

*Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 21, No. 11, Winter 2021-2022, 353-377  
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 Diwan)*, 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

\* 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.

۳۵۴ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال ۲۱، شماره ۱۱، بهمن ۱۴۰۰

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.

## 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 چرا که با آن می‌تواند به وراى تاریخ و جغرافیای ادیان رود. سرشت شرقی - غربی فلسفه دین تطبیقی اوتو نخست در سال ۱۹۲۳ و در قالب کتاب *ایده مقدس: تحقیق در باره 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 گوتته پای در بحث قدیمی و آشنای شرق و غرب می‌گذارد، عرفان را همچون پدیداری مورد مطالعه قرار می‌دهد که شرقی - غربی است. در این کتاب اوتو برای تبیین این پدیده شرقی - غربی، شنکره را به نمایندگی از عرفان هندی و اکهارت را به نمایندگی از عرفان غربی مورد مقایسه قرار می‌دهد و می‌کوشد الگویی برای فهم حقیقت دین و مقایسه متفکران دینی به دست 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 جمله جذاب‌ترین و در عین حال، پیچیده‌ترین و دشوارترین مطالعات علمی، مطالعات تطبیقی عرفان است. تعدد و تنوع سنت‌های عرفانی در طول تاریخ، مسائل پیچیده مربوط به تجربه، آگاهی و زبان عارفان، جزئیات دیرپاب زندگی درونی آنان و در همان حال، 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 مبدء احتمالی اشتقاق آنها بوده است. گرچه آثاری از قبیل تحقیق ماللهند (با نام کامل: تحقیق ما لله‌ند من مقوله مقبوله فی العقل أو مردوله) تالیف ریاضی‌دان، ستاره‌شناس، انسان‌شناس و دین‌پژوه برجسته مسلمان ابوریحان بیرونی (۳۵۲-۴۲۷ ه.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 گشت 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 به خوبی دریافتند 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 گشت. کتاب عرفان غربی- شرقی اوتو از جمله نوشته‌های تاثیرگذار در این زمینه و سبک خاص به‌شمار می‌رود.

## ۲. درباره نویسنده و مترجم کتاب

نویسنده کتاب عرفان غربی- شرقی، رودلف اوتو (Rudolf Otto) (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹ م) متأله پروتستان، مورخ و پدیدارشناس ادیان است. اوتو گرچه کار خود را با الهیات لیبرال مسیحی آغاز کرد و در صدد دفاع از آموزه‌های دینی در برابر هجوم 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 ۱۹۱۷ به دانشگاه ماربورگ رفت و در آنجا به سمت استادی در کرسی الهیات برگزیده شد و تا زمان بازنشستگی (۱۹۲۹) در همانجا مشغول به کار بود.

اوتو در ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۴ به دانشکده ابرلین، اهلیو برای ایراد درس گفتارهایش در کرسی هاسکل، در موضوع مطالعات تطبیقی عرفان مغرب زمین و عرفان مشرق زمین با ارجاع ویژه به گونه‌هایی از عرفان از یکسو، اکهارت و از دیگر سو شنکره دعوت شد. اوتو برخلاف بسیاری از متألهان دیگر زمان خویش به ادیان جهان غیرمسیحی علاقمند بود و زبان سنسکریت را فراگرفت و بسیاری از متون دینی هند را مطالعه و برخی را به زبان آلمانی ترجمه نمود 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 یافته در مراکز آموزشی و عبادی آنها وارد شد. او شباهت‌های شگفت‌آور میان احساس و تجربه جهان شرقی و غربی را به‌عیان دیده 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 که ممکن است ناسازگار به نظر برسند تأکید می‌ورزد: هم‌گرایی سنخ‌ها و تنوع عرفان که اولی با سنخ‌های روانی عرفان متناسب است و دومی توجیه‌کننده وجود گونه‌های مختلف عرفان و قرابت بین آنها صرف نظر 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) که حدود چهار قرن و چندهزار کیلومتر از یکدیگر فاصله زمانی و مکانی دارند تلقی شود. این قرابت در واقع شباهتی است مستقل از نژاد، اقلیم و زمان و مکان و بیانگر همگرایی درونی ارواح انسان‌هاست.

مترجم این کتاب آقای دکتر انشالله رحمتی (ملایر / ۱۳۴۵) استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی و سردبیر اطلاعات حکمت و معرفت از سال ۱۳۸۴ است. رحمتی

مترجمی پرکار و در عین حال، متواضع و بی‌ادعاست. کارهای علمی وی را عمدتاً ترجمه آثار مشهور به زبان انگلیسی در زمینه‌های فلسفه اخلاق، فلسفه دین و فلسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. ترجمه‌های وی که تا زمان نگارش این نوشته به حدود سی اثر بالغ می‌شوند به طور معمول با مقدمه و توضیح مترجم همراه هستند. نمونه‌هایی از ترجمه‌های وی به ترتیب تاریخ نزولی انتشار آنها عبارتند از:

عرفان شرق و غرب، رودولف اتو (۱۳۹۷)

عشق الهی، 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 ابن عربی، هانری کربن، انتشارات جامی، چاپ دوم، ۱۳۹۰

### ۳. درباره کتاب

کتاب «عرفان شرق و غرب» نوشته رودولف اتو با ترجمه انشالله رحمتی با ویراست مصطفی ملکیان به تازگی از سوی نشر سوفیا در ۴۸۰ صفحه منتشر شده است. این اثر که از آثار مهم رودولف اتو است به لحاظ دین‌شناسی / عرفان‌شناسی تطبیقی (مقایسه‌ای) اثر برجسته‌ای است و امروزه به‌عنوان یکی از آثار کلاسیک این حوزه شناخته می‌شود.

نقدی بر کتاب *عرفان شرق و غرب* (هادی و کیلی) ۳۵۹

نام انگلیسی کتابی که رحمتی آن را به «*عرفان شرق و غرب*» تحلیل می‌کند: *تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان* ترجمه کرده است به شرح زیر است:

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

این اثر همانگونه که پیش از این به آن اشاره کردیم در اصل به زبان آلمانی تالیف شده و نامش چنین است:

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

مترجمان انگلیسی‌زبان کتاب عبارتند 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 Kessinge, MacMillan, Wipf & Stock و دیگران به چاپ رسیده است. همانگونه که گفتیم این کتاب با انتخاب «اکهارت» به عنوان نماینده‌ای از عرفان غربی و «شنکره» به عنوان نماینده‌ای از عرفان شرقی به مقایسه آموزه‌های عرفانی آن دو می‌پردازد و مشتمل بر نوعی تحلیل فلسفی از معنویت ودانته‌ای و مسیحی است. این کتاب در دو بخش و هر بخش در ۱۰ فصل تنظیم شده که در بخش اول به اشتراکات و در بخش دوم به افتراقات میان تعالیم «اکهارت» و «شانکارا» می‌پردازد. متن اصلی کتاب (انگلیسی)، با یک پیوست مبسوط و آرائی از کانت، لوتر، فیشته، شلایرماخر و... و در ۲۸۰ صفحه به پایان می‌رسد.

#### ۴. ساختار محتوایی فصول کتاب

کتاب در سه بخش کلی شاکله‌بندی شده است: بخش اول به شباهت‌ها و بخش سوم به تفاوت‌ها اختصاص یافته‌اند و بخش دوم پل ارتباطی بین دو بخش شباهت‌ها و تفاوت‌ها به‌شمار می‌رود. او تو 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 نسبت به 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 بر پایه ترجمه کتاب مروری بر فصول کتاب می‌کنیم:

#### ۱.۴ فصل اول (صص ۵۲-۷۶ از ترجمه)

اولین تشابه مطرح شده در نظریه‌پردازی مابعدالطبیعی است. شنکره معلم و مفسر کلاسیک «آدویت» در اکیدترین و دقیق‌ترین شکل آن است. «آدویت» به معنای ناثنویت یا «بی‌دویی»، ترجمه معمول آن، وحدت‌باوری است ولی نادوگونه‌باوری دقیق‌تر است. در نظریه وحدت‌باورانه او «وجود راستین ست» به تنهایی، خود وجود، برهمن ازلی، بی‌تغییر و تغییر‌نیافته، تقسیم نشده و بی‌جزء است، کثرت موجودات فقط به لطف مایا موجود است. این وجود که واحد تنهاست، بر نفس به صورت جهان، به صورت تعدد، به صورت موجودات متکثر، عیان می‌شود. و نفس، خویش را نفس جداگانه‌ای، گرفتار در سمساره، 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 به مثابت برهمن ازلی می‌بیند. معرفتی که به این بیان تلخیص شد، معرفت حقیقی است. اوتو درباره اکهارت هم به همین شیوه بررسی کرده 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 نظریه‌پردازی در باره حقیقت وجود به نظر می‌رسد. شنکره و اکهارت هر دو، نه به رابطه زمانی واحد با کثیر، بلکه به رابطه مابعدالطبیعی یا وجودی واحد با کثیر، نظر دارند.

نکته دوم: این وحدت، همان *Esse* / وجود، است. «آنچه هست» است، خود «وجود» است. *Esse* [بودن] مورد نظر اکهارت هم وجود را شامل است و هم عالم موجود را. نه فقط عرفان، بلکه مکتب مدرسی شخص‌گرایانه نیز خدا را وجود مطلق تعریف می‌کند. در عین حال گفته‌اند آنگونه که دیگر موجودات وجود دارند به طوری که تحت مقوله وجود قرار می‌گیرند، او دارای وجود نیست. بلکه حضرت او وجود خاص خویش است. خداوند به عنوان وجود (*Esse*) محض، کاملاً بی‌چون، فارغ از چگونگی یا نحوه وجود است، نه این است نه آن، نه این گونه است، نه گونه‌ای دیگر، درست همانطور که برهمن 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 اسم ناپذیر، از طریق سلب‌ها و تقابلهای پردازند. به رغم اطمینان‌های اکهارت مبنی بر اینکه این نوع سلب، فقط باید به معنای سلب سلب‌ها، محدودیت‌ها، فقدان‌ها گرفته شود. اکهارت می‌گوید: اگر می‌خواهی کامل باشی در باره 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، تقسیم نشده، بسیط، واحد سرمدی، در نزد اکهارت خداست، کما اینکه در نزد شنکره، ست همان برهمن است. چنانچه شنکره ست را سر آغاز 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. گو اینکه 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، نسبت‌اش با خدا تقریباً عین نسبت برهمن با ایشوره است.

نکته هفتم: خدای متشخص هندوستان، ایشوره، هم‌زمان با آتمن، نفس از برهمن صادر می‌شود و هر دو با هم به عنوان واقعه‌هایی هم‌زمان و تعیین‌بخش یکدیگر، پدیدار می‌گردند. در تعلیم اکهارت نیز عیناً همین گونه است. فقط با نفس و برای نفس، با مخلوق و برای مخلوق، خدا به عنوان شخص، به عنوان سوژه/عالم و به عنوان 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 تا حدی به الهام‌گراییه ولی نوشته‌های آلمانی اکهارت، تعبیر مابعدالطبیعی صرف نیست زیرا هم‌زمان با تداعی‌های نجات‌شناسانه همراهند.
۲. هر دو استاد در پی معرفت وجوداند. اهتمام آنها به امرغایی، به امر مطلق و ارتباط آن با جهان، و اظهارات خارق‌العاده در باره 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 «وجود داشتن» نظر داریم و این را در برابر صیوروت قرار نمی‌دهیم. اما نزد اکهارت و شنکره «صیوروت» در تقابل مستقیم با «وجود» قرار دارد. زیرا آنچه هست، نه می‌شود نه می‌تواند بشود/ آنچه موجود است، نه صیوروت دارد و نه می‌تواند داشته باشد. وجود به‌عنوان واقعیت لایزال، در عین حال 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، بدون اعراض یا کیفیات است. این اظهارات در باره وجود، عباراتی «وجودشناسانه است» ولی در عین حال، در بالاترین مرتبه، عباراتی حاکی از ارزش‌اند. حاوی نوعی نجات‌اند.
۴. در کهارت به تصریح و در شنکره به تلویح بیان شده است: وجود محض که تنها وجود است، در عین حال کمال وجود - غنای بی‌حد و حصر وجود - نیز هست. در نظر اکهارت، بر خلاف قدما، وجود، تهی‌ترین مفهوم نیست، بلکه بی‌نهایت غنی است، «غنی بالذات» است. و هرکس به وجود برسد، در همه غنای ذاتی وجود وارد می‌شود. مادام 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/ همه جا 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 عقلائی 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 «به کلی دیگر» وجود بی‌درنگ در آثار اکهارت قابل تشخیص است. او اعلام می‌دارد که خدا فوق وجود است: اساتید 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 همان قدر خطاست که رنگ باخته یا تیره خواندن 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 می‌گوید. این بیش از انسانی است که به وجود [Esse] حقیقی رسیده است. هر مفهوم، در اینجا به کلی در می‌ماند. اکهارت در بحث از این تجربه، از صرف تعریف «وجود» فاصله می‌گیرد. در این صورت، او دیگر در سپهر وجود نیست، او مطلقاً و منحصراً [به تعبیر خودش] در سپهر «حیرت» است. در حوزه ارزشیابی، کاملاً مینوی/ قدسی و غیرعقلانی است. این وجود به موجب خود این واقعیت به «حیرت» محض تبدیل شده است و این برای وجودشناسان و مابعدالطبیعه‌دانان به کلی فهم‌ناپذیر و موهوم/ خیالی است. ولی برای الهی‌دانان کاملاً آشناست. در نزد شنکره نیز برهمن به همین تبدیل می‌شود. اما به رغم همه تلاش و تقلایی که برای محدود ساختن آن در قالب مفاهیم می‌کند، در نهایت باید آن را به عنوان آنچه هست/ آنگونه که هست، یعنی به عنوان آن [ذات] که کلمات در برابر آن واپس می‌نشینند 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 (۹۷-۱۰۸ از ترجمه): راه معرفت

۱. به اعتقاد هر دو استاد راه نجات، «معرفت» است. ویژگی خاص عرفان هر دو استاد، ویژگی یک عرفان عقلی است نه یک عرفان عاطفی و از آنجا که هر دو طالب نوعی معرفت هستند، به ماندن در حالت پیش آگاهی، حالت احساس محض، یا حالت عاطفه بیان‌ناپذیر خرسند نیستند. اکهارت و شنکره می‌گویند: زیباترین سخنی که آدمی در باره خدا

می‌تواند 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 می‌گوید یا با نوعی نیایش، یا با یک عرفان کاملاً صامت، متفاوت است.

۲. شنکره خود را یک الهی‌دان متکی به کتاب قدسی می‌داند. به بحث و برهان‌های خویش فقط تا بدانجا که به کمک آنها، حملات مخالفانش را دفع کند، متوسل می‌شود. ولی هدف واقعی این مدعا از جانب وی، عمدتاً آن است که هرگونه استدلال‌ورزی صرف را به اعتبار اینکه ناتوان از یافتن برهمن است، مردود بداند. و هم داستان با اکهارت به این مدعا قائل می‌شود که هیچ نتیجه استنتاج شده، هیچ برهان اقامه شده، به معرفت اعلا نمی‌تواند رسید. اکهارت قوه ویژه‌ای را برای درک امر متعالی مشخص می‌سازد و این همان «عقل شهودی» است. که به هیچ وجه چیزی که ما معمولاً عقل می‌خوانیم، نیست. 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 هم چنین از نظر شنکره آنچه از قوانین ادراک حسی و قیاس لازم می‌آید، حجاب آن شده است. و 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 اکهارت و شنکره هر دو قرار دارد. این شهود، نتیجه دیالکتیک نیست، بلکه یافته و داشته دست اول و بی واسطه ذهن عرفانی است. شنکره و شاگردانش، تلاش بسیار می‌کنند تا این تعلیم را به روش دیالکتیکی استنتاج کنند. برای مثال می‌کوشند تا اثبات کنند که آگاهی فقط وجود مطلق و نه هیچ‌گونه از وجود را درک می‌کند. از سوی دیگر اکهارت از طریق دیالکتیک فلسفه مدرسی، در تأیید تعلیم خویش می‌کوشد تا بدین وسیله «خود وجودی» خویش را به روش علمی اثبات کند، سپس از راه عقل به بسیاری از عقاید عرفانی خویش برسد، ولی عرفان اکهارت نه نتیجه مدرسی‌گری او بلکه حاصل یک «شهود عرفانی» خاص است که از ژرف‌ناهای 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 (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 یافته اند و باز هم می‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد و هر یک از آنها انگیزه و خاستگاه خاص خود را دارد. هر دو 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» چشم پوشیدن از همه چیزهای ظاهری. واپس‌روی به بنیاد نفس خویش، شناخت ژرفای سرّی و شناخت امکان فروروی درخویش، عرفان در این طریق درون‌نگری است. فروروی در باطن خویش با هدف یافتن امر نامتناهی یا خدا، یا برهنه است. برای شهود غایی، نیازی به جهان نیست. فقط خدا و نفس حقیقت دارد. سخن آگوستین در اینجا صدق می‌کند «خدا، نفس و لاغیر؟ آری و لاغیر». گونه دوم یعنی طریق برونی، اما نیازی به چنین آموزه‌ای ندارد. به جهان موجودات و در کثرت آن می‌نگرد و در مقابل 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) اشیاء و حوادث از طریق این درک «شهودی» دیگر متکثر و جداگانه نیستند. بلکه به یک شیوه بیان‌ناپذیر، یک کل یگانه و امر واحداند. (شیوه بیان‌ناپذیر یعنی تعابیر و اصطلاحات رایج علمی مثل یک کل ارگانیک به هیچ وجه رسا نیستند). برای مثال اکهارت می‌گوید: «در خیریت ازلی، ذات الوهی (همانند یک آینه اعجاز آمیز) حقیقت همه آفریدگان واحد دیده می‌شود».

ب) در این واحد هر گونه غیریت بی‌درنگ ناپدید می‌شود - اشیاء دیگر به عنوان این و آن متمایز از هم نیستند بلکه، این آن است و آن این است. تعبیر هندی برای چنین شهودی این است: «اناتوم نه پشیتی» او اشیاء را در حال ادغام شدن در این همانی (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 مدرک نشده است. او با همه و با واحد متحد شده است و همه چیز را به این اعتبار که از خودش متمایز نیست، می‌بیند.

#### مرحله دوم:

در مقام نخست، کثرت به عنوان واحد دیده شده، ولی باید از این فراتر رفت. اینک وحدت به واحد تبدیل می‌شود. در عین حال این عبارات، ارزش برابر ندارند. واحد، در صدر قرار می‌گیرد. و برتر از کثرت می‌نشیند. در این موضع، از قبل «واحد» خودش را کانون توجه می‌سازد، ارزش کثرت را جذب خودش می‌کند، بی‌سر و صدا 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: هیچ کس 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 - او نمی‌تواند بر فرش حقیقت گام بزند.

#### مرحله سوم:

آنچه ابتدا صرفاً به عنوان شکلی از کثرت آغاز شد، اینک به عنوان 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 تیره کننده «واحد»، تو هم ما یا در اویدیا آن گونه که در اندیشه شنکره مشهور است. در ابتدا «وحدت» یک واقعیت به معنای یک ترکیب عرفانی کثرت بود ولی از این وحدت ترکیبی (واحد به معنای متحدشده)، واحد تنها حاصل شد.

در تعلیم اکهارت، حلول تعیین‌کننده «واحد» که خودش پا در میانی می‌کند، همیشه حضور دارد و خاص نظرپردازی اوست. ولی در عین حال، در فوق این، «واحد» در تعالی مطلق او - آن «خلاً خاموش الوهیت» که تفاوت یا تکثیر بدان راه نیست - مطرح می‌شود. به اعتقاد او مرحله دوم همچنان پیوسته با مرحله سوم است. در اکهارت و شنکره، هردو طریق به هم نزدیک می‌شود (طریق درون‌نگری و طریق شهود وحدانی) و این به دلیل آن است که آن دو طریق دیری در سنت هندی و آلمانی هم‌گرایی داشته‌اند. ضرورت این ترکیب فقط برای خود عارف، قابل درک و تشخیص است. در عین 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 به تصور 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 در باره «شهود وحدانی» نه به این دلیل که عنصر مهم‌تری نسبت به «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) 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 است و دوم این که مشتمل بر یک پیشگفتار است که در ۴۵ صفحه به قلم مترجم محترم به نگارش درآمده و اطلاعات مفیدی را در زمینه ویژگی‌های مطالعات تطبیقی عرفان، جایگاه اوتو در مقام دین‌پژوه/ عرفان‌پژوه و 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 به کار 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 به معنای «معنوی بودن» است. «معنوی» نیز در لغت‌نامه دهخدا چنین معنا شده است: «حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی. معنایی که فقط به وسیله قلب شناخته می‌گردد و زبان را در آن بهره‌ای نیست» (دهخدا، ۱۳، ۴/۲۱۹۰). خود معنوی از ریشه «معنا» گرفته شده که عمدتاً در برابر لفظ و ماده و به معنای درون، باطن و روح است. به‌ویژه از آنجا که معنویت به عنوان معادلی برای واژه «spirituality» که خود از ریشه «spiritus» و «spirit» به معنای «روح» اخذ شده است، ارتباط معنویت، معنوی و معنا با «روحانیت یا روحیت»، «روحانی/روحی» و «روح» بیشتر و روشن‌تر خواهد بود. به همین جهت به هنگام استفاده از این اصطلاح، از سوی مفهوم «روحانیت/تقدس» و از سوی دیگر مفهوم معنای زندگی» به ذهن خطور می‌کند. در دوره متاخر، معنویت را معمولاً به دو معنا به کار برده‌اند: یکی غیرمادی بودن (Immaterial) و دومی غیردنیوی بودن (fleshliness) که این دومی خود به معنای اخروی بودن، باطنی بودن، درونی بودن و روح‌گرا بودن می‌تواند 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/اشیاء)، مقصودگرایی و مراد کردن روح و باطن امور به جای اکتفا به جسم و ظاهر آنها. بنابر این، معنویت را هم به مثابه یک علم/علوم و هم به‌عنوان یک رویکرد می‌توان لحاظ کرد. در حالت اول، معنویت عبارت است از یک علم که حاوی مجموعه‌ای از گزاره‌های غیردنیوی مربوط به سبک زندگی است که منطقی با یکدیگر مرتبط و بر هم مترتب هستند و می‌توانند دینی ((Religious Spirituality (SR) یا غیردینی (nonreligious Spirituality (NRS) / Spirituality But not Religious (SBR) باشند و یا مجموعه‌ای از علوم متنوع و مختلف از روان‌شناسی، هوش اخلاقی، هوش معنوی، اسطوره‌شناسی، فلسفه تا دین‌شناسی، حکمت، تئوسوفی، عرفان، شعر، موسیقی، هنر، اخلاق و ... که بر نوعی از سبک زندگی باطن‌گرا/روح‌گرا دلالت می‌دهند. در حالت دوم، معنویت تنها یک وصف یا 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 (بنابه تعبیر قرآن کریم: حیات طیبه/عیشه راضیه) یا متسافل/سافل (حیات خبیثه/عیشه هائیه) متصف گردد.



به این ترتیب ما با دو قرائت از معنویت مواجه هستیم:

الف) معنویت به مثابه یک علم (بسیط یا مرکب)

ب) معنویت به مثابه یک سبک زندگی (خاص یا عام)

مطابق با این گفته‌ها، این پرسش که نسبت معنویت با عرفان چیست؟ با توجه به دو معنای پیش گفته در باره معنویت، به دو شکل قابل طرح است:

اول: این که معنویت را به مثابه یک علم/علوم جدید در نظر بگیریم و آنگاه پرسیم که شباهت یا تفاوت معنویت به عنوان یک علم/علوم جدید (اعم از این که آن را علم/علومی تحقیق یافته بدانیم یا ندانیم) با عرفان چیست؟

دوم: این که معنویت را به مثابه یک وصف یا رویکرد برای افعال انسانی در نظر آوریم و آنگاه پرسیم که اولاً اگر معنویت را یک وصف یا رویکرد برای آن دسته از افعال انسانی به شمار آوریم که علوم همچون عرفان به بیان احکام و محمولات آنها می‌پردازند و در نتیجه از این علوم با عنوان علوم معنوی (در اینجا به خصوص عرفان معنوی) یاد کنیم، این علوم موصوف چه معنا و مفهومی خواهند داشت؟ و ثانیاً اگر معنویت را به مثابه 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؟

بالتبع در حالت اول، از یک علم بسیط به نام «معنویت» یا یک علم 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 می‌پردازد و از این حیث در برابر عرفان قرار می‌گیرد که به روش تعریف به دنبال کشف و استخراج گزاره‌های عرفانی است. در حالت دوم اما 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 نموده 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.  
- واژه‌نامه پایانی و نمایه اعلام گرچه به شکلی ناقص تنظیم شده و جامعیت ندارند اما به خوانندگان کمک بسیاری خواهند کرد.

ج) مترجم، کل پی‌نوشت‌های فصول که به قلم مؤلف است را به آخر کتاب منتقل نموده که این عدم دسترسی آنی خواننده به پی‌نوشت‌ها که دلالت‌های کاربردی و استنادی مهم دارند، امر را حادّ و کار را شاقّ می‌نماید.

۴- مترجم هرچند از تخصص و تجربه لازم در ترجمه متون تخصصی به‌خصوص 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» برمی‌گرداند و هیچ‌گاه از پیوند آن دو، مدد نمی‌جوید، ترجمه‌ای پیش‌رو می‌نهد که حلم و حوصله و لذت خواندن را فرومی‌کاهد.  
د) پانویس‌های مفید مترجم غالباً مرتبط با معانی متعدد یک واژه یا اصطلاح است که بیش‌تر، نشانه تردید در به‌گزینی است تا کمک به فهم خواننده. مسأله‌ای که حتی در متن ترجمه نیز به طرز حیرت‌انگیزی توسط 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 و این تبدیل و تغییر در معنای واژگان، بر دشواری کار می‌افزاید.

ه) به نظر می‌رسد که ترجمه‌هایی از این دست که اولاً از متن‌هایی صورت گرفته‌اند که به نوعی یک شاهکار محسوب می‌شوند و ثانیاً در اصل و اساس، از زبان مبدأ دو پله فاصله دارند و به معنایی ترجمه از ترجمه هستند، باید همه‌اش 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 با توجه 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 به همین گونه است؛ یعنی زبان‌ها عموماً به لحاظ نحو و ساخت و

ترکیب و ... متفاوتند و از این روست 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 *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 دانه‌ای و مسیحی است که مترجم ولو به ایجاز، لازم بود توضیحاتی محققانه می‌افزود تا از پیچیدگی و دشواری متن بر ذهن خواننده، می‌کاست.

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

ی) بی‌تردید اگر دیگر مترجمان دست به کار ترجمه متون تخصصی عرفان شوند، هرچند 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 انگلیسی‌زبان کتاب اولاً تعبیر «غربی- شرقی» را که در اصل به وجه وصفی به کار رفته 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) به شمار می‌آیند و یا لاقلاً در تلقی اوتو چنین به نظر می‌رسند در حالی که نه اوتو چنین گفته و نه چنین می‌توان گفت. بنابراین جای آن بود که مترجم محترم فارسی‌زبان با رجوع به عنوان اصلی، هم خطای مترجمان انگلیسی‌زبان را بازگو می‌کرد و هم راه خطای در فهم را بر مخاطب فارسی‌زبان می‌بست. مع الاسف همانگونه که گفتیم مترجم محترم فارسی‌زبان 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 تا نام اوتو در صفحه شناسنامه 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 هردو 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، تقریبی 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 یک بافت نوشتاری روان و فصیح فارسی است طوری که اجزاء خرد و کلان جمله در پیچ و تاب قلم مترجم، غالباً در جای خود ننشسته‌اند. مثال‌ها:

نقدی بر کتاب عرفان شرق و غرب (هادی وکیلی) ۳۷۳

- ص ۳۱۲: در حقیقت 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 به عنوان منظومه‌ای از جواهر دارای کنش و واکنش، گاهی به اعتبار حیات‌مندی‌اش نوعی ارگانسیم و گاهی به زبان ماشینی - ریاضی نوعی مکانسیم مرکب از توده و انرژی، تصور شده است - از این نتیجه می‌شود ...

- ص ۲۹۵: حیات به معنای معمول کلمه، وصف عام آفریده‌های جاندار است: دارایی مخلوقانه‌ی آفریدگان است.

۴. ترجمه، حاوی ساخت واژگان جدید و دشوار یا انتخاب معانی متعدد برای یک واژه است؛ مثال‌ها:

- Synergism نظریه هم‌کوشی (ص ۳۳۹) در حالی که هم‌کوشی بیشتر برای coworking به کار می‌رود و شاید بهتر از آن «هم‌افزایی گرابی» 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 به نوعی تبدیل به یک فرهنگ لغت کرده و لاجرم خواننده نیز در این حیرانی با مترجم محترم سهیم می‌شود؛ مثال‌ها:

- تواضع/خاکساری (ص ۲۵۹)؛ آزادشده/بازرسته (ص ۲۵۸)؛ حلول‌یافته/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)؛ سستی/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)؛ پیامد / 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/ اشیاء ادراک شده (ص ۱۲۳)؛ موضوعات/ اشیاء (ص ۱۲۲)؛ شخص‌باورانه/ 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 گرمانی
- ص ۲۹۵: zoe که به معنای حیات، حیات ازلی یا حیات در خداوند، گرفته شده
- ص ۴۱۷: «کشف معجزه الهی 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 برخوردار بودن از بیش از یک فعل باید شکسته شوند تا رفع ابهام از مفهوم آنها 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 تاکید عرفان تغییر می‌کند بسته به اینکه 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 تکیو در جهان‌دوگیه اوپانیشاد دیده می‌شود - یا نه آمی با جستجو 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 به عنوان اعتراضی بر ضد ماهیت کاملاً استوار و ثابت آتمن و جوهریت / اساس مندی عظیم فکرت برهمن، تقریباً به آستانه درک برسد.

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

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

- ص ۱۶۹: این سوء فهم تمام عیاری 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 همه‌ی 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 به حیث قیاس ناپذیری‌اش 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 جداافتاده‌ی ادراک
- ص ۲۷۸: کل متبرک جذب‌کننده‌ی همه چیز
- ص ۱۲۶: واحد غیرعقلانی قرارگرفته در بنیاد همه‌ی چیزها
- ودانته‌ای مشرب خدا باور محض

## ۶. نتیجه‌گیری

کتاب «عرفان غربی- شرقی» (در اینجا عرفان شرق و غرب) تحقیقی مثال زدنی است که اولاً الگوی مناسبی برای بررسی‌های مقایسه‌ای بین دین، فلسفه و عرفان در اختیار خواننده می‌گذارد. ثانیاً فتح بابی برای گفتگویی سازنده بین اصحاب ادیان است. ثالثاً خواننده را به درک عمیقی از حقیقت دین، عرفان، و معنویت، آن هم به زبانی قابل فهم در فضای دین‌پژوهی امروز، می‌رساند. ترجمه این کتاب گرچه از خلل و کاستی‌هایی خالی نیست اما کاری ستوده و ارزشمند و الگویی آموزنده برای دیگر مترجمان به خصوص در حیطه و زمینه عرفان و ادیان به شمار می‌رود. امید می‌برم 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 تیرگی رهایی بخشیم.

## پی‌نوشت‌ها

۱. هرچند مع‌الاسف رحمتی در ترجمه خود به نام مترجمانی که کتاب را از زبان آلمانی به انگلیسی برگردانده‌اند، اشاره‌ای نمی‌کند.
۲. به همین قیاس فی‌المثل 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 مورد نظر دلالت می‌کنند.



نقدی بر کتاب عرفان شرق و غرب (هادی و کیلی) ۳۷۷

## کتاب‌نامه

اوتو، رودلف، عرفان شرق و غرب، ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر سوفیا اسلامی، ۱۳۹۷  
پروتی، جیمز، الوهیت و هایدگر (به ضمیمه رساله وارستگی از مایستر اکهارت)، ترجمه  
محمد رضا جوزی، انتشارات حکمت، ۱۳۷۳  
زمانی، سید مسعود، مقاله «گفت و گوی فلسفی هایدگر با رودلف اوتو در باره شرق»، پایگاه  
مجلات تخصصی نور، ۱۳۹۱  
محمودی، ابوالفضل، مشرق در دوافق مقدمه‌ای بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و هندوی  
(ابن عربی، شنکره و رامانوجه)، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲.

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

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