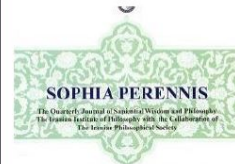




Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

## Mulla Sadra and Perennial Philosophy: Gradational Unity of Wisdom

Nafise Mostafavi 

Corresponding Author, Associate Professor, General Department, Multimedia Faculty, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: (na.mostafavi@gmail)

Research Article



### ABSTRACT

The strength of Perennial Philosophy in the contemporary world, with its cultural, political, and intellectual tensions, lies in its emphasis on commonalities and its capacity to lay the groundwork for dialogue among nations and religions. This study adopts a comparative-analytical approach to examine the relationship between Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah) and this philosophical school. It addresses the critical ambiguity concerning their compatibility and seeks to determine, if they are compatible, the precise position of Ṣadrā's thought within established Perennialist models. The research therefore answers this core question :

What is the precise relationship between Mullā Ṣadrā's philosophical doctrines and both traditional Perennial Philosophy (Ḥikmat al-Khālidah) and its "soft perennialist" variant?

Thus, the core research question investigates the relationship between Ṣadrā's doctrines and both traditional Perennialism (Ḥikmat al-Khālidah) and its "soft perennialist" variant.

Is Ṣadrā's system compatible with the Perennial Philosophy, and if so, which of its specific variants best accommodates his worldview ?

Based on the research findings, Mullā Ṣadrā recognizes intuitive discovery and rational demonstration as two paths parallel to revelation for attaining truth. Although, in pursuit of uncovering common truths across various traditions, he acknowledges similarities in mystical experiences, he does not overlook the fundamental distinctions between divine and human religions. From his perspective, truth is like a deep sea; individuals from different traditions can retrieve gems from varying depths and find parallels in their spiritual experiences, and these commonalities can serve as the basis for dialogue and interaction. In divine religions, wisdom can be attained through the esoteric dimension of the religious law (sharī'ah); in human religions, through "intellectual liberation" (ḥurriyyah) from false beliefs; and for secular societies, through heightened spiritual intelligence and divine attraction. Based on Mulla Sadra's ontology, this stance can be characterized as the "gradational unity of wisdom." The study further elucidates the differences between Mullā Ṣadrā's approach and soft perennialism.

**Keywords:** Hads-e kashfī, Mullā Ṣadrā, Mystical Experiences. Perennial Philosophy, soft perennialism, Gradational Unity of Wisdom.

Received: 2025/10/05 - Received in revised form: 2025/12/06 - Accepted: 2024/02/03 - Published online: 2025/02/25

□ Mostafavi, Nafise (2026). Mulla Sadra and Perennial Philosophy: Gradational Unity of Wisdom, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 166-196.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.528175.1843>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





### Extended Abstract

Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy provides a sophisticated metaphysical framework for interpreting religious diversity. It establishes a distinctive middle path that transcends the conventional dichotomies of religious pluralism and exclusivism. Rooted in his gradational ontology, Ṣadrā's system accords ontological primacy to divinely revealed religions while rejecting the ultimate validity of purely human-made or reincarnationist traditions.

A core contribution of his approach is its systematic method for discerning authentic spiritual paths and. It distills three universal soteriological principles essential to all genuine divine religions: divine unity (tawḥīd), prophecy (nubuwwah), and eschatology (ma'ād). This triad forms the foundational criterion for evaluating spiritual experiences and religious traditions.

On the epistemological level, Ṣadrā's framework fundamentally transcends the classical Perennialist model. It aligns more closely with "soft perennialism," acknowledging profound phenomenological parallels in spiritual experiences across cultures while maintaining essential ontological distinctions between divine and non-divine traditions. His system formally recognizes three parallel, hierarchically ordered paths to truth: divine revelation, rational reasoning, and mystical inspiration. This triadic approach facilitates the seamless integration of demonstrative reasoning and intuitive knowledge.

Within this framework, reasoning, intuition, and inspiration are seen as complementary epistemic channels operating alongside revelation. True wisdom is conceptualized as a product of divine illumination with an inherently hierarchical nature. Crucially, Ṣadrā argues that such wisdom, while a form of epistemic felicity, does not guarantee ultimate salvation without concomitant faith and adherence to the divine path. Its authentic acquisition requires rigorous prerequisites: Disinclination to the world and noetic emancipation —the liberation of the intellect from egocentric attachments and false beliefs.

Ṣadrā elaborates on the concept of "instinctive wisdom", positing that individuals with a powerful innate faculty of intuition may apprehend partial truths and have valid spritual experiences outside formal religious adherence. With proper guidance, such individuals can achieve advanced wisdom rapidly. However, without faith in divine principles, this intuitive knowledge remains soteriologically insufficient.

The pivotal concept in Ṣadrā's system is emancipation. This liberation from carnal desires and man-made doctrines enables broad apprehension of truth, explaining how seekers across traditions access authentic, though partial, truths and mystical experiences. Unlike monotheistic religions, where wisdom is attained through the esoteric dimension of sacred law, in human-made religions, wisdom is accessible via emancipation from false beliefs. These commonalities do not imply endorsement of all their doctrines. The contradictions in spiritual experiences stem from numerous causes. In valid experiences, God plays an active role in cognition, manifesting according to the individual's spiritual capacity and beliefs. All such valid manifestations—whether limited or absolute—are His acts, and the Divine Essence remains uniform in relation to these forms. At times, contradictions arise from ambiguity within the experience itself, weakness of inner perceptive faculties, or interference of the experiencer's mental constructs in describing and analyzing the known subject. At other times, the distinction is due to the



longitudinal levels of truth itself.

Ṣadrā's model is masterfully envisioned through the metaphor of a limitless ocean: individuals from diverse traditions can, at different levels, harvest similar gems. For this reason, this approach can be termed the "gradational unity of wisdom". Tashkīk (gradation) in wisdom means that these experiences possess different levels; some are imperfect and some perfect, some superficial and some profound. In intuitive gradation, unlike existential gradation, there is no causal relationship between the longitudinal levels. That is, it is possible for an individual without a prior history of intuition to attain a sublime unveiling through divine attraction. In this view, the possibility of reaching higher levels without traversing the preceding levels not only does not negate the gradational unity of wisdom but rather confirms that wisdom may be bestowed freely based on one's existential capacity.

While fully acknowledging phenomenological similarities, Ṣadrā's system consistently emphasizes the fundamental ontological distinction between divinely revealed and man-made traditions. Consequently, it neither absolutely validates all paths nor simplistically denies their shared features. Instead, it adopts a critically open-minded approach to uncover transcendent truth as refracted through the multifaceted layers of human spiritual experience, offering a sophisticated via media between reductionist pluralism and rigid exclusivism. This perspective shares commonalities with soft perennialism, as it emphasizes the similarity of spiritual experiences across different traditions, rather than the transcendent inner unity of all traditions. A salient methodological distinction sets this perspective apart from soft perennialism. Mulla Ṣadrā's approach, grounded in rational demonstration and mystical intuition, identifies a common content in mystical experiences without endorsing all associated doctrines. He articulates a fourfold criterion – concerning the mode of epistemic acquisition, the source of inspiration, the phenomenological domain, and the noetic content – for evaluation. In contrast, a psychological framework such as Taylor's focuses on the theme, qualitative character, and transformative effects of experiences on individual consciousness. Lacking a firm philosophical foundation, this perspective remains limited to conceiving the divine as "an immanent substance present within things," and thus fails to apprehend the "transcendent Absolute Reality."

### References

- Almond, Philip. (1979). On the varieties of mystical experience. *Sophia*, 18, 1-9.
- Aslan, Adnan. (1998). *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.
- Babaei, Ali (2020) Concept of "Perennial Essence" and the Problem of "Revival or Establishment" in Suhrawardī's Philosophy, *History of Philosophy*, 3 (10) 45 – 68 .[In Persian]
- Bano, Neelam, Ahmad, Humaira, Hassan, Javaria, & Razaq, Rafia. (2023). Principles of religious pluralism. *Religions*, 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>
- Baqli, Ruzbihan. (2007). *Taqsim al-khawatir*. (A. F. al-Mazidi, Ed.). Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Baqli, Ruzbihan. (2014). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets)*. (M. Famoori, Ed.). Yasouj: Rozbar. [In Arabic]
- Barbour, Ian G. (1995). *Issues in Science and Religion*. (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: The University Publication Center.
- Bledow, Nona. (2022). The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion*, 13(11), 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>



- Bina, Mahmoud , Karimi Ziarani Alireza (2020) *Philosophy of Science in the Light of the Perennial Wisdom*, New York: Simon and Schuster.
- Capra, Fritjof. (1975). *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Danesh, Javad. (2007). Sophia Perennis and the Transcendent Unity of Religions: A Critique of the Thought of Seyyed Hossein Nasr. *Marefat*, 120, 41-58. [In Persian]
- Ehsani Behsudi, Hasibullah, & Mohseni, Mohammad Salem. (2018). Sophia Perennis (An Examination of the Foundations and Claims of the Traditionalist School of Thought). *Parto Kherad*, 15, 129-152. [In Persian]
- Emam Jome, S. Mahdi, & Talebi, Zahra. (2011). Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr. *Comparative Theology*, 3(7), 37-56. [In Persian]
- Fales, Evan. (1996). Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion*, 40(1), 19-46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>
- Ferrer, Jorge. (2000). The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), 7-30.
- Ferrer, Jorge (2002). *Revisioning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Ferrer, J. N. (2011). Participation, metaphysics, and enlightenment: Reflections on Ken Wilber's recent work. *Transpersonal Psychology Review*, 14(2), 3-24.
- Ghaemina, Alireza. (2006). Sacred Science in Perennial Philosophy. *Zehn*, 26, 37-56.
- Grof, Stanislav. (1988). *The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.
- Hick, John. (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hojjat, Eesa. (2015). Traditionalists' Tradition and Architects' Traditionalism. *Journal of Fine Arts: Architecture and Urban Planning*, 20(1), 5-16. <https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56367> [In Persian]
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47 <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Ibn Arabi. (n.d.). *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (4 volumes). Beirut: DarSader. [In Arabic]
- Imam Khomeini. (1993). *Sharhe Hadith Jonod eAql o Jahl*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Jones, R. H. (2022). Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia*, 61, 659-678. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3>
- Johnson, Jeff. (2001). Explanation, evidence, and mystical experience. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 5(1), 63-93.
- Jones, Richard H. (2016). *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.



- Legenhausen, Mohammad, & Nasiri, Mansour. (2007). Why I am not a traditionalist. *Kherad Name Hamshahri*, 15, 14-17.
- Mahdavi, Mansour, & Parsania, Hamid. (2012). Evaluation of Khaleda's Wisdom. *Philosophical Knowledge*, 35, 101-124. [In Persian]
- Maharaj, Ayon. (2018). A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience. In *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. 196–237. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>
- Martin, Michael (1986) *The Principle of Credulity and Religious Experience*, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 111-126. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024b). Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism. *Journal of Mystical Literature Alzahra University*, 16(37). <http://jml.alzahra.ac.ir> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024a) *Intuition in the Transcendental Philosophy*, *Journal of Religious Thought*, 24(4), 67-79. <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>
- Mostafavi, Nafise (2025) *Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace*, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad (1994) *Masnavi-ye Manavi*, edited by Tofiq Hashempour Sobhani, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), *Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective*, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Nasr, Seyyed Hussein. (2003). *Javedan Kherad (Collected Works of Dr. Seyyed Hossein Nasr)*. (H. Hosseini, Ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hussein. (2005). *Religion and the Order of Nature*. (M. H. Ghafouri, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Nasr, Hossein (1989) *Knowledge and the sacred*. Albany: NY: SUNY Press
- Otto, Rodolf. (1932). *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: The Macmillan Company.
- Plato. (2001). *Plato's works (4 volumes)*. (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- Prothero, Stephen. (2010). *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNY Press.
- Rahnavard, Zahra. (2002). *Interdisciplinary Study: Perennial Philosophy and New Interpretation of Islamic Art*. *University Texts, Research and Writing*, 7, 79-88. [In Persian]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*. (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1987). *Tafsir al-Quran al-karim*. (M. Khajavi, Ed.). Qom: Bidar.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyya*. Qom: Mustafavi. [In Arabic]



- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2003). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyyah*. (M. M. Damad, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (n.d) *al-Hashiya Ala al-Elahiyat*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Schuon, Frithjof. (1981). *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Shahrestani, Mohammad. (1995). *Melal-Va-Nehal*. (A. A. Muhanna & A. H. Fa'ur, Research). Beirut: Dar Al Maarifah. [In Arabic]
- Stace, Walter T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press Ltd.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism: The verticality of religious experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smart, Ninian (1965) *Interpretation and Mystical Experience*. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi* (Ed.), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Swinburne, Richard. (1991). *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, S. (2012). Transformation through suffering: A study of individuals who have experienced positive psychological transformation following periods of intense turmoil and trauma. *Journal of Humanistic Psychology*, 52, 30–52. DOI: 10.1177/0022167811404944
- Taylor, Steve (2016) *From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism*, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41. DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). *The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism*. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve. (2023). *A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism*, *Sophia*, 63(4), 675-697: <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert C. (1970). *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.



وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## خرد جاویدان از منظر ملاصدرا: وحدت تشکیک مراتب حکمت

نقیسه مصطفوی 

دانشیار، گروه عمومی، دانشکده چندرسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). (na.mostafavi@gmail.com)

علمی - پژوهشی



### چکیده

نقطه قوت حکمت خالده، در دنیای معاصر با تنش‌های فرهنگی، سیاسی و فکری آن تکیه بر اشتراکات و زمینه‌سازی برای گفتگوی فرهنگی ملت‌ها و ادیان است. اما این رویکرد دارای خوانشهای متفاوتی است. در این میان، نسبت سنجی حکمت متعالیه ملاصدرا با این نظریه، مسئله‌ای است که این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی به آن می‌پردازد. تعیین جایگاه دقیق آن در میان مدل‌های حکمت خالده خلأیی است که این تحقیق در صدد پر کردن آن است. بنابراین پرسش اصلی تحقیق عبارت است از اینکه نسبت آرای ملاصدرا با اقسام حکمت خالده و پرنیالیزم نرم چیست؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ملاصدرا کشف شهودی و برهان عقلی را به عنوان دو مسیر موازی با وحی برای دستیابی به حقیقت به رسمیت می‌شناسد. اگرچه او با هدف کشف حقایق مشترک، مشابهات موجود در تجارب عرفانی را می‌پذیرد، اما تمایزات بنیادین میان ادیان الهی و بشری را نادیده نمی‌گیرد. از منظر او، حقیقت همچون دریایی عمیق است که افراد از سنتهای گوناگون می‌توانند گوهرهایی را از اعماق متفاوت صید و مشابهت‌هایی را در تجارب معنوی خود بیابند و همین اشتراکات موضوع گفتگو و تعامل باشد. در ادیان الهی از باطن شریعت و در ادیان بشری، با «حریت» از عقاید باطل و برای جوامع سکولار با هوش معنوی بالا و جذب الهی می‌توان به حکمت دست یافت. این موضعگیری را براساس وجودشناسی صدرایی، می‌توان «وحدت تشکیک مراتب حکمت» نامید. در این تحقیق شباهتها و تفاوت‌های رویکرد ملاصدرا با پرنیالیزم نرم بیان شد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، حکمت خالده، پرنیالیزم نرم، حدس کشفی، تجارب عرفانی، وحدت تشکیک مراتب حکمت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ مصطفوی، نقیسه؛ (۱۴۰۴) خرد جاویدان از منظر ملاصدرا: وحدت تشکیک مراتب حکمت، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۱۶۶-۱۹۶.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.528175.1843>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## مقدمه

برای آشنایی با رویکرد پرنیالیزم نرم مرور پرنیالیزم<sup>۱</sup> یا حکمت خالده و دسته بندی فرر از اقسام آن مفید خواهد بود (Ferrer, 2000, p. 10-13):

۱. **بنیادی:** بنابر این دیدگاه تنها یک راه و یک هدف برای رشد معنوی وجود دارد. تفاوت‌ها توصیفی و نتیجه زبان‌های مختلف، آموزه‌های مذهبی و پیشینه‌های فرهنگی است: «عرفا در سنت‌های مختلف، واقعیت و ذات مشترکی را درک می‌کنند، ولی مطابق با زمینه‌های مذهبی خود به گونه‌ای متفاوت توصیف و تفسیر کنند (Marshall, 2014, p. 7) اسمارت دیدگاه مونیستی (یگانه انگاری) را با دیدگاه خدا باورانه تطبیق داده و تفاوت در بیان را منشعب از تعالیم و دکترین معرفی می‌کند (smart, 1965, p. 83).

۲. **باطنی‌گرا:** شکل دوم تنوع مسیرها و اشتراک اهداف را می‌پذیرد که بر اساس تعالیم سنت‌ها، به طور متفاوتی تفسیر و توصیف شده است. این دیدگاه، معمولاً با سنت‌گرایانی مانند شوآن و اسمیت و نصر شناخته شده است. در این نظریه، وحدت معنوی بشر را فقط می‌توان در هسته باطنی یا عرفانی سنت‌های مذهبی یافت و نه در سطوح ظاهری و اعتقادی آنها. «نقص در دیگر برداشتها از این تمایز در این است که شتابزده، در سطوحی که باطنی نیستند، ادعای وحدت در ادیان می‌کنند، در حالی که وحدت واقعی در آن سطوح وجود ندارد و تنها با تحمیل عقاید از پیش تعیین شده یا سطحی‌نگری می‌توان آن را مطرح کرد.» (xiii Schuon 1984) فرر استعاره‌های این مدل را به رودخانه‌های منتهی به یک اقیانوس، مسیرهای متفاوت به سمت یک قله و یا آبشارهای گوناگون از یک سرچشمه تشبیه می‌کند. (Ferrer, 2000, p. 10).

۳. **بعدگرا:** در این دیدگاه، وجود مسیرها و اهداف بسیار را می‌پذیرد، اما اهداف را به عنوان ابعاد یا تجلیات مختلف بنیاد هستی یا واقعیت غایی تصور می‌کند. برای مثال، گروف (Grof 1998, p. 26) تنوع غایات معنوی (خدای شخصی، برهمن غیرشخصی، سوناتا، نیستی، تانو، آگاهی خالص و غیره) را به عنوان راه‌های مختلفی برای تجربه یک اصل عالی کیهانی توضیح می‌دهد.

۴. **گونه‌شناختی:** مطابق این نظریه، تعداد محدودی از انواع عرفان در تمام سنت‌های مختلف وجود دارد، به عنوان مثال، تجارب عرفانی بیرونی و درونی اتو (Otto, 1932, p. 40) تجارب برون‌گرا و درون‌گرای

1. Perennialism
2. Esotericist
3. Perspectivist
4. Typological

استیس (Stace, 1960, p. 61) یا تجارب طبیعت گرایانه، وحدت‌گرایانه و خداپاورانه زوهر (Zaehner, 1970) این تنوع حاصل بیان‌های مختلف و تجربه‌هایی از ظهورات متنوعی از واقعیت غایی هستند.

۵. ساختارگرا: قبل از آنکه به معرفی این قسم پردازیم، معرفی تفکر ساختارگرایانه در عرفان بی‌فایده نیست. بر پایه دیدگاه ساختارگرایی، پارادایم یا الگو و چارچوب فکری عارف نقش واسطه‌گری بر شکل‌گیری نظرات و تجارب عرفانی او دارد و به این ترتیب ساختارهای فردی در تجارب وارد شده و بدان تعیین می‌بخشد (نک. مصطفوی، ۱۴۰۳؛ ب)؛ اما مدلی که فرر در اقسام حکمت خالده از ساختارگرایی قرار می‌دهد، تفاوت دارد؛ زیرا در این مدل، با اینکه کثرت ظاهری مسیرها و اهداف عرفانی را می‌پذیرد؛ اما لایه زیرین مشترکی برای این کثرات قائل است. به گفته ویلبر اگرچه عوامل تاریخی و فرهنگی، سطوح اشکال معنوی را تعیین می‌کنند، معنویت انسان در نهایت جهانی است، زیرا توسط یک سلسله مراتب تکاملی از ساختارهای عمیق یا سطوح بینش معنوی ثابت تشکیل شده. استعاره ویلبر برای به تصویر کشیدن این مدل، نردبانی است که پله‌های آن با سطوح مختلف معنوی مطابقت دارد که تفاوتها سطحی و شباهتها عمقی است. (Wilber, 1984 quoted in Ferrer, 2000, p. 13)

تیلور این اقسام را که موضوع اشتراک آنها آموزه‌های سنت‌ها به لحاظ ظاهری و باطنی است، حکمت خالده سخت می‌نامد که متفاوت از نظریه او یعنی «پرنیالیزم نرم»<sup>۲</sup> و به اعتبار روش پدیدارشناسانی تجارب عرفانی «پدیدارشناسی پرنیالیستی»<sup>۳</sup> است (Taylor, 2016). این دیدگاه بجای یافتن اشتراک در تعالیم و دکترین سنتها، بر درونمایه مشترک تجارب معنوی متمرکز است (Taylor, 2023, p. 682) و بجای تکیه بر مفاهیم انتزاعی، مبتنی بر شواهدی از گزارش‌های مردم‌نگارانه<sup>۴</sup>، متون معنوی، اشعار و گزارش‌های تجارب معنوی است (Taylor, 2017, p. 82).

## پیشینه پژوهش

پیشینه در حدود پژوهش با محوریت موضوع خردجاودان در دو حوزه داخلی و خارجی بدین قرار است:

### ۱. مطالعات داخلی

در تحقیقات داخلی مقاله‌ای با مضمون پرنیالیزم نرم و دیدگاه تیلور مشاهده نشده و تحقیقات در مورد

1. Structuralist
2. Soft Perennialism
3. Perennial Phenomenology
4. anthropological reports



حکمت خالده با رویکرد سنت گرایان تدوین شده که در سه رویکرد تبیینی (امامی جمعه و طالبی ۱۳۹۱)، معرفت شناسی (Bina & Karimi, 2020) و بینای مطلق و کریمی زیارانی، ۱۴۰۰)، میان رشته‌ای با هنر (رهنورد، ۱۳۸۰ و حجت، ۱۳۹۴) و انتقادی (قائمی نیا، ۱۳۸۵؛ دانش، ۱۳۸۶؛ مهدوی و پارسائیا، ۱۳۹۱؛ احسانی و محسنی، ۱۳۹۷) گردآوری شده‌اند. آنچه که این مقاله را متمایز می‌کند، بررسی تطبیقی حکمت متعالیه و رویکرد پرنیالیزم نرم است.

## ۲. مطالعات خارجی

احتمالاً حکمت جاودان با اولین کتاب «حکمت جاودان» هاکسلی شناخته شد که در قلب همه ادیان بزرگ، یک حقیقت واحد و جاودانه قائل شد (Huxley, 1945). این رویکرد، عمدتاً توسط سنت گرایان حمایت شد. (Quinn, 1997, p. 81) شوآن در کتاب «وحدت متعالی ادیان» به هسته باطنی مشترک ادیان اشاره داشت (Schuon 1984 شوآن ۱۳۹۷) و سید حسین نصر منشأ همه معرفت‌های حقیقی را امر متعالی و الوهی دانست (Nasr, 1989؛ نصر، ۱۳۹۶) علاوه بر سنت گرایان، برخی دیگر طرفدار پرنیالیزم شدند (Chittik 1994 & Grof, 1998 smart, 1965; Marshall, 2014) و به دلیل خوانشهای متفاوت، فرر این نظرات را به پنج دسته کلی تقسیم نمود (Ferrer, 2000). هارتلیوس بر تیلور اعتراض کرد که تحقیقات مبتنی بر روان‌شناسی و علوم اعصاب می‌توانند ساده‌تر و معتبرتر از پرنیالیزم، شباهت‌های تجربی بین فرهنگ‌ها را توضیح دهد (Hartelius, 2016, p. 43). تیلور پاسخ داد که ارتباط مستقیم بین نورولوژی و تجربه آگاهانه، ساده‌انگارانه است. مثال نقض او تجربه نزدیک به مرگ در افرادی است که به لحاظ بالینی مرگ مغزی دارند، اما دارای آگاهی و تجربه هستند (Taylor, 2017, p. 80) آنچه که محور این تحقیق است، مطالعه تطبیقی آرای ملاصدرا با نظریه تیلور است.

## روش پژوهش

در این تحقیق ابتدا با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌های مرتبط با موضوع حکمت خالده و اقسام آن در دسته‌بندی فرر و منتقدان آن پرداخته شد. سپس آرای ملاصدرا درباره حکمت، به لحاظ محتوا، روش حصول و معیارهای اعتبار سنجی علوم حکمی بیان و در نهایت با روش تحلیلی - تطبیقی برخی مسائل معاصر فلسفه عرفان حول موضوع حکمت خالده با نصوص ملاصدرا مقایسه و پاسخ داده می‌شود. مسئله محوری این تحقیق بدین شرح است که نسبت رویکرد ملاصدرا با اقسام حکمت خالده چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، سوالات فرعی دیگری لازم است تا بررسی شوند که بدین قرارند:

آرای ملاصدرا با کدام یک از اقسام حکمت خالده قابل تطبیق است؟  
آیا ملاصدرا قائل به وحدت ادیان است؟ و اگر پاسخ مثبت است، هسته مشترک ادیان را چه می‌داند؟  
ارتباط دین با تجارب عرفانی چیست و چرا با وجود تفاوت ادیان و عقائد، تجارب عرفانی مشترک وجود دارد؟ چرا در میان عرفای هم‌کیش، تجارب عرفانی متضاد رخ می‌دهد؟

### ۱. پرنیالیزم نرم از منظر تیلور

بنابر نظر تیلور، نوعی خردجاودان‌گرایی ضروری است؛ اما حکمت خالده سنتی بیش از حد انعطاف‌ناپذیر است و ادعاهای آن در ماهیت واقعیت، غیرقابل توجیه‌اند (Taylor, 2016: 677). علیرغم حمایت سنت‌گرایان از یک «دین جهانی»، تنوع عظیم آموزه‌های فلسفی و مفهومی که زیربنای برخی از ادیان هستند، به هیچ وجه با هم سازگار نیستند (Taylor, 2023: 677). می‌توان یک جاودان‌گرایی نرم‌تر را تصور کرد که تفاوت‌های زمینه‌ای سنت‌ها را بپذیرد؛ این دیدگاه به جای صحبت از ویژگی‌ها و مراحل سلوک، از روندها و تم‌های مشترک صحبت می‌کند. منظور از تم، الگوی مشترک تجارب جمعی بالقوه است که زیربنای سنت‌های مختلف است. در این مسیرهای خودسازی، جهت‌گیری کلی و درونمایه‌های مشترکی وجود دارد. این مسیرها ممکن است دقیقاً به سمت یک هدف حرکت نکنند - برای مثال، به این معنا که مفهوم بودایی از بودی با مفاهیم هندوی یوگی از موکشا یا ساهاجا سامادی یا مفهوم عرفانی مسیحی از الوهیت متفاوت است - اما در یک جهت کلی حرکت می‌کنند. هفت تم یا درونمایه مشترک سنت‌ها عبارتند از (۱) افزایش و تشدید آگاهی؛ (۲) حرکتی فراتر از جدایی و به سوی ارتباط و اتحاد؛ (۳) پرورش سکون و پوچی درونی؛ (۴) ایجاد ثبات درونی، خودکفایی و آرامش بیشتر؛ (۵) حرکتی به سوی افزایش همدلی، شفقت و نوع‌دوستی؛ (۶) کنار گذاشتن اختیار شخصی؛ و (۷) حرکتی به سوی بهبود رفاه. این موارد در سنت‌های خاص با درجات مختلفی مورد تأکید هستند. به عنوان مثال، جنبه نوع‌دوستی جمعی رشد بیشتر در عرفان یهودی و صوفیانه، پرورش آرامش و خودکفایی بیشتر در بودیسم، جنبه رها کردن اختیار شخصی به نحو بارز در دائونیسیم تأکید شده است. برخلاف تأکید بسیاری سنت‌ها بر نیل به اتحاد، در بودیسم تراوادا بحث اتحاد وجود ندارد و بجای آن پرورش آرامش و از خودگذشتگی مطرح است (Taylor, 2023, p. 682).

وی در تبیین ضرورت رویکرد پدیدارشناسی، علاوه بر تأکید بر اشتراکات درونمایه، به تجارب بیداری فراسنتی در عارفان طبیعی با پیشینه غیر مذهبی و حتی کودکان تکیه می‌کند (ibid, p. 683-685). رابطه سنت و تجارب آن است که سنت‌ها نیز از طیف وسیعی از تجربیات روانشناختی که به طور جمعی توسط انسان‌ها به اشتراک گذاشته شده است، الهام گرفته و آنها را تفسیر و مفهوم‌سازی می‌کنند



(Taylor, 2016, p. 20). به عبارتی نه تنها ادیان بشری که حتی ادیان ابراهیمی نیز ناشی از تجارب عرفانی پایه‌گذاران آنها از طریق وحی هستند. نکته دیگر آنکه اصطلاح فلسفه جاودانگی ممکن است برای توصیف این طیف از تجربه جمعی بالقوه که زیربنای سنت‌های مختلف است و به آنها شکل می‌دهد، مناسب نباشد. اصطلاح فلسفه مجموعه‌ای رسمی از اصول ثابت، یک سیستم مفهومی فراگیر را نشان می‌دهد که به دقت ساختار یافته و در همه موارد اعمال می‌شود. رویکرد پرنیالیزم نرم در درجه اول پدیدارشناختی است تا فلسفی یا مفهومی. بنابراین، بهتر است به عنوان یک «پدیدارشناسی پرنیالیزم» در نظر گرفته شود (ibid., p. 21).

تیلور در میان پنج قسم پرنیالیزم فرر، مدل خود را به مدل سوم یعنی بعدگرایی یا پرسپکتیویستی شبیه می‌داند؛ با این تفاوت که دارای پایان باز است و فاقد مفهوم یک نقطه پایان خاص برای توسعه معنوی است و همچنین در توضیح نحوه توسعه معنوی - به عنوان تعمیق و گسترش رابطه فرد با جهان پدیداری به جای تعالی آن - متفاوت است. به لحاظ هستی‌شناختی، هدف غایی آن، نیروی معنوی فراگیر بنیادی است و نه یک مطلق متعالی. توسعه معنوی، فرآیندی از بیداری و گشودگی آگاهی تعریف می‌شود و نه لزوماً مواجهه با یک حقیقت مطلق. این نگرش، در قیاس با رویکرد بعدگرایی سنتی، عامتر و فراگیرتر است (ibid., p. 35). تیلور یک روان‌شناس فرافردی است که به دنبال آمیختن تجربیات معنوی و متعالی انسان در قالب دیدگاهی روان‌شناسی با تحلیل داده‌های تجربی است؛ اما ملاصدرا یک فیلسوف و حکیم است و به این بحث از منظر فلسفی پرداخته است. بنابراین قبل از مقایسه تطبیقی نظرات ملاصدرا و تیلور لازم است که چارچوب معرفتی ملاصدرا در مورد حکمت و حکمت خالده بیان شود.

## ۲. حکمت خالده از منظر ملاصدرا

بنابر نظر صدرالدین، حکمت، آگاهی انکشافی (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۵) یا شناخت ابداعی و غیر منتظره (هیوریستیک<sup>۱</sup>) است. این شناخت، حاصل قیل و قال، بحث و جدال و در معنای کلی علم گزاره‌ها نیست؛ اما بقای آن در گروهی تعلیم و تعلم نتایج آن است (همان). و به همین جهت است که ملاصدرا ذوقیات خود را با بحث و برهان مستدل نموده است (همان، ج. ۸، ص. ۱۴۳). این آگاهی از سنخ شهود است؛ اما شهودی غیر از معنای شهود عقلی در فلسفه است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۳، الف، ص. ۷۱-۷۵). حکمت مختص عرفان و فلسفه نیست و به همین جهت، ملاصدرا بقراط پزشک و ارشمیدس

1. heuristic

ریاضیدان در یونان باستان را موفق به شناخت مراتبی از حکمت می‌داند (همان، ج. ۵، ص. ۲۰۷؛ صدرالدین، بی‌تا، ص. ۷۱). به عبارتی، موضوع حکمت از عالم ماده شروع و تا معرفت شهودی اسماء و صفات الهی قابل توسعه است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۶). حکمت، نور است. نور به معنای اشراق و جرقه‌ای است که باعث تکامل و جهش در بینش فرد می‌شود. بنابراین هر تجربه معنوی و عرفانی از سنخ حکمت نیست و حکمت قسم شناختی تجارب معنوی است. ملاصدرا، تجربه حکمی خود را اینگونه توصیف می‌کند: نورهایی روح را دربرگرفت ... به اسراری دست یافتم که پیش از این هرگز به آن‌ها پی نبرده بودم و رموزی برایم آشکار شد که پیش از این آشکار نشده بود (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸-۶). کشف و شهود مانند ستاره قطبی، هدایتگر جهت فعالیت فکری و برهانی صدرالدین بوده و براین اساس، حکمت متعالیه ملاصدرا را روایتی از حکمت خالده دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶).

یکی از محققان، کمترین دانش تجربی و آگاهی در تجارب معنوی را آگاهی از دغدغه کلی در مورد وجود، جهان یا واقعیت به مثابه یک کل معرفی می‌کند (Bledow, 2022, p. 1) این نگرانی و دغدغه مرتبط با مفهوم هوش وجودی است که به دنبال پاسخ سوالات اساسی هدف و معنای زندگی و رابطه ما با جهان و آینده است (Gardner, 1999, p. 54). اما از نظر ملاصدرا، حکمت نوعی سعادت علمی است (۱۳۶۰، ص. ۲۵۵) و نتیجه‌ای فراتر از دغدغه و احساس دارد. این سعادت علمی، غایتی عملی دارد و «مبدء افعال نیک است و غایت آن اتصاف به خصوصیات فرشتگان است» (صدرالدین، ۱۳۶۱، ج. ۷، ص. ۱۶۶). بنابراین سطوح عالی تجارب حکمی، «تجارب تحول آفرین»<sup>۱</sup> است که منجر به تغییر در سبک زندگی شود. به عنوان مثال مشاهده اسمای الهی، باعث تحقق و فعلیت همان اسماء در رفتار و شخصیت تجربه‌گر و گشاده رویی با دیگران می‌شود (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۹۰).

ملاصدرا با دیدگاهی جهان‌شمول، وحی و شهود را دو طریق موازی برای رسیدن به حقائق مشترک می‌داند و معتقد است حکما از طریق اشراق به مطالبی اشاره می‌کنند که انبیاء از طریق وحی بدان رسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۶). این دیدگاه بدیع نشان می‌دهد که حکمت نه تنها ضددین نیست (همان، ج. ۷، ص. ۳۲۶)، بلکه مکمل آن است. ملاصدرا در یک بحث درون‌دینی، رابطه حکمت و شریعت را به جسم و روح تشبیه می‌کند؛ یعنی پرداختن به ظاهر عبادات بدون توجه به باطن آنها، مانند جسد بی‌روح است و روی آوردن به علوم حقیقی و عقلی بدون التزام به ظواهر شرعی، مانند روحی است که پوشش خود را از دست داده و بی‌پناه مانده است. چنین حکمتی نارسا و آسیب‌پذیر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۷۵-۳۷۷). بنابراین، پیروان ادیان به بهانه رسیدن به باطن شریعت و حکمت، نباید از آداب شریعت



عدول کنند. حتی حالات عرفانی شدید (سکر) چنانچه منجر به ترک تکالیف شرعی شود، علامتی از بقایای منیت است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۸۰). در نهایت، باطن شریعت، سلوک به سوی وجود حقیقی است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص. ۱۶۱) و وصول به این حقیقت، با بندگی و عمل به شریعت ملازمه دارد؛ به گونه‌ای که غایت قصوای دین، همان حد اعلای حکمت است.

نقطه اشتراک طرفداران حکمت خالده، پیگیری اشتراکات در ظاهر یا باطن تمام ادیان است. عده‌ای به سخن جنید اتکا می‌کنند که رنگ آب، تابع ظرف است، تا نشان دهند که این طبیعت بشر است که گوناگونی آموزه‌ها را ایجاد می‌کند (Bano et al. 2023, p. 5). سنت‌گرایان، سنت را در ناب‌ترین معنای متافیزیکی خود، همان حکمت جاودانه‌ای می‌دانند که می‌توان آن را در تمام کتب مقدس یافت (ibid, p. 6)؛ و ادیان غیروحيانی مانند بودیسم و حتی ادیان چینی، ژاپنی و سرخ‌پوستی را به لحاظ باطن، متحد با ادیان وحيانی می‌دانند (نصر، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۶). ابن عربی عبارتی دارد مبنی بر اینکه پیامبر خاتم (ص) مانند خورشیدی درخشان ظاهر شد. هر حکمی تحت الشعاع حکم او پنهان و هر شریعتی تسلیم او گردید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۳۷). ویلیام چیتیک، از این عبارت ابن عربی، چنین نتیجه می‌گیرد که عرفا برای ادیان الهی نور قائل هستند و دین اسلام مانند نور خورشید در میان نور ستارگان است (Chittik 1994, p. 125). در این تعبیر سایر ادیان نیز نور الهی هستند. شوان درباره هندوها، ابراز می‌کند که اگرچه به معنای خاص سامی "یکتاپرست" نیستند، اما قطعا "چندگانه پرست" نیستند، زیرا آگاهی از وحدت متافیزیکی در سراسر تکثر نامحدود اشکال، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های روح هندوست (Schuon 1984, p. 86).

ملاصدرا در تفسیر آیه ۱۶ از سوره بقره - که محتوای آن ناظر بر این است که مسلمانان، یهود، نصاری و صابئان به شرط ایمان به خدای واحد و عمل نیکو، اهل نجات هستند - تفسیر قتاده از تعبیر «صابئین» به ستاره پرستان را رد و ابراز می‌دارد که نزد ما اصحاب امامی (شیعیان) درست نیست؛ چون ستاره پرستان کتاب ندارند (ج ۶: ۲۶۲). این بدان معناست که صدرا تنها صاحبان شریعت و کتاب را اهل نجات می‌داند. بنابر نظر وی، دین انبیای الهی واحد است و هسته مشترک آنها معرفت به خداوند، ملائکه، کتب، رسل و آخرت و صعود به عالم قدس است (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۸). اختلاف این ادیان الهی در مسائل عملی فرعی به اقتضای زمان و شرایط است (همان، ص. ۱۰). درجات معرفت در این اصول مشترک، متفاوت است و هرچه ادیان به زمان نبی خاتم (ص) نزدیکتر می‌شود، این معرفت کاملتر، قویتر، نورانی‌تر و خالص‌تر می‌گردد (صدرالدین، ۱۳۶۱، ج ۳، ص. ۱۹۱). در این نگاه، ادیان بشری و غیرتوحیدی در الگوی وحدت ادیان نمی‌گنجد.

در میان محققان معاصر نیز بیشترین انتقادی که به رویکرد حکمت خالده در معنای سنتی آن ایراد شده، دفاع از وحدت ادیان غیرتوحیدی است (مهدوی و پارسانیا، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۷). با وجود تفاوت‌های اساسی ادیان به سادگی نمی‌توان از وحدت ادیان دم زد (باربور، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۳). ایرادی که به مارتین لینگز وارد است اینکه چرا از نظام طبقات هندوی دفاع می‌کند (لگنهاوزن و نصیری، ۱۳۸۶، ص. ۱۵-۱۶). بودیسم تراوادا<sup>۱</sup> خدا باورانه نیست. پیش زمینه فلسفی پرنیالیزم نامعتبر است (Taylor, 2023, p. 678). پرنیالیزم از همان تنش درونی طرح‌های شمول‌گرا رنج می‌برد که مداراگرا و فراگیر است، چون همه سنت‌های دینی را در بر می‌گیرد و ادعا می‌کند که همه آنها حداقل حاوی هسته‌ای از حقیقت هستند؛ اما در عین حال، اصالت واقعی باورها را مشروط به پذیرش پیش‌فرض‌های حکمت خالده سنتی می‌داند... مدارای دینی بر پایه نسبی‌گرایی، که دیگر دیدگاه‌های دینی متباین را می‌پذیرد، غیرقابل قبول است، چون ایده یک حقیقت بنیادین [دیدگاه توحیدی] را قربانی می‌کند. (Hanegraaff 1998, p. 329-330).

نسبیت‌گرایی، عدم امکان ارزیابی سنتها، قرار دادن تعالیم و حیانی در کنار سنتهای بشری، تاکید بر بازگشت به عقب، تاکید بر شهود‌گرایی خنثی و بریده از شریعت از جمله مواردی است که جای بحث و گفتگو دارد (احسانی بهسودی و سالم محسنی، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۳). مهم‌ترین اشکال، تکیه به عقل‌شهودی و عدم ابتنای آن بر استدلال عقلی است (دانش، ۱۳۸۶، ص. ۵۴).

همانطور که بیان شد، ملاصدرا، ادیان بشری را در الگوی ادیان ابراهیمی نمی‌پذیرد و نظریه وحدت ادیان را به ادیان و حیانی و صاحب کتاب محدود می‌نماید. نه تنها بحث توحید، بلکه بحث رستگاری و نجات در ادیان بشری متفاوت است. مفاهیم بودایی مبتنی بر تولدهای متعدد است و سعادت در رستن از این تناسخ و رسیدن به نیرواناست و زندگی جاودان در بهشت و جهنم جایی ندارد. در نگاه صدرالدین، یوژاسف تناسخی رییس شیاطین، منکر قیامت و بعث معرفی می‌شود (صدرالدین، ۱۳۵۴، ص. ۱۴۰۸). ابن عربی، منشأ این لغزش در پذیرش تناسخ را را اشتباه در تأویل گفتار انبیاء در بحث تجسم خلیقات می‌داند. یعنی انبیاء از تشکل حیوانی صور برزخی گفتند و مبدعان تناسخ پنداشتند که این [تشکل حیوانی] مربوط به بازگشت دوباره به دنیا با صورت حیوانی است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص. ۶۶).

در بحث خدایان نیز خدای مسیحی غیر از خدایان متعدد هندوئیسم و دیدگاه آنیمیستی و جاننداری در ادیان بومی است. نویسنده کتاب «تائوی فیزیک» اذعان دارد که ذهن هندوها هزاران خدای مختلف را خلق کرده که به طرق بی‌شماری ظاهر می‌شوند (Capra, 1975, p. 89)؛ وی این الهه‌های متفاوت را جلوه‌هایی از برهمن معرفی نموده و ماهیت یکتاپرستی برای آیین هندو قائل می‌شود (ibid, p. 88). برهمن



تهی<sup>۱</sup> است و لائوتسه از چندین استعاره برای نشان دادن این تهیگی استفاده می‌کند. او اغلب تائو را به یک دره تو خالی یا به ظرفی تشبیه می‌کند که برای همیشه خالی است و بنابراین پتانسیل در بر گرفتن بی‌نهایت چیز را دارد. (Ibid. p. 211-212). به نظر می‌رسد که این توصیف بیشتر با هیولای اولی در حکمت متعالیه همخوانی دارد تا با خدای واجد تمام کمالات. ملاصدرا به «اصحاب اشخاص» در تعبیر شهرستانی (۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۳۶۰) اشاره نموده و سپس درباره آنها چنین ابراز می‌دارد که این افراد بت پرستانی هستند که به نیت شفاعت و نزدیکی به روحانیات و خداوند، به بت‌ها متوسل می‌شوند، چنین افرادی کافرند (صدرالدین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۱۲۰) و دلیل کفر آنها تصدیق غیر خدا به عنوان خداست (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۴). بنابراین تاجایی می‌توان آرای ملاصدرا را همسو با حکمت خالده در معنای سنتی آن دانست که ناظر بر ادیان توحیدی و وحیانی و بری از شرک و اندیشه‌های تناسخی باشد.

از منظر ملاصدرا، حقیقت عینی، همان وجود است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۳۷) و وجود نیز امری اصیل، مشکک و ذومراتب است (همان، ج. ۱، ص. ۶۹). از سویی، حکمت «آگاهی انکشافی از مراتب حقیقت» است. هر اندازه که انسان در مراتب وجود صعود کند، آگاهی او از حقیقت نیز عمیق‌تر خواهد شد. بر این اساس، می‌توان مدعایی بنیادین را صورتبندی کرد: اگر حقیقت، و ذومراتب است، پس کشف حقیقت یا حکمت، دارای تشکیک مراتب خواهد بود؛ بدین معنا که گاهی تفاوت در محتوای حکمت، ناشی از انکشاف مراتب متفاوت حقیقت است. این دیدگاه را می‌توان «وحدت تشکیک مراتب حکمت» نامید. البته این مراتب انکشاف، دلیل تمام تمایزات شهودی نیست، گاهی ممکن است یک مرتبه از حقیقت شهود شود و تفاوت مرتبط با تحلیل و توصیف تجربه باشد مانند اینکه فلاسفه یونان باستان، پس از شهود وحدت در کثرت و انکشاف «وجود منبسط» از توصیف آب، هوا، آتش و آرخه بهره گرفتند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۰۸). در چنین مواردی نباید به ظاهر الفاظ حکما بسنده کرد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۰۷) ملاصدرا علاوه بر فلاسفه یونان باستان، اندیشمندانی از فارس و خسروانی را در دسته حکما معرفی می‌کند (همان، ج. ۱، ص. ۱۰۸) و این رویکرد در راستای آرای شیخ اشراق است که حکمت خسروانی و حکمت یونانی را جلوه‌هایی از خمیره ازللی دانسته و یکی از مشخصات حکیم را دست یافتن بر خمیره مقدس می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۵۰۳؛ نک. بابایی، ۱۳۹۸)

1. void

### ۳. مقایسه آرای ملاصدرا و تیلور

برخی تجارب معنوی برای افراد فاقد هرگونه پشتوانه‌ای از سنت و مذهب رخ می‌دهد. صاحبان این تجارب، «عارفان طبیعی»<sup>۱</sup> هستند. (Taylor, 2023, p. 683) این افراد بدون پیشینه مشخصی از معرفت یا سلوک عملی، تجارب عرفانی ناگهانی را گزارش کرده‌اند (Jones, 2016, p. 64). برای نمونه، فریتیوف کاپرا از تجربه ناگهانی خود در ساحل اقیانوس یاد می‌کند که در آن، تمام محیط اطراف را به‌عنوان بخشی از یک «رقص کیهانی» ادراک کرده است (Capra, 1975, p. 11). ریتم و هارمونی کیهانی، در سنت صدرایی «نغمه افلاک» است که هم با ذوق کشفی و هم از طریق برهان قابل اثبات است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۷۷). این پدیده، این پرسش اساسی را برمی‌انگیزد: چگونه ممکن است افرادی در بزرگسالی یا حتی کودکی، بدون هیچ تلاش علمی و عملی آشکاری، به مراتبی از شناخت حقیقت دست یابند؟ پاسخ ملاصدرا به این پرسش، طرح مفهوم «حکمت غریزی» است. به باور وی، برخی افراد از «حدس کشفی» نیرومندی برخوردارند که موجب می‌شود حتی در دوره کودکی و بدون آموزش به حکمت دست یابند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۸۷). منشأ این حکمت، «جذب الهی» است، و شدت این جذب، با میزان حدس کشفی فرد مرتبط است. در مسیر حکمت کسانی که از حدس کشفی بالایی برخوردارند، در زمره «مجدوبان» قرار می‌گیرند و در سلوک عرفانی، زمان و مکان معمول را درمی‌نوردند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۷۳). بنابراین، دستیابی به حکمت در کودکان یا افراد فاقد سلوک ارادی، هرچند نادر اما امکان‌پذیر است و دلیل اصلی آن، قدرت بالای قوه حدس کشفی (هوش معنوی بالا) و جذب عنایت الهی است. این افراد اگر تحت نظام تعلیم و تربیت صحیح قرار گیرند، می‌توانند بسیار سریع‌تر و عمیق‌تر از افراد عادی به مراتب عالی حکمت دست یابند.

علاوه بر کودکان و افراد بدون سابقه سلوک، تیلور در یک مطالعه میدانی، گزارشی از ۳۲ نفر ارائه داد که پس از دوره‌های آشفتگی شدید حاصل از بیماری‌های جدی (عمدتاً سرطان)، استرس شدید، ناتوانی، سوگ، افسردگی و اعتیاد به الکل، به تحول روانی مثبتی رسیده بودند (Taylor, 2012, p. 34-35). ملاصدرا، این پدیده را اینگونه بیان می‌کند: نفس از عالم ملکوت است و در ذاتش دارای شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی و لامسه است، اشتغال به قوای بدنی و تدبیر بدن، موجب حرمان از این حواس باطنی در بیداری و هوشیاری است. گاهی عواملی مانند ترس و بیماری موجب می‌شود تا مزاحمت قوای حسی کمتر شود و نفس فرصتی یابد تا به ذات خود برگردد و از این حواس باطنی بهره گیرد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۷۷-۱۷۸).



یکی از مسائل عمده، تعارض عرفا در تجربه حقیقت غایی است. بنابر رویکرد حکمت خالده، اختلافات عرفا مرتبط با حوزه توصیف تجارب است. این رویکرد، دارای طرفداران معروفی است (Stace, 1961, p. 75; smart, 1965, p. 83; Forman, 1990, p. 3). در مقابل، رویکرد ساختارگرایی یا زمینه‌گرایی متون شرعی و عقائد پیشینی را تعیین‌کننده موضوعات غایی تجارب عرفانی می‌داند. به همین دلیل، عارف هندو، برهمن و عارف مسیحی خدا یا مسیح را تجربه می‌کند (Katz, 1978, p. 26) و هیچ تجربه خالصی بدون وساطت ساختارهای تجربه‌گر وجود ندارد (Katz, 1978, p. 26). از منظر هیک، سنتها در قالب مفاهیم، داستان‌ها، شیوه عملی و سبک‌های هنری مانند لنزهای ذهنی واسطه تجارب عرفانی هستند (Hick, 1993, p. 159). در مقابل فورمن با رویکرد زمینه‌زدایی پاسخ می‌دهد که تجارب بدعت گونه عرفا - مانند ادعای «أنا الحق» منصور حلاج و ادعای وارد شدن بر الوهیت با تجربه عشق توسط مایستر اکهارت - دلیل واضحی بر شکاف بین تجارب عرفانی و ادیان هستند (Forman, 1998, p. 28)، بعلاوه اگر عقائد دینی، پایه تجارب باشد؛ تجارب مشابه و موازی در ادیان متفاوت مانند تشابه تجربه نیروانا در بودیسم با دوقوت در یهودیت و تجربه سامادی با تجربه شونیاتا نباید معنا داشته باشد. در این موارد متون شرعی، تنها باعث تفاوت در توصیفات است، مانند اسم ستاره قطبی و ستاره شمالی که به یک ستاره اشاره می‌کنند. (ibid., p. 17-18).

تیلور در مقابل جونز که بدلیل چالش‌های نظری جدی از سوی ساختارگرایان، مرگ جاودان‌گرایی را مطرح کرده بود (Jones, 2002; 659) مدل نرم‌تر آن را پیشنهاد داد (Taylor, 2023, p. 659). وی مانند فورمن از تجارب بدعت گونه منصور حلاج، مارگریت پورته و مایستر اکهارت و تجربیات معنوی کودکان (قبل از شرطی‌سازی فرهنگی) و ساکنان جوامع سکولاری و همسانی‌های قوی تجربیات عرفانی برون‌سنتی به عنوان دلایل نقض ساختارگرایی بهره گرفت (ibid., p. 679-680).

بنابر دیدگاه تیلور نظریه‌های روایت<sup>۱</sup> ساربین و برونر - که تمایل به نظم بخشیدن به تجربه‌های آشفته را عامل شکل‌دهی روایت‌ها و تحمیل روایت‌ها بر تجارب می‌داند - به دلایل متفاوت نامعتبر است. نخست آنکه در موارد بسیاری، تغییرات روانشناختی پایه‌ای (مانند آرامش درونی پایدار یا دگرگونی خلق) بلافاصله و پیش از هر آشنایی نظام‌مند با سنت‌های معنوی رخ داده‌اند و تنها سال‌ها بعد، افراد مفاهیم متناظر را در آن سنت‌ها بازشناخته‌اند و از اینرو نمی‌تواند عامل تحمیل بر تجارب باشد. دوم،

دگرگونی‌های عمیق و پایداری در سبک زندگی (نظیر تغییر شغل یا پایان روابط) رخ داده که حاکی از تحولی ریشه‌دار فراتر از یک بازسازی شناختی ساده است. سوم، تداوم این تغییرات در بلندمدت با ماهیت ناپایدار و جایگزین‌پذیر خودفریبی شناختی ناسازگار است. چهارم، نشانه‌های عینی افزایش تعامل با واقعیت (مانند کاهش خودمحوری و افزایش همدلی) در تضاد با ماهیت فرارگرایانه خودفریبی است و سرانجام، احساس سردرگمی بعد از تجربه با روایت‌سازی آرامش‌بخش خودفریبی آمیز همخوانی ندارد (Taylor, 2016, p. 28).

سوال اینجاست که بنابر نظر ملاصدرا، تأثیر عقائد در تجارب عرفانی، چگونه است؟ آیا این عقائد باعث روایت‌سازی تجارب است؟

ملاصدرا نه تنها جایگاه عقاید را در ساحت شهود و تأویل تعیین‌کننده می‌داند، بلکه تجلی حق تعالی را نیز تابعی از استعدادها و وجودی (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۲۲) و ظرفیت‌های وجودی انسان می‌انگارد (همان، ج. ۱، ص. ۱۱۵). وی نفس انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که اشیاء را از طریق آن می‌بیند. همانطور که آینه می‌تواند کدر یا محدب و معقر باشد و در مصورسازی اشیاء نقش تداخلی داشته باشد، ساختارهای ذهنی و حتی گناه جوارحی در کیفیت انعکاس حقایق مؤثر است (صدرالدین، ۱۳۸۱، ص. ۹۰-۹۱).

اما اگر عقائد در تجارب عرفانی مؤثر است، چگونه اشخاص با عقائد متفاوت به تجارب و مشهودات یکسان می‌رسند؟ پاسخ ملاصدرا بر محور دو مفهوم «حریت» و جذب استوار است. رسیدن به تجارب ناب<sup>۱</sup> که عقائد، انتظارات و تمایلات کمترین مداخله را داشته باشند، نیازمند زهد و حریت حداکثری است. فناء، نهایت حریت از التفات به ذات است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱۵) و منجر به عالی‌ترین مراتب حکمت می‌شود. به عبارتی حکمت، باطن عقائد باطل نیست؛ بلکه ناشی از رهایی و حریت از این عقائد است. عقائد التقاطی مانند تناسخ و تعدد خدایان زیربنای حکمت نبوده و مانند پرده مانع انعکاس حقیقت است و شرط رسیدن به مراتب حکمت، حریت از این عقائد است. حریت و زهد مربوط به تلاش و خواستن عارف است؛ اما بخشی از تجارب معنوی در کودکان و جوامع سکولار است. این تجارب در دسته حکمت‌های غریزی و غیراکتسابی است و به اراده و عنایت الهی منوط است و ممکن است اشخاص با عقائد باطل یا حتی پوچ‌گرا را با یک تجربه معنوی در مسیر تحول معنوی قرار دهد و البته این فیض الهی، صدفه نبوده و مطابق استعداد و استحقاق است (همان، ج. ۷، ص. ۱۲۲).

یکی از مسائل مهم فلسفه عرفان، تعارض در تجربه حقیقت‌گایی است که برخی این تعارضات، را دلیلی بر تناقض و پوچی قسمی از آنها قلمداد کرده‌اند. چگونه خدایی که فراتر از جهان است، با جهان

---

1. pure experiences



یکسان و خدایی که یک شخص است، غیر شخصی باشد؟ (Martin, 1986, p. 86-87)

در پاسخ به این مشکل پاسخهایی داده شده است:

مهاراج از تشبیه توصیفات متفاوت سه نفر از یک شی پرنده در آسمان دلیل می آورد. تضاد گزارشها نشان فریبده بود تجربه یا نبود شی متحرکی نیست؛ بلکه ماهیت دقیق آن را زیر سوال می برد. به طور مشابه، تناقض اظهارات عرفا، باعث نفی واقعیت نهایی نیست و قابلیت اطمینان در مورد ماهیت دقیق آن را خدشه دار می کند. (Maharaj 2018, p. 232) تمثیل مهاراج، شبیه تعبیر ملاصدرا در درک حقایق عقلی توسط نفوس ضعیف است که آنرا به نگاه در آینه در فضای نیمه تاریک تشبیه می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۴۳). در مکاشفات معنوی، ضعف قوای ادراک باطنی، به ابهام در محتوای تجربه منجر می شود. در چنین شرایطی، ساختارهای ذهنی سوژه در تحلیل ماهوی ابژه تداخل می کنند و منشأ برخی تعارضات در توصیف و گزارشات می شود.

راه حل جان هیک در پاسخ به تعارضات این است که بین «خدا به خودی خود» و مستقل از آفرینش با خدایی که می آفریند و با «خدا برای ما» تمایز در نظر بگیریم (Hick, 1993, p. 134). این همان تمایز کانت بین شی فی نفسه<sup>۱</sup> با شی درک شده است (ibid, p. 157-158) بر همین اساس هیک پیشنهاد می کند که از اصطلاح حقیقت استفاده شود که معادل سانسکریت «سات»، عربی «الحق»، و چینی «زن» است. یهودیت در شاخه عرفانی کابالیستی بین واقعیت الهی نامتناهی «ان سوف»<sup>۲</sup> و خدای ملموس در کتاب مقدس تمایز قائل شده؛ اسلام در شاخه صوفی بین واقعیت نهایی «حق» و خدای نازل کننده وحی تمایز قائل شده؛ در هندو نیز بین نیروگونا برهمن<sup>۳</sup> فراتر از محدوده تمامی مفاهیم و ساگونا برهمن که به عنوان ایشووارا، خداوند شخصی شناخته می شود، تمایز قائل شده و بودیسم مهیانه بین دارماکایا، که ذات نهایی و بی شکل و وصف ناپذیر همه بوداهاست و سامبوگا کایا (بدن معنوی بودا) و نیرمانا کایا (بدن مادی بودا) شکل های فردی بودا تمایز قائل است. (Hick, 1993, p. 165-166) ایراد هیک آن است که هستی شناسی غایات ادیان مختلف جهان را به مرتبه پدیداری تنزل داده. اکثریت قریب به اتفاق عارفان ادعا می کنند که خداوند را به عنوان یک واقعیت کاملاً عینی تجربه کرده اند، نه به عنوان یک نقاب پدیداری از یک نومن غیر قابل تجربه. راهبرد گلمن، امیدوارکننده تر است که عارفان مختلف، جنبه های

1. Ding an sich
2. En Soph
3. nirguna Brahman

واقعی متفاوتی از خداوند را تجربه می‌کنند، اما در عین حال خداوند یک کثرت بی‌اتنهاست که فراتر از آن چیزی است که در هر تجربه‌ای از او آشکار می‌شود (Maharaj 2018, p. 233).

مهاراج معتقد است که هرکسی به بخشی از حقیقت دست می‌یابد. مانند چند مرد نابینا که قسمت‌های مختلف یک فیل را لمس می‌کنند (Maharaj 2018, p. 236). در این تمثیل که مولوی آنرا برای شناخت افراد بینا در فضای کاملاً تاریک از یک فیل حکایت کرده (مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۳۵۲)، هرکسی با قسمتی از حقیقت آشنا می‌شوند؛ اما نکته اینجاست که گاهی توصیفات عرفا از حقیقت غایی، مانند اعضای یک فیل یا پدیده‌های یک شیء قابل جمع نیست؛ بلکه در تناقض با یکدیگر است.

تیلور در برابر این تعارضات، «نیروی معنوی فراگیر بنیادی» را در بطن تجارب و سنتها معرفی می‌کند. یک نیروی فراگیر و درون‌ماندگار که در ماده نفوذ می‌کند. نیروی بنیادین یا ذاتی و نه متعالی و فراتر (Taylor, 2016, p. 20). این نیرو جوهر اشیاء است (ibid, p. 35) و در تجربیات معنوی فراسنتی و کودکان با زبان عمومی‌تر، انرژی ضربان‌دار و در سنت‌های معنوی برهمن، دائو، دارماکایا، الوهیت، واحد، ان سوف کابالیستی و هوپی سرخپوستان توصیف می‌شود. (Taylor, 2024, p. 692).

بر اساس مدل «جاودان‌گرایی نرم»، آگاهی در کل جهان فراگیر است. تجربه معنوی نه از مواجهه با یک مطلق متعالی جدا، بلکه از فراروی از خود مجزا و درک وحدت با جهانی سرشار از نیروی روحانی همذات با خویشتن حاصل می‌شود. رشد فراشخصی، در راستای بسط بی‌پایان دامنه هویت، عمق ادراک و شدت ارتباط با پدیده‌های جهان معنا می‌یابد (Taylor, 2016, 35). پذیرش یک جهت کلی در بیداری لزوماً مستلزم یک هدف یا مقصد واحد نیست. هیچ نقطه پایان و مطلق معنوی که بشریت به سمت آن حرکت کند، وجود ندارد (ibid, p. 21).

تیین ملاصدرا از تعارض تجارب خدای شخصی و مطلق چیست؟ بر پایه حکمت متعالیه، ذات الهی، «وجود غیرمقید» و مطلق است و از دایره هرگونه تعین و تجربه مستقیم بشری بیرون است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۲۷). آنچه در افق ادراک انسان جای می‌گیرد، صرفاً مظاهر، تجلیات و آثار وجود الهی است (همان، ج. ۷، ص. ۳۲۶). محدودیت ذاتی قوای ادراکی انسان و نامحدودی وجود حق و شدت و نورانیت آن، هرگونه معرفت حقیقی کامل به ذات را ناممکن می‌سازد (همان، ج. ۱، ص. ۷۰). خداوند، هم از قید اطلاق (تعین‌زدایی مطلق) و هم از قید تعین رهاست؛ وجود او «لا بشرط شیء» است و شمول آن نه از نوع شمول منطقی کلی بر مصادیق، بلکه ناشی از گستردگی و سعه بی‌کران مرتبه وجود است (همان، ج. ۲، ص. ۳۲۱). این دقیقاً نقطه مقابل نگرشی است که چارلز تیلور صورتبندی کرده و با تمرکز بر «حقیقت ساری» در متن تجربه انسانی، وجود «حقیقت مطلق متعالی» را به چالش می‌کشد.



ملاصدرا، با تمسک به «اصل بساطت»، استدلال می‌کند که حقیقت بسیط، در عین آنکه تمام اشیاء است (به اعتبار ظهور و تجلی)، هیچ‌یک از آنها نیست (به اعتبار ذات و حقیقت بی‌تعین) (همان، ج ۷، ص. ۳۳). این دوگانه‌انگاری معرفتی، در دو ساحت «تزیه» و «تشبیه» بازنمایی می‌شود: از منظر تزییه، ذات در مرتبه‌ای مطلق و در نهایت شدت نورانیت قرار دارد (همان، ص. ۲۲-۲۳). از منظر تشبیهی، هر وجود ممکن، عین ربط به آن وجود حقیقی و همچون شعاعی از نور ازلی و محاط در آن است (همان، ج ۱، ص. ۱۸۷). تعینات وجودی سالک را از دستیابی بی‌واسطه (شناخت حضوری) «وجود محض» باز می‌دارد. بنابراین، شناخت وجودی و حضوری حق، نه از طریق انباشت معرفت مفهومی، که تنها از مجرای فناء سالک از خویشتن محدود و اضمحلال «منیت» (در گفتار تیلور گسترش بی‌پایان افق هویت) ممکن می‌گردد (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۲۳). از این رو، اتصال وجودی انسان و خدا، بنیاد هرگونه معرفت حضوری است و نامشهود بودن ذات، هرگز به معنای انکار عینیت و حقیقت متعالی او نیست. تفاوت بنیادین رویکرد عقلی ملاصدرا با رویکرد تجربه‌بنیاد تیلور در اینجاست که تیلور، با محوریت دادن به تجربه، هر آنچه را متعلق بی‌واسطه تجربه نباشد، نامعتبر می‌شمارد؛ حال آنکه ملاصدرا، با تکیه بر برهان عقلی، وجود فراتر از تجربه یا حقیقت مطلق را به‌طور استوار اثبات می‌کند و تجارب متنوع را نه نافی یکدیگر، که ناظر به مراتب گوناگون ظهور آن حقیقت یگانه تفسیر می‌نماید.

نکته دیگر آنکه خداوند در این شناخت، نقش فعال و کنشگر را دارد؛ یعنی خود را متناسب با وعای وجودی اشخاص ظاهر می‌سازد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۱۵). به عنوان نمونه، در قلوب عشقی، تجلیات اسمای جمالی و در قلوب خوفی، تجلیات جلالی غالب است و در قلوب معتدل هر دو تجلی به اعتدال است (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۲-۱۴۳).

در این راستا ابن عربی و روزبهان به روایتی از نبی اکرم (ص) استناد می‌کنند که پروردگار در قیامت ابتدا در صورتی ناقص تجلی می‌کند که مردم آنرا انکار می‌کنند؛ سپس در صورتی که مردم بشناسند متجلی شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۳۱۴ و بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۵). روزبهان بقلی، بارها از تجربه خدا در قالب یک شخص سخن می‌گوید. در اوائل سلوک این تجارب را رد می‌کند (بقلی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۸) اما این مشاهدات تکرار و در یکی از آنها، به او خطاب می‌شود: آیا تو در من شک می‌کنی در حالی که خود را در چشمت ممثل کردم تا به من خوگیری و شیدایم گردی؟ (روزبهان، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۸). به تدریج، رویکرد روزبهان، تبیین و دفاع از نظریه تمثیل انسانی خداوند در تجارب عرفانی است و به حدیث معراج نبوی «رأیت ربی فی أحسن صورته» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۲۲۶، بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۲) و دلایل عقلی استناد می‌کند تا اثبات کند

که صورت مرئی مثال ذات و نه عین ذات است. (بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۳) در این استدلال روزبهان می‌خواهد به این نکته تاکید کند که همه صورتها، فعل الهی است (Mostafavi, 2025, p. 90-91)

مشکل اینجاست که در برخی از تجارب، این صورت متمثل دارای صفات انسانی مانند خوردن است. به عنوان مثال همزمان راماکریشنا و راهبی به نام جاتادرای، خدای رامالالا (شکل کودک رامانا) را در حال خوردن، بازی کردن و مشغول به شیطنت دیدند (Maharaj, 2018, p. 222). به دلیل عقلی از صفات الهی، غناست و غذا خوردن صورت متمثل نه تنها برای خدا که برای صورت متمثل فرشتگان نیز شایسته مقام تجرد نیست (ذاریات، ۲۸). مهاراج برای تأیید این تجربه، از روش بررسی متقابل بهره می‌گیرد که آنرا همزمان دو نفر تجربه کردند (ibid, p. 222-223)؛ درحالی‌که این معیار تنها برای غربالگری توهمات مفید است؛ اما برای تشخیص تمثالات شیطنانی کافی نیست. به همین جهت صدرالدین، هر آگاهی فراحسی - به تعبیر استاینباک، داده‌های عمودی<sup>۱</sup> (Steinbock, 2007, p. 1) - را معتبر نمی‌شمارد و چهار معیار کلی را برای سنجش این داده‌ها دارد: روش رسیدن به آگاهی، آبخشور الهام، قلمرو و محتوای آگاهی (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۷-۱۱۸) گرچه عقل استدلالی در بسیاری از مشهودات موضع لا‌آدری دارد؛ اما در بسیاری از آنها ضابطه دارد و «اگر عقل استدلالی ضابطه برای داده‌های عقل شهودی نباشد، تمییز شهود عقلی و شهود وهمی مشکل خواهد بود.» (Aslan, 1998, p. 88) بنابراین برخلاف اصل باورپذیری آسوینبورن (Swinburne 1991, p. 254) باورپذیری تجارب باطنی مانند تجارب حسی آسان نیست و گاهی تنها راه عرضه تجربه به حکیم مسلم است (صدرالدین، ۱۳۵۴، ص. ۴۷۳)

بنابراین ملاصدرا نه تنها برخی آموزه‌های ادیان بشری که برخی تجارب متافیزیکی را جهالت و شقاوت می‌داند. با این حال، او با پذیرش این که با نهایت زهد یا قدرت حدس کشفی می‌توان در میان همه سنت‌ها به حقایق مشترکی دست یافت، راه گفت‌وگوی بین اقوام و فرهنگ‌ها را مسدود نمی‌کند. به عنوان مثال در حکمت متعالیه وجود، مساوق با علم و حیات است و هرآنچه که از وجود بهره دارد، از حیات و آگاهی برخوردار است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۳۲-۲۳۳). همین مطلب را مهاراج از اوپانیشادها نقل می‌کند: ناگهان بر من آشکار شد که همه چیز مملو از آگاهی است. (K394 quoted in Maharaj 2018, p. 204)

بر این اساس، می‌توان تمایزی بنیادین میان رویکرد ملاصدرا و طرفداران مکتب «حکمت خالده» قائل شد؛ در حالی که پیروان حکمت خالده عمدتاً در پی یافتن اشتراکات ظاهری و باطنی در میان تعالیم مذهبی است، رویکرد صدراپی در جستجوی اشتراک نسبی در «یافته‌های شهودی» است و این

1. vertical givenness
2. The principle of credulity



رویکرد، مطلق‌گرا و «همه یا هیچ» نیست؛ یعنی ممکن است نظریه‌ای از یک اندیشمند بپذیرد و نظریه‌ی دیگر او را مردود بداند. نمونه این مواجهه در نکوهش نظریه «تناسخ» یوذاسف (احتمالا بودیستوه) (همان، ج ۵، ص ۲۰۷) و پذیرش نظریه «ادوار و اکوار» او (همان، ج ۹، ص ۸) و بکارگیری آن در تفسیر آیات (صدرالدین، ۱۳۶۰ ب، ص ۹۴) است. این نگاه ظریف، همان رویکردی است که، زمینه را برای شنیدن صدای حقیقت در لابلای سنت‌های مختلف بشری فراهم می‌سازد.

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا کشف شهودی شامل حدس و الهام را به‌عنوان دو مسیر موازی در کنار وحی برای دستیابی به حقیقت به رسمیت می‌شناسد. از نظر او، حکمت، محصول اشراق و بارقه الهی است، اما لزوماً منجر به سعادت غایی نمی‌شود. وی زهد و حریت را به‌عنوان پیش‌شرط‌های نیل به معرفت شهودی برمی‌شمارد و معتقد است کسانی که از غریزه حکمی و قوه حدس کشفی قوی برخوردارند، حتی بدون التزام به شرایع الهی و سلوک علمی و عملی، ممکن است به بخشی از حقایق دست یابند که از آن به حکمت غریزی تعبیر می‌نماید. چنین شهودی هرچند سعادت علمی محسوب می‌شود، اما بدون ایمان به اصول الهی، ضامن نجات نخواهد بود.

مدل ملاصدرا از حقیقت، همچون دریایی عمیق تصویر می‌شود که افراد از سنت‌های گوناگون می‌توانند در سطوح متفاوت از آن گورهای مشابه را صید نمایند. به همین جهت می‌توان این رویکرد را «تشکیک مراتب» نامید. تشکیک در حکمت به این معناست که این تجارب، مراتب گوناگون دارند؛ برخی ناقص و برخی کامل، برخی سطحی و برخی عمیق هستند. در تشکیک شهودی، برخلاف تشکیک وجودی، میان مراتب طولی، رابطه‌ی علی برقرار نیست. یعنی ممکن است فردی بدون سابقه شهود، با جذب الهی به مکاشفه‌ای عالی دست یابد. در این نگاه، امکان وصول به مراتب عالی بدون طی مراتب پیشین (از طریق جذب) نه تنها نافی تشکیک حکمت نیست، بلکه مؤید آن است که حکمت، آزادانه و بر اساس ظرفیت وجودی، ممکن است.

تعارض تجارب عرفا، دلایل زیادی دارد. گاهی تمایز بدان جهت است که خداوند در این شناخت نقش فعال دارد و متناسب با استعداد و عقائد فرد تجلی می‌کند و تمام این تجلیات معتبر، چه بصورت مفید و چه بصورت اطلاق، آثار اوست و ذات الهی نسبت به این صور یکسان است؛ گاهی تعارضات ناشی از ابهام در تجربه و ضعف قوای ادراک باطنی و تداخل ساختارهای ذهنی تجربه‌گر در توصیف و تحلیل سوژه‌شناساست و گاهی تمایز به دلیل مراتب طولی حقیقت است.

ملاصدرا، با اصالت بخشیدن به ادیان الهی و طرد ادیان بشری و تناسخی، توحید، نبوت و معاد را هسته مشترک و نجات بخش این ادیان می داند. وی ضمن تأکید بر تمایز ذاتی ادیان الهی از غیرالهی، در پی کشف حقایق مشترک در میان سنت های مختلف است و باب گفت و گو را همواره گشوده نگه می دارد. برخلاف ادیان الهی که از باطن شریعت، به حکمت می توان رسید؛ در ادیان بشری، با حریت از عقائد باطل می توان به حکمت رسید. به عبارتی این اشتراکات به معنای تأیید تمامی باورهای آنان نیست. این نگاه با خردجاودان گرایی نرم اشتراکاتی دارد؛ زیرا بر تشابه تجارب اشراقی در سنن مختلف تأکید می ورزد، نه بر وحدت باطنی متعالی همه ادیان.

تفاوت بارز این دیدگاه با پرنیالیسم نرم در روش شناختی آن است: ملاصدرا با تکیه بر برهان عقلی و شهود عرفانی، به محتوای مشترک تجارب عرفانی اشاره می کند، بدون آنکه همه تعالیم آنها را تصدیق کند. وی چهار معیار کلی بر مبنای روش رسیدن به آگاهی، آبخور الهام، قلمرو و محتوای آگاهی در سنجش این تجارب ارائه می دهد؛ در مقابل، رویکرد تیلور، بیشتر روان شناختی است و بر درون مایه، کیفیت و آثار تجارب عرفانی بر آگاهی و زندگی افراد متمرکز است. این نگاه تجربی، که فاقد پشتوانه فلسفی استوار است، خدا را به عنوان «جوهر حاضر در اشیاء» می شناساند و از درک «حقیقت مطلق متعالی» باز می ماند.



## منابع

- ابن عربی، محی الدین (بی تا) الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- احسانی بهسودی، حبیب الله و محسنی، محمد سالم (۱۳۹۷) خرد جاویدان (برسی مبانی و مدعیات جریان سنت‌گرایی)، پرتو خرد، ش ۱۵، ۹-۱۵۲.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون (۴ جلدی)، ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامی جمعه، مهدی؛ طالبی، زهرا (۱۳۹۱) سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر، الهیات تطبیقی، ۷، ۳۷-۵۶.
- باربور، ایان (۱۳۷۴) علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بابایی، علی (۱۳۹۸) تعبیر «خمیره ازلی» و مساله «احیاء یا تاسیس؟» در حکمت اشراق سهروردی، تاریخ فلسفه، ش ۳: دوره ۱۰، ۴۵-۶۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۳) کشف الاسرار، تصحیح و تحقیق مهدی فاموری، یاسوج: رزبار.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸ق) تقسیم الخواطر. محقق و مصحح: احمد فرید المزیذی، قاهرة: دار الآفاق العربیة.
- بینای مطلق، محمود و کریمی زیارانی، علیرضا (۱۴۰۰) فلسفه علم در پرتو حکمت خالده، ترجمه علیرضا ابراهیم زاده، تهران: حکمت.
- حجت، عیسی (۱۳۹۴) سنت سنت‌گرایان و سنت‌گرایی معماران هنرهای زیبا-معماری و شهرسازی، ۲۰ (۱) ۵-۱۶.
- دانش، جواد. (۱۳۸۶) حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان؛ نقد اندیشه سید حسین نصر، معرفت، ۱۲۰، ۴۱-۵۸.
- رهنورد زهرا (۱۳۸۰) مطالعه میان رشته ای: حکمت خالده و تأویلی جدید از هنر اسلامی، پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، ۷، ۷۹-۸۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، هانزی کربن و نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵) المشارع و المطارحات، ترجمه صدرالدین طاهری، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس.
- شهرستانی، محمد (۱۴۱۵ق) الملل و النحل، تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
- شوان، فریتیوف (۱۳۹۷) وحدت متعالی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نقد فرهنگ.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴) المبدء و المعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰) اسرارالایات، تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجهی، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا) الحاشیه علی الإلهیات، قم: بیدار.

قایمی نیا، علی رضا (۱۳۸۵) علم قدسی در حکمت خالده، ذهن، ش ۲۶، ۳۷ - ۵۶.

لگنهاوزن، محمد و نصیری منصور. (۱۳۸۶) چرا سنت گرا نیستیم (نقلی بر آراء و اندیشه های سنت گرایان)، خردنامه همشهری، ش ۱۵، ۱۴-۱۷.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۱) ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت، پژوهش های فلسفی، شماره ۴۰، صص ۱۱۱-۱۲۶.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۳ الف) شهود از منظر حکمت متعالیه، اندیشه دینی، ۲۴(۴)، ۶۷-۷۹.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۳ ب) حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پاسا ساختارگرایی، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء ۳۷ (۱۶)، ۱۰۲-۷۳.

مولوی، جلال الدین محمد ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق هاشم پور سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مهدوی، منصور؛ پارسانیا، حمید. ارزیابی حکمت خالده، معرفت فلسفی، ش ۳۵، ۱۰۱ تا ۱۲۴، ۱۳۹۱.

نصر، سید حسین (۱۳۹۶) معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فروزان فر.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) جاودان خرد (مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر)، به اهتمام حسن حسینی، تهران: سروش.

Almond, Philip (1979) On the varieties of mystical experience. *Sophia* 18, 1-9.

Aslan, Adnan (1998) *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.

Maharaj, Ayon. "A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience", *In Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 2018:196-237. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>

Bano, Neelam, Humaira Ahmad, Javaria Hassan, and Rafia Razaq (2023) Principles of religious pluralism. *Religions* 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>

Bledow, Nona. The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion* 13(11), 2022: 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>

Capra, Fritjof (1975) *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.

Chittick, William C. (1994) *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.

Grof, Stanislav. The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in *psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press, 1988.

Fales, Evan (1996) Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion* 40(1): 19-46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>

Ferrer, Jorge (2000) The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology* 32(1): 7-30.

Hanegraaff, Wouter J. (1998) *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.



- Hick, John (1993) *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47  
<http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Jones, Richard H. (2016) *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978) Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 22-74.
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Martin, Michael (1986) The Principle of Credulity and Religious Experience, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise (2025) Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Nasr, Hossein. (1977) One is the spirit and multiple its earthly reflections: Thoughts on the human condition today. *Sophia Perennis* 3: 155-163.
- Nasr, Hossein (1989) *Knowledge and the sacred*. Albany: NY: SUNY Press.
- Otto, Rodolf (1932) *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*, New York: The Macmillan Company.
- Prothero, Stephen (2010) *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNY Press.
- Schuon, Frithjof (1981) *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof (1984) *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Stace, Walter T. (1961) *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan Press Ltd.
- Smart, Ninian (1965) Interpretation and Mystical Experience. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Swinburne, Richard (1991) *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism :the verticality of religious experience*, Bloomington: Indiana University Press.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi (Ed.)*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Taylor, Steve (2016) From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41:  
DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve (2023) A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism. *Sophia* 63(4): 675-697. <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert. C. (1970) *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.



## References

- Almond, Philip. (1979). On the varieties of mystical experience. *Sophia*, 18, 1-9.
- Aslan, Adnan. (1998). *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.
- Babaei, Ali (2020) Concept of “Perennial Essence” and the Problem of “Revival or Establishment” in Suhrawardī’s Philosophy, *History of Philosophy*, 3 (10) 45 – 68 .[In Persian]
- Bano, Neelam, Ahmad, Humaira, Hassan, Javaria, & Razaq, Rafia. (2023). Principles of religious pluralism. *Religions*, 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>
- Baqli, Ruzbihan. (2007). *Taqsim al-khawatir*. (A. F. al-Mazidi, Ed.). Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Baqli, Ruzbihan. (2014). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets)*. (M. Famoori, Ed.). Yasouj: Rozbar. [In Arabic]
- Barbour, Ian G. (1995). *Issues in Science and Religion*. (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: The University Publication Center.
- Bledow, Nona. (2022). The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion*, 13(11), 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>
- Bina, Mahmoud , Karimi Ziarani Alireza (2020) *Philosophy of Science in the Light of the Perennial Wisdom*, New York: Simon and Schuster.
- Capra, Fritjof. (1975). *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Danesh, Javad. (2007). Sophia Perennis and the Transcendent Unity of Religions: A Critique of the Thought of Seyyed Hossein Nasr. *Marefat*, 120, 41-58. [In Persian]
- Ehsani Behsudi, Hasibullah, & Mohseni, Mohammad Salem. (2018). Sophia Perennis (An Examination of the Foundations and Claims of the Traditionalist School of Thought). *Parto Kherad*, 15, 129-152. [In Persian]
- Emam Jome, S. Mahdi, & Talebi, Zahra. (2011). Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr. *Comparative Theology*, 3(7), 37-56. [In Persian]
- Fales, Evan. (1996). Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion*, 40(1), 19-46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>
- Ferrer, Jorge. (2000). The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), 7-30.
- Ferrer, Jorge (2002). *Revisioning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Ferrer, J. N. (2011). Participation, metaphysics, andenlightenment: Reflections on Ken Wilber’s recentwork. *Transpersonal Psychology Review*, 14(2), 3–24.
- Ghaemini, Alireza. (2006). Sacred Science in Perennial Philosophy. *Zehn*, 26, 37–56.
- Grof, Stanislav. (1988). *The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.
- Hick, John. (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hojjat, Eesa. (2015). Traditionalists’ Tradition and Architects’ Traditionalism. *Journal of*



- Fine Arts: Architecture and Urban Planning, 20(1), 5-16.  
<https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56367> [In Persian]
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47  
<http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Ibn Arabi. (n.d.). *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (4 volumes). Beirut: DarSader. [In Arabic]
- Imam Khomeini. (1993). *Sharhe Hadith Jonod eAql o Jahl*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Jones, R. H. (2022). Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia*, 61, 659–678. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3>
- Johnson, Jeff. (2001). Explanation, evidence, and mystical experience. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 5(1), 63-93.
- Jones, Richard H. (2016). *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Legenhausen, Mohammad, & Nasiri, Mansour. (2007). Why I am not a traditionalist. *Kherad Name Hamshahri*, 15, 14-17.
- Mahdavi, Mansour, & Parsania, Hamid. (2012). Evaluation of Khaleda's Wisdom. *Philosophical Knowledge*, 35, 101-124. [In Persian]
- Maharaj, Ayon. (2018). A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience. In *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. 196–237. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>
- Martin, Michael (1986) *The Principle of Credulity and Religious Experience*, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 111-126. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024b). Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism. *Journal of Mystical Literature Alzahra University*, 16(37). <http://jml.alzahra.ac.ir> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024a) Intuition in the Transcendental Philosophy, *Journal of Religious Thought*, 24(4), 67-79. <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>
- Mostafavi, Nafise (2025) *Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace*, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad (1994) *Masnavi-ye Manavi*, edited by Tofiq Hashempour Sobhani, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Nasr, Seyyed Hussein. (2003). *Javedan Kherad* (Collected Works of Dr. Seyyed Hossein Nasr). (H. Hosseini, Ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hussein. (2005). *Religion and the Order of Nature*. (M. H. Ghafouri, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]



- Nasr, Hossein (1989) Knowledge and the sacred. Albany: NY: SUNYPress
- Otto, Rodolf. (1932). *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: The Macmillan Company.
- Plato. (2001). *Plato's works (4 volumes)*. (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- Prothero, Stephen. (2010). *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNYPress.
- Rahnavard, Zahra. (2002). *Interdisciplinary Study: Perennial Philosophy and New Interpretation of Islamic Art*. University Texts, Research and Writing, 7, 79-88. [In Persian]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*. (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1987). *Tafsir al-Quran al-karim*. (M. Khajavi, Ed.). Qom: Bidar.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyya*. Qom: Mustafavi. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2003). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyah*. (M. M. Damad, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (n.d) *al-Hashiya Ala al-Elahiyat*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Schuon, Frithjof. (1981). *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Shahrestani, Mohammad. (1995). *Melal-Va-Nehal*. (A. A. Muhanna & A. H. Fa'ur, Research). Beirut: Dar Al Maarifah. [In Arabic]
- Stace, Walter T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press Ltd.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism: The verticality of religious experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smart, Ninian (1965) *Interpretation and Mystical Experience*. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi* (Ed.), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Swinburne, Richard. (1991). *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, S. (2012). *Transformation through suffering: A study of individuals who have experienced positive psychological transformation following periods of intense turmoil and trauma*. *Journal of Humanistic Psychology*, 52, 30–52. DOI: 10.1177/0022167811404944
- Taylor, Steve (2016) *From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism*, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41. DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). *The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism*. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve. (2023). *A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism*, *Sophia*, 63(4), 675-697: <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert C. (1970). *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.