

سنخ‌شناسی اهل ظاهر و اهل باطن در نظریه وحدت متعالی ادیان

اکبر قربانی^۱

چکیده

تمایز ظاهر و باطن دین در نظریه وحدت متعالی ادیان، هم با نگرش مابعدالطبیعی به مراتب هستی و تمایز مطلق و نسبی پیوند دارد و هم با تمایز معرفت‌شناختی شریعت و طریقت و نیز تمایز سنخ‌شناختی اهل ظاهر و اهل باطن گره خورده است. شوان با تأکید بر منشأ الهی دین و با تمایز نهادن میان ظاهر و باطن دین یا شریعت و طریقت و با بهره‌مندی از مفاهیم و کلیدهای راهگشایی هم‌چون مطلق و نسبی، در بینش و نگرشی مابعدالطبیعی، 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 بالاترین مراتب وجود نیست و هرچند بیشتر انسان‌ها یا همان اهل ظاهر، نمی‌توانند این وحدت برین را فهم کنند، اما عارفان اهل باطن، با شهود عقلانی و تحقق‌پذیری معنوی ناشی از تمییز مابعدالطبیعی و تمرکز بر حقایق عقلانی و معنوی، به دریافت وحدت درونی و متعالی ادیان نائل می‌شوند. نگرش همراه با احترام و مدارای اهل باطن نسبت به اهل ظاهر و برخلاف آن، نگرش توأم با تردید و گه‌گاه خصمانه و خشونت‌آمیز اهل ظاهر نسبت به اهل باطن، با توجه به تفاوت سنخ‌شناختی آنان قابل فهم و توجیه است. البته تمایز سنخ‌شناختی اهل ظاهر و اهل باطن در نظریه 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: دین، عرفان، شریعت و طریقت، وحدت متعالی، اهل ظاهر، اهل باطن، شوان.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اردستان: qorbani61@gmail.com

یکی از دیدگاه‌های مطرح در باب نسبت میان ادیان، دیدگاه سنت‌گرایان یا اصحاب حکمت خالده است. این دیدگاه که در واقع برگرفته از نام شاهکار فریتویف شوان^۱ (۱۹۰۷-۱۹۹۸) در دین‌پژوهی تطبیقی است، نظریه «وحدت متعالی ادیان»^۲ 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 معرفت‌شناختی 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 شوان را در باب انسان بررسی کنیم؛ چرا که به تعبیر شوان: «طبیعت انسانی عموماً و عقل انسانی خصوصاً، نمی‌تواند جدای از پدیدار دینی، که به مستقیم‌ترین و کامل‌ترین شیوه‌ی ممکن معرفت‌آنهاست، فهمیده شود: اگر بتوانیم طبیعت متعالی انسان را دریابیم، از همین رهگذر طبیعت وحی، دین و سنت را درمی‌یابیم؛ و امکان آن‌ها، ضرورت آن‌ها و حقیقت آن‌ها را درک می‌کنیم. و با فهم دین، نه فقط به حسب صورتی خاص یا به شیوه‌ای ظاهری و تحت‌اللفظی، بلکه به حسب ذات بی‌صورت آن، به فهم ادیان، یعنی معنای کثرت و گونه‌گونی آن‌ها نیز نایل می‌شویم؛ این همانا ساحت عرفان و ساحت دین جاودان است که در آن تعارض‌های ظاهری عقاید تبیین و رفع می‌شود.» (Schuon, 2006, p.125) در این نوشتار، پس از معرفی نظریه‌ی شوان، به بررسی و تحلیل انسان‌شناختی آن با تأکید بر تمایز اهل ظاهر و اهل باطن به عنوان دو سنخ متفاوت انسانی می‌پردازیم.

۲- تعدد و وحدت ادیان از دیدگاه شوان

شوان ضمن تأکید بر منشأ الهی و فوق‌بشری دین، به عنوان «چیزی که انسان را با خداوند پیوند می‌دهد و کل وجود او را دربر می‌گیرد» (Schuon, 2006, p.120)، کاملاً به تعدد و تنوع ادیان توجه دارد. از نظر شوان «همه‌ی ادیان دربردارنده‌ی حقایق قاطع و میانجیان (واسطه‌ها) و معجزات هستند، اما ترتیب این عناصر و اهمیت نسبی آن‌ها، می‌تواند بنابر شرایط وحی و متناسب با قابلیت‌های بشری، متفاوت باشد» (Schuon, 1987, p.70). دیدگاه شوان در باب وحدت ادیان موجب انکار تعدد آن‌ها و یا پذیرش نسبیت ادیان نمی‌شود، زیرا او بر ضرورت وجود ادیان مختلف یا تکثر وحی‌ها و تنوع صور دینی، تأکید دارد (Oldmeadow, 2000, pp.68-69). لذا دل‌نگرانی کسانی که حاصل تعالیم قائلان به «حکمت خالده» و «وحدت متعالی ادیان» را نسبی‌شدن ادیان و مانعی برای تبعیت خالصانه مؤمنان از یک سنت خاص می‌دانند، بی‌مورد به نظر می‌رسد (Cutsinger, 1997, p.201). 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 انسان‌ها آگاه باشیم، هم اعتبار ادیان را، با وجود گذشت قرون متمادی، تأیید می‌کنیم و هم نیاز ضروری و همیشگی انسان به دین را می‌پذیریم (Oldmeadow, 2000, p.75). در واقع شوان، هم به عمیق‌ترین معنا «تعدد ادیان» را که منشأ و مبنای الهی دارد، می‌پذیرد و به اهمیت این تعدد و کثرت اعتقاد تام دارد و هم بر «وحدت درونی و متعالی ادیان» تأکید می‌کند. از نظر شوان ادیان گوناگون و متعدّد، هم وجه اختلاف دارند و هم وجه اشتراک. اما مسأله اصلی آن است که مرز کثرت و وحدت ادیان در کجا باید ترسیم گردد و ارتباط بین آن‌ها چگونه باید تبیین شود؟

1- Frithjof Schuon

2- The Transcendent Unity of Religion

۲-۱- تمایز ظاهر و باطن دین

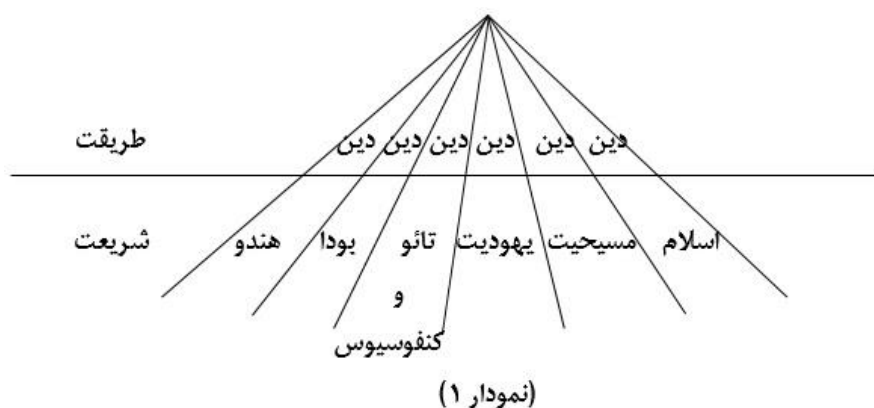
شوان برای تبیین وحدت ادیان در عین کثرت و تنوع آن‌ها، تمایز میان ظاهر و باطن دین را مطرح می‌سازد. تمایز میان ظاهر و باطن دین و به تعبیر دیگر تمایز میان بُعد بیرونی و بُعد درونی هر سنت دینی، که گنون^۱ نیز بر آن تأکید ورزیده است (گنون، ۱۳۸۹، صص ۲۱-۳۵)، اهمیتی اساسی و محوری در آثار شوان دارد و با اثبات «وحدت متعالی ادیان» چنان گره 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 (Oldmeadow, 2000, pp. 75-76). در واقع 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 عنوان دو مؤلفه‌ی اساسی و باطنی یک دین حقیقی و راست‌آیین، بیان می‌کند که عناصر ظاهری خاص، مانند پیامبران تبلیغی و وقایع مقدس، به عنوان ظاهر، نسبت به عناصر اصلی فوق، جنبه‌ی فرعی دارند؛ بنابراین ممکن است اهمیت و ارزش این عناصر از دینی به دین دیگر فرق کند، بی‌آنکه این امر سبب شود معیارهای اصلی‌ای که هم به حقیقت مابعدالطبیعی و هم به قدرت نجات‌بخشی ناظر است، در تضاد با یکدیگر واقع شود (Schuon, 1976, pp. 14-15).

تمایز میان ظاهر و باطن دین، در واقع همان تمایز میان شریعت ظاهری^۲ و طریقت باطنی^۳ است که به خوبی بیانگر دیدگاه شوان در باب تعدد و وحدت ادیان است و مرز اختلاف و اشتراک ادیان را از نظر او نشان می‌دهد. به این معنا که شوان 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 دین هندو، دین 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 (Smith, 1975, pp. 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 اعمال عبادی‌ای 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 باطنی بی‌صورت و درونی دین، یافت می‌شود. در واقع 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 این‌رو 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 (ibid., pp. xi-xv؛ ملکیان، ۱۳۸۱، 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 (ibid., p. xii):

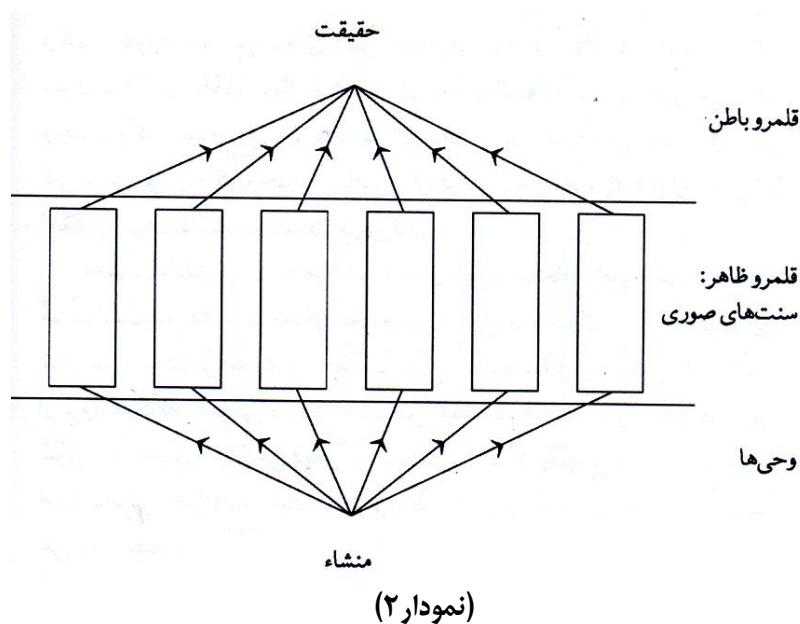
۱ - رنه گنون «Rene Guenon» (۱۸۸۶-۱۹۵۱) چهره‌ی شاخص و بنیان‌گذار مکتب سنت‌گرایی.

2- exoterism

3- esoterism



تصویری دقیق‌تر و تفصیل‌یافته‌تر از نمودار فوق را، کیت آلدیمو در نمودار (۲) آورده و توضیح داده است که در اینجا برهم 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، در واقع یکی هستند. در این نظرگاه که در آن تفاوت‌های صوری ادیان کاملاً محترم شمرده می‌شود، ضرورت و تمامیت صوری سنت‌های گوناگون به‌هیچ‌وجه از اعتبار ساقط نمی‌گردد. رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است.



در قلمرو ظاهر شاهد سنت‌های دینی متمایز و جدا از هم هستیم که هر یک به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های صوری نشأت گرفته 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 (Oldmeadow, 2000, pp.76-77).

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، در واقع نسبت یک تجلی با اصل آن است، تناظر و درعین‌حال تضادی میان دو مرتبه‌ی شریعت و طریقت وجود دارد: طریقت حافظ شریعت است زیرا جوهر آن است، اما از جهاتی نیز ناقص شریعت است زیرا از آن برمی‌گذرد» (Schuon, 1984, p. 144).

شوان با توجه به محدودیت فهم صرفاً نظری یک فکرت، آن را با کلمه‌ی جزم‌اندیشی^۱ مشخص می‌سازد و عقاید یا جزمیات دینی را، لاقلاً 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 نظر انداختن به فکرت‌ها را مشخصه‌ی منظر جزم‌اندیشانه‌ی دینی برمی‌شمارد. او برای نشان دادن محدودیت فهم نظری و فهم جزم‌اندیشانه، این دو را با رؤیت یک شیء مقایسه می‌کند؛ به این معنا که فهم و استنباط جزمی یا عقیدتی، همانند رؤیت یک وجه شیء از یک زاویه و منظر خاص است که در این حالت، هم شیء و هم بیننده ساکن و ثابت هستند؛ فهم و استنباط نظری، همانند رؤیت ناقص یک وجه شیء از یک زاویه یا از زوایای متفاوت است که در این حالت، با اینکه شیء ساکن و ثابت است و تنها یک وجه آن به نظر می‌آید، اما بیننده می‌تواند منظر و نقطه‌ی دید خودش را تغییر دهد، اگرچه نگاهش ناقص و جزئی است؛ 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 (Schuon, 1975, pp. 2-5). از نظر شوان در آموزه‌های عقلانی^۲، این دیدگاه‌ها و نیز وجوه گوناگون هستند که شکل و صورت باور و اعتقاد را مشخص می‌سازند، درحالی که در جزم‌اندیشی، اعتقاد با یک دیدگاه و وجه محدود و مشخص درمی‌آمیزد و بنابراین دیدگاه‌ها و وجوه دیگر را طرد و نفی می‌کند (ibid., p. 6).

۳-۱- محدودیت شریعت ظاهری و شمول طریقت باطنی

با عنایت به آنچه گفته شد، شوان از یک سو، محدودیت شریعت یا مشرب ظاهری را مطرح می‌سازد (ibid., ch. 2) و از سوی دیگر، از تعالی و کلیت و شمول طریقت یا مشرب باطنی، سخن می‌گوید (ibid., ch. 3). در واقع می‌توان گفت که یک جنبه از محدودیت شریعت ظاهری، همان محدودیت معرفتی آن است، به این معنا که مشرب ظاهری یا دیدگاه شریعت-مدارانه، با جزم‌اندیشی هم‌آغوش است و تنها از یک منظر انحصاری و محدود، به یک وجه خاص حقیقت می‌نگرد. از نظر شوان، دیدگاه شریعت‌مدارانه یا منظر شریعت، اساساً منطقی است که به بالاترین نفع و مصلحت فردی توجه دارد که البته محدود به زندگی دنیوی نمی‌شود و همان توجه به رستگاری شخصی است (ibid., pp. 7&13). روشن است که این منظر محدود مشرب ظاهری، چیزی متعالی در بر ندارد. در واقع حقیقت اگزوتریکی یا همان منظر شریعت، بنا به تعریف، و به خاطر محدودیت غایتش، محدود است، بدون اینکه این محدودیت بر تفسیر اگزوتریکی 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 وحی، پذیرای آن است، لطمه‌ای وارد سازد؛ از این جا می‌توان نتیجه گرفت که یک عقیده‌ی جزمی^۳، هم ایده و فکرتی محدود است و هم درعین‌حال، یک رمز نامحدود به شمار می‌آید. شوان برای توضیح این که "عقیده‌ی جزمی، هم ایده‌ای محدود و هم سمبولی نامحدود است" نمونه‌ای را مثال می‌زند: عقیده‌ی جزمی یگانگی کلیسای خداوند^۴ در مسیحیت کاتولیک، باید حقیقتی

1- dogmatism
2- speculative doctrens
3- dogma
1- unicity of the Church of God

همچون اعتبارِ صورِ دینی راست‌آیینِ دیگر را کنار بگذارد، چون ایده و اندیشه‌ی شمول و کلیتِ دینی^۱، 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 بی‌تفاوتی دینی^۲ و سپس غفلت از تکالیفِ دینی‌ای که انجام آن‌ها، دقیقاً شرط اساسی رستگاری است. از سوی دیگر، همین ایده‌ی شمول و کلیتِ دینی، به‌طور رمزی و مابعدالطبیعی، تعریفِ جزمی یا کلامی کلیسا را دربردارد، زیرا همه‌ی مؤمنین به خدا، اعضای کلیسای خداوند هستند؛ همچنان که در دو دین توحیدیِ دیگر، یعنی یهودیت و اسلام، در مفاهیمِ خاصّ قوم برگزیده^۳ و تسلیم^۴، یک رمز جزمی از ایده‌ی راست‌آیینی کَلّی و عام^۵، یعنی همان سنّت جاویدان یا سنّت‌ه دهرمه^۶ نزد هندوان، را می‌توان یافت. البته روشن است که این محدودیتِ بیرونی عقیده‌ی جزمی، یعنی همان چیزی که سرشتِ جزمی‌اش را به آن می‌دهد، کاملاً مشروع است، زیرا آن منظرِ فردی که این محدودیتِ متناظرِ آن است، در سطح وجودیِ خودش، واقعیتی است (ibid., pp. 7-8؛ بینای مطلق، ۱۳۸۵، صص ۱۰-۱۲).

پس انحصارطلبی دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری، ناشی از بی‌توجهی به حقیقتِ صورت‌های دینیِ دیگر و نیز بی‌توجهی نسبت به حقیقتِ درونی نهفته در باطنِ خودِ شریعت است. زیرا دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری، تنها به منفعت و رستگاری شخصی می‌اندیشد و پذیرشِ کثرتِ صورِ دینی می‌تواند برای این جستجویِ انحصاریِ رستگاری شخصی، زیان‌آور باشد (ibid., p. 15).

محدودیتِ 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 تجلیاتِ طریقت را که به نظر می‌رسد از حدّ و مرز خود فراتر رفته‌اند، طرد و نفی کنند (ibid., pp. 10-11).

شوان در سخن‌گفتن 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^۷، که شمارشان اندک است، به آن دست می‌یابند (ibid., p. 31). از نظر او «طریقت یا مشرب باطنی، به حقیقتِ اشیاء نظر می‌کند... و عالم را نه از منظرِ بشری بلکه از منظرِ خداوند می‌بیند» (Schuon, 1990b, p. 67). در واقع عرفان یا معرفت باطنی، همانا مشارکت یا سهیم‌شدن ما در نظرگاه ناظرِ الهی است که ورای دوگانگی مُدرک-مُدْرک یا تفکیکِ سوژه-ابژه است و اتحادِ عالم و معلوم را دربردارد (ibid., p. 76). شوان برخی مفاهیم یا اندیشه‌های اساسی در طریقت را مطرح می‌سازد که در سطح محدودِ شریعت، قابل دسترسی نیست و شریعت آن‌ها را نمی‌پذیرد یا قادر به فهم آن‌ها نیست. نخست مفهوم مراتب واقعیت است. یعنی شریعت، به خاطر محدودیتِ معرفتی خود، آموزه‌ی مراتب واقعیت و تمایز میان مطلق و نسبی و مفهوم نسبتِ الهی و در واقع، آموزه‌ی وهم کیهانی را درک نمی‌کند. به تعبیر دیگر، منظرِ شریعت ظاهری نمی‌تواند تعالی بی‌تشخصی برین الهی را از خدای متشخص، بفهمد. این حقایق مابعدالطبیعی، بسیار عالی‌تر و پیچیده‌تر از آن است که یک فهم ساده‌ی مبتنی بر عقل جزئی به آن دست یابد و قابل دریافت و تنظیم در یک نگرش جزم‌اندیشانه باشد. اندیشه و فکرِ دیگری که منظرِ شریعت یا مشرب ظاهری آن را نمی‌پذیرد، حضور و تدانی عقل کَلّی نامخلوق^۸، در مخلوقات است، عقلی که مایستر اکهارت^۹ (۱۲۶۰-۱۳۲۷ م) آن را "ناآفریده و ناآفریدنی" دانسته است. دیدگاه شریعت یا مشرب ظاهری، ایده‌ی تحقق

2- religious universality
3- religious indifference
4- Chosen People=Yisra'el
5- submission=Al-Islam
6- universal orthodoxy
7- Sanatana Dharma
8- intellectual elite
1- uncreated Intellect
2- Meister Eckhart

مابعدالطبیعی^۱ را نیز نمی‌پذیرد، تحقیقی که انسان به واسطه‌ی آن، از واقعیتی آگاه می‌شود که هرگز جز آن نبوده است، یعنی وحدت ذاتی انسان با مبدأ الهی. در واقع شریعت، ناچار است که تفاوت و تمایز میان رب^۲ و عبد^۳ را حفظ کند و به طرز توهین‌آمیز، قصد دارد که در اندیشه‌ی مابعدالطبیعی وحدت ذاتی انسان با خدا، چیزی جز همه‌خدایی^۴ نبیند (Schuon, 1975, pp. 35-37 & 51-54).

شوان بر تمایز مابعدالطبیعی میان واقعیت نامتشخص الهی و خدای متشخص، تأکید می‌کند و آن را تمایزی مطلقاً اساسی در طریقت یا مشرب باطنی می‌داند؛ نه تنها به خاطر اهمیت مابعدالطبیعی‌اش، بلکه همچنین به خاطر این که این تمایز، می‌تواند تضادی را تبیین نماید که ممکن است میان سطوح ظاهری (شریعت‌مدار) و باطنی (طریقت‌مدار)، آشکار شود (ibid., p. 39).

از نظر شوان، شریعت که ناچار است تفاوت و تمایز عبد و رب را حفظ کند و می‌توان گفت که بر مبنای ثنویت یا دوگانه‌انگاری مخلوق - خالق^۵ بنا می‌شود، به خاطر محدودیتش نمی‌تواند از این دوگانه‌انگاری رها شود؛ برخلاف طریقت، که اگرچه تمایز میان خود فردی^۶ و نفس کلی یا الهی^۷ را، نه به معنایی مطلق بلکه به طور موقتی و روشی، می‌پذیرد، در واقع شروع بحث یا نقطه‌ی عزیمت خود را در سطح این ثنویت، که آشکارا متناظر با یک واقعیت نسبی است، قرار می‌دهد اما نهایتاً به لحاظ مابعدالطبیعی، از این سطح فراتر می‌رود؛ چیزی که از منظر شریعت غیرممکن است، چرا که محدودیت شریعت، دقیقاً عبارت از این است که واقعیتی مطلق را به چیزی حادث^۸، توصیف کند. اینجاست که تعریف واقعی منظر شریعت به دست می‌آید که عبارت است از یک ثنویت تحویل‌ناپذیر^۹ و جستجوی انحصاری رستگاری شخصی. این ثنویت مستلزم این است که خدا تنها در جنبه‌ی ارتباطش با مخلوق در نظر گرفته شود و نه در واقعیت تام و نامتناهی‌اش، که در بی‌تخصیصی خود، همه‌ی واقعیت‌های ظاهری دیگر را از میان بر می‌دارد و در واقع بی‌صورتی‌اش همه‌ی صورت‌ها را می‌شکند (ibid., p. 44).

شریعت یا مشرب ظاهری با انکار حضور عقل کلی نامخلوق، در مخلوقات، در واقع بیان می‌کند که هیچ معرفت فوق‌طبیعی، جدای از وحی، ممکن نیست؛ درحالی که طریقت یا مشرب باطنی، ابزار معرفت مابعدالطبیعی را همان عقل کلی می‌داند و از نظر شوان برای دریافت کلیت و شمول طریقت که همانا کلیت و شمول مابعدالطبیعه است، باید دریابیم که ابزار معرفت مابعدالطبیعی، یعنی عقل کلی نامخلوق نیز خودش دارای مرتبه‌ای کلی است و برخلاف عقل جزئی، دارای مرتبه‌ای شخصی نیست (ibid., pp. 51-54).

در واقع همان‌طور که، با توجه به مراتب وجود از نظر شوان، به لحاظ مابعدالطبیعی ادیان در خدا یعنی قلّه‌ی وجود، یکی هستند و پایین آن مرتبه با هم متفاوت‌اند، به لحاظ معرفت‌شناختی، فهم و بصیرت دینی نیز، در اوج خود یعنی در بالاترین مرتبه‌اش، که همان مرتبه‌ی شهود عقلانی و طریقت باطنی است، به وحدت می‌رسد و در مراتب پایین، که همان مرتبه‌ی عقل جزئی و شریعت ظاهری است، متعدد و متکثر می‌شود (Smith, 1975, p. xii).

-
- 3- metaphysical realization
 - 4- Lord
 - 5- servant
 - 6- pantheism
 - 7- creature-Creator dualism
 - 8- individual ego
 - 9- universal or Divine Self
 - 1- contingent
 - 2- irreducible dualism

۴- تکثر و تنوع انسان‌ها

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 (Schuon, 1990b, p.25). حال با توجه به این که مخاطب وحی انسان است، یک جنبه از این گوناگونی و کثرت وحی‌ها، به گوناگونی و کثرت انسان‌ها بازمی‌گردد و این چیزی است که شوان کاملاً به آن توجه دارد. در واقع شوان، بی‌آنکه 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 می‌بخشد و درک و فهمش از واقعیت را شکل می‌دهند. یعنی از نظر او تفاوت انسان‌های روی زمین صرفاً ظاهری و عَرَضی نیست (Oldmeadow, 2000, p.69) 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 هیچ‌کس در اندیشه‌ی تردید در صحت و اعتبار آن‌ها نیست.» (Schuon, 1990b, p.28) در واقع از نظر شوان، گوناگونی ادیان و سنت‌های دینی و تنوع صور وحیانی، 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 شمنی^۱ 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 (Schuon, 2006, pp.59-62). 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^۲ 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 ایجاد می‌کند.» (Schuon, 1990b, p.25)

۴-۱- تجلی تفاوت‌های بشری در نظام کاست

شوان در دو مقاله‌ی معنای کاست^۳ و معنای نژاد^۴، از این شاخه‌های بشری و تفاوت‌های آن‌ها سخن گفته است. او در بیان حقیقت کاست، نه تنها در نظام اجتماعی هندو، بلکه همچنین در معنایی عام‌تر به عنوان امری که در همه‌ی جوامع بشری همیشه حاضر است، ضمن اشاره به برخی انتقادات و سوءتعبیرهای رایج نسبت به کاست‌ها (Schuon, 1982, pp.7-8)، تأکید می‌کند که «نظام کاست‌ها، همانند همه‌ی نهادهای مقدس 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 منصفه‌ی ظهور می‌رسد.» (ibid., p.10) یعنی از نظر شوان، نظام کاست مبتنی بر برخی خصائص طبیعی نوع بشر است و آن را نوعی پیاده‌کردن این خصائص در قالب سنت می‌توان شمرد؛ همچنان که از نظر مهاتما گاندی (۱۸۶۹-۱۹۴۸) نظام کاست ذاتی طبیعت بشری است (ibid., p.18). شوان نژادها را نیز ناشی از جنبه‌های بنیادین بشریت می‌داند و نه از امری اتفافی در طبیعت (ibid., p.39). البته شوان این سخن را در باب جنبه‌ی مقابل نظام کاست، یعنی برابری آدمیان در پیشگاه خداوند، نیز معتبر می‌داند و با توجه به اینکه انسان دارای نفسی فناپذیر است، مساوات انسان‌ها را امری یقینی می‌داند و عنایت به

1- Shamanism
2- human receptacles
3- The Meaning of Caste
4- The Meaning of Race

این عنصر برابری را در برخی جوامع سنتی خاص، مقدّم بر ملاحظه‌ی اختلاف اهلیت‌ها^۱ می‌شمارد و توضیح می‌دهد که «جاودانگی نفس، اصل مسلم مساوات‌طلبی دینی^۲ است، درست همان‌طور که ماهیت نسبتاً الهی عقل کلی - و بنابراین ماهیت نسبتاً الهی نخبگان عقلانی - اصل مسلم نظام کاست است.» (ibid., p.10) شوان بامقایسه‌ی میان نظام ذومراتب دین هندو و دیدگاه مساوات‌طلبانه‌ی اسلام و مشابه آن در روحانیان مسیحی^۳ 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^۴ فقرای هندو یا تارکان دنیا (سنیاسی‌ها)^۵ محقق می‌سازد، اشاره می‌کند و هم با بیان این که حتی در مساوات‌گراترین ادیان نیز نوعی سلسله‌مراتب دیده می‌شود، سادات یا خاندان پیامبر را در اسلام مثال می‌زند که یک گروه ممتاز دینی را تشکیل می‌دهند. آنگاه با تأکید بر اینکه نظرگاه نگاهداشت وراثت^۶، در واقع 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 (ibid., pp.10-11).

گوناگونی نگرش‌ها و ذهنیت‌های انسانی، مراتب متعددی از پذیرش^۷ 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 (Schuon, 1985, p.97). در واقع از نظر شوان «دین هندو در طبیعت بشری، پیش از هر چیز، گرایش‌هایی بنیادین^۸ را مد نظر قرار می‌دهد که آدمیان را به دسته‌های ذومراتب تقسیم می‌کنند... این گرایش‌های بنیادین را می‌توان به عنوان انحاء مختلف نگرستن به یک واقعیت تجربی، تعریف کرد. به تعبیر دیگر، گرایش بنیادین در یک انسان، مرتبط است با احساس^۹ یا خودآگاهی^{۱۰} او نسبت به آنچه که واقعی^{۱۱} است.» (Schuon, 1982, pp.10-11) با عنایت به این گرایش‌های بنیادین است که شوان کاست‌ها را تشریح می‌کند (ibid., pp.11-14):

کاست اول: براهمنه^{۱۲}؛ از نظر این کاست، یعنی سنخ^{۱۳} یا رده‌ی صرفاً عقلانی^{۱۴}، مشاهدتی^{۱۵} و روحانی^{۱۶}، آنچه که بی‌زوال^{۱۷} و متعال است، واقعی به شمار می‌رود.

کاست دوم: کشتریه^{۱۸}؛ این کاست، یعنی رده‌ی پهلوانی^{۱۹}، از خرد نافذ برخوردار است، اما بیشتر به مجاهدت^{۲۰} و تحلیل است تا به مشاهدت و ترکیب؛ قدرتش اساساً در منش اوست. از نظر این سنخ بشری، آنچه واقعی به شمار می‌آید عمل^{۲۱}

1- diversity of qualifications

2- religious egalitarianism

۳- «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.» (Schuon, 1982, p.10.)

4- super-caste (فرا- کاست)

5- sannyasis

6- hereditary maintenance

7- receptivity

8- fundamental tendencies

9- feeling

10- consciousness

11- real

1- brahmana

2- type

۳- intellectual: اهل عقل کلی

۴- contemplative: اهل مشاهده و حضور معنوی

۵- sacerdotal: اهل روحانیت

6- changeless

7- kshatriya

8- knightly type

9- action

10- action

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 که سرمدی یا ملحق به آن باشد، یعنی حقیقت، معرفت، مشاهدت، عبادت و طریقت^۱، به همین نحو از نظر کشریه نیز چیزها همه غیرقطعی و فرعی^۲ است، مگر امور ثابت دهرمه^۳ 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.

کاست سوم: ویشیه^۴؛ کاست سوداگر، برزگر و پیشه‌ور، انسانی است که فعالیت‌هایش، بنابر 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.

کاست چهارم: شودره^۵؛ سه کاست نخست را می‌توان به منزله‌ی روحی بهره‌مند از بدن دانست و کاست چهارم را می‌توان به مثابه‌ی بدنی بهره‌مند از آگاهی بشری دانست. در واقع، شودره به‌خصوص 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^۶ آن‌ها است که سعادت می‌توان نامید.

شوان با تأکید بر این که او نه در باب طبقات اجتماعی^۷، بلکه در باب کاست‌ها و یا به بیان دقیق‌تر در باب کاست‌های طبیعی^۸ سخن می‌گوید^۹ (Schuon, 1982, p. 12)، انسان فاقد کاست^{۱۰} را نیز یک رده یا سنخ طبیعی^{۱۱} 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^{۱۲} به سبب منش آشفته‌ی^{۱۳} خویش، مقابل همه‌ی آدمیانی واقع تواند بود که از منش منسجم برخوردارند. این سنخ به محقق ساختن آن نوع مقدورات روان‌شناختی^{۱۴} گرایش می‌یابد که برای دیگران ممنوع است (Schuon, 1982, p. 14).

۴-۲- مساوات‌طلبی و فقدان کاست

شوان فقدان کاست را ناشی از غیاب واقعی تمایز میان افراد و نیز فعلیت یافتن این عدم تمایز در نظرگاهی می‌داند که در آن بر اساس سنت کاست وجود ندارد. برای نمونه «در اسلام که هیچ کاست روحانی^{۱۵} به معنای موروثی یا شغلی آن

11- the Path

۲- peripheral

۳- dharma

۴- vaishya

۵- shudra

۶- psychological concomitances

۷- classes

۸- natural castes

۹- به تعبیر دیگر، شوان در باب کاست‌های سنخ‌شناختی (typological castes) سخن می‌گوید، نه کاست‌های اجتماعی (social

castes) (نک به: Schuon, 1985, p. 107).

4- without caste

5- natural type

۱۲- outcast

۱۳- chaotic

8- psychological possibilities

9- priestly caste

موجود نیست، هر فرد خود یک روحانی است و به همین جهت هیچ کس کاملاً غیرروحانی^۱ به شمار نمی‌رود و حتی نمی‌توان او را به عنوان عامی^۲ قلمداد کرد. (ibid.,p.18) شوان با بیان اینکه «در ادیان سامی... فقدان کاست‌ها نوعی یکسانی ذهنی را تحمیل می‌کند که از دیدگاه حکمت محض، مضرآتی را به بار می‌آورد که از مضرآت حاصل از نظام کاست، کمتر نیست» (ibid.,p.24)، در باب جنبه‌های مثبت مساوات اسلامی^۳ 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 درصدد است بر طبق اوضاع و احوال هزاره‌ی فعلی آن را تجدید کند.» (ibid.,p.25) او ضمن اشاره به تعالیم قرآن و روایات اسلامی در باب برابری انسان‌ها، 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 زرین^۴» (ibid.,p.25fn15) شوان در باب جنبه‌ی مساوات‌طلبانه‌ی مسیحیت و آیین بودایی نیز سخن گفته است (ibid.,p.25). از نظر شوان این مسلم است که اسلام و مسیحیت، منحصرأ خطاب به طبقات بالای انسانی نیست؛ علاوه بر این، اسلام اهل نظر و مشاهدت را جدای از اهل عمل و مجاهدت یا افراد مادی^۵ را جدای از افراد نفسانی^۶ در نظر نمی‌گیرد. این مطلب به این قول می‌انجامد که اسلام عملاً کشتربه‌های اهل نظر را جایگزین براهمنه‌ها می‌سازد و وبشیه‌های مادی را جایگزین شودرہ‌ها می‌کند (Schuon, 1985, pp.97-98).

۳-۴- عالم انسانی و تفاوت‌های سنخ‌شناختی

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^۷ کاست عالی را فاقد است، بلکه حتی آن را دقیقاً تصور نتواند کرد.» (Schuon, 1982, p.18) در واقع «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.» (ibid.,p.33)

شوان کاست را مقدم بر نژاد می‌داند زیرا نژاد نوعی صورت^۸ و کاست نوعی معنی^۹ است و معنی بر صورت تقدم دارد (ibid.,p.37). او با بیان برخی خصائص 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^{۱۰} و ذهنیت‌های غیرمسیحی^{۱۱} و مسیحی در سراسر تاریخ هیچ‌گاه از تصادم با یکدیگر بازنايستاده‌اند، زیرا هیچ‌گاه قادر نبوده‌اند بشریتی با انسجام و همگونی کافی پدید آورند؛ اما ادیان متعلق به نژاد زرد^{۱۲}، یعنی ادیان کنفوسیوس و تائو و شیستو، برخلاف ادیان بزرگ نژاد سفید، یعنی مسیحیت و اسلام و دین هندو، باعث پیدایش تمدن‌های اساساً مختلف و غیرقابل جمع نشده‌اند. در

10- layman

11- the common man

12- Moslem leveling

13- Golden Age

1- hylics

2- psychics

3- mentality

4- form

5- spirit

6- Nordic

7- pagan

۸- البته شوان می‌گوید: «ادیانی 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 آفریده‌ی 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.» (Schuon, 1982, p.24fn30.)

واقع شوان تأکید می‌کند که اختلاف میان تمدن‌های نژاد زرد بسیار کمتر از اختلاف میان تمدن‌های غرب و شرق در عالم نژاد سفید است (ibid., pp.40-42).

البته شوان آنجا که در باب انگیزه‌های تبدیل دین^۱ سخن می‌گوید، هرچند ویژگی‌های قومی دین را می‌پذیرد، اما به وجه عمومی و همگانی دین نیز توجه دارد: «درست است که یک دین، به سبب اسلوب روان‌شناختی خود، پاره‌ای از گروه‌های قومی و محلی را بیش از دیگر گروه‌ها مورد خطاب قرار می‌دهد؛ اما به طریقی خاص، لااقل در اصول^۲، روی خطاب آن به طور برابر با همه‌ی آدمیان است و این است وجه آنکه وعظ و تعلیم^۳ به همه‌ی اقوام و ملل^۴ موجه می‌تواند بود.» (Schuon, 1984, p.183)

شوان برخی تفاوت‌ها یا اختلافاتی را که به لحاظ معنوی و سنتی مشروع یا جایز است، نهایتاً به این خاطر می‌داند که سه سنخ اصلی انسانی همراه با ترکیبات گوناگونشان وجود دارند، یعنی سنخ عاطفی^۴، سنخ احساساتی^۵ و سنخ عقلانی^۶. او با تشریح ویژگی‌های این سه سنخ انسانی و تناظر آن‌ها با سه راه اساسی تعالی‌یافتن از مایای دنیوی^۷، 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 انسان‌ها است. در واقع از 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 (Schuon, 1976, p.49-51).

بنابراین با توجه به تعدد و تنوع قابلیت‌های بشری و صلاحیت‌ها و اهلیت‌های خاص هر دسته از انسان‌ها، می‌توان به وجهی از تعدد و تکثر ادیان نیز دست یافت. به تعبیر دیگر، وحی‌های متعدّد 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.» (Schuon, 2006, p.129)

۵- تمایز اهل ظاهر و اهل باطن

تمایز میان ظاهر و باطن در 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 نهایتاً مراتب هستی‌شناختی کاملاً ارتباط دارد و این اختلاف در سلسله‌مراتب انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، چیزی است که نگرش رایج در تمدن سنتی، برخلاف نگرش رایج در دنیای متجدد، آن را پذیرفته بود (Smith, 1975, p.xvi).

شوان با بیان اینکه تمایز اساسی میان انسان‌ها، پیش از هر چیز، تمایز میان انسان دنیوی و انسان معنوی است و با یادآوری این نکته که خداوند همه‌ی انسان‌ها 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، ژرف‌کاوی^۸ و تحلیل^۹؛ و اهلیت اخلاقی یعنی گرایش به سوی باطن که مستلزم فضایل اساسی است. در واقع محدودیت عقلانی و بیش از آن، نوعی

9- conversion
1- in principle
2- preaching
3- passionate
4- sentimental
5- intellectual
6- terrestrial Maya
1- penetration
2- assimilation

میل به ندانستن که نتیجه‌ی فردگرایی و پیوستگی به جهان صورت‌ها است و نیز گرایش شدید به ظاهری‌بودن^۱ و فعالیت پراکنده^۲، راه بیشتر اذهان را به طریقت عرفانی^۳ مسدود می‌کند (Schuon, 1984, pp. 173-174). از نظر شوان « اساساً حد 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.» (Schuon, 1976, p. 125)

۵-۱- تفاوت نگرش اهل ظاهر و اهل باطن

با عنایت به این تفاوتِ سنخ‌شناختی میان اهل ظاهر و اهل باطن است که می‌توان رهیافت و نگرش ایشان را نسبت به یکدیگر دریافت. اهل باطن به ایمان اهل ظاهر احترام می‌گذارند، چرا که ایمان را ثمره و محصول تجلی وحی الهی می‌دانند. البته اهل باطن در این اعتقاد انحصارطلبانه‌ی اهل ظاهر مشارکت نمی‌کنند که وحی و شریعت خود را یگانه تجلی وحیانی خدا به شمار می‌آورند. 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. در واقع، 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 دریافت‌اند 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 این رو در نظر ایشان، طریقت به عنوان براندازنده و ضد شریعت نمایان می‌گردد. در پرتو چنین وضعیتی است که تردید و بی‌مهری عالمان شریعت مسیحی و اسلامی نسبت به عرفا و متصوفه، و حتی بر دار شدن حلاج را می‌توان فهمید (Smith, 1975, pp. xv-xvi). نگرش همراه با احترام و مداری اهل باطن نسبت به اهل ظاهر و برخلاف آن، نگرش توأم با تردید و گهگاه خصمانه و خشونت‌آمیز اهل ظاهر نسبت به اهل باطن را، کوماراسوامی^۴ بارها در مکاتباتش با اهل ظاهر، این چنین بیان می‌کرد: "حتی اگر شما طرف ما نباشید، ما طرف شما هستیم." (Oldmeadow, 2000, p. 80) با این حال، هر چند اهل باطن حفظ و 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 نهایتاً به زیان خود سنت دینی تمام می‌شود (ibid., p. 80). به تعبیر شوان: «نظرگاه شریعت یا مشرب ظاهری، در واقع، به واسطه‌ی 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^۵ را انکار می‌کند و در قالب یک جزم‌اندیشی ظاهرگرا^۶ متبلور می‌شود، ناگزیر بی‌اعتقادی به بار می‌آورد؛ عواقب ضعف و نقصانی که بر عقاید^۷، هنگام تهی‌شدن از بُعد درونی‌شان، مستولی می‌شود، از بیرون به صورت نفی و انکارهای بدعت‌آمیز و ملحدانه به خود آن عقاید بازمی‌گردد.» (Schuon, 1975, p. 9)

هیوستون اسمیت با تأکید بر تمایز ظاهر و باطن، به عنوان کلیدی برای فهم کتاب وحدت متعالی ادیان، نتایج و لوازم چنین تمایزی را وسیع و پر دامنه دانسته و با بیان برخی از این نتایج، در واقع 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 تمییز از هم نیستند. در واقع

3- outwardness

4- dispersing activity

5- sapiential esoterism

۶- آینده‌کنش کوماراسوامی (Ananda Kentish Coomaraswamy)، عالم، هنرشناس و حکیم سیلانی (۱۸۷۷ - ۱۹۴۷).

1- initiatory

2- literalistic dogmatism

3- dogmas

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^۱ می‌دانند، یعنی از نظر ایشان نمی‌توان از صورت‌ها گذر کرد. اما اهل باطن نسبت به صور بیشتر مسامحه نشان می‌دهند، چرا که صور را به خاطر محدود بودنشان، 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^۲، الوهیت^۳، نیرگونه برهمن^۴ آیین ودانته، تائو^۵، 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 نایل می‌شوند و اهل باطن به دوست داشتن آنچه می‌شناسند.» (Smith, 1975, pp. xxv- xxvi)

بنابراین بحث وحدت و تعدد ادیان با بحث در باب دو سنخ انسان، یعنی اهل باطن و اهل ظاهر، ارتباطی تنگاتنگ دارد. اهل باطن اقلیتی از انسان‌ها 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 سخن گفتن در باب دین، اگر نابخردانه نباشد، دست‌کم بی‌حاصل است. در واقع وحدت درونی و باطنی ادیان نهفته و مکتوم 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 (ibid., pp. xiv-xv).

۶- نقد و 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 دیرپای وحدت متعالی ادیان است؛ کتابی که از نظر تی. اس. الیوت^۶، چشم‌گیرترین اثر در باب مطالعه‌ی تطبیقی ادیان شرقی و غربی است (Nasr, 1991, p. 55) 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 (Smith, 1975, pp. ix-x). 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» (ibid., p. ix) و البته فهم منظر شوان، به‌سادگی میسر نیست. در واقع شوان 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.

۶-۱- پاسخ به انتقادات ریچارد بوش

ریچارد بوش انتقاداتی را در مخالفت با نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان، مطرح ساخته (Bush, 1976, pp. 715-719) 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 (Smith, 1976, pp. 721-724).

4- non-negotiable
5- the Absolute
6- the Godhead
7- Nirguna Brahman
8- Tao
1- T.S.Eliot

نخستین انتقاد بوش این است که هرچند حقیقتِ مطلق و خدای کامل یگانه، فراتر از ما و برتر از 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 ساحتِ اهل ظاهر، بسیار نزدیک‌تر از آن می‌داند که شوان می‌پذیرد. بوش با ارائه‌ی شواهدی، تأکید می‌کند که حتی رازآمیزترین مفاهیم فلسفی، آن قدر باطنی نیستند که ادعا شده است (Bush, 1976, p. 716).

اسمیت در پاسخ به این مسأله، با توجه به تمایز اهل ظاهر از اهل باطن، چنین می‌گوید: « برای اهل ظاهر، ابرِ ندانستن^۱، نامتناهی را چنان مخفی می‌سازد که بیگانه و دور و گسسته از تجربه‌ی عادی ما به نظر می‌رسد؛ اما برای اهل باطن این‌طور نیست. نامتناهی، منطقاً نمی‌تواند نامتناهی باشد اگر هر چیزی - از جمله جهان ما - خارج از آن قرار گیرد.» (Smith, 1976, p. 722) اسمیت در تأیید سخن خود به فقره‌ای از شوان استناد می‌کند: «نخستین مرحله‌ی معنوی، انقطاع و عزلت^۲ است زیرا جهان همان خود^۳ است؛ اوج آن، "دیدن خدا در همه جا" است، زیرا جهان خداست. به تعبیر دیگر، یک کمال معنوی هست که در آن ناظرِ اهل مشاهدت، خدا را تنها در باطن، در سکوت قلب می‌بیند؛ و کمال معنوی دیگری وجود دارد که برتر از این است و از کمال اول سرچشمه می‌گیرد... و در آن ناظرِ اهل مشاهدت، خدا را در ظاهر، یعنی در پدیدارها نیز ادراک می‌کند.» (Schuon, 1976, p. 205) به نظر می‌رسد بوش توجهی به دیگر آثار شوان نداشته و از آموزه‌ی مراتب واقعیت و هستی‌شناسی و خداشناسی مابعدالطبیعی شوان، غفلت کرده است.

انتقاد دوم بوش ناظر به تفکیک و تمایز میان دو ساحتِ ظاهری و باطنی است که در واقع پایه و اساس نظریه‌ی شوان است. او با دل‌نگرانی نسبت به 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، به‌شدت نگران جدایی بیشتر میان اندکی نخبه و توده‌هایی از انسان‌ها هستم 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 تکبرِ ظریف می‌شوند که هرگز شایسته‌ی کسانی نیست که خواهان وحدت دینی هستند.» (Bush, 1976, pp. 716-717)

هم اسمیت و هم آلدمو 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 ساحتِ انسان دانسته و کوشیده‌اند تا نخبه‌گرایی و تکبر را اتهاماتی ناروا نسبت به شوان و نظریه‌اش بدانند (Smith, 1976, p. 723؛ Oldmeadow, 2000, p. 173). آلدمو بر این باور است که بوش در اشاره‌اش به "اندکی نخبه" و "ثنویت معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی"، از چند واقعیت مهم غفلت کرده است. نخست آنکه، در تمایز میان سنخ‌های معنوی متفاوتی که مخاطبِ ابعاد ظاهری و باطنی دین قرار می‌گیرند، مسأله واقعیت‌های بشری مطرح است و این ادعا که هر کسی را مستعد آداب معنوی و تمییز مابعدالطبیعی‌ای بدانیم که مشرب باطنی مطالبه می‌کند، نادیده انگاشتن واقعیات ملموس بشری است. دوم آنکه، نه رستگاری و نه تقدیس، هیچ پیوند ضروری با قلمرو باطن ندارند. سوم آنکه، قوه‌ی ادراک باطنی و قابلیت سلوک در راه باطن، موهبتی الهی است که نه متضمن و نه معطی هیچ مزیت اخلاقی یا معنوی خاصی نیست، این مزیت بسته به آن است که آدمی از عطیه‌ی خود چه بهره‌ای می‌برد. اهل باطن، الزاماً مقدس‌تر یا صالح‌تر از اهل ظاهر نیستند. چهارم آنکه، دست‌یابی به حکمت باطنی، وابسته به برخی ویژگی‌ها و ترازهای روحی است که مانع هرگونه غرور و تکبر است (Oldmeadow, 2000, pp. 173-174). نصر نیز بر اهلیت عقلانی لازم برای طریق عرفانی

1- the Cloud of Unknowing

2- isolation

۳- ego

تأکید کرده است و آن را نافی عدل الهی نمی‌داند و اظهار شگفتی می‌کند از این که در دنیای متجدد، مردم این را برخلاف عدالت و مساوات نمی‌دانند که انسانی 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. در واقع 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 تولد یافته است، گشوده نباشد (Nasr, 1981, pp. 319 & 331). بنابراین اگر نخبه‌گرایانه بودن نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان، به این معنا باشد که تنها کسانی که قابلیت و اهلیت عقلانی و معنوی لازم و کافی را دارا باشند، این وحدت متعالی را دریافت و فهم می‌کنند، باید گفت که 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^۱ برگزیده است و مسلماً بسیار بهتر است که آدمی یک ولی^۱ یا قدیس محروم و بی‌خبر از موهبت تعقل شهودی باشد تا یک عالم مابعدالطبیعه‌ای که انسانی معمولی و بنابراین عاری از ولایت و قداست است. خلاصه ... 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^۲ و انسان معنوی^۳ تمایز قائل شود.» (Schuon, 1984, p. 174)

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 اقتاع کند و برای مؤمنان عادی نیز قابل فهم باشد و تنها در انحصار نخبگان عقلی و معنوی یا همان عارفان اهل باطن نباشد (Oldmeadow, 2000, pp. 177-179; Bush, 1976, p. 719).

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 باشد اما برخی یا بسیاری از انسان‌ها نخواهند یا نتوانند آن را صادق و معتبر بدانند و برعکس، چه بسا نظرگاه و اندیشه و سخنی، برای بسیاری از انسان‌ها 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 انسان‌ها از وحدت متعالی ادیان سردر 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 سردر نمی‌آورند. در واقع همان‌طور که آلدمو خاطر نشان ساخته است، ادبیات ذوقی و عرفانی را می‌توان نمونه‌ای از آراء 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 (Oldmeadow, 2000, p. 179).

۶-۲- پاسخ به 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 (Schuon, 1975, p. xxvii) که فهم آن در وسع اکثریت انسان‌ها یعنی اهل ظاهر یا اهل شریعت نیست و تنها اقلیت اهل باطن یا اهل طریقت به دریافت آن نایل می‌شوند (Smith, 1975, p. xv)، چه فایده‌ای بر طرح و انتشار آن مترتب است و چه تأثیری در رفع دل‌نگرانی‌های مربوط به مسأله‌ی نسبت میان ادیان دارد؟^۴ به تعبیر دیگر، اقلیتی از انسان‌ها که این نظریه را درک می‌کنند، دارای خصلت‌ها و قابلیت‌هایی هستند که مسأله‌ی نسبت میان

1- intellectuality
2- worldly
3- spiritual

۴- برای نمونه‌ای از این انتقاد، نک به: اکبریان و جلالی، ۱۳۸۷، ص ۵۴.

ادیان، اساساً برای آنان حل شده است؛ اقلیتی از انسان‌ها 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^۳، اگر وحدت ادیان بزرگ تنها در مرتبه‌ای تحقق می‌یابد که در آنجا دیگر بحثی نخواهد بود، پس جازردن چنین وحدتی، به‌ویژه وقتی بیم آن می‌رود که گاه با نسبی‌گرایی و التقاط^۴ خلط شود، چه فایده‌ای دارد؟ هر انسانی برای رستگار شدن تنها باید از یک سنت پیروی کند. چرا شر درست کنیم و چوب توی لانه‌ی زنبورها کنیم؟ (Cutsinger, 1997, p. 199)

هرچند این انتقاد یا پرسش، که رویکردی کارکردگرایانه دارد، با درستی یا نادرستی نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان، درگیر نمی‌شود و خدشه‌ای بر صدق و اعتبار آن وارد نمی‌سازد، اما به نظر می‌رسد دوراهی مخربی را طراحی کرده است که برای خروج از آن باید حوصله به خرج دهیم و با دقت و تأمل، راهی بیابیم.

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، درحالی‌که این امور، پیش از این تنها به کسانی اختصاص داشت که به لحاظ معنوی صلاحیت و قابلیت فهم آن‌ها را دارا بودند؟ در واقع چه عواملی، در دوره‌ای از تاریخ بشری که مردم تمایل بسیار کمی به تأمل و تعمق دارند، سنت‌گرایان را به شرح و بسط حقایق باطنی و انتشار تعالیمی سوق داده است که قبلاً به‌طور آشکار و برای عموم قابل طرح نبود و فقط توسط عده‌ی کمی که قادر به فهم آن‌ها بودند، محافظت می‌شد؟ (Oldmeadow, 2000, pp. 85&98; Schuon, 1975, pp. xxx-xxxii)

پاسخ نخست این پرسش را باید در شرایط زمانه و اوضاع و احوال بی‌سابقه و شگفت‌حاکم بر عصر حاضر جستجو کرد. شوان در این باب چنین می‌گوید: «در اینجا 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 مه-یوگه^۳ بنابر کیهان‌شناسی هندو- و بنابراین باید، مطابق با مَثَل "نهایت به هم می‌رسند"^۴، 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 به‌خودی خود نابهنجارند چه بسا به دلیل شرایط مذکور، ضروری شوند.» (Schuon, 1975, p. 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، به‌واسطه‌ی مزایایی جبران می‌شود که دیگران از همان حقایق به‌دست می‌آورند.» (ibid., p. xxxi) در واقع از نظر شوان، یکی از تعارضات زمانه‌ی ما این است که طریقت باطنی ناچار است خود را آشکارا عرضه کند به این دلیل ساده که درمان دیگری برای سردرگمی و آشفتگی زمانه‌ی ما وجود ندارد. زیرا، همان‌طور که پیروان آیین قبالة^۵ می‌گویند، "فاش-کردن حکمت بهتر از فراموش ساختن آن است." (Schuon, 1995, p. 10) توجه به فقره‌ی دیگری از شوان، این پاسخ را تکمیل

۱- که البته موافق شوان و سنت‌گرایی و وحدت متعالی ادیان است و این پرسش را برای روشن ساختن مطلب طرح کرده است.

3- syncretism

1- maha-yuga

۲- extremes meet: دو سرحد متقابل به یکدیگر می‌رسند.

۵- Kabbalists: قبالة (Kabbalah) یا قبالا، سنت عرفان یهودی، به‌ویژه 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 قبالة، زوهر است که در اسپانیای قرن سیزدهم میلادی منتشر شد. قبالة همه‌ی اعتقادات و آیین‌های عمده‌ی یهودیت را مطابق الهیات باطنی خود که رنگی همه‌خدایی دارد، از نو تعبیر می‌کند. (نک به: هینلز، ۱۳۸۶، ص ۴۸۰)

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 به‌طور کامل و کارآمد، انتقال دهیم.» (Schuon, 2006, p.5)

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 آراء 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 این رو 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. (Schuon, 1975, p. xxxi). و این وظیفه‌ای است که به نظر می‌رسد خود شوان در ارائه‌ی نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان، به‌خوبی از عهده‌ی آن برآمده است. در واقع شوان در میانه‌ی قرن بیستم، یعنی درست در زمانی که شکاکیت فلسفی و هرج‌ومرج 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 درعین حال، به سنت‌های دیگر معرفت حاصل کنیم و آن‌ها را به عنوان راه‌ها و طرق معنوی معتبر به سوی خداوند بپذیریم.» (Nasr, 1972, p.127)

کاتسینگر نیز برای پرسشی، که خودش در توجیه فایده‌ی عملی پذیرفتن نظریه‌ی شوان مطرح کرده است، با نظر به آراء و آثار شوان، سه پاسخ فراهم نموده است که به طور خلاصه از این قرارند: (Cutsinger, 1997, pp.199-202)

پاسخ اول این است که از نظر شوان « حقی فوق حق حقیقت وجود ندارد.» (Schuon, 2002, p.8) بنابراین اگر همه سنت‌های اصیل، شعاع‌های متعددی هستند که انسان را به مرکز الهی متصل می‌سازند، پس انسان باید آماده باشد به چنین چیزی اقرار کند، هرچند این اقرار بسیار سخت و 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 پهلوی به پهلوی 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 شبهه‌ناک قرار خواهد گرفت (Schuon, 1984, p.4). وحدت متعالی ادیان با تأکید بر این عناصر طریقتی، در واقع از خود شریعت‌ها نیز پاسداری می‌کند.

پاسخ سوم و در واقع دلیل سوم برای به جد گرفتن حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان، به تفاوت طبع معنوی خود انسان‌ها و تأثیر آن در حفظ و 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 سنت 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 در واقع نمی‌تواند به دینی ایمان بیاورد مگر اینکه خاطر جمع شود ادیان دیگر هم می‌توانند برحق باشند و انسان را به نجات و رستگاری برسانند (Schuon, 1990a, p.35).

۳-۶- طیف انسانی و بهره‌مندی از تعالیم معنوی و مابعدالطبیعی

اکنون به نظر می‌رسد که کارآیی عملی نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان و انگیزه و فایده‌ی طرح و انتشار آن تا اندازه‌ی روشن شده باشد. افزون بر این، می‌توان گفت که هرچند دریافت و فهم دقیق وحدت متعالی ادیان یا هر اندیشه و نظریه‌ی مابعدالطبیعی دیگر، در وسع کسانی است که از تمییز مابعدالطبیعی ناشی از تعقل شهودی، بهره‌مندند، اما باید دانست که آدمیان از جهت مورد 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 انسان‌ها در آن با یکدیگر اشتراک دارند و مشارکت می‌ورزند. به تعبیر دیگر، انسان‌ها از جهت توانایی‌های عقلانی و معنوی، در دو سوی متقابل یک خط قرار ندارند که برخی از آنان تعلیم مابعدالطبیعی و معنوی را به‌طور کامل درک کنند و دیگران از این‌گونه تعلیم هیچ بهره‌ای نبرند. همواره حوزه‌های میانی و متوسطی هست که انسان‌ها در آن نوسان و افت و خیز دارند. بنابراین، تعلیم 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، انسان‌های مستعد را به تدریج بالا می‌برد و توانایی آنان را در فهم و دریافت حقایق معنوی و تعلیم مابعدالطبیعی، افزایش می‌دهد. در واقع حکیمی همچون شوان، نه تنها برای انسان‌های باطنی یا اهل باطن، بلکه برای باطن انسان‌ها نیز سخن گفته است، انسان‌هایی که، هرچند اکنون در زمره‌ی اهل باطن نیستند، اما در طول زندگی خود به تدریج آمادگی فهم تعلیم باطنی را پیدا می‌کنند. از این‌رو، طرح و انتشار نظریه‌ی مابعدالطبیعی همچون وحدت متعالی ادیان، این امکان را فراهم می‌سازد تا افرادی که در جستجوی 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^۱ ندانند که به تعبیر هیوستون اسمیت، وحدت ادیان را در سطحی رسمی و ظاهری جستجو می‌کند که در آن وحدت حقیقی وجود ندارد (Smith, 1975, p. xiii). به بیان دیگر، در اینجا "قانون همه یا هیچ" حاکم نیست و به همان دلیل که آراء و آثار عارفانی همچون ابن عربی و مولوی و حافظ و ابن فارض و اکهارت و... منتشر می‌شود، نظریه‌ی وحدت متعالی ادیان و دیگر تعلیم مابعدالطبیعی و باطنی سنت‌گرایان، قابل طرح و انتشار است.

نتیجه

بنابر آنچه در این نوشتار گفته شد، 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 و تمییز مابعدالطبیعی مراتب واقعیت و تمرکز بر حقایق معنوی و متحقق شدن به این حقایق است که در واقع همان اتحاد عالم و معلوم یا یکی شدن مدرک و مدرک است و این چیزی است که تنها در سطح و 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، هر چند 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 انسان‌ها، 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 نایل می‌شوند. با این حال، اکثریت مؤمنان و متدینان که همان اهل ظاهر یا اهل شریعت هستند، قابلیت‌ساختی و توانایی معرفتی رسیدن به این وحدت مابعدالطبیعی میان ادیان را ندارند. البته نپذیرفتن این نظریه و یا ناتوانی از فهم و دریافت آن، منافاتی با زندگی دینی و

۱- برای مقایسه‌ای میان وحدت متعالی ادیان و کثرت‌گرایی جان هیک، نک به: Aslan, Adnan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy, The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr. یا ترجمه‌ی فارسی این اثر: اصلان، عدنان، پلورالیسم دینی (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر)، ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی.

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

فهرست منابع

۱. اصلان، عدنان (۱۳۸۵). پلورالیسم دینی (کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر). ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نقش جهان.
 ۲. اکبریان، رضا و جلالی، علیرضا (۱۳۸۷). بررسی و نقد دیدگاه سنت‌گرایان درباره وحدت ادیان. در: اندیشه نوین دینی، دانشگاه معارف اسلامی قم: شماره ۱۲، ص ۳۷-۶۵.
 ۳. بینای مطلق، محمود (۱۳۸۵). نظم و راز. به اهتمام حسن آذرکار، تهران: انتشارات هرمس.
 ۴. گنون، رنه (۱۳۸۹). نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دائو. ترجمه‌ی دل‌آرا قهرمان، تهران: انتشارات حکمت.
 ۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱). راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نشر 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 Seyyed Hossein Nasr. London and New York: RoutledgeCurzon.
 8. Bush, Richard C. (1976). Frithjof Schuon's The 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 Frithjof Schuon. Albany: State University of New York Press.
 10. Nasr, Seyyed Hossein (1981). Knowledge and the Sacred. Edinburgh University Press.
 11. ----- (1972). Sufi Essays. London, George Allen & Unwin Ltd.
 12. ----- (1991). The Essential Writings of Frithjof Schuon. 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. U.K: Perennial Books LTD.
 15. ----- (1990a). Esoterism as Principle and as Way. London: perennial Books LTD.
 16. ----- (1990b). Gnosis: Divine Wisdom. U.K: 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: Perennial Books.
 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). Frithjof Schuon's The 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 The Transcendent Unity of Religions. New York: Harper & Row.
