

بررسی و نقد کتاب تجربه‌ی 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 در این حوزه مطرح شده‌است و افرادی چون استیس، جیمز از پردازندگان نظریه اول و کنز 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 به‌رغم زحمات زیاد به مبانی نظری حکمت خالده اشاره نکرده و در عین حال نظرات ادیان در موضوع را نکاویده و در مواردی هم ادعاهای ناصواب درباره آنها مطرح کرده‌است. مثلاً در جایی از کتاب منکر وجود، وحدت وجود در دین یهود شده که اشتباه است. عدم توجه دقیق به نظریه‌های ساخت‌گرایی و حکمت خالده که ربط مستقیمی به این موضوع دارند، از اعتبار این کتاب کاسته‌است. البته پرداختن به تجربه واحد هم می‌تواند به بسط این مبحث کمک کند و زمینه‌ساز هم‌گرایی در میان ادیان و پیروان آنها گردد 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 هر کدام طرفداران خاصی دارند. 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 نکته اشاره کرد که همه اینان در جستجوی 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 خالد مشهور شده است و طرفداران مشهوری هم دارد؛ ویلیام جیمز (د. ۱۹۱۰م)، والتر ترنس استیس (د. ۱۹۶۷م) و سیدحسین نصر (ت. ۱۹۳۳م) از طرفداران این نظریه‌اند. در بعد زندگی عملی نیز افرادی از این نظرات طرفداری کردند که آنان را سنت‌گرایان (Traditionalists) یا قایلان به وحدت متعالی ادیان می‌نامند و در بین افراد برجسته این غیر از نصر می‌توان از آناندا کوماراسوامی (د. ۱۹۴۷م)، فریتیف شوان (د. ۱۹۹۸م) و رنه گنون/ عبدالواحد یحیا (د. ۱۹۵۱م) 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 (۱۹۴۴م) اشاره کرد. نظریه سوم آگاهی محض متعلق به رابرت سی فورمن است. وی در کتاب *عرفان، ذهن، آگاهی* مورد درباره سه نظریه حکمت خالده (perennial philosophy) ساخت‌گرایی (constitutionalism) و نظریه آگاهی محض (Pure consciousness) درباره کم و کیف تجارب/ احوال عرفانی به 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 ارایه‌ی نظر و پژوهش می‌پردازند که نظراتشان را در قالب دو نظر یاد شده ارایه کرده‌اند. در ایران هم افرادی به بررسی کم‌وکیف گوهر دین و کم‌وکیف احوال دینی و عرفانی پرداخته‌اند که از میان آنها می‌توان به علامه طباطبایی (د. ۱۳۶۰ش)، آیت‌الله مصباح یزدی، دکتر عبدالکریم سروش، آیت‌الله جوادی آملی، علیقلی بیانی، مصطفی ملکیان و داریوش شایگان (د. ۱۳۹۶ش) اشاره کرد که هر کدام نظراتی را در این مورد مطرح کرده‌اند. در کنار

اینان که نظر داده‌اند برخی از پژوهشگران نیز به بررسی نظرات ارایه شده پرداخته‌اند که کتاب *تجربه‌ی واحد*، به مطالعه تطبیقی در مبانی عرفان‌های جهانی اشاره کرده که اخیراً به چاپ رسیده است.

آنچه که در این نوشته درصدد بررسی آن هستیم عرفان به‌مثابه یک تجربه واحد است که این نظر در کتابی با عنوان *تجربه واحد* مورد توجه قرار گرفته است. پیش از این کتاب با این عنوان کتابی نگاشته نشده است اما در عین حال کتاب‌هایی تحت عناوین دیگر از قبیل *تنوع تجربه دین و ویلیام جیمز و ذهن، آگاهی و عرفان* اثر مهم فورمن و سنت، *ساخت‌گرایی و عرفان* نوشته کتز از منابعی هستند که با به موضوع این کتاب پرداخته‌اند و صاحب این قلم هم مقاله‌ای با عنوان «بررسی احوال عرفانی در نهج‌البلاغه» که هم پوشانی‌هایی با موضوع کتاب حاضر دارد. اما در عین حال هیچ یک از منابع یادشده با همه مطالب این کتاب هماهنگی ندارند. به علاوه 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 تا حدی تجربه واحد پرداخته است. وی هم در این کتاب به طور عام و کلی تمام ادیان دنیا را مورد توجه قرار داده است (کونگ، *ساحت‌های معنوی ادیان جهان*، ص ۹). در این نوشته به معرفی، بررسی و نقد یافته‌های این اثر می‌پردازیم. از قراین 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 یاد کرد و اهمیت نگارش این مقاله را هم در نقض و ابرام و نهایتاً کمک به کمال بیش‌تر این اثر و بسط دامنه مباحث مربوط به تجربه واحد در نظر گرفت.

۲. کتاب در یک نگاه

علی‌اصغر مصلح در این کتاب درصدد جستجوی مبانی نظری و بنیان‌های مشترک عرفان‌های جهانی برآمده و با فراهم آوردن تمهیداتی، زمینه را برای بیان مفاهیم مشترک عرفان‌های جهانی آماده کرده است. وی در این زمینه‌سازی‌ها، بنیان‌های مشترک عرفان‌های جهانی را برشمرده، از تجارب نزدیک‌کننده‌ی عرفان به یکدیگر سخن گفته و از عرفان، به‌مثابه‌ی شیوه زندگی یاد کرده است. در عین حال از بیان تمایزات این عرفان‌ها غفلت نکرده، نیز به بیان مؤلفه‌های اساسی ادیان، الاهیات، شریع و عرفان اشاره کرده، تفاوت

مؤلفه‌ی عرفان با سایر مؤلفه‌ها را نیز مورد بررسی قرار داده است (مصلح ۱۳۹۳: ۷-۲۳) و بر وحدت و حقیقی بودن مشترکات میان مکاتب و نظرات عرفانی تأکید دارد.

نویسنده‌ی کتاب از مکاتب عرفانی آیین‌های هندو، بودا، دائو و کنفوسیوس یاد کرده و به توصیف و تحلیل نظرات کارل آلبرت در مطالعه تطبیقی در عرفان ادیان پرداخته است (همان: ۲۴-۳۸) و در عین حال گزارشی از وحدت و تجربه عرفانی یونان هم توجه کرده و آن را مورد بررسی قرار داده که البته نشان از دقت مؤلف دارد. به علاوه در فصل بعدی مفاهیم مشترک در عرفان‌های جهان را بررسی کرده، از مفاهیمی چون راه، تجربه ناگفتنی، نیستی و نخواستنی یاد کرده، در ادامه استعاره مرگ را مورد بررسی قرار داده و تجربه اتحاد و آرامش بی‌کشی، رهایی، طلب، مراقبه‌ها و پرهیز از نفرت را هم بررسی کرده است.

تجربه‌ی 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 تجربه‌ی واحد را بازخوانی کرده است. نویسنده در ادامه به توضیح هر یک از این مفاهیم می‌پردازد. دائو از جمله مفاهیمی است که به دلیل بار معنایی خاصی که دارد قابل ترجمه نیست و معادل قرار دادن آن با کلمه راه نارساست. در خود کتاب دائود جینگ هم این کلمه بیان‌ناپذیر در نظر گرفته شده است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که دائو به حقیقت بیان‌ناپذیر اشاره دارد (مصلح ۱۳۹۳: 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 رفت (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 می‌رود (همان: ۱۲۴).

فصل دیگر کتاب، مربوط به نسبت تجربه‌ی واحد و فلسفه است که نویسنده در طی آن به رابطه میان عرفان و فلسفه پرداخته و ریشه‌های عرفانی فلسفه را جستجو و در ادامه عرفان در فلسفه یونانی را بررسی کرده و با ذکر نمونه‌هایی رگه‌های عرفان در آثار پارمیندس را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و در ادامه از عرفان در آثار افلاطون، یوهمر 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 رابطه‌ی میان عرفان و سیاست سخن

گفته 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 برای نگرش‌های میان فرهنگی.

۳. بررسی و تحلیل

پیش از بیان هر نکته‌ای باید بگوییم که نویسنده در اثر خود توانسته نما و شمایی کلی از مشترکات عرفان‌های مختلف ادیان را ارایه کند و خواننده را با دنیای مشترک عرفان‌های مختلف آشنا سازد. این اثر در نوع خود بی‌نظیر نیست اما در عین 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 همه‌ی عرفان‌های مختلف را مورد توجه قرار داده است. از این نظر این امر می‌تواند به عنوان نقطه قوت تلقی شود اما در عین همیشه گستردگی مباحث تهدیدی برای طرح دقیق مباحث به شمار می‌آید و این کتاب هم از این قاعده مستثنا نیست.

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

الف) محتوا. در حوزه محتوا نکات زیر قابل توجه‌اند: (۱) عدم توجه به پیش‌فرض / پیش‌فرض‌های حکمت خالده. قراین و شواهد موجود در کتاب نشان می‌دهد که نویسنده بر اساس نظر طرفداران حکمت خالده (Perennial philosophy) به عرفان می‌نگرد اما در عین حال پیش‌فرض‌های این نگرش را مورد توجه قرار نداده است. آلدوس هاکسلی (Aldus Huxley) (۱۸۹۴-۱۹۶۳ م.)، ردولف اتو (Rudolf Otto) (۱۸۶۹-۱۹۳۷ م.)، اولین آندرهیل (۱۸۷۵-۱۹۴۱ م.)، فریتیوف شوان (Frithjof Schuon) با نام اسلامی شیخ عیسی نورالدین احمد (۱۹۰۷-۱۹۹۸ م.)، آلن واتس (۱۹۱۵-۱۹۷۳ م.)، هیوستون اسمیت (۱۹۱۹-۲۰۱۶ م.) و والتر ترنس استیس (د. ۱۹۶۷ م.) 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)‌اند و آنچه در این تجارب دنبال می‌شود امری ازلی است (فورمن ۱۳۸۴: ۶۷).

یکی از کاستی‌هایی که بر این کتاب می‌توان این است که به‌رغم طرفداری نویسنده از نظریه حکمت خالده مبانی نظری این نظریه مورد بررسی دقیق قرار نگرفته 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 (نک: خندق‌آبادی ۱۳۸۰). در توضیح نظریه حکمت خالده باید بیفزاییم که صاحب‌نظران این نظریه توضیحاتی درباره کم و کیف آن بیان کرده‌اند که در اینجا 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 تا آنجا که از توصیفات «الف» و «د» می‌توان دریافت اگر صفات پدیداری این دو شخص یکی باشد در این صورت نمی‌توان این دو تجربه را دو نوع مختلف به شمار آورد (استیس ۱۳۸۸: ۱۹).

در توضیح بیش‌تر این مفاهیم باید بگوییم که حکمت خالده/ ذات‌گرایی ذات همه عرفان‌های عالم را واحد می‌داند در حالی که ساخت‌گرایی به تکرار این تجارب اعتقاد دارد و آنها را تابع و تحت‌تأثیر فرهنگ‌های مختلف تلقی می‌کند. به عنوان 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 عرفان بودایی در رسیدن به نیروان را با هدف عارف یهودی در رسیدن به دوقوت یا ملاقات خداوند در یک هم‌آغوشی در این سنت برابر نیست (کتز ۱۳۸۳: ۱۸). درباره دوقوت باید بگوییم که این اصطلاح در عرفان یهودی حسیدیسم به معنای وصال عرفانی (mystical communion) آمده است (Don 2000: 219). نحمانید در تفسیر خود از سفر تشبیه 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؛ حتا اگر در این زمان با دیگران سخن بگونه‌ای 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 می‌رسد و شایسته حلول روح القدس می‌گردد. البته عارف یهودی نه به وحدت مطلق بلکه به وحدت نسبی دست می‌یابد (دقیقیان ۱۳۷۹: ۳۸۴-۳۸۵).

اگر نویسنده به این مباحث می‌پرداخت بسا که با نقدهایی 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

زیبانی، ساختاری و شکل‌گیری قرار نمی‌گیرند. با این 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. به رغم این موارد سران این نظریه بر یگانگی تحارب تأکید دارند. ویلیام جیمز از این دسته افراد است که در اثر موثر خود؛ تنوع تجربه دینی با آوردن مثال و نمونه‌های فراوان از عارفان ادیان مختلف تأکید می‌کند که حتا ظاهر مختلف این تجارب 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 روش‌هایی را به کار بندند. ممکن است این روش‌ها تفاوت‌هایی با یکدیگر داشته باشند اما در عین حال در انتها به یک هدف دست می‌یابند و آن هدف بصیرت عرفانی است که در هندئیسم از طریق یوگا به دست می‌آید و در سایر سنت‌ها با روش‌های دیگری حاصل می‌شود. (جیمز ۱۳۹۱: ۴۴۳).

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

این انتقاد به صراحت به این کتاب هم وارد است و نویسنده بدون تأمل کافی نظرات 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 درباره‌ی 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 مورد نقد جدی قرار داده‌اند و مناسب بود که نیم‌نگاهی هم به نظرات آنان می‌کرد و درصدد بررسی آنها برمی‌آمد اما چنین اتفاقی در این کتاب نیفتاده است. به عنوان مثال استون کتز 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 در حالی که عرفان‌ها و تجارب عرفانی در حقیقت خود را از قید آزاد و در قید دیگر محصور می‌کنند و طرفداران حکمت خالده به این امر توجه جدی ندارند (کتز، همان: ۲۸۶). به علاوه این همه مجادله میان عارفان بزرگ نه در سنت‌های مختلف بلکه در یک سنت دینی نقل شده همه از ضعف نظریه حکمت خالده حکایت دارند و این هم مورد بی‌توجهی قرار گرفته است (کتز همان: ۲۹۸).

۲) عدم اشراف به ادیان شرق و غرب. نویسنده در مواضع مختلف از ادیان شرق و غرب نام برده و مطالبی را به آنها نسبت داده که در مواردی با واقعیت‌های آنها انطباق ندارد؛ به این معنا که در مواردی چیزهایی را به آنها نسبت می‌دهد و یا از آنها سلب می‌کند که از واقعیت به دورند؛ مثلاً وقتی از عرفان ادیان یاد می‌کند از یهود نام نمی‌برد، به گمان اینکه این دین عرفان ندارد (مصلح ۱۳۹۳: ۵). البته در جای دیگر از عرفان یهود سخن گفته است (همان: ۹). این در حالی است که یهود، هم در متون دینی‌اش نظیر کتاب حزقیال و در طول تاریخ عارفان زیادی داشته و هم مکاتب عرفانی قابل ملاحظه‌ای داشته است (نک: شولم: ۱۳۹۲، قنبری ۱۳۹۵). ضمن اینکه عدم اشراف به مکاتب عرفانی مختلف باعث شده 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 قابل دسترس در این زمینه رجوع کنیم تا گستره این اصطلاحات باخبر شویم؛ اصطلاحاتی مانند انیچه، تری کاپه و اتنا از جمله آنهاست که البته یادی از آنها در این کتاب نشده است (هینلز ۱۳۸۶: ۸۴ و ...). نویسنده در جایی از نوشته‌ی 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 قابل پذیرش نیست و استناد به یک منبع از منابع دینی هم کافی به نظر نمی‌رسد بلکه برای نسبت دادن یک نظریه به سبک دین، اکتفا کردن به

یکی از منابع اولیه کافی نیست بلکه باید به برآیند همه‌ی منابع استناد کرد. در سنت دین بودایی شریعت و قوانین فقهی زیادی وجود دارد که عدم پای‌بندی برای آنها مجازات‌هایی در پی دارد. برخی از اینها درباره راهبان اعمال می‌شود؛ به‌حدی که اگر یکی از راهبان برخی از این قوانین را رعایت نکنند، از جامعه دینی بودایی اخراج می‌شوند. بر این اساس می‌توان تحلیل نویسنده درباره عدم اصالت شریعت و طریقت در بودایی را به نقد کشید (همان: ۱۷)؛ چراکه اگر شریعت و طریقت اصالت نداشته باشد چه دلیلی دارد که راهبان حتا مجبور شوند مسایل ظاهری از قبیل پوشیدن لباس خاص و تراشیدن موی سر را رعایت کنند؟ در همین راستا مؤلف محترم از دین هندو با عنوان مذهب یاد می‌کند (همان: ۲۵) که جای مناقشه دارد و دین‌پژوهان هیچ‌وقت به جای دین (religion) از واژه مذهب (religious school) استفاده نمی‌کنند؛ زیرا مصادیق و متعلقات این دو واژه یکسان نیستند. ضمن اینکه مؤلف درباره اوپانیشادها ادعایی کرده مبنی بر اینکه «اساس وجود آدمی رنج است و مرگ و زایش نیز رنجی است که ... آزاد شده است» (همان: ۲۵). مؤلف بدون آنکه ارجاعی دهد، چنین ادعایی را آورده که اصلاً صحت ندارد؛ زیرا موضوع اصلی اوپانیشادها بحث وحدت وجود و رهایی از مایاست نه رنج. بلکه این مفهوم بیش‌تر در آثار بودایی و مکتب سانکھییه مطرح است نه هندویی؛ به‌علاوه حتا اگر هم رنج در اوپانیشادها مطرح باشد هرگز مسأله اصلی این کتاب نیست.

نویسنده در مطالب مربوط به ادیان از منابع و مراجع و ترجمه‌هایی نقل کرده که از اصالت لازم برخوردار نیستند. از این جهت در نقل ترجمه‌های مربوط به اصطلاحات دچار اشکالات فاحشی شده؛ مثلاً در دین بودایی اصطلاح "بودای منور" نداریم بلکه بودا به اشراق رسیده داریم (نک: 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 درباره آیین دائو (همان: ۲۷) آورده، بی‌آنکه تأمل کند که این مباحث چه ربطی به مبحث می‌تواند داشته باشد؟ دست‌کم برای صاحب این قلم روشن نیست. صفحات بعدی چنین وضعیتی دارند و ربط آنها به مبحث چندان روشن نیست (نک: همان : ۲۸-۳۴).

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

۵) نویسندگان تفاوت‌های میان ادیان در اوراد 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 نقطه مقابل عرفان مسیحی است؛ یعنی در آن هرگز 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). ضمن اینکه نویسندگان برای ادعای خود دلیلی هم ارائه نمی‌کند در عین اینکه با مراجعه به متون دینی و مکاتب عرفانی یهود ادعای یادشده رد می‌شود. در عرفان یهود دست‌کم با دو مکتب مرکبه و قباله مواجه‌ایم 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 یاد شده 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 که در قالب‌های سفیروت آشکار می‌شوند از ان‌سوف جدا نیستند، بلکه عین آن‌اند و در نتیجه سالک پس از طی طریقتنسبت به این وحدت آگاهی وجودی می‌یابد (نک: شولم ۱۳۹۲: ۳۷۰-۳۷۱؛ Scholem 1990, pp. 369-370) و سالک در سلوک خود درصدد وصال یا شهود نیست بلکه درصدد است تا وحدت موجود را درک کند.

به‌علاوه این نکته که «در عرفان یهودی امر ناگفتنی موضوعیت ندارد. در آیین قباله اولیه تأکید می‌شود که از خداوند به‌عنوان آن امر پنهان، هیچ تعریف و توصیفی نمی‌توان داشت. پیروان آیین قباله اصلاً برای انسان چنین امکانی قایل 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 ان‌سوف 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 سالکان در

عرفان قباله نمی‌توانند تجربه عرفانی داشته باشند که بتواند تجلی از تجلیات ان‌سوف را داشته باشد سخن نادرستی است؛ زیرا بسیاری از عارفان یهود چنین گزارش‌هایی داده‌اند. زهر نمونه‌های زیادی را آورده است. به‌رحال خدا در مقام سفیروت در مرحله تجلی است.

۷) نکته دیگری که باید یادآور شویم اینکه میان مونیسم (تک‌انگاری) و پنتیسم (pantheism) و پن‌تیسم (panan theism) تفاوت وجود دارد. به‌این‌صورت که دو نظریه اخیر در عرفان مطرح بوده، اما مونیسم ربطی به عرفان ندارد بلکه در آن تنها چیزی که مطرح می‌شود این است که آرخبه در موجودات مادی چیست که یک عده می‌گویند آب و دسته دیگر می‌گویند آتش است. اینها ربطی به عرفان ندارد؛ درحالی‌که نویسنده، اینها را نیز عرفانی تلقی کرده است (نک: مصلح ۱۳۹۳: ۹۲-۹۵).

ب) شکل و روش. در این حوزه هم چند اشکال به چشم می‌خورد که ذیلاً به آنها نیز اشاره می‌کنیم:

۱) کتاب از ساختار منطقی برخوردار نیست و خواننده احساس می‌کند که نویسنده اطلاعات پراکنده را در کنار هم گذاشته که در مواردی ربط و نسبت‌شان به یکدیگر مشخص نیستند؛ مثلاً در جایی از عرفان یهود سخن می‌گوید بلافاصله شاهد مثال‌هایی از دثو می‌آورد که ربطشان معلوم نیست. یک نمونه را ذکر می‌کنیم و بقیه را ارجاع به کتاب می‌دهیم. مؤلف درباره عرفان قباله نوشته: «... پیروان آیین قباله اصلاً برای انسان چنین امکانی قایل نیستند که بتواند به مرحله آن امر ناگفتنی برسد. دثو پنهان و بی‌نام است، آغاز است، انجام است (دثو و جینگ ۱۳۶۳: ۴۱؛ مصلح ۱۳۹۳: ۴۴). این جملات ربط موضوعی ندارند و در جاهای دیگر هم تکرار شده‌اند (نک: همان: ۲۷).

۲) نبود ساختار مناسب و منطقی کتاب را به مجموعه مقالات شبیه کرده است، ضمن اینکه گستردگی مبحث به این اشکال بیش‌تر دامن زده و خواننده گمان می‌برد که باید با مباحث کلی مواجه شود و همین امر هم در مطالعه به خواننده دست می‌دهد.

۳) در مقدمه، مسأله‌ی مورد نظر کتاب به صورت واضح کاویده نشده و معلوم نیست که مسأله یا موضوع اصلی و جوانب مبهم آن کدام‌اند که نویسنده درصدد حل و فصل آنهاست؟ دلیل این امر روشن است؛ زیرا هر اندازه عنوان و موضوع گسترده باشد به‌طور طبیعی از عمق آن کاسته خواهد شد. مگر می‌توان تجربه 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 و به نظر می‌رسد میان عرفان و دین هم خلط کرده است (نک: 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 هم می‌شود و مؤلف تحلیل و بررسی را پاک فراموش می‌کند (نک: همان: ۱۰-۱۱، ۶۵-۷۲، ۷۶-۸۷).

۶) تلفظ 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 (نک: همان: ۴۳، ۱۰۰) و در جاهای دیگر خوانش‌ها اساساً غلط‌اند؛ مثلاً سانخیا که «سانکهی» است، میانسا که «میمامسه» و ودانتا که «ودانته» است و جالب اینکه معادل انگلیسی این کلمات درست به کار رفته و نویسنده در خوانش فارسی به آنها توجهی نداشته است!!! «برهمه سوتره» را برهمن سوترا خوانده که همگی نیاز به اصلاح دارد.

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

۴. نتیجه‌گیری

از جمله مباحث کتاب تجربه واحد تأکید بر نگرش حکمت خالده به‌مثابه‌ی تجربه‌ی واحد اما مکرر در سنت‌های دینی و عرفانی است. اما در عین حال نویسنده به بررسی مبانی و لوازم و انطباق لوازم و مبانی و به تعبیر دیگر به تحلیل نظریه فوق‌نپرداخته است. نویسنده بیان می‌کند که این تجربه‌ی واحد می‌تواند زبان مشترکی باشد میان همه سنت‌های دینی که به ظاهر اختلافات زیادی دارند؛ چنانکه طرفداران حکمت خالده مطرح کرده‌اند و با شرایطی طرفداران نظریه ساختارگرایی آن را پذیرفته‌اند و ارایه نظرات طرفین می‌توانست به ایضاح مفهوم تجربه واحد بینجامد ولی در کتاب این اتفاق نیفتاده است. به‌علاوه گستردگی مباحث باعث شده مسایل، دقیق بررسی نشوند و مطالب مکرر و غیرضرور بیان شوند که چندان فایده‌ای بر آنها مترتب نیست که نه ضرورتی دارد، نه فایده‌ای و نه گامی در بسط و گسترش مرزهای دانش است. به‌علاوه نویسنده به‌رغم عنوان جذاب کتاب شتاب‌زده عمل

کرده مباحث را به طور کافی بررسی نکرده در حالی که به جد جای کار فراوان دارد. در عین حال 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 حتا در مقام عمل هم می‌تواند مانع بروز جنگ‌ها و دعوای زیادی شود به شرط آنکه از تفسیر عرفان به گونه‌ای که بسان شمشیر دو دم عمل کند، پرهیز شود. اصولاً گرایش‌های بسطی در مکاتب عرفانی می‌توانند در گسترش هم‌گرایی میان انسان‌ها و گسترش صلح موثر واقع شود. اما به نظر می‌رسد عدم اشراف به متون ادیان و مکاتب عرفانی و عدم نگاه تخصصی و نیز عدم توجه به روش و ساختار، باعث شده تا در نگارش این اثر با اشکالات و کاستی‌های فراوان مواجه شویم. لذا بهتر بوده حیطه‌ی بررسی موضوع تجربه واحد محدود شود. عدم محدودیت باعث شده هیچ مکانیسمی 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 صاحب‌نظران خاصی بحث می‌شد، مطمئناً نتایج بهتری به دست می‌آمد. هر یک از ادیان هزاران سال سابقه دارند. چگونه می‌توان این همه را در یک کتاب جا داد ضمن اینکه تکرار مکررات این کتاب هم کم نیست. نویسنده نسبت به پیش‌فرض‌های حکمت خالده و ساختارگرایی توجه جدی نکرده در نتیجه نتوانسته همه جوانب امر در این حوزه را تحت پوشش قرار دهد. کافی بود نویسنده به آثار ترجمه شده‌ی فلسفه عرفان نظری افکند تا مبنای آنها روشن شده و بررسی‌ها و نتایج تابع پیش‌فرض‌ها می‌شد.

کتاب‌نامه

- استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هفتم، تهران: سروش.
جیمز، ویلیام، (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، حسین کیانی، چاپ اول، تهران: حکمت.
خندق آبادی، حسین (۱۳۸۰)، *حکمت جاویدان*، تهران: انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران.
دقیقیان، شیرسن 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.

۳۱۸ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال بیستم، شماره سوم، خرداد ۱۳۹۹

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، ویراستار ع. پاشایی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

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

Scholem, Gershom, *Origins of Kabbalah*, the Jewish Publication Society 1990

