

## تحلیلی انسان‌شناختی از نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان

### اکبر قربانی\*

#### چکیده

در نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان، تمایز ظاهر و باطن دین تمایزی اساسی به شمار می‌آید که هم با نگرش مابعدالطبیعی به مراتب هستی و تمایز مطلق و نسبی پیوند دارد و هم با تمایز معرفت‌شناختی شریعت و طریقت و نیز با تمایز سنخ‌شناختی اهل ظاهر و اهل باطن گره خورده است. شوان در بینش و نگرشی مابعدالطبیعی با تأکید بر منشأ الهی دین و تمایز نهادن میان ظاهر و باطن دین و با توجه به تکثر و تنوع افراد و رعایت حاشیه‌ی بشری در نزول وحی، تنوع ادیان را ناشی از گوناگونی وحی‌ها متناسب با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشری می‌داند. از نظر او، کثرت صور قدسی مانع وحدت حقیقی ادیان در مراتب بالای وجود نیست و هرچند بیشتر افراد یا همان اهل ظاهر نمی‌توانند این وحدت برین را فهم کنند، عارفان اهل باطن به دریافت وحدت درونی و متعالی ادیان نائل می‌شوند. نگرش همراه با احترام و مدارای اهل باطن به اهل ظاهر و برخلاف آن نگرش توأم با تردید و گهگاه خصمانه و خشونت‌آمیز اهل ظاهر به اهل باطن با توجه به تفاوت سنخ‌شناختی آنان قابل فهم و توجیه است. البته تمایز اهل ظاهر و اهل باطن در نظریه‌ی شوان و تأکید او بر توانایی معرفتی اهل باطن در فهم و دریافت وحدت متعالی ادیان منافاتی با زندگی دینی مؤمنان و سلوک معنوی پیروان ادیان ندارد که بیشترشان اهل ظاهر یا اهل شریعت هستند.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- دین، ۲- شریعت و طریقت، ۳- وحدت متعالی، ۴- اهل ظاهر و اهل باطن، ۵- شوان.

#### ۱. مقدمه

دیدگاه سنت‌گرایان یا اصحاب حکمت خالده در باب نسبت میان ادیان که در واقع

برگرفته از نام کتاب فریتیوف شوان<sup>۱</sup> (۱۹۰۷ - ۱۹۹۸) در دین‌پژوهی تطبیقی است، نظریه‌ی «وحدت متعالی ادیان»<sup>۲</sup> نامیده می‌شود. شوان در دیدگاه مابعدالطبیعی خود با تفکیک و تمایز شریعت و طریقت یا ظاهر و باطن دین می‌کوشد تا وحدت حقیقی و متعالی ادیان را در عین کثرت و تنوع ظاهری آن‌ها متناسب با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشری نشان دهد. او ضمن توجه به مراتب هستی و تأکید بر تمایز مطلق و نسبی، هم به تفاوت معرفت-شناختی شریعت و طریقت و هم به تمایز سنخ‌شناختی اهل ظاهر و اهل باطن توجه داشته است. برای فهم بهتر و تحلیل دقیق‌تر نظریه‌ی شوان در باب وحدت متعالی و درونی ادیان در عین کثرت ظاهری و بیرونی آن‌ها، لازم است نظرگاه او را در باب انسان بررسی کنیم؛ چراکه با دریافت طبیعت متعالی انسان، می‌توان طبیعت وحی، دین و سنت و امکان و ضرورت و حقیقت آن‌ها را دریافت. با فهم ذات بی صورت دین می‌توان در ساحتی باطنی که همان ساحت عرفان و دین جاودان است، معنای کثرت و گوناگونی ادیان را دریافت و اختلافات ظاهری ادیان را تبیین کرد (۱۸، ص: ۱۲۵).

در این نوشتار، پس از معرفی نظریه‌ی شوان در باب نسبت میان ادیان، به بررسی و تحلیل انسان‌شناختی آن می‌پردازیم. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است: شوان با تکیه بر کدام مبانی و پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی نظریه‌اش را مطرح ساخته است؟

## ۲. تعدّد و وحدت ادیان از دیدگاه شوان

شوان ضمن تأکید بر منشأ الهی و فوق‌بشری دین به‌مثابه‌ی «چیزی که انسان را با خداوند پیوند می‌دهد و کلّ وجود او را دربرمی‌گیرد» (۱۸، ص: ۱۲۰)، کاملاً به تعدّد و تنوع ادیان توجه دارد. از نظر او، «همه‌ی ادیان دربردارنده‌ی حقایق قاطع و میانجیان (واسطه‌ها) و معجزات هستند؛ اما ترتیب این عناصر و اهمیت نسبی آن‌ها می‌تواند بنا بر شرایط وحی و متناسب با قابلیت‌های بشری متفاوت باشد» (۲۱، ص: ۷۰). دیدگاه وی در باب وحدت ادیان موجب انکار تعدد آن‌ها یا پذیرش نسبت ادیان نمی‌شود؛ زیرا او بر ضرورت وجود ادیان مختلف یا تکثر وحی‌ها و تنوع صور دینی تأکید دارد (۱۳، صص: ۶۸ - ۶۹). لذا دل‌نگرانی کسانی که حاصل تعالیم قائلان به «حکمت خالده» و «وحدت متعالی ادیان» را نسبتی شدن ادیان و مانعی برای تبعیت خالصانه‌ی مؤمنان از یک سنت خاص می‌دانند، بی‌مورد به نظر می‌رسد (۹، ص: ۲۰۱). شوان گذر زمان را موجب از دست رفتن اعتبار ادیان یا به پایان رسیدن آن‌ها نمی‌داند و تأکید می‌کند که اگر حقیقت دین را بشناسیم و از وضعیت معنوی انسان آگاه باشیم، هم اعتبار ادیان را با وجود گذشت قرون متمادی تأیید می‌کنیم و هم نیاز ضروری و همیشگی انسان به دین را می‌پذیریم (۱۳، ص: ۷۵). او هم به

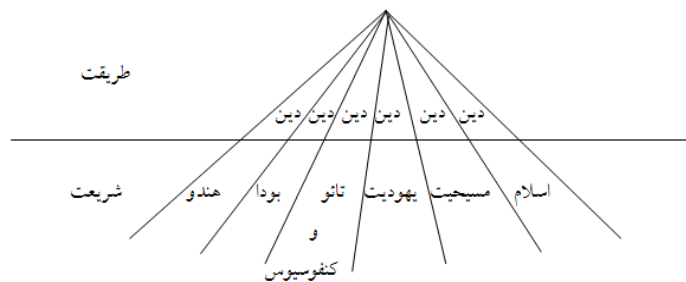
عمیق‌ترین معنا «تعدد ادیان» را می‌پذیرد که منشأ و مبنای الهی دارد و به اهمیت این تعدد و کثرت اعتقاد تام دارد و هم بر «وحدت درونی و متعالی ادیان» تأکید می‌کند. از نظر وی، ادیان گوناگون و متعدّد، هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک؛ اما مسأله‌ی اصلی آن است که مرز کثرت و وحدت ادیان در کجا باید ترسیم گردد و ارتباط بین آن‌ها چگونه باید تبیین شود.

## ۲.۱. تمایز ظاهر و باطن دین

شوان برای تبیین وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع آن‌ها تمایز میان ظاهر و باطن دین را مطرح می‌سازد؛ تمایز میان ظاهر و باطن دین و به تعبیر دیگر تمایز میان بُعد بیرونی و بُعد درونی هر سنت دینی که کهگنون<sup>۳</sup> نیز بر آن تأکید ورزیده است (۴، صص: ۲۱ - ۳۵) اهمیتی اساسی و محوری در آثار شوان دارد و با اثبات «وحدت متعالی ادیان» چنان‌گره خورده است که اگر تمایز میان این دو بُعد دین و نسبت میان آن‌ها دقیقاً فهم نشود، فهم کامل این نظریه و به طور کلی، دریافت دیدگاه سنت‌گرایان در باب «وحدت درونی ادیان» میسر نخواهد بود (۱۳، صص: ۷۵ - ۷۶). فهم این تمایز در پرتو نگرش شوان به دین و سنت کلید اصلی دریافت نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان است.

شوان با تأکید بر آموزه یا تعلیم وافی به مقصود و روش معنوی کارآمد به مانند دو مؤلفه‌ی اساسی و باطنی یک دین حقیقی و راست‌آیین بیان می‌کند که عناصر ظاهری خاص مانند پیامبران تبلیغی و وقایع مقدس به مثابه ظواهر، نسبت به عناصر اصلی فوق‌جنبه‌ی فرعی دارند. بنابراین ممکن است اهمیت و ارزش این عناصر از دینی به دین دیگر فرق کند، بی‌آن‌که این امر سبب شود آن معیارهای اصلی که هم به حقیقت مابعدالطبیعی و هم به قدرت نجات‌بخشی ناظر است، در تضاد با یکدیگر واقع شود (۱۷، صص: ۱۴ - ۱۵). تمایز میان ظاهر و باطن دین در واقع همان تمایز میان شریعت ظاهری<sup>۴</sup> و طریقت باطنی<sup>۵</sup> است که به خوبی بیانگر دیدگاه شوان در باب تعدّد و وحدت ادیان است و مرز اختلاف و اشتراک ادیان را از نظر او نشان می‌دهد. به این معنا که در نظریه‌اش مرز اختلاف و اشتراک یا مرز کثرت و وحدت ادیان را با تفکیک میان شریعت و طریقت در هر دین نشان می‌دهد. از نظر او، ادیانی همچون هندو، بودا، یهودیت، مسیحیت، اسلام و... را یک خط عمودی از یکدیگر جدا نمی‌کند؛ بلکه خطی افقی هر کدام از این ادیان را به دو بخش تقسیم می‌کند: یکی طریقت باطنی آن دین که در بالای خط افقی قرار می‌گیرد و وجه اشتراک آن دین با ادیان دیگر است و دیگری شریعت ظاهری آن دین که در زیر خط افقی قرار دارد و بیانگر وجه اختلاف آن دین با ادیان دیگر است (۲۶، صص: XI - XII). به تعبیر دیگر از نظر شوان، تمایزی بنیادین میان خود ادیان وجود ندارد، به طوری که هر دین را

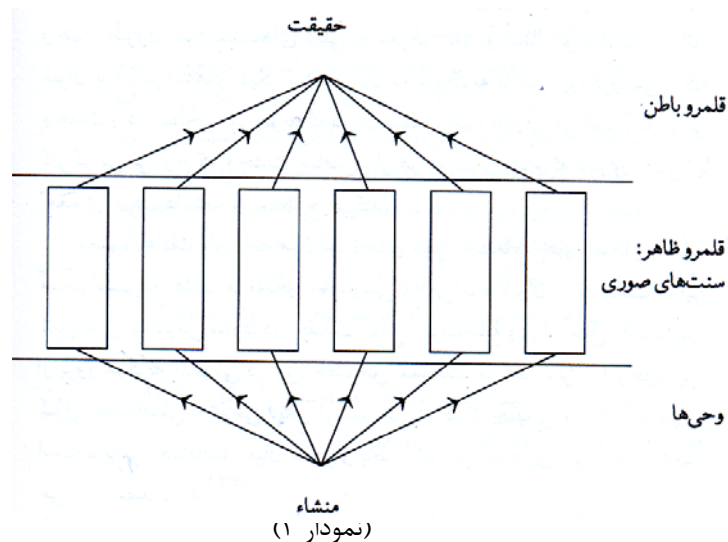
یکسره از ادیان دیگر جدا سازد؛ بلکه در هر دینی، می‌توان شریعت ظاهری یا دین ظاهری توده‌های مؤمنان و متدینان به آن دین را از طریقت باطنی یا دین باطنی عارفان آن دین تمایز داد. شریعت ظاهری مجموعه‌ای است فراهم‌آمده از تصورات، مفاهیم، استنباطات، احکام، تعالیم، سبک زندگی و اعمالی عبادی که همگی تحت تأثیر اوضاع و احوال فرهنگی جامعه‌ای است که مؤمنان و متدینان در آن به سر می‌برند؛ اما طریقت باطنی تجربه یا علم بی‌واسطه‌ای است که عارفان هر دین از واقعیت نهایی یا حقیقت مطلق دارند. لذا ادیان، هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک؛ به این معنا که اگر شرایع ظاهری ادیان مختلف را با یکدیگر بسنجیم، می‌بینیم که هرگز وحدت ندارند و مغایرت‌ها و بلکه تناقضات و تعارضات فراوانی میانشان به چشم می‌خورد؛ اما طریقت باطنی ادیان امری واحد است که در تمامی ادیان مشترک است. وحدت ادیان تنها در مرتبه‌ی طریقت یعنی در مرتبه‌ی باطن بی‌صورت و درونی دین یافت می‌شود. با توجه به مراتب وجود از نظر شوان به لحاظ مابعدالطبیعی، ادیان در خدا یعنی در قله‌ی وجود یکی هستند؛ اما در مراتب پایین و زیرین آن قله از هم جدا شده و با یکدیگر متفاوت‌اند. از این رو، تنها عارفان (اهل باطن) یعنی اقلیتی از مردان و زنان که دریافته‌اند ریشه در امر مطلق دارند، این وحدت درونی و متعالی ادیان را درمی‌یابند (۲۶، صص: XI - XV؛ ۵، صص: ۴۰۹ - ۴۱۱). برای تقریب به ذهن، می‌توان نمودار (۱) را که هیوستون اسمیت در مقدمه‌اش بر کتاب *وحدت متعالی ادیان* آورده است، ترسیم نمود (۲۶، ص: XII):



(نمودار ۱)

تصویری دقیق‌تر و تفصیل‌یافته‌تر از نمودار فوق را کنت آلدمدو در نمودار (۲) آورده و توضیح داده است که در این جا بر هم زدن خط‌ها ممکن نیست. آن‌ها از یک سرآغاز واحد نشأت می‌گیرند و در مقصدشان در انتهای قلمرو ظاهر به هم می‌پیوندند. رأس این نمودار را حقیقت، واقعیت یا مطلق می‌توان در نظر گرفت. نقطه‌ی آغاز و نقطه‌ی رسیدن یا نقطه‌ی

انجام یکی هستند. در این نظرگاه که در آن تفاوت‌های صوری ادیان کاملاً محترم شمرده می‌شود، ضرورت و تمامیت صوری سنت‌های گوناگون به هیچ وجه از اعتبار ساقط نمی‌گردد. رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است.



در قلمرو ظاهر، شاهد سنت‌های دینی جدا از هم هستیم که هر یک به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های صوری نشأت‌گرفته از یک وحی پایبند است. ورای قلمرو ظاهر، در قلمرو باطن، سنت‌های مختلف از طریق ابزارهای گوناگونی همچون تعالیم باطنی، رازآموزی‌ها یا تشریف‌های معنوی، آداب و سلوک معنوی، تعقل و نیز تجربه‌ی تام و تمام، در ساحت حقیقت به هم می‌پیوندند (۱۳، صص: ۷۶ - ۷۷).

### ۳. تمایز معرفت‌شناختی شریعت و طریقت

از آنچه شوان گفته است، می‌توان دریافت که او شریعت و طریقت یا مشرب ظاهری و مشرب باطنی را در واقع دو سطح متفاوت معرفتی می‌داند که البته با یکدیگر ارتباط دارند. از نظر او «شریعت عبارت است از یکی دانستن حقایق متعالی با صورت‌های اعتقادی و اگر نیاز افتد، با واقعیت‌های تاریخی یک وحی خاص؛ حال آن‌که طریقت به نحوی کم یا بیش مستقیم به همین حقایق اشارت دارد؛ اما با قبول این‌که نسبت یک رمز با محتوایش نسبت یک تجلی با اصل آن است، تناظر و در عین حال، تضادی میان دو مرتبه‌ی شریعت و طریقت وجود دارد: طریقت حافظ شریعت است؛ زیرا جوهر آن است؛ اما از جهاتی نیز ناقض شریعت است؛ زیرا از آن برمی‌گذرد» (۱۹، ص: ۱۴۴).

شوان با توجه به محدودیت فهم صرفاً نظری یک فکرت آن را با کلمه‌ی جزم‌اندیشی<sup>۶</sup> مشخص می‌سازد و عقاید یا جزمیات دینی را حداقل تا آن‌جا که قالب‌های ادراکی دیگر را طرد می‌کنند، نمایانگر فکرتی می‌داند که بر حسب گرایش نظری به آن توجه شده است و این شیوه‌ی انحصاری نظرانداختن به فکرت‌ها را مشخصه‌ی منظر جزم‌اندیشانه‌ی دینی برمی‌شمارد. او برای نشان‌دادن محدودیت فهم نظری و فهم جزم‌اندیشانه این دو را با رؤیت یک شیء مقایسه می‌کند: درست همان طور که رؤیت یک شیء تمام وجوه ممکن آن یعنی طبیعت تام و تمام شیء را که شناخت کاملش چیزی کمتر از یکی شدن با آن نیست، آشکار نمی‌سازد، یک مفهوم نظری نیز خودش متناظر با حقیقت تام نیست و ضرورتاً فقط حاکی از یک وجه آن حقیقت است که می‌تواند وجهی اساسی باشد یا نباشد. همچنان که بنا بر تمثیلی معروف، شناخت حسّی یک فیل توسط افراد کوری که حتی شناختی نظری از فیل ندارند، شناختی جزئی و ناقص است؛ چراکه هر کدام از آن‌ها فیل را متناسب با بخشی که لمس کرده است، می‌شناسد و توصیف می‌کند. از نظر شوان، فهم جزمی یا عقیدتی حتی محدودتر از رؤیت نامناسب و ناقص یک شیء است و با رؤیت انحصاری یک وجه از شیء قابل مقایسه است؛ یعنی رؤیتی که سکون و ثبات بیننده را فرض می‌گیرد. این در حالی است که فهم و استنباط عقلانی محدود نیست و می‌توان آن را با مجموع رؤیت‌های ممکن شیء مورد بحث مقایسه کرد؛ یعنی رؤیت‌هایی که قدرت جا به جایی یا توانایی تغییر دیدگاه را در مدرک یا فاعل شناسایی مفروض می‌گیرند. در واقع فهم و استنباط عقلانی همچون رؤیت همه‌ی وجوه یک شیء از تمام زوایای ممکن است که در این حالت هم شیء و هم بیننده می‌توانند حرکت کنند؛ یعنی تمام وجوه شیء از زوایا و منظرهای متفاوت دیده می‌شود (۲۳، فصل ۲) و (۵ - ۲). شوان از این مثال‌ها و مقایسه‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که در آموزه‌های عقلانی<sup>۷</sup>، این دیدگاه‌ها و نیز وجوه گوناگون هستند که شکل و صورت باور و اعتقاد را مشخص می‌سازند، در حالی که در جزم‌اندیشی، اعتقاد با یک دیدگاه و وجه محدود و مشخص درمی‌آمیزد و بنابراین دیدگاه‌ها و وجوه دیگر را طرد و نفی می‌کند (۲۳، ص: ۶).

### ۱.۳. محدودیت شریعت ظاهری و شمول طریقت باطنی

با عنایت به آنچه گفتیم، شوان از یک سو محدودیت شریعت یا مشرب ظاهری را مطرح می‌سازد (۲۳، فصل ۲) و از سوی دیگر، از تعالی و کلیت و شمول طریقت یا مشرب باطنی سخن می‌گوید (۲۳، فصل ۳). می‌توان گفت که یک جنبه از محدودیت شریعت ظاهری همان محدودیت معرفتی آن است؛ به این معنا که مشرب ظاهری یا دیدگاه شریعت‌مدارانه با جزم‌اندیشی هم‌آغوش است و تنها از یک منظر انحصاری و محدود به یک

وجه خاص حقیقت می‌نگرد. از نظر او، دیدگاه شریعت‌مدارانه یا منظر شریعت اساساً منطقی است که به بیشترین نفع و مصلحت فردی توجه دارد که البته محدود به زندگی دنیوی نمی‌شود و همان توجه به رستگاری شخصی است (۲۳، صص: ۷ - ۱۳). روشن است که این منظر محدود مشرب‌ظاهری چیزی متعالی در بر ندارد. حقیقت‌آگزوتریکی یا همان منظر شریعت بنا به تعریف و به خاطر محدودیت غایتش محدود است، بدون این‌که این محدودیت لطمه‌ای وارد سازد بر تفسیر ازوتریکی یا همان منظر طریقت که همین حقیقت به خاطر کلیت رمزی آن یا پیش از هر چیز به برکت سرشت دوگانه‌ی درونی و بیرونی خود وحی‌پذیرای آن است. از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که یک عقیده‌ی جزمی<sup>۸</sup> هم ایده و فکرتی محدود است و هم در عین حال یک رمز نامحدود به شمار می‌آید. شوان برای توضیح این‌که «عقیده‌ی جزمی، هم ایده‌ای محدود و هم سمبولی نامحدود است» نمونه‌ای می‌آورد: عقیده‌ی جزمی یگانگی کلیسای خداوند<sup>۹</sup> در مسیحیت کاتولیک باید حقیقتی همچون اعتبار صور دینی راست‌آیین دیگر را کنار بگذارد؛ چون ایده و اندیشه‌ی شمول و کلیت دینی<sup>۱۰</sup> فایده‌ای برای رستگاری ندارد و حتی می‌تواند به آن ضرر برساند؛ زیرا این ایده برای کسانی که توانایی فراتر رفتن از منظر فردی را ندارند، تقریباً ناگزیر منجر می‌شود به بی‌اعتنایی دینی<sup>۱۱</sup> و سپس غفلت از تکالیفی دینی که انجام آن‌ها دقیقاً شرط اساسی رستگاری است. از سوی دیگر، همین ایده‌ی شمول و کلیت دینی به طور رمزی و مابعدالطبیعی تعریف جزمی یا کلامی کلیسا را دربردارد؛ زیرا همه‌ی مؤمنین به خدا اعضای کلیسای خداوند هستند؛ همچنان که در دو دین توحیدی دیگر، یعنی یهودیت و اسلام، در مفاهیم خاص قوم برگزیده<sup>۱۲</sup> و تسلیم<sup>۱۳</sup>، یک رمز جزمی از ایده‌ی راست‌آیینی کلی و عام<sup>۱۴</sup> یعنی همان سنت جاویدان یاسناتنه دهرمه<sup>۱۵</sup> نزد هندوان را می‌توان یافت. البته روشن است که این محدودیت بیرونی عقیده‌ی جزمی یعنی همان چیزی که سرشت جزمی‌اش را به آن می‌دهد، کاملاً مشروع است؛ زیرا آن منظر فردی که این محدودیت متناظر آن است، در سطح وجودی خودش واقعیتی است؛ یعنی منظر فردی از یک واقعیت نسبی حکایت می‌کند که هم واقعیت دارد و هم محدودیت دارد (۲۳، صص: ۷ - ۸؛ ۳، صص: ۱۰ - ۱۲).

پس انحصارطلبی دیدگاه شریعت یا مشرب‌ظاهری ناشی از بی‌توجهی به حقیقت صورت‌های دینی دیگر و نیز بی‌توجهی به حقیقت درونی نهفته در باطن خود شریعت است؛ زیرا دیدگاه شریعت یا مشرب‌ظاهری تنها به منفعت و رستگاری شخصی می‌اندیشد و پذیرش کثرت صور دینی می‌تواند برای این جست‌وجوی انحصاری رستگاری شخصی زیان‌آور باشد (۲۳، ص: ۱۵).

محدودیت معرفتی شریعت موجب می‌شود که اهل شریعت طریقت را نفهمند و در واقع حق داشته باشند که طریقت را نفهمند یا حتی آن را نادیده انگارند؛ همچنان که حق دارند برخی تجلیات طریقت را که به نظر می‌رسد از حد خود فراتر رفته است، طرد و نفی کنند (۲۳، صص: ۱۰ - ۱۱).

شوان در سخن گفتن از تعالی و کلیت یا جهان‌شمولی طریقت یا مشرب باطنی به خوبی به تفاوت سطح معرفتی طریقت نسبت به شریعت توجه دارد؛ سطحی که فراتر از سطح شریعت است و تنها نخبگان عقلانی<sup>۱۶</sup> که شمارشان اندک است، به آن دست می‌یابند (۲۳، ص: ۳۱). از نظر او «طریقت یا مشرب باطنی به حقیقت اشیا نظر می‌کند... و عالم را نه از منظر بشری، بلکه از منظر خداوند می‌بیند» (۱۶، ص: ۶۷). عرفان یا معرفت باطنی همانا مشارکت ما در نظرگاه ناظر الاهی است که ورای دوگانگی مُدرک، مُدرک یا تفکیک سوژه، ابژه است و اتحاد عالم و معلوم را دربردارد (۱۶، ص: ۷۶).

با توجه به مراتب وجود از نظر شوان، همانطور که به لحاظ مابعدالطبیعی، ادیان در خدا یعنی قلّه‌ی وجود یکی هستند و پایین آن مرتبه با هم متفاوت‌اند، به لحاظ معرفت-شناختی، فهم و بصیرت دینی نیز در اوج خود یعنی در بالاترین مرتبه‌اش که همان مرتبه‌ی شهود عقلانی و طریقت باطنی است، به وحدت می‌رسند و در مراتب پایین که همان مرتبه‌ی عقل جزئی و شریعت ظاهری است، متعدد و متکثر می‌شود (۲۶، ص: XII).

#### ۴. تکثر و تنوع افراد

از نظر شوان، یکی بودن حقیقت مستلزم این نیست که تنها یک وحی یا یک سنت تنها وجود داشته باشد؛ زیرا حقیقت ورای صور جای دارد؛ اما وحی یا سنت ناشی از آن به مرتبه‌ی صوری تعلق دارد و سخن گفتن از صورت همانا سخن گفتن از گوناگونی و کثرت است (۱۶، ص: ۲۵). حال با توجه به این که مخاطب وحی انسان است، یک جنبه از این گوناگونی و کثرت وحی‌ها به گوناگونی و کثرت افراد باز می‌گردد و این چیزی است که شوان کاملاً به آن توجه دارد. در واقع شوان بی‌آن که به نژادپرستی یا قوم‌پرستی تمایل داشته باشد، نوع بشر را نه نوعی موجود روانی یک‌دست می‌شمارد، نه توده‌ای بی‌شکل؛ بلکه آن را منقسم به شاخه‌های متعدد و متمایز قلمداد می‌کند که هر یک خصوصیات منحصر به خود را دارد، همچون خصوصیات روان‌شناختی و جز آن که قابلیت‌های آن نسبت به حقیقت را تعیین می‌بخشند و درک و فهمش را از واقعیت شکل می‌دهند؛ یعنی از نظر او تفاوت افراد روی زمین صرفاً ظاهری و غرضی نیست (۱۳، ص: ۶۹) و همانطور که خودش می‌گوید، «ما بر روی زمین وجود نژادهای گوناگونی را مشاهده می‌کنیم که تفاوت‌هایشان



معتبر و موجه است؛ زیرا هیچ نژاد دروغینی در تقابل با نژاد راستین وجود ندارد؛ همچنان که وجود زبان‌های متعدد را می‌بینیم و هیچ کس در اندیشه‌ی تردید در صحت و اعتبار آن‌ها نیست» (۱۶، ص: ۲۸). از نظر او، گوناگونی ادیان و سنت‌های دینی و تنوع صور و حیانی با گوناگونی و تنوع شاخه‌های بشری پیوندی وثیق دارد و این امر خاستگاه و پراکندگی جغرافیایی ادیان را نیز توجیه و تبیین می‌کند. برای نمونه، گسترش آیین شمّنی<sup>۱۷</sup> در بخش‌هایی از اروپای شمالی، در بخش‌هایی از آسیا همچون سیبری، تبت، مغولستان، کره، چین و ژاپن و نیز در میان سرخ‌پوستان آمریکا، حاکی از طبع معنوی معینی است که در میان مردمان این نواحی و سرزمین‌ها مشترک است (۱۸، صص: ۵۹ - ۶۲). پس با توجه به این که اقوام گوناگون و گروه‌های مختلف انسانی مخاطب وحی قرار می‌گیرند و وحی نیز صورت‌بندی کردن حقیقت است، می‌توان گفت: «آنچه تفاوت میان صور حقیقت را تعیین می‌کند، تفاوت میان قابلیت‌های بشری<sup>۱۸</sup> است. هزاران سال است که بشریت به شاخه‌های اساساً متفاوت تقسیم شده است؛ شاخه‌هایی که بشریت‌های کامل بسیاری را تشکیل می‌دهند که کم و بیش در خود محصور گشته‌اند. وجود قابلیت‌های معنوی چنین متفاوت و چنین اصیل انکسارهای متفاوت حقیقت واحد را ایجاب می‌کند» (۱۶، ص: ۲۵).

#### ۴.۱. تجلی تفاوت‌های بشری در نظام کاست

شوان در دو مقاله‌ی «معنای کاست»<sup>۱۹</sup> و «معنای نژاد»<sup>۲۰</sup> از این شاخه‌های بشری و تفاوت‌های آن‌ها سخن گفته است. در بیان حقیقت کاست، نه تنها در نظام اجتماعی هندو، بلکه در معنایی عام‌تر، همچون امری که در همه‌ی جوامع بشری همیشه حاضر است، وی ضمن اشاره به برخی انتقادات و سوءتعبیرهای رایج درباره‌ی کاست‌ها (۱۴، صص: ۷ - ۸) تأکید می‌کند که «نظام کاست‌ها همانند همه‌ی نهادهای مقدّس دیگر مبتنی بر طبیعت امور و یا به بیان دقیق‌تر مبتنی بر جنبه‌ای از آن و بنابراین مبتنی بر واقعیتی است که در اوضاع و احوال خاص بالضروره به منته‌ی ظهور می‌رسد» (۱۴، ص: ۱۰)؛ یعنی از نظر شوان، نظام کاست مبتنی بر برخی خصائص طبیعی نوع بشر است که آن را نوعی اجرای این خصائص در قالب سنت می‌توان شمرد؛ همچنان که از نظر مهاتما گاندی (۱۸۶۹ - ۱۹۴۸)، نظام کاست ذاتی طبیعت بشری است (۱۴، ص: ۱۸). شوان نژادها را نیز ناشی از جنبه‌های بنیادین بشریت می‌داند و نه از امری اتّفاقی در طبیعت (۱۴، ص: ۳۹). البته این سخن را در باب جنبه‌ی مقابل نظام کاست، یعنی برابری آدمیان در پیشگاه خداوند نیز معتبر می‌داند و با توجه به این که انسان دارای نفسی فناپذیر است، مساوات افراد را امری یقینی می‌داند و عنایت به این عنصر برابری را در برخی جوامع سنتی خاص مقدّم بر

ملاحظه‌ی اختلاف اهلیت‌ها<sup>۲۱</sup> می‌شمارد و توضیح می‌دهد که «جاودانگی نفس اصل مسلم مساوات‌طلبی دینی<sup>۲۲</sup> است؛ درست همان طور که ماهیت نسبتاً الهی عقل کلی و بنابراین ماهیت نسبتاً الهی نخبگان عقلانی اصل مسلم نظام کاست است» (۱۴، ص: ۱۰). شوان با مقایسه میان نظام ذومراتب دین هندو و دیدگاه مساوات‌طلبانه‌ی اسلام و مشابه آن در روحانیان مسیحی<sup>۲۳</sup> و با بیان این‌که در این‌جا فقط اختلاف در تأکید در کار است (زیرا حقیقت یکی است)، هم به نمونه‌ای از مساوات که دین هندو در کاست برتر<sup>۲۴</sup> فقرای هندو یا تارکان دنیا (سنیاسی‌ها)<sup>۲۵</sup> محقق می‌سازد، اشاره می‌کند و هم با بیان این‌که حتی در مساوات‌گراترین ادیان نیز نوعی سلسله مراتب دیده می‌شود، سادات یا خاندان پیامبر(ص) را در اسلام مثال می‌زند که یک گروه ممتاز دینی را تشکیل می‌دهند. آنگاه با تأکید بر این‌که نگاه نگاهی‌نگاهدشت وراثت<sup>۲۶</sup> مفتاح نظام کاست است که هم انحصار در اذن ورود به معابد هندو و هم به طور کلی شأن غالب احکام پاکی و ناپاکی را تبیین می‌کند، دغدغه‌ی دین هندو را نه گرویدن غیرمعتقدین به آن، بلکه بر عکس، حفظ پاکی ازلی عقلانی و اخلاقی و آیینی می‌داند (۱۴، صص: ۱۰ - ۱۱).

گونگونگی نگرش‌ها و ذهنیت‌های انسانی مراتب متعددی از پذیرش<sup>۲۷</sup> را باعث می‌شود و این تنوع یا اختلاف است که نظام کاست در دین هندو آن را لاقلاً از حیث معنویت مورد توجه قرار می‌دهد (۲۲، ص: ۹۷). از نظر شوان «دین هندو در طبیعت بشری پیش از هر چیز گرایش‌هایی بنیادین را مد نظر قرار می‌دهد که آدمیان را به دسته‌های ذومراتب تقسیم می‌کنند... این گرایش‌های بنیادین را می‌توان به عنوان انحای مختلف نگرستن به یک واقعیت تجربی تعریف کرد. به تعبیر دیگر، گرایش بنیادین در یک انسان مرتبط است با احساس یا خودآگاهی او نسبت به آنچه که واقعی است» (همان). با عنایت به این گرایش‌های بنیادین است که شوان کاست‌ها را تشریح می‌کند (۱۴، صص: ۱۱ - ۱۴):

۴.۱.۱. کاست اول: براهمنه<sup>۲۸</sup>: از نظر این کاست، یعنی سنخ<sup>۲۹</sup> یا رده‌ی صرفاً عقلانی<sup>۳۰</sup>، مشاهدتی<sup>۳۱</sup> و روحانی<sup>۳۲</sup>، آنچه بی‌زوال<sup>۳۳</sup> و متعال است، واقعی به شمار می‌رود.

۴.۱.۲. کاست دوم: کشتریه<sup>۳۴</sup>: این کاست یعنی رده‌ی پهلوانی<sup>۳۵</sup> از خرد نافذ برخوردار است؛ اما بیشتر به مجاهدت<sup>۳۶</sup> و تحلیل متوجه است تا به مشاهدت و ترکیب؛ قدرتش اساساً در منش اوست. از نظر این سنخ بشری، آنچه واقعی به شمار می‌آید، عمل<sup>۳۷</sup> است؛ زیرا از طریق عمل است که امور تعیین و تعدیل و تنظیم می‌گردند. بدون عمل نه فضیلتی هست، نه شرافتی و نه عظمتی. بنابراین همانطور که از نظر براهمنه چیزها همه متغیر و غیرواقعی است، مگر آنچه سرمد یا ملحق به آن باشد، یعنی حقیقت، معرفت، مشاهدت، عبادت و طریقت<sup>۳۸</sup>، به همین نحو از نظر کشتریه نیز

#### تحلیلی انسان‌شناختی از نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان ۱۰۱

چیزها همه غیرقطعی و فرعی<sup>۳۹</sup> است، مگر امور ثابت دهرمه<sup>۴۰</sup> یا راه و رسم او؛ یعنی مجاهدت، شرافت، فضیلت، عظمت و نجابت که به نظر وی، ارزش‌های دیگر همه بر آنها متکی است. این نظرگاه بدون هیچ دگرگونی اساسی در کیفیت روان‌شناختی‌اش به ساحت دینی منتقل تواند شد.

**۳.۱.۴. کاست سوم:** ویشیه<sup>۴۱</sup>: کاست سوداگر، برزگر و پیشه‌ور. انسانی است که فعالیت‌هایش بنا بر طبیعت ذاتی و باطنی او به ارزش‌های مادی مربوط است. از نظر او، ثروت، امنیت، رفاه و سلامت واقعی به شمار می‌روند. در حیات غریزی وی، دیگر ارزش‌ها ثانوی است و او از صمیم قلب به آنها معتقد نیست. این دیدگاه وقتی به ساحت دین منتقل گردد، منحصرأ به نظرگاه معطوف به کسب ثواب برای تأمین آخرت مبدل می‌شود.

**۴.۱.۴. کاست چهارم:** شودر<sup>۴۲</sup>: سه کاست نخست را می‌توان به منزله‌ی روحی بهره‌مند از بدن دانست و کاست چهارم را می‌توان به مثابه بدنی بهره‌مند از آگاهی بشری دانست. شودر به خصوص از صلاحیت انجام کارهای یدی ساده و کمی بهره‌مند است. از نظر این سنخ بشری، تنها امور جسمانی است که واقعی به شمار می‌رود و تنها خوردن و آشامیدن و ملازمت روان‌شناختی<sup>۴۳</sup> آنهاست که سعادت می‌توان نامید.

شوان با تأکید بر این که او نه در باب طبقات اجتماعی<sup>۴۴</sup>، بلکه در باب کاست‌ها یا به بیان دقیق‌تر در باب کاست‌های طبیعی<sup>۴۵</sup> سخن می‌گوید<sup>۴۶</sup> (۱۴، ص: ۱۲)، انسان فاقد کاست<sup>۴۷</sup> را نیز یک رده یا سنخ طبیعی<sup>۴۸</sup> و در واقع یک گرایش بنیادین بشری به شمار می‌آورد و نه صرفاً یکی از طبقات نظام اجتماعی هندوان، آنطور که تحقق یافته است. فرد خارج از کاست<sup>۴۹</sup> به سبب منش آشفته‌ی<sup>۵۰</sup> خویش مقابل همه‌ی آدمیانی واقع می‌شود که از منش منسجم برخوردارند. این سنخ به محقق‌ساختن آن نوع مقدرات روان‌شناختی<sup>۵۱</sup> گرایش می‌یابد که برای دیگران ممنوع است و آمادگی او برای تخطی از قانون نیز از همین امر ناشی می‌شود. این رده‌ی انسانی معمولاً در حاشیه‌ی جامعه واقع است و به کارهایی دست می‌زند که دیگران حاضر به انجام آن نیستند؛ مثلاً به صورت نظافت‌چی دودکش بخاری، بندباز، دلکک یا جلا‌د ظاهر می‌شود. در یک کلام می‌توان گفت که او یا به کارهای عجیب و غریب و شوم می‌گراید و یا به آسانی قوانین رایج را نادیده می‌انگارد (۱۴، صص: ۱۴ - ۱۶).

#### ۲.۴. مساوات‌طلبی و فقدان کاست

شوان فقدان کاست را ناشی از غیاب واقعی تمایز میان افراد و نیز فعلیت‌یافتن این عدم تمایز در نظرگاهی می‌داند که در آن بر اساس سنت کاست وجود ندارد. برای نمونه «در اسلام که هیچ کاست روحانی به معنای موروثی یا شغلی آن موجود نیست. هر فرد

خود یک روحانی است و به همین جهت هیچ‌کس کاملاً غیرروحانی به شمار نمی‌رود و حتی نمی‌توان او را به عنوان عامی قلمداد کرد» (۱۴، ص: ۱۸). شوان با بیان این‌که «در ادیان سامی... فقدان کاست‌ها نوعی یکسانی ذهنی را تحمیل می‌کند که از دیدگاه حکمت محض مضرّاتی را به بار می‌آورد که از مضرّات حاصل از نظام کاست کمتر نیست» (۱۴، ص: ۲۴)، در باب جنبه‌های مثبت مساوات اسلامی<sup>۵۲</sup> چنین می‌گوید: «اسلام نه فقط تمایزهای نظام کاست را از میان برداشت، بلکه همچنین تضادهای نژادی را نیز ملغی ساخت. شاید هیچ تمدن دیگری به قدر تمدن اسلامی نژادها را به هم نیامیخته باشد... بشر در اصل فاقد کاست و نژاد بود. این همان چیزی است که اسلام در صدد است بر طبق اوضاع و احوال هزاره‌ی فعلی آن را تجدید کند» (۱۴، ص: ۲۵). او ضمن اشاره به تعالیم قرآن و روایات اسلامی در باب برابری انسان توضیح می‌دهد که «آنچه اسلام به تجدید آن می‌کوشد، همانا دین ابراهیم (ع) است؛ یعنی صورت نخست سنت سامی و بنابراین تصویری از سنت ازلی به معنی مطلق کلمه، یعنی سنت عصر زرّین» (۱۴، ص: ۲۵). شوان در باب جنبه‌ی مساوات-طلبانه‌ی مسیحیت و آیین بودایی نیز سخن گفته است (۱۴، ص: ۲۵). از نظر او، این مسلم است که اسلام و مسیحیت منحصراً خطاب به طبقات بالای انسانی نیست. اضافه بر این، اسلام اهل نظر و مشاهدت را جدا از اهل عمل و مجاهدت یا افراد مادی<sup>۵۳</sup> را جدا از افراد نفسانی<sup>۵۴</sup> در نظر نمی‌گیرد. این مطلب به این قول می‌انجامد که اسلام عملاً کشتَریه‌های اهل نظر را جایگزین براه‌منه‌ها می‌سازد و وبیشیه‌های مادی را جایگزین شودرّه‌ها می‌کند (۲۲، صص: ۹۷ - ۹۸).

از نظر شوان، هر کاست ویژگی‌های معنوی و عقلانی خاص خود را دارد که آن را از کاست‌های دیگر متمایز می‌سازد و لذا «کاست دانی نه تنها طرز تفکر کاست عالی را فاقد است، بلکه حتی آن را دقیقاً تصوّر نتواند کرد» (۱۴، ص: ۱۸). «به لحاظ روان‌شناختی می‌توان گفت که کاست طبیعی یک عالم است؛ آدمیان بر حسب واقعیتی که بر آن تمرکز دارند، در عوالم متفاوت زندگی می‌کنند و دانی را فهم عالی حقیقتاً ناممکن است؛ زیرا کسی که حقیقتاً چیزی را درمی‌یابد، همان چیزی است که درمی‌یابد» (۱۴، ص: ۳۳). نیز کاست را مقدّم بر نژاد می‌داند؛ زیرا نژاد نوعی صورت<sup>۵۵</sup> و کاست نوعی معنی<sup>۵۶</sup> است و معنی بر صورت تقدّم دارد (۱۴، ص: ۳۷). او با بیان برخی خصایص نژادی اقوام گوناگون و اختلاف و اشتراک میان آنان تنوع شدید ادیان در میان اقوام سفیدپوست را انعکاسی از تنوع اذهان آن‌ها می‌داند و توضیح می‌دهد که نژادهای مدیترانه‌ای و نوردیک<sup>۵۷</sup> و ذهنیت‌های غیرمسیحی<sup>۵۸</sup> و مسیحی در سراسر تاریخ هیچ‌گاه از تصادم با یکدیگر باز نایستاده‌اند؛ زیرا هیچ‌گاه قادر نبوده‌اند بشریتی با انسجام و همگونی کافی پدید آورند؛ امّا

## تحلیلی انسان‌شناختی از نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان ۱۰۳

ادیان متعلق به نژاد زرد<sup>۵۹</sup> یعنی ادیان کنفوسیوس و تائو و شینتو برخلاف ادیان بزرگ نژاد سفید یعنی مسیحیت و اسلام و دین هندو باعث پیدایش تمدن‌های اساساً مختلف و غیر قابل جمع نشده‌اند. شوان تأکید می‌کند که اختلاف میان تمدن‌های نژاد زرد بسیار کمتر از اختلاف میان تمدن‌های غرب و شرق در عالم نژاد سفید است (۱۴، صص: ۴۰ - ۴۲).

البته آن‌جا که در باب انگیزه‌های تبدیل دین سخن می‌گوید، ویژگی‌های قومی دین را می‌پذیرد؛ اما به وجه عمومی دین نیز توجه دارد: «درست است که یک دین به سبب اسلوب‌روان‌شناختی خود پاره‌ای از گروه‌های قومی و محلی را بیش از دیگر گروه‌ها مورد خطاب قرار می‌دهد؛ اما به طریقی خاص لااقل در اصول روی خطاب آن به طور برابر با همه‌ی آدمیان است و این است وجه آن که وعظ و تعلیم به همه‌ی اقوام و ملل موجه می‌تواند بود» (۱۹، ص: ۱۸۳).

بنابراین با توجه به تعدد و تنوع قابلیت‌های بشری و صلاحیت‌ها و اهلیت‌های خاص هر دسته از افراد، می‌توان به وجهی از تعدد و تکثر ادیان نیز دست یافت. به تعبیر دیگر، وحی‌های متعددی که در واقع صور گوناگون حقیقت واحد هستند، متناسب با قابلیت‌ها و اهلیت‌های آدمیان نازل شده‌اند و «اگر همه‌ی انسان‌ها حکیم و اهل مشاهده و حضور معنوی بودند، یک وحی تنها کافی می‌بود» (۱۸، ص: ۱۲۹).

### ۵. حاشیه‌ی بشری

یکی از وجوه تعدد و تکثر حقیقت واحد نزول آن در ساحت انسانی است که اضافه بر تنوع مستلزم نوعی محدودیت نیز هست. «هر دینی ضرورتاً یک سازگاری است و سازگاری مستلزم محدودیت است» (۲۳، ص: ۹۷). شوان با عنایت به نتایج گریزناپذیر نزول حقیقت الاهی در فضای انسانی مفهوم حاشیه‌ی بشری<sup>۶۱</sup> یا ناحیه‌ی انسانی را مطرح ساخته است: «مسیح با ردّ برخی احکام ربّانیون<sup>۶۲</sup> به این عنوان که احکامی انسانی‌اند و نه الاهی، نشان می‌دهد که بنا بر معیار سنجش خداوند، ناحیه‌ای وجود دارد که در عین درست‌آیین و سنتی بودن به یک معنا انسانی است. این بدان معناست که تأثیر و نفوذ الاهی تنها در باب متون مقدّس و نتایج اساسی وحی تامّ و تمام است و همواره یک حاشیه‌ی بشری باقی می‌گذارد که در آن، نفوذ الاهی فقط به طور غیرمستقیم اعمال می‌شود و اجازه می‌دهد که عوامل قومی و فرهنگی حرف اول را بزنند. بسیاری از نظریه‌های مربوط به شریعت متعلق به این ناحیه یا حاشیه‌ی بشری هستند. درست‌آیینی از یک سو همگون و تقسیم‌ناپذیر است و از سوی دیگر مراتبی از اطلاق و نسبت را می‌پذیرد» (۱۷، ص: ۳۶).

شوان با تمایز نهادن میان وحی و الهام بر رعایت بُعد انسانی در الهامات تأکید می‌کند و توضیح می‌دهد که الهام گرفتن از روح القدس به این معنا نیست که روح القدس جایگزین عقل بشری می‌شود و آن را از همه‌ی محدودیت‌های طبیعی‌اش می‌رهاند. الهام گرفتن فقط بدین معناست که روح القدس انسان را مطابق با مشیت الهی و متناسب با ظرفیت‌های قابلیت بشری هدایت می‌کند. از این رو چنین طول و تفصیلی در الهیات و چنین تنوعی در راست‌آیینی وجود دارد (۱۷، ص: ۳۷). وی انشعابات درونی در ادیان ذاتاً راست‌آیین را متعارف‌ترین نمونه‌های حاشیه‌ی بشری می‌داند که خدا برای سنت‌ها می‌پذیرد و با تفکیک این انشعابات از بدعت و کژآیینی ضمن بیان ارتباط آن‌ها با نارسایی تفکر جمعی انسان در ادراک نوسانات میان دیدگاه‌های متفاوت و انحای گوناگون امور انفسی و آفاقی، توضیح می‌دهد که عنایت یا بردباری الهی که به انسان اجازه می‌دهد آن چیزی باشد که هست، به معنای موافقت کامل خدا با عیب و نقص‌های خطرناک ناشی از جنبه‌ی بشری نیست (۱۷، ص: ۳۷ - ۳۸). شوان با عنایت به محدودیت‌های ناشی از بُعد انسانی یا حاشیه‌ی بشری و با استفاده از اندیشه‌ی مابعدالطبیعی نسبت الهی می‌کوشد تا برخی آشفتگی‌ها، نارسایی‌ها، معضلات و بن‌بست‌های نظام‌های الهیاتی، به‌ویژه انتقادات الهیاتی اسلام و مسیحیت به یکدیگر را توضیح دهد (۱۷، ص: ۳۸ - ۴۵).

از نظر وی «یک دین نه به‌واسطه‌ی آنچه در بردارد، بلکه به‌واسطه‌ی آنچه به خود راه نمی‌دهد، محدودیت می‌یابد. این طرد و نفی نمی‌تواند به عمیق‌ترین محتویات دین آسیب برساند؛ اما مطمئناً انتقام خود را هر چه بیشتر از مرتبه‌ی میانی می‌گیرد؛ مرتبه‌ای که ما آن را حاشیه‌ی بشری می‌خوانیم و عرصه‌ی نظرپردازی‌های الهیاتی و شور و شوق‌های اخلاقی و عرفانی است. یقیناً مابعدالطبیعه‌ی محض و طریقت باطنی ما را وادار نمی‌سازد که تناقض آشکار را تناقض ندانیم. همه‌ی آنچه حکمت ما را به انجام آن مجاز می‌دارد، این است که بپذیریم تناقضات ظاهری می‌توانند سازگاری یا این‌همانی باطنی را مخفی سازند. به این معنا که هر کدام از نظرات متناقض در بردارنده‌ی حقیقتی و از این رهگذر در بردارنده‌ی کل حقیقت و راهی برای دستیابی به این کل است» (۱۷، ص: ۴۶). در واقع او هرگز به بهانه‌ی این که حقیقت اساسی یکی است، تناقضات یا اختلافات آشکار میان ادیان را نادیده نمی‌گیرد؛ بلکه از نظر او این اختلافات که در مرتبه و ساحت ظاهری نوعی خطا و ضعف جدی به شمار می‌آید، معنویت ذاتی و اساسی سنت‌های دینی را مخدوش نمی‌سازد (۱۷، ص: ۴۶).

وی با بیان این نکته که حاشیه‌ی بشری محدود به سطح آموزه یا گفتار نیست و با اشاره به تندروی‌های زبانی و عملی در ادیان، می‌کوشد تا برخی از این افراط‌ها را با مراقبت

دائم برای حفظ خلوص اصلی سنت و نیز با تمامیت‌خواهی ریشه‌دار در سرشت انسان توضیح دهد. از نظر او مراقبت از خلوص سنت آشکارا همراه با این آگاهی است که جوامع نیازمند ضوابطی دقیق، صریح و تقریباً افراطی هستند که بدون آن‌ها تعلیم دینی و سنتی تضعیف خواهد شد و به تدریج از میان خواهد رفت (۱۷، صص: ۴۷ - ۴۹).

#### ۵. ۱. حاشیه‌ی بشری و تفاوت‌های سنخ‌شناختی

شوان برخی تفاوت‌ها یا اختلافاتی را که به لحاظ معنوی و سنتی مشروع یا جایز است، در نهایت به این خاطر می‌داند که سه سنخ اصلی انسانی همراه با ترکیبات گوناگونشان وجود دارند؛ یعنی سنخ عاطفی<sup>۶۳</sup>، سنخ احساساتی<sup>۶۴</sup> و سنخ عقلانی<sup>۶۵</sup>. او با تشریح ویژگی‌های این سه سنخ انسانی و تناظر آن‌ها با سه راه اساسی تعالی‌یافتن از مایای دنیوی<sup>۶۶</sup>، یعنی طریق مخافت، طریق محبت و طریق معرفت تأکید می‌کند که این سه سنخ انسانی ضرورتاً ترکیبات گوناگونی پدید می‌آورند که با دخالت عوامل قومی فرهنگی و عوامل دیگر، پیچیده‌تر نیز می‌شوند. با این حال، آنچه در این‌جا مورد توجه شوان است، پیچیدگی بشر نیست؛ بلکه تفاوت میان افراد است. در واقع از نظر او، تنوع مواهب معنوی و بالاتر از همه تجزیه و تکه‌تکه شدن انسان آغازین است که مستلزم بازی اختفا و انکشافی است که تفکر سنتی را شکل می‌دهد (۱۷، صص: ۴۹ - ۵۱).

#### ۵. ۲. حاشیه‌ی بشری و ساحت الهی

شوان مفهوم حاشیه‌ی بشری را به معنایی والاتر نیز مطرح می‌سازد که کاملاً فراتر از ساحت روان‌شناختی و دنیوی است و ما را به ساحتی کاملاً نو وارد می‌سازد که به هیچ وجه نباید آن را با فراز و نشیب‌های اندیشه خلط کرد. منظور او از معنای والاتر حاشیه‌ی بشری کاربرد آن در مرتبه‌ی الهی است؛ تا آن‌جا که اختلافات انسانی در حکمت الهی پیش‌بینی شده‌اند. آنچه از این منظر محلّ بحث است، دیگر اختلافات ناشی از ضعف بشری نیست؛ بلکه سازگاری‌های برخاسته از رحمت الهی است. پس اختلاف مبنایی و اصولی در کار نیست؛ بلکه تفاوتی آشکار در ناحیه‌ی بُعد وجود دارد، همچون تفاوت‌هایی که میان مرتب و مکعب یا میان سفیدی و نور هست. لذا در باب اختلافات دینی و اظهارات ناسازگار در ادیان، باید بدانیم که آموزه‌های سنتی گوناگون ضرورتاً بیانگر مواضع و بنابراین وجوه متفاوت حقیقت واحدند؛ زیرا یک نحوه‌ی بیان اگرچه کلیدی کاملاً کافی برای حقیقت تامّ فراهم می‌سازد، به هیچ وجه نمی‌تواند جامع باشد؛ همانطور که نمی‌توان منظره‌ای را چنان درست توصیف کرد که تمام توصیفات دیگر را طرد کند؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند آن منظره را در یک زمان از همه‌ی جوهش ببیند و هیچ نظر واحدی نمی‌تواند مانع وجود و درستی نظرات دیگری شود که به همان اندازه ممکن‌اند (۱۷، صص: ۴۹ - ۵۱ و ۵۴ - ۵۵). «از

نظر انسان، آن حقایق تاریخی که دینش مبتنی بر آن‌هاست، دقیقاً به این خاطر صدق انحصاری آن دین را اثبات می‌کنند که حقیقت و بنابراین واقعیت هستند. از نظر خدا، همین حقایق صرفاً ارزش رمزهایی را دارند که به عنوان دلایلی برای اثبات به کار می‌روند و بنابراین می‌توانند جای خود را به حقایق دیگری بدهند؛ درست همان‌طور که یک استدلال یا یک رمز می‌تواند (البته با شرایط موجهی) جای خود را به استدلال یا رمز دیگری بدهد. محتوای اساسی همواره حقیقت واحدی است که از یک سو آسمانی و از سوی دیگر نجات‌بخش است؛ اما از راه‌های گوناگونی به آن دست می‌یابند؛ زیرا هیچ دیدگاهی تنها دیدگاه ممکن نیست. این است آنچه که اختلافات موجود در متون مقدّس و همچنین در حدّ کمتری، تفاوت‌های موجود در مکاشفات قدّيسان نشان می‌دهد» (۱۷، ص: ۵۵).

از نظر شوان، هر وحی در واقع انطباق و سازگاری ذات الاهی با یک ظرف انسانی خاص است و در نتیجه شمه‌ای از سرشت این ظرف را دربردارد و گرنه تماس میان انسان و خدا غیرممکن می‌بود. وحی نوعی تدبیر الاهی است که در آن، موقعیت معنوی هماهنگ با قابلیت‌های انسانی مستلزم محدودیت‌ها و در نتیجه نفی‌هایی است؛ یعنی نفی اموری در مرتبه‌ی صوری و ظاهری که هرگز ناظر به حقیقت اساسی نیست (۱۷، صص: ۵۹ - ۶۱). «هر صورتی با هر ارزش و اعتبار بالذات دارای نوعی محدودیت و بنابراین مانعیت است؛ اگر نیک واضح است که از ادیان با دیدگاه‌های خاص و عقایدشان جداً گزیری نیست، این نیز حقیقت دارد که هیچ‌یک از آن‌ها به لحاظ صوری مطلقاً کامل نیست. کلمه‌ی آسمانی به محض آن‌که به ساحت بشری تنزّل می‌یابد، از حیث صورت به عالمی بشری مبدل می‌گردد... نارسایی ظاهری و غرضی ادیان تاوان واقع‌گرایی‌شان است که به آن‌ها مجال می‌دهد تا به‌طور ماندگار خود را در بر و بوم بشری غرس کنند» (۱۹، صص: ۱۸۱ - ۱۸۲).

## ۶. تمایز اهل ظاهر و اهل باطن

تمایز میان ظاهر و باطن دین که در واقع کلید اصلی فهم نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان به شمار می‌آید، مستلزم پذیرش این واقعیت انسان‌شناختی است که اهل ظاهر و اهل باطن دو سنخ انسانی متفاوت هستند. به تعبیر دیگر، توده‌های مؤمنان و متدینان که در سطح شریعت یا دین ظاهری به سر می‌برند، با عارفان که در سطح طریقت یا دین باطنی به سر می‌برند، هم‌تراز نیستند؛ بلکه در دو مرتبه‌ی متفاوت واقع‌اند. البته این مراتب انسان‌شناختی با مراتب معرفت‌شناختی و در نهایت مراتب هستی‌شناختی کاملاً ارتباط دارد و این اختلاف در سلسله مراتب انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی چیزی



است که نگرش رایج در تمدن سنتی برخلاف نگرش رایج در دنیای متجدد آن را پذیرفته بود (۲۶، ص: XVI).

شوان با بیان این‌که تمایز اساسی میان افراد پیش از هر چیز تمایز میان انسان دنیوی و انسان معنوی است و با یادآوری این نکته که خداوند همه‌ی افراد را برای تعقل شهودی و معنوی برنگزیده است، کمال قابلیت معنوی مناسب عرفان را در گرو نوعی اهلیت عقلانی و نیز اخلاقی می‌داند. اهلیت عقلانی یعنی استعداد تمییز<sup>۶۷</sup>، ژرف‌کاوی<sup>۶۸</sup>، تحلیل<sup>۶۹</sup> و اهلیت اخلاقی یعنی گرایش به باطن که مستلزم فضایل اساسی است. محدودیت عقلانی و بیش از آن، نوعی میل به ندانستن که نتیجه‌ی فردگرایی و پیوستگی به جهان صورت‌هاست و نیز گرایش شدید به ظاهری‌بودن<sup>۷۰</sup> و فعالیت پراکنده<sup>۷۱</sup> راه بیشتر اذهان را به طریقت عرفانی<sup>۷۲</sup> مسدود می‌کند (۱۹، صص: ۱۷۳ - ۱۷۴). از نظر شوان «اساساً حدّ و مرز مشترکی وجود ندارد میان انسان باطنی‌ای که مجذوب انوار ذات لایتناهی است و انسان ظاهری‌ای که با مفاهیم و عادات پیش‌پنداشته زندگی می‌کند و اندیشه‌اش را نیز در سطحی متناسب با مرتبه‌ی بسیار پایین عقلش به کار می‌اندازد» (۱۷، ص: ۱۲۵).

#### ۶. ۱. تفاوت نگرش اهل ظاهر و اهل باطن

با عنایت به این تفاوت سنخ‌شناختی میان اهل ظاهر و اهل باطن است که می‌توان رهیافت و نگرش ایشان را به یکدیگر دریافت. اهل باطن به ایمان اهل ظاهر احترام می‌گذارند؛ چراکه ایمان را محصول تجلی وحی الهی می‌دانند. البته اهل باطن در این اعتقاد انحصارطلبانه‌ی اهل ظاهر مشارکت نمی‌کنند که وحی و شریعت خود را یگانه تجلی و حیانی خدا به شمار آورند. این در حالی است که ارزیابی اهل ظاهر نسبت به اهل باطن نامهربانانه و ناهمدلانه است؛ زیرا حقیقتی را که اهل باطن به آن دست یافته‌اند، برای اهل ظاهر نامفهوم است. از آن‌جا که بخشی از موضع اهل باطن یا اهل طریقت از نظر اهل ظاهر یا اهل شریعت پنهان می‌ماند، اهل ظاهر نمی‌توانند هم به حقیقتی که خود دریافته‌اند، وفادار بمانند و هم موضع اهل باطن را گرامی بدارند. به تعبیر دیگر، چون اهل طریقت وحی را دارای نمونه‌های متعدد و هم‌تراز می‌دانند، هیچ نمونه‌ی خاصی از وحی را مطلق به شمار نمی‌آورند؛ اما ایمان اهل شریعت در یک وحی خاص متبلور و تثبیت می‌شود. از این‌رو در نظر ایشان، طریقت براندازنده و ضدّ شریعت نمایان می‌گردد. در پرتو چنین وضعیتی است که تردید و بی‌مهری عالمان شریعت مسیحی و اسلامی به عرفا و متصوّفه و حتی بر دار شدن حلّاج را می‌توان فهمید (۲۶، صص: XVI - XV). نگرش همراه با احترام و مدارای اهل باطن به اهل ظاهر و برخلاف آن، نگرش توأم با تردید و گه‌گاه خصمانه و خشونت‌آمیز اهل ظاهر به اهل باطن را کوماراسوامی<sup>۷۳</sup> بارها در مکاتباتش با اهل ظاهر این چنین بیان

می‌کند: «حتّی اگر شما طرف ما نباشید، ما طرف شما هستیم» (۱۳، ص: ۸۰). با این حال، اهل باطن حراست اهل ظاهر از شریعت و ارزش‌های راست‌آیینی ظاهری را درک می‌کنند و محترم می‌دارند؛ اما گاهی اهل ظاهر در محافظت از قلمرو ظاهری دین و دفاع از راست‌آیینی چنان از حدود خود تجاوز می‌کنند که در نهایتاً به زیان خود سنت دینی تمام می‌شود (۱۳، ص: ۸۰). به تعبیر شوان، «نظرگاه شریعت یا مشرب ظاهری در واقع به واسطه-ی نفی خود محکوم به زوال است. آنگاه که دیگر از حضور طریقت یا مشرب باطنی درون خود که شریعت، هم تشعشع بیرونی و هم حجاب آن است، حیات نگیرد. لذا آن دین به اندازه‌ای که واقعیت‌های مابعدالطبیعی و رازآموزانه را انکار می‌کند و در قالب یک جزم‌اندیشی ظاهرگرا متبلور می‌شود، ناگزیر بی‌اعتقادی به بار می‌آورد. عواقب ضعف و نقصانی که بر عقاید هنگام تهی‌شدن از بُعد درونی‌شان مستولی می‌شود، از بیرون به صورت نفی و انکارهای بدعت‌آمیز و ملحدانه به خود آن عقاید باز می‌گردد» (۲۳، ص: ۹).

هیوستون اسمیت با تأکید بر تمایز ظاهر و باطن همچون کلیدی برای فهم کتاب *وحدت متعالی/ادیان* نتایج و لوازم چنین تمایزی را پر دامنه دانسته و با بیان برخی از این نتایج اوصافی از اهل ظاهر و اهل باطن را در پایان مقدمه‌اش بر این کتاب آورده است: «از نظر اهل ظاهر، صورت و محتوا قابل تشخیص و تمیز از هم نیستند. در واقع صورت و محتوا برای اهل ظاهر در عیار و آمیزه‌ای همگون ترکیب و گداخته شده‌اند و یکی را بدون دیگری نمی‌توان داشت. اهل ظاهر صورت‌ها را نسبتاً عبورناپذیر<sup>۷۴</sup> می‌دانند؛ یعنی از نظر ایشان نمی‌توان از صورت‌ها گذر کرد؛ اما اهل باطن نسبت به صور بیشتر مسامحه نشان می‌دهند؛ چراکه صور را به خاطر محدودبودنشان در بهترین حالت کلیدهایی محدود برای گشودن قفل یا درهای کوچکی گشوده به سوی راز می‌دانند... برای اهل ظاهر، حالت انسان‌وار خدا یگانه حالت اوست. برای اهل باطن، این حالت تحت سیطره‌ی حالتی است که عالی‌تر و نهایتاً بی‌حالت است: همان مطلق<sup>۷۵</sup>، الوهیت<sup>۷۶</sup>، نیرگونه برهمن<sup>۷۷</sup> آیین ودانته، تائو<sup>۷۸</sup> که نمی‌توان از آن سخن گفت. برای اهل ظاهر، جهان از هر حیث واقعی است. برای اهل باطن، جهان از نظرگاه انسانی تنها واقعیتی محدود و مشروط دارد... برای اهل ظاهر، خدا در وهله‌ی نخست محبوب است. برای اهل باطن، خدا در وهله‌ی نخست معلوم است؛ هرچند سرانجام اهل ظاهر به شناخت آنچه دوست می‌دارند، نائل می‌شوند و اهل باطن به دوست داشتن آنچه می‌شناسند» (۲۶، صص: XXV - XXVI).

بنابراین بحث وحدت و تعدّد ادیان با بحث در باب دو سنخ انسان یعنی اهل باطن و اهل ظاهر ارتباطی تنگاتنگ دارد. اهل باطن اقلیتی هستند که دریافته‌اند ریشه در امر مطلق دارند. این گروه یا در پرتو تحقق‌پذیری ناشی از تعقل شهودی به‌طور مستقیم وحدت

درونی ادیان را تجربه کرده‌اند یا اگر هم چنین دریافت بی‌واسطه‌ای نداشته‌اند، صحت این ادعا را پذیرفته‌اند؛ اما در نظر اهل ظاهر که اکثریت بشر را تشکیل می‌دهند، این شیوه‌ی سخن‌گفتن در باب دین اگر نابخردانه نباشد، دست‌کم بی‌حاصل است. در واقع وحدت درونی و باطنی ادیان نهفته است؛ نه به این خاطر که کسانی که آن را می‌دانند، در بابش چیزی نمی‌گویند؛ بلکه به این خاطر که این حقیقت مکتوم چنان عمیق در سرشت انسانی‌شان نهان شده است که نمی‌توانند آن را طوری بیان کنند که اکثریت را متقاعد سازد (۲۶، صص: XV - XIV).

## ۷. بررسی

نگرش مابعدالطبیعی شوان در باب ادیان نگرشی منسجم و سازگار به نظر می‌رسد؛ اما فهم این سازگاری آسان به دست نمی‌آید و مستلزم مطالعه‌ی دقیق و تأمل در آثار او، به ویژه کتاب بسیار سخت و دیریاب *وحدت متعالی/ادیان است*؛ کتابی که از نظر تی. اس. الیوت<sup>۷۹</sup>، چشم‌گیرترین اثر در باب مطالعه‌ی تطبیقی ادیان شرقی و غربی است (۱۲، ص: ۵۵) و هیوستون اسمیت به سرگردانی‌اش در نخستین مواجهه با این کتاب اعتراف کرده و گفته است که پس از ده سال که آن را نیمه‌خوانده کنار گذاشته، سلسله حوادثی عجیب او را به نظریه‌ی مطرح در این کتاب وارد ساخته است (۲۶، صص: X - XI). از نظر اسمیت «شوان از زاویه‌ای متفاوت و با قریحه و استعدادی متمایز به مضمون اصلی نظریه‌اش در باب نسبت میان ادیان نزدیک می‌شود و تا زمانی که این زاویه فهم نشود، دیدگاه شوان ناسازوار به نظر می‌رسد» (۲۶، ص: IX). البته فهم منظر او به سادگی میسر نیست. وی برای کسانی می‌نوشت که آمادگی و توانایی عقلی و معنوی خاصی داشته باشند و مخاطبین خود را کسانی فرض می‌کرد که اولاً از بینش و نگرش مابعدالطبیعی لازم برای درک نوشته‌هایش بهره‌مند باشند و ثانیاً به قدر کافی مبانی، اصول و آموزه‌های ادیان گوناگون را بشناسند.

### ۷.۱. انتقادات ریچارد بوش

ریچارد بوش انتقاداتی را در مخالفت با نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان مطرح ساخته (۸، صص: ۷۱۵ - ۷۱۹) که هیوستون اسمیت با تأکید بر اساسی بودن تفکیک ظاهر و باطن و تمایز اهل ظاهر و اهل باطن در نظریه‌ی شوان و بیان نتایج و لوازم این تمایز اساسی به او پاسخ داده است (۲۵، صص: ۷۲۱ - ۷۲۴).

نخستین انتقاد بوش این است که حقیقت مطلق و خدای کامل یگانه فراتر از ما و کوشش ما برای شناختن اوست؛ اما اعتقادی که در سنت‌های دینی بزرگ بسیار رایج است

و پشتوانه‌ای فلسفی نیز دارد، این خداوند یا حقیقت متعالی را نسبت به عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم، حتی نسبت به قلمرو و ساحت اهل ظاهر، بسیار نزدیک‌تر از آن می‌داند که شوان می‌پذیرد. بوش با ارائه‌ی شواهدی تأکید می‌کند که حتی رازآمیزترین مفاهیم فلسفی آنقدر باطنی نیستند که ادعا شده است (۸، ص: ۷۱۶).

اسمیت در پاسخ به این مسأله با توجه به تمایز اهل ظاهر از اهل باطن چنین می‌گوید: «برای اهل ظاهر، ابرندانستن<sup>۸۰</sup> نامتناهی را چنان مخفی می‌سازد که بیگانه و دور و گسسته از تجربه‌ی عادی ما به نظر می‌رسد؛ اما برای اهل باطن این طور نیست. نامتناهی منطقی نمی‌تواند نامتناهی باشد، اگر هر چیزی از جمله جهان ما خارج از آن قرار گیرد» (۲۵، ص: ۷۲۲). اسمیت در تأیید سخن خود به فقره‌ای از نوشته‌ی شوان استناد می‌کند: «نخستین مرحله‌ی معنوی انقطاع و غزلت<sup>۸۱</sup> است؛ زیرا جهان همان خود<sup>۸۲</sup> است. اوج آن «دیدن خدا در همه جا» است؛ زیرا جهان خداست. به تعبیر دیگر، یک کمال معنوی هست که در آن ناظر اهل مشاهدت خدا را تنها در باطن در سکوت قلب می‌بیند. کمال معنوی دیگری وجود دارد که برتر از این است و از کمال اول سرچشمه می‌گیرد... و در آن، ناظر اهل مشاهدت خدا را در ظاهر یعنی در پدیدارها نیز ادراک می‌کند» (۱۷، ص: ۲۰۵). به نظر می‌رسد بوش توجهی به دیگر آثار شوان نداشته و از آموزه‌ی مراتب واقعیت و هستی‌شناسی و خداشناسی مابعدالطبیعی او غفلت کرده است.

انتقاد دوم بوش ناظر به تفکیک و تمایز میان دو ساحت ظاهری و باطنی است که اساس نظریه‌ی شوان است. او با دل‌نگرانی از تفاوت‌هایی که سنت‌ها و جوامع دینی را از یکدیگر جدا می‌سازد، مخالفت خود را با نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان آشکارا بیان می‌کند: «من نه با وحدت مورد نظر تحت تأثیر قرار می‌گیرم، نه با امکانات ابلاغ و انتقال آن و به‌علاوه، به شدت نگران جدایی بیشتر میان اندکی نخبه و توده‌هایی از انسان‌ها هستیم که نمی‌توانند در این وحدت متعالی سهیم باشند. از یک ثنویت مابعدالطبیعی به قیمت یک ثنویت معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی پرهیز شده است که هر دو باعث نوعی تکبر ظریف می‌شوند که هرگز شایسته‌ی کسانی نیست که خواهان وحدت دینی هستند» (۸، صص: ۷۱۶ - ۷۱۷).

هم اسمیت و هم آلدمدو به این انتقاد پاسخ داده‌اند و تفکیک ظاهر و باطن دین و تمایز اهل ظاهر از اهل باطن را مربوط به واقعیاتی در قلمرو دین و ساحت انسان دانسته و کوشیده‌اند تا نخبه‌گرایی و تکبر را اتهاماتی ناروا به شوان و نظریه‌اش بدانند (۲۵، ص: ۷۲۳؛ ۱۳، ص: ۱۷۳). آلدمدو بر این باور است که بوش در اشاره‌اش به «اندکی نخبه» و «ثنویت معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی» از چند واقعیت مهم غفلت کرده است: نخست آن که در

تمایز میان سنخ‌های معنوی متفاوتی که مخاطب ابعاد ظاهری و باطنی دین قرار می‌گیرند، مسأله‌ی واقعیت‌های بشری مطرح است و این ادعا که هر کسی را مستعداً آداب معنوی و تمیز مابعدالطبیعی‌ای بدانیم که مشرب باطنی مطالبه می‌کند، نادیده انگاشتن واقعیات ملموس بشری است؛ دوم آن که نه رستگاری و نه تقدیس هیچ پیوند ضروری با قلمرو باطن ندارند؛ سوم آن که قوه‌ی ادراک باطنی و قابلیت سلوک در راه باطن موهبتی الهی است که متضمن و مُعطی هیچ مزیت اخلاقی یا معنوی خاصی نیست. این مزیت بسته به آن است که آدمی از عطیة‌ی خود چه بهره‌ای می‌برد. اهل باطن الزاماً مقدّس‌تر یا صالح‌تر از اهل ظاهر نیستند؛ چهارم آن که دستیابی به حکمت باطنی وابسته به برخی ویژگی‌ها و ترازهای روحی است که مانع هرگونه تکبر است (۱۳، صص: ۱۷۳ - ۱۷۴). نصر نیز بر اهلیت عقلانی لازم برای طریق عرفانی تأکید کرده است و آن را نافی عدل الهی نمی‌داند و اظهار شگفتی می‌کند از این که در دنیای متجدد، مردم این را بر خلاف عدالت و مساوات نمی‌دانند که فردی یک ریاضی‌دان یا موسیقی‌دان خوب و توانا باشد و شخص دیگری هیچ ذوق و استعدادی در این زمینه‌ها نداشته باشد؛ اما همین که نوبت به مابعدالطبیعه می‌رسد، از هر نوع معرفتی که برای همگان قابل فهم نیست، تنفر می‌ورزند و از یاد می‌برند که در قلمرو معرفت حتی معرفت دنیوی همیشه یک اصل‌گزینشی وجود دارد. هستند کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند؛ اما نه به این معنا که در ورود به حضور الهی به روی هر کسی که در وضعیت بشری تولّد یافته است، گشوده نباشد (۱۰، صص: ۳۱۹ - ۳۳۱). بنابراین اگر نخبه‌گرایانه بودن نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان به این معنا باشد که تنها کسانی که قابلیت و اهلیت عقلانی و معنوی لازم و کافی را دارا باشند، این وحدت‌متعالی را دریافت و فهم می‌کنند، باید گفت این چیزی است که خود شوان به آن توجه داشته است؛ اما در عین حال، تذکر داده است که «خداوند همه‌ی آدمیان را برای تعقل شهودی<sup>۸۳</sup> برنگزیده است و مسلماً بسیار بهتر است که آدمی یک ولیّ یا قدّیس محروم و بی‌خبر از موهبت تعقل شهودی باشد تا یک عالم مابعدالطبیعه‌ای که انسانی معمولی و بنابراین عاری از ولایت و قداست است. نوع انسانی به دو دسته که یکی واجد اهلیت عقلانی و دیگری فاقد آن باشد، تقسیم نشده است... و اگر کسی در صدد است نوعی تمایز اساسی میان آدمیان بنهد، باید پیش از هر چیز، میان انسان دنیوی<sup>۸۴</sup> و انسان معنوی<sup>۸۵</sup> تمایز قائل شود» (۱۹، ص: ۱۷۴).

هم ریچارد بوش و هم برخی دیگر از منتقدین نظریه‌ی شوان را نوعی مبهم‌گویی مابعدالطبیعی دانسته‌اند که نامعقول و غیرقابل دفاع است و خواهان تبیینی از نسبت میان ادیان یا وحدت ادیان هستند که به دور از ابهام و بیان‌ناپذیری، باور همگانی معتقدین به

ادیان را اقناع کند و برای مؤمنان عادی نیز قابل فهم باشد و تنها در انحصار نخبگان عقلی و معنوی یا همان عارفان اهل باطن نباشد (۸، ص: ۷۱۹؛ ۱۳، صص: ۱۷۷ - ۱۷۹).

در پاسخ به این انتقاد می‌توان گفت که اولاً درستی یک نظریه مستلزم فهم و پذیرش همگان نیست و ثانیاً فهم و تصدیق همگانی یک نظریه الزاماً درستی و صدق آن را اثبات نمی‌کند. چه بسا نظرگاه و اندیشه و سخنی صادق و معتبر بدانند و برعکس، چه بسا نظرگاه و اندیشه و افراد نخواهند یا نتوانند آن را صادق و معتبر بدانند و پذیرفته شده باشد؛ اما برخی یا بسیاری از سخنی برای بسیاری قابل فهم و میان ایشان رایج و پذیرفته شده باشد؛ اما حقیقتاً صادق و معتبر نباشد. بنابراین نمی‌توان و نباید به این خاطر که بیشتر افراد از وحدت متعالی ادیان سر در نمی‌آورند، آن را نادرست یا گنگ و موهوم دانست. بهتر بود این دسته از منتقدین به جای این اتهام صادقانه اعتراف می‌کردند که خودشان از نظریه‌ی مابعدالطبیعی شوان سر در نمی‌آورند. همانطور که آلدمدو خاطر نشان ساخته است، ادبیات ذوقی و عرفانی را می‌توان نمونه‌ای از آرا و اندیشه‌هایی دانست که نه می‌توان برای همگان توضیح داد و نه همگان توانایی و قابلیت دریافت و فهم آن را دارند و اهل ذوق همواره بر بیان‌ناپذیری تجربه‌ی تام و تمام شهادت داده‌اند (۱۳، ص: ۱۷۹).

#### ۲.۷. یک انتقاد کارکردگرایانه

این‌جاست که انتقاد یا پرسش دیگری طرح می‌شود: اگر نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان همانطور که خود شوان گفته است، نظریه‌ای مابعدالطبیعی است (۲۳، ص: xxvii) که فهم آن در وسع اکثریت یعنی اهل ظاهر یا اهل شریعت نیست و تنها اقلیت اهل باطن یا اهل طریقت به دریافت آن نایل می‌شوند (۲۶، ص: xv)، چه فایده‌ای بر طرح و انتشار آن مترتب است و چه تأثیری در رفع دل‌نگرانی‌های مربوط به مسأله‌ی نسبت میان ادیان دارد؟<sup>۸۶</sup> به تعبیر دیگر، اقلیتی که این نظریه را درک می‌کنند، دارای خصلت‌ها و قابلیت‌هایی هستند که مسأله‌ی نسبت میان ادیان اساساً برای آنان حل شده است. اکثریت هم که این مسأله برای آنان حل نشده است، نمی‌توانند از این نظریه کمک بگیرند؛ زیرا اساساً نظریه‌ی شوان را درک نمی‌کنند. پس فایده و کارایی عملی طرح و انتشار نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان چیست و چه گره‌ای را از کار فروبسته‌ی نسبت میان ادیان می‌گشاید؟ به تعبیر کاتسینگر<sup>۸۷</sup>، اگر وحدت ادیان بزرگ تنها در مرتبه‌ای تحقق می‌یابد که در آنجا دیگر بحثی نخواهد بود، پس جازدن چنین وحدتی به‌ویژه وقتی بیم آن می‌رود که گاه با نسبی‌گرایی و التقاط<sup>۸۸</sup> خلط شود، چه فایده‌ای دارد؟ هر انسانی برای رستگارشدن تنها باید از یک سنت پیروی کند. چرا شر درست کنیم و چوب در لانه‌ی زنبورها کنیم (۹، ص:

این انتقاد یا پرسش که رویکردی کارکردگرایانه دارد، با درستی یا نادرستی نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان درگیر نمی‌شود و خدشه‌ای بر صدق و اعتبار آن وارد نمی‌سازد؛ اما به نظر می‌رسد دوراهی مخرب‌تری را طرّاحی کرده است که برای خروج از آن باید حوصله به خرج داد و با دقت و تأمل راهی یافت.

برای پاسخ به این انتقاد، نخست به پرسشی می‌پردازیم که گاه مطرح می‌شود؛ پرسشی که هم به کل چشم‌انداز سنت‌گرایی و هم به دیدگاه سنت‌گرایان در باب نسبت میان ادیان مربوط است: چرا سنت‌گرایان پاره‌ای از اصول و آموزه‌های مابعدالطبیعی و بصیرت‌های باطنی را برای عموم مطرح می‌کنند، در حالی که این امور پیش از این تنها به کسانی اختصاص داشت که به لحاظ معنوی صلاحیت و قابلیت فهم آن‌ها را دارا بودند؟ یعنی چه عواملی در دوره‌ای از تاریخ بشری که مردم تمایل بسیار کمی به تأمل و تعمق دارند، سنت‌گرایان را به شرح حقایق باطنی و انتشار تعالیمی سوق داده است که قبلاً به طور آشکار و برای عموم قابل طرح نبود و فقط توسط عده‌ی کمی که قادر به فهم آن‌ها بودند، محافظت می‌شد (۲۳، صص: XXXI - XXX؛ ۱۳، صص: ۸۵ - ۹۸)؟

پاسخ نخست این پرسش را باید در اوضاع و احوال بی‌سابقه و شگفت حاکم بر عصر حاضر جست‌وجو کرد. شوان در این باب چنین می‌گوید: «در این جا حقیقتاً چیزی نابهنجار وجود دارد که البته نه در شرح و بیان حقایق باطنی، بلکه در شرایط کلی عصر ما نهفته است که از پایان مرحله‌ی ادواری بزرگی از بشریت زمینی حکایت دارد. پایان یک مَهایوگه<sup>۸۹</sup> بنا بر کیهان‌شناسی هندو و بنابراین باید مطابق با مَثَل «نهایت به هم می‌رسند»<sup>۹۰</sup>، همه‌ی آنچه را که در این دوره گنجانده شده است، هر طور که شده، جمع‌بندی کند یا دوباره آشکار سازد. از این رو چیزهایی که به خودی خود نابهنجارند، چه بسا به دلیل شرایط مذکور ضروری شوند» (۲۳، صص: XXXI).

پاسخ دوم شوان به این پرسش از منظری شخصی‌تر و صرفاً مصلحت‌آمیز بیان شده است: «باید پذیرفت که آشفتگی معنوی زمانه‌ی ما به چنان حدی رسیده است که آسیبی که ممکن است اصولاً برخی مردم به سبب تماس با حقایق باطنی ببینند، به واسطه‌ی مزایایی جبران می‌شود که دیگران از همان حقایق به دست می‌آورند» (۲۳، صص: XXXI). از نظر او، یکی از تعارضات زمانه‌ی ما این است که طریقت باطنی ناچار است خود را عرضه کند؛ به این دلیل ساده که درمان دیگری برای سردرگمی و آشفتگی زمانه‌ی ما وجود ندارد؛ زیرا همان طور که پیروان آیین قتاله<sup>۹۱</sup> می‌گویند، «فاش کردن حکمت بهتر از فراموش ساختن آن است» (۲۴، صص: ۱۰). توجه به فقره‌ی دیگری از دیدگاه شوان این پاسخ را تکمیل می‌کند: «بنابراین ضعف فزاینده‌ی ما و همراه با آن خطر فراموشی و خیانت‌کاری

است که بیش از هر چیز دیگری ما را وامی‌دارد که آنچه را در آغاز در کمالی درونی و پنهان گنجانده شده بود، صورت بیرونی بخشیم یا آشکار سازیم... صورت بیرونی بخشیدن و بسط و گسترش یک میراث معنوی نه برای تغییر آن میراث، بلکه برای این است که آن میراث را تا آن‌جا که ممکن است، به طور کامل و کارآمد انتقال دهیم» (۱۸، ص: ۵).

پاسخ سوم شوان به این واقعیت آسفانگیز برمی‌گردد که در دوره‌ی معاصر، اصطلاح طریقت باطنی یا مشرب باطنی اغلب نادرست به کار رفته است تا آرا و اندیشه‌های غیرمعنوی و خطرناک را زیر پوشش خود مخفی سازد. در واقع آموزه‌های باطنی امروزه چنان انتحالی و بدترکیب شده‌اند که ناسازگاری ظاهری و اغراق‌آمیز صورت‌های دینی گوناگون همه‌ی ادیان را نزد بیشتر هم‌عصران ما بسیار بی‌اعتبار ساخته است. از این‌رو شایسته و بایسته است که نظریه‌ای ارائه دهیم تا اولاً مشرب باطنی راستین را از غیر آن جدا سازد و ثانیاً از وحدت عمیق و جاویدان همه‌ی صور معنوی پرده بردارد (۲۳، ص: XXXI) و این وظیفه‌ای است که به نظر می‌رسد خود شوان در ارائه‌ی نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان به‌خوبی از عهده‌ی آن برآمده است. او در میانه‌ی قرن بیستم، یعنی درست در زمانی که شکاکیت فلسفی و هرج و مرج معنوی گریبان انسان را گرفته است، با مطالعه و بررسی ادیان گوناگون و نگرش عمیق مابعدالطبیعی می‌کوشد تا نظریه‌ای در باب نسبت میان ادیان ارائه دهد که هم اعتبار ادیان و سنت‌های دینی اصیل را حفظ کند و هم وحدت برین و بنیادین میان آن‌ها را در عین کثرت ظاهری تبیین نماید. نصر نیز بر چنین وظیفه‌ای در مطالعه‌ی ادیان تأکید کرده است: «مسأله‌ی اساسی‌ای که مطالعه‌ی دین مطرح می‌سازد، این است که چگونه حقیقت دینی، راست‌آیینی سنتی و ساختارهای الهیاتی و عقیدتی دین خودمان را حفظ کنیم و در عین حال، به سنت‌های دیگر معرفت حاصل کنیم و آن‌ها را به عنوان راه‌ها و طرق معنوی معتبر به سوی خداوند بپذیریم» (۱۱، ص: ۱۲۷).

کاتسینگر نیز برای پرسشی که خودش در توجیه فایده‌ی عملی در پذیرفتن نظریه‌ی شوان مطرح کرده است، با نظر به آرا و آثار او، سه پاسخ فراهم نموده که به‌طور خلاصه از این قرارند (۹، صص: ۱۹۹ - ۲۰۲) است:

پاسخ اول این است که از نظر شوان «حقی فوق حق حقیقت وجود ندارد» (۲۰، ص: ۸). بنابراین اگر همه‌ی سنت‌های اصیل شعاع‌های متعددی هستند که انسان را به مرکز الهی متصل می‌سازند، انسان باید آماده باشد به چنین چیزی اقرار کند؛ هرچند این اقرار بسیار دشوار باشد؛

پاسخ دوم با وضع فعلی جهان ارتباط دارد که در آن، مرزهایی که پیش از این، تمدن‌های دینی سنتی را از هم جدا می‌ساخت، ویران شده است. اکنون که پیروان ادیان



مختلف نوعی هم‌زیستی دارند و پهلو به پهلو هم کار و زندگی می‌کنند، اعتقاد انحصارگرایانه به دشواری از موضع خود دفاع تواند کرد و خواسته یا ناخواسته، به پاره‌ای از عناصر طریقتی محتاج خواهد بود که بدون آن‌ها در معرض خطر خطاهایی بسیار شبیه‌ناک قرار خواهد گرفت (۱۹، ص: ۴). وحدت‌متعالی ادیان با تأکید بر این عناصر طریقتی از خود شریعت‌ها نیز پاسداری می‌کند؛

پاسخ سوم و در واقع دلیل سوم برای به جد گرفتن حکمت خالده و وحدت‌متعالی ادیان به تفاوت طبع معنوی خود افراد و تأثیر آن در حراست از ایمان بازمی‌گردد. به این معنا که یک سنخ انسانی نمی‌تواند به دینی ایمان بیاورد، مگر این‌که آن را تنها دین درست و تنها سبب حق و تنها راه نجات و رستگاری بداند. سنخ دوم که معمولاً طبع و مزاج معرفتی (عرفانی) دارد، تا مطمئن نشود که یک طریق معنوی خاص یگانه نمود معتبر حقیقت نیست، نمی‌تواند آن را دنبال کند و نمی‌تواند به دینی ایمان بیاورد، مگر این‌که خاطر جمع شود ادیان دیگر هم می‌توانند برحق باشند و انسان را به نجات و رستگاری برسانند (۱۵، ص: ۳۵).

### ۳.۷. طیف انسانی و بهره‌مندی از تعالیم معنوی و مابعدالطبیعی

اکنون به نظر می‌رسد که کارایی عملی این نظریه (نظریه‌ی وحدت‌متعالی ادیان) و انگیزه و فایده‌ی طرح و انتشار آن تا اندازه‌ای روشن شده باشد. افزون بر این، می‌توان گفت دریافت و فهم دقیق وحدت‌متعالی ادیان یا هر اندیشه و نظریه‌ی مابعدالطبیعی دیگر در وسع کسانی است که از تمیز مابعدالطبیعی ناشی از تعقل شهودی بهره‌مندند؛ اما باید دانست که آدمیان از نظر این بحث طیف وسیعی همچون طیف رنگ‌های نور را تشکیل می‌دهند که خط قاطعی آنان را از یکدیگر جدا نمی‌سازد و همواره مرزهای مشترک متداخلی وجود دارد که افراد در آن با یکدیگر اشتراک دارند و مشارکت می‌ورزند. به تعبیر دیگر، افراد از نظر توانایی‌های عقلانی و معنوی در دو سوی متقابل یک خط قرار ندارند که برخی از آنان تعالیم مابعدالطبیعی و معنوی را به طور کامل درک کنند و دیگران از این گونه تعالیم هیچ بهره‌ای نبرند. همواره حوزه‌های میانی و متوسطی هست که انسان در آن نوسان و افت و خیز دارد. بنابراین تعالیم مابعدالطبیعی و معنوی نباید چنان مخفی و دور از دسترس باشد که افراد میانی طیف انسانی نتوانند از آن بهره‌مند شوند. به علاوه، تعلیم و تربیت فرهنگی و اجتماعی و نیز مراقبت و همت فردی در سایه‌ی لطف الهی انسان مستعد را به تدریج بالا می‌برد و توانایی او را در فهم و دریافت حقایق معنوی و تعالیم مابعدالطبیعی افزایش می‌دهد. حکیمی همچون شوان نه تنها برای انسان باطنی یا اهل باطن، بلکه برای باطن انسان نیز سخن گفته است؛ افرادی که اکنون در زمره‌ی اهل باطن

نیستند؛ اما در طول زندگی خود، به تدریج آمادگی فهم تعالیم باطنی را پیدا می‌کنند. از این‌رو، طرح و انتشار نظریه‌ای مابعدالطبیعی همچون وحدت متعالی ادیان این امکان را فراهم می‌سازد تا افرادی که در جست‌وجوی راهی عمیق‌تر برای دستیابی به وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع صور دینی هستند، دستشان خالی نماند و بتوانند با استفاده از این نظریه، مسأله‌ی نسبت میان ادیان را حل و فصل نمایند و تنها راه تبیین تنوع ادیان را کثرت‌گرایی رایج در غرب معاصر<sup>۹۲</sup> ندانند که به تعبیر هیوستون اسمیت وحدت ادیان را در سطحی رسمی و ظاهری جست‌وجو می‌کند که در آن وحدت حقیقی وجود ندارد (۲۶، ص: XIII). به بیان دیگر، در این‌جا «قانون همه یا هیچ» حاکم نیست و به همان دلیل که آرا و آثار عارفانی همچون ابن‌عربی و مولوی و حافظ و ابن‌فارض و اکهارت و... منتشر می‌شود، نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان و دیگر تعالیم مابعدالطبیعی و باطنی سنت‌گرایان قابل طرح و انتشار است.

## ۸. نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه در این نوشتار گفتیم، می‌توان دریافت که وحدت متعالی ادیان تنها با نوعی شهود عقلانی ناشی از عقل کلی قابل درک است. به تعبیر دیگر، فهم وحدت درونی و متعالی ادیان نیازمند تشخیص مابعدالطبیعی مراتب واقعیت و تمرکز بر حقایق معنوی و متحقق‌شدن به این حقایق است که همان اتحاد عالم و معلوم یا یکی‌شدن مدرک و مدرک است و این چیزی است که تنها در مرتبه‌ی باطنی یا همان منظر طریقت قابل حصول است و مرتبه‌ی ظاهری یا منظر شریعت را به آن راهی نیست و به لحاظ معرفتی نمی‌تواند این وحدت درونی و متعالی را که ورای صور ظاهری ادیان است، بفهمد. از این‌رو، ادیان به خاطر تناسب وحی با ظرفیت‌ها و قابلیت‌های گوناگون بشری متکثر و متنوع شده‌اند؛ اما در ورای این تنوع و تکثر و در ژرفا و قلب ادیان، وحدتی متعالی و درونی نهفته است که شمار اندکی از افراد یعنی همان اهل باطن یا اهل طریقت با معرفت مابعدالطبیعی ناشی از شهود عقلانی و با تمایز نهادن میان ظاهر و باطن دین یا گذر از شریعت ظاهری به طریقت باطنی به این وحدت نائل می‌شوند. با این حال، اکثریت مؤمنان و متدینان که همان اهل ظاهر یا اهل شریعت هستند، قابلیت‌سنخ‌شناختی و توانایی معرفتی رسیدن به این وحدت مابعدالطبیعی میان ادیان را ندارند. البته نپذیرفتن این نظریه یا ناتوانی از فهم و دریافت آن منافاتی با زندگی دینی و معنوی پیروان ادیان ندارد. به این معنا که اگر مؤمنان و متدینان توانایی و آمادگی یا مجال فهم و دریافت وحدت متعالی و درونی ادیان را نداشته باشند که

بیشترشان نیز همین طور هستند، دینداری و سلوک معنوی آنان به مخاطره نمی‌افتد و مختل یا مخدوش نمی‌گردد.

### یادداشت‌ها

1. Frithjof Schuon
2. The Transcendent Unity of Religions
۳. رنه گنون «Rene Guenon» (۱۸۸۶ - ۱۹۵۱) چهره‌ی شاخص مکتب سنت‌گرایی
4. exoterism
5. esoterism
6. dogmatism
7. speculative doctrines
8. dogma
9. unicity of the Church of God
10. religious universality
11. religious indifference
12. Chosen People=Yisra'el
13. submission=Al-Islam
14. universal orthodoxy
15. Sanatana Dharma
16. intellectual elite
17. Shamanism
18. human receptacles
19. The Meaning of Caste
20. The Meaning of Race
21. diversity of qualifications
22. religious egalitarianism
۲۳. «به این معنا که در میان آنان عناوین اشرافی ناپدید می‌شود. یک روستایی نمی‌تواند شاهزاده شود؛ اما می‌تواند پاپ گردد و تاج بر سر امپراتور گذارد» (۱۴، ص: ۱۰).
24. super-caste (فرا-کاست)
25. sannyasis
26. hereditary maintenance
27. receptivity
28. brahmana
29. type
۳۰. intellectual: اهل عقل کلی
۳۱. contemplative: اهل مشاهده و حضور معنوی
۳۲. sacerdotal: اهل روحانیت
33. changeless
34. kshatriya
35. knightly type
36. action
37. action
38. the Path
39. peripheral
40. dharma
41. vaishya
42. shudra
43. psychological concomitances
44. classes
45. natural castes
۴۶. به تعبیر دیگر، شوان در باب کاست‌های سنخ‌شناختی (typological castes) سخن می‌گوید، نه کاست‌های اجتماعی (social castes) (نک: ۲۲، ص: ۱۰۷).
47. without caste
48. natural type
49. outcast
50. chaotic
51. psychological possibilities
52. Moslem leveling
53. hylics
54. psychics
55. form
56. spirit
57. Nordic
58. pagan
۵۹. البته شوان می‌گوید: «دنیایی که توسط نژاد زرد آفریده شده‌اند». لذا در این‌جا تذکر می‌دهد که «این فقط نحوه‌ای از بیان به شمار می‌رود؛ زیرا مسلم است که دین وحی خداوند است و نه آفریده-

ی یک نژاد؛ اما وحی همواره با نوعی قریحه‌ی نژادی مناسبت می‌یابد. هرچند این امر بدان معنا نیست که آن دین به مرزهای خاص نژاد مورد بحث محدود می‌گردد» (۱۴، ص: ۲۴).

60. conversion  
61. human margin  
62. rabbinical prescriptions: دستورات خاخام‌ها یا عالمان یهود  
63. passional  
64. sentimental  
65. intellectual  
66. terrestrial Maya  
67. discernment  
68. penetration  
69. assimilation  
70. outwardness  
71. dispersing activity  
72. sapiential esoterism  
۷۳. آننده کنتیش کوماراسوامی «Ananda Kentish Coomaraswamy» (۱۸۷۷ - ۱۹۴۷)

عالم، هنرشناس و حکیم سیلانی

74. non-negotiable  
75. the Absolute  
76. the Godhead  
77. Nirguna Brahman  
78. Tao  
79. T. S. Eliot  
80. the Cloud of Unknowing  
81. isolation  
82. ego  
83. intellectuality  
84. worldly  
85. spiritual

۸۶. برای نمونه‌ای از این انتقاد، نک: ۲، ص: ۵۴.

۸۷. البته کاتسینگر موافق شوان و سنت گرایبی و وحدت متعالی ادیان است و این پرسش را برای روشن‌ساختن مطلب طرح کرده است.

88. syncretism  
89. maha.yuga  
۹۰. extremes meet: دو سرحد متقابل به یکدیگر می‌رسند.

۹۱. (Kabbalists) قباله (Kabbalah) یا قبالا سنت عرفان یهودی به ویژه آموزه‌هایی عرفانی است که در قرون وسطا در جنوب غربی اروپا و بعدها در شهر صفد (Safed) در ایالت جلیل فلسطین شکل گرفت. کتاب اصلی عرفان قباله زوهر است که در اسپانیای قرن سیزدهم میلادی منتشر شد. قباله همه‌ی اعتقادات و آیین‌های عمده‌ی یهودیت را مطابق الاهیات باطنی خود که رنگی همه‌خدایی دارد، از نو تعبیر می‌کند (نک: ۶، ص: ۴۸۰).

۹۲. برای مقایسه‌ای میان وحدت متعالی ادیان و کثرت‌گرایی جان هیک، نک: ۷ و ۱.

## منابع

۱. اصلان، عدنان، (۱۳۸۵)، پلورالیسم دینی (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سیدحسین نصر)، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: نقش جهان.
۲. اکبریان، رضا و جلالی، علیرضا، (۱۳۸۷)، «بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره‌ی وحدت ادیان»، اندیشه‌ی نوین دینی، شماره‌ی ۱۲، صص: ۳۷ - ۶۵.
۳. بینای مطلق، محمود، (۱۳۸۵)، نظم و راز، به اهتمام حسن آذرکار، تهران: هرمس.

۴. گنون، رنه، (۱۳۸۹)، *نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو*، ترجمه‌ی دل‌آرا قهرمان، تهران: حکمت.

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

۶. هینلز، جان راسل، (۱۳۸۶)، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه‌ی گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

7. Aslan, Adnan, (2004), *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy, The Thought of John Hick and SeyyedHosseinNasr*, London and New York: RoutledgeCurzon.

8. Bush, Richard C., (1976), "FrithjofSchuon'sThe Transcendent Unity of Religions: Con", *JAAR: Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4, pp. 715 - 719.

9. Cutsinger, James S., (1997), *Advise to the Serious Seeker: Meditations on the Teaching of FrithjofSchuon*, Albany: State University of New York Press.

10. Nasr, SeyyedHossein, (1981), *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

11. ———, (1972), *Sufi Essays*, London: George Allen &Unwin Ltd.

12. ———, (1991), *The Essential Writings of FrithjofSchuon*, U. S. A.

13. Oldmeadow, Harry K., (2000), *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy*, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.

14. Schuon, Frithjof, (1982), *Castes and Races*, London: Perennial Books LTD.

15. ———, (1990a), *Esoterism as Principle and as Way*, London: Perennial Books LTD.

16. ———, (1990b), *Gnosis: Divine Wisdom*, London: Perennial Books.

17. ———, (1976), *Islam and the Perennial Philosophy*, World of Islam Festival publishing Company Ltd.

18. ———, (2006), *Light on the Ancient Worlds*, Canada: World Wisdom Books.

19. ———, (1984), *Logic and Transcendence*, London:Perennial Books.
20. ———, (2002), *Roots of the Human Condition*, U. S. A: Bloomington, World Wisdom Books.
21. ———, (1987), *Spiritual Perspectives and Human Facts*, London: PerennialBooks.
22. ———, (1985), *Sufism , Veil and Quintessence*, Lahore.
23. ———, (1975), *The Transcendent Unity of Religions*, New York: Harper & Row.
24. ———, (1995), *The Transfiguration of Man*, Bloomington: World Wisdom Books.
25. Smith, Huston, (1976), "FrithjofSchuon'sThe Transcendent Unity of Religions:Pro," *JAAR: Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 44, No. 4, pp. 721 - 724.
26. Smith, Huston, (1975), *Introduction to TheTranscendent Unity of Religions*, New York: Harper & Row.