

Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 11, Winter 2022, 331-354
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.35510.2187

A Critical Review on the Book ***Mysticism, East and West* by Rudolf Otto**

Hadi Vakili*

Abstract

The book *Mysticism, East and West* by Rudolf Otto, is one of the most important examples of comparative studies of mysticism in the world. The discussion of the East and the West and how they relate to each other is at least for Otto one of the pillars of the philosophy of religion that has been reflected in this book. Otto sees mysticism as the kinship of the east and west. The term “Nominus/ Sacred”, more than anything else, makes it possible for the Eastern-Western look to be used because it can go beyond the history and geography of religions. The nature of the western-eastern philosophy of the comparative religion of Otto first appeared in 1923, in the form of the book of *the Holy Idea: The study of the irrational factor in the idea of the divinity and its relation to the rational*, and then published more widely and deeply in the *Mysticism, East and West*, published in 1926. The book, reminding Johann Wolfgang von Goethe’s famous book titled *West-östlicher Divan (West-Eastern Divan)*, discusses mysticism as a phenomenon that is East-West in its nature. Explaining this Western-Eastern phenomenon, Otto compares the Hindu Mystic Shankara to represent eastern mysticism and the Christian Mystic Eckhart to represent western mysticism and seeks to provide a model for understanding the truth of the religion and comparing religious thinkers.

Keywords: Otto, Sankara, Eckhart, Comparative Mysticism.

* Associate Professor of Comparative Mysticism, Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS), Tehran, Iran, drhvakili@gmail.com

Date received: 24/08/2021, Date of acceptance: 25/12/2021



Copyright © 2018, 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.

نقدی بر کتاب عرفان شرق و غرب

هادی وکیلی*

چکیده

کتاب اوتو با عنوان *عرفان غربی - شرقی (Mysticism, East and West)* از مهم‌ترین نمونه‌های مطالعات تطبیقی عرفان در سطح جهان است. بحث درباره شرق و غرب و نحوه رابطه آن دو با هم یکی از ارکان فلسفه دین اوتوست که در این کتاب منعکس شده است. اوتو عرفان را مبنای خویشاوندی شرق و غرب می‌داند. این نگاه شرقی - غربی را بیش و پیش از هر چیزی خود اصطلاح اوتویی «نومینوس / امر قدسی» ممکن می‌کند، چراکه با آن می‌تواند به ورای تاریخ و جغرافیای ادیان رود. سرشت شرقی - غربی فلسفه دین تطبیقی اوتو نخست در سال ۱۹۲۳ و در قالب کتاب *ایده مقدس: تحقیق درباره عامل غیرعقلانی در ایده الوهیت و نسبت آن با عامل عقلانی* انتشار یافت و پس از آن در کتاب *عرفان غربی - شرقی* اش که در سال ۱۹۲۶ منتشر شد بازتاب عمیق‌تر و گسترده‌تری پیدا کرد. این کتاب، که عنوانش با تداعی *دیوان غربی - شرقی* گوته پای در بحث قدیمی و آشنای شرق و غرب می‌گذارد، عرفان را هم‌چون پدیداری مطالعه می‌کند که شرقی - غربی است. در این کتاب، اوتو برای تبیین این پدیده شرقی - غربی شنکره را به‌نماینده‌گی از عرفان هندی و اکهارت را به‌نماینده‌گی از عرفان غربی با یک‌دیگر مقایسه می‌کند و می‌کوشد الگویی برای فهم حقیقت دین و مقایسه متفکران دینی به‌دست دهد.

کلیدواژه‌ها: اوتو، شنکره، اکهارت، عرفان تطبیقی.

* دانشیار مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

از جذاب‌ترین و درعین حال پیچیده‌ترین و دشوارترین مطالعات علمی مطالعات تطبیقی عرفان است. تعدد و تنوع سنت‌های عرفانی در طول تاریخ، مسائل پیچیده مربوط به تجربه و آگاهی و زبان عارفان، جزئیات دیرپاب زندگی درونی آنان، و درهمان‌حال وجود نشانه‌هایی دال بر قرابت و شباهت بین آن‌ها همواره انگیزه‌ای جدی برای پژوهش‌گران به‌منظور موشکافی در این تجربه‌ها و احوال و زبان دیرپاب آنان و کشف نقاط اشتراک و افتراق و آگاهی از مبدأ احتمالی اشتقاق آن‌ها بوده است. گرچه آثاری از قبیل تحقیق ماللهند (با نام کامل تحقیق ماللهند من مقوله مقبولة فی العقل أو مردولة) تألیف ریاضی دان، ستاره‌شناس، انسان‌شناس، و دین‌پژوه برجسته مسلمان ابوریحان بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ ش) را از نمونه‌های فاخر و کهن این رشته از مطالعات نام برده‌اند، اما مطالعه جدی و آکادمیک در این زمینه اساساً از نیمه دوم قرن نوزدهم آغاز شده است. با آغاز این نوع مطالعات مسلم شد که دیرپایی مفاهیم عرفانی و سرشت تجربی احوال و اطوار درونی عارفان کار پژوهش‌گران این عرصه را با دشواری همراه خواهد ساخت. از همین رو، نخستین پژوهش‌گران مطالعات تطبیقی عرفان به‌خوبی دریافته‌اند که تنها از طریق طبقه‌بندی سنت‌ها و دسته‌بندی عارفان و سپس تحدید قلمرو موضوع یا مسئله و گزینش شاخص‌ترین نمایندگان آن سنت‌هاست که می‌توانند پژوهش‌هایی مطابق با معیارهای علمی و درخور توجه صاحبان سنت‌های مورد مطالعه صورت دهند. به همین جهت، به تدریج مقایسه نمایندگان شاخص سنت‌های عرفانی شمال و جنوب یا شرق و غرب جهان از دید عرفان‌پژوهان به یکی از سبک‌های جالب توجه مطالعات تطبیقی بدل شد. کتاب عرفان غربی - شرقی اوتو از نوشته‌های تأثیرگذار در این زمینه و دارای سبک خاص به‌شمار می‌رود.

۲. درباره نویسنده و مترجم کتاب

نویسنده کتاب عرفان غربی - شرقی، رودلف اوتو (Rudolf Otto) (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، متأله پروتستان، مورخ، و پدیدارشناس ادیان است. گرچه اوتو کار خود را با الاهیات لیبرال مسیحی آغاز کرد و درصدد دفاع از آموزه‌های دینی در برابر هجمه طبیعت‌گرایان برآمد، اما به تدریج توجه خود را به تفسیر ذات و ماهیت دین معطوف ساخت و دو قطب به‌ظاهر ناهم‌گون دینی یعنی ادیان غربی از جمله مسیحیت و یهودیت و ادیان شرقی مانند بودیسم،

هندویسم، و جز آن‌ها را در تحلیل‌های دین‌پژوهانه خود جای داد. اوتو وارث گرایش‌های فلسفی و کلامی بنیادین در آلمان پایان قرن نوزدهم بود. او که در دانشگاه‌های گوتینگن و برسلاو تدریس می‌کرد در سال ۱۹۱۷ به دانشگاه ماربورگ رفت و در آن‌جا به سمت استادی در کرسی الاهیات برگزیده شد و تا زمان بازنشستگی (۱۹۲۹) در همان‌جا مشغول به کار بود.

اوتو از سال ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۴ به دانشکده اُبرلین اوهایو برای ایراد درس گفتارهایش در کرسی هاسکل در موضوع مطالعات تطبیقی عرفان مغرب‌زمین و عرفان مشرق‌زمین با ارجاع ویژه به گونه‌هایی از عرفان، از یکسو اکهارت و از دیگرسو شنکره، دعوت شد. اوتو برخلاف بسیاری از متألهان دیگر زمان خویش به ادیان جهان غیرمسیحی علاقه‌مند بود و زبان سنسکریت را فراگرفت و بسیاری از متون دینی هند را مطالعه و برخی را به‌زبان آلمانی ترجمه کرد و بر بهگودگیتا و تعدادی از آن‌ها شرح نوشت. مسافرت‌هایش به هند، برمه، چین، ژاپن، مصر، و فلسطین بود تا در بررسی خود تجربه دینی را بفهمد. او در معیت پدر روحانی دکتر جانسون، اهل بنارس، مبلغ مسیحی و محقق جهان‌فکری هندوستان، به محضر حکیمان و قدیسان هندی بار یافت در مراکز آموزشی و عبادی آن‌ها وارد شد. او شباهت‌های شگفت‌آور میان احساس و تجربه جهان شرقی و غربی را به‌عیان دید و ویژگی‌ها و تفاوت‌های عمیق آن‌ها را تشخیص داد و در کتاب عرفان غربی - شرقی (در این‌جا عرفان شرق و غرب) دو وجه را بررسی کرد.

اوتو در این اثر بر دو مضمون تأکید می‌ورزد که ممکن است ناسازگار به‌نظر برسند: هم‌گرایی سنخ‌ها و تنوع عرفان که اولی با سنخ‌های روانی عرفان متناسب است و دومی توجیه‌کننده وجود گونه‌های مختلف عرفان و قرابت بین آن‌هاست، صرف‌نظر از زمان و مکانی که عارفان به آن تعلق داشته یا دارند. همین امر از نظر اوتو می‌تواند محملی برای معاصرت دو نامعاصر مانند شنکره (۸۰۰ م) و اکهارت (۱۲۵۰ م) تلقی شود که حدود چهار قرن و چند هزار کیلومتر از یک‌دیگر فاصله زمانی و مکانی دارند. این قرابت درواقع شباهتی است مستقل از نژاد، اقلیم، و زمان و مکان و بیان‌گر هم‌گرایی درونی ارواح انسان‌هاست.

مترجم این کتاب آقای دکتر انشاءالله رحمتی (ملایر، ز ۱۳۴۵) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و سردبیر اطلاعات حکمت و معرفت از سال ۱۳۸۴ است. رحمتی مترجمی پرکار و درعین‌حال، متواضع و بی‌ادعاست. کارهای علمی وی را عمدتاً ترجمه

آثار مشهور به‌زبان انگلیسی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، فلسفه دین، و فلسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. ترجمه‌های وی، که تا زمان نگارش این نوشته بالغ بر حدود سی اثر می‌شوند، به‌طور معمول با مقدمه و توضیح مترجم همراه‌اند. نمونه‌هایی از ترجمه‌های وی به‌ترتیب تاریخ نزولی انتشار آن‌ها عبارت‌اند از:

عرفان شرق و غرب، رودولف اتو (۱۳۹۷)؛

عشق‌الاهی، ویلیام چیتیک، نشر سوفیا، چاپ اول (۱۳۹۵)؛

ارض ملکوت، هانری کربن، نشر سوفیا، چاپ اول (۱۳۹۵) (برگزیده جشنواره کتاب نشریه مهرنامه ۱۳۹۵)؛

چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، خاصان عشق، تشیع و تصوف، جلد سوم، هانری کربن، نشر سوفیا، چاپ اول (۱۳۹۴)؛

زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، هانری کربن، نشر سوفیا، چاپ اول، (۱۳۹۴) (برگزیده جشنواره کتاب نشریه مهرنامه ۱۳۹۴)؛

چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، سهروردی و افلاطونیان پارس، جلد دوم، هانری کربن، نشر سوفیا، چاپ دوم، (۱۳۹۲) (کتاب برگزیده فصل، پاییز ۱۳۹۱)؛

دانش‌نامه فلسفه اخلاق، ویراسته پل ادواردز و دونالد بورچرت، نشر سوفیا، چاپ اول، (۱۳۹۲) (کتاب تشویقی سال ۱۳۹۳)؛

کیمیای خرد، جستارهایی در زمینه دین و اخلاق، تألیف، نشر سوفیا، چاپ اول (۱۳۹۲)؛

تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، هانری کربن، انتشارات جامی، چاپ دوم (۱۳۹۰).

۳. درباره کتاب

کتاب عرفان شرق و غرب نوشته رودولف اتو با ترجمه انشالله رحمتی ویراسته مصطفی ملکیان به‌تازگی از سوی نشر سوفیا در ۴۸۰ صفحه منتشر شده است. این اثر که از آثار مهم رودولف اتوست به‌لحاظ دین‌شناسی / عرفان‌شناسی تطبیقی (مقایسه‌ای) اثر برجسته‌ای است و امروزه به‌عنوان یکی از آثار کلاسیک این حوزه شناخته می‌شود. نام انگلیسی کتابی که رحمتی آن را به عرفان شرق و غرب: تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان ترجمه کرده به‌شرح زیر است:

Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism.

این اثر، همان‌گونه که پیش‌ازاین به آن اشاره کردیم، دراصل به‌زبان آلمانی تألیف شده و نامش چنین است:

West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Leopold Klotz, Gotha 1926.

مترجمان انگلیسی‌زبان کتاب عبارت‌اند از *Bertha L. Bracey* و *Richenda C. Payne* که متن اولیه را از آلمانی به انگلیسی برگردانده‌اند.^۱ نسخه انگلیسی کتاب از سوی ناشران مختلف هم‌چون *Wipf & Stock, MacMillan, Kessinger*، و دیگران به‌چاپ رسیده است.

همان‌گونه که گفتیم، این کتاب با انتخاب «اکهارت» به‌عنوان نماینده‌ای از عرفان غربی و «شنکره» به‌عنوان نماینده‌ای از عرفان شرقی به مقایسه آموزه‌های عرفانی آن دو می‌پردازد و مشتمل بر نوعی تحلیل فلسفی از معنویت و دانت‌های و مسیحی است. این کتاب در دو بخش و هر بخش در ده فصل تنظیم شده است که در بخش اول به اشتراکات و در بخش دوم به افتراقات میان تعالیم «اکهارت» و «شنکره» می‌پردازد. متن اصلی کتاب (انگلیسی) با یک پیوست مبسوط و آرایه از کانت، لوتر، فیشته، شلایرماخر، و ... در ۲۸۰ صفحه به‌پایان می‌رسد.

۴. ساختار محتوایی فصول کتاب

کتاب در سه بخش کلی شاکله‌بندی شده است: بخش اول به شباهت‌ها و بخش سوم به تفاوت‌ها اختصاص یافته است و بخش دوم پل ارتباطی بین دو بخش شباهت‌ها و تفاوت‌ها به‌شمار می‌رود. او‌تو در بخش اول در ده فصل (۱۸۵ صفحه از ترجمه) به بیان شباهت‌ها و در بخش سوم نیز در ده فصل، البته با حجمی کم‌تر از بخش اول (۱۴۶ صفحه از ترجمه)، به بیان تفاوت‌ها می‌پردازد. بخش میانی کتاب (۳۵ صفحه از ترجمه) نیز هم‌چون جسم پینه‌ای دو نیم‌کره اصلی کتاب را به هم پیوند می‌دهد. اکنون برپایه ترجمه کتاب مروری بر فصول کتاب می‌کنیم:

۱.۴ فصل اول (صص ۵۲-۷۶ از ترجمه)

اولین تشابه مطرح‌شده در نظرپردازی مابعدالطبیعی است. شنکره معلم و مفسر کلاسیک «آدویته» در اکیدترین و دقیق‌ترین شکل آن است. «آدویته» به‌معنای ناثنویت یا «بی‌دویی» که

ترجمه معمول آن وحدت‌باوری است، ولی نادوگونه‌باوری دقیق‌تر است. در نظریه وحدت‌باورانه او «وجود راستین ست» به‌تنهایی خود وجود، برهمین ازلی، بی‌تغییر و تغییرنیافته، تقسیم‌ناشده و بی‌جزء است. کثرت موجودات فقط به‌لطف مایا موجود است. این وجود که واحد تنهاست بر نفس به‌صورت جهان، به‌صورت تعدد، و به‌صورت موجودات متکثر عیان می‌شود و نفس خویش را نفس جداگانه‌ای گرفتار در سَمساره، مسیر این جهان متغیر، اسیر در زنجیره تولد و نوزایی نظاره می‌کند، اما وقتی شناخت حقیقی و کامل بدان می‌رسد توهم تنوع و تکثر از میان می‌رود. نفس خویش را به‌مثابه برهمین ازلی می‌بیند. معرفتی که به این بیان تلخیص شد معرفت حقیقی است. او تو درباره‌ی اکهارت هم همین شیوه بررسی می‌کند، یعنی عباراتی از نوشته‌های وی گرد می‌آورد که به‌طور دقیق معادل با تعبیری است که در بالا از شنکره نقل شد و می‌توان بر مبنای آن‌ها مابعدالطبیعه تقریباً یک‌سانی بنا کرد.

نکته اول: هر دو عارف مقاصد خویش را در قالب مابعدالطبیعه‌ای بیان می‌کنند که اساساً «وجودشناسانه» و نوعی نظرپردازی درباره‌ی حقیقت وجود به‌نظر می‌رسد. شنکره و اکهارت هر دو نه به رابطه‌ی زمانی واحد با کثیر، بلکه به رابطه‌ی مابعدالطبیعی یا وجودی واحد با کثیر نظر دارند؛

نکته دوم: این وحدت همان *Esse* / وجود است، «آن‌چه هست» است، خود «وجود» است. *Esse* [بودن] مدنظر اکهارت هم شامل وجود است و هم شامل عالم موجود. نه فقط عرفان، بلکه مکتب مدرسی شخص گرایانه نیز خدا را وجود مطلق تعریف می‌کند. در عین حال، گفته‌اند آن‌گونه که دیگر موجودات وجود دارند، به‌طوری که تحت مقوله وجود قرار می‌گیرند، او دارای وجود نیست، بلکه حضرت او وجود خاص خویش است. خداوند به‌عنوان وجود (*Esse*) محض کاملاً بی‌چون و فارغ از چگونگی یا نحوه وجود است، نه این است نه آن، نه این‌گونه است، نه گونه‌ای دیگر، درست همان‌طور که برهمین وجود محض است؛ «نیرگونم» است و «نتی نتی»، مطلقاً «واحد» است؛

نکته سوم: هر دو متفکر می‌کوشند تا به توصیف یک واحد ثبوتی ازلی، ولی اسم‌ناپذیر، از طریق سلب‌ها و تقابل‌ها پردازند؛ گفتنی است تأکید اکهارت بر این است که این نوع سلب فقط باید به‌معنای سلب سلب‌ها، محدودیت‌ها، و فقدان‌ها گرفته شود. اکهارت می‌گوید: اگر می‌خواهی کامل باشی درباره‌ی خدا فریاد زن. شنکره می‌گوید: «این آتمن خاموش است»؛

نکته چهارم: شباهت بین این دو متفکر در رابطه‌ای است که بین این الوهیت کاملاً فراشخصی با خدای متشخص مفروض می‌گیرند. شنکره این رابطه را به صورت رابطه بین برهمن برتر و برهمن فروتر (ایشوره) در نظر می‌گیرد و اکهارت الوهیت را در برابر خدا قرار می‌دهد؛

نکته پنجم: وجود نامتکثر، تقسیم‌ناشده، بسیط، و واحد سرمدی در نزد اکهارت خداست، کمالین که در نزد شنکره ست همان برهمن است. چنان‌که شنکره ست را سرآغاز همه چیزها می‌داند و بدین وسیله آن را مبدأ همه چیزها می‌شمارد، اکهارت در مقدمه بر اثر سه‌بخشی می‌نویسد که «خود وجود» یک تعین وابسته و افزوده موجودات نیست؛ نکته ششم: این واحد ازلی خدا نیست، گواهی که اکهارت اغلب با این لفظ از او تعبیر می‌کند، بلکه او همان الوهیت است. شگفت‌ترین شباهت میان اکهارت و شنکره در همین جاست: الوهیت که بسیار برتر از خدا و پروردگار متشخص قرار دارد نسبتش با خدا تقریباً عین نسبت برهمن با ایشوره است؛

نکته هفتم: خدای متشخص هندوستان، ایشوره، هم‌زمان با آتمن، نفس، از برهمن صادر می‌شود و هردو با هم به‌عنوان واقعه‌هایی هم‌زمان و تعین‌بخش یک‌دیگر پدیدار می‌شوند. در تعلیم اکهارت نیز عیناً همین‌گونه است. فقط با نفس و برای نفس، با مخلوق و برای مخلوق، خدا به‌عنوان شخص، به‌عنوان سوژه/عالم، و به‌عنوان آگاه به ابژه‌ها (معلوم‌ها) وجود دارد. این تعلیم اکهارت در قالب کلماتی ابراز شده است که برای بیان اعتقاد شنکره نیز می‌توان از همان کلمات استفاده کرد.

۲.۴ فصل دوم (صص ۷۷-۹۵ از ترجمه): نه مابعدالطبیعه، بلکه نوعی آموزه

نجات

۱. یکی از پیروان شنکره می‌گوید: ما جهان را تبیین و علت‌یابی نمی‌کنیم، آن را بی‌مقدار می‌سازیم/ از دست آن خلاص می‌شویم. این موضوع در آثار شنکره و در آثار لاتینی اکهارت تاحدی به الهام گراییده است، ولی نوشته‌های آلمانی اکهارت تعابیر مابعدالطبیعی صرف نیستند، زیرا هم‌زمان با تداعی‌های نجات‌شناسانه هم‌راه‌اند؛

۲. هر دو استاد در پی معرفت وجودند. اهتمام آن‌ها به امر غایی، به امر مطلق و ارتباط آن با جهان، و اظهارات خارق‌العاده درباره نفس صرفاً علمی نیست، بلکه بیرون از

نظرپردازی علمی یا مابعدالطبیعی قرار دارد. آن‌ها ابتدا عارف راستین می‌شوند و همه مفاهیمشان رنگ‌وبوی عرفان می‌گیرد؛

۳. ما وقتی از «وجود» سخن می‌گوییم عمدتاً به صرف «وجودداشتن» نظر داریم و این را در برابر صیرورت قرار نمی‌دهیم. اما نزد اکهارت و شنکره «صیرورت» در تقابل مستقیم با «وجود» قرار دارد، زیرا آنچه هست نه می‌شود و نه می‌تواند بشود؛ آنچه موجود است نه صیرورت دارد و نه می‌تواند داشته باشد. وجود به‌عنوان واقعیت لایزال درعین‌حال در تمام و کمال است. خود وجود کامل و محض است (ست اوه)، وجود بحت و بسیط است، به این اعتبار که عاری از هر آمیزه یا افزوده و بدون اعراض یا کیفیات است. این اظهارات درباره وجود عباراتی «وجودشناسانه» است، ولی درعین‌حال، در بالاترین مرتبه، عباراتی حاکی از ارزش و حاوی نوعی نجات است؛

۴. در اکهارت به تصریح و در شنکره به تلویح بیان شده است: وجود محض که تنها وجود است، درعین‌حال کمال وجود - غنای بی‌حد و حصر وجود - نیز است. در نظر اکهارت، برخلاف قدما، وجود تهی‌ترین مفهوم نیست، بلکه بی‌نهایت غنی است، «غنی بالذات» است، و هرکس به وجود برسد در همه غنای ذاتی وجود وارد می‌شود. مادامی که من فلانی یا بهمانی هستم، فلان یا بهمان را دارم، نه همه چیزها هستم، نه همه چیزها را دارم. تزکیه کن تا نه تو باشی و نه تو داشته باشی. نه این باشی و نه آن. آن‌گاه تو حاضر مطلق / همه‌جا حاضر باشی و تو که نه فلانی هستی نه بهمانی همه چیزها باشی؛

۵. نزد هر دو استاد مقیاس بالاتر از این ارزش‌ها مطرح می‌شود و به ارزش کاملاً عقلانی و یک ارزش مینوی می‌انجامد. در نظر اکهارت و شنکره، کل نظرپردازی درباره وجود در حد ذات خود فقط وظیفه‌ای مقدماتی است که در خدمت اندیشه والاتری به آن قیام شده است. این صفت «به‌کلی دیگر» وجود بی‌درنگ در آثار اکهارت قابل تشخیص است. او اعلام می‌دارد که خدا فوق وجود است: استادان بزرگ در حقیقت تعلیم می‌دهند که خدا وجود بی‌قید و شرط (مطلق) است، ولی این‌گونه نیست. او بسیار برتر از وجود است، همان‌طور که فرشته برتر از پشه است. وجود خواندن خدا همان‌قدر خطاست که رنگ‌باخته یا تیره‌خواندن خورشید. بنابراین، آدمی باید با شوق و سماجت به حقیقت به وحدت محض که خود خداست وارد شود. اینک سؤال خواهی کرد: خداوند بدون تصویری در ژرفا و ذات نفس چگونه عمل می‌کند؟ نفس فقط قدرت درک در قالب تصورات را دارد؛

۶. وقتی اکهارت از انسان شریف به عنوان انسان خدایی شده سخن می گوید این بیش از انسانی است که به وجود [Esse] حقیقی رسیده است. هر مفهوم در این جا به کلی درمی ماند. اکهارت در بحث از این تجربه از صرف تعریف «وجود» فاصله می گیرد. در این صورت، او دیگر در سپهر وجود نیست. او مطلقاً و منحصرأً [به تعبیر خودش] در سپهر «حیرت» است. در حوزه ارزش یابی کاملاً مینوی / قدسی و غیر عقلانی است. این وجود به موجب خود این واقعیت به «حیرت» محض تبدیل شده است و این برای وجودشناسان و مابعدالطبیعه دانان به کلی فهم ناپذیر و موهوم / خیالی است، ولی برای الاهی دانان کاملاً آشناست. در نزد شنکره نیز برهمن به همین تبدیل می شود. اما با وجود همه تلاش و تقلایی که برای محدود ساختن آن در قالب مفاهیم می کند، در نهایت باید آن را به عنوان آنچه هست / آن گونه که هست، یعنی به عنوان آن [ذات] که کلمات در برابر آن وا پس می نشینند و دست فهم هرگز به دامانش نرسد، رها سازد. برهمن در نزد شنکره و خدا و الوهیت در نزد اکهارت همان واحد است که نجات بخش است و ارزش فیاض و خود نجات است.

۳.۴ فصل ۳ (صص ۹۷-۱۰۸ از ترجمه): راه معرفت

۱. به اعتقاد هر دو استاد راه نجات «معرفت» است. ویژگی خاص عرفان هر دو استاد ویژگی عرفانی عقلی است، نه عرفانی عاطفی و از آن جا که هر دو طالب نوعی معرفت اند، به ماندن در حالت پیش آگاهی، حالت احساس محض، یا حالت عاطفه بیان ناپذیر خرسند نیستند. اکهارت و شنکره می گویند: زیباترین سخنی که آدمی درباره خدا می تواند گفت این است که او پس از شناختن غنای درونی خداوند خاموش شود. بنابراین، درباره خدا حرافی نکنید. عرفان این دو عارف تعلیمی است و با عرفانی که به زبان آواز یا به زبان نمادها به تنهایی سخن می گوید یا با نوعی نیایش یا با عرفانی کاملاً صامت متفاوت است؛

۲. شنکره خود را الاهی دانی متکی به کتاب قدسی می داند. به بحث و برهان های خویش فقط تا بدان جا متوسل می شود که به کمک آن ها حملات مخالفانش را دفع کند، ولی هدف واقعی این مدعا از جانب وی عمدتاً آن است که هر گونه استدلال ورزی صرف را به اعتبار این که ناتوان از یافتن برهمن است مردود بداند. او هم داستان با اکهارت به این مدعا قائل می شود که هیچ نتیجه استنتاج شده و هیچ برهان اقامه شده به معرفت اعلی نمی تواند رسید. اکهارت قوه ویژه ای را برای درک امر متعالی مشخص می سازد و این همان «عقل

شهودی» است که به‌هیچ‌وجه چیزی نیست که ما معمولاً عقل می‌خوانیم و از هرگونه قوه فهم مفهومی بحثی که کارش اثبات داده‌ها و استنباط نتایج است برتر است و کارکردی کاملاً متفاوت با عقل استدلالی محض دارد؛

۳. شباهت میان تجارب دو عارف از این هم فراتر می‌رود. در تعلیم شنکره خود ویدیا (معرفت) زمان‌مند نیست؛ لا-زمان، نا-آفریده، لایزال، و جدایی‌ناپذیر از خود آتمن است. فقط اویدیا (نادانستن) (چیزی که ما معرفت تجربی‌اش می‌خوانیم) و هم‌چنین از نظر شنکره آنچه از قوانین ادراک حسی و قیاس لازم می‌آید حجاب آن شده است. درخصوص اکهارت، نفس چیزی درون خود دارد، بارقه‌ای از معرفت فوق حسی که هرگز فرو نمی‌میرد ... معرفت برتر شهودی لازمان و لامکان، فارغ از هر اینجا و اکنون، است؛

۴. «شهود عرفانی» در بنیاد تعلیم هردو قرار دارد. این شهود نتیجه دیالکتیک نیست، بلکه یافته و داشته دست‌اول و بی‌واسطه ذهن عرفانی است. شنکره و شاگردانش تلاش بسیار می‌کنند تا این تعلیم را به‌روش دیالکتیکی استنتاج کنند. برای مثال، می‌کوشند تا اثبات کنند که آگاهی فقط وجود مطلق و نه هیچ‌گونه‌ای از وجود را درک می‌کند. از سوی دیگر، اکهارت از طریق دیالکتیک فلسفه‌مدرسی در تأیید تعلیم خویش می‌کوشد تا بدین وسیله «خود وجودی» خویش را به‌روش علمی اثبات کند، سپس از راه عقل به بسیاری از عقاید عرفانی خویش برسد؛ ولی عرفان اکهارت نه نتیجه مدرسی‌گری او، بلکه حاصل «شهود عرفانی» خاصی است که از ژرفنای جان خود اکهارت جوشیده است. رمزهای خاص اکهارت پیوسته با نیروی خیالی و صور خیال جسورانه خویش از اصطلاحات مدرسی فاصله می‌گیرند.

۴.۴ فصل ۴ (صص ۱۰۹-۱۳۰ از ترجمه)

در طریق عرفان درون‌نگری و عرفان شهود وحدانی / متحدکننده در شرق و غرب دو گونه تجربه عرفانی داریم که در آغاز از یک‌دیگر جدا هستند و اینک سخت به هم پیوند یافته‌اند و باز هم می‌توان آن‌ها را از یک‌دیگر تفکیک کرد و هریک از آن‌ها انگیزه و خاستگاه خاص خود را دارد. هردو عرفانی‌اند، ولی یکی عرفان درون‌نگری است و دیگری عرفان شهود وحدانی (متحدکننده). می‌توان این‌ها را «طریق درونی» و «طریق برونی» خواند (شاید همانند «طریق انفسی» و «طریق آفاقی»). طریق درونی در قالب این قاعده بیان می‌شود: «راه سرّی به درون می‌رسد»: چشم‌پوشیدن از همه چیزهای ظاهری، واپس‌روی به بنیاد نفس

خویش، شناخت ژرفای سرّی، و شناخت امکان فروروی در خویش؛ عرفان در این طریق درون‌نگری است. فروروی در باطن خویش با هدف یافتن امر نامتناهی یا خدا یا برهمن است. برای شهود غایی نیازی به جهان نیست. فقط خدا و نفس حقیقت دارد. سخن آگوستین در این جا صدق می‌کند: «خدا، نفس، و لاغیر؟ آری و لاغیر». اما گونه دوم، یعنی طریق برونی، نیازی به چنین آموزه‌ای ندارد. به جهان موجودات و در کثرت آن می‌نگرد و درمقابل این، به «شهود» یا «معرفتی» از خاص‌ترین گونه آن برمی‌جهد که ممکن است آن را خیال‌بافی عجیب و غریب بدانیم یا نظری گذرا به روابط ازلی موجودات.

تجربه عرفانی گونه دوم دارای سه مرحله است:

مرحله اول:

الف) اشیا و حوادث از طریق این درک «شهودی» دیگر متکثر و جداگانه نیستند، بلکه به‌شیوه‌ای بیان‌ناپذیر، یک کل یگانه و امر واحدند (شیوه بیان‌ناپذیر یعنی تعبیر و اصطلاحات رایج علمی مثل یک کل ارگانیک به‌هیچ‌وجه رسا نیستند). برای مثال، اکهارت می‌گوید: «در خیریت ازلی، ذات الوهی (همانند یک آینه اعجاز‌آمیز) حقیقت همه آفریدگان واحد دیده می‌شود»؛

ب) در این واحد هرگونه غیریت بی‌درنگ ناپدید می‌شود. اشیا دیگر به‌عنوان این و آن متمایز از هم نیستند، بلکه این آن است و آن این است. تعبیر هندی برای چنین شهودی این است: «ناناتوم نه پشته». او اشیا را درحال ادغام‌شدن در این‌همانی (عینیت) نظاره می‌کند؛

ج) نه فقط وحدت همه چیزها با همه، بلکه هم‌هویتی مدرک با مدرک نیز پدیدار می‌شود و این نوعی عینیت است که با گونه نخست فرق دارد، زیرا بحثی درباره نفس مدرک‌نشده است. او با همه و با واحد متحد شده است و همه‌چیز را به این اعتبار می‌بیند که از خودش متمایز نیست.

مرحله دوم:

درمقام نخست، کثرت به‌عنوان واحد دیده می‌شود، ولی باید از این فراتر رفت. اینک وحدت به واحد تبدیل می‌شود. درعین حال، این عبارات ارزش برابر ندارند. واحد در صدر قرار می‌گیرد و برتر از کثرت می‌نشیند. در این موضع ازقبل «واحد» خودش را کانون توجه می‌سازد، ارزش کثرت را جذب خودش می‌کند، بی‌سروصدا آن‌چه هست می‌شود، و

هم‌چنان ارزش واقعی در بنیاد کثرت است. خود واحد امر ثابت در پس همه این حالات است و در مقابل امور متغیر و بی‌ثبات، او متحد با خویش بنیاد تغییرناپذیر است. برای مثال، حلاج می‌گوید: هیچ‌کس مادامی که در آستانه تفرقه است، مادامی که همه ذوات را ذات واحد نمی‌بیند، مادامی که نمی‌بیند آنچه را ناپایدار است و آنچه را پیوسته ثابت اوست، نمی‌تواند بر فرش حقیقت گام بزند.

مرحله سوم:

آنچه ابتدا صرفاً به‌عنوان شکلی از کثرت آغاز شد اینک به‌عنوان امر واقعی فوق کثرت پدیدار می‌شود. کثرت که در آغاز هم‌هویت با واحد است در تعارض با آن قرار می‌گیرد و از میان می‌رود یا از طریق تبدیل شدن به حجاب تیره‌کننده «واحد»، توهم مایا در اویدیا آن‌گونه که در اندیشه شنکره مشهور است. در ابتدا «وحدت» یک واقعیت به‌معنای یک ترکیب عرفانی کثرت بود، ولی از این وحدت ترکیبی (واحد به‌معنای متحدشده) واحد تنها حاصل شد.

در تعلیم اکهارت، حلول تعیین‌کننده «واحد» که خودش پادرمیانی می‌کند همیشه حضور دارد و خاص نظرپردازی اوست، ولی درعین حال، در فوق این، «واحد» در تعالی مطلق او، آن «خلاً خاموش الوهیت» که تفاوت یا تکثیر بدان راه نیست، مطرح می‌شود. به‌اعتقاد او، مرحله دوم هم‌چنان پیوسته با مرحله سوم است. نزد اکهارت و شنکره هر دو طریق به هم نزدیک می‌شود (طریق درون‌نگری و طریق شهود وحدانی) و این به‌دلیل آن است که آن دو طریق دیری در سنت هندی و آلمانی هم‌گرایی داشته‌اند. ضرورت این ترکیب فقط برای خود عارف قابل‌درک و تشخیص است. درعین حال، ما نیز لااقل انگیزه‌ای را که موجب آن شده است درک می‌توانیم کرد.

اوتو در این کتاب با تفصیل بیش‌تری به «شهود وحدانی» می‌پردازد، زیرا به‌تصور او مظاهر این شهود و ویژگی خاص آن در اکهارت و شنکره تا به حال با وضوح کافی درک نشده است. اوتو معتقد است توضیح تفصیلی درباره «شهود وحدانی» به این دلیل نیست که عنصر مهم‌تری از «شهود درون‌نگری» است، بلکه می‌توان گفت عکس مطالب صادق است. این تار پارچه است، ولی پود آن، هم در نزد اکهارت و هم در نزد شنکره، عرفان طریق نخست است. بنابراین، بقیه مباحث کتاب خویش را بیش‌تر ناظر بر عرفان طریق نخست مطرح می‌کند.

۵. نقدهای محتوایی و صوری ترجمه

۱.۵ نقدهای کلی

الف) از دو امتیاز بارز ترجمه حاضر یکی این است که ویراسته استاد مصطفی ملکیان است و بالطبع از صافی نکته‌سنجی‌های دقیق، فنی، و عالمانه ایشان عبور کرده و دوم این‌که مشتمل بر یک پیش‌گفتار است که در ۴۵ صفحه به قلم مترجم محترم به‌نگارش درآمده و اطلاعات مفیدی را در زمینه ویژگی‌های مطالعات تطبیقی عرفان، جایگاه اوتو در مقام دین‌پژوه/ عرفان‌پژوه، موقعیت کتاب و روش‌شناسی اوتو در کتاب، و دیگر جزئیات روشن‌گر در اختیار خوانندگان قرار می‌دهد. البته مترجم محترم در همین پیش‌گفتار (ص ۱۴) متأسفانه بارها عرفان و معنویت را به‌سان دو اصطلاح مترادف و هم‌معنا به‌کار می‌برد، حال آن‌که بین این دو بون بعید و تفاوتی عظیم است.

در توضیح این فرق ناگزیر باید توضیحی بیاوریم. واژه «معنویت» مصدر جعلی و به‌معنای «معنوی‌بودن» است. «معنوی» نیز در لغت‌نامه دهخدا چنین معنا شده است: «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی، معنایی که فقط به‌وسیله قلب شناخته می‌گردد و زبان را در آن بهره‌ای نیست» (دهخدا ج ۱۳، ۴/۲۱۹۰). خود معنوی از ریشه «معنا» گرفته شده که عمدتاً در برابر لفظ و ماده و به‌معنای درون، باطن، و روح است. به‌ویژه، از آن‌جاکه معنویت به‌عنوان معادلی برای واژه «spirituality» اخذ شده که خود از ریشه «spiritus» و «spirit» به‌معنای «روح» است، ارتباط معنویت، معنوی، و معنا با «روحانیت یا روحیت»، «روحانی / روحی»، و «روح» بیش‌تر و روشن‌تر خواهد بود. به همین جهت، به‌هنگام استفاده از این اصطلاح از سویی مفهوم «روحانیت / تقدس» و از سوی دیگر مفهوم «معنای زندگی» به ذهن خطور می‌کند. در دوره متأخر معنویت را معمولاً به دو معنا به‌کار برده‌اند: یکی غیرمادی‌بودن (immaterial) و دومی غیردنیوی‌بودن (fleshliness) که این دومی خود می‌تواند به‌معنای اخروی‌بودن، باطنی‌بودن، درونی‌بودن، و روح‌گرا بودن گرفته شود (Sheldrake 2017: 6). خود معنویت در اصل عربی معادل «تعنی»^۲ است که به قبول «معنا»، «مقصود»، و «مراد» دلالت دارد. به این ترتیب، معنویت یعنی توجه به عمق ظواهر (الفاظ / اشیا)، مقصودگرایی، و مرادکردن روح و باطن امور به‌جای اکتفا به جسم و ظاهر آن‌ها. بنابراین، معنویت را می‌توان هم به‌مثابه علم/ علوم و هم به‌عنوان رویکرد لحاظ کرد. در حالت اول معنویت عبارت است از علمی که حاوی مجموعه‌ای از گزاره‌های غیردنیوی مربوط به سبک زندگی است که منطقی با یک‌دیگر مرتبط و بر هم

مترتب‌اند و می‌توانند دینی ((religious spirituality (SR)) یا غیردینی (non religious) (SBR) / spirituality but not religious (SBR) / spirituality (NRS)) باشند و یا مجموعه‌ای از علوم متنوع و مختلف از روان‌شناسی، هوش اخلاقی، هوش معنوی، اسطوره‌شناسی، فلسفه تا دین‌شناسی، حکمت، تنوسوفی، عرفان، شعر، موسیقی، هنر، اخلاق، و ... که بر نوعی از سبک زندگی باطن‌گرا/ روح‌گرا دلالت می‌کنند. در حالت دوم معنویت فقط وصف، وجه، یا حیث برای عمل انسان است که آن را معنوی یعنی باطن‌گرا/ روح‌گرا می‌سازد. مطابق با این دو تفسیر، معنویت امری است اولاً مربوط به ساحت اراده و قصد، ثانیاً موضوع آن همه افعال زندگی (حیات) و در واقع کل ساحت زندگی است، و ثالثاً می‌تواند به دو صفت متعالی/ عالی (بنابر تعبیر قرآن کریم: حیات طیبه/ عیشه راضیه) یا متسافل/ سافل (حیات خبیثه/ عیشه هاویه) متصف شود.

به این ترتیب، ما با دو قرائت از معنویت مواجهیم:

الف) معنویت به‌مثابه علم (بسیط یا مرکب)؛

ب) معنویت به‌مثابه سبک زندگی (خاص یا عام).

مطابق با این گفته‌ها، این پرسش که «نسبت معنویت با عرفان چیست؟» باتوجه‌به دو معنای پیش‌گفته درباره معنویت به دو شکل قابل طرح است:

اول: این‌که معنویت را به‌مثابه علم/ علوم جدید در نظر بگیریم و آن‌گاه پرسیم که شباهت یا تفاوت معنویت به‌عنوان یک علم/ علوم جدید (اعم از این‌که آن را علم/ علومی تحقیق‌یافته بدانیم یا ندانیم) با عرفان چیست؟

دوم: این‌که معنویت را به‌مثابه وصف یا رویکرد برای افعال انسانی در نظر آوریم و آن‌گاه پرسیم که اولاً، اگر معنویت را وصف یا رویکرد برای آن دسته از افعال انسانی به‌شمار آوریم که علوم هم‌چون عرفان به بیان احکام و محمولات آن‌ها می‌پردازند و در نتیجه از این علوم با عنوان علوم معنوی (در این‌جا به‌ویژه عرفان معنوی) یاد کنیم، این علوم موصوف چه معنا و مفهومی خواهند داشت؟ و ثانیاً، اگر معنویت را به‌مثابه وصف یا رویکردی برای کل افعال انسانی و در واقع برای تمام سطوح و ساحات حیات/ زندگی انسانی در نظر بگیریم و در نتیجه از سبک زندگی معنوی سخن بگوییم، این سبک زندگی معنوی چه معنا و مفهومی دارد و با علمی مانند عرفان در دو حالت مطلق (غیرموصوف به وصف معنوی) و مقید (موصوف به وصف معنوی) چه نسبتی خواهد داشت؟

بالطبع در حالت اول از علمی بسیط به نام «معنویت» یا علمی مرکب به نام «علوم معنوی» سخن می‌گوییم که با روش «تعنی» در پی کشف و استخراج گزاره‌های معنوی (غیردنیوی) مربوط به سبک زندگی از نصوص دینی یا نصوص علمی است و از این حیث در برابر عرفان قرار می‌گیرد که به روش تعریف به دنبال کشف و استخراج گزاره‌های عرفانی است. اما در حالت دوم اولاً به دنبال تبیین مراد از عرفان معنوی و نسبت آن با عرفان رایج (که علمی مطلق و ناموصوف به وصف معنوی است) و ثانیاً به دنبال تبیین نسبت سبک زندگی معنوی با این علم در دو حالت مطلق (بدون وصف معنوی) و مقید (با وصف معنوی) هستیم.

ب) ترجمه کتاب عرفان شرق و غرب در نهایت حفظ امانت و وفاداری به متن اصلی برگردان شده، هرچند همین ملاحظه ره به افراط برده و فهم متن و سلاست نثر را تا حد زیادی دشوار کرده است.

- اصرار مترجم بر امانت‌داری موجب شده تا منظور اصلی متن اصلی به خوبی به زبان فارسی برگردان نشود و همین امر فهم متن ترجمه را دشوار ساخته است؛
- گرچه واژه‌نامه پایانی و نمایه اعلام به شکلی ناقص تنظیم شده‌اند و جامعیت ندارند، اما به خوانندگان کمک بسیاری خواهند کرد.

ج) مترجم کل پی‌نوشت‌های فصول را که به قلم مؤلف است به آخر کتاب منتقل کرده که این دست‌رسی نداشتن آنی خواننده به پی‌نوشت‌ها که دلالت‌های کاربردی و استنادی مهم دارند امر را حاد و کار را شاق می‌کند.

د) هرچند مترجم از تخصص و تجربه لازم در ترجمه متون تخصصی به‌ویژه فلسفی و عرفانی برخوردار است، اما به همان شیوه معهود خویش، که همواره فارغ از «نقل به معنی» بوده و تمام متون را با رویکرد «لفظ به لفظ» برگردانده و هیچ‌گاه از پیوند آن دو مدد نجسته، ترجمه‌ای پیش‌رو می‌نهد که حلم و حوصله و لذت خواندن را فرومی‌کاهد؛

ه) پانوشته‌های مفید مترجم غالباً مرتبط با معانی متعدد یک واژه یا اصطلاح است که بیش‌تر نشانه تردید در به‌گزینی است تا کمک به فهم خواننده. مسئله‌ای که حتی در متن ترجمه نیز به طرز حیرت‌انگیزی از سوی مترجم اعمال شده و هر کلمه با یک «/» در دو معنی به کار رفته است. حتی در بسیاری موارد مترجم به تصمیم خود در انتخاب یک معنی پای‌بند نبوده است و این تبدل و تغییر در معنای واژگان بر دشواری کار می‌افزاید؛

و) به نظر می‌رسد که در ترجمه‌هایی از این دست، که اولاً از متن‌هایی صورت گرفته‌اند که به نوعی شاه‌کار محسوب می‌شوند و ثانیاً در اصل و اساس از زبان مبدأ دو پله فاصله دارند و به معنایی ترجمه از ترجمه‌اند، باید همه واژگان (و اگر نه دست‌کم واژگان کلیدی مبهم و مهم آن) با متن اصلی و زبان اول نیز مقایسه شوند. اهمیت این موضوع وقتی بیش‌تر می‌شود که احتمال قوی بدهیم که باتوجه به مغلق و مبهم‌بودن متن اصلی (به زبان آلمانی) صحت ترجمه انگلیسی آن در بسیاری موارد محل سؤال و تردید است؛

ز) همان‌گونه که بین زبان‌های انگلیسی و آلمانی تناظر کاملی نیست، بین زبان‌های انگلیسی و فارسی نیز چنین است، یعنی زبان‌ها عموماً به لحاظ نحو و ساخت و ترکیب و ... متفاوت‌اند و از این‌روست که در ترجمه نمی‌توان و نباید حرف‌به‌حرف، کلمه‌به‌کلمه، و جمله‌به‌جمله پیش رفت، اتفاقی که در سطر به سطر این کتاب رخ داده است. مثلاً در جایی که description of به «توصیف از» ترجمه شده، حال آن‌که در فارسی «توصیف درباره» است و حروف اضافه کاملاً به همین شکل برگردان شده، جمله‌ها مطول مانده، مراعات فعل و فاعل و نیز جای‌گیری درست آن‌ها نشده، و ...؛

ح) متن اصلی سرشار از اصطلاحات عرفانی و دانتی‌ای و مسیحی است که لازم بود مترجم ولو به‌ایجاز توضیحاتی محققانه می‌افزود تا از پیچیدگی و دشواری متن برای ذهن خواننده می‌کاست؛

ط) در ترجمه گاه متنی «سهل» را «سخت» ترجمه می‌کنیم یا آن‌که متنی «سخت» را «سخت‌تر» می‌کنیم؛ این دومی شیوه مترجم فارسی این کتاب است. متن دشوار و در بسته دشوارتر و در بسته‌تر شده است؛

ی) بی‌تردید اگر دیگر مترجمان دست‌به‌کار ترجمه متون تخصصی عرفان شوند، هر چند درباره متون ترجمه‌شده موازی‌کاری است، اما این رقیب و حریف‌طلبی لازمه تصحیح و تنقیح کار است.

۲.۵ نقدهای موردی

الف) از حیث ترجمه

۱. همان‌گونه که دیدیم، عنوان کتاب در ترجمه انگلیسی و در اصل آلمانی به ترتیب عبارت است از:

1. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*
2. *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*

ترجمه عنوان انگلیسی به فارسی چنین است: عرفان شرق و غرب: تحلیل مقایسه‌ای ماهیت عرفان و ترجمه عنوان آلمانی به فارسی چنین: عرفان غربی - شرقی: مقایسه و تمایز معطوف به تفسیر ماهیت. با این حساب، روشن می‌شود که مترجمان انگلیسی زبان کتاب اولاً تعبیر «غربی - شرقی» را که در اصل به وجه وصفی به کار رفته است به وجه اضافی تبدیل کرده‌اند، ثانیاً تعبیر «مقایسه و تمایز» در عنوان فرعی کتاب را نیز به «تحلیل مقایسه‌ای» تغییر داده‌اند، و ثالثاً به جای تعبیر «تفسیر ماهیت» که تا حدودی نامعلوم و مبهم است عبارت «ماهیت عرفان» را قرار داده‌اند. منهای نکته مثبت اخیر در ترجمه انگلیسی، تبدیل وجه وصفی به وجه اضافی اما موهم این است که شنکره نماینده عرفان شرق (در مفهوم جغرافیایی یا دینی - عرفانی شرق) و اکهارت نماینده عرفان غرب (در دو مفهوم مذکور از غرب) به‌شمار می‌آیند و یا دست‌کم در تلقی اوتو چنین به نظر می‌رسند، در حالی که نه اوتو چنین گفته است و نه چنین می‌توان گفت. بنابراین، جای آن بود که مترجم محترم فارسی زبان با رجوع به عنوان اصلی هم خطای مترجمان انگلیسی زبان را بازگو می‌کرد و هم راه خطا در فهم را بر مخاطب فارسی زبان می‌بست. متأسفانه، همان‌گونه که گفتیم، مترجم محترم فارسی زبان نه به مشخصات ترجمه انگلیسی اشاره‌ای دارد و نه با مشخصات کتاب به زبان اصلی کاری. گفتنی است که همین بی‌توجهی به متن اصلی موجب شده است تا نام اوتو در صفحه شناس نامه به غلط به جای (Rudolf) به صورت (Rodolf) درج شود.

۲. مترجم محترم در برخی موارد به ترجمه لغت به لغت و تحت‌اللفظی اکتفا کرده است. این امر محصول ترجمه را نامتعارف ساخته است. مثال‌ها:

Such vision and the men who possess it are not merely affairs of the past.

- مترجم: چنین شهودی و مردان برخوردار از آن صرفاً امور مربوط به گذشته نیستند (ص ۱۱۵)؛

- Both men, it is true, are searching for a "knowledge of Being" and it is this question which calls forth their most weighty utterances.

- مترجم: حق این است که این هر دو رجل در پی «معرفت وجود» اند و همین پرسش است که وزین‌ترین گفته‌هاشان را ایجاب می‌کند (ص ۷۸)؛

- A process is a natural event, but this is no event; it is activity, mighty self-positing, a procreation not under the compulsion of laws or blind impulse but in the creative power and freedom of sublime wonder.

- مترجم: پویش / فرایند یک واقعه طبیعی است، ولی این یک واقعه نیست. این فعالیت است، تقریباً ذاتی عظیم است، زایش است، اما نه تحت اجبار قوانین یا انگیزه کور، بلکه در نیروی خلاق و آزادی هیبت باشکوه (ص ۲۹۳).
۳. ترجمه فاقد بافت نوشتاری روان و فصیح فارسی است، طوری که اجزای خرد و کلان جمله در پیچ‌وتاب قلم مترجم غالباً در جای خود ننشسته‌اند. مثال‌ها:
- ص ۳۱۲: درحقیقت سخت مرتبط است با همان انگیزه که در کلیسای جامع گوتیک، با سقف و برج‌های قوسی‌اش و تلاش سکون‌ناپذیرش برای رسیدن به اوج‌های هرچه رفیع‌تر ابراز شده است؛
- ص ۱۱۷: تصور علمی «تمامیت/ کلیت»، عالم، نظام کیهانی که به‌عنوان منظومه‌ای از جواهر دارای کنش و واکنش، گاهی به‌اعتبار حیات‌مندی‌اش نوعی ارگانسیم و گاهی به‌زبان ماشینی - ریاضی نوعی مکانسیم مرکب از توده و انرژی تصور شده است - از این نتیجه می‌شود ... ؛
- ص ۲۹۵: حیات به‌معنای معمول کلمه وصف عام آفریده‌های جاندار است: دارایی مخلوقانه آفریدگان است.
۴. ترجمه حاوی ساخت واژگان جدید و دشوار یا انتخاب معانی متعدد برای یک واژه است. مثال‌ها:
- synergism نظریه هم‌کوشی (ص ۳۳۹)، درحالی‌که هم‌کوشی بیش‌تر برای coworking به‌کار می‌رود و شاید بهتر از آن «هم‌افزایی گرای» است؛
- doctrine of justification آموزه عادل‌شمردگی (ص ۳۲۹)؛
- mysticism of poise عرفان اعتدالی (ص ۲۷۸)؛
- opera superogationis عمل تطوعی (ص ۲۳۴)؛
- secular برخی موارد «دنیا‌مدار» (ص ۲۹۸) و برخی موارد «بی‌خدا» (ص ۲۵۹) و برخی موارد «ناسوتی» (ص ۳۷۱).
۵. تردید و عدم تصمیم مترجم در به‌گزینی معنای کلمات که منجر به استفاده متوالی از «/» شده است هم می‌تواند نشانه‌ای از عدم تسلط مترجم بر محتوا تلقی شود و هم متن را به‌نوعی تبدیل به فرهنگ لغت کرده و لاجرم خواننده نیز در این حیرانی با مترجم محترم سهیم می‌شود. مثال‌ها:

- تواضع / خاک‌ساری (ص ۲۵۹)؛ آزادشده / بازرسنه (ص ۲۵۸)؛ حلول یافته / حال (ص ۲۱۸)؛ همه / کل (ص ۸۸)؛ مادی / فیزیکی (ص ۹۸)؛ مفرط / مبالغه‌آمیز (ص ۱۵۷)؛ ذات / حقیقت (ص ۱۶۰)؛ پسر / ابن (ص ۱۷۹)؛ حمیت / غیرت (ص ۱۹۵)؛ امید / توکل (ص ۲۰۵)؛ سنتی / باستانی (ص ۲۲۶)؛ پروردگار / صاحب (ص ۲۳۶)؛ درک / احساس (ص ۲۹۴)؛ وجه / جنبه (ص ۲۹۵)؛ متحد / واحد (ص ۳۱۳)؛ بازمانده / بقیه السیف (ص ۳۱۶)؛ گستره / عرصه (ص ۳۱۹)؛ زنده‌ای / زندگی می‌کنی (ص ۳۷۶)؛ پی‌آمد / نتیجه (ص ۱۳۵)؛ متفرق / جداگانه (ص ۱۳۴)؛ عین / مدرک متمایز از ذهن / مدرک (ص ۱۳۵)؛ ایجاد / خلق (ص ۱۰۳)؛ افکار / ایده‌ها (ص ۱۰۹)؛ وحدانی / متحدکننده (ص ۱۱۱)؛ مدرکات / اشیای ادراک شده (ص ۱۲۳)؛ موضوعات / اشیا (ص ۱۲۲)؛ شخص باورانه / متشخصانه (ص ۱۲۷)؛ بی‌قراری / دغدغه (ص ۱۲۷).

۶. عدم توضیح یا ترجمه برخی اصطلاحات و عبارات کتاب. مثال‌ها:

- ص ۱۳۶: Anyad یا آنید؛
- ص ۲۳۸: xapts حلولی؛
- ص ۲۹۷: karmani کرمانی؛
- ص ۲۹۵: zoe که به معنای حیات، حیات ازلی، یا حیات در خداوند گرفته شده است؛
- ص ۴۱۷: «کشف معجزه‌الاهی در نفس» ترجمه‌ای است از این عبارت با حذف چند واژه:

To discover in the inwardness of the self the divine miracle in the soul.

ب) از حیث ویرایش و نگارش

۱. جمله‌های مرکب و نیز دارای پایه و پیرو، که به دلیل داشتن بیش از یک فعل باید شکسته شوند تا از مفهوم آن‌ها رفع ابهام شود، به ندرت ویرایش شده‌اند و در نتیجه شاهد جای‌گیری درست اجزای جمله در آن‌ها نیستیم. در ذیل به چند نمونه از سستی پیوند بین اجزای جمله اشاره می‌کنیم:

- ص ۱۶۴: کل وجهه تأکید عرفان تغییر می‌کند بسته به این که آیا آدمی از معرفت به برهمن سرمدی آغاز می‌کند و سپس می‌رسد به ادراک / درک حیرت‌آور: سه آتمه:

(برهمن) همان آتمن (خود) است - آن‌گونه که در مورد شوه تکیتو در جهان‌دوگیه اوپانیشاد دیده می‌شود - یا نه آدمی با جست‌وجو در پی سرشت حقیقی آتمن درونی آغاز می‌کند و به این معرفت می‌رسد که: اهم برهمه اسمی (من / این آتمن)، برهمن هستم)؛

- ص ۲۶۲: تعارض‌ها و تناقض‌نماها و دیالکتیک پیش‌برنده درونی تعلیم آن آناتمتا باید به‌عنوان اعتراضی بر ضد ماهیت کاملاً استوار و ثابت آتمن و جوهریت/ اساس‌مندی عظیم فکرت برهمن، تقریباً به‌آستانه درک برسد؛

- ص ۲۶۳: عرفان شنکره به‌موجب ارتباطش با خداباوری تأکیدی خاص بر این دیدگاه دارد: اما نه با خداباوری به‌طور کلی، زیرا خداباوری به‌طور کلی، همانند عرفان به‌طور کلی، موجود نیست، بلکه با خداباوری هندی.

۲. عدم استفاده از نشانه‌های سجاوندی که برداشت مفهوم را دچار ابهام می‌کند:

- ص ۱۶۹: این سوءفهم تمام‌عیاری است ...؛

- ص ۱۷۸: جهان رونوشت، تجلی خدای سرمد، جلوه جلال و کمال اوست (جهان رونوشت یا جهان، رونوشت؟)؛

- ص ۱۹۸: ولی نباید آن رابطه ایجابی را که در قبال خود خداباوری اتخاذ می‌کند، نادیده گرفت یا انکار کرد؛

- ص ۲۱۷: چنین کسی به شانتی (آرامش) توقف همه سمساره، دست می‌یابد؛

- ص ۲۳۲: سنگ عمل خویش را روزان و شبان، بی‌وقفه انجام می‌دهد؛

- ص ۲۹۵: وجود خدا است؛

- ص ۴۱۷: آیا این شگفتی خود نفس است که به‌حیث قیاس‌ناپذیری‌اش بر ما عیان شده؟ (آیا این، شگفتی خود نفس ... یا آیا این شگفتی، خود نفس است ...)؛

- ص ۴۱۷: در این‌جا عزیمتگاه نخست کشف اکم در عالم و ورای عالم است که ...؛

- ص ۴۰۱: ... که از هرگونه ادراک مفهومی تن می‌زند ...؛

- ص ۴۰۱: ... در تصورات مبهم که بنیاد سرّی هرگونه آگاهی فردی و تجربی ما را شکل می‌دهند.

۳. تتابع اضافات:

- ص ۲۳۷: ابهام عجیب تصور انجیلی قدیمی؛
- ص ۳۷۸: قید وابستگی تاریخی عارضی؛
- ص ۳۳۵: اعمال انضمامی جداافتاده ادراک؛
- ص ۲۷۸: کل متبرک جذب‌کننده همه چیز؛
- ص ۱۲۶: واحد غیرعقلانی قرارگرفته در بنیاد همه چیزها؛
- ودانته‌ای مشرب خدا باور محض.

۶. نتیجه‌گیری

کتاب عرفان غربی - شرقی (در این جا عرفان شرق و غرب) تحقیقی مثال‌زدنی است که اولاً گوی مناسبی برای بررسی‌های مقایسه‌ای بین دین، فلسفه، و عرفان در اختیار خواننده می‌گذارد، ثانیاً فتح بایی برای گفت‌وگویی سازنده بین اصحاب ادیان است، و ثالثاً خواننده را به درک عمیقی از حقیقت دین، عرفان، و معنویت آن هم به‌زبانی قابل فهم در فضای دین‌پژوهی امروز می‌رساند. گرچه ترجمه این کتاب از خلل و کاستی‌هایی خالی نیست، اما کاری ستوده و ارزش‌مند و الگویی آموزنده برای دیگر مترجمان به‌خصوص در حیطه و زمینه عرفان و ادیان به‌شمار می‌رود. امید است که کار ترجمه متونی از این دست هم‌چنان استمرار یابد و جامعه علمی ایران را از مواهب خود مستفیض کند. البته می‌دانم که برگردان متون سترگ نه کاری است خرد، اما همت بلند داریم و با ترجمه متون فاخر اذهان خفته را از خواب بیدار کنیم و جان‌های مکدر را از تیرگی‌های رهایی بخشیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. هرچند متأسفانه رحمتی در ترجمه خود به نام مترجمانی که کتاب را از زبان آلمانی به انگلیسی برگردانده‌اند اشاره‌ای نمی‌کند.
۲. به همین قیاس، برای مثال می‌توان از «تکلم» در علم کلام، «تفلسف» در علم فلسفه، «تعرف» در علم عرفان، «تفقه» در علم فقه، و «تخلق» در علم اخلاق یاد کرد که همگی بر قبول امری از جنس علم مدنظر دلالت می‌کنند.

کتاب‌نامه

- اوتو، رودلف (۱۳۹۷)، *عرفان شرق و غرب؛ تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- پروتی، جیمز (۱۳۷۳)، *الوهیت و هایدگر* (به‌ضمیمه رساله و ارستگی از مایستر اکهارت)، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: حکمت.
- زمانی، سیدمسعود (۱۳۹۱)، «گفت‌وگوی فلسفی هایدگر با رودلف اوتو درباره شرق»، *جاویدان‌خرد*، دوره ۸، ش ۱۸.
- محمودی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، *مشرق در دو افق؛ مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندویی (ابن عربی، شنکره، و رامانوجه)*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

Otto, Rudolf (1926), *West-östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung*, Gotha: Leopold Klotz.

Otto, Rudolf (1932), *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne, New York: Macmillan Company.