

The Study and Review of *Single Experience*

Bakhsh Ali Ghanbari*

Abstract

Philosophy of mysticism is a branch of philosophy and one of the topics of interest to studies of mysticism. In this field are proposed three theories of constructivism, philosophia perennis, and non-intentionality. People are counted like Stacey, James from the first theory processors, and Katz is one of the proposers of the second theory and Foreman of third theory designers. In reviewing the book of *The Single Experience*, one of the new works on the philosophy of mysticism, we concluded that the author, despite many efforts, did not mention the theoretical foundations of wisdom, while at the same time explaining the views of religions on the subject and sometimes making incorrect claims about them. For example, somewhere in the book is denying the existence, the unity of existence in the Jewish religion that is wrong. The book's lack of careful attention to theories of constructivism and philosophia perennis that are directly related to this subject has diminished the validity of the book. Of course, addressing a single experience can also help to extend this topic and preparation of convergence between religions and their followers and be a step towards deepening religious beliefs.

Keywords: God, Philosophy, Mysticism, Single experience, Unity, Religions, Philosophia Perennis.

* PhD in Religion and Mysticism, Associate Professor and Faculty Member of Islamic Azad University, Central Tehran Branch, bghanbari768@gmail.com

Date received: 2020-01-09, Date of acceptance: 2020-04-25

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

بررسی و نقد کتاب تجربه واحد، مطالعه‌ای تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی

بخشعلی قنبری*

چکیده

فلسفه عرفان از شاخه‌های فلسفه مضاف و از موضوعات مورد توجه عرفان پژوهان است. در این حوزه سه نظریه ساخت‌گرایی، حکمت خالده، و توجه به حیث غیرالتفاتی مطرح شده است؛ افرادی چون استیس و جیمز از پردازندگان نظریه اول و کتر از مطرح‌کنندگان نظریه دوم و فورمن از طراحان نظریه سوم به‌شمار می‌آیند. در بررسی کتاب تجربه واحد از آثار جدید مربوط به فلسفه عرفان به این نتایج دست یافتیم که نویسنده با وجود زحمات زیاد به مبانی نظری حکمت خالده اشاره نکرده و درعین حال نظر ادیان را در موضوع نکاویده و در مواردی هم ادعاهای ناصواب درباره آن‌ها مطرح کرده است؛ مثلاً، در جایی از کتاب منکر وجود وحدت وجود در دین یهود شده است که اشتباه است. توجه‌نکردن دقیق به نظریه‌های ساخت‌گرایی و حکمت خالده که ربط مستقیمی به این موضوع دارند از اعتبار این کتاب کاسته است. البته پرداختن به تجربه واحد هم می‌تواند به بسط این مبحث کمک کند و زمینه‌ساز هم‌گرایی در میان ادیان و پیروان آن‌ها شود و گامی در راه تعمیق باورهای دینی به‌شمار آید.

کلیدواژه‌ها: خدا، فلسفه، عرفان، تجربه واحد، اتحاد، ادیان، حکمت خالده.

* دکترای ادیان و عرفان، دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی،
bghanbari768@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۹، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۶

۱. مقدمه

درباره دین و عرفان دو نظریه مشهور وجود دارد که هرکدام طرف‌داران خاصی دارد: نظر اول این‌که ادیان و مکاتب عرفانی در گوهر واحدند و اگر تفاوت و اختلافی هم دیده می‌شود مربوط به پدیداری این گوهر واحد است. لذا به اعتقاد طرف‌داران این نظریه، اختلافات اموری عرضی‌اند و آنچه ذات و ثابت به نظر می‌رسد و واقعیت هم آن را تأیید می‌کند همان گوهر یگانه است. از ویژگی‌های مهم این جریان می‌توان به این نکته اشاره کرد که همه اینان در جست‌وجوی حکمت خالده و شرح آن‌اند و در عین حال، گرایش شدیدی به عرفان نظری دارند و همه ادیان الهی را در نقطه اوج و هدف با یکدیگر متحد می‌دانند (خندق‌آبادی ۱۳۸۰: ۱۰). این نظر هم در دین و هم در عرفان با عنوان حکمت خالده مشهور شده است و طرف‌داران مشهوری هم دارد؛ ویلیام جیمز (د ۱۹۱۰ م)، والتر ترنس استیس (د ۱۹۶۷ م) و سیدحسین نصر (ز ۱۹۳۳ م) از طرف‌داران این نظریه‌اند. در بعد زندگی عملی نیز افرادی از این آرا طرف‌داری کردند که آنان را سنت‌گرایان (traditionalists) یا قائلان به وحدت متعالی ادیان می‌نامند و در بین افراد برجسته، غیر از نصر، می‌توان به آناندا کوماراسوامی (د ۱۹۴۷ م)، فریتیوف شوان (د ۱۹۹۸ م) و رنه گنون/ عبدالواحد یحیا (د ۱۹۵۱ م) اشاره کرد.

در مقابل این نظریه، نظریه دیگری وجود دارد که این وحدت را معلول تشابهات ظاهری می‌داند و اختلاف ادیان و مکاتب عرفانی را جدی، واقعی، و ذاتی تلقی می‌کند. در میان طرف‌داران این نظریه می‌توان به استون کتز (۱۹۴۴ م) اشاره کرد. نظریه سوم، آگاهی محض، متعلق به رابرت سی فورمن است. وی در کتاب *عرفان، ذهن، آگاهی* درباره سه نظریه حکمت خالده (perennial philosophy)، ساخت‌گرایی (constitutionalism)، و نظریه آگاهی محض (pure consciousness) درباره کم و کیف تجارب/ احوال عرفانی بحث کرده و در انتها به نقد دو نظریه اول و اثبات و طرف‌داری از نظریه سوم می‌پردازد. در حقیقت، این مباحث در قالب فلسفه دین، و عرفان پی‌گیری می‌شوند و افراد زیادی در این حوزه به ارائه نظر و پژوهش می‌پردازند که آرایشان را در قالب دو نظر یادشده ارائه کرده‌اند. در ایران هم افرادی به بررسی کم و کیف گوهر دین و کم و کیف احوال دینی و عرفانی پرداخته‌اند که از میان آن‌ها می‌توان به علامه طباطبایی (د ۱۳۶۰ ش)، آیت‌الله مصباح یزدی، دکتر عبدالکریم سروش، آیت‌الله جوادی آملی، علیقلی بیانی، مصطفی ملکیان، و داریوش شایگان (د ۱۳۹۶ ش) اشاره کرد که هرکدام آرای خود را در این مورد مطرح کرده‌اند. برخی از

پژوهش‌گران نیز به بررسی آرای ارائه‌شده پرداخته‌اند که کتاب تجربه واحد به مطالعه تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی اشاره کرده است که اخیراً به چاپ رسیده است. آن‌چه در این نوشته درصدد بررسی آنیم عرفان به مثابه تجربه واحدی است که این نظر در کتابی با عنوان تجربه واحد مورد توجه قرار گرفته است. پیش‌ازاین، کتابی با این عنوان نگاشته نشده است، اما درعین حال کتاب‌هایی تحت عناوین دیگر از قبیل تنوع تجربه دین از ویلیام جیمز و ذهن، آگاهی، و عرفان اثر مهم فورمن و سنت، ساخت‌گرایی و عرفان نوشته کتر از منابعی‌اند که با به موضوع این کتاب پرداخته‌اند و صاحب این قلم هم مقاله‌ای با عنوان «بررسی احوال عرفانی در نهج‌البلاغه» نگاشته است که هم پوشانی‌هایی با موضوع کتاب حاضر دارد. اما درعین حال، هیچ‌یک از منابع یادشده با همه مطالب این کتاب هماهنگی ندارند. به‌علاوه، در سالیان پیش کتابی به فارسی ترجمه شد با عنوان ساحت‌های معنوی ادیان جهان که در موضوع خود یکی از جدیدترین آثاری است که به بررسی ساحت‌های معنوی ادیان جهان هانس کونگ و تاحدی تجربه واحد پرداخته است. وی هم در این کتاب به‌طور عام و کلی تمام ادیان دنیا را مورد توجه قرار داده است (کونگ بی‌تا: ۹). در این نوشته به معرفی، بررسی، و نقد یافته‌های این اثر می‌پردازیم. از قرائن و شواهد کتاب برمی‌آید که نویسنده از نظریه حکمت خالده طرف‌داری و تبعیت می‌کند. اهمیت این کتاب در دو حوزه معرفتی و بسط هم‌گرایی در حوزه عمل است و اهمیت نگارش این مقاله هم در نقض و ابرام و نهایتاً کمک به کمال بیش‌تر این اثر و بسط دامنه مباحث مربوط به تجربه واحد است.

۲. کتاب در یک نگاه

علی‌اصغر مصلح در این کتاب درصدد جست‌وجوی مبانی نظری و بنیان‌های مشترک عرفان‌های جهانی برآمده و با فراهم‌آوردن تمهیداتی، زمینه را برای بیان مفاهیم مشترک عرفان‌های جهانی آماده کرده است. وی در این زمینه‌سازی‌ها بنیان‌های مشترک عرفان‌های جهانی را برشمرده، از تجارب نزدیک‌کننده عرفان به یک‌دیگر سخن گفته، و از عرفان به مثابه شیوه زندگی یاد کرده است؛ و درعین حال، از بیان تمایزات این عرفان‌ها غفلت نکرده است. هم‌چنین، به بیان مؤلفه‌های اساسی ادیان، الهیات، شریع، و عرفان اشاره کرده، تفاوت مؤلفه عرفان با سایر مؤلفه‌ها را نیز بررسی کرده است (مصلح ۱۳۹۳: ۷-۲۳) و بر وحدت و حقیقی‌بودن مشترکات میان مکاتب و آرای عرفانی تأکید دارد.

نویسنده کتاب از مکاتب عرفانی آئین‌های هندو، بودا، دائو، و کنفوسیوس یاد کرده و به توصیف و تحلیل آرای کارل آلبرت در مطالعه تطبیقی در عرفان ادیان پرداخته است (همان: ۲۴-۳۸)؛ و درعین حال، گزارشی از وحدت و تجربه عرفانی یونان هم ارائه و آن را بررسی کرده است که البته نشان از دقت مؤلف دارد. به علاوه، در فصل بعدی مفاهیم مشترک در عرفان‌های جهان را بررسی کرده، و از مفاهیمی چون راه، تجربه ناگفتنی، نیستی، و نحواستنی یاد کرده است؛ در ادامه، استعاره مرگ و تجربه اتحاد و آرامش بی‌کنشی، رهایی، طلب، مراقبه‌ها، و پرهیز از نفرت را هم بررسی کرده است.

تجربه واحد عنوان فصل دیگری از کتاب است که نویسنده به بررسی مفاهیم بنیادی عرفان‌های جهانی پرداخته و از مفاهیمی چون دائو، آتمن، هن، وجود، خدا، و حق سخن گفته و در پایان این فصل بیان دیگری از تجربه واحد را بازخوانی کرده است. نویسنده در ادامه به توضیح هر یک از این مفاهیم می‌پردازد. دائو از مفاهیمی است که به دلیل بار معنایی خاصی که دارد قابل ترجمه نیست و معادل قراردادن آن با کلمه راه نارساست. در خود کتاب دائو دجینگ هم این کلمه بیان‌ناپذیر در نظر گرفته شده است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که دائو به حقیقت بیان‌ناپذیر اشاره دارد (همان: ۱۰۱). آتمن هم از دیگر واژه‌هایی است که در تجربه واحد قابل بررسی است. آتمن در هندوئیسم دلالت بر روح انسان دارد، اما بعدها این واژه برای بیان حالت اتحاد او با برهمن به کار رفته است (همان: ۱۱۲). هن هم از واژگان مطرح در عرفان جهانی است که یونانیان آن را برای یگانگی و وحدت انسان با خدا/خدایان به کار می‌برند (همان: ۱۲۴).

فصل دیگر کتاب مربوط به نسبت تجربه واحد و فلسفه است که نویسنده در طی آن به رابطه میان عرفان و فلسفه پرداخته و ریشه‌های عرفانی فلسفه را جست‌وجو کرده است. در ادامه، عرفان را در فلسفه یونانی بررسی کرده و با ذکر نمونه‌هایی رگه‌های عرفان در آثار پارمیندس را تجزیه و تحلیل کرده است. سپس، از عرفان در آثار افلاطون، یوهر، و هگل نیز سخن گفته و در پایان هم نظری به عرفان در آثار سایر فیلسوفان انداخته است.

فصل پایانی این نوشته عرفان‌های جهانی و عالم معاصر است که نویسنده نسبت عالم متکثر معاصر و عرفان‌های ادیان را بررسی کرده، از رابطه میان عرفان و سیاست سخن گفته است و در ادامه، عرفان را مقوله‌ای فراگیر در نظر گرفته و از نسبت میان آن و عالم پست‌مدرن نیز سخن گفته است و از عرفان پلی ساخته است برای نگرش‌های میان‌فرهنگی.

۳. بررسی و تحلیل

پیش از بیان هر نکته‌ای باید بگوییم که نویسنده در اثر خود توانسته است نما و شمایی کلی از مشترکات عرفان‌های مختلف ادیان را ارائه کند و خواننده را با دنیای مشترک عرفان‌های مختلف آشنا سازد. این اثر در نوع خود بی‌نظیر نیست، اما درعین حال، برخلاف آثار دیگر که به صورت موردی به تطبیق و بررسی عرفان‌های مختلف پرداخته‌اند، نظری کلی به همه عرفان‌های مختلف در ساحت‌های مختلف انداخته و تقریباً به همه عرفان‌های مختلف توجه کرده است. از این نظر این امر می‌تواند به‌عنوان نقطه قوت تلقی شود، اما همیشه گستردگی مباحث تهدیدی برای طرح دقیق مباحث به‌شمار می‌آید و این کتاب هم از این قاعده مستثنی نیست.

بررسی این اثر را در حوزه‌های محتوایی و شکلی و روش تقسیم می‌کنیم:

۱.۳ محتوا

در حوزه محتوا نکات زیر قابل توجه‌اند:

۱. بی‌توجهی به پیش‌فرض / پیش‌فرض‌های حکمت خالده. قرائن و شواهد موجود در کتاب نشان می‌دهد که نویسنده براساس نظر طرف‌داران حکمت خالده (perennial philosophy) به عرفان می‌نگرد، اما درعین حال به پیش‌فرض‌های این نگرش توجه نکرده است. آلدوس هاکسلی (Aldus Huxly, 1894-1963)، ردولف اتو (Rudolf Otto, 1869-1937)، اولین آندرهیل (1875-1941)، فریتيوف شوان (Frithjof Schuon, 1907-1998) با نام اسلامی شیخ عیسی نورالدین احمد، آلن واتس (1915-1973)، هیوستون اسمیت (1919-2016)، و والتر ترنس استیس (د ۱۹۶۷م) همگی از طرف‌داران حکمت خالده بوده و بر این عقیده‌اند که تمام تجارب دینی مشابه‌اند و بیان‌گر اتصالی مستقیم با مبدأ مطلق (با تعاریفی متفاوت)؛ و آنچه در این تجارب دنبال می‌شود امری ازلی است (فورمن ۱۳۸۴: ۶۷).

یکی از کاستی‌های این کتاب این است که باوجود طرف‌داری نویسنده از نظریه حکمت خالده، مبانی نظری این نظریه بررسی دقیق نشده است. از این نظر جا داشت که نویسنده مبانی حکمت خالده را بیان می‌کرد تا خواننده با نوع نگرش وی آشنایی داشته باشد؛ یعنی به این موضوع می‌پرداخت که مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی، و خداشناختی حکمت خالده کدام‌اند و این پیش‌فرض‌ها چگونه می‌توانند وحدت عرفان‌ها و تجارب عرفانی را تأیید کنند (بنگرید به خندق‌آبادی ۱۳۸۰). در توضیح نظریه حکمت

خالده باید بیفزاییم که صاحب‌نظران این نظریه توضیحاتی درباره کم و کیف آن بیان کرده‌اند که در این جا به برخی از آن‌ها می‌پردازیم. استیس در جایی از اصل بی‌تفاوتی علت سخن به میان می‌آورد تا بتواند نظریه حکمت خالده را به اثبات برساند. منظور وی از اصل بی‌تفاوتی علت این است که اگر شخص «الف» تجربه عرفانی «ب» را داشته باشد و شخص «د» تجربه عرفانی «ه» را داشته باشد، از توصیفات «الف» و «د» می‌توان دریافت که اگر صفات پدیداری این دو شخص یکی باشد، در این صورت نمی‌توان این دو تجربه را دو نوع مختلف به‌شمار آورد (استیس ۱۳۸۸: ۱۹).

در توضیح بیش‌تر این مفاهیم باید بگوییم که حکمت خالده/ ذات‌گرایی ذات همه عرفان‌های عالم را واحد می‌داند، درحالی‌که ساخت‌گرایی به تکرار این تجارب اعتقاد دارد و آن‌ها را تابع و تحت‌تأثیر فرهنگ‌های مختلف تلقی می‌کند. برای مثال، استون کتز در یکی از آثار خود هستی‌شناسی‌های مختلف در سنت‌های دینی و عرفانی را باعث اختلاف در نوع تجارب عرفانی و اهداف آن می‌داند و در نتیجه، یافته‌های سالکان را یکسان نمی‌داند. وی هدف عارف بودایی در رسیدن به نیروان را با هدف عارف یهودی در رسیدن به دوقوت یا ملاقات خداوند در هم‌آغوشی در این سنت برابر نمی‌داند (کتز ۱۳۸۳: ۱۸). درباره دوقوت باید بگوییم که این اصطلاح در عرفان یهودی حسیدیسیم به معنای وصال عرفانی (mystical communion) آمده است (Don 2000: 219). نحمانید در تفسیر خود از سفر تثبیه باب ۱۱ آیه ۲۲ نوشته است که منظور از دوقوت حالتی از ذهن است که سالک در طی آن مدام ذکر خدا و یاد عشق او را تکرار کرده، ذهن خود را لحظه‌ای از یاد خدا غافل نمی‌کند؛ حتی اگر در این زمان با دیگران سخن گوید هرگز از یاد خدا غفلت نمی‌ورزد و قلبش را از خدا جدا و معطوف به دیگران نمی‌نماید، بلکه تنها و تنها در خدا سیر می‌کند. اینان در زندگی دنیوی به زندگی جاوید می‌رسند و شایسته حلول روح القدس می‌شوند. البته عارف یهودی نه به وحدت مطلق، بلکه به وحدت نسبی دست می‌یابد (دقیقیان ۱۳۷۹: ۳۸۴-۳۸۵).

اگر نویسنده به این مباحث می‌پرداخت، چه بسا با نقدهای وارد شده بر این نظریه مواجه می‌شد و به بررسی و تحلیل آن‌ها هم می‌پرداخت. به تعبیر یکی از عرفان‌پژوهان، طرف‌داران حکمت خالده بر این باورند که تجارب دینی/ عرفانی در معرض فرایند تغییرات زبانی، ساختاری، و شکل‌گیری قرار نمی‌گیرند. باین حال، طرف‌داران این نظریه هیچ‌گاه تبیین فلسفی مناسبی برای این موضوع ارائه نکرده‌اند که چرا عرفان و تجارب عرفانی در زمینه‌های زبانی - اجتماعی شکل داده نشده‌اند؟! از این جهت، می‌توان گفت که طرف‌داران حکمت خالده به لحاظ معرفت‌شناختی خام و مبتدی‌اند. با وجود این موارد، سران این نظریه

بر یگانگی تحارب تأکید دارند. ویلیام جیمز از این دسته افراد است که در اثر مؤثر خود، تنوع تجربه دینی، با آوردن مثال و نمونه‌های فراوان از عارفان ادیان مختلف، تأکید می‌کند که حتی ظاهر مختلف این تجارف دلیلی بر تفاوت ماهوی آنان نیست. وی در این زمینه بر این عقیده است که آگاهی کیهانی یا عرفانی که به صورت ناگهانی و نامشخص ظهور می‌یابد در همه ادیان هدف واحدی را دنبال می‌کند. در میان عارفان ادیان این نظر دنبال می‌شود که برای رسیدن به تجربه عرفانی باید روش‌هایی را به کار بندند. ممکن است این روش‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند، اما در عین حال در آنها به یک هدف دست می‌یابند و آن هدف بصیرت عرفانی است که در هندوئیسم از طریق یوگا به دست می‌آید و در سایر سنت‌ها با روش‌های دیگری حاصل می‌شود (جیمز ۱۳۹۱: ۴۴۳).

کسانی مانند اتو و هاکسلی در آثارشان با ارائه نمونه‌هایی درصددند تا مشابهات این تجارب را نشان دهند، درحالی که هیچ دلیل قاطعی بر این مشابهات و یگانگی‌ها ارائه نکرده‌اند، بلکه تجربه‌ای را از زمینه‌های آن جدا کرده و با دیگران مقایسه کرده‌اند و لذا آن‌ها را از لباس هایشان عریان کرده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که سنت‌های مختلف در غربتی بی‌هویت و بی‌روح محسوس شوند (فورمن ۱۳۸۵: ۶۹). بر این نظرها باید بیفزاییم که شباهت‌های ظاهری لزوماً نمی‌توانند دلیلی بر وحدت واقعی و حقیقی عرفان‌های مختلف باشند. به علاوه، تجربه دینی / عرفانی در زمینه و بافت دینی خاصی تحقق می‌یابد و شباهت آن به تجربه دیگران لزوماً نمی‌تواند از یگانگی آن‌ها خبر دهد.

این انتقاد به صراحت به این کتاب هم وارد است و نویسنده بدون تأمل کافی آرای طرف‌داران حکمت خالده را پذیرفته و مطالب را براساس آن تنظیم کرده است. البته ادعای صاحب این قلم آن نیست که کلاً نظریه حکمت خالده را نادرست تلقی کند، بلکه بیان این انتقاد است که نویسنده کتاب حاضر درباره ضعف‌های این نظریه تأمل لازم را نکرده و در عین حال درصدد بسط آن برآمده است. جا داشت که نویسنده نظریه‌های بدیل را هم می‌آورد و آن‌گاه به بررسی ادعای تجربه واحد می‌پرداخت و بررسی می‌کرد که آیا چنین امری در عالم واقعیت رخ می‌دهد یا نه؟ اگر نیک تأمل کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که پذیرش چنین ادعایی آن‌قدر هم آسان و ساده نیست که بدون توجه به جوانب مختلف آن را طرح کنیم که اتفاقاً نویسنده چنین کرده است.

نویسنده نیک می‌داند که ساخت‌گرایان نظریه حکمت خالده را موردنقد جدی قرار داده‌اند و مناسب بود که نیم‌نگاهی هم به آرای آنان می‌کرد و درصدد بررسی آن‌ها برمی‌آمد. برای مثال، استون کتر به نقد این نظریه پرداخته است. عمده نقدهای وی معطوف‌اند به

این‌که طرف‌داران حکمت خالده عرفان و تجارب عرفانی را راهی برای رهایی از خود می‌دانند، درحالی‌که عرفان‌ها و تجارب عرفانی درحقیقت خود را از قید آزاد و در قید دیگر محصور می‌کنند و طرف‌داران حکمت خالده به این امر توجه جدی ندارند (کتز ۱۳۸۳: ۲۸۶). به‌علاوه، این‌همه مجادله میان عارفان بزرگ نه در سنت‌های مختلف، بلکه در یک سنت دینی نقل شده و همه از ضعف نظریه حکمت خالده حکایت دارند و به این هم بی‌توجهی شده است (همان: ۲۹۸)؛

۲. اشراف‌نداشتن به ادیان شرق و غرب. نویسنده در مواضع مختلف از ادیان شرق و غرب نام برده و مطالبی را به آن‌ها نسبت داده یا از آن‌ها سلب کرده است که در مواردی با واقعیت‌های آن‌ها انطباق ندارد؛ مثلاً وقتی از عرفان ادیان یاد می‌کند از یهود نام نمی‌برد، به‌گمان این‌که این دین عرفان ندارد (مصلح ۱۳۹۳: ۵). البته در جای دیگر از عرفان یهود سخن گفته است (همان: ۹). این درحالی است که یهود هم در متون دینی‌اش نظیر کتاب حزقیال و در طول تاریخ عارفان زیادی داشته و هم مکاتب عرفانی قابل‌ملاحظه‌ای داشته است (بنگرید به شولم: ۱۳۹۲؛ قنبری ۱۳۹۵). ضمن این‌که اشراف‌نداشتن به مکاتب عرفانی مختلف باعث شده است تا نویسنده در بیان مفاهیم و اصطلاحات اساسی و مهم عرفان‌های عالم تنها به اندکی از آن‌ها قناعت کند و حتی به مهم‌ترین آن‌ها هم اشاره نکند. کافی است به منابع قابل‌دسترس در این زمینه رجوع کنیم تا از گستره این اصطلاحات باخبر شویم، از جمله اصطلاحاتی مانند آنچه، تری کایه، و اتا که البته یادی از آن‌ها در این کتاب نشده است (هینلز ۱۳۸۶).

نویسنده در جایی از نوشته خود دین بودایی را فاقد شریعت و مقررات خاصی برای التزام و پای‌بندی به این دین و جلوگیری از تعلق به سایر ادیان می‌داند (مصلح ۱۳۹۳: ۱۶). این سخن دست‌کم به این صورت قابل‌پذیرش نیست و استناد به یک منبع از منابع دینی هم کافی به نظر نمی‌رسد. برای نسبت‌دادن یک نظریه به دین اکتفاکردن به یکی از منابع اولیه کافی نیست، بلکه باید به برابری همه منابع استناد کرد. در سنت دین بودایی شریعت و قوانین فقهی زیادی وجود دارد که پای‌بندنبودن به آن‌ها مجازات‌هایی در پی دارد. برخی از این‌ها درباره راهبان اعمال می‌شود، به‌حدی‌که اگر یکی از راهبان برخی از این قوانین را رعایت نکند، از جامعه دینی بودایی اخراج می‌شود. بر این اساس، می‌توان تحلیل نویسنده درباره بی‌اصالتی شریعت و طریقت در بودایی را به‌نقد کشید (همان: ۱۷)، چراکه اگر شریعت و طریقت اصالت نداشته باشد، چه دلیلی دارد که راهبان حتی مجبور شوند مسائل ظاهری از قبیل پوشیدن لباس خاص و تراشیدن موی سر را رعایت کنند؟ هم‌چنین، مؤلف

محترم از دین هندو با عنوان مذهب یاد می‌کند (همان: ۲۵) که جای مناقشه دارد و دین پژوهان هیچ‌وقت به‌جای دین (religion) از واژه مذهب (religious school) استفاده نمی‌کنند؛ زیرا مصادیق و متعلقات این دو واژه یکسان نیستند. مؤلف دربارهٔ اوپانیشادها نیز ادعایی کرده است، مبنی بر این که «اساس وجود آدمی رنج است و مرگ و زایش نیز رنجی است که ... آزاد شده است» (همان: ۲۵). مؤلف بدون آن که ارجاعی دهد چنین ادعایی را آورده است که اصلاً صحت ندارد، زیرا موضوع اصلی اوپانیشادها بحث وحدت وجود و رهایی از مایاست، نه رنج. این مفهوم بیش‌تر در آثار بودایی و مکتب سانکهییه مطرح است، نه هندوی؛ به‌علاوه، حتی اگر هم رنج در اوپانیشادها مطرح باشد، هرگز مسئله اصلی این کتاب نیست.

نویسنده در مطالب مربوط به ادیان منابع و مراجع و ترجمه‌هایی را نقل کرده است که از اصالت لازم برخوردار نیستند. از این جهت، در نقل ترجمه‌های مربوط به اصطلاحات دچار اشکالات فاحشی شده است، مثلاً در دین بودایی اصطلاح «بودای منور» نداریم، بلکه بودای به‌اشراق‌رسیده داریم (بنگرید به مصلح ۱۳۹۳: ۲۶)؛ یا «تن شکوه‌مند» ترجمه‌ای قطعاً نارساست (همان: ۲۷)؛

۳. مؤلف بعضاً مطالبی را نقل می‌کند که ربط آن‌ها به موضوع تجربه واحد مشخص نیست؛ مثلاً توضیحاتی دربارهٔ آئین دائو (همان: ۲۷) آورده است، بی‌آن که تأمل کند که این مباحث چه ربطی به مبحث می‌تواند داشته باشد؟ دست‌کم برای صاحب این قلم روشن نیست. صفحات بعدی نیز چنین وضعیتی دارند و ربط آن‌ها به مبحث چندان روشن نیست (بنگرید به همان: ۲۸-۳۴)؛

۴. آن‌چه در دین بودایی و تری پیتکه (Tripitaka) مطرح شده است رنج (suffering) است، نه درد (pain)؛ ولی نویسنده میان این دو فرق قائل نشده، مسئله اصلی متون بودایی را درد دانسته است (همان: ۴۱)؛

۵. نویسنده تفاوت‌های میان ادیان در اوارد و عبارات و ... را امری ظاهری دانسته است (همان: ۴۱)؛ درحالی‌که تفاوت‌ها تنها به ظاهر بازگشت ندارند، بلکه در مواردی ماهوی‌اند؛

۶. مؤلف در جایی ادعا کرده است که عرفان یهودی درست در نقطهٔ مقابل عرفان مسیحی است؛ یعنی هرگز در آن از یگانگی انسان با خدا سخن نرفته است و وجود مفاهیمی چون دوقوت نشان از وابستگی انسان به خدا دارد، نه اتحاد با او، ضمن این‌که در عرفان یهود امر ناگفته موضوعیت ندارد (همان: ۴۴). نویسنده برای ادعای خود دلیلی ارائه نمی‌کند، و این در حالی است که با مراجعه به متون دینی و مکاتب عرفانی یهود ادعای

یادشده رد می‌شود. در عرفان یهود دست‌کم با دو مکتب مرکبه و قباله مواجهیم که در مکتب مرکبه از اتحاد و وصال خبری نیست و آخرین مقامی که سالک طی می‌کند و بدان دست می‌یابد مشاهده خداست که بر تخت سلطنت نشسته است. اما این همه عرفان یهود نیست، بلکه چنان‌که اشاره کردیم، در کنار عرفان مرکبه عرفان قباله وجود دارد که وضعیت آن در موضوعات یادشده تفاوت اساسی با مرکبه دارد؛ مثلاً مکتب قباله، برخلاف عرفان مرکبه که مبتنی بر وحدت شهود است، نظریه وحدت وجود را دنبال می‌کند و بر وحدت وجودی موجودات و خدا تأکید دارد. در حقیقت، موجودات در قالب‌های سفیروت آشکار می‌شوند از آن‌سوف جدا نیستند، بلکه عین آن‌اند و در نتیجه سالک پس از طی طریق تنسبت به این وحدت آگاهی وجودی می‌یابد (بنگرید به شولم ۱۳۹۲: ۳۷۰-۳۷۱؛ Scholem 1990: 369-370)؛ و سالک در سلوک خود در صدد وصال یا شهود نیست، بلکه در صدد است تا وحدت موجود را درک کند.

در عرفان یهودی امر ناگفتنی موضوعیت ندارد. در آئین قباله اولیه تأکید می‌شود که از خداوند به‌عنوان آن امر پنهان هیچ تعریف و توصیفی نمی‌توان داشت. پیروان آئین قباله اصلاً برای انسان چنین امکانی قائل نیستند که بتواند به مرحله تجربه آن امر ناگفتنی برسد (مصلح ۱۳۹۳: ۴۴).

به این ادعا دو اشکال وارد است: یکی این‌که در عرفان یهود آن‌سوف پنهان‌ترین پنهان‌ها و ناگفتنی‌ترین امور است؛ و دوم این‌که مراد از تجربه آن امر ناگفتنی روشن نیست. مگر در سایر مکاتب عرفانی سالکان می‌توانند امر ناگفتنی را تجربه کنند که در یهود چنین چیزی ممکن نیست؟ اگر مراد این باشد که سالکان در عرفان قباله نمی‌توانند تجربه عرفانی داشته باشند که بتواند تجلی از تجلیات آن‌سوف را داشته باشد سخن نادرستی است؛ زیرا بسیاری از عرفان یهود چنین گزارش‌هایی داده‌اند. زهر نمونه‌های زیادی را آورده است. به‌هر حال، خدا در مقام سفیروت در مرحله تجلی است؛

۷. نکته دیگری که باید یادآور شویم این است که میان مونیسم (تک‌انگاری) و پنتیسم (pantheism) و پن‌تیسم (panan theism) تفاوت وجود دارد، به این صورت که دو نظریه اخیر در عرفان مطرح‌اند، اما مونیسم ربطی به عرفان ندارد، بلکه در آن تنها چیزی که مطرح می‌شود چستی آرچه در موجودات مادی است که یک عده می‌گویند آب و دسته دیگر می‌گویند آتش است. این‌ها ربطی به عرفان ندارد، در حالی که نویسندگان این‌ها را نیز عرفانی تلقی کرده است (بنگرید به همان: ۹۲-۹۵).

۲.۳ شکل و روش

- در این حوزه هم چند اشکال به چشم می‌خورد که به آن‌ها نیز اشاره می‌کنیم:
۱. کتاب از ساختار منطقی برخوردار نیست و خواننده احساس می‌کند که نویسنده اطلاعاتی پراکنده را کنار هم گذاشته است که در مواردی ربط و نسبتشان با یکدیگر مشخص نیستند؛ مثلاً در جایی از عرفان یهود سخن می‌گوید و بلافاصله مثال‌هایی از دائو می‌آورد. یک نمونه را ذکر می‌کنیم و بقیه را به کتاب ارجاع می‌دهیم. مؤلف درباره‌ی عرفان قباله نوشته است: «... پیروان آئین قباله اصلاً برای انسان چنین امکانی قائل نیستند که بتواند به مرحله‌ی آن امر ناگفتنی برسد. دائو پنهان و بی‌نام است، آغاز است، انجام است» (دائو و جینگ ۱۳۶۳: ۴۱؛ مصلح ۱۳۹۳: ۴۴). این جملات ربط موضوعی ندارند و در جاهای دیگر هم تکرار شده‌اند (بنگرید به همان: ۲۷)؛
 ۲. نبود ساختار مناسب و منطقی کتاب را به مجموعه‌مقالات شبیه کرده است، ضمن این‌که گستردگی مبحث به این اشکال بیش‌تر دامن زده است و خواننده گمان می‌برد که باید با مباحث کلی مواجه شود؛
 ۳. در مقدمه، مسئله مورد نظر کتاب به صورت واضح کاویده نشده است و معلوم نیست که مسئله یا موضوع اصلی و جوانب مبهم آن کدام‌اند که نویسنده در صدد حل و فصل آن‌هاست؟ دلیل این امر روشن است، زیرا هراندازه عنوان و موضوع گسترده باشد به‌طور طبیعی از عمق آن کاسته خواهد شد. مگر می‌توان تجربه‌ی واحد عرفانی را در عالم و آدم بررسی کرد؟ هر سنت دینی عارفان پرشماری دارد و تجارب این عارفان هم غالباً منحصر به فردند. حال چگونه می‌توان در اثری کوچک همه این‌ها را بررسی کرد؟!
 ۴. در مواردی مؤلف تنها به یک منبع ارجاع داده است و به نظر می‌رسد میان عرفان و دین هم خلط کرده است (بنگرید به همان: ۱۷-۲۱)؛
 ۵. نقل قول‌های مستقیم در مواردی به قدری ملال‌آور و زیاد می‌شوند که خواننده از ادامه مطالعه منصرف می‌شود و ردیابی از نویسنده را در صفحات زیادی پیدا نمی‌کند و در این موارد نویسنده همیشه غایب است؛ ضمن این‌که هرگاه نقلی می‌شود مؤلف تحلیل و بررسی را پاک فراموش می‌کند (بنگرید به همان: ۱۰-۱۱، ۶۵-۷۲، ۷۶-۸۷)؛
 ۶. ضبط اصطلاحات هم آشفتگی زیادی دارد. مؤلف چند نوع خوانش را می‌آورد، به گونه‌ای که اگر خواننده از قبل آگاهی نداشته باشد، ممکن است این واژه‌ها را دو چیز تلقی کند؛ مثلاً جایی تائو و در جای دیگر دائو آورده است (بنگرید به همان: ۴۳، ۱۰۰) و در

جاهای دیگر خوانش‌ها اساساً غلط‌اند؛ مثلاً سانخیا که «سانکویه» است، میانسا که «میمامسه» و ودانتا که «ودانته» است. جالب این‌که معادل انگلیسی این کلمات درست به‌کار رفته و نویسنده در خوانش فارسی به آن‌ها توجهی نداشته است! «برهمه سوتره» را برهمن سوترا خوانده است که همگی نیاز به اصلاح دارد؛

۷. مطالب بدون مرجع هم کم نیستند (بنگرید به همان: ۶۲-۶۳).

۴. نتیجه‌گیری

یکی از مباحث کتاب *تجربه واحد* تأکید بر نگرش حکمت خالده به‌مثابه تجربه واحد اما مکرر در سنت‌های دینی و عرفانی است. اما درعین‌حال نویسنده به بررسی مبانی و لوازم و انطباق لوازم و مبانی و به‌تعبیردیگر به تحلیل نظریه فوق‌نپرداخته است. نویسنده بیان می‌کند که این تجربه واحد می‌تواند زبان مشترکی باشد میان همه سنت‌های دینی که به‌ظاهر اختلافات زیادی دارند؛ چنان‌که طرف‌داران حکمت خالده مطرح کرده‌اند و طرف‌داران نظریه ساختارگرایی با شرایطی آن را پذیرفته‌اند، ارائه نظریه‌های طرفین می‌توانست به ایضاح مفهوم تجربه واحد بینجامد، ولی در کتاب این اتفاق نیفتاده است. به‌علاوه، گستردگی مباحث باعث شده است مسائل دقیق بررسی نشوند و مطالب مکرر و غیرضروری بیان شوند که چندان فایده‌ای بر آن‌ها مترتب نیست و گامی در بسط و گسترش مرزهای دانش به‌حساب نمی‌آیند. به‌علاوه، نویسنده باوجود عنوان جذاب کتاب شتاب‌زده عمل کرده و مباحث را به‌طور کافی بررسی نکرده است، درحالی‌که به‌جد جای کار فراوان دارد.

پرداختن به عرفان و تجارب عرفانی و نگارش این اثر می‌تواند در تعمیق باورهای دینی و دعوت انسان‌ها به معنویت نقش اساسی داشته باشد و مرزهای دانش در حوزه فلسفه عرفان را بسط دهد و حتی درمقام عمل هم می‌تواند مانع بروز جنگ‌ها و دعوای زیادی شود، به‌شرط آن‌که از تفسیر عرفان بسان شمشیر دو دم پرهیز شود. اصولاً گرایش‌های بسطی در مکاتب عرفانی می‌تواند در گسترش هم‌گرایی میان انسان‌ها و گسترش صلح موثر واقع شود. اما به‌نظر می‌رسد اشراف‌نداشتن به متون ادیان و مکاتب عرفانی و نگاه غیرتخصصی و نیز بی‌توجهی به روش و ساختار باعث شده است تا در نگارش این اثر با اشکالات و کاستی‌های فراوان مواجه شویم. لذا بهتر بود حیطه بررسی موضوع تجربه واحد محدود شود. فقدان محدودیت باعث شده است هیچ سازوکاری وجود نداشته باشد تا مشخص کند که نویسنده در چه حیطه‌ای بحث خواهد کرد؛ مثلاً اگر تجربه واحد در

منابع خاصی از ادیان یا دوره یا صاحب نظران خاصی بحث می‌شد، مطمئناً نتایج بهتری به دست می‌آمد. هریک از ادیان هزاران سال سابقه دارند. چگونه می‌توان این همه را در یک کتاب جای داد، ضمن این‌که تکرار مکررات این کتاب هم کم نیست. نویسنده به پیش فرض‌های حکمت خالده و ساختارگرایی توجه جدی نکرده است و در نتیجه نتوانسته است همه جوانب امر در این حوزه را تحت پوشش قرار دهد. کافی بود نویسنده به آثار ترجمه شده فلسفه عرفان نظری افکند تا مبانی آن‌ها روشن شده و بررسی‌ها و نتایج تابع پیش فرض‌ها شود.

کتابنامه

- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- جیمز، ویلیام، (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران: حکمت.
- خندق آبادی، حسین (۱۳۸۰)، *حکمت جاویدان*، تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
- دقیقیان، شیرین دخت (۱۳۷۹)، *نردبانی به آسمان؛ نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود*، تهران: ویدا.
- شولم، گرشوم (۱۳۹۲)، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- فورمن، رابرت سی (۱۳۸۵)، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه عطا انزلی، قم: دانشگاه مفید.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۹۵)، *جزوه درسی نظام‌های عرفانی یهود*، تهران: نوشناخت.
- کنز، استون (۱۳۸۳)، *ساخت‌گرایی، سنت، و عرفان*، ترجمه عطا انزلی، قم: آیت عشق.
- کونگ، هانس (بی‌تا)، *ساحت‌های معنوی ادیان جهان*، ترجمه حسن قنبری، قم: بی‌نا.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳)، *مجموعه اندیشه‌های نو، جلد اول: تجربه واحد «مطالعه‌ای تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی»*، تهران: علمی.
- هینلز، جان آر (۱۳۸۶)، *فرهنگ ادیان جهان*، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته ع پاشایی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

Don, Yehuda (2000), "Eastern Europe, Practice of Judaism", in: *Encyclopedia of Judaism*, vol 1, New York: Koninklijke Brill.

Scholem, Gershom (1990), *Origins of Kabbalah*, Princeton: The Jewish Publication Society.