

رودولف اوتو

عرفان

شرق

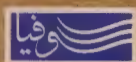
وغرب

تحلیلی مقایسه‌ای
دربارهٔ ماهیت عرفان

مقدمه، ترجمه و تحقیق:

انشاءالله رحمتی

ویراستهٔ مصطفی ملکیان



•
رودولف اوتو

عرفان شرق و غرب

تحلیلی مقایسه‌ای
دربارهٔ ماهیت عرفان

•
مقدمه، ترجمه و تحقیق:

انشاءالله رحمتی

ویراستهٔ مصطفی ملکیان



سرشناسه	: اتو، رودلف ۱۸۶۹-۱۹۳۷م
عنوان و نام پدیدآور	: عرفان شرق و غرب، رودلف اتو؛ ترجمه انشاءالله رحمتی.
مشخصات نشر	: تهران: سوفیا، ۱۳۹۷.
مشخصات ظاهری	: ۴۸۰ص.
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۹۶۳۵۹-۵-۵
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: (چاپ اول: ۱۳۹۷) (فیبا).
یادداشت	: واژه‌نامه.
یادداشت	: نمایه.
شناسه افزوده	: رحمتی، انشاءالله، ۱۳۴۵ - ،
رده‌بندی کنگره	: ۴ع۸الف/۲۵ BL۶۲۵
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۱/۴۲
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۱۳۶۶۴۹

این اثر ترجمه‌ای است از:

Rodolf Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, 1960

نشر سوفیا: ۷۹۵۴۱۹۴-۰۹۱۲

n.sophia1388@gmail.com

سایت: www.sophianashr.com

رودولف اتو

عرفان شرق و غرب

ترجمه:

انشاءالله رحمتی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی)

ویراسته: مصطفی ملکیان

چاپ نخست: ۱۳۹۷

بهاء: ۴۶۰۰۰ تومان

شمارگان: ۱۵۰۰

فهرست مطالب

پیشگفتار مترجم: دین و عرفان مقایسه‌ای.....	۱۱
درآمد.....	۱۱
ضرورت مقایسه.....	۱۳
موضوع: عرفان و معنویت.....	۱۴
روش.....	۱۸
زمان انفسی.....	۲۲
گفتگوی فراتاریخی.....	۲۵
عرفان مقایسه‌ای اوتو.....	۳۲
جمع‌بندی و نتیجه‌گیری.....	۴۳
کتابنامه.....	۴۵
پیش‌درآمد.....	۴۷
مقدمه.....	۵۱

بخش اول

فصل ۱: تشابه در نظرپردازی مابعدالطبیعی.....	۵۹
فصل ۲: نه مابعدالطبیعه، بلکه نوعی آموزه نجات.....	۷۷
فصل ۳: راه معرفت.....	۹۷
فصل ۴: دو طریق: عرفان درون‌نگری و عرفان شهود وحدانی.....	۱۰۹
/ متحدکننده	

یک: طریق درونی.....	۱۱۳
دو: طریق وحدت.....	۱۱۴
سه: ست اوّه ادم اگره آسیت، اکم ادوِ تیم.....	۱۱۶
نازل‌ترین مرحله.....	۱۱۸

مرحله دوم	۱۲۴
مرحله سوم	۱۲۸
فصل ۵: بررسی بیشتر در خصوص مراحل طریق دوم	۱۳۱
فصل ۶: موضع مشترک آنها علیه دیگر گونه‌های عرفان	۱۵۳
یک. مخالفت هردوی آنها با اشراق‌گرایان	۱۵۳
دو. مخالفت مشترک هردو با عرفان تجربه‌گرایی عاطفی ..	۱۵۷
سه. مخالفت مشترک هردو با عرفان طبیعت	۱۵۸
فصل ۷: آتمن و نفس	۱۶۳
یک. آتمن و برهمن. نفس و الوهیت	۱۶۳
دو. عرفان نفس	۱۶۵
سه. «عرفان نفس» آراسته به «عرفان خدا»	۱۶۹
چهار. [این] منظر از پائین به بالا است	۱۷۲
پنج. «است» عرفانی	۱۷۳
فصل ۸: مخلوق و مایا	۱۷۵
فصل ۹: دین به عنوان تعالی نفس	۱۹۱
فصل ۱۰: زیربنای خدا باورانه مشترک	۱۹۷
یک. زیربنای خدا باورانه در شنکره	۱۹۷
دو. بنیاد خدا باورانه در اکهارت	۲۲۵

گذر از بخش نخست به بخش دوم

تمایزبایی تجربه عرفانی به‌طور کلی و تشریح آن بر مبنای	۲۴۷
نمونه‌های هندی	

بخش دوم: تفاوت‌ها، اکهارت در برابر شنکره

مقدمه	۲۸۳
پیش‌درآمد	۲۸۷
فصل ۱: حیات‌مندی. عرفان پویا	۲۹۱
فصل ۲: احساس تعالی و تواضع به مثبت دو قطب تجربه	۳۱۱
فصل ۳: مردگوتیک	۳۱۵

فصل ۴: محتوای اخلاقی. نجات به عنوان ارزش عینی	۳۲۱
فصل ۵: محتوای اخلاقی. آموزه عرفانی به عنوان آموزه عادل	۳۲۹
شمردگی / تبرئه	
فصل ۶: محتوای اخلاقی. عرفانی به عنوان تجربه فیض	۳۳۹
فصل ۷: محتوای اخلاقی. عرفان و اخلاق	۳۴۷
فصل ۸: محتوای اخلاقی. ارزش‌گذاری جهان	۳۵۱
فصل ۹: محتوای اخلاقی. وجود و محبت	۳۵۵
فصل ۱۰: محتوای اخلاقی. نفس، روح، وجدان	۳۵۹

پیوست‌ها

پیوست ۱: فیشته و آموزه ادوئته	۳۶۳
پیوست ۲: عرفان ناظر به «دو طریق» در شلایر ماخر	۳۸۳
پیوست ۳: رد و نشان‌هایی از شهود متحدکننده در کانت و فریس	۳۹۹
پیوست ۴: دیدگاه لوتر درباره روش در مکاشفه	۴۰۵
پیوست ۵: جستجوی نجات، نه معرفت علمی	۴۱۱
پیوست ۶: درهم تنیدگی متقابل «دو طریق» عرفان	۴۱۵

پی‌نوشت‌های بخش اول

پی‌نوشت‌های فصل ۱	۴۲۹
پی‌نوشت‌های فصل ۲	۴۳۰
پی‌نوشت‌های فصل ۳	۴۳۱
پی‌نوشت‌های فصل ۴	۴۳۲
پی‌نوشت‌های فصل ۵	۴۳۴
پی‌نوشت‌های فصل ۶	۴۳۵
پی‌نوشت‌های فصل ۷	۴۳۵
پی‌نوشت‌های فصل ۸	۴۳۶
پی‌نوشت‌های فصل ۹	۴۳۸
پی‌نوشت‌های فصل ۱۰	۴۳۸
پی‌نوشت‌های انتقال از بخش نخست به بخش دوم	۴۴۱

پی‌نوشت‌های بخش دوم

۴۴۳	پی‌نوشت‌های مقدمه
۴۴۳	پی‌نوشت‌های فصل ۱
۴۴۳	پی‌نوشت‌های فصل ۲
	پی‌نوشت‌های فصل ۳
	پی‌نوشت‌های فصل ۴
۴۴۵	پی‌نوشت‌های فصل ۵
۴۴۶	پی‌نوشت‌های فصل ۶
	پی‌نوشت‌های فصل ۷
۴۴۵	پی‌نوشت‌های فصل ۸
۴۴۶	پی‌نوشت‌های فصل ۹

پی‌نوشت‌های پیوست‌ها

۴۴۶	پی‌نوشت‌های پیوست ۱
۴۴۸	پی‌نوشت‌های پیوست ۲
۴۴۹	پی‌نوشت‌های پیوست ۳
	پی‌نوشت‌های پیوست ۴
۴۴۹	پی‌نوشت‌های پیوست ۵
۴۴۹	پی‌نوشت‌های پیوست ۶
۴۵۱	واژه‌نامه
۴۶۱	نمایه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. شکر و سپاس بی قیاس سزاوار دادار
 آفریدگار بی مثل و مانند و بی همتاست، که وحدت ذات او موجب کثرت
 و سبب پیدایی عالم و عالمیان گشت و این همه مظاهر رنگارنگ و
 تعینات گوناگون از یکی و یگانگی او موجود و نمایان گردید. و آن برهم
 و آن نور مطلق و عقل خالص، که سراسر ذوق و شادی و سرور و راحت
 است، از روی تنزل و فرود آمدن خود از آن مرتبه اطلاق و بی قیدی، این
 عالم را که کثرت و دوئی لازم آن است، پیدا کرد، و منی و توئی در میان
 آمد (میرفندرسکی، منتخب جوک باشست).

پیشگفتار مترجم: دین و عرفان مقایسه‌ای

درآمد

رودولف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) را می‌توان دین‌پژوه، به‌طور
 خاص‌تر عرفان‌پژوه یا حتی عرفان‌شناس، دانست. در آثار مختلف
 خویش به ویژه در دو اثر ماندگار از آن میان، یعنی *فکرت امر قدسی* و
عرفان شرق و غرب، گام بلندی در زمینه شناخت حقیقت دین و عرفان
 برداشته است. بی‌راه نبود که فیلسوف بزرگی چون ادموند هوسرل
 (۱۸۵۹-۱۹۳۸)، که عمیقاً تحت تأثیر کتاب *فکرت امر قدسی* قرار
 گرفته بود، بخش‌های توصیفی و تحلیلی این کتاب را سرآغاز راستینی
 برای پدیدارشناسی دینی می‌دانست (ر.ک.: وولف، ۱۳۸۶، ص ۷۷۶).
 و صاحب نظری چون جان مک کواری، از سر تأیید و تصویب نسبت به
 جایگاه رفیع اوتو در زمینه دین پژوهی می‌نویسد استاد خود من، چارلز
 کمبل گفته است، اوتو با اختلاف زیاد از دیگران روشن‌گرترین متفکر
 دینی دوران مدرن است (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۹).

محقق ژرف‌اندیشی چون هانری کربن (۱۹۸۷-۱۹۰۳) که غالباً نسبت به پژوهش‌های عینی و عرفی درباره دین نظر مساعد ندارد، زیرا در نهایت کارشان به قداست زدایی از دین می‌انجامد، درباره تحقیق اوتو زبان به تحسین می‌گشاید. از نظر وی دین‌شناسی راستین باید نوعی «قداست‌شناسی»^۱ باشد یا لااقل بتواند وجهه قدسی دین را در مدّ نظر قرار دهد. در تبیین‌های عرفی شده دوران معاصر که عمدتاً از منظر عینی، انجام می‌شود این وجهه مغفول می‌ماند و چه بسا آگاهانه با آن مقابله می‌شود. در عین حال فقط تعداد اندکی از آن میان را می‌توان قداست‌شناسانه خواند. کربن «کتاب زیبا و دوران‌ساز رودولف اوتو با عنوان فکر امر قدسی» را در کنار اثر برجسته‌ای از فان در لیو با عنوان ذات و جلوه دین: نوعی پدیدارشناسی^۲، آثاری مثال‌زدنی در زمینه قداست‌شناسی می‌داند (Corbin, 1998, p. 16).

رویکرد اوتو در زمینه دین‌پژوهی را می‌توان نوعی روان‌شناسی توصیفی یا به عبارت دیگر پدیدارشناسی آگاهی دینی دانست. در کتاب فکر امر قدسی، این رویکرد به کار بسته شده و درک عمیقی که در آن کتاب از حقیقت دین به دست داده می‌شود، حاصل به کارگیری آن است. (در ترجمه و شرح اثر فوق که امیدوارم در آینده تقدیم اهل نظر شود، این رویکرد را تشریح کرده‌ام). کتاب حاضر، یعنی عرفان شرق و غرب را می‌توان ادامه و امتداد کاری دانست که اوتو در کتاب فکر امر قدسی آغاز کرده است. در این پیشگفتار عمدتاً به آن بخش از کار اوتو که به تحقیق مقایسه‌ای در زمینه دین و عرفان مربوط است، می‌پردازم و می‌کوشم تا در حد توان، اهمیت و جایگاه این جنبه از تحقیق وی، در عرصه تحقیقات مقایسه‌ای را تبیین کنم.

1. hierology

2. Van de Leeuw of Gröningen's *Religion in Essence and Manifestation: a phenomenology*

ضرورت مقایسه

انکار نمی‌توان کرد که وجود پیوندهای فرهنگی میان ملت‌ها، پدیده‌ای مبارک است و از جمله فواید و برکات آن، این است که با نشان دادن تفاهم و تعامل به جای تقابل و تخاصم، از بسیاری از ستیزه‌ها جلوگیری می‌کند. زیرا هرگاه آدمی از سرحق‌طلبی به چیزی عالم شود، به نوعی نسبت بدان تعلق خاطر پیدا می‌کند، بلکه از آن خویش‌اش می‌داند و حتی به یک معنا از آن خویش‌اش می‌کند. در مواجهه هم‌دلانه و عاری از تعصب با دیگران، آدمی علاقمند می‌شود که از حقایقی که در نزد آنهاست درس‌ها بیاموزد و به موجب همین فهم دیگران، بسیاری از کژفهمی‌ها، تک‌روی‌ها، غرض‌ورزی‌ها و تعصب‌ها نیز اصلاح می‌شود. به علاوه، وقتی روابط ملت‌ها بر بنیاد این پیوندهای فرهنگی استوار باشد، دیگر به راحتی دستخوش اغراض سیاسی و حتی منافع اقتصادی قرار نمی‌گیرد. این پیوند استوارتر، مانع از آن می‌شود که ملت‌ها به دلیل اغراض سیاسی یا منافع اقتصادی، از هم فاصله بگیرند یا حتی با هم بستیزند. به راحتی بتوانند از منافع خویش به خاطر منفعت و مصلحت ملت دیگری که پیوندی معنوی یا فرهنگی با آن دارند، درگذرند. به نظر، این انسانی‌ترین و اخلاقی‌ترین غایتی است که می‌توان برای تحقیقات مقایسه‌ای در نظر گرفت.

غایت دیگری که می‌توان برای تحقیق مقایسه‌ای در نظر گرفت، غایت معرفتی است. آدمی هم در مقام داور در باره دیدگاه‌های مختلف و هم به منظور حکم و اصلاح و جرح و تعدیل آنها و پخته‌تر کردن‌شان، لااقل یکی از کارآمدترین روش‌هایی که در اختیار دارد، مقایسه است. در حقیقت این قاعده که «تُعَرَفُ الاشياءُ باضدادها» در اینجا به تمام معنا صدق می‌کند. از طریق مقایسه می‌توان عیار دیدگاه‌های مختلف را معلوم

کرد. اما، همانطور که در جهان، هر چیزی به نحوی با هر چیز دیگر نسبت می‌یابد و بنابراین می‌توان آنها را مقایسه کرد، در خصوص دیدگاه‌ها و دستاوردهای فکری ملل و نحل مختلف نیز همین گونه است. لیکن بدیهی است که نمی‌توان میان دو فرهنگ یا دو ملت هر چیزی را به هر روشی مقایسه کرد. هم باید در تعیین موضوع برای مقایسه و هم در مقام تعیین روش و رویکرد مناسب برای اجرای آن، دقت و ژرف‌نگری لازم را مبذول داشت. در آن صورت می‌توان حق یک تحقیق مقایسه‌ای را ادا کرد.

پیش از پرداختن به موضوع و روش مقایسه، باید نکته‌ای را متذکر شوم. در اینجا مقایسه را در برابر واژه comparison به کار می‌برم و آن را با «تطبیق» (correspondence) فرق می‌گذارم. مقایسه به معنای تعیین نسبت‌های میان دو اندیشه، نظریه، مکتب و غیره است. در مقایسه میان آنها ممکن است تشابه‌های شان نشان داده شود و در عین تفاوت‌ها یا حتی تقابل - هاشان نیز مورد تأکید قرار بگیرد. ولی تطبیق، به معنای منطبق ساختن دو اندیشه، نظریه، مکتب و غیره بر یکدیگر است به گونه‌ای که در نهایت وحدت میان آنها مبین گردد. به نظر من مقایسه و تطبیق تفاوت ماهوی با هم ندارند. هر مقایسه‌ای، تطبیق نیست، ولی هر تطبیقی، گویی مقایسه‌ای است که تا آخرین حد ممکن پیش می‌رود به این معنا که اگر به واقع میان دو اندیشه، وحدت و این همانی برقرار باشد، از حد نشان دادن وجوه اشتراک و افتراق آنها در می‌گذرد و آن وحدت و این همانی را نشان می‌دهد.

موضوع: عرفان و معنویت

موضوعات بسیاری برای مقایسه وجود دارد، می‌توان زبان، عرف، سیاست، حقوق، حتی پوشاک و خورد و خوراک را با هم مقایسه کرد، ولی به نظر من مقایسه چنین موضوعاتی، نمی‌تواند بنیاد استواری برای

پیوندهای فرهنگی دو ملت، تأمین کند. زیرا حتی اگر بپذیریم که چنین موضوعاتی، عناصر هویتی یک ملت اند، خود آنها بر بنیادهای ژرف تری استوارند. از سوی دیگر، ممکن است برخی وجوه حیات ملت ها، مانند اخلاق، از مؤلفه های عمیق و اساسی هویت یک ملت باشند، ولی از آنجا که غالباً میان همه ملت ها مشترک اند و تفاوت در خور توجهی به لحاظ اخلاق در میان ملت ها وجود ندارد، بررسی مقایسه ای درباره آن موضوعیت پیدا نمی کند. در حقیقت وجوه فلسفی، دینی و معنوی اقوام و ملت ها، هم عناصر هویتی ژرف آنها را تشکیل می دهند و هم لااقل در نگاه نخست توأمان تشابه ها و تقابل های جدی در میان شان، مشهود است. به همین روی فلسفه مقایسه ای، دین مقایسه ای و عرفان مقایسه ای، از جمله مباحث نظری جدی در روزگار ما است. اگر بناست گفتگوی جدی و سازنده ای میان ملل و نحل مختلف برقرار شود، باید عمده تاً براین موضوعات متمرکز شد و این گفتگو را در نهایت بر چنین بنیادهایی، استوار ساخت.

عرفان مقایسه ای و به طور کلی معنویت مقایسه ای، در جهان امروز از اهمیت ویژه ای برخوردار است. امروزه از «دهکده جهانی» سخن به میان می آید و به راستی تا آنجا که به نسبت های مادی و مکانی مربوط است، مرزها در نور دیده شده است و انسانها به راحتی می توانند در دورترین فاصله های مکانی از یکدیگر به سر ببرند و در عین حال هر لحظه از حال و روز یکدیگر آگاه باشند. این پدیده بی سابقه ای است و هیچ نمونه ای از آن را در تاریخ بشر نمی توان نشان داد. و اما تا آنجا که به درک و مفاهیم باطنی و معنوی مربوط است، بدیهی است که در هیچ زمانی انسان ها تا بدین پایه از هم دور نبوده اند. و این معنا نه فقط در خصوص انسان هایی که در مکان های دور از هم به سر می برند، که در خصوص کسانی هم که در کنار هم روزگار می گذرانند، صدق می کند. یکی از ژرف ترین وجوه

«شکاف نسلی» که این همه از آن سخن به میان می آید، همین است. باری زبان مشترک حکمت از دست رفته است.

منظورم از زبان مشترک حکمت، همان زبانی است که انسان‌ها، وقتی در مکان‌های بسیار دور از هم و با فاصله زمانی بسیار و حتی به زبان‌های متفاوت، سخن می‌گفته‌اند، در عین حال سخن همدیگر را به تمامی فهم می‌کرده‌اند. این اتحاد باطنی و همدلی معنوی همان است که درباره‌اش گفته‌اند «متحد جان‌های مردان خداست». عرفان مقایسه‌ای، به معنایی که در اینجا در مدّ نظر است، در حقیقت تلاش برای احیاء این زبان مشترک حکمت است. اگر تعبیر «حکمت» را به کار می‌برم، برای آن است که بگویم این زبان، یک زبان احساسی و عرفانی محض نیست، یا زبانی نیست که فقط در حکم تعیین علامات و اماراتی برای اشاره به «اسرار مگو» باشد. این زبان، در اصل یک ساحت منطقی و عقلی نیز دارد و بنابراین گزاره‌ها و احکام بیان شده در قالب آن را می‌توان تحت بررسی و مذاقّه نیز قرار داد.

چنین مقایسه‌ای را می‌توان در یک سطح کلی میان مشرق زمین و مغرب زمین انجام داد، گو اینکه هم مشرق زمین خود مشتمل بر سنت‌ها و ادیان مختلف است و هم در مغرب زمین ادیان و مکاتب عرفانی مختلف، هر چند نه به اندازه تنوع در مشرق زمین، وجود دارد و بدیهی است که به تعداد ادیان، مکاتب، فیلسوفان و عارفان و حتی آثار عرفانی خلق شده در دامن مشرق زمین و مغرب زمین، می‌توان تحقیقات مقایسه‌ای سازنده انجام داد. با توجه به اینکه امروزه مشرق زمین و از جمله جهان اسلام، به لحاظ فکری و معنوی، وضعیت کاملاً متفاوتی با جهان غرب دارد، خوب است ابتدا فایده عرفان مقایسه‌ای، به لحاظ هریک از مشرق زمین و مغرب زمین، به طور جداگانه بررسی شود.

به لحاظ مغرب زمین، فایده عرفان مقایسه‌ای، اول از همه این است که معیارهای لازم برای نقادی جامع و کامل از مکاتب فکری مغرب زمین را تمهید می‌کند. باری، عموماً تفکر مدرن مغرب زمین دعوی نقادی و خود انتقادی دارد و منتقد مکاتب متقدم تر است. ولی کمتر «لبه تیز نقد را متوجه بنیادها و معرفت‌شناسی خود ساخته است و به ندرت تمامیت آن فلسفه و مقدمات مبنایی اش موضوع نقد قرار گرفته‌اند.» (نصر، ۱۳۸۹، ص ۸۴). در یک تحقیق مقایسه‌ای میان غرب و شرق، که به لحاظ غایت، متفاوت با تحقیق شرق‌شناسانه محض است، غربیان ناگزیر در این فرایند خود انتقادی وارد می‌شوند. زیرا دیگر شرق را نه صرف یک «سوژه/ موضوع تحقیق»، بلکه در حقیقت شریک در طرح خویش، یا به عبارت دیگر، طرف گفتگوی خویش در نظر می‌گیرند.

افزون بر این، همانطور که سیدحسین نصر می‌نویسد «آموزه‌های شرقی می‌توانند اساسی‌ترین و چاره‌سازترین خدمت را در حق غرب انجام دهند»، زیرا این آموزه‌ها برای جهان غرب یادآور حقایقی است که در متن سنت غرب موجود بوده، لیکن به دست فراموشی سپرده شده‌اند چندان که گویی وجود نداشته‌اند. در عین حال این سنت‌های معنوی در مشرق زمین، کماکان حیات دارند و بسیاری از مشرق‌زمینیان اگر هم بر حسب آنها زندگی نکنند، لااقل درک‌شان می‌کنند و انسی دیرینه با آنها دارند. ولی فایده چنین مقایسه‌هایی برای مشرق زمین، از گونه متفاوتی است. اولاً بر مبنای مقایسه‌های راستین، احساس حقارتی که شوربختانه به جان بسیاری از شرقیان افتاده است، از میان می‌رود. در این مقایسه‌ها اصالت و قوت آموزه‌های شرقی، نمایان می‌شود و شرقیان با علاقه و اهتمام بیشتری به فرهنگ خویش روی می‌کنند و می‌توانند گام‌های صائبی در مسیر بازگشت به خویش و خودشناسی بردارند. ثانیاً، از مقایسه‌های

ویرانگر و لااقل بی حاصل میان آموزه‌های معنوی و سنتی شرقی با آموزه‌های ناسوتی و سکولار غرب مدرن، احتراز می‌کنند. در اینجا فارغ از هرگونه ارزش‌گذاری و دعوی برتری آموزه‌های سنتی بر آموزه‌های مدرن، باید توجه داشت که مقایسه‌هایی که اینگونه دو فضای فکری کاملاً متفاوت را در ردیف یکدیگر قرار می‌دهند، موجب تحریف آنها می‌شوند و حتی ممکن است برای همیشه راه را به روی فهم صحیح‌شان ببندند.

و اما، عرفان و معنویت مقایسه‌ای یک فایده عام و اساسی دارد که شرق و غرب هر دو به یکسان از آن بهره‌مند می‌شوند. این نوع مقایسه می‌تواند به تفاهمی پایدار میان شرق و غرب بینجامد، تفاهمی که بر عناصر ثابت جان و جهان بشر بنا شده است. درک این عناصر ثابت به معنای درک آن وحدت راستینی است که در پس همه کثرت‌های ظاهری در جهان ما وجود دارد. اگر می‌بینیم که «وحدت» به یک معنا، کلید واژه عام بسیاری از عارفان بزرگ در شرق و غرب عالم بوده است، به دلیل درک عمیقی است که از حقیقت آن وحدت داشته‌اند. آنان همواره از وحدت نه در فقط در میان انسان‌ها، بلکه در میان همه آفریده‌ها و حتی میان آفریده‌ها و آفریدگارشان، سخن می‌گفته‌اند. این وحدت را نه با هدف تأمین مصالح بشر، و نه به یک شیوه احساسی و عاطفی، بلکه بر مبنای درک مابعدالطبیعی عمیق از حقیقت آن، فریاد می‌کرده‌اند.

روش

و اما پرسش دیگر این است که چه رویکرد و روشی باید برای چنین مقایسه‌ای در پیش گرفت. عجالتاً می‌توان گفت مراد از فلسفه مقایسه‌ای یا عرفان مقایسه‌ای، هم‌سنجی نظام فکری فیلسوفان و یا عارفان متعلق به فرهنگ واحد یا دو یا چند فرهنگ مختلف است، مشروط به اینکه بتوان

«نسبت معناداری» میان آنها یافت. مراد از «نسبت معنادار» این است که بتوان نوعی هم سخنی میان آنها تشخیص داد یا ایجاد کرد چنانکه گویی آنها در گفتگوی واحدی شرکت جسته‌اند، با دغدغه فکری واحد در پی پاسخگویی به پرسش‌های واحد یا لاقل نزدیک به هم بوده‌اند.

بدیهی است که فلسفه مقایسه‌ای یا عرفان مقایسه‌ای رانمی‌توان برطبق شباهت‌های ظاهری صرف برگزار کرد. زیرا اگر شباهت‌های ظاهری صرف مبنا قرار بگیرد، به راحتی میان اندیشمندانی با مشرب و مرام‌های مختلف و حتی متعارض، شباهت‌هایی در نظریات، مفاهیم، پرسش‌ها و پاسخ‌ها قابل تشخیص است. در حقیقت یکی از آسیب‌های تحقیق‌های مقایسه‌ای در جهان امروز، و به ویژه در کشور ما، همین است. ممکن است در نگاه نخست اینگونه باشد که بالاخره هر مقایسه‌ای فواید خاص خویش را دارد و لاقل در مقام تعلیم و تفهیم اندیشه کارآمد است. و گاهی حتی ممکن است چنین مقایسه‌هایی، انگیزه‌های روانی آگاهانه یا ناخودآگاهانه داشته باشد. برای مثال، گاه می‌شود به موجب نوعی غرب‌زدگی، یک متفکر سنتی مشرق‌زمین را با کسی از متفکران مدرن یا حتی پسامدرن مقایسه می‌کنند و بر شباهت‌شان تأکید می‌ورزند، تا مگر بدین وسیله برای آن متفکر، برحسب همین شباهت، اعتباری دست و پا کنند و اندیشه او را اندیشه‌ای امروزی و مترقی نشان دهند. لیکن صرف شباهت ظاهری، نمی‌تواند مبنای یک مقایسه معنادار قرار بگیرد و چه بسا، از جهاتی رهن اندیشه ما شود و در فهم هر دوطرف مقایسه بی‌راه‌مان سازد. وصف‌الحال بسیاری از این دست محققان آن است که «حَفِظْتُ شَيْئًا وَ غَابَتْ عَنْكَ الْأَشْيَاءُ»، «یک چیز را حفظ کرده‌ای و بسیاری چیزها از نظر تو دور مانده است».

برای مثال، ممکن است شنکره (حدود ۸۰۰ میلادی) عارف و

اندیشمند بزرگ هندی، را با ایده آلیست‌های دوران مدرن مانند بارکلی یا هگل مقایسه کنند، براین اساس که همانطور که ایدآلیست‌ها، جهان را چیزی جز ایده، تصور (idea)، نمی‌دانند، او نیز جهان را مایا، توهّم، (Maya) دانسته است. ولی وقتی به عوالم فکری متفاوت این اندیشمندان توجه بیایم، تصدیق خواهیم کرد که کمترین نسبتی میان آنها موجود نیست. زیرا درست است که شنکره، جهان را مایا می‌داند و در اعتقاد او مایا بودن جهان، در قیاس با برهمن، موضوعیت دارد، ولی جهان در حد ذات خویش مایا (توهّم) یا حتی ایده (تصور) محض نیست. در حقیقت مایا در اندیشه شنکره، با «خیال» یا «نفس رحمانی» در نزد ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸) مشابه و حتی منطبق است. ابن عربی همه عالم را «خیال اندر خیال» دانسته است. در فصوص الحکم می‌نویسد: «این عالم توهّم محض (مُتَوَهّم) است و وجود حقیقی ندارد» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳). هم مایا در اندیشه شنکره و هم خیال در اندیشه ابن عربی، هر دو در یک تفسیر واقع‌گرایانه از جهان معنا می‌دهند و بنابراین نه تنها وجهی برای تطبیق یا حتی مقایسه آنها با دیدگاه‌های ایده‌آلیستی وجود ندارد، بلکه اساساً در مقابل چنین دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرند.

در یک مقایسه معنادار، قطعاً نمی‌توان از بررسی‌های تاریخی غافل بود. حتی بررسی تاریخی، شرط اول قدم چنین مقایسه‌ای است. باید نسبت‌های زمانی و مکانی اندیشمندان مورد مقایسه را سنجید و ارتباطات تاریخی مستقیم یا غیرمستقیم میان آنها را کاوید. به علاوه، شناخت زمینه‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و حتی جغرافیایی، می‌تواند روشنگر بسیاری زوایای تاریک اندیشه آنان باشد. اگر بپذیریم که اندیشه‌های تأثیرگذار در واکنش به شرایط زمانه و با هدف تأثیرگذاری بر آنها شکل می‌گیرند، فهم آن شرایط، اهمیت پیدا می‌کند و این فهم نیز

فقط از راه بررسی تاریخی حاصل می‌آید. در مقام مقایسه اندیشه‌ها نیز، از طریق بررسی تاریخی می‌توان شباهت یا قرابت میان شرایط اندیشمندان مورد مقایسه را تشخیص داد و نوع واکنش‌شان به آن شرایط را ارزیابی کرد. و اما بررسی تاریخی در همه موارد کارآمد و کلام آخر نمی‌تواند بود. گاهی ممکن است بتوان نسبت تاریخی میان دو اندیشمند را نشان داد و معلوم کرد که میان زمینه‌های تاریخی آنها، نسبت و قرابتی موجود است. ولی خود آن اندیشمندان به رغم ظاهر اندیشه‌شان، در اصل هیچ نسبتی با هم پیدا نمی‌کنند، زیرا به دو جهان فکری مختلف تعلق دارند. ممکن است میان این جهان‌های فکری شکاف‌های ناپیمودنی مثلاً به لحاظ انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود داشته باشد. در اینجا، باید افزون بر مقایسه تاریخی، به مطالعه در مبانی فکری و دیدگاه فلسفی اندیشمندان مورد مقایسه پرداخت. به علاوه باید توجه داشت که اندیشمندان بزرگ، چندان هم در قید شرایط زمانه نیستند. اینان به جای تأثیرپذیری از زمانه خویش، بر آن زمانه تأثیرگذار بوده‌اند و اساساً آن زمانه را ساخته‌اند.

اما در این مقایسه، در بسیاری از موارد شباهت ساختاری بارزی میان فیلسوفان و عارفان آشکار می‌شود که در عین حال، هیچ تبیین تاریخی برای آن نمی‌توان یافت. اساساً موقعیت زمانی و مکانی آنان به گونه‌ای است که تا آنجا که به علل و عوامل مادی مربوط است هیچ احتمالی در خصوص اخذ و اقتباس تاریخی آنها از یکدیگر، نمی‌توان داد، یا اگر هم احتمالی بتوان داد و نشانه‌هایی از این ارتباط در تاریخ موجود باشد، به حدی نیست که بشود بنای چنین شباهت عظیمی را بر آن بنیاد کرد. نمونه‌های بسیاری در تأیید این مدعا می‌توان ذکر کرد. در خصوص این نمونه‌ها، به شرحی که ذیلاً متذکر خواهم شد، چنان است که گویی

پیوندهای میان آنها در ساحتی ورای زمان و مکان برقرار شده است. برای بررسی اینگونه پیوندها، مقایسه‌های تاریخی و فلسفی کفایت نمی‌کند. باید رویکردی را که از آن به رویکرد فراتاریخی^۱ تعبیر می‌شود، در پیش گرفت. این رویکرد، توجه دارد که همه حوادث و نسبت‌ها، مادی نیست تا بتوان بر مبنای علیت مادی و تاریخی تبیین‌شان کرد. باری حادثه‌های دیگری وجود دارد که به راستی حادثه‌اند، یعنی روی می‌دهند و از جنس افسانه و اسطوره نیستند، اما نمی‌توان آنها را با ضابطه‌های مربوط به حوادث تجربی سنجید. اینها واقعه‌هایی در آسمان یا در ملکوت‌اند. در تقابل با دیدگاه متعارف که انسان را صرفاً موجودی در تاریخ در نظر می‌گیرد، دیدگاه مبنایی تری وجود دارد که در صورت نادیده گرفتن آن، تاریخ ظاهری «پدیدارهای تاریخی»، بی‌بنیاد و اساس خواهند بود. هانری کربن در این باره می‌نویسد:

برطبق این دیدگاه مبنایی تاریخ در درون انسان است. با انسان چیزی به نام تاریخ آغاز می‌شود و بنابراین آدمی به‌طور ذاتی، امری را با خود دارد که برای همیشه بر تاریخ مقدم است. آدمی، همیشه این امر را با خود خواهد داشت و همین فریادرس او در برابر تاریخ خواهد بود. این همان تاریخ درونی، باطنی به معنای دقیق کلمه و تاریخ لطیف خواهد بود، و حوادث آن نه در جهان ظاهری اعیان خارجی، بلکه در عالم لطیف حالات زیسته شده روی می‌دهند. (کربن، ۱۳۹۲، صص ۶۳-۶۲)

زمان انفسی

کربن در آثار دیگرش، به ویژه کتاب *اسلام ایرانی* (ج ۱) مقدمات

1. meta- historical

چنین تصویری از تاریخ را تبیین کرده است، در آنجا مخصوصاً به دیدگاه علاءالدوله سمنانی (سده ۷۳۶-۶۵۹) و قاضی سعید قمی (۱۱۰۷-۱۰۴۹) استناد می‌کند. به‌طور کلی برطبق دیدگاه آنان، زمان، برابر با تاریخ ظاهری نیست. فقط زمان دنیای ما برابر با تاریخ ظاهری است. دایره زمان گسترده‌تر از تاریخ ظاهری است. زیرا هر مرتبه از مراتب هستی، زمان خاص خویش را دارد. در زبان دینی، به ویژه در قرآن کریم، نیز تعبیری به کار رفته است که مؤید این معناست. «فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ أَلْفَ سِنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»، «روزی که مقدارش در شمارش شما، هزار سال است» (سجده، ۴). «إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»، «یک روز نزد پروردگارت، مانند هزار سال است از آنچه می‌شمیرید» (حج، ۴۷). «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ»، «اوست کسی که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید» (هود، ۷). «تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سِنَةٍ»، «فرشتگان و روح در روزی که مقدارش پنجاه هزار سال است، به سوی او بالا می‌روند» (معارج، ۳).

به هر حال، عارفانی چون سمنانی و قمی، این اشارات قرآنی به زمان را در معنای حقیقی کلمه تفسیر می‌کنند و همه آنها را از باب «و ذُكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ»، «روزهای خدا را به آنان یادآوری کن» (ابراهیم، ۵) می‌گیرند. اگر این «آیات الله» را زمان مراتب برتر هستی بدانیم، همانطور که هر مرتبه برتر محیط بر مرتبه فروتر است (و برای مثال گفته‌اند «دنیا در قیاس با برزخ چونان حلقه در بیابان است و همینطور است در خصوص برزخ در قیاس با قیامت»)، بنابراین زمان مرتبه برتر نیز محیط بر زمان مرتبه فروتر خواهد بود و از این روست که «هر روز مرتبه برتر، برابر با هزار سال در مرتبه فروتر است».

و اما، آن مراتب برتر یا عوالم علوی رانه می‌توان عینی (objective) به

معنای امروزی کلمه دانست و نه ذهنی (subjective). در حقیقت عوالم آفاقی - انفسی اند، به این معنا که هر چند دوام و قوام شان، هیچگونه وابستگی به وجود ما آدمیان به عنوان مدرک ندارد، ولی درک و دریافت شان، فقط به شیوه باطنی و انفسی دست می دهد. زمان این مراتب نیز البته انفسی خواهد بود. اگر در قرآن کریم می خوانیم «سَنُرِيهِمْ آيَاتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ»، «به زودی نشانه های خویش را در افق ها و در نفس های شان به آنها، خواهیم نمود» (فصلت، ۵۳)، منظور از نفس ها، نفس یا ذهن به معنای امروزی کلمه نیست. در حقیقت «انفس» در اینجا وعایی وسیع تر، ژرف تر و واقعی تر از وعاء «آفاق» است. «انفس» همان عالم باطن است، نفس انسان است به اعتبار اینکه معبر او برای ورود به باطن هستی است. تمایزی را که امثال علاءالدوله سمنانی میان زمان آفاقی و انفسی قائل می شوند، باید براین مبنا فهم کرد.

زمان آفاقی، زمان فیزیکی، متصل، سنجش پذیر و برگشت ناپذیر است. این زمان، یکسره کمی است و برحسب حرکات ظاهری افلاک سنجیده می شود. و چون سرشتی بی قرار دارد، هرگز صدر و ذیل و حتی قطعات دور و نزدیک آن با هم جمع نمی آید. در مقابل، زمان انفسی، زمان منفصل و برگشت پذیر است، نوعی زمان کیفی است به این معنا که لزوماً همه قطعات آن ارزش برابر ندارد. این زمان، به گونه ای است که «یک روز آن حتی برابر با پنجاه هزار سال خواهد بود» و از آنجا که نه یک زمان آفاقی صرف، بلکه یک زمان توأمان آفاقی و انفسی است، ارزش آن به نسبت کسانی که آن را می زیند، متفاوت می شود. این زمان، زمانی برگشت پذیر است به این معنا که اجزاء آن، حتی اگر به لحاظ آفاقی، بسیار دور از هم باشند، اجتماع شان ممکن است.

کسی مانند قاضی سعید قمی، از سویی به زمانمندی همه مراتب هستی

معتقد است و از سوی دیگر هر مرتبه را دارای زمانی مختصّ به خود آن می‌داند. معتقد است برطبق حرکت ذاتی وجود، باید پذیرفت که سه نوع زمان وجود دارد: ۱) زمان کثیف، زمان موجودات مادی، مدّت حرکات حسی است که از طریق فاعل‌های جسمانی تحقق می‌یابد و به ادراک حسی دریافته می‌شود. ۲) زمان لطیف، مدّت حرکات روحانی ایجاد شده از طریق موجودات روحانی در ملکوت اعلا (نفوس فلکی یا فرشتگان آسمانی) و ملکوت اسفل (نفوس بشری) است. ۳) زمان الطف (لطیف‌تر) زمان موجودات روحانی برتر، عقول کربوبی محض، انوار قدسی، عالم جبروت، است. به تعبیر خود قاضی سعید: «هو زمان الأرواح العالیه و الانوار القادسه» (ر.ک.: قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۳). زمان کثیف همان زمان آفاقی در اصطلاح سمنانی است، حال آنکه زمان انفسی در اصطلاح سمنانی، هردو زمان لطیف والطف را شامل می‌شود. زیرا این هردو زمان، ماهیتی توأمان آفاقی - انفسی دارند (ر.ک.: کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۳۱۰ به بعد)

گفتگوی فراتاریخی

و اما در خصوص ارتباط این تلقی از زمان با موضوع عرفان مقایسه‌ای، باید عنایت داشت که مقایسه معنادار و سازنده، مقایسه‌ای است که در آن گفتگویی میان طرف‌های مقایسه شکل بگیرد و تفاهمی میان آنها برقرار گردد. ممکن است براساس پیوندهای تاریخی، و در وعاء زمان آفاقی، چنین گفتگویی برقرار شود. در این موارد می‌توان مباحث طرف‌های مقایسه را ردیابی کرد، به تأثیرپذیری آنها از یکدیگر و تأثیرگذاری‌شان بر یکدیگر پی برد. ولی در جایی که چنین پیوندهایی وجود ندارد، البته دیگر نمی‌توان روش تاریخی در پیش گرفت.

و این مشکلی است که هر محققى که در پی مقایسه معنادار میان شرق و غرب به طور کلی است، خویش با آن مواجه می‌یابد. یا باید در برابر این مشکل، دست از مقایسه بردارد یا مبنای دیگری برای این مقایسه بیابد و هم زبانی و هم زمانی را در وعاء دیگری برقرار سازد. در نمونه محققى چون توشیهیکو ایزوتسو، که دل در گرو مقایسه شرق و غرب دارد، این مشکل را به عیان می‌توان دید. برای مثال، ایزوتسو، در کتاب عرفان اسلامى و آئین دائو، بر آن است تا جهان‌بینی عرفان اسلامى و جهان‌بینی آئین دائو را با هم مقایسه کند. ابن عربى را به نمایندگى از عرفان اسلامى و دو حکیم باستانی چین، لائودزو^۱ و چانگک دزو^۲ را به نمایندگى از آئین دائو برمی‌گزیند. در عین حال توجه دارد که به لحاظ تاریخی هیچ نسبتی میان آنها موجود نیست. از آنجا که هیچ ارتباط تاریخی میان آنها وجود نداشته است زبان مشترک و حتى اصطلاحات مشترکى هم ندارند.

او نمونه شخصیت‌های مورد بحث خویش را نه فقط با مقایسه‌هایی که میان خود شخصیت‌های غربی شکل می‌گیرد، بلکه حتى با مقایسه‌های میان شخصیت‌های غربی و شخصیت‌های جهان اسلام فرق می‌گذارد. از باب مثال برای مقایسه میان شخصیت‌هایی چون افلاطون، ارسطو، توماس آکوئیناس، کانت، هگل و غیره، به دلیل تعلق داشتن‌شان به سنت واحد، در نهایت زبان مشترکى می‌توان یافت. در امر مقایسه شخصیت‌هایی در جهان اسلام و جهان غرب، مثلاً مقایسه میان ابن سینا و آکوئیناس، کار دشوارتر می‌شود، ولی حتى در اینجا نیز به دلیل پیوندهای تاریخی میان این دو سنت و تعامل‌های فکرى و فرهنگى میان آنها، آن زبان مشترک در نهایت دور از دسترس نیست. ولی در امر مقایسه سنت اسلامى یا سنت غربى با سنت دائوئى، دستیابى به این زبان مشترک تقریباً

ناممکن است. ممکن است شباهت‌هایی میان آنها، تشخیص داده شود، ولی به نظرم برای آنکه بتوان برای آن شباهت‌ها، مفادی فراتر از صرف یک شباهت اتفاقی قائل شد، به ژرفای آنها راه یافت و در نهایت به یک زبان مشترک، به چیزی چون زبان مشترک حکمت رسید، به بنیاد مابعدالطبیعی در خوری نیاز است. از این روی، ایزوتسو به عنوان یک مقدمه روش‌شناسانه برای تحقیق مقایسه‌ای خویش، انگیزه پرداختن به چنین مقایسه‌ای را اعتقاد به چیزی می‌داند که هانری کربن آن را «گفتگوی فراتاریخی» خوانده است. او که مقایسه خویش را بر گفتگوی فراتاریخی مبتنی ساخته است، درباره اهمیت و ضرورت آن می‌نویسد:

در هیچ برهه‌ای از تاریخ بشر، نیاز به تفاهم میان ملت‌ها به این شدت که در دوران کنونی دیده می‌شود، احساس نشده است. تفاوت در سطوح مختلف زندگی تحقق یافتنی یا لااقل امکان‌پذیر است. سطح فرهنگی یکی از مهم‌ترین آن سطوح است. صفت بارز سطح فلسفی آن است که برخلاف دیگر سطوح اهتمام انسان که کم و بیش به اوضاع و شرایط کنونی / فعلی دنیا وابسته است جایگاه مناسبی به دست می‌دهد یا آماده می‌کند که در آن «تفاهم» مورد نظر به صورت گفتگوی فراتاریخی، تحقق‌پذیر باشد. به نظرم، گفتگوهای فراتاریخی اگر روش‌مندانه انجام پذیرد، سرانجام به صورت «فلسفه‌ای ماندگار» به کامل‌ترین معنای کلمه تبلور خواهد یافت. زیرا کوشش فلسفی ضمیر انسانی در همه عصرها، ملت‌ها و مکان‌ها، در غایت و اساس یک چیز است (ایزوتسو، ۱۳۹۶، ص ۵۰۳).

به نظرم خود ایزوتسو، سخت پایبند است که این گفتگو را به صورت روش‌مند برگزار کند. در اینجا به تحقیق وی و دستاوردهای آن نمی‌پردازم. فقط بر اساس آنچه در خصوص دو نوع زمان آفاقی و انفسی گذشت،

می‌کوشم تا آن بنیاد مابعدالطبیعی را که این گفتگوی فراتاریخی بر آن مبتنی است، قدری توضیح دهم. در هر گفتگویی به هم‌زمانی و هم‌زمانی نیاز است. براساس پیوندهای تاریخی در زمان آفاقی می‌توان هم‌زمانی را برقرار ساخت و بر مبنای هم‌زمانی، در پس اصطلاحات و عبارات ناهم‌سان، هم‌زمانی میان آنها را نیز کشف کرد. در زمان آفاقی تاریخی، که زمانی سیال و برگشت‌ناپذیر است، فقط بر حسب داده‌های مادی از قبیل اسناد و مدارک می‌توان نسبت‌ها را نشان داد و گفتگوهایی که در متن واقعیت خارجی، تصریحاً یا تلویحاً وجود داشته است، به تصویر کشید.

ولی در جایی که چنین اسناد و مدارکی وجود ندارد و ردّپایی از گفتگوها در تاریخ موجود نیست، چگونه می‌توان جز بر حسب حدس و گمان، از گفتگوی میان دو شخصیت سخن گفت. این فقط در صورتی امکان‌پذیر است که به وعاء دیگری، به زمان دیگری، که چنین گفتگویی در ظرف آن واقع شده است، قائل باشیم. قبلاً گذشت که زمان انفسی، زمانی برگشت‌پذیر است، مقاطع آن با هم جمع می‌شوند. بنابراین دو شخصیت یا دو واقعه که در زمان آفاقی، هم‌زمان نیستند، می‌توانند در این وعاء، هم‌زمان باشند. این زمان، به تعبیر کربن، یک زمان مکانی شده است، ماهیت مکانی دارد، سرشت آن سیال و بی‌قرار نیست. در نمایشنامه اخیر ریچارد واگنر، در قالب پاسخ گورنمنز به پارسيفال، این ماهیت مکانی زمان انفسی به تصویر کشیده شده است: «تازه شروع به راه رفتن کرده‌ام، در عین حال احساس می‌کنم که از قبل راه دور و درازی را پیموده‌ام!... پسرم بدان که در اینجا، زمان تبدیل به مکان می‌شود» (به نقل از کربن، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۵۴).

اگر زمان تبدیل به مکان می‌شود، بنابراین می‌توان کل زمان را سیر کرد و مقاطع مختلف آن در گذشته و حال و آینده را درنوردید، و در تاریخ

دیگری، به عبارت دیگر در فراتاریخ، با آنها معاصر شد. به علاوه آنچه در تجارب و احوال عارفان و حکیمان روی می دهد، به گونه ای است که اگر برحسب معیارهای زمان آفاقی و ظاهری در نظر گرفته شود، حتی برای معاصران آن عارفان قابل درک نیست. این واقعیت حکایت از آن دارد که آن تجارب و احوال در زمان دیگری، در زمان انفسی، حادث می شود و شرط فهمیدن آن نیز هم زمان شدن با آن برحسب معیارهای همان زمان است. در این صورت، مقایسه تبدیل به گفتگو می شود، وگرنه فقط می توان یا به شیوه روان شناسانه از شباهت های روانی انسان در دوره های مختلف، از نوعی سنخ شناسی عرفانی، سخن گفت و یا به شیوه پدیدارشناسانه به گردآوری صوری اندیشه ها، رمزها و نشانه ها و نشان دادن شباهت ها و تفاوت های آنها روی آورد، بدون آنکه بتوان فراتر رفت و مدعی شد که آن شباهت ها، ناشی از واقعیتهای ژرف تر است و برحسب اتفاق صرف، حاصل نشده است.

سوای تحقیق ایزوتسو، به شرحی که گذشت، خود کربن نیز به برقراری این گفتگوی فراتاریخی ملتزم است. می توان گفت یکی از اصلی ترین غایات تحقیق کربن برقراری این گفتگوی فراتاریخی میان شرق اسلامی و غرب است. میان شرق اسلامی و غرب، البته ارتباطات تاریخی وجود داشته است و کربن در جای جای آثار خویش، آنها را متذکر می شود، ولی نسبت میان آنها را به هیچ وجه نمی توان در قالب تنگ گفتگوی تاریخی جای داد. تبیین این گفتگوی فراتاریخی به شرحی که در آثار کربن آمده است، نیازمند تحقیق مفصلی است ولی در اینجا فقط متذکر می شوم که در آثار وی این گفتگوی فراتاریخی میان مکاتب یا شخصیت های مختلف در جهان اسلام و جهان غرب به عمیق ترین وجهی به تصویر کشیده شده است.

این مکاتب یا شخصیت‌ها، برای اصحاب آن فرهنگ‌ها چندان شناخته شده نیستند و به ویژه تا آنجا که به جهان غرب مربوط می‌شود، شخصیت‌ها یا مکاتب حاشیه‌ای‌اند. لیکن در پرتو بررسی مقایسه‌ای کربن درباره آنها که در بسیاری از موارد از مقایسه فراتر می‌رود و به تطبیق آنها بر یکدیگر می‌انجامد، با قوّت و ژرفای بسیار بیشتری در منظر و مرآی خواننده قرار می‌گیرند. از آن جمله است مقایسه‌های وی میان نحله‌های باطنی و گنوستیک صدر مسیحیت و حکیمان مذهب اسماعیلیه؛ عارفان عاشق پیشه در جهان اسلام و خاصان عشق در مغرب زمین؛ افلاطونیان پارس و افلاطونیان کمبریج؛ ایمانوئل سویدنبرگ و عرفان اسلامی؛ و بسیاری مقایسه‌های دیگر که در جای جای آثار وی به چشم می‌خورد و هریک می‌تواند باب چنین گفتگویی را میان جهان اسلام و جهان غرب بگشاید.

شاید بتوان کسانی مانند ابوریحان بیرونی و عبدالکریم شهرستانی، تا ابوالفضل علامی و فیضی و داراشکوه را که جملگی در دامان فرهنگ ایرانی پرورش یافته‌اند، از بنیانگذاران تحقیقات مقایسه‌ای ادیان و پیشگامان گفتگوی میان ملّت‌ها دانست (ر.ک.: فندرسکی، ۱۳۸۵، ص چهار). اهمیت تلاش این شخصیت‌ها و بسیاری شخصیت‌های دیگر مانند آنان در این است که عمده‌تاً با هدف فهم همدلانه به شناخت ادیان و مکاتب فلسفی هند روی آورده، و در این تلاش شباهت خیره‌کننده‌ای میان جهان معنوی ایران اسلامی و جهان معنوی هندوستان یافته‌اند. در برخی از نمونه‌های این تحقیقات به عیان می‌توان دید که چگونه تحقیق مقایسه‌ای به یک گفتگوی فراتاریخی تبدیل شده است. کار میرفندرسکی (سده یازدهم هجری) در ترجمه و شرح منتخب جوک باشت، نمونه ارزنده‌ای در تأیید این سخن است. استاد مجتبائی که به کار تحقیق درباره

این متن اهتمام کرده است، می نویسد که جوگ باشست از آثار مهم در زمینه عرفان هندویی است. اصل این کتاب منظومه ای طولانی به زبان سنسکریت به نام یوگه واسیشته^۱ است (و به نام های دیگری نیز چون مهاراماینه و یوگه وشیشته^۲ راماینه نیز خوانده می شود). این کتاب باید در سده های پنجم تا هفتم میلادی تألیف شده باشد. مطالب کتاب، مطالبی از جنس عرفان فلسفی (نظری) است و به مکتب ادوایت و دانتیه (ودانتیه غیرثنوی) شنکره بی شباهت نیست. میرفندرسکی میان مطالب این کتاب و مضامین حکمت و عرفان اسلامی، شباهت عمیقی تشخیص داده است. و جالب اینجاست که با توجه به تعلق خاطری که به افلاطونی مشربی دارد بسیاری از مضامین اندیشه افلاطون و همچنین افلوطن را به شرحی که در اثولوجیا (منسوب به ارسطو) آمده است، در این اثر تشخیص می دهد. بنابراین به ترجمه آن مبادرت می کند و در عین حال توضیحاتی نیز که برگرفته از سنت معنوی اسلام و سنت افلاطونی است، بر آن می افزاید.^۳ میرفندرسکی در وصف جوگ باشست سروده است:

همچو آب است این سخن به جهان

پاک و دانش فزای چون قرآن

چون زقرآن گذشتی و اخبار

نیست کس را بدین نمط گفتار

1. Yoga-vāsishttha

2. Mahā-rāmāyana

۳. در متن تصحیح شده، گویا همه آن حواشی نیامده، فقط مصحح محترم، مواردی از آنها را در مقدمه آورده است، گو اینکه در متن ترجمه در ذیل فرازهای مختلف اشعاری از شاعران مختلف مانند عطار، مولانا، شبستری و عمدتاً فانی اصفهانی آمده است که با مقاصد متن کاملاً منطبق است. اینکه این اشعار را خود میرفندرسکی در آن وارد کرده است یا دیگران، تفاوتی به حال مقصود ما ندارد.

جاهلی کو شنید این سخنان

یا بدید این لطیف سروستان

جز به صورت بدین نپیوندد

زانکه بر ریش خویش می خندد

مقایسه‌ای را که او تو در کتاب عرفان شرق و غرب انجام داده است می‌توان از همین مقوله دانست. در حقیقت او کسانی را با هم مقایسه می‌کنند که هیچ ارتباط تاریخی میان‌شان تشخیص نمی‌توان داد. ولی تحقیق اواز مقایسه‌فراتر می‌رود و تبدیل به گفتگو می‌شود. بی‌راه نیست اگر بگوئیم که او تو نیز به همین «گفتگوی فراتاریخی» نظر دارد، گو اینکه چنین تعبیری را به کار نمی‌برد و مبنای مقایسه خویش را به زبان دیگری تقریر می‌کند.

عرفان مقایسه‌ای او تو

تحقیقات او تو در عرصه دین پژوهی و عرفان پژوهی، تحقیقاتی جالب توجه و تأثیرگذار بوده است. رویکرد روان‌شناسانه وی به موضوع دین و امر قدسی، به ویژه به شرحی که در کتاب فکرت / امر قدسی آمده، الهام‌بخش تحقیقات بسیاری در این زمینه قرار گرفته است. او تو این رویکرد روان‌شناسانه را برخلاف امثال فروید و یونگ، با نگرشی توصیفی و پدیدارشناسانه همراه می‌سازد و بدین وسیله می‌تواند بر ماهیت منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر تجارب و احوال دینی تأکید بورزد و این برای فاصله گرفتن از رویکردهای غالب در این حوزه که عمدتاً تقلیل‌گرایانه‌اند و قادر به تبیین آن لمحّه منحصر به فرد دینی در روان بشر نیستند، دست‌آورد مغتنمی است.

او تو، این رویکرد خویش را عمدتاً در کتاب فکرت / امر قدسی تشریح کرده است و گویی بر آن است که بر این مبنا می‌توان تجارب و

احوال دینی و عرفانی در میان ملل و نحل مختلف و در دوران‌های تاریخی مختلف را فهم کرد. کتاب عرفان شرق و غرب وی را باید از این منظر نگریست. خود وی در مقدمه این کتاب متذکر می‌شود که «این اثر بر تحقیقی که در کتابم با عنوان قدسیت (فکرت / امر قدسی) و با فصل‌های خاصی از کتاب دیگرم... که بخش‌هایی از آن در جستارهای دینی ترجمه شده است، پیوند دارد» (همین کتاب، ص ۴۹). در این کتاب، دو شخصیت برجسته، یکی از شرق، یعنی شنکره، و دیگری از غرب، یعنی مایستر اکهارت، را برای یک تحقیق مقایسه‌ای بر می‌گزیند. اگر چه در این مقایسه، اطلاعات ارجمندی درباره آن دو عارف در اختیار خواننده قرار می‌دهد و به خصوص می‌کوشد تا آثار خود آنان را از زبان اصلی (شنکره را از زبان سنسکریت و اکهارت را از زبان آلمانی) بازخوانی کند، کار او از جهت دیگری، مهم‌تر است. با پرداختن به این دو شخصیت، گویی می‌خواهد الگویی برای مقایسه پدیدارشناسانه عارفان در سنت‌های مختلف به دست دهد؛ مقایسه‌ای که به مدد آن بتوان حقیقت عرفان را فهم کرد و از دستاوردهای عارفان بهره برد.

او تو در این اثر بر دو مضمون که ممکن است در نگاه نخست، ناسازگار به نظر برسند، تأکید می‌ورزد و مقایسه خویش را بر آن مبنا پیش می‌برد؛ یکی مضمون «هم‌گرایی سنخ‌ها»^۱ است و دو دیگر مضمون «تنوع عرفان»^۲. هم‌گرایی سنخ‌ها، بدین معناست که متناسب با سنخ‌های روانی عارفان، گونه‌های مختلف عرفان وجود دارد و این صرف‌نظر از زمان و مکانی است که عارفان در آن واقع می‌شوند. میان عارفان در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قرابت‌های خاصی موجود است، تا بدان حد که می‌توان آنها را معاصر با هم دانست. آنچه موجب می‌شود تا دو عارف

معاصر با هم باشند، این نیست که آن دو از قضای روزگار در دهه واحد متولد شده‌اند. «ای بسا هندو و ترک هم‌زبان/ ای بسا دو ترک چون بیگانگان». مقصود اوتو این است که «زبان همدلی، خود دیگر است».

به همین روی در عرفان شرق و غرب نشان می‌دهد که شنکره و اکهارت هم‌روزگارند، گو اینکه شنکره در حدود سال ۸۰۰ میلادی می‌زیسته و اکهارت در ۱۲۵۰ میلادی دیده به جهان گشوده است. با وجود بیش از چهار سده فاصله زمانی و آن همه بُعد مکانی میان این دو، چنین قرابتی میان آنها موجود است. اوتو، نه فقط میان شنکره و اکهارت، بلکه حتی میان شنکره و فیشته در سده هیجدهم (۱۸۱۴-۱۷۶۲) نیز چنین نسبتی را نشان می‌دهد و در یکی از پیوست‌های پایانی کتاب با عنوان «فیشته و آموزه ادوایته» به این موضوع می‌پردازد. به اعتقاد او این هم‌گرایی میان شنکره و اکهارت یا حتی فیشته، هر چند حیرت‌انگیز است، عارضی و اتفاقی نیست. می‌نویسد: «از همان روزهای نخست نظرپردازی عرفانی در هند باستان تا نظام نظری مدرن فیشته، تشابه حیرت‌آوری در ژرف‌ترین انگیزه‌های تجربه روحانی بشر نمایان می‌شود. این تشابه - چون اغلب به تمامی مستقل از نژاد، اقلیم و زمانه است - ناظر به شباهت درونی غایی روح بشر است» (همین کتاب، ص ۴۷).

گویی اوتو در بخش عمده تحقیق خویش می‌کوشد تا این «شباهت درونی غایی روح بشر» را براساس نمونه دو عارف بزرگی که برای تحقیق خویش برگزیده است، نشان دهد. می‌دانیم که در برابر این تعلیم اوتو، کسانی معتقدند که اساساً هیچ ارتباط حقیقی میان عرفان و فلسفه شرق و غرب ممکن نیست. خود اوتو به این موضوع توجه دارد. طرفداران چنین دیدگاهی برآنند که زمانه و زمینه عارفان (تاریخ، فرهنگ، دین، و حتی جغرافیای آنان) در تجارب عرفانی‌شان تأثیر بسزا، و حتی تأثیر