning salvation, Shari'a, and religious pluralism are fundamentally incompatible with Qur'anic teachings.

The Qur'an presents a coherent conception of religious truth grounded in revelation, rational reflection, the finality of prophethood, the perfection of Islam, and the binding authority of Divine Law. Accordingly, Schuon's theory cannot be reconciled with the Qur'anic worldview without extensive reinterpretation of explicit Qur'anic teachings. Instead, the Qur'anic framework offers an internally consistent understanding of religious truth that preserves both the unity of divine guidance and the clear distinction between truth and falsehood.

Cite this article: Neshat Doost Zanjani, Z., & Feqhhi Zade, A. A. H. (2026). A Critical Analysis of Frithjof Schuon's Theory of the Transcendent Unity of Religions: A Quranic Evaluation. *Religions and Mysticism*, 59 (1), 215-238. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2026.410770.630725>



Article Type: Research Paper
Received: 8-Feb-2026
Received in revised form: 16-Jun-2026
Accepted: 15-Aug-2026
Published online: 17-Sep-2026

تحلیل انتقادی نظریه وحدت متعالی ادیان

پژوهشی قرآنی

زهره نشاط دوست زنجانی^۱ | عبدالهادی فقهی زاده^۲ ✉

۱. دانشجوی دکترا، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: z.neshat.doost@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: faqhhizad@ut.ac.ir

چکیده

مسئله تکثر ادیان و شیوه مواجهه با آن، همواره از چالش برانگیزترین مباحث الهیاتی و دین پژوهی بوده است. یکی از پاسخ‌های معاصر به این مسئله، نظریه «وحدت متعالی ادیان» است که در بستر سنت‌گرایی شکل گرفته و شرح و بسط یافته است. این نظریه، تکثر ادیان را امری معتبر و بلکه ضروری دانسته و حقیقت واحد دینی را در مرتبه‌ای فراتر از صورت‌ها و شریعت‌های ظاهری ادیان می‌جوید. این رویکرد، هم ادعای انحصارگرایان مبنی بر تمرکز حقانیت در یک دین خاص و هم ادعای کثرت‌گرایان به معنای حضور حقانیت مطلق در تمام ادیان را مردود می‌داند و بر این اساس، هر دین در رساندن انسان به رستگاری و حقیقت برای پیروان همان دین، مطلق در نظر گرفته می‌شود، اما با وجود حقیقت مطلق و بدون صورت که ویژگی عدم تناهی آن، تجلیات متعدد را اجتناب ناپذیر می‌کند، دین‌های دیگر نیز از حقیقت برخوردارند و به این ترتیب، هر دین یک «مطلق نسبی» خواهد بود که می‌تواند ما را به سرچشمه حقیقت مطلق رهنمون شود. پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی-انتقادی به تحلیل این نظریه از منظر قرآن کریم پرداخته و در پی سنجش میزان سازگاری مبانی، پیش‌فرض‌ها و نتایج آن با آموزه‌های قرآنی است. با توجه به گرایش پدیدآورندگان اصلی این نظریه به اسلام و پذیرش آن از سوی برخی اندیشمندان مسلمان معاصر، انتظار می‌رود که اصول این نظریه با آیات قرآن قابل انطباق باشد؛ با این حال، بررسی انجام‌شده نشان می‌دهد که میان مبانی نظریه وحدت متعالی ادیان و آموزه‌های قرآنی ناهمسویی‌ها و تعارضات معناداری وجود دارد. یافته‌ها حاکی از آن است که این نظریه بیش از آن‌که بر داده‌های قرآنی استوار باشد، به سنت‌های کهن و آیین‌های شرقی متکی است. لذا استنادات قرآنی آن بسیار محدود و اغلب ناتمام بوده و با منظر قرآنی برای تبیین حقیقت دینی سازگار نیست.

کلیدواژه‌ها: وحدت متعالی ادیان، سنت‌گرایی، شهود عقلانی، کثرت‌گرایی دینی.

استناد: نشاط دوست زنجانی، زهره، و فقهی زاده، عبدالهادی (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی نظریه وحدت متعالی ادیان: پژوهشی قرآنی. ادیان و عرفان، ۵۹ (۱)، ۲۱۵-۲۳۸.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۹

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۲۴

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۲۶



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2026.410770.630725>

مقدمه

یکی از مباحث مهم در حوزه دین پژوهی تطبیقی که دیدگاه‌های مختلفی هم چون انحصارگرایی، کثرت‌گرایی و شمول‌گرایی را در باب تنوع و تکثر ادیان مطرح نموده، حوزه نسبت ادیان با یکدیگر و میزان حقانیت و نجات بخشی آنهاست. نظریه «وحدت متعالی ادیان»^۱ یکی از نظریاتی است که در همین حوزه و در بستر مکتب سنت‌گرایی^۲ طرح شده‌است. این نظریه به وحدتی فراتر از صورت‌های تاریخی ادیان باور داشته و در عین حال تکثر ادیان را ضروری و برخاسته از مشیت الهی می‌داند. صورت ابتدایی این نظریه از سوی «رنه گنون»^۳ مطرح شده و سپس از سوی «فریتیوف شوان»^۴ به شکلی نظام‌مند در آمد و در کتابی با همین عنوان شرح و بسط داده شد. اهمیت بررسی قرآنی این نظریه هنگامی روشن می‌شود که بدانیم هر دو متفکر مذکور به دین اسلام درآمده‌اند. به ویژه شوان که کوشیده‌است با نگارش آثاری همچون «اسلام و حکمت خالده» این نظریه را هماهنگ با تعالیم اسلامی نشان دهد. همچنین در چند دهه اخیر، شماری از اندیشمندان مسلمان مانند سید حسین نصر و برخی دیگر از پیروان مکتب سنت‌گرایی در ایران این نظریه را به عنوان چارچوبی برای دفاع از کثرت دینی در جهان اسلام به کار گرفته‌اند. از همین رو این پرسش به طور جدی مطرح می‌شود که آیا نظریه وحدت متعالی ادیان با توجه به ریشه‌هایی که در سنت‌های هندویی، بودایی و حکمت خالده دارد، از پشتوانه سازگاری با مبانی، اصول و آموزه‌های قرآن کریم برخوردار است؟ در حقیقت پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که مبانی معرفت‌شناختی، الهیاتی و نتایج عملی نظریه تا چه اندازه با آموزه‌های قرآن کریم همخوانی داشته و تا چه اندازه با نصوص قرآنی در تعارض است؟

برای پاسخ به این پرسش اصلی، پرسش‌های فرعی زیر مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱. دیدگاه نظریه وحدت متعالی ادیان درباره شهود عقلانی، جایگاه عقل استدلالی و اعتبار تجارب عرفانی تا چه اندازه با معرفت‌شناسی قرآنی سازگار است؟
۲. آیا مبانی الهیاتی این نظریه از جمله نگاه به ختم نبوت، مسئله وقوع تحریف در آموزه‌های ادیان و نوع تلقی آن از وحدت ادیان با اصول قرآنی در این حوزه‌ها قابل جمع است؟
۳. نتایج نظریه از جمله کثرت‌گرایی دینی، نسبی‌انگاری شریعت و عدم مرزبندی روشن حق و باطل بر اساس آیات قرآن چه درجه‌ای از اعتبار دارد؟

پاسخ به این پرسش‌ها، روشن خواهد ساخت که آیا نظریه وحدت متعالی ادیان می‌تواند به عنوان یک نظریه دینی اسلامی در چارچوب قرآن پذیرفته شود یا آن که اتکای آن بر مبانی سنت‌های شرقی نگاهی متفاوت و در مواردی متعارض با مبانی قرآنی به آن داده‌است. بر این اساس، مسئله اصلی

1. Transcendent Unity of Religions

2. Traditionalism

3. Rene Guenon

4. Frithjof Schuon

پژوهش حاضر با فرض نیاز به سنجش مبانی، مفاهیم و نتایج نظریه وحدت متعالی ادیان در پرتو آموزه‌های قرآن کریم صورت‌بندی گردیده تا روشن شود که این نظریه تا چه اندازه با آموزه‌های قرآنی هم‌خوان بوده یا از آن‌ها فاصله دارد و کدام بخش از مفروضات آن از منظر قرآن قابل پذیرش نیست.

پیشینه

نظریه وحدت متعالی ادیان به سبب جایگاه ویژه‌اش در تبیین نسبت میان ادیان، در سال‌های اخیر توجه پژوهشگران الهیات، فلسفه دین و مطالعات تطبیقی ادیان را به خود جلب کرده‌است. آثار موجود درباره این نظریه را می‌توان در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱. آثار توصیفی و گزارشی: این دسته از پژوهش‌ها عمدتاً به معرفی دیدگاه سنت‌گرایان و تشریح مبانی نظریه وحدت متعالی ادیان پرداخته‌اند. نمونه بارز این گروه، مقاله «نقد و بررسی نظریه وحدت متعالی ادیان با تکیه بر دیدگاه فریتیوف شوان» نوشته رضا قزی و سیدعلی حسینی است که با رویکردی تحلیلی - گزارشی، به ارائه تصویری کلی از این نظریه می‌پردازد.

۲. آثار تحلیلی تأییدی: برخی پژوهش‌ها با رویکردی فلسفی، در جهت تبیین و تقویت مبانی نظریه تلاش کرده‌اند. از جمله می‌توان به مقاله «تحلیل معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان» نوشته اکبر قربانی و سعید بینای مطلق اشاره کرد که این دیدگاه را با نگاهی فلسفی و البته تأییدی مورد بازخوانی قرار داده‌است. رساله دکتری این نویسنده نیز در قالب کتاب «وحدت متعالی ادیان: بررسی و نقد نظریه فریتیوف شوان» منتشر شده‌است.

۳. آثار انتقادی تطبیقی: بخشی دیگر از پژوهش‌ها با رویکردی انتقادی به ارزیابی مبانی نظریه سنت‌گرایان پرداخته‌اند. مقاله «بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره وحدت ادیان» نوشته رضا اکبریان و علیرضا جلالی، ضمن تبیین نظریه، آن را از حیث تعارض با ختم نبوت، اکمال دین و نزدیک شدن به قرائت‌های کثرت‌گرایانه مورد نقد قرار می‌دهد. همچنین کتاب «سنجش سنت؛ ارزیابی مکتب سنت‌گرایی بر پایه اندیشه سید حسین نصر» اثر منصور مهدوی، با بهره‌گیری از سه سنجه عقل، شریعت و عرفان، بخشی از نقدهای قرآنی وارد بر این دیدگاه را برجسته ساخته و به نوعی با پژوهش حاضر در ارتباط است.

با وجود این مطالعات، باید توجه داشت که تحلیل قرآنی مستقل و نظام‌مند از نظریه وحدت متعالی ادیان، به مثابه یک پژوهش متمرکز بر سنجش نسبت این نظریه با متن قرآن کریم، تاکنون انجام نشده‌است و این خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد.

روش تحقیق

روش انجام این پژوهش، روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد تطبیقی-انتقادی است. بدین معنا که ابتدا ارکان اصلی نظریه بر اساس داده‌های ارائه شده در کتاب وحدت متعالی ادیان استخراج و دسته‌بندی

شده است. سپس هر رکن با مراجعه مستقیم به آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است.

در مرحله تحلیل انتقادی، از سه سنجه اصلی استفاده شده است: همخوانی یا ناهمخوانی گزاره‌های نظریه با آیات قرآنی؛ بررسی استنادپذیری نظریه به تعالیم و آموزه‌های قرآن و پیامدهای عملی نظریه در حوزه‌هایی مانند شریعت، نجات‌شناسی، مرزبندی حق و باطل و جز آنها. در مجموع این پژوهش با استفاده از روش تطبیقی-انتقادی، به دنبال سنجش صدق گزاره‌های نظریه در ترازوی قرآن است و نه تطبیق صرف.

۱. ارکان نظریه

۱-۱. اصالت متافیزیک و شهود عقلانی

نخستین رکن بنیادین نظریه وحدت متعالی ادیان در دستگاه فکری شوان، اصالت متافیزیک و شهود عقلانی است. از منظر وی، متافیزیک تنها ساحتی است که انسان را به معرفت یقینی و بی‌واسطه نسبت به حقیقت مطلق رهنمون می‌شود. وی معتقد است که دیدگاه‌های فلسفی به مثابه محصول عقل جزئی، محدود به شرایط ذهنی و فرهنگی بشر هستند. دیدگاه‌های کلامی نیز، با آن که به واسطه وجود خاستگاه وحیانی خود به گونه‌ای غیر قابل مقایسه، از دیدگاه‌های فلسفی برترند، اما باز هم فاقد ظرفیت لازم برای تبیین حقیقت نهایی هستند. در مقابل، این متافیزیک است که با تکیه بر «عقل کلی» که ابزار شهود مابعدالطبیعی است، توان اتصال مستقیم با حقیقت برین را دارد و یقین حاصل از آن، «یقین مطلق» تلقی می‌شود.

در این چارچوب، معرفت حقیقی تنها از طریق سلوک باطنی، مراقبه، ذکر و ریاضت‌های معنوی که انسان را به مشارکت وجودی در حقیقت می‌رساند، حاصل می‌شود. «وحدت متعالی» در این نظریه، وحدتی است که در مرتبه‌ای فراتر از صورت‌های دینی قرار داشته و صرفاً در ساحت متافیزیکی قابل ادراک است و نمی‌توان آن را در ساحت ظاهری، تاریخی و شریعت‌مدار ادیان جست‌وجو کرد. (شوان، ۱۳۹۷: ۵۲)

۱-۲. تمایز بودن ساحت «ظاهر»^۵ از «باطن»^۶ در حقایق دینی

یکی از مبانی بنیادین در اندیشه شوان، باور به تفکیک و تمایز بنیادین میان ظاهر و باطن دین یا به تعبیر دقیق‌تر تفکیک میان ساحت بیرونی و درونی هر سنت دینی است. از منظر وی درک صحیح این تمایز و نسبت این دو ساحت، شرط ضروری برای فهم نظریه وحدت متعالی ادیان و به‌طور کلی درک دستگاه فکری سنت‌گرایان در باب تنوع دینی است و بدون فهم عمیق این دوگانه، دریافت درست از

^۵. Esoteric

^۶. Exoteric

چگونگی تجلی حقیقت در قالب‌های متکثر دینی امکان‌پذیر نخواهد بود. سنت گرایان دیگر همچون «رنه گنون» نیز بر اهمیت این تمایز تأکید داشته و آن را به مثابه بنیاد فهم دینی اصیل تلقی کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه، هر دین دارای دو ساحت متفاوت ظاهر و باطن است اما برای سنجش صحت و حقایق یک دین راستین، وجود معیارهای اساسی در حیطه باطنی آن مانند برخورداری از روش‌های معنوی کارآمد کافی است و سایر عناصر دین که متعلق به حیطه ظاهری آن هستند نظیر پیامبران، وقایع تاریخی و مناسک عبادی ساختارهایی صرفاً ظاهری خواهند بود که در درجه ثانوی قرار داشته و متناسب با شرایط تاریخی و فرهنگی هر قوم شکل گرفته‌اند و به همین دلیل، تفاوت میان آنها اجتناب‌ناپذیر و براساس اراده الهی ضروری بوده و مستلزم ناسازگاری ادیان با یکدیگر یا عدم اعتبار برخی از آن ادیان نیست. شریعت ظاهری در تلقی شوان متشکل از احکام، باورها و مناسک و آیین‌هایی است که متناسب با شرایط تاریخی و فرهنگی خاص هر جامعه دینی شکل گرفته‌اند و به همین دلایل، تفاوت آن‌ها ضروری است و هرگونه درهم آمیختگی میان آن‌ها بر خلاف مشیت الهی است. (همان، ص ۹۰)

۳-۱. قول به تمایز مفهوم «مطلق»^۷ از «نسبی»^۸ در ادیان

یکی از ارکان محوری در نظام معرفتی و دستگاه فکری شوان، تمایز اساسی میان امر «مطلق» و «نسبی» است؛ از منظر شوان، هر دینی که مدعی اتصال به حقیقت مطلق باشد، باید به نحو مؤثری میان آنچه «مطلق» است و آنچه به لحاظ تاریخی، زبانی و فرهنگی، «نسبی» تلقی می‌شود، تفاوت و تمایز قائل شود. از نظر وی، ذات مطلق الهی در فرآیند تجلی، با ظرف وجودی خاصی انطباق یافته و با نوعی محدودیت و رنگ انسانی همراه شده است و همین امر تبیین‌گر تفاوت‌ها و حتی تعارض‌ها، در صورت‌های وحیانی ادیان مختلف است. از نظر وی لازم است میان دو ساحت مطلق بودن ذات الهی و نسبی بودن مقوله وحی، تفکیک قائل شویم؛ به این معنا که فقط ساحت حقیقت مطلق باید مطلق فرض شود و دیگر عناصر دینی که تنها وسایط ارتباط با حقیقت مطلق هستند باید نسبی در نظر گرفته شوند. در این صورت وجود تفاوت و حتی تعارض در این عناصر نسبی امری ممکن و بلکه حتمی است اما با تأویلات باطنی می‌توان وجه مشترک و مطلق همه آن‌ها را آشکار ساخت. بر همین اساس عقیده تثلیث در مسیحیت، شرک حضرت سلیمان و خطاهای حضرت داوود در کتاب مقدس و بسیاری تعارضات دیگر از قابلیت تاویلاتی باطنی برخوردارند. این تمایز در ساحت معرفتی، به نوعی با تمایز میان ظاهر و باطن مرتبط است.

7. Absolute

8. Relative

۴-۱. تمایز «حضور»^۹ و «حقیقت»^{۱۰} در ساختار آموزه‌های دینی

شوان با تکیه بر مبانی متافیزیکی خود، این دو مفهوم را به‌مثابه دو مؤلفه اصلی در ساختار هر سنت دینی معرفی می‌کند و سرشت دوگانه‌ای برای همه ادیان قائل می‌شود که هم‌زمان و به‌صورت مکمل در ساختار دین ظهور می‌کنند؛ به این معنا که هردین باید هم حامل «حقیقتی» باشد که منشأ نجات و رهایی است و هم واجد «حضور» باشد که به‌مثابه ابزار جذب، تحوّل و وسیله‌ای در خدمت نجات و رستگاری عمل می‌کند اما چگونگی بروز این دو مؤلفه در ادیان مختلف یکسان نیست و معمولاً در هر دین یکی از این دو وجه بر دیگری غالب است. از منظر وی، درک این مبنا می‌تواند ما را در فهم تفاوت‌های میان ادیان مختلف از جمله اسلام و مسیحیت یاری کند، چرا که دوگانه مذکور می‌تواند منشأ سوء تفاهم تاریخی میان مسیحیان و مسلمانان درباره تثلیث و مواضع معارض دیگر بشود. مسیحیت بیشتر متکی بر عنصر «حضور» است، حال آنکه اسلام در ساختار و نظام دینی خود، به عنصر «حقیقت» برجستگی بیشتری می‌بخشد. از منظر وی فهم غلبه عنصر حضور در مسیحیت، ما را به فهم ضرورت مسئله تثلیث خواهد رساند و اگر مسیحیت مانند اسلام بر عنصر حقیقت متکی بود آن‌گاه بود که اصل تثلیث در مسیحیت توجیه ناپذیر می‌شد. شوان این تمایز را نه‌تنها در سطح کلان ادیان، بلکه درون سنت‌های دینی نیز قابل تعمیم می‌داند و از این‌رو، تضاد تاریخی و معرفتی میان تسنن و تشیع را نیز در همین چارچوب تحلیل‌پذیر ارزیابی می‌کند. به بیان وی، تشیع با تمرکز بر بعد حضور معنوی در مقام امامت، سخت‌ترفردار عنصر حضور است در حالی که تسنن هماهنگ با خود اسلام، مظهر عنصر حقیقت است. وی برای تأکید بر این دیدگاه بیان می‌دارد که دو عنصر حقیقت و حضور به ترتیب در ابوبکر و حضرت علی (ع) تجسم یافته‌اند. از منظر شوان، فهم صحیح نسبت میان «حقیقت» و «حضور» نه‌تنها به تبیین فلسفه تنوع ادیان کمک می‌کند، بلکه کلید درک بسیاری از تفاوت‌های درون‌دینی و میان‌دینی نیز به‌شمار می‌رود. (شوان، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۸)

۵-۱. اهمیت آموزه‌های آیین‌های کهن به عنوان بخشی از صور سنت

اعتقاد سنت‌گرایان به وجود حکمت خالده در همه اعصار و همه مکان‌ها از موجبات اصلی توجه به آیین‌ها و سنت‌های کهن است. اساس این دیدگاه برگرفته از آموزه‌های ساناناتا دهارما^{۱۱} در حکمت هندوست و از همین رو استناد به آموزه‌های آن به‌مثابه جلوه‌هایی از حکمت خالده در تألیفات ایشان مشهود است. نظریه وحدت متعالی ادیان شوان نیز که از مبانی طرح شده از سوی گتون سرچشمه گرفته، در کنار بهره‌گیری از آموزه‌های ادیان به الگوبرداری از چنین آموزه‌هایی توجه ویژه‌ای نشان داده‌است. مطالعات فراوان و آشنایی عمیق این دو با سنت‌های کهن همچون هندوئیسم و بودیسم نقش به‌سزایی در پیدایش این نظریه داشته و موجب شده که ساختار این نظریه به شدت از مفاهیم و

⁹. Presence

¹⁰. Truth

¹¹. Sanatana Dharma

آموزه‌های این سنت‌ها تأثیر پذیرفته و در نهایت منجر به تفسیر مفاهیم دینی موجود در ادیان ابراهیمی بر اساس الگوهای هندو و بودایی شده‌است. تطبیق چرخه‌های کیهانی در آئین هندو با دوره‌های حیات بشر، یک نمونه از این گونه همسان‌انگاری‌هاست که ریشه‌ای در آموزه‌های ادیان توحیدی ندارد. (گنون، ۱۳۸۸: ۲۱) تالیفات شوان در حوزه سنت‌های کهن مانند گنج‌های بودا، پرتوی بر جهان‌های باستان، خورشید پرده‌دار و کتاب شینتو یا راه خدایان نشان از احاطه وی بر اینگونه سنت‌ها دارد. از همین روست که وی با تأیید چهار عصر موجود در آیین هندو (کریتا، تریتا، دواپارا و کالی) (شوان، ۱۳۹۷: ۲۸۵) بر این اعتقاد است که هندوئیسم قدیم‌ترین صورت دینی زنده جهان است و اسلام در این دوره از ماها-یوگا^{۱۲} آخرین فرم و صورت از ساناناتا-دهارما (حکمت خالده) است. نظریه‌پردازی‌های مابعدالطبیعی و کیهان‌شناختی او و کشف سمبول‌های نمادین در سنت‌ها نیز بر پایه همین دیدگاه شکل گرفته‌اند. از نظر وی، دین همان چیزی است که بودائیان به «اوپایه»^{۱۳} یا «سرپا» نجات بخش» تفسیر می‌کنند که ظاهری فریبنده اما هدفی متعالی دارد. در دین یهودیت اوپایه بر امکان میثاقی بین خدا و یک جامعه مقدس شکل گرفته و از این رو بنی اسرائیل «باید» نقش «تنها قوم برگزیده» را بازی کند. در نظام نجات مسیحی اوپایه بر این است که مسیح «باید» از دوشیزه‌ای زاده شود و «نجات» از طریق ایمان به او تحقق یابد. با این نگاه در اسلام اوپایه مبتنی است بر این که تنها حق بی‌همتا وجود دارد و در نتیجه پیامبر اسلام «نیازی ندارد» که بیش از یک انسان باشد. (شوان، ۱۳۸۵: ۴۱) در کتاب شوان مریم باکره (س) و پیامبر (ص) هر دو تجسم وجه انفعالی و مؤنث وجود کلی جهانی (پراکرتی)^{۱۴} هستند و هر دو، وجه خیرخواهانه و رحمانی آن را مجسم می‌کنند. (همان: ۲۲۴)

۲. نقد قرآنی نظریه

بررسی مقایسه‌ای ارکان پیشگفته با آیات و مبانی قرآنی، نشان می‌دهد که با وجود برخی از نقاط مشترک، تطبیق این نظریه با آموزه‌های قرآنی در هر دو حوزه مبانی و نتایج حاصل آمده از آن با چالش‌های جدی روبه‌روست که می‌توان به مواردی از آن اشاره نمود:

۲-۱. نقد مبانی معرفت‌شناختی

۲-۱-۱. استدلال ناپذیری عقلانی نظریه

شوان در تقریر دیدگاه خود، از اقامه براهین عقلی و استدلال‌های منطقی رایج خودداری می‌کند و این امر را نه ناشی از ضعف و نقص در بیان مطلب، بلکه برخاسته از مبنای متافیزیکی نظریه خویش برمی‌شمارد بنابراین صرفاً با اتکا بر شهود باطنی و مفروضات سنت‌گرایانه می‌کوشد تعارضات اصولی موجود

¹². Maha-yuga

¹³. Upaye

¹⁴. Prakriti

در همه ادیان را در منظومه حکمت خالده تحلیل و تأویل نماید. از نظر وی تنها دلیل معتبر برای التزام به یک سنت دینی، فیض الهی است و باور به دینی خاص نه محصول انتخاب آگاهانه و عقلانی، بلکه ناشی از «انتخاب شدن» انسان از سوی سنتی خاص، در پرتو تقدیر الهی است (همان: ۷۶). در این چارچوب، استدلال عقلانی در مقام پذیرش دین فاقد اهمیت تلقی می‌شود و بلکه حتی امکان برهانی کردن آن نیز منتفی است؛ زیرا نحوه کسب معرفت عقلانی هرگز نمی‌تواند به هیچ حقیقت متعالی دست پیدا کند (همان: ۵۴). از منظر وی هر دین یا سنت از امکانات معنوی خاص خود برخوردار است که مقدر حکمت الهی بوده‌است. وی با علم به اشکالات و نقایص و حتی وجود اعمال غیراخلاقی در بعضی از سنت‌های موجود از چنین پدیده‌هایی به عنوان امکانات منفی هر دین که در حکمت الهی مقدر بوده نام می‌برد. در مقابل، آموزه‌های قرآنی بر نقش عقل در فرآیند شناخت دین تأکید دارند. قرآن نه تنها دعوت به دین را بر پایه ایمان شهودی خاص یا تجربه‌ای درونی و نادر، استوار نساخته بلکه با بهره‌گیری از فطری‌ترین مفاهیم و ساده‌ترین استدلالات عقلانی، همگان را به پذیرش حقیقت دعوت می‌کند. آیات متعددی از قرآن، از جمله آیات ۱۰ تا ۲۰ سوره نوح و آیات ۲۰ و ۲۱ سوره یس، نمونه‌های روشنی از دعوت عقلانی و استدلال‌محور به سوی خداوند به شمار می‌روند. این روش در کتاب مقدس نیز کم و بیش قابل مشاهده بوده و در آموزه‌های آن بر اهمیت منطق و استدلال تأکید شده‌است. حضرت عیسی (ع) بارها اعتقادات بزرگان یهود را به چالش می‌کشید (متی، ۲۱: ۲۱-۴۱) و ایشان از پاسخ دادن به احتجاجات او عاجز می‌شدند (متی، ۲۲: ۴۲-۴۶). علاوه بر این در الگوی قرآنی عقل به‌مثابه یکی از ابزارهای اصلی هدایت انسان تلقی می‌شود ضمن آن که انحصاری در دستیابی به مراتب بالای معرفت دینی، برای گروه خاصی از اهل باطن یا سالکان طریقت وجود ندارد. آموزه‌های قرآنی بر مخاطب قرار دادن عموم انسان‌ها در دعوت به ایمان و تسلیم، تأکید و دین را به‌مثابه پیام روشن، بین و قابل فهم برای همگان معرفی می‌کنند. یکی از ویژگی‌های بارز قرآن، استفاده مکرر از اوصافی نظیر «مبین» و «بینات» برای توصیف خود و آیات الهی است؛ چنان‌که پیام وحیانی در اسلام، نه بر پایه مکاشفه‌های ذوقی نخبگان، بلکه بر اساس عقل سلیم، فطرت انسانی، و زبان ساده و قابل فهم برای توده‌ها استوار گردیده‌است، درحالی‌که دیدگاه شوان مستلزم نوعی نخبه‌گرایی معرفتی است که دستیابی به حقیقت را در انحصار گروه اندکی از اهل سلوک قرار می‌دهد و اکثر پیروان ادیان را در حاشیه نگاه می‌دارد و صراحتاً بر این نکته تأکید می‌کند که برای بیشترینه مردم، دینی که برای آن انتخاب شده‌اند تنها نحوه ممکن حضور و مشارکت در حقایق الهی است و تجربه وحدت‌گرایانه، تنها در اختیار عده‌ای خاص از افراد مستعد قرار دارد و آن حقیقت متعالی موجود در تمام ادیان بزرگ، مستقیماً برای عموم انسان‌ها قابل دستیابی نیست. (همان: ۵۴)

۲-۱-۲. قول به اعتبار و اصالت تجارب عرفانی

شوان با پذیرش وحی به مثابه یکی از ابزارهای انتقال سنت الهی، آن را نه یگانه راه، بلکه یکی از راههای انتقال تجلیات حکمت خالده در کنار کشف و شهود و عوامل دیگر می‌داند. این نگرش، نوعی سلسله‌مراتب معرفتی میان وحی و شهود عرفانی فردی ایجاد می‌کند که در آن گاهی وحی جایگاهی فروتر از تجربه عرفانی دارد و تحت تأثیر یا تفسیر آن قرار می‌گیرد، در حالی که در آموزه‌های قرآنی، وحی جایگاهی یگانه، مطلق و برتر دارد. در این دیدگاه، منشأ وحی، ذات اقدس الهی است و محتوای آن حجت دارد و شهود عقلانی اگرچه موهبتی الهی برای اهل ایمان به شمار می‌آید، اما در برابر وحی فاقد اصالت و اولویت است و در حقیقت، وحی در درجه اول اهمیت قرار دارد و اطاعت از خدا و پیامبر او در قالب شریعت بر شهود فردی مقدم است. (النساء: ۶۵)

شوان با مشاهده شباهت‌هایی میان مکاشفه‌های عرفانی در تصوف اسلامی، عرفان مسیحی و مکتب بودیسم، درصدد است که تجربه شهودی را به مثابه حلقه وصل میان ادیان متکثر معرفی کند. با پذیرش چنین فرضی، نجات و رستگاری نه در گرو پیروی از شریعت خاص، بلکه منوط به وصول به این تجربه باطنی است؛ تجربه‌ای که ممکن است برای یک عارف مسلمان، یک راهب بودایی یا یک صوفی مسیحی، ورای اشکال ظاهری و تنوع شریعت‌ها حاصل آید. افزون بر این، تجارب عرفانی با توجه به دو مشکل «ذوقی بودن» و «فقدان ملاک عینی برای صحت‌سنجی آن» فاقد اصالت و استحکام لازم به شمار می‌رود. در مقابل این نگرش، قرآن کریم با اصالت بخشی به وحی، عرفان را در ذیل شریعت و نه جایگزین آن معنا می‌کند. در دستگاه قرآنی، عرفان اصیل نه راهی مستقل از شریعت، بلکه تعمیق و تحقق باطنی آموزه‌های شریعت است و هرگونه جداسازی آن از بدنه شریعت و فروکاستن دین به تجربه فردی، با روح دعوت نبوی و اهداف وحیانی در تعارض قرار دارد (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۵).

۲-۱-۳. عدم توجه به اصلاح باورها

رویکرد قرآن کریم به ویژه در حوزه اعتقادات، رویکردی اصلاح‌گرایانه و غیرتسامحی است. از همین روی نه تنها بر اصلاح باورهای جاهلی اهتمام می‌ورزد، بلکه هیچ‌گونه باور نادرستی را - حتی اگر مورد پذیرش پیروان ادیان آسمانی پیشین باشد - تأیید نمی‌کند و به صراحت با نهادینه شدن چنین اعتقاداتی در میان مؤمنان مخالفت می‌ورزد. دامنه این رویکرد قرآنی، مطالب بسیاری از کیفیت خلقت گرفته تا احکام و قوانین حاکم بر زندگی آنان و حتی آیات مربوط به معاد را دربرگرفته و در هر مورد، از بیان حقیقت در مواضع گوناگون کوتاه نیامده است. در حالی که شوان در بسط و توضیح نظریه خود، با نگاهی باطن‌گرایانه به ادیان، برخی از باورهای خاص، مانند «قوم برگزیده بودن بنی اسرائیل»، «کالبد باطنی حضرت مسیح (ع)» و «مفهوم تسلیم در اسلام» را جنبه‌های ظاهری دانسته که حاصل مشیت الهی برای خلق بوده و هریک طریقی برای نجات به شمار می‌روند و می‌توانند بدون آنکه تعالیم باطنی

را تحت الشعاع قرار دهند، به مثابه ابزارهایی معنوی در مسیر حقیقت‌یابی عمل کنند. (شوان، ۱۳۸۵: ۴۰). شوان ادعا می‌کند که فرازهایی که در قرآن راجع به مسیحیان، یهودیان، صابئین و مشرکین وجود دارند، عمدتاً معنایی سمبولیک و نمادین دارند که هیچ رابطه‌ای با راست‌گویی آن ادیان ندارد. (شوان، ۱۳۹۷: ۸۹). از منظر او، اسلام مجبور بوده تا صورت‌های توحیدی پیش از خود را انکار کند زیرا اصول آن ادیان برای اعراب تبیین نشده بود و ممکن بود دچار بدفهمی شوند، اما قرآن کریم با رویکرد حق‌طلبانه خویش بارها، باورهای یهودیان و مسیحیان را به چالش کشیده و آن‌ها را رد کرده‌است. قرآن خود را مهم‌ترین بر کتب آسمانی پیشین و معیاری برای تشخیص حق از باطل در باورهای اهل کتاب دانسته و قرآن را یگانه مرجع و محک تفکیک «ما انزل الله» از هوی و هوس‌هایی می‌داند که به سبب باطل بودن خود، چهره «ما انزل الله» را در کتب پیشین آلوده کرده‌اند (المائده: ۴۸). قرآن کریم به صاحبان کتاب‌های آسمانی توصیه می‌کند که آموزه‌های دینی خود را از هرچه ضلالت و گمراهی اقوام گذشته که با تبعیت از هوی و هوس ایشان رخ داده، منزه گردانند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَصْلُوا كَثِيرًا مِنْهُوَ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (المائده: ۷۷). در حقیقت موضع قرآن در این خصوص، بر خلاف نظریه «وحدت متعالی ادیان» بر اصالت دین و عدم اصالت تمام اجزای یک سنت دینی بنا نهاده شده‌است. به عنوان نمونه، مسیحیت کنونی با آموزه‌هایی چون الوهیت حضرت عیسی (ع) یا تثلیث، به وضوح با توحید ناب قرآنی در تعارض است، اما شوان با فرض شباهت میان خدا و مسیح بیان می‌دارد که مسیحیتی که الوهیت مسیح را انکار نماید، در حقیقت دلیل وجودی خودش را انکار نموده‌است (همان: ۱۹۲). از دیدگاه وی، از حضرت مسیح (ع) چنین خواسته شده بود که خود را تجلی ذات مطلق معرفی کند، اما از حضرت محمد (ص) چنین چیزی خواسته نشده بود، چنان‌که از حضرت ابراهیم (ع) یا حضرت موسی (ع) هم خواسته نشده بود. تلاش قرآن بر تاکید بر وجود بشری حضرت عیسی (ع) موید نگاه اصلاح‌گرایانه آیات قرآن است. قرآن نه تنها از این انحراف به سادگی عبور نکرده، بلکه در موارد متعدد آن را مورد تخطئه قرار می‌دهد (المائده: ۱۱۶). آیه ۱۷۱ سوره نساء توبیخ شدیدتری به همراه دارد: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ...» تا آنجا که در آیه (المائده: ۷۳)، قائلین به این دیدگاه را از دایره ایمان خارج و شایسته عذاب می‌داند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» این نگاه غیرمسامحه‌گرانه درباره صاحبان دیگر ادیان نیز وجود دارد؛ قرآن کریم یهودیان را به عنوان سخت‌ترین دشمن مومنان معرفی کرده و بسیاری از آراء ایشان را ناشی از هوی و هوس‌های نفسانی دانسته و باورهای ایشان مانند «محدود بودن قدرت خداوند تعالی» را به شدت مذمت نموده‌است. (المائده: ۸۲ و ۶۴)

اصلاح‌گری قرآن کریم و اصرار بر تصحیح باورهای نادرست افزون بر حوزه‌های مبنایی، مسایل فرعی‌تری را نیز دربرگرفته‌است. برای مثال، با آن که در تورات، ساخت گوساله به هارون نسبت داده شده‌است (سفر خروج، فصل ۳۲، آیات ۱-۶) آیات قرآن، این عمل شیطانی را به شخص سامری نسبت داده و هارون را در این جریان، نصیحت‌گر قوم معرفی کرده‌است تا ساحت پیامبر خدا از این اتهام، مبرا بماند. (طه: ۹۰) نمونه دیگر این اصلاح‌گری، بیان بیش از ده آیه در خصوص حضرت سلیمان (ع) است. آیات قرآن در مواضع متعددی به ایمان سلیمان (ع) و حضور وی در سلسله انبیای الهی اشاره کرده‌است و در آیه ۱۰۲ سوره بقره به دفاع از وی پرداخته‌است زیرا در آیاتی از کتاب مقدس، سلیمان نه یک نبی بلکه یک پادشاه معرفی شده که دامان خود را به شرک و بت پرستی آلوده‌است. (ر. ک: کتاب اول پادشاهان، فصل ۱۱، آیات ۳-۶) در ماجرای خروج حضرت عیسی (ع) نیز قرآن، کشته یا مصلوب شدن ایشان را رد می‌کند و این ادعا را ناشی از جهل و پیروی از گمان‌های بی‌اساس می‌داند. (النساء: ۱۵۷-۱۵۸) آیات بسیار دیگری نیز مانند سوره توبه: ۳۰، صافات: ۱۵۰ و زخرف: ۱۹ و ... نمونه‌هایی از موضع‌گیری قرآن در برابر اعتقادات ناصحیح ولی رایج میان امت‌های گذشته‌اند.

۲-۲. نقد مبانی الهیاتی

۲-۲-۱. قول به کثرت عرضی ادیان

پذیرش کثرت عرضی ادیان در نگاه شوان به معنی آن است که هرکدام از انسان‌ها با دعوت و درخواست الهی خاص خود به جلوه ای فرا خوانده شده‌اند و نیازی به پذیرش دین جدید از طرف صاحبان ادیان قبلی نیست. (همان: ۷۶) و از آن جا که هر صورت و فرم مذهبی، از یک جهت خاص به صورت‌های دیگر تفضل و برتری دارد، همین مطلب نشانه ای کافی برای وجود آن صورت خاص به شمار می‌آید (همان: ۱۰۶). بنابراین وی تنوع ادیان را نه تنها امری معتبر، بلکه ضروری و مفید می‌داند و بر آن است که هیچ صورت دینی خاصی، به تنهایی نمی‌تواند حامل تمامیت حقیقت مطلق باشد؛ زیرا حقیقت مطلق، نامتناهی و فراتر از هر صورت محدود است و اختصاص حقیقت به یک دین خاص با حکمت و عدالت الهی ناسازگار خواهد بود. وی معتقد است که آیاتی همچون: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (الاعراف: ۱۸۰) و نیز «أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (الاسراء: ۱۱۰) به این معناست که حقیقت مطلق از حیث اسمای گوناگون خود در صور مختلف دینی متجلی می‌گردد و هر دینی یکی از تجلیات اسمای الهی است. از منظر وی جواز خواندن خداوند به هر کدام از این اسماء به معنای آن است که عبادت در هر یک از صور دینی، در صورتی که با نیت صادقانه صورت پذیرد، مشروع و نزد خداوند مقبول خواهد بود.

این بهره برداری تاویل گونه از آیاتی محدود از قرآن باید با روح کلی حاکم بر آیات قرآن قابل انطباق باشد. در آیات قرآن هرگز کلمه «الدین» به حالت جمع نیامده‌است. در نگاه قرآنی کثرت ادیان بازتاب اقتضائات تاریخی و تکوینی در مسیر تحقق دین واحد الهی است و از این رو این وحدت نه عرضی و

هم‌ارز، بلکه طولی و تاریخی است؛ بدین معنا که یگانگی خداوند اقتضای یگانگی دین را داشته و رسالت واحده‌ای از جانب خدای واحد و در جهت تشکیل امت واحده بر پیامبران بسیار در طول تاریخ واگذار شده است (الانبیاء: ۹۲؛ المومنون: ۵۲). ادیان پیشین همگی جلوه‌هایی از «اسلام» به معنای تسلیم در برابر خداوند واحد و زمینه ساز ظهور صورت کامل آن به شمار می‌آیند. در هر زمان به اراده الهی، شریعتی از دین بر امت‌های مکلف حاکم بوده و در نهایت، با بعثت خاتم‌الانبیاء (ص)، شریعت کامل و نهایی ارائه شده است و ملاک هدایت، تبعیت از این شریعت برای همگان است. (الاعراف: ۱۵۸) بدین ترتیب صورت‌های پیشین دین هرکدام در زمان خود حق بوده‌اند، اما با تحقق صورت کامل آن در شریعت اسلامی، اعتبار آن‌ها به پایان رسیده و ادامه تبعیت از آن‌ها پس از ظهور دین خاتم، فاقد حجیت خواهد بود (طباطبایی، ج ۳: ۱۸۹).

۲-۲-۲. عدم توجه به وقوع تحریف در ادیان پیشین

مطابق نظریه شوان، همه ادیان اصیل بازتاب‌هایی از حقیقت متعالی واحدند که در قالب‌های فرهنگی، زبانی و تاریخی متنوع جلوه‌گر شده‌اند، اما آموزه‌های قرآنی بر این نکته تأکید دارند که ادیان پیشین از آسیب تحریف مصون نمانده‌اند و دست‌کاری‌های انسانی در سطوح مختلف آن‌ها به وقوع پیوسته است. عبارت «یحرفون الکلم عن موضعه» نشان از هشدار قرآن در وقوع تحریف در همه انبئات انبیاء و آموزه‌های الهی اعم از اسم و فعل و حرف دارد. بیان قرآن به تحریف در اوصاف الهی و اوصاف و نقش ملائکه در جهان خلقت و تحریف شخصیت و ویژگی‌های پیامبران نشان از وقوع تحریف در آموزه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناسی انسان دارد. از منظر قرآن این تحریف علاوه بر جنبه تدریجی و تاریخی اش، با انگیزه‌های عمدی، به انحراف آموزه‌های الهی انجامیده است. (المائده: ۱۳) بیان این انحرافات ساختاری از سوی قرآن، امکان پذیرش کلیت سنت‌های دینی با معیار وحدت باطنی را به شدت زیر سؤال می‌برد (البقره: ۷۵؛ المائده: ۴۱) قرآن بارها فساد علمای دینی، دست بردن ایشان در کتاب آسمانی و تحریف آموزه‌های الهی در آیین یهود را محکوم می‌کند. (البقره: ۶۹) بیان انتقادات تند در کتاب مقدس (ارمیا: ۸: ۸؛ لوقا: ۵۲: ۱۱) نسبت به عالمان یهود، نشان دهنده رویکرد اصلاح‌گرایانه همه انبیاء برای بازگرداندن بشریت در مسیر هدایت الهی است. بر این اساس، ادعای وحدت ذاتی همه ادیان، تنها در صورتی می‌تواند قابل دفاع باشد که ناظر به صورت غیر محرف آنها باشد، که چنین مطلبی به دلیل تاریخ‌مندی، تحریف، و اختلاط با عناصر غیرتوحیدی، در عمل جز در قالب تعالیم اسلام در قرآن قابل بازیابی نیست. از این‌رو، هرگونه تعمیم وحدت متافیزیکی به ادیان، بدون درنظر گرفتن تحریفات و انحرافات تاریخی، مستلزم نوعی تجاهل نسبت به نصوص قرآنی است.

از سوی دیگر بررسی‌های تاریخی و تحلیل‌های متن‌پایه نشان می‌دهد که تقسیم ادیان توحیدی پیش از اسلام به اسامی فعلی، امری متأخر است که بیشتر بازتاب‌دهنده تحولات پسینی در سیر تاریخ

ادیان و نتیجه فرآیندهای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا در خود متون مقدس اولیه (شامل تنخ عبری و اناجیل) اصطلاحاتی نظیر یهودیت و مسیحیت به کار نرفته و در عهد قدیم از کاربرد اصطلاح «یهودی» خبری نیست. همچنان که در اناجیل متعارف (چهارگانه)، هیچ‌گاه حضرت عیسی (ع) پیروان خود را با عنوان «مسیحی» خطاب نکرده است. واژه «یهودی» نه به عنوان یک هویت دینی مصطلح از سوی خود پیامبران، بلکه عمدتاً توسط دیگران، از جمله یونانی‌ها به پیروان حضرت موسی (ع) اطلاق شده و اصطلاح «مسیحی» نیز برای نخستین بار در متون متأخر عهد جدید (مانند اعمال رسولان، ۱۱: ۲۶) آن هم در قالبی غیرخودی و توصیفی از سوی رومیان استفاده شده است. ضمن آن که در هیچ جای کتاب مقدس هم اشاره نشده که انبیای بنی اسرائیل یهودی بوده‌اند. رابرت هیوم در کتاب «ادیان زنده جهان» پیدایش و استعمال نام یهود را متعلق به یکصد سال قبل از میلاد مسیح می‌داند، یعنی زمانی که کتاب مقدس یهودیان به شکل کامل تالیف شده بود (هیوم، ۱۳۷۳: ۲۴۱). روایت قرآنی از تاریخ انبیاء بیش از آن که بیانگر تداوم سنت‌های قومی و نژادی خاص باشد، بر جوهره واحد توحیدی تأکید دارد که پیامبران الهی، همگی داعی به این حقیقت یگانه بوده‌اند. در قرآن کریم، تمام انبیای بنی اسرائیل به عنوان «مسلم» و پیرو خدای واحد خوانده شده‌اند و استعمال این لفظ برای پیامبران الهی و مومنان حقیقی آیات بسیاری را دربر می‌گیرد. این مطلب که قرآن کریم مانند کتب دیگر هرگز واژه یهودی را برای انبیای بنی اسرائیل به کار نبرده و بیان محکم قرآنی در رد مشروعیت استفاده از دو واژه یهودی و نصرانی برای حضرت ابراهیم (ع) که همه ادیان توحیدی خود را به ایشان منتسب می‌کنند، تأمل برانگیز است: «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران: ۶۷)

اطلاعات عینی تاریخ ادیان و بررسی مکتوبات آن‌ها در کنار تحلیل ساختارهای ادبی و زبانی تورات و اناجیل، روشن کننده این حقیقت است که متون مزبور، ترکیبی از منابع و سبک‌های مختلف‌اند و بخش‌هایی از آن‌ها فاقد اصالت تاریخی هستند. (بوکای، ۱۳۶۴، ص ۳۲) اولین نشانه‌هایی که از نقد و بررسی ادبی و تاریخی کتاب مقدس به دست آمد حاکی از تالیف اسفارخمس از سوی چند فرد مختلف بود (هینلز، ۱۳۸۵: ۲۲۷). از این‌رو، نمی‌توان همه محتویات این متون را مستقیماً بازتاب حقیقت مطلق یا آموزه‌های اصیل پیامبران دانست.

۲-۳. تعارض با اصل اکمال دین و ختم نبوت

یکی از اصول اساسی در الهیات اسلامی و آموزه‌های قرآنی، مسئله ختم نبوت و اکمال دین است (المائده: ۳؛ الاحزاب: ۴۰). عبارت اکمال دین در قرآن به این معناست که وحی نازل شده بر پیامبر اسلام (ص) تمامی معارف مورد نیاز بشر در مسیر هدایت را آن هم به گونه‌ای به کمال رسیده و به شکلی جامع بیان کرده است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳) بنابراین، تعلیم سایر ادیان (حتی با فرض عدم تحریف) فاقد حجیت شرعی برای پیروی مستقل خواهند بود؛ زیرا حداقل باید عدم اکمال را برای آنها

قائل شویم. از دیگر دلالت‌های مهم قرآنی در این خصوص، بشارت حضرت عیسی (ع) به بعثت پیامبر خاتم (ص) است: «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ ... وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ ...» (الصف: ۶) که نشان می‌دهد بشارت به آمدن رسولی پس از عیسی (ع)، یکی از بخش‌های اصلی پیام آن حضرت و زمینه‌سازی برای پذیرش پیامبر خاتم (ص) بوده‌است. اشارات قرآن به شناخت عمیق اهل کتاب از پیامبر خاتم (ص) (البقره: ۱۴۶؛ الانعام: ۲۰) نشانه آن است که بشارت به رسالت جهانی و نهایی، بخشی از سنت وحیانی در ادیان پیشین بوده و وحدت حقیقی و درونی رسالت پیامبران، در پذیرش نهایی رسالت محمدی به حقیقت خود خواهد پیوست. نمونه‌ای مهم از این مواجهه الهیاتی، واقعه مباحله با مسیحیان نجران است که در آیه ۶۱ سوره آل عمران آمده‌است: «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ... ثُمَّ تَبَتَّلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» این آیه، سندی بر دیدگاه قرآن در حصر حقانیت پیامبر (ص) در برابر آموزه‌های موجود مسیحی است و پس از ظهور خاتم الانبیاء حجیت مستقل ادیان پیشین را فاقد اعتبار می‌داند چرا که اگر همه ادیان از حیث معرفت‌شناختی برابری ارزشی داشته باشند، دعوت به مباحله برای اثبات بطلان یکی از آن‌ها (و تأیید دیگری) از سوی خداوند، با حکمت و علم مطلق الهی سازگار نیست.

۳-۲. نقد نتایج نظریه

۳-۲-۱. تقویت دیدگاه کثرت‌گرایی

شوان بر این باور است که صورت‌های ظاهری ادیان دلالتی بر انحصار حقانیت آن‌ها ندارند بلکه این ظواهر حاصل مشیت الهی برای خلق دیدگاهی معنوی و هریک طریقی برای نجات به شمار می‌روند (شوان، ۱۳۸۵: ۴۰). از منظر وی، چنان چه خداوند طرفدار وجود یک صورت دینی واحد بود، می‌بایست قدرت اقناع‌کنندگی صورت مزبور به گونه‌ای بود که هیچ آدم معتقد و باایمانی را یارای مقاومت در برابر آن نبود (شوان، ۱۳۹۷: ۷۸). لذا یکی از چالش‌های بنیادین نظریه وی، غفلت از تصریحات قرآن در مواجهه با مقوله کفر برخی از اهل کتاب و تقلیل این مواضع وحیانی به سطح سوءتفاهم‌های تاریخی یا تفاسیر ظاهری است. در سوره بینه، گروهی از اهل کتاب صراحتاً در زمره کافران معرفی شده‌اند. (البینه: ۶) همچنین در آیات قرآن، پیامبر (ص) از تبعیت از یهود و نصارا نهی شده و هدایت الهی به‌مثابه تنها هدایت حقیقی معرفی گردیده‌است: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ، مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (البقره: ۱۲۰) بیان قرآن در این آیات نشان می‌دهد که از منظر وحی اسلامی، برخی از اهل کتاب به دلیل مواضع عقیدتی یا عملکردهای تاریخی خود همچون انکار نبوت محمدی، تحریف کتب آسمانی، و نقض میثاق‌های الهی به گونه‌ای مورد نکوهش قرار گرفته‌اند که امکان برحق دانستن و تاویل همه اعتقادات آن‌ها وجود ندارد. در حالی که دیدگاه شوان تنوع ادیان را نه تنها امری معتبر بلکه امری ضروری می‌داند و هرگونه تعارض معرفتی یا عقیدتی میان ادیان را اموری

نه متناقض بلکه متناقض نما می‌خواند که در ساحت متافیزیکی قابل تأویل است. از منظر وی این امور سوءتفسیرهایی طبیعی هستند که منشأ آن‌ها فقدان آگاهی نسبت به ساحت باطنی ادیان است و گر نه هیچ اختلاف حقیقی میان آن‌ها وجود ندارد.

پذیرش نظریه شوان مبنی بر برابری ادیان در عرصه حقیقت، مستلزم بی‌اعتنایی به معیارهای الهی برای نجات بخشی ادیان نیز به شمار می‌رود. قرآن، در بیان معیار نجات، سه شرط اساسی را معرفی می‌کند: ایمان به خداوند، باور به معاد، و عمل صالح؛ اما این شروط تنها در چارچوب پذیرش رسالت پیامبر (ص) و تبعیت از شریعت نهایی معنا می‌یابد؛ زیرا همین شروط سه گانه در آموزه‌های ادیان پیشین به صورت جدی مورد دست اندازی و تحریف واقع شده‌است؛ چنان که قرآن به صراحت از تحریف و تبدیل آموزه‌های اصلی و فرعی شریعت‌های پیشین، از جمله تورات و انجیل، یاد می‌کند. (النساء: ۴۶؛ المائده: ۱۳). بنابراین، رجوع به آموزه‌هایی که اصول بنیادینی همچون مباد و معاد در آن‌ها به تحریف دچار شده، نمی‌تواند معیار هدایت و رستگاری باشد در حالی که گزارش‌های قرآن درباره آموزه‌های «صحف اولی» از ناقص بودن گزارش کتاب مقدس موجود درباره زندگی اخروی حکایت دارد. در این صورت وضعیت ادیانی نظیر بودیسم و شینتوئیسم که برخی از سنت‌گرایان تلاش کرده‌اند آنان را واجد نوعی پیام باطنی مشترک با ادیان توحیدی معرفی کنند نیز روشن است چرا که آموزه‌های آن‌ها با مفاهیمی چون پرستش بودا، باور به تناسخ، سحر و جن‌گیری و اعتقاد به چندین خدای خیر و شر در تعارض با توحید و معاد قرآنی قرار دارد که دست کم باید آن را نشانه‌ای از نفوذ عناصر غیرتوحیدی در بطن این سنت‌ها و خروج از محور حقانیت دانست. (شایگان، ۱۳۶۲: ۱۷۵-۱۷۸)

۲-۳-۲. عدم توجه به دشمن‌شناسی و مرزبندی حق و باطل

در اندیشه شوان، هستی ساحتی قدسی و الهی دارد که همه چیز در آن تجلی اسماء و صفات الهی است و لذا تصویر روشنی از پدیده شر، اغواگری شیطان، و نزاع نیروهای متضاد خیر و شر در عرصه زندگی فردی و جمعی انسان ارائه نمی‌دهد؛ حال آنکه ترسیم قرآن از هستی به صورت صحنه تقابل دائمی میان دو جبهه مذکور روشن‌تر از آن است که نادیده گرفته شود. در بیان آیات قرآن این تقابل، تنها در حوزه باورها یا اعمال فردی باقی نمانده و بلکه بنیادهای دو مسیر تمدنی الهی و شیطانی را شکل داده‌است. قرآن، قائل به آن است که این منازعه تمدنی، منجر به خروج گروه‌هایی از انسان‌ها از مدار حق و حقیقت گردیده‌است. «وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ» (یس: ۶۲)

اما شوان در مقام دفاع از باطن‌گرایی متافیزیکی با نقد دیدگاه‌های «ظاهربین» نسبت به شر و شیطان می‌نویسد: «غالباً گفته شده که نظریات باطن‌گرایانه به‌طور کامل شر را انکار می‌کنند، ولی این ارائه‌ای ناقص از چنین نظریاتی است ... نگاه ظاهرگرایانه به شر یا شیطان، منطبق بر دیدگاهی محدود و جزئی است که با منظر کل‌گرایانه متافیزیکی ناسازگار می‌نماید.» (شوان، ۱۳۹۷: ۱۲۴) از منظر متافیزیکی شوان، شیطان تنها تشخیصی برای یکی از گرایش‌های کیهانی است و از این روست که در

آموزه‌های باطن‌گرایانه که همه چیز را به حقیقت ذاتی آن تقلیل می‌دهند به گونه ای خنثی نشان داده می‌شوند که گویی مورد انکار قرار گرفته و در مقام تجلیات ثانوی، فاقد واقعیت مستقل است. این در حالی است که در منظومه قرآنی، نه تنها به تبیین آنتولوژیک و هستی‌شناسانه از وجود شیطان پرداخته شده، بلکه بر راهبردهای تمدنی شیطان، نقشه‌های او برای اغوای بشر و تأثیر او در ایجاد انحرافات جمعی و خروج بشریت از امت توحیدی تأکید شده است. قرآن کریم با رویکردی جامع‌نگر، ضمن تبیین اصل وحدت دین حق، به تحلیل دقیق راهبردها و روش‌های جبهه شیطان در مواجهه با جبهه حق پرداخته است و در کنار ترسیم وحدت متعالی جبهه حق، تصویری روشن از نوعی وحدتی متدانی - وحدتی که بر پایه عملکرد یک‌دست، مستمر و سازمان‌یافته جریان باطل و رهبران آن در طول تاریخ شکل گرفته - ارائه داده است. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که جبهه باطل، با راهبردهایی ثابت و مشابه در ادوار مختلف تاریخ، همواره در تقابل با پیامبران و حامیان حق فعالیت کرده است. این راهبردها شامل ترویج ماده‌گرایی و انکار عالم غیب (الجاثیه: ۲۴)، تشکیک و تردید در امکان هدایت الهی (المؤمنون: ۲۴؛ المدثر: ۲۵)، تخریب شخصیت پیامبران از طریق افترا و اتهام و تهمت‌هایی نظیر ساحری، کاهن بودن یا داشتن ارتباط با جن (المدثر: ۲۴؛ الحاقه: ۴۲؛ الطور: ۲۹) و در صورت ناکامی راهبردهای پیشین، حذف فیزیکی پیامبران (البقره: ۶۱؛ آل عمران: ۱۱۲) و در نهایت تحریف مفاهیم دینی و جایگزینی ارزش‌های نهادینه شده توسط پیامبران است.

افزون بر این، آیاتی نظیر آیات (التوبه: ۷۱ و ۷۶؛ البقره: ۲۶۸) نیز بر ساختار هدفمند و تاریخی جبهه باطل به رهبری ابلیس در تقابل با اوامر الهی و تقابل راهبردی میان جبهه مؤمنان و منافقان تأکید دارد. از منظر قرآن این تقابل تا آن جا پیش می‌رود که گروهی از انسان‌ها می‌کوشند با پرستش جن به مقام عبودیت طاغوت برسند همان گونه که انسان‌ها از جانب خداوند مامور شده‌اند که با پرستش خداوند به مقام عبودیت نائل شوند. (سبأ: ۴۱) از این رو باید گفت نظریه شوان، به‌رغم تلاش برای ارائه تصویری وحدت‌گرا و معنوی از ادیان با غفلت از نقش فعال و راهبردی جبهه باطل و نیروهای شیطانی، به دینامیک تاریخی و مستمر تقابل حق و باطل در قرآن بی‌توجه مانده است.

۲-۳-۳. غلبه باطن‌گرایی و تقلیل ظاهر دین

شوان با تأکید بر تمایز ظاهر و باطن و نسبی دانستن تمام امور و حقایق ظاهری مانند وحی، آموزه‌ها و مناسک دینی، فقدان یا تضعیف شریعت در یک صورت دینی را یک امکان و ظرفیت معنوی جدید به شمار می‌آورد که به جهت تجلیات مختلف حقیقت مطلق رخ نموده است. این رویکرد افراطی در مورد باطن‌گرایی که به تضعیف و تقلیل جایگاه ظواهر دین می‌انجامد، با آموزه‌های قرآن ناهمسو و بلکه ناسازگار می‌نماید زیرا قرآن نسبت متوازی میان ساحت ظاهر و باطن دین برقرار کرده و به گونه ای بر حفظ اصالت هر دو تأکید ورزیده است که با توجه به آن، فقدان شریعت در دین را نمی‌توان پذیرفت. در دیدگاه قرآنی شریعت نه یک لایه فرعی بلکه طریق تحقق ایمان است و فقدان آن به معنای نقصان

دین است. در آیات قرآن، ایمان (باطن) و عمل صالح (ظاهر) به گونه ای توأمان مطرح شده‌اند که یکی بدون دیگری ناتمام تلقی می‌شود. از نظر قرآن، مومنان افرادی هستند که در عین باور قلبی به حقیقت مطلق و دست نیافتنی، نماز را برپا می‌دارند و انفاق می‌کنند و در نتیجه التزام به این هر دو بخش، مورد هدایت و رستگاری واقع می‌گردند. (آیات ابتدایی سوره بقره).

وجود آیات و عباراتی در عهد قدیم و عهد جدید، مؤید هم‌نوایی آنان با قرآن کریم در این خصوص است. به عنوان نمونه، می‌توان به سفر تثئیه فصل ۲۷ آیه ۲۶ اشاره کرد که در آن چنین آمده‌است: «ملعون باد آن که کلمات این شریعت را برای انجام آن‌ها تصدیق نکند و تمامی قوم بگویند: آمین!» در عهد جدید نیز برخلاف القائنات مسیحیت پولوسی مبنی بر الغای شریعت (غلاطیان: ۲: ۱۶ و ۷-۱۳)، می‌توان جایگاه عمل به شریعت و توجه به آن را در سخنان حضرت عیسی (ع) مشاهده کرد: «پس هرگاه کسی حتی کوچکترین احکام شریعت را بشکند و به دیگران چنین تعلیم دهد در پادشاهی آسمان پست‌ترین فرد محسوب خواهد شد حال آنکه هرکس شریعت را نگاه دارد و به دیگران نیز چنین تعلیم دهد در پادشاهی آسمان بزرگ خوانده خواهد شد.» (متی، ۵: ۱۹) و نیز آمده‌است: «عیسی به او گفت چرا درباره نیکی از من سوال می‌کنی؟ فقط یکی نیکوست اما اگر تو مایل هستی به حیات وارد شوی احکام شریعت را نگاه‌دار.» (متی، ۱۹: ۱۷)

نتایج

۱. مبانی معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان (اصالت شهود عقلانی نخبگانی، بی‌اعتنایی به عقل همگانی و اصالت دادن به تجربه عرفانی در برابر وحی) منجر به استدلال ناپذیری نظریه، فرو کاستن از جایگاه وحی و محدودیت گستره دعوت الهی به نخبگان معنوی می‌گردد. این منظر با تاکید قرآن بر استدلال‌پذیری عقلانی، عمومیت دعوت و جایگاه وحی و حجیت مطلق آن، تعارضی بنیادین دارد. قرآن عقل را حجت الهی و شرط تکلیف می‌داند، در حالی که شوان آن را ناتوان از دستیابی به حقیقت می‌شمارد. نظریه شوان با تأکید بر وحدت در ساحت حقیقت مطلق، می‌کوشد صورتی از کثرت دینی ارائه دهد که ادیان را همچون مظاهر یک حقیقت مشترک ببیند و از این رو فرض هرگونه انحراف و اشتباه در آموزه‌های ادیان را منتفی دانسته و همه تعارضات را با تأویلات مختلف به اراده الهی منتسب می‌داند؛ امری که با رویکرد اصلاح‌گرانه و انتقادی قرآن نسبت به ادیان پیشین ناسازگار است. مهیمن بودن قرآن و تأکید آن بر اصالت عقل و وحی هرگونه انحراف یا تاویل خارج از مسیر وحی را مردود می‌سازد.

۲. مبانی الهیاتی نظریه وحدت متعالی ادیان (نفی وحدت طولی دین، اکمال دین و ختم نبوت و نادیده گرفتن تحریف ادیان پیشین) در برابر تصریحات قرآنی مانند اکمال دین (المائدة: ۳)، خاتمیت (الاحزاب: ۴۰)، مهیمن بودن قرآن (المائدة: ۴۸) و آیات متعدد درباره تحریف تورات و انجیل، ناهمسو و ناسازگار است. نظر قرآن در این حوزه بر تنوع ادوار و وحدت هدف انبیاء تأکید

دارد. وحدت طولی مورد نظر قرآن، مبین آن است که دین در جوهره خود واحد است، اما در تجلی تاریخی آن، تابع اراده الهی برای هدایت مرحله‌ای بشر است که در نهایت این سیر، در اسلام و شریعت اسلامی به اوج و کمال خویش رسیده‌است. آموزه‌های قرآنی، مشروعیت مطلق و هم‌عرض همه ادیان و منتفی دانستن ترجیح یک دین بر دین دیگر را مردود دانسته و ادیان پیشین را به دلیل تحریف، فاقد حجیت استقلالی می‌داند. آن چه در نظریه «وحدت متعالی ادیان» به عنوان وحدت باطنی در لایه‌های متافیزیکی در کنار ضرورت تنوع در سطوح ظاهری ادیان مطرح گردیده از منظر آموزه‌های قرآن پذیرفتنی نیست.

۳. نتایج نظریه وحدت متعالی ادیان (کثرت‌گرایی دینی، نسبی شدن شریعت و تضعیف مرز حق و باطل) نه تنها پشتوانه قرآنی ندارند، بلکه با آیاتی از قرآن که با اتصاف برخی از اهل کتاب به «کفر»، به نکوهش آنان می‌پردازد (البینه: ۶؛ البقره: ۱۲۰)، شریعت را الزامی و ایمان و عمل صالح را توأمان می‌داند (البقره: ۱-۵)، و نزاع حق و باطل را تاریخی و مرحله‌مند معرفی می‌کند (البقره: ۲۶۸؛ التوبه: ۶۷-۷۱)، در تقابل قرار دارند. گرچه این نظریه در پی تحقق نوعی همگرایی معنوی میان ادیان است (همان، ص ۵۷)، اما تبیین آن از هستی‌شناسی دین و کارکرد شریعت با ساختار معرفتی قرآن و سنت اسلامی در تعارض است. عدم توجه به نقش شر در حیات انسان و عدم شناخت مرز بندی‌های روشن میان حق و باطل در تعارض با هستی‌شناسی قرآن قرار دارد.

۴. دستگاه نظری شوان، برخلاف ادعای هماهنگی با اسلام، بیش از آنکه متکی بر آموزه‌های قرآنی باشد، از سنت‌های شرقی کهن نظیر هندوئیسم، بودیسم و حکمت خالده اقتباس یافته‌است. مؤلفه‌هایی چون «تمایز ظاهر و باطن»، «تفکیک مطلق از نسبی»، و «تجلی متفاوت حضور و حقیقت در ادیان» که ارکان اصلی این نظریه را شکل می‌دهند، ریشه در تعالیم سنت‌های کهن داشته و در قرآن کریم به عنوان مبانی معرفت‌شناختی یا الهیاتی پذیرفته شده وجود ندارند. واکاوی قرآنی این ارکان، ناسازگاری‌های معناداری را میان مفروضات نظریه و اصول وحیانی اسلام آشکار می‌سازد. از منظر قرآنی، نه تنها بسیاری از این مبانی فاقد پشتوانه نصی هستند، بلکه در موارد متعددی با تصریحات آیات در تعارض جدی قرار می‌گیرند. بنابراین، نظریه مذکور از استحکام نظری لازم برای ایستادگی در برابر معیارهای معرفتی قرآن برخوردار نیست.

بنابراین علی‌رغم ادعای شوان بر جامعیت نظریه و قابلیت پذیرش آن از سوی پیروان ادیان مختلف، این نظریه به دلیل بازتولید نظام‌مند آموزه‌های سنت‌های کهن - به‌ویژه هندوئیسم و بودیسم - و غفلت از رویکرد حق‌محور و اصلاح‌گرایانه قرآن نسبت به ادیان پیشین، در عمل به نوعی «تساهل معرفتی» انجامیده‌است. این تساهل، که حاصل الگوبرداری از همان سنت‌های کهن است منجر به درآمیختگی آموزه‌های حق و باطل شده و امکان تشخیص معرفت پایه را از مخاطب خود سلب می‌نماید. لذا نمی‌تواند به عنوان معیاری قابل اتکا برای فهم حقیقت دینی بر مبنای قرآن ارائه گردد. هرگونه تلاش برای تطبیق این نظریه با آموزه‌های قرآنی، ناگزیر از توسل به تأویلات گسترده و نادیده‌انگاری بخش

قابل توجهی از نصوص قرآن است. در مقابل، نظام معرفتی قرآن که بر محورهای وحی، عقل، التزام به شریعت، و مرزهای روشن حق و باطل استوار شده، چارچوبی مستحکم، هماهنگ و هدایت‌گر ارائه می‌دهد که نظریه وحدت متعالی ادیان در بسیاری از ابعاد بنیادین با آن سازگار نیست.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۴) (ترجمه ابوالفضل بهرام‌پور). نشر سبحان.
- کتاب مقدس (۱۳۸۰) (ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن). اساطیر.
- اکبریان، رضا و جلالی، علیرضا (۱۳۸۷) بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره وحدت ادیان. فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۴(۱۲)، ۷۵-۹۸.
- بوکای، موریس (۱۳۶۴) مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم (ترجمه ذبیح‌الله دبیر). دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بینای مطلق، محمود (۱۳۸۸) رنه گنون و معنای واقعی سنت. فصلنامه نقد و نظر، ۱۵(۱)، ۸۵-۱۰۲.
- پریدختان، زهرا، قادری مقدم، محمد، شریفیان، محمدعلی و اصغری، حسین (۱۳۹۹) سیر تاریخی حضور شمن و باورهای شمنی در جوامع انسانی. فصلنامه علمی پژوهشنامه تاریخ، ۱۵(۶۱)، ۱۱۵-۱۳۸.
- پهلوان، منصور و قندی، مهدی (۱۳۹۷) شمول‌گرایی تعلیقی در نجات: بررسی جایگاه اعتقاد به امامت در رستگاری. دوفصلنامه علمی پژوهشی امامت‌پژوهی، ۸(۱)، ۴۵-۶۸.
- حاجی‌آقازاده، وحید (۱۳۹۹) درسنامه انتقادی آشنایی با عرفان‌های نوظهور. مؤسسه آموزش عالی حوزوی خاتم‌النبین (ص).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲) شرح چهل حدیث. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خواص، امیر (۱۳۹۰) ادوار تاریخی آیین هندو و نقش آن در تحول نظام خدایان هندو. معرفت ادیان، ۲(۴)، ۲۳-۴۶.
- دانش، جواد (۱۳۸۶) حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان. مجله معرفت، ۱۲۰(۱)، ۳۱-۴۸.
- دهقان، مصطفی (۱۳۸۴) جام نو و می کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت خالده). مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ادیان و مفهوم ذات غایی (مصاحبه با جان هیک و سید حسین نصر) (بی‌تا) (ترجمه احمدرضا جلیلی). مجله مونت، ۶(۲)، ۳۳-۴۸.
- زمانی، مهدی (۱۳۹۱) ودانتا حکمت الهی دین هندو. دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه، ۱۰(۲)، ۷۷-۹۸.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۹) ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. انتشارات امیرکبیر.

شفق، نجیب‌الله (۱۳۸۵) تأملی درباره وحدت متعالی ادیان؛ بررسی دیدگاه سید حسین نصر. مجله معرفت، (۱۱۱)، ۱۵-۳۲.

شوان، فریتیوف (۱۳۸۵) اسلام و حکمت خالده (ترجمه فروزان راسخی). هرمس.

شوان، فریتیوف (۱۳۹۰) منطق و تعالی (ترجمه حسین خندق‌آبادی). نشر نگاه معاصر.

شوان، فریتیوف (۱۳۹۷) وحدت متعالی ادیان (ترجمه عبدالرحیم گواهی). نقد فرهنگ.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان (ج ۳). دفتر انتشارات اسلامی.

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۴) وحدت متعالی ادیان. فصلنامه قبسات، (۳۷)، ۱۰۵-۱۲۸.

قربانی، اکبر (۱۳۹۴) وحدت متعالی ادیان (بررسی و نقد نظریه وحدت متعالی ادیان). نشر نگاه معاصر.

قربانی، اکبر و بینای مطلق، سعید (۱۳۹۲) تحلیل معرفت‌شناختی نظریه وحدت متعالی ادیان. مجله علمی پژوهشی فلسفه دین، ۱۰(۲)، ۱-۲۴.

کرمی، طیبیه (۱۳۸۵) انسان‌شناسی سنت‌گرایان و ایده وحدت متعالی ادیان. اطلاعات حکمت و معرفت، (۹)، ۵۲-۶۷.

کریم‌زاده، طاهر (۱۳۸۹) بررسی و نقد کثرت‌گرایی به روایت سید حسین نصر. پژوهشنامه فلسفه دین، (۲۱)، ۸۷-۱۱۰.

کندری، مهران (۱۳۷۷) معرفی آیین شمنی در آمریکای جنوبی. مجله نامه فرهنگ، ۸(۱)، ۴۵-۶۲.

گنون، رنه (۱۳۸۸) بحران دنیای متجدد (ترجمه حسن عزیزی). حکمت.

گنون، رنه (۱۳۹۸) سمبول‌های بنیادین (زبان جهان‌شمول علم مقدس) (ترجمه دل‌آرا قهرمان). حکمت.

گنون، رنه (۱۴۰۲) سیطره کمیت و علائم آخرالزمان (ترجمه علی‌محمد کاردان). مرکز نشر دانشگاهی.

گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۹) درآمدی بر تاریخ ادیان در قرآن. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

لنگه‌اوزن، محمد (۱۳۷۹) اسلام و کثرت‌گرایی دینی (ترجمه نرجس جوان). مؤسسه فرهنگی طه.

لنگه‌اوزن، محمد (۱۳۸۶) چرا سنت‌گرا نیستیم؟ (نقدی بر آراء و اندیشه‌های سنت‌گرایان) (ترجمه منصور نصیری). خردنامه همشهری، (۱۵)، ۲۲-۳۵.

- مرادی، سعید (۱۳۹۹) وحدت متعالی ادیان. نشر کتاب هرمس.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) انسان کامل. انتشارات صدرا.
- مهدوی، منصور (۱۳۹۱) سنجش سنت - ارزیابی مکتب سنت گرایی بر پایه اندیشه سید حسین نصر. اشراق حکمت.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت (ترجمه ان شاء الله رحمتی). انتشارات سهروردی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (ترجمه ان شاء الله رحمتی). جامی.
- نعمتی پیرعلی، دلآرام و هوشنگی، لیلا (۱۳۹۴) مقایسه قرآن و عهدین. انتشارات سمت.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۱) قرآن و کثرت‌گرایی دینی (پلورالیسم)؛ مبانی، زمینه‌ها و انگیزه‌ها. پژوهش‌های قرآنی، (۳۱)، ۴۸-۸۵.
- هینلز، جان آر. (۱۳۸۵) راهنمای ادیان زنده جهان (ترجمه عبدالرحیم گواهی). مؤسسه بوستان کتاب.
- هیوم، رابرت (۱۳۷۳) ادیان زنده جهان (ترجمه عبدالرحیم گواهی). دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

References (including transcribed/translated titles)

- Holy Bible (2001). (Fazel Khan Hamadani, W. Glen, & H. Martyn, Trans.). Tehran: Asāfir. (in Persian)
- Holy Quran (2005). (A. Bahrampour, Trans.). Nashr-i Subhān. (in Persian)
- Akbarian, Reza, & Jalali, Alireza (2008). Barrasī va naqd-i dīdgāh-i sunnat-garāyān darbārah-yi vaḥdat-i adyān. *Scientific-Research Quarterly of Andīshah-yi Navīn-i Dīnī*, 4(12), 75-98. (in Persian)
- Binaye Motlagh, Mahmoud (2009). René Guénon va ma'nā-yi vāqī'ī-yi sunnat. *Quarterly of Naqd va Nazar*, (15), 85-102. (in Persian)
- Bucaille, Maurice (1985). *Muqāyasah-ī miyān-i tawrāt, injīl, qur'ān va 'ilm* (Z. Dabir, Trans.). Tehran: Dafthar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (in Persian)
- Danesh, Javad (2007). Hikmat-i khālidah va vaḥdat-i muta'ālī-yi adyān. *Journal of Ma'rifat*, (120), 31-48. (in Persian)
- Dehqan, Mostafa (2005). *Jām-i naw va may-i kuhan (maqālātī az aṣḥāb-i hikmat-i khālidah)*. Tehran: Mu'assasah-yi Taḥqīqāt va Tawsi'ah-yi 'Ulūm-i Insānī. (in Persian)
- Gavahi, Abdolrahim (2000). *Dar-āmadī bar tārikh-i adyān dar qur'ān*. Tehran: Dafthar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (in Persian)

Ghorbani, Akbar (2015). *Vahdat-i muta'ālī-yi adyān (barrasī va naqd-i nazariyyah-yi vahdat-i muta'ālī-yi adyān)*. Tehran: Nashr-i Nigāh-i Mu'āshir. (in Persian)

Ghorbani, Akbar, & Binaye Motlagh, Saeed (2013). Tahlīl-i ma'rifat-shinākhtī-yi nazariyyah-yi vahdat-i muta'ālī-yi adyān. *Scientific-Research Journal of Falsafah-yi Dīn*, 10(2), 1-24. (in Persian)

Guénon, René (2009). *Buḥrān-i dunyā-yi mutajaddid* (H. Azizi, Trans.). Tehran: Hikmat. (in Persian)

Guénon, René (2019). *Simbūlhā-yi bunyādīn (zabān-i jahān-shumūl-i 'ilm-i muqaddas)* (D. Ghahreman, Trans.). Tehran: Hikmat. (in Persian)

Guénon, René (2023). *Saytarah-yi kammiyyat va 'alā'im-i ākhir al-zamān* (A. M. Kardan, Trans.). Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī. (in Persian)

Haji Aghazadeh, Vahid (2020). *Darsnāmah-yi intiqādī-yi āshnāyī bā 'irfānhā-yi naw-zuhūr*. Qom: Mu'assasah-yi Āmūzish-i 'Ālī-yi Hawzavī-yi Khātam al-Anbiyā' (s). (in Persian)

Hashemi, Seyed Hossein (2002). Qur'ān va kasrat-garāyī-yi dīnī (plūrālism): Mabāni, Zamine-ha va Angize-ha. *Pizhūhish-hā-yi Qur'ānī*, (31), 48-85. (in Persian)

Hinnells, John R. (2006). *Rāhnāmā-yi adyān-i zindah-yi jahān* (A. Gavahi, Trans.). Qom: Mu'assasah-yi Būstān-i Kitāb. (in Persian)

Hume, Robert E. (1994). *Adyān-i zindah-yi jahān* (A. Gavahi, Trans.). Tehran: Dafthar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. (in Persian)

Karami, Tayyeb (2006). Insān-shināsī-yi sunnat-garāyān va īdah-yi vahdat-i muta'ālī-yi adyān. *Iṭtilā'āt-i Hikmat va Ma'rifat*, (9), 52-67. (in Persian)

Karimzadeh, Taher (2010). Barrasī va naqd-i kasrat-garāyī bih rivāyat-i Seyed Hossein Nasr. *Pizhūhishnāmah-yi Falsafah-yi Dīn*, (21), 87-110. (in Persian)

Khavas, Amir (2011). Idvār-i tārikhī-yi āyīn-i hindū va naqsh-i ān dar taḥavvul-i nizām-i khudāyān-i hindū. *Ma'rifat-i Adyān*, 2(4), 23-46. (in Persian)

Khomeini, Ruhollah (2013). *Sharḥ-i chihil ḥadīṡ*. Tehran: Mu'assasah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī. (in Persian)

Kondori, Mehran (1998). Mu'arriḥī-yi āyīn-i shamanī dar Āmrīkā-yi Junūbī. *Journal of Nāmāh-yi Farhang*, 8(1), 45-62. (in Persian)

Legenhausen, Muhammad (2000). *Islām va kasrat-garāyī-yi dīnī* (N. Javan, Trans.). Qom: Mu'assasah-yi Farhangī-yi Tāhā. (in Persian)

Legenhausen, Muhammad (2007). Chirā sunnat-garā nīstam? (naqdī bar ārā' va andīshah-hā-yi sunnat-garāyān) (M. Nasiri, Trans.). *Khīradnāmāh-yi Hamshahrī*, (15), 22-35. (in Persian)

Mahdavi, Mansour (2012). *Sanjish-i sunnat – arzyābī-yi maktab-i sunnat-garāyī bar pāyah-yi andīshah-yi Seyed Hossein Nasr*. Tehran: Ishraq-i Hikmat. (in Persian)

- Moradi, Saeed (2020). *Vahdat-i muta'ālī-yi adyān*. Tehran: Nashr-i Kitāb-i Hermes. (in Persian)
- Motahhari, Morteza (2011). *Insān-i kāmīl*. Tehran: Intishārāt-i Šadrā. (in Persian)
- Interview with John Hick & Seyed Hossein Nasr (n.d.). *Adyān va mafhūm-i zāt-i ghāyī* (A. Jalili, Trans.). *Journal of Mūnat*, 6(2), 33-48. (in Persian)
- Nasr, Seyed Hossein (2001). *Ma'rifat va ma'naviyyat* (I. Rahmati, Trans.). Tehran: Intishārāt-i Suhrawardī. (in Persian)
- Nasr, Seyed Hossein (2003). *Ārmānhā va vāqī'iyat-hā-yi islām* (I. Rahmati, Trans.). Tehran: Jāmī. (in Persian)
- Nemati Pirali, Delaram, & Houshang, Leila (2015). *Muqāyasah-yi qur'ān va 'ahdayn*. Tehran: Intishārāt-i Samt. (in Persian)
- Pahlavan, Mansour, & Ghandi, Mehdi (2018). Shumūl-garāyī-yi ta'līqī dar najāt; barrasī-yi jāyghāh-i i'tiqād bih imāmat dar rustagārī. *Scientific-Research Biannual of Imāmat-Pizhūhī*, 8(1), 45-68. (in Persian)
- Paridokhtan, Zahra, Ghaderi Moghadam, Mohammad, Sharifian, Mohammad Ali, & Asghari, Hossein (2020). Sayr-i tārikhī-yi ḥużūr-i shaman va bāvarhā-yi shamanī dar javāmi'-i insānī. *Scientific Quarterly of Pizhūhishnāmāh-yi Tārikh*, 15(61), 115-138. (in Persian)
- Qaemini, Alireza (2005). *Vahdat-i muta'ālī-yi adyān*. *Quarterly of Qabasāt*, (37), 105-128. (in Persian)
- Schuon, Frithjof (2006). *Islām va ḥikmat-i khālidah* (F. Rasekhi, Trans.). Tehran: Hermes. (in Persian)
- Schuon, Frithjof (2011). *Manṭiq va ta'ālī* (H. Khandaq-abadi, Trans.). Tehran: Nashr-i Nigāh-i Mu'āšir. (in Persian)
- Schuon, Frithjof (2018). *Vahdat-i muta'ālī-yi adyān* (A. Gavahi, Trans.). Tehran: Naqd-i Farhang. (in Persian)
- Shafaq, Najibollah (2006). Ta'ammulī darbārah-yi vahdat-i muta'ālī-yi adyān; barrasī-yi dīdgāh-i Seyed Hossein Nasr. *Journal of Ma'rifat*, (111), 15-32. (in Persian)
- Shayegan, Daryush (2010). *Adyān va maktab-hā-yi falsafī-yi hind*. Tehran: Intishārāt-i Amīrkabīr. (in Persian)
- Tabatabaei, Mohammad Hossein (1995). *Tafsīr al-Mīzān* (Vol. 3). Qom: Dafthar-i Intishārāt-i Islāmī. (in Persian)
- Zamani, Mehdi (2012). Vidāntā ḥikmat-i ilāhī-yi dīn-i hindū. *Scientific-Research Biannual of Falsafah*, 10(2), 77-98. (in Persian)