

بتهای ذهنی و خاطره‌آزلی

داریوش شایگان



بتهای ذهنی و خاطره ازلی

بتهای ذهنی و خاطره ازلی

نوشته

داریوش شایگان



مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۸۰

شایگان، داریوش، ۱۳۱۳ -

بت‌های ذهنی و خاطره‌ ازل / نوشته داریوش شایگان . - تهران : امیرکبیر، ۲۵۳۵ = ۱۳۵۵.
۲۴۹ ص.

ISBN 964-00-0549-5

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

چاپ چهارم : ۱۳۸۰.

Daryush Shayegan. Idols of the mind & Perennial memory:

ص. ع. به انگلیسی:

essays on Comparative Philosophy.

با همکاری مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها.

۱. فلسفه تطبیقی - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۲. شرق و غرب. ۳. اسطوره‌شناسی. الف. عنوان.

۱۹۰

ب ۲ ش / ۸۷۹۹

۱۰۰۷-۱۰۰۶م

کتابخانه ملی ایران



بت‌های ذهنی و خاطره‌ ازل

نوشته داریوش شایگان

چاپ سوم : ۱۳۷۹

چاپ چهارم : ۱۳۸۰

چاپ و صحافی : چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ : ۱۵۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

ISBN 964-00-0549-5

شابک ۹۶۴-۰۰-۰۵۴۹-۵

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.

تقديم به:
فریده

فهرست

صفحه ۹	پیشگفتار
» ۱۳	معارضه‌جویی معاصر و هویت فرهنگی
» ۳۷	بتهای ذهنی و خاطره‌ازلی
» ۶۱	تفکر هندی و علم غربی
» ۷۷	تصویر يك جهان یا بحثی درباره هنر ایران
» ۸۱	فضای مثالی در هنر سنتی ایران
» ۸۷	تماس باغرب
» ۹۵	دوران فطرت
» ۹۶	آیا می‌توان باغرب هم‌بانی برقرار کرد؟
» ۱۵۱	بینش اساطیری
» ۱۵۱	مقدمه
» ۱۵۵	فصل اول - خصایص «میت»
» ۱۵۵	۱- «میت» بن‌بخشیدن است
» ۱۱۳	۲- نقطه مرکزی هستی
» ۱۱۵	۳- تجلی «نومن»
» ۱۲۳	۴- برخورد با «نومن»
» ۱۲۹	فصل دوم- مبانی اساسی بینش اساطیری
» ۱۳۲	۱- علویت در بینش اساطیری
» ۱۴۵	۲- مفهوم زمان در بینش اساطیری
» ۱۴۴	الف. زمان در ایران قدیم
» ۱۴۹	ب. زمان در هند
» ۱۵۳	۱- افسانه رژه مورچه‌ها

» ۱۵۷	۲- مایای «ویشنو»
» ۱۶۱	ج. زمان در یونان
» ۱۶۸	د. زمان در چین
» ۱۷۰	ه. زمان تاریخی در مسیحیت
» ۱۷۹	۳- مکان در بهشت اساطیری
» ۱۸۵	الف. قوه متخیله و فضای اساطیری
» ۱۹۱	ب. «ماندالا» و جغرافیای اساطیری
» ۱۹۷	فصل سوم - «میت» و «ارکتیپ»
» ۲۰۲	۱- «میت» در مکتب روانشناسی اعماق
» ۲۰۶	۲- ارکتیپ
» ۲۱۷	فصل چهارم - «میت»، لوگوس، خاطره ازلی
» ۲۲۲	۱- خاطره ازلی یا «منهموزینه»
» ۲۳۳	فصل پنجم - «میت» و کلام آفریننده
» ۲۳۶	۱- چهار درجه ظهور صوت
» ۲۳۹	۲- «کوندالینی» و اشراق کلامی

پیشگفتار

این کتاب شامل مقالات و خطابه‌هایی است که در این چند سال گذشته تحریر و ایراد شده است. بی‌گمان برخی از مطالب اینجا و آنجا تکرار می‌شوند ولی این تکرار هر بار در متنی دیگر می‌آید و در نظرگاهی دیگر جلوه می‌کند. علی‌رغم تنوع مضامین، وحدتی ضمنی مطالب را بهم می‌تند و آن نیز مربوط به اشتغال فکری نگارنده است که کوشیده به سؤالهای اساسی‌ای که از وضع فعلی برخورد تمدنها برمی‌خیزد بنحوی از انحاء پاسخ دهد: آیا سیطره بی‌چون و چرای تفکر تکنیکی غرب، ارتباط میان تمدنهای بزرگ را میسر می‌سازد؟ چرا شکاف میان دیانت و فلسفه، روح و جسم که دوگانگی مضمر در ساخت بنیادی تفکر غربی است معادلی در تمدنهای بزرگ‌آسیائی نمی‌یابد؟ چرا علم جدید به معنی غربی کلمه هرگز در این تمدنها پدید نیامد؟ مقولات بینش اساطیری که عنصر غالب تفکر آسیائی بوده است چه اختلافاتی با تفکر فلسفی غربی دارد؟

نگارنده بخوبی به این امر واقف است که در این کتاب پاسخها محدود است و تحلیل مسائل ناقص. تحقیقات مربوط به این امور که یقیناً مهمترین وظیفه تفکر در کشور ماست، هنوز شروع نشده است. ایران جزئی از تمدنهای بزرگ‌آسیائی است. دیدی که ایرانیان از مبدأ، طبیعت و انسان داشته‌اند، نزدیکتر به بینش سایر تمدنهای آسیائی است تا به دید آخرین مراحل تحولی تفکر غربی. از این رو در هر گفتگویی با غرب، سایر تمدنهای آسیائی نیز کم و بیش همصدا هستند و علیرغم اختلافات فاحشی که از لحاظ دینی، مرام سیاسی، توسعه صنعتی و پیشرفت اقتصادی. میان این تمدنها موجود است، ما، بازماندگان تمدنهای بزرگ‌آسیائی نسبت به غرب، در یک گردونه تقدیر تاریخی قرار گرفته‌ایم. منجش دقیق این تقدیر تاریخی و بررسی تحولاتی که در شرف گذراندن آنیم، یا تطورات ژرفتری که ممکن است در آینده نزدیک، بنیاد جوهری تمدنهای ما را یکسره دگرگون کند، امری است که باید هم‌اکنون متفکران این قاره کهن را به خود مشغول سازد.

«معارضه جوئی معاصرو هویت فرهنگی»، ترجمه مقاله ایست که در اصل به فرانسه تحت عنوان: *Défi contemporain et identité culturelle* برای یونسکو تهیه شد و خلاصه آن، به انگلیسی در کنگره فلسفی نیویورک در فروردین ماه ۲۵۳۵ ایراد گردید. این مقاله را آقای آرامش دوستدار به فارسی برگردانده است.

«بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» ترجمه فارسی خطابه‌ای به انگلیسی است که تحت عنوان: *Idols of the Mind and Perennial Memory* در دانشگاه هاروارد در اردیبهشت ماه ۲۵۳۵ ایراد گردید. «تفکر هندی و علم غربی» ترجمه خطابه ایست که در شهریور ماه ۱۳۵۴ در کنگره فلسفی مشهد تحت عنوان: *Pensée indienne et science occidentale* ایراد گردید. این مقاله را آقای رضا داوری به فارسی برگردانده است. «تصویر یک جهان» مقاله ایست که به فرانسه در مجله یونسکو: *Culture, volume I, No 4, 1974* تحت عنوان: «*Le devenir iranien et le passé culturel*» به چاپ رسید. این مقاله توسط آقای جمشید ارجمند به فارسی ترجمه شد و در مجموعه انتشارات «فرهنگ ایران» تحت عنوان «آینده ایران و گذشته فرهنگی» در آذرماه ۱۳۵۴ درآمد. «بینش اساطیری» مقاله ایست که در کتاب *الفبا* جلد ۵ به طبع رسیده است.

معارضه‌جویی معاصر و هویت فرهنگی

ما از معارضه‌جویی معاصر که در آسیا موجب دگرگونیهای فکری می‌شود سخن می‌گوئیم، برای بی‌هویتی که تمدنهای سنتی را تهدید می‌کند تأسف می‌خوریم، و نیز از این زیست دوگانه بیمارگون خود می‌نالیم: یعنی از این تناقض وجودی که حاصل برخورد دوجنبه کاملاً متفاوت دوبینش است، جنبه‌هایی که متعلق به دو وجه وجودی متغایر هستند و در برخوردشان با یکدیگر ما را به رفتاری نسنجیده و واکنشی غیرقابل پیش‌بینی سوق می‌دهند و مالا درچنین خطای تفکر عالمی را برای ما بهمان اندازه با «عرفان» عجین می‌سازند که عرفان را به توضیحات علمی مخدوش.

اما ببینیم مراد از معارضه‌جویی چیست؟ آیا این معارضه‌جویی نیروئی نیست که در برابر ما قد علم می‌کند، ما را به مبارزه می‌طلبد، به پیکار دعوت می‌کند؟ آیا در این معارضه‌جویی، عنصر بیگانه‌ای وجود ندارد که باید در وضع ما ملحوظ شود، به حساب آید، عنصر بیگانه‌ای که به صرف بیگانه‌بودنش از ما می‌خواهد تا موازنه بهم خورده را از نو برقرار سازیم؟ هر قدر که این معارضه‌جویی زورمندتر باشد تلاشهایی که مستلزم غلبه بر آن است، جانکاه‌تر خواهند بود و وقوف لازم برای تحلیل وضع و شناختن نیروهای عامل و وسائلی که برای چیره‌گشتن بر این کشمکش لازمند ضروری‌تر خواهد گشت. در چیره‌گشتن بر هر معارضه‌ای برابری نیروهای مؤثر و تجانس ساختمانی ایده‌های عامل در کشمکش، وسیله‌ای برای زایش نو، بازسازی خود، و ایجاد نیروهای نو خواهد شد و این همان پدیده‌ای است که ما آنرا غالباً در برخورد تمدنها، در

«رنسانس» های کمابیش موفق که در متن یک فرهنگ متحقق گشته اند، باز می یابیم. این همان پدیده ای است که ما به صورت «رنسانس کارو- لنژی» قرن نهم در اروپا، رنسانس دین هندو در همان قرن که بر اثر کوششهای حیرت انگیز «شانکارا» و «کوماریلا» در هند بوجود آمد، یا به صورت «رنسانس» بزرگ اروپایی قرن شانزدهم، می شناسیم و باز بهمین سبب است که ما ترجمه آثار فلسفی نوشته های عربی به لاتینی را که در قرن دوازدهم میلادی صورت گرفته و نتیجه پرتیری که چنین معارضه ای برای فکر قرون وسطائی داشته است امری مهم می دانیم و نیز از همین زمره اند ترجمه های تبتی و چینی آثار بودائی «ماهایانا» یا ترجمه های آثار کلاسیک سانسکریت به زبان فارسی در قرن شانزدهم میلادی و سرانجام مجاهدات مورد نظر اکبر شاه در هند برای تلفیق مذهبی، مجاهداتی که خاتمه اش در آثار داراشکوه، فرزند شاه جهان، به اوج خود می رسند.

این برخوردها و گفتگوها و رنسانس هائی که در داخل یک تمدن تحقق می یابند، یقیناً برای کسانی که عامل و معروض آنها بوده اند، و از آنها الهام گرفته اند و بر آنها چیره گشته اند هم حکم معارضه را داشته اند و هم موجب آزادی، شکفتگی و احیای نیروهای آفریننده آنها بوده اند. «جان سکوتوس اری گنا»^۱ از این رو چهره اصلی رنسانس کارولنژی است که توانسته است ترکیبی جسورانه از اندیشه نوافلاطونی و دین مسیحی بسازد، ترکیبی که خود بر تمام کوششهای پیشین آباء یونانی مبتنی است و هرگز میسر نمی گشت اگر علیرغم تفاوت های بزرگ میان دو نحوه تفکر یونانی و مسیحی، این دو جریان مختلف به تجربه معنوی انسان مجال بروز نمی دادند؛ اگر «شانکارا» از یکسو با دین بودا مبارزه می کند و از سوی دیگر از آن الهام می گیرد، علت اینست

که «بی‌جوهری»^۱ بودائی به تجربه‌ای عرفانی اشارت می‌کند که به مقام نامشروط «آتمان»^۲، بوجهی که در مکتب «ادوایتاودانتا»^۳ آمده است، نزدیک است و نیز بدین سبب که «کارما»^۴ رشته ناگسستی پیوند هر دوینش است. اگر داراشکوه می‌خواهد عرفان هندو و تصوف اسلامی را در تشبیهی بسیار عجولانه که در عین حال، از حیث ارتباطات مترتب بر آن تشبیه، بهمان اندازه جالب توجه است یکی بدانده این علت است که دین هندو و دین اسلام در تجربه متافیزیکی خود، دارای ساختمانی متجانسند و این که «ایده‌آل» انسان، سرنوشت و وضع او در جهان، و نیز نظام وجودی وی در هر دوینش هندو و اسلامی همسانند. اگر تفکر ابن‌سینا و ابن‌الرشد متفکران مغرب زمین را به گرفتن وضع در برابر این معارضه‌جویی شرقی وامی‌دارد؛ اگر در برابر جبر یونانی - اسلامی، «خلق از عدم»^۵ که ناشی از اراده مختار در مسیحیت است، قرار می‌گیرد؛ اگر فیضان^۶ وجود و خلق از عدم در کشمکشهایی که برای زایش و باروری افکار مؤثر و پرمهرند باهم تلاقی می‌کنند، به این علت است که اسلام و مسیحیت یونانی شده، با وجود اختلافات بزرگشان، هر دو به مرجع برتر الهی و روحانی معتقدند و این که تجربه عرفانی کسانی چون ابن‌عربی و «مایستر اکهارت»^۷ در اصل همانند هر چند فضا‌های فرهنگی آنها از حیث اشکال و روش‌شان با یکدیگر متفاوت باشند. اما آیا ما در این معارضه‌جویی معاصر همان برابری جوانمردانه یا همان تجانس ژرف را باز می‌یابیم؟ هرگز! علتش اینست که برای نخستین بار در تاریخ بشر رابطه انسان با خدا و طبیعت از بن زیرورو می‌گردد و این دگرگونی عمیق از جانب مغرب زمین به سوی ما می‌آید. در مغرب زمین قرن شانزدهم و هفدهم است که عصر صنعت آغاز می‌گردد

و در این عصر است که دانش قدرت شناخته می‌شود (پیکن) و انسان فرمانروا و مالک جهان می‌گردد (دکارت). همانطور که «کیهان‌مداری»^۱ شاخص تفکر یونانی، و «خدا - انسان‌مداری»^۲ شاخص تفکر مسیحی بود، انسان‌مداری نیز شاخص تفکر دوره نو می‌گردد و فلسفه به انسان‌شناسی تقلیل می‌یابد. از آن زمان به بعد، تفکر علمی-تکنیکی که زاده علوم طبیعی بود، جای شناسائی تأویلی و عرفانی را می‌گیرد و غرض شناسائی‌ایست که تا آن زمان ارزشهای را استوار نگه می‌داشت که ارتباط عمیق بین تمدنهای مختلف را میسر می‌ساختند. بدین ترتیب موازنه به قاطع‌ترین وجه بهم می‌خورد:

از آنسو استیلا، قدرت، تجاوز و استعمار می‌تازد و در این سو دفاع انفعالی بصورت فلج ذهنی بروز می‌کند. چنین وضعی دیگر مجال برای گفتگو و هم‌سخنی باقی نمی‌گذارد. هرچه هست تخریب صرف تمدنهای محلی است که از آنها غالباً جز پوسته «فولکلور» چیزی باقی‌نمانده است. معارضه‌جوئی عصر ما در عین حال حکم یورشی را دارد که موجب واریزی کامل همه ارزشها و تشت اصول و آداب فکری و زیستی ما می‌گردد. همانقدر که این یورش بی‌امان و بیرحمانه است، بهمان اندازه نیز نیروهای معروض آن، از ثبات پیشین خود بی‌بهره‌اند و نتیجه‌قادر به مقابله با آن نیستند. چرا دیگر نیروها و تجانس عمیقی که سابقاً موجب نبضان حیاتی آن ترکیبات موفق، و احیای مجدد می‌گشت دیگر وجود ندارند؟ علت اینست که ارزشهای عامل در معارضه‌جوئی کنونی هیچگونه وجه مشترکی که با آن ارزشهای پیشین ندارند هیچ، ضد آنها هم هستند. ارزشهای کنونی نه فقط چندان اعتنائی به امکان شناسائی شهودی، به حرمت به طبیعت و به رستگاری انسان نمی‌کنند بلکه یکسره به «پراکسیس»^۳ صرف، به استثمار طبیعت و شرایط اقتصادی زندگی

آدمی می‌اندیشند. می‌توان گفت همه‌ارزشهائی را که ما قرن‌ها حفظ کرده بودیم و توجهی که براساس این ارزشها به پرورش روحی و بینش خود از جهان مبذول می‌داشتیم، ناگهان بصورت توهماتی تلخ برما نمودار گشته‌اند و ما پی برده‌ایم که واقعیت جز ولع به قدرت و اراده‌ای که داغش چهره «هوموتکنولوگی کوس»^۱ را نشاندار می‌سازد، چیز دیگری نیست. مراد از معارضه‌جویی معاصر، نقطه تقاطع مفاهیم اساسی بسیاری است که از آغاز پیدایش خود تاکنون بستر تحول خاصی را درنور دیده‌اند و بهمین مناسبت در تحول خود، ماهیت تفکر مغرب‌زمین را می‌سازند. این که این مفاهیم در هیأت معارضه‌جویی معاصر به‌نهایی‌ترین اشکال تحولی خود رسیده‌اند و امروزه حکم مفاهیم بسیار اختصاصی را یافته‌اند، امری است که از مطالعه تاریخی ایده‌های غالب، یعنی ایده‌هائی که محمل آن مفاهیمند، و نیز از مشاهده دگرگونی‌هائی که آن مفاهیم در اندیشه‌های متفکران بزرگ در طی قرون پذیرفته‌اند، به سهولت استنباط می‌شود. از سوی دیگر با توجه به جنبه تاریخی این تطورات، می‌توان دید که چگونه جریان مذکور درجهت دنیوی کردن^۲ عالم یعنی زدودن آن از نشأت روحی و تمثیلی، و بی‌روح ساختن طبیعت (افسون زدائی)^۳ و تقلیل آدمی به سوانق و غرایزش پیش رفته است. این ایده‌های غالب بر رویهم عبارتند از: پندار خلق از عدم، پندار سریان تاریخی، «سویژکتیویته»^۴ ذهن که هم مستقل از واقعیت جهان محسوس است و هم مستقل از واقعیت جهان معقول، اولویت اراده‌ای که ابتدا در ارتباط با اراده مختار «خدائی مشخص»^۵ معنای خود را می‌یابد و بعدها بعنوان اراده فردی آدمی نقش خالق را به عهده می‌گیرد و خود را بمنزله «من مطلق» و اراده معطوف به قدرت درمی‌یابد، و

- | | |
|-----------------------------------|-------------------|
| 1. homo technologicus | 2. sécularisation |
| 3. désenchantement (Entzauberung) | 4. subjectivité |
| 5. Dieu-personne | |

سرانجام تنزل «کزموس»^۱ یونانی به بعدهندسی، یعنی شینی کردن کل طبیعت که نتیجه اش شروع عصر علمی-تکنیکی و سیطره جهانی تفکر تکنیکی است.

بدون شک میان اراده نامتناهی «خدای متشخصی» که دیگر نه برطبق پندار نوافلاطونی به نشأت فیضان، بلکه به مشیت مطلقه خود، جهان را از عدم بوجود می آورد؛ خدائی که برایش ماده نه دیگر اصل عدم^۲ افلاطونی و ارسطوئی، بلکه چیزی است که از ید خود او به ایجاد آمده است؛ و از لحاظش معصیت نه فقط ناشی از اصل نفی، بلکه براتب بیشتر مترتب بر اراده مختار موجودی انسانی است، که بروی می شود و غرور را بر خشوع ترجیح می دهد، از یکسو، وارجی که مفهوم ماده به سبب اهمیت زیاده از حدی که علوم طبیعی از قرن سیزدهم پیدا می کنند از سوی دیگر، باید رابطه ای باشد. مفهوم ماده در تفکر «راجر بیکن» اصل تحرك درونی را می یابد و در تفکر «نیکولوس کوزانوس»^۳ و «جوردانو برونو»^۴ نیروی فناپذیر الهی می شود و مالا^۵ از طریق کشفیات «کپلر»، «کپرنیک» و «گالیله» از قرن شانزدهم به بعد، به پنداری ریاضی و مکانیکی از طبیعت تبدیل می گردد تا سرانجام از این مجرا، منجر به از هم پاشیدن کامل تصور «صورجوهری»^۶ گردد. باز بهمین نحو باید میان اشرافی که ماده حاصل می کند از یکسو، و اهمیت بیشتری که محسوسات، بدن و غرایز طبیعی انسان می یابند، از سوی دیگر، رابطه ای باشد. این غرایز در تفکر «هرمان یا کوپی» حکم ماهیت فردی را می یابد و با تعلیمات «ناتورالیست» ها و «پوزیتیویست» ها به فرضیه «انسان ابزار ساز»^۶ ختم می گردد. یعنی فرضیه ای که تفاوت میان انسان و حیوان را فقط یک تفاوت درجه ای می داند و نه تفاوت ذاتی. درچنین

1. kosmos

2. me on

3. Nicolaus Cusanus

4. Giordano Bruno

5. formes substantielles

6. homo faber

دیدنی روح دیگر انعکاس یک عقل برتر نیست، بلکه پدیده‌ای متفرع از طبیعت است.

سوانحی که حرکت تاریخ را متعین می‌سازند، یا تمایلات جنسی «لیبی‌دو» (فروید) هستند یا اراده و کشش‌های معطوف به قدرت (شوپنهاور، نیچه، و آدلر) یا گرایش‌های تولیدی و مآلاً عوامل تولید متفرع از غریزه تغذیه به‌عامترین معنای آن (مارکس).

از این گذشته می‌توانیم بستگی‌ای نیز میان دو امر دیگر ببینیم که یکی محور «مسیحی‌مداری»^۱ تاریخ در دو وجه قبلی و بعدی خود، به‌ترتیب بصورت خلق و هبوط آدم، و رجعت مسیح و نجات بشر باشد و دیگری فرضیه‌های بزرگ تاریخ که در پندار تاریخی هگل جریان پیشرفت روح بسوی خود، در پندار تاریخی «مارکس» سلوک دیالکتیک مبارزه طبقاتی و در پندار تاریخی «دیلتای»^۲ ساختمان‌های علی تاریخی یک دوره معین را نشان می‌دهند. پندار پیشرفت خطی نامحدود، که صورت دنیوی شده غایت مسیحی است، هرگز بوجود نمی‌آید، اگر مفاهیم اراده و عمل بوجهی که در پندار مسیحی خلق از عدم مندمج است، پیش از آن بنوبه خود جانشین مفهوم یونانی هستی لا‌یتغیر نمی‌شد و «فوزیس» یونانی به «افق تاریخی»^۳ مبدل نمی‌گشت تا حرکت جریان تاریخ را در رسیدن به غایت محتوم خود تسهیل کند، امری که «ژیلبردوران» آن را «بت‌پرستی تاریخ»^۴ نامیده است.

بی‌شک رگه تحولی از اصل «درونیت»^۵ و «سوژکتیویته»^۶ آگوستین به «اصل تفرد»^۷ «دونس سکوتوس» به تفکر انتقادی «اکهام» به اصل «کوگیتو»^۸ دکارتی به «مونا»های «لایب‌نیتس» می‌رسد، تا

1. christocentrique

2. Diltbey

3. Horizont der Geschichte

4. Idôlatrie de l'histoire

5. Innerlichkeit

6. principium individuationis (hacceita)

7. cogito

نزد «فیثته» به «عمل متعامل»^۱ من مطلق که خود را بر می نهد و نزد «اشتیرنر»^۲ به «من محض» که هر مشارکتی را طرد می کند و بالاخره نزد «سارتر» به فردیت انسانی که محکوم به آزادی است ختم گردد.

به همین نحو رابطه‌ای نیز میان اولویت اراده به معنای اراده نامتناهی خدایی متشخص از یک سو و صوربدله آن، چون مختاریت اراده نزد «کانت» و اراده معطوف به قدرت نزد «نیچه»، از سوی دیگر، وجود دارد. با توجه به این سیر می توان گفت که در تحول فکری مغرب زمین حرکتی از ذر به ذر، از عقل به غوایز، از غایت بینی و معاد به تاریخی پرستی، از روحانیت به عقل، از استغراق مدهوشانه انسانی که محو در مطلق است به سوی خودیابی فردخواه نفس بیش از حد متودمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می کند، صودت گرفته است. بنابراین پرسشی که در اینجام طرح می شود اینست: آیا در پس این تحول قوانین نافذی وجود دارند و بر فرض که چنین باشد آیا این قوانین فقط به انسان مغرب زمین مربوطند یا جهانی اند؟

تمدنهای آسیائی زمانی دراز خارج از بستر که مجرای این تغییرات بزرگ بود قرار داشتند. اما با آغاز عصر «کولونیالیسم» و استعمار منظم کشورهای که مقهور سیطره تکنیک مغرب زمین اند، مسلم گشت که این جریان تاریخی، باز ناگشتی است و سوائقی که این جریان را پیش می رانند بیشتر تابع نظام سودجوئی اند تا تعاطی معنوی تمدنها. از این زمان به بعد چنین تاریخی که دیگر جهانی شده ضرورتاً از آن ما نیز می گردد اما نه از این رو که ما در ایجاد آن سهیم بوده ایم بلکه چون هیچ چیز ما را در برابر تجاوز آن حفظ نمی کند. بنابراین این پرسش به اعتبار خود باقی می ماند که: غرض از این جریان تاریخی چیست؟ آیا روح مطلق است که در این جریان تاریخی متجلی می گردد تا در تفکر هگل نزد «سوژه» متناهی که انسان باشد به خود-

آگاهی برسد و آزادی خود را دریابد؟ یا اینکه آنطوری که «سارتین هایدگر» می‌اندیشد این تاریخ، تاریخ «فراموشی وجود»^۱ است؟ آیا آنطور که شیعیان می‌پندارند تاریخ ناظر بر غایتی اخروی است، یا آنطور که هندوان می‌اندیشند مرحله پیشرفته‌ای از «کالی یوگا»^۲ یعنی عصر آخر کیهانی است که در آخر الزمان جهانی را معدوم خواهد ساخت؟ طبیعتاً هر پاسخی که به این پرسش بدهیم وابسته دیدگاهی است که ما اختیار کرده‌ایم و یا می‌توانیم احیاناً اختیار کنیم. اما در غرضی که ما از طرح این پرسشها داریم، پاسخهای احتمالی ما در واقع بیشتر به اعتقاد و ایمان ما بستگی دارند تا به دانائی محض مان. اکنون می‌خواهیم مجمل^۳ به بررسی تحولاتی بپردازیم که ناشی از معارضه‌جویی کنونی هستند و این معارضه‌جویی کنونی در واقع نقطه ختام مرحله‌ای است که دوهزار و پانصد سال از تاریخش می‌گذرد.

در معارضه‌جویی کنونی که ما با آن مواجهیم همه ایده‌هایی که نیروی محرکه تمدن مغرب زمین هستند وجود دارند: از مفهوم اراده معطوف به قدرت گرفته تا تفکر تکنیکی و تجربی که ناظر بر غایات عملی است و مفهوم جریان تاریخ و بالاخره مفهوم انسان در حدی که به سوائق خود تقلیل یافته است. این دید تقلیلی^۴ پدیده‌ایست که به گفته متفکران امریکائی بعد معنوی تفکر را در انسان سخت تنگ کرده است. بدین معنی غالباً ساده‌سازترین مردم کسانی هستند که همه چیز را بوجهی وحشتناک تعمیم می‌دهند و آنچه را که در انسان شریف‌تر است در معرض خطر نابودی قرار می‌دهند. چنانکه مثلاً یک دانشمند معاصر می‌گوید: «انسان چیزی نیست جز یک مکانیسم بیوشیمی که از یک سیستم سوختی نیرو می‌گیرد، سیستمی که نیروی کامپیوترها را نیز

1. Seinsvergessenheit

2. kali yuga

3. réductionisme

تأمین می‌کند.»^۱ لودهنده در این عبارت ترکیب «چیزی نیست جز...» است که انسان را در هر رشته علمی، تابع نظام شیئی چیزها می‌سازد و سرانجام از وی «ناقص الخلقه»^۱ ای در متن طبیعت درست می‌کند. بدین ترتیب تصویرشکیل انسانی در جهان بصورت غبار در پندارهائی متناقض از هم می‌باشد. نتیجه این امر از جمله بروز جریانهای است که بر محور ترس و اضطراب از همه سو در ادبیات مدرن تنیده‌اند، یا گسیختگی معیارهای فرهنگی است که هنر را زیر آوار خود می‌گیرد و سرانجام مفهوم «پوچی» است که بی‌اساسی آرمانها و رؤیاهای طلائی «اوتوپيست»های بزرگ را نقش بر آب می‌کند. اینگونه ایده‌ها، هر قدر که برای بشریت از هم گسیخته‌ای چون ما وسوسه‌انگیز شوند، باز نمی‌توانند آرمانهائی باشند که ما در طی قرون برای خود فراهم ساخته‌ایم و براساس آنها، ارزشهای فرهنگی خود را استوار کرده‌ایم. ما هرگز فلسفه تاریخ نداشته‌ایم چون هستی هرگز برای ما به یک فعلیت یا یک رویداد تقلیل نیافته است. تاریخ برای ما تاریخ مقدس است یا درست‌تر بگوئیم معاد و غایت‌شناسی است. تاریخ در اسلام، از آدم گرفته تا محمد پیغمبر اسلام (ص)، چیزی جز رفع حجاب از حقیقتی جاودانه نیست که اصطلاحاً «حقیقت محمدی» نامیده می‌شود و پایان تاریخ برای شیعیان دوازده امامی، رجعت امام غایب است و نتیجه^۲ یک امرغائی است و زمانی که ما سپری می‌کنیم زمان انتظار است. عملیات و تنزلات^۳ «ویشنو»^۴ یا فتوحات «شیوا»^۴ برای هندوی مؤمنی که کنار رود گنگ در مراقبه‌ای ژرف مستغرق است، بیشتر فعلیت حقیقی دارد تا جنگهای اسپانیا در عهد لوئی چهاردهم برای یک فرانسوی. در سنجش با واقعیت بلاشرط هستی (برهنه)، شناسائی «تجربی - عینی» بهمان اندازه برای یک هندو

توهم است که نیروی جادوئی تخیل برای یک «راسیونالیست» دکارتی. سوانتی و غرایزی که انسان‌شناسی امروز را متعین می‌سازند، درست جزآن محرکات نفس اماره اند که یک مسلمان یا هندومی کوشند خود را از بند آن برهانند. علت این امر اینست که نجات انسان کاملاً منوط به از بین بردن و نابودی «ناآگاهی» ای است که برای مکتب یوگا فی‌المثل حکم تأثرات پی‌گیر مکتوم را دارد و منتج از «کارما»ئی است که بر اثر باز زائی‌های دوباره^۱ حاصل شده است. درچنین بینشی، بزرگی انسان به‌تأیید ارادهٔ معطوف به‌قدرت نیست، بلکه به‌خلاصی از آن است و به‌همین مناسبت است که هر شریعتی در مشرق زمین هندی، اسلامی یا چینی ناظر بر عمل بی‌منظور است — نظیر ایده‌آل «بهاگاوات‌گیتا»^۲ در هند — یا ناظر بر «بی‌عملی»^۳ است — نظیر آئین «تائو» در چین. بدین ترتیب تصویر آدمی در غباری از «ایسم»‌ها که هریک به‌ارزشها و معیارهای جهان‌بینی خاصی متکی هستند پراکنده نمی‌شود، بلکه در پنداری از «کلیت» انسان در همهٔ مراتب وجود شکل می‌گیرد.

بنابراین انسان یک «سوژه» منفک از امور نیست که برورطهٔ نیستی معلق باشد و هستی‌اش منحصرآ به‌آزادی‌اش متکی باشد، بلکه انسان «عالم‌صغیر» و پربعدی است که با همهٔ مراتب وجود ارتباطی جادوئی و باطنی دارد. به‌این معنی جهان نه فروغ عقل جزئی است و نه شبکه‌ای از قوانین فیزیک و ریاضی؛ جهان حضور درکلیتی است که نه در عینیت اشیاء، بلکه درکشف و شهود چهره می‌گشاید. در چنین پنداری، خدا دیگر نه تکلیف نامشروط عقل عملی (کانت)، نه تابشی از روح انسانی (فوئرباخ) و نه زادهٔ بیگانگی مذهبی (مارکس)، بلکه تجلی قلبی و بداهت بی‌واسطه است. این بداهت اصالی است که پیش از تنویر و حتی پیش از هر تنویر ناشی از عقل، ابتناء حقیقت می‌کند و

نه بداهت خود یافته «کوکیټو» و تصورات واضح و متمایز دکارتی. هر تمدن و هر پنداری از جهان هیأتی است که اجزایش یک کل «ارگانیك» را می‌سازند. بهمین مناسبت است که «اسوالد اشپنگلر» می‌گوید: «آیا کسی می‌داند که میان محاسبه دیفرانسیل و اصول دولت سلطنتی عهد لوئی چهاردهم، میان شکل دولت عهدعتیق در «پولیس» یونانی و هندسه اقلیدسی، میان پرسپکتیو فضا در نقاشی مغرب‌زمینی و چیره‌گشتن بر مکان از طریق راه‌آهن، تلفن و سلاحهای دوربرد، میان «کونترپوئن» موسیقی و سیستم اقتصادی اعتبارات، ارتباطی عمیق از حیث شکل وجود دارد؟» [۲]

همین بستگیهای ساختی و ارتباطات شکلی بسیار عمیق در جنبه‌های مختلف یک تمدن‌اند که نگرش آدمی، مقولات جایگاهی (زمانی-مکانی) و مختصر، کل «ارگانیك» یک فرهنگ را متعین می‌سازند. در تمدنی که فکر اساطیری-شاعرانه‌اش هنوز نظیر فرهنگهای سنتی پیشین، زنده است و از نشأت ملکوتی برخوردار، مقولاتی چون مکان، زمان و علیت، اموری کیفی و تابع ساختمانهای تمثیلی روح‌اند و نه قوانین «روش و تمایز» عقل. آنچه به‌مهاجم‌ترین وجه خود در معارضه‌جویی معاصر بر ما می‌تازد، همین ارتباط شکلی و ساختی است که وجوه مختلف تمدن غربی را در یک کل «ارگانیك» تجزیه‌ناپذیر بهم تنیده است. انحطاط کنونی مشرق‌زمین به‌وضوح نشان می‌دهد که ارزشهای دنیوی شده تمدنهای آسیائی نه دیگر رمق پیشین را دارند و نه اعتبار سابق خود را. اما این واقعیت مانع از این نمی‌شود که نشانه‌هایی از آن باورها، پندارها و مقولات نگرش و احساس جادوئی که در اعماق اندیشه و خاطره ما سرکوب گشته‌اند به‌جا نمانده باشد. از امروز به‌فردا نمی‌توان روح یک قوم را تغییر داد. و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم چیزی از آنچه انسانیت انسان را در پندار مسلمانان،

هندوها، یا ژاپنی‌ها که میان آسیائیه‌ها از همه غربی‌تر شده‌اند می‌سازد درکنه ذهنمان باقی خواهد ماند. این بقایا غالباً از اعماق بیرون می‌آیند، عرض‌اندام می‌کنند، واکنش‌های ما را متعین می‌سازند، در فکر ما اثر می‌کنند و روال عاطفی ما را در جهتی سوق می‌دهند و درست در همین حوزه عاطفی است که ما همان هستیم که بوده‌ایم. میان آنچه گمان می‌کنیم که باور داریم و آنچه احساس می‌کنیم شکافی چنان پدید آمده که نه فقط ما را به ترکیبی تازه یا زایش نیروهای نو و آفریننده بر نمی‌انگیزد، بلکه روالی «اسکیزوفرنیک» نیز در ما ایجاد می‌کند و این حالت که در تجلیات هنری، کارها و آثار ادبی ما نیز آشکار می‌گردد بیش از پیش دال بر مرحله فترتی است که ما در شرف گذراندن آنیم. چنین روالی هم ما را مشوب می‌سازد و هم نیروهای خلاق ما را فلج می‌کند. فلج می‌کند چون ما در برابر معارضة‌جوئی معاصره هیچ حربه متقابلی مجهز نیستیم. ما حتی در برابر این معارضة‌جوئی امکان انتخاب هم نداریم، چه تنها راه موجود همین است و بس، بنابراین باید این راه را برویم و از این راه نمی‌توانیم بازگردیم، چه بیم داریم از دیگران عقب بمانیم و از بستر جنبش تاریخی یکسره خارج شویم. معارضة‌جوئی معاصر خطابی است که تاریخ بتوان تنها تقدیر به ما می‌کند تنها تقدیری که ما باید آنرا به انجام برسانیم.

امکان انتخاب نداریم چون آنچه بر ما تحمیل می‌شود جزئی از چیزی نیست که ما بتوانیم آنرا تجزیه کنیم و از آن میان عناصر مناسب با حال خود را برگزینیم. آنچه بر ما تحمیل می‌شود يك ساختمان، يك هیأت کلی تجزیه ناپذیر است. می‌دانیم که جزء در کل و به اعتبار کل می‌تواند باشد. به دنبال این تحمیل، ما نیز شروع کرده‌ایم در مفاهیم تاریخی بیندیشیم. بنابراین از پیشرفت و عقب‌ماندگی کشورهای در حال رشد و از درآمد سرانه مردم می‌گوئیم، برنامه‌ریزی می‌کنیم، مجذوب

کامپیوترها می‌شویم، مسحور تکنولوژی حیرت‌انگیز جهان پیشرفته می‌گردیم، قدرت می‌طلبیم، به بازاریابی می‌پردازیم. از یک سو مردم را با سواد می‌کنیم و از سوی دیگر با پرکردن انبان سواد آنها از علوفه روزنامه‌های مبتذل عقل مردم را زایل می‌سازیم. فراموشی می‌کنیم که شاید بهتر و درست‌تر باشد که اول فضلا و باصطلاح چیزدانهای خود را از نو تربیت کنیم. مختصر، ما درست آن کارهایی را می‌کنیم که ضد ارزشهای جهان چند هزار ساله ما هستند.

اما تکلیف دار و ندارما، یعنی این اعتقادات کهن، این خاطره‌ای که در خود داریم چه خواهد شد؟ آیا میراث ما قادر است جریان حوادث را اصلاح کند و مأمی برای زندگی درونی ما تأمین نماید؟ شاید، اما یقیناً بنحوی ناآگاه. جوشش خون، نفاذ عمیق فرهنگی و بازگشت به اصل، اینها همه عواملی مؤثرند منتهی در حوزه‌های غیر معقول، در عواطف و غرایز. اما همین عوامل، مخل پیش‌بینی‌های بسیار خوشبینانه ما می‌شوند، برنامه‌های پرشور ما را مختل می‌سازند، مانع کارآئی جسورانه ما می‌گردند، مختصر اینکه پاره‌ای از وجود ما آن چیزی را که پاره دیگر می‌خواهد با سرسختی رد می‌کند و این وضع آنقدر ادامه می‌یابد و تا به حدی می‌رسد که کارآئی تکنیکی و محصولات روشنفکرانه ما در ابتذال مستحیل می‌گردد.

طبیعتاً ما هنوز باندازه کافی باتکنیک مأنوس نشده‌ایم، میان شیئیت شیء و مقولاتی که میزان عمل ما هستند هنوز تناسب و تطابق تام وجود ندارد، و چه بسا که در پندار ما مایه‌ای از تفکر اساطیری-شاعرانه شکل اشیاء را دیگرگون می‌کند و آنها را بیشتر بصورت «بازیچه» بر ما می‌نمایاند تا شیئی کارساز، و شاید بهمین سبب است که ما مشرق‌زمینی‌ها (باستثنای ژاپنی‌ها) در کارآئی تکنیکی خود اینچنین متزلزلیم. اما، از سوی دیگر، ما که به‌زنگ خطر متفکران مغرب

زمین در مورد عواقب شوم «تجدد» و صنعتی شدن بیدارگشته‌ایم و ویراثر اعتراضاتی که در سراسر جهان جوامع را از لحاظ ارزشهای علمی-تکنیکی متزلزل ساخته‌اند به‌شور آمده‌ایم، رفته‌رفته شروع می‌کنیم از هویت فرهنگی و ارزشهای جاودان سنت پیرسیم و تا حدی به این نکته پی‌بریم که امور می‌توانستند طور دیگری هم باشند. و با اینهمه چه کاری برای چاره‌جویی کرده‌ایم؟ هیچ! باز همان خطاها را می‌کنیم. شاید اگر از تجربه تلخ آن کسانی که تقلیدشان می‌کنیم می‌آموختیم، و یا نسبت به خاطره نیاکان خود وفادار می‌ماندیم، حتی‌الامکان از چشیدن شرنگ سرخوردگیها مصون مانده بودیم، اما نه! حتی عجله داریم از آنهایی که با شتاب هرچه تمامتر می‌خواهند معلوم نیست به کدام سر منزل مقصود برسند نیز پیش بیفتیم.

و هنر چه وضعی دارد؟ آیا اساساً می‌توان از هنر بعنوان پدیده‌ای که هیچگونه رابطه‌ای با دیگر تجلیات معنوی نداشته باشد، سخن گفت؟ مسلم است که نه. روح‌وقتی زنده و فعال است که در همه قلمروها حرکت کند و هیچ هنر واقعی نمی‌تواند در ما بدمد بی‌آنکه از فوران همسانی در دیگر قلمروهای معنوی متأثر باشد. معنی این حرف البته این نیست که هر هنرمندی به آنچه میکند شاعر است. اما باید هوا و فضای مناسبی باشد تا تجلیات روح بشکند و یکدیگر را متقابلاً^۱ بارور سازند. باین معنی است که می‌توانیم از «روح زمانه»^۱ بگوئیم، علی‌السویه است که «روح زمانه» «بخش وجود»^۲ باشد یا دیالکتیک شرایط یک عصر معین. هنر مدرن اروپائی پدیده‌ای نیست که در گردونه فرهنگ این دوره مغرب زمین برای خود مجزا باشد. در این گردونه ارتباطی عمیق و «ارگانیک» میان انقلابات مختلفی که در همه حوزه‌های شناسائی روی

می دهند وجود دارد. اما چشم اندازهای نو در عین اینکه پدید می آیند و افق دید ما را در جهان گسترده تر می سازند زیر پایمان را که خود بخود بانداژه کافی سست هست، خالی تر می کنند. مکانیک «کوانتا» نشان می دهد که اجزای بنیادی ماده از قوانین فیزیک کلاسیک تبعیت نمی کنند، در این زمینه ما با مفاهیم جدیدی چون اصل «عدم قطعیت»^۱ نظریه نسبیت و علیت آماری^۲ سروکار داریم. بدین ترتیب ساختمان ماده همچنان غامض تر می گردد و عرصه ناشناخته ها و اسرار وسیع تر می شود. «فروید» در اعماق روان می کاود و «مکانیسم» نا آگاهی فردی و «لیبی دو» را کشف می کند، «یونگ» به همین نا آگاهی فردی کلیت می بخشد و آنرا «نا آگاهی جمعی» می خواند که حاصل صور ازلی بشریت است. جامعه شناسان فرانسوی، ساختمان بدشناخته ذهن اقوام ابتدائی را بررسی می کنند و نحوه دریافت چنین ذهنی را «پیش منطقی»^۳ یا «ارتباط جادویی» می نامند. «ادموند هوسرل» به خود امور بازی گردد و «عطفیت ذهنی» را کشف می کند. در چنین فضائی است که جنبشهای مدرن و بزرگ هنری پای می گیرد. از «امپرسیونیسم» و «فوتوریسم» گرفته تا «کوبیسم» و «سوررئالیسم». در همین فضا است که «سزان» می خواهد طبیعت را بصورت «استوانه، کره، و مخروط» ببیند و «پال کله» که نقاش متفکری است، می خواهد «نامرئی» را مرئی سازد. از ادبیات این عصر بآسانی می توان دریافت که در پس این دگرگونیها و جنبشهای هنری، جریانی از انحلال صور و از هم پاشیدن نظام های فرهنگی و آرمانها، همچنان تزلزلی از تصویر سنتی انسان ساری است. متفکران از «نیهیلیسم» می گویند، «اشپنگلر» سقوط مغرب زمین را پیش بینی می کند، قهرمان های آثار ادبی نمودار ترس و دلهره و پوچی اند

چنانکه «مالت»^۱ قهرمان یکی از داستانهای «ریلکه» زندگی را درماهیت خود امری «غیرممکن» می‌انگارد. اما درست همین «امر غیرممکن» در تلاشی ورای خود، یعنی در تجربه‌ای تازه از معنویت، بروز می‌کند. و باز بدین معنی است که تی.اس. الیوت به «نقطه ثابت جهان‌گردان» توجه می‌کند و «مارتین‌هایدگر» از جهش در بنیاد وجود سخن می‌گوید که همانا اندیشیدن نااندیشیده یعنی حقیقت وجود است.

حال ببینیم وضع هنر نزد ما چگونه است؟ آیا نزد ما نیز هنر همین مراحل «نیهیلیسم» را که ذکرشان باجمال رفت پیموده است؟ بی‌تردید روح زمانه ما نیز بصورت آن‌گردونه اشکالی که اسپنگلر اندیشیده و دریافته بر ما تحمیل شده است. هنر شرقی همواره درست خود باقی مانده است. غرض از هنر سنتی آن‌خاطره جاودانی است که ساختمانهای ذهنی و مآلاً آن‌کل سازنده نظام فرهنگی ما را حفظ می‌کند. در این نظام فرهنگی، الگوها، شکل‌ها در «همشکلی» دیدی تکرار می‌شوند که نه در بروزات بلکه در خمیره و جوهر باطنی خود تجدید حیات می‌کند. نشانه این امر اینست که هنرمندان ماقرنهاست که همان نقش‌ها و همان الگوها را که به تجربه و زیست معنوی‌شان غنی‌شده‌اند مکرر می‌سازند. بنابراین منظور هنرمندان مانه ابداع انفرادی و تغییر، بلکه وفاداری به روح و خاطره قومی است. وفاداری‌ای که جبراً توأم با احیاء باززائی نو باشد. جنبه دیگری از بروز این وفاداری همانا محو فرد در کلی است که فرد را در خود مستحیل می‌سازد. همین است که پرده گمنامی آفریده‌های هنری آسیائی را می‌پوشاند و تجربه معنوی کلی انسان چنین اهمیت نزد ما می‌یابد. زیرا فقط کسانی که متذکر هستند به این‌خاطره راه دارند و فقط کسانی می‌توانند متذکر باشند که محبوب نمی‌مانند. محبوب نماددن یعنی راه بردن به اسرار، و هر رهبردی در

حکم‌گشودن جهانی است که در درون هنرمند نیز هست. جهان‌گشائی باین معنای خاص، ناشی از دید هنرمند از حقیقت است. حقیقتی که نه بصورت شیئیت اشیاء — دایره، مکعب یا حجمهائی که بدست آدمی منجمدگشته است — جلوه می‌کند، بلکه حقیقتی که درگنبد فیروزه‌ای حاشیه‌کویری می‌درخشد، یا در خلوت یک آبشار چینی حکمفرماست، یا در لبخندی که بر لبان یک «بودی ساتوا» نقش می‌بندد، تجلی می‌کند. به این علت است که نقوش موج مظاهر تخیلی چنین اهمیتی در هنر ایرانی دارد.

اما آیا از وقتی که ملاکهای فرهنگی فرو ریخته‌اند، از وقتی که گنبدهای فیروزه‌ای زیر شن‌های موج مدفون شده‌اند و لبخند بر لبان بوداها خاموش گشته است باز هم می‌توان ادعا کرد که مشرق‌زمین هنری در خور آفرینندگیهای پیشین خود دارد؟ البته اینجا و آنجا هنوز از هنرهای سنتی ما اثری برجا هست، اما گنجینه‌های هنر سنتی ما در معرض فناست و هنرمندان ما هم می‌خواهند بنویه خود نقش «پرومته» را بازی کنند و غول و سوسه را به زنجیر کشند. اما آیا اینها هم مرحله دراز فروریزی ارزشها، نیهیلیسم و بیگانگی را پشت سر گذاشته‌اند؟ یعنی اموری که هرگز مفاهیم تهی و انتزاعی نیستند بلکه بعکس شرایط واقعی و سازنده یک زندگانی تقلیل یافته به‌عدم را می‌نمایانند. آیا اینها هم «مکانیک کوانتا» را در خود بازشناخته‌اند و ماده را در مادیت خود باز نموده‌اند؟ آیا اینها هم طبیعت را در دایره و مکعب و استوانه به‌شیء تبدیل کرده‌اند؟ البته نه. پس این چه هنری است که نه از خاطره قوی خود بهره‌مند است و نه «دینامیسم» مضمحل کننده اراده معطوف به قدرت را می‌شناسد؟ چنین هنری مانند باقی تجلیات معنوی ما مرحله برزخ را می‌گذراند، یعنی نه از نبوغ جنون‌آمیز «وان‌گوگ» نشأت می‌گیرد و نه دیگر از فضای جادویی و تخیلی مینیاتور-

های قدیمی ما فیض می‌برد. چنین هنری یا از اشکال گذشته تقلید می‌کند — بی‌آنکه دیگر به محرکات معنوی آنها راه داشته باشد — یا از شکلهای پیشتاز هنر مدرنی که انگیزه‌های درونی‌اش بر او مستور است. بنابراین همه چیز را باید از نو انجام دهیم، باید از نو اندیشیدن بیاموزیم و از نو خود را احیاء کنیم. بدون وقوف یافتن به «تقدیر تاریخی»، این تمدنهای بزرگ آسیائی نه‌هرگز قادر به جهشی خطیر خواهند بود و نه می‌توانند روح خود را نجات دهند یا در عمل خلاق جهان‌نوسهیم باشند. و برای اینکه این وقوف حاصل‌گردد، باید همه مفاهیم وارداتی این یک قرن اخیر را بازشناسی کنیم، به عبارت دیگر ما باید اندیشیدن را از نو بیاموزیم و خود را نه‌آنچه که فکر می‌کنیم هستیم بلکه در آنچه واقعاً هستیم بازشناسیم و آن شویم که هستیم.

آیا می‌توان توافق یا در واقع سازشی میان معارضه‌جویی معاصر و نحوه دید و احساس ما ایجاد کرد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان تکنیک و سنت را آشتی داد و خاطره قومی را نجات بخشید و درعین حال رنج «خاطره زدائی» را نیز بر خود هموار نمود؟

ما غالباً می‌خواهیم تکنیک را امری بی‌آزار بدانیم که به کارهای گوناگون می‌آید و فراموش می‌کنیم یا نمی‌دانیم که ماهیت تکنیک، تکنیک نیست. در واقع خامی کود کانه اینست که ما گمان کنیم تکنیک را می‌توان از ارزشهای عجین با آن جدا ساخت. ما غالباً از یاد می‌بریم یا نمی‌دانیم که دانش، تکنیک و تکنولوژی در فکر مغرب زمین هرگز پدیده‌هایی منفک و مجزا نیستند، بلکه بعکس فرجام محتوم تفکر مغرب زمین‌اند و این که در این پیروزیهای حیرت‌انگیز، جریان دیرپای این جهانی شدن امور ساری بوده و این که مکانیک موجودت تکنیک از آنروز در کار خود موفق شد که «صورتجوهری» بتدریج جای خود را به روابط ریاضی و ارزشهای کمی دادند و بالاخره این که شناسائی به مثابه قدرت،

بر بینش اساطیری و تأویلی انسان غالب گشت. چگونه است که غایت معرفت برای «تائوئیسم» چینی نفس بی عملی است و دین هندو و اسلام به ترتیب عمل بی منظور و رضا را تجویز می کنند و سرانجام برای عارفی چون «اکهارت» انقطاع^۱ اصل مسلم است. علت اینست که در عمل کردن، یعنی در عملی که به معیارهای شیئیت و «پراکسیس» تقلیل یافته، نیروئی نهفته است که چون از ارزشهای والای معرفت منقطع شود، جریانی نیرومند، در تحولی بازناگشتی، ایجاد می کند و چنان عکس العمل زنجیری بوجود می آورد که اوجش همانا سقوط وجوه دیگر استعمار و ادراک خواهد بود.

این خطر ضمنی که در ماهیت هرگونه معرفت ناظر بر عمل صرف وجود دارد و هدفش استثمار طبیعت و تقلیل آن به منبع انرژی قابل تبدیل به کالاهای مصرفی است، از آغاز در طبع تمدنهای شرقی و تا حدودی نیز در تمدن یونانی — دوره ای که یونانی «پراکسیس» را تابع بازی بی غرض اندیشیدن عاری از غایات می پنداشت — احساس شده بود. نکته شکفت اینست که تفکر جدید با خاطره زدائی انسان

شروع می شود. وقتی «فرانسیس بیکن» بتهای ذهنی را مورد حمله قرار می دهد و آنها را بنام معرفت تجربی یکسره محکوم می کند، در واقع بیان گرایشی را می کند که در قرن سیزدهم پا گرفته بود و کسانی چون «راجر بیکن» و «آلبرت بزرگ» در استقرارش شتاب داشتند، و اصحاب تسمیه چون «اگهام» نیز زمینه لازم را برای آنچه در «رنسانس» حکم شالوده و آغاز دوره نور را داشت تهیه کرده بودند. بتهای «فرانسیس بیکن» بر رویهم ما به ازای خود را در سنت بمعنای امانت اسلامی دارند، یعنی در خاطره ازلی گنجینه هائی که انسان از نیاکان خود می گیرد و بدانها چون به عهدی مقدس وفادار می ماند. «کارآمد ساختن و پیشبرد

دانش»^۱ که بیکن تجویز می‌کند و مورد تأیید دکارت مؤسس فلسفه نو قرار می‌گیرد، خود نشانه روال متصرف استعمارگر و محاسبه‌کننده ایست که کار بستش را ما به صورت تکنولوژی می‌شناسیم و گردانندگانش بعدها همین «تکنوکرات»های امروزی می‌شوند.

وقتی فضائی برای شکفتن تفکر شهودی و اساطیری نباشد آزادی درونی آدمی دچار تنگنایی گردد. آزادی فقط آن‌امری نیست که انقلابیون آنرا در اعتراض به نظام مستولی و برضد بی‌عدالتی‌های اجتماعی یا در غلبه مبارزه طبقاتی می‌بینند، آزادی علاوه بر همه اینها بینشی بی‌غرض و بی‌منظور در بازی جهانی است. نگاهی که ژرفی‌اش را در «ایده‌آل» فرزانه حکیم، چنانکه در اندیشه‌های بزرگ مشرق‌زمین بروز کرده‌اند، می‌توان یافت. «ارهاط»^۲ بودائی، انسان کامل اسلامی، زنده آزادهندو همه مظاهر چنین نگاه بی‌منظوراند که در عرصه بازی جهان چشم می‌کشایند. این که در اعماق امور، گشایشی چون شکفتگی یک گل جادوئی در پگاه پیدایش اساطیری (هند) یا تجلی فیض رحمانی در آئینه‌های رنگارنگ جهان (اسلام)، یا نخستین ارتعاشات خاطره کیهانی (فلسفه بودائی) موجودند و در اقیانوس ازل نهفته، امری است که سنت‌های کهن شرقی به برکت افسون بینش اساطیری - شاعرانه همواره تکرار می‌کنند. این که انسان در دیدار بیواسطه نگاهی که دیگر مجذوب جزئیات و اشیاء نمی‌گردد بلکه خود را در آزادی خویش با بازی‌ای که او را به بازی گرفته یکی می‌بیند، باز امری است که در فرهنگ شرقی متجلی می‌شود.

اما وقتی ما به دانش، تکنیک و علم می‌اندیشیم و در اینها پیروزیهای بزرگ بشر را می‌یابیم، معنی‌اش این نیست که ما - حتی بی‌آنکه واقف باشیم - هرچه را که ضد این امور است و حتی به این

سبب که بی‌فایده است و با واقعیت ملموس رابطه‌ای ندارد درخور آن نمی‌دانیم که درتراز معرفت علمی جای داده شود؟ وقتی ما می‌گوئیم فلان چیز از نظر علمی آزموده شده است، در واقع مرجع مطلق وضع می‌کنیم که ورای هرگونه تناقض است و در مورد معنویات، در صورتیکه انسانهای بامدارائی باشیم، میدان را به اظهارات بسیار شخصی محدود می‌سازیم. علت این امر اینست که امور معنوی در جهانی مخاصم با تجلی آنها، مجال بروز نمی‌یابند و ناچار به حصار امور شخصی و خصوصی رانده می‌شوند. پیروان مکتب «ودانتا» می‌گویند: «یک‌شناسائی تجربی تا وقتی که خلافتش به اثبات نرسیده معتبر است.» و باین معنا می‌توان گفت مادام که هستی محجوب بماند، حقیقت همانا آزمون ما از جهان تجربی است. آیا به همین اعتبار نمی‌توان افزود: هرگاه انسان به مرتبه مشاهده محض برسد اعتبار واقعیت علمی-تکنیکی نسبت بیشتری خواهد یافت؟ اما این کار از عهده ما ساخته نیست چون مستلزم جهش و شهامت عظیم است. شناسائی‌های پراکنده امروزی که شامل حوزه‌های مختلفی از امورند هریک از ما را در محدوده یک علم نگه می‌دارند و به همین جهت است که ما از ایمنی دلگرم‌کننده یک عرصه تخصصی که ما را از گزند وسوسه دریا‌های بیکران درمان می‌دارد، به خود می‌بالیم. ولی هر تجربه معنوی، جهشی در ورطه وجود است و خطری است که مبادرت به آن فقط از عهده بشریتی برمی‌آید که می‌توانست، در جذبه لحظه‌ای شکوهمند، محدودیت‌هایش را یکجا فرو ریزد و از مرزهای خود درگذرد. اما آدم امروزی هر قدر بیشتر به دانش خود بیفزاید، دید خود را بهمان اندازه تنگتر می‌کند و به گفته شاعر، «بالهای غول‌آسایش مانع پرواز او می‌شوند.»

و اکنون در خاتمه ما با همین پرسش روبرو هستیم: معنای معارضه‌جویی معاصر چیست؟ معنای معارضه‌جویی معاصر اینست که ما

در خطر تغییر رابطه انسان با جهان و طبیعت قرار داریم. بنابراین این معارضة‌جویی نه فقط گفتگوی بین تمدنها را میسر نمی‌کند بلکه حکم انحلال تمدنها را از طریق تمدنی دارد که دیگر جهانگیر شده است. اما به یک معنا ما هم به سهم خود در جریان نیهیلیسمی که «نیچه» شاید بعنوان تنها پیشگوی قرن گذشته انکشت روی آن نهاده است می‌غلطیم. در چنین جریانی چشم‌انداز حیاتی ما چیزی جز غروب خدایان، انحطاط و تورم ارزشهای متافیزیک نیست، امری که در مغرب‌زمین دیگر محتوم گشته است و درحالی که ابعاد همه‌جاگیر «نیهیلیسم» موجب می‌شود که عکس‌العملی در جهت خنثی کردن آثار آن در مغرب زمین پدید آید، ما هنوز دوره اعتقادات ساده‌لوحانه قرن نوزدهم را می‌گذرانیم و با چنان خوشبینی‌ای از آینده علم می‌گوئیم که انگار انتظار مسیح آخر-الزمان را می‌کشیم. دوگانگی بیمارگونی که میدان کشمکشهای دو وجه متناقض وجودی ماست کوششهای ما را فلج می‌کند، مانع تحرك ما می‌گردد و راه را بر شکفتگی فکری‌مان می‌بندد. و فکر فقط در صورتی خلاق و زاینده است که یا متذکر به‌خاطره باشد یعنی به‌گفته حکمای اسلامی از «مشکوة انوار نبوت» فیضی برد یا کاملاً مستقل باشد، یعنی بستر قومی تذکر را ترك گوید و خود را به آب و آتش بزند تا به مبانی جدید دست یابد. تاریخ تفکر مغرب زمین بنحوی نشانه تلاشهای تفکری است که در جستجوی بنیادهای جدید است. در حال حاضر ما نه قادریم خود را به «مشکوة انوار نبوت» برسانیم و نه آنقدر آزاد و رهائیم که به کار «سیسی فوس» مبادرت ورزیم و از پای درنیاثیم. از اینجا رانده و از آنجا مانده، ما مشرق زمینها در برزخ بی‌ثباتی و بیقراری که چنین ما را آسیب‌پذیر و واکنش‌هایمان را غیر قابل پیش‌بینی می‌سازد، گرفتار شده‌ایم و میان این دو قطب نوسان می‌کنیم: میان «لائوتسه» و «مارکس»، میان رفتار جوانمردانه سامورائی‌ها و خشونت

اقتصادی. جایی که نیروهای خلاق منفعل شوند بروز همه‌گونه احوالی ممکن می‌گردد، حتی غیر محتمل‌ترینشان.

آیا می‌توان سازشی میان این دو وجه وجودی که یکی ما را به امنیت اجتماعی یک ایدئولوژی معین و غایات و وسائل محدود دعوت می‌کند و دیگری ما را به گفته «اکهارت» به «کویر هستی» یا به گفته حافظ به بانگ جرس می‌خواند ایجاد کرد؟ هرگاه این معنا را بگشاییم و یا لااقل این سؤال را مطرح سازیم آنگاه تاحدی خود را دریافته‌ایم.

یادداشتها

1. Victor E. Frankl: «Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie» *Menschliche Existenz und moderne Welt*, Teil I, Berlin 1967, S. 344
2. Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, Deutscher Taschenbuch, Verlag, S. 8

بتهای ذهنی و خاطره ازل

اگر درست به منظور فرضیه بتهای ذهنی «فرانسیس بیکن» پی ببریم و درونش را بکاویم می بینیم که بتهای ذهنی همان چیزی است که ما به ازای خود را درخاطره قومی تمدنهای کهن آسیائی می یابد. اگر تفکر جدید با زدودن بتهای ذهنی می آغازد و یا به عبارت دیگر با بت شکنی شروع می شود در این صورت می توان گفت که این «خاطره زدائی» یکی از عناصر غالب شیوه جدید تفکر غربی است که می خواهد پیش از هرچیز تفکری تجربی و مبتنی برشینیت وقایع عینی باشد. درضمن این روال، خود دال بر تفکیک هرچه بیشتر میان علم شهودی و علم عملی، دیانت و فلسفه و روح و جسم است. از طرف دیگر این شکاف اساسی، چنانکه بعد ملاحظه خواهد شد، در بطن خود فرهنگ غربی از آغاز موجود بوده ولی فقط با بیکن است که رسماً سر بر می آورد و به صورت روش نو تحقیق در می آید. از بیکن تا مارکس بستر تحول فکر غربی راه منطقی خود را می پیماید و علیرغم کوششهای بزرگ ایده آلیسم آلمان بالاخص هگل برای فراگذشتن از این دوئیت بالاخره به «پراکسیس» اجتماعی و اقتصادی تقلیل می یابد. این تحول در تمدنهای آسیائی هرگز بوقوع نمی پیوندد و علتش اینست که جدائی میان دین و فلسفه و روح و جسم و علم شهودی و علم عملی که دوگانگی مضمحل در ساخت بنیادی تفکر غربی است، در معنویت آسیائی معادلی نمی یابد و اگر در مشرق زمین هم بین این مفاهیم جفت دوئیتی قائل میشوند، این دوئیت، هرگز منجر به جدائی محض بین این دو و بیگانگی یکی نسبت به دیگری نمی شود، به عبارت دیگر، جسم تابع روح می ماند همانطوری که علم

عملی مقهور علم شهودی است و دیانت و فلسفه دووجه حقیقتی یگانه محسوب می‌شوند.

طبیعة^۱ آنچه را که بیکن بتهای ذهنی می‌خواند و خوارش می‌پندارد، در تفکر شرقی به‌صورت امانت، خاطره قومی محفوظ می‌ماند و متفکران بزرگ مشرق زمین می‌کوشند اساس تفکر را در ارتباط با آن و در تذکر پیام موجود در آن، جستجو کنند، زیرا گسستگی از مبدأ خاطره قومی، در حکم بی‌ریشگی و در نتیجه بیگانگی و تعلیق روی ورطه نیستی است و این تجربه‌ای است که تفکر غرب به حد کمالش می‌رساند. از این رو بتهای ذهنی در نظر بیکن وجه منفی همان خاطره ازلی است و علم برای او انهدام این بتها و اتخاذ روش نو تحقیق و بررسی است که فقط بر تجربه متکی باشد. نتیجه این روال، چنانکه دیده خواهد شد، مالا^۲ تنزل تفکر به پراکسیس محض است و نتیجه پراکسیس ظهور ایدئولوژیهای جدید است که بعلت روش تقلیلی حقیقت به یکی از سوائق نفس انسانی، به‌صورت بتهای جدیدی در می‌آیند که جهان آشفته ما را به هزاران جبهه^۳ مخاصم با یکدیگر تقسیم کرده‌اند.

فرضیه^۴ بتهای ذهنی برای نخستین بار در اثر فرانسس بیکن معروف به نووم^۵ «دگانوم» ظاهر می‌شود. بیکن یکی از بانیان نهضت رنسانس در انگلستان است و بزعم خیلی‌ها پدر تفکر «پوزیتیویست» بحساب می‌آید. او متفکری است که علیه سنت ارسطوئی و مدرسی قیام می‌کند ولی این قیام نه‌بدان معناست که وی از مکتب افلاطون پیروی کند و یا حامی مشرب «تلوزوفی»^۶ باشد، بلکه قیامی است که در قبال تفکر سنتی پیشین، طالب روش علمی و شیوه جدید تحقیق و اختراع است. بیکن واضع فرضیه^۷ بتهای ذهنی است که عبارتند از بتهای قبیله، بتهای غار، بتهای بازار و بتهای نمایش.

(۱) بتهای قبیله شامل آن معتقداتی است که در ذهن انسان موجودند و در قومیت او خفته، زیرا هرادراکی ناشی از حواس و ذهن، منفک از قالبهای پیش ساخته ذهن هستند و با واقعیت اشیاء چندان مطابقتی ندارند و در نتیجه ذهن انسان مانند آن آئینه‌های ناهمواری است که خصایص خود را به اشیاء نسبت می‌دهند.» [۱]

(۲) بتهای غار آن معتقداتی است که به فرد تعلق می‌گیرد چه انسان، قطع نظر از تعصبات و خطاهای جمعی‌ای که از طریق تعلقش به قبیله‌ای خاص به او منتقل می‌شود، از تعصبات فردی نیز برخوردار است. این تعصبات، بعلت تصرف تمایلات شخصی و سنن آموزشی و مراجع تقلیدی که انسان از آنان ملهم می‌شود، نور طبیعی عقل انسانی را فاسد می‌کنند. [۲]

(۳) بتهای بازار از معاشرت و ارتباط افراد با یکدیگر و بالخصوص از زبان و کلام ناشی می‌شوند، زیرا از این رهگذر کلام را جایگزین فکر می‌کنیم و کلام فهم انسان را منحرف می‌سازد و به تناقضات بسیار و خطاهای فاحش می‌گراید. [۳]

(۴) بتهای نمایش شامل سیستمهای بزرگ فلسفی گذشته است. جمیع مشارب فکری و فلسفی اعم از یونانی و مدرسی که تا حال پدید آمده‌اند، بمنزله بازیهای گوناگونی هستند که روی صحنه تاریخ قد علم می‌کنند. اینان بزعم بیکن عبارتند از فلسفه سوفسطائی (ارسطوئی)، فلسفه تجربی که مربوط به آراء و معتقدات کیمیاگران است و فلسفه خرافی که منظور مکاتب فیثاغورثی و افلاطونی است.

بدون شک فرضیه بتهای ذهنی در تفکر بیکن جنبه منفی و انتقادی دارد. طرح کردن این مسأله در حکم حمله‌ای شدید علیه حکمت جهانشمول مکتب مدرسی، حکومت معنوی کلیسا و جهان‌بینی پیشین دیانت مسیحی بحساب می‌آید که بر محور انساند

خدامداری» استوار بوده است. ولی ییکن از انتقاد قدسی فراتر نمی‌نهد، چه‌راه حل‌های عرضه‌شده دربارهٔ اینکه چگونه می‌توان به تجربهٔ صرف‌رسید ناقص و روش استقرائی وی از تأمین تسلطی که علم مدعای آن است، عاجز است. این رسالت دکارت مؤسس فلسفهٔ جدید بود که توانست شیوهٔ استقرائی ییکن را با روش قیاسی خویش تکمیل سازد و شالودهٔ تفکر جدید را پی‌ریزی کند.

حال ببینیم بتهای ذهنی در پرتو ارزشهای سنتی چه محتوائی دارند و با چه واقعتهائی مطابقت می‌کنند. تعبیری که ما از بتهای ذهنی می‌کنیم برخلاف روش ییکن می‌کوشد جنبهٔ مثبت این بتهای رانسان بدهد. بدیهی است که ییکن نمی‌توانست فرضیهٔ خود را از این نظرگاه بخصوص بنگرد، زیرا وی آنچنان علیه آنچه که سنت می‌نامند عاصی بود و چنان از مزاحمت معتقدات گذشته مطمئن که تصور اینکه خاطرهٔ قومی می‌تواند گنجینه‌های نفیسی را در بر داشته باشد و اصولاً از نحوهٔ دیگری از معرفت حکایت کند، هرگز به ذهنش خطور نمی‌کرد و اگر امروزه ما می‌توانیم به چنین تفسیری مبادرت ورزیم علتش آنست که در دورنمای تاریخی تفکر غرب، ما شاهد حرکت نزولی تحولی هستیم که ییکن چهارصد سال پیش باب‌گشائی کرد. این دورنما از آن جهت حائز اهمیت است که هم پویائی آرام‌ناپذیر تفکر غربی را آشکار می‌کند و هم بعلت وجه افتراقش با تفکر ما، مختصات عادات فکری ما را روشن می‌سازد و معلوم می‌کند چرا نهضتهائی که رنسانس و روشنگری‌اش نامیدند، هرگز در مشرق‌زمین بدانصورت که در غرب پدید آمد و عالم کهن قرون وسطائی را از هم پاشید، تحقق نیافت. برای ظاهرشدن این نهضت، ضروری بود که ما نیز روش «خاطره‌زدائی» را پیش می‌گرفتیم و راهی را که ییکن گشوده بود دنبال می‌کردیم. علت اینکه این امر

صورت نگرفت اینست که مشرق زمین برای مدت طولانی، لااقل تا قبل از برخورد شدید با آخرین مراحل تکمیلی تمدن غرب، نسبت به خاطره ازلی خود وفادار ماند و منزلت واقعی تفکر را در تذکر یافت نه در بت‌شکنی.

حال ببینیم در پرتو این خاطره قومی، بهای ذهنی چه معنائی می‌توانند داشته باشند.

(۱) بهای قبیله میراث قوم خاصی را در بر می‌گیرد یا امانتی است که از طریق انتقال گنجینه‌های سنتی بدست ما رسیده است؛ عبارت دیگر منظور خاطره جمعی قومی خاص است که تفکر از آن مایه می‌گیرد و افراد می‌کوشند رفتار اخلاقی و معنوی خود را برطبق ارزشهای مضمّن در آن تنظیم کنند و با الگوهای آن منطبق سازند.

(۲) بهای غار اشاره به تمایلات و رفتارهای افراد است که در جامعه سنتی همواره منطبق با ارزشهای معنوی و جمعی همان قوم است، زیرا در چنین جامعه‌ای فرد تابع جمع است و مفهوم فردیت و فکر آزاد و انفرادی، چنانکه بعدها در عصر جدید پدید می‌آید، هنوز قوام نیافته است. شاید تضادی که از آغاز قرن شانزدهم در غرب بین ارزشهای دنیوی و اخروی ظاهر می‌شود و موجب می‌گردد، فی‌المثل در زمینه هنر، اسامی نوابغ بزرگ پدید آید ناشی از اهمیت روزافزون همین فردیت باشد.

(۳) بهای بازار ناشی از خطاهای مستتر در کلام و زبان است. ولی کلام آنگاه اثر سحرآمیز خود را از دست می‌دهد که اندیشه‌آزایشه ازلی خود منقطع شود، یعنی جدا از بستر خاطره، مبدل بزبان محاوره روزمره گردد. زبان آنگاه قادر به حفظ اصالت معنوی خود است که بتواند کلید رموز امانت را در خود نگهدارد و با خاطره ازلی در ارتباط باشد زیرا کلام خالی از مضمون اصلی خود تهی است و فقط در این صورت

است که بقول بیکن مبدل به «موانع حیرت‌انگیز» در راه تفکر می‌شود. (۴) بتهای نمایش شامل سیستمهای بزرگ فلسفی است. ولی سیستمهای فکری در جامعه سنتی حوزه‌های خود مختار و مستقل تفکر نیستند. سیستمهای فکری آنگاه استقلال می‌یابند که فلسفه به «انسان‌شناسی» تقلیل می‌یابد و عصر «جهان‌پنداری»^۱ آغاز می‌شود. بی‌گمان خود بیکن یکی از راهگشایان مهم این عصر «جهان‌پنداری» است.

مکاتب فلسفی در جامعه‌های سنتی (مثلاً «دارشانا»های هندویا چهار مکتب بزرگ بودائی) علیرغم اختلافات فاحش خود، از چشمه‌ای واحد الهام می‌گیرند و دیدی مشابه از انسان و روح و عاقبت او دارند و این عاقبت کم و بیش معطوف به هدفی یگانه است که در معنویت کهن مشرق‌زمین همواره نوعی تکامل معنوی بحساب می‌آید که از طریق اشراق تحصیل می‌گردد. اما بیکن خواستار اینست که خاطره آدمی را ریشه‌کن کند و منظور همان مخزن صوراساطیری است که حکمت فیاض و جاودانه آدمی را تشکیل می‌دهد. شیوه‌ای را که بیکن برای این منظور اتخاذ می‌کند می‌توان در اینجا روش «خاطره زدائی» نامید، یعنی روشی که همراه با دو حرکت موازی و متقارن دیگر، یعنی دنیوی کردن تفکر اساطیری و «افسون‌زدائی» از عالم، قهراً، طی یک تحول نزولی، منجر به تفکر تکنیکی و تسلط بی‌چون و چرای آن می‌گردد و از لحاظ فلسفی در «پراکسیس» مارکس صورت قاطعی می‌یابد. در فلسفه مارکس است که رابطه دیرینه «تئوری» و «پراکسیس» کاملاً وارونه می‌گردد. حال شرایط اقتصادی و اجتماعی خود را در آگاهی منعکس می‌سازند و محتوای تفکر آدمی را شامل می‌شوند. این شرایط اینک قوه محرکه و انگیزه اصلی حرکت تاریخ محسوب می‌شوند. آنچه را که یونانیان باستان «تئوریا» می‌نامیدند و تفکر شهودی‌اش می‌خواندند

حال به یک «ایدئولوژی» تقلیل می‌یابد، عبارت دیگر، ساخت روئائی را به خود می‌گیرد که خود انعکاس مستقیم زیربنای اقتصادی اجتماعی یک عصر و زمانه خاص و معین است.

اما کدامند عللی که موجب دنیوی شدن تفکر غربی می‌شوند؟ کدامند انگیزه‌هایی که ساختمان یکپارچه دنیای قرون وسطائی را از هم می‌پاشند و دین و فلسفه را از هم جدا می‌کنند و سرانجام فلسفه را فقط به تفسیر اختراعات و فرضیه‌های علمی محدود می‌سازند؟ بی‌شک عللی که قادر به پدید آوردن چنین تحولی شگرف بودند بسیارند و ما نمی‌توانیم در این نوشته کوتاه زیرویم‌های این علل را چنانکه شاید و باید تجزیه و تحلیل کنیم. کافی است بگوئیم که تفکر غرب وارث دو میراث بزرگ است: فلسفه یونان و سنت دینی یهودی و مسیحی. این دو میراث، علیرغم کلیه کوششهای پیگیر در قرون وسطاء، نتوانستند باهم تلفیق یابند و ادغام پذیرند و «سنتزی» که می‌خواست تفکر یونانی را که بر مبنای «کیهان‌مداری»^۱ استوار بود با دیانت مسیحی که بر مبنای «انسان‌خدا‌مداری» قرار یافته بود یکی گرداند و دین و فاسفه را در وحدتی تجزیه‌ناپذیر بگنجانند، همواره آسیب‌پذیر ماند و در مقابل مخالفین تجزیه‌طلب، تاب مقاومت از خود نشان نداد و سرانجام بعد از آخرین کوشش «توماس اکوئیناس» برای همیشه از هم پاشید. این کشمکش، به قول «پلسنر»، نقطه بی‌قراری و منشأ تحرك عظیم تفکر غربی است.^[۴] شیوه نفی آنرا که یکی از مختصات برجسته روش سلوک عقلی هگل است می‌توان تا فرضیه «خلق از عدم» مسیحیت تعقیب کرد.

گرایش به «نیهیلیسم» و دنیوی شدن از آغاز در نطفه تفکر غربی مستور بوده است و «ژیلبر دوران»^۲ در این باره می‌گوید: «هفت

قرن استار تحت سه فاجعه: زمانی شدن کلیسا که «انکیزسیون» علامت شاخص آن است، دنیوی شدن فلسفه که فاجعه ناشی از نفوذ فلسفه ابن‌الرشد و گرویدن غرب به‌روشن تجربی - تعلقی ارسطو نقطه آغاز آنست، ویت‌پرستی تاریخ که نقطه پایان آن محسوب می‌شود.» [۵] این سه فاجعه بی‌شک منتج از کشمکش آشتی ناپذیر همان دومیراث است که بدان اشاره شد.

جریان زمانی شدن کلیسا و جدائی ارزشهای مقدس مسیحیت از دنیا و احتیاج و انجماد آنان در نظام کلیسا، موجب گردید که کلیسا یگانه مفسر حقایق جزئی و دینی محسوب شود و هرگونه کوشش انفرادی در جهت تأویل حقایق معنوی، بیرحمانه محکوم و تحریم گردد. این امر ضربه‌ای جبران‌ناپذیر به‌علم تأویل وارد کرد.

فاجعه مربوط به نفوذ فلسفه ابن‌الرشد بیشتر در خور موضوع ماست، زیرا فرضیه «حقیقت دوگانه»^۱ بغلط به او منسوب است. آنچه را که در قرون وسطا حقیقت دوگانه می‌گفتند - یعنی اینکه چیزی می‌تواند از لحاظ علم کلام^۲ حقیقت داشته باشد و نه از لحاظ فلسفه و بالعکس - ریشه‌های عمیق در تفکر غرب دارد و نمایانگر همان دید خاصی است که بر اثر تضاد ناشی از دومیراثی پدید آمده که حاکم بر تفکر قرون وسطائی بوده است: علم یونانی و سنت مسیحی.

ولی چرا حقیقت دوگانه را به ابن‌الرشد نسبت دادند؟ زیرا ابن‌الرشد اولین متفکر اسلامی نیست که به این امر اعتقاد داشته است که کتاب مقدس دو معنی دارد: یک معنی ظاهری و یک معنی باطنی. این عمل ذهنی که تأویلش می‌خواندند از مفاهیم اساسی تفکر اسلامی بشمار می‌آید و طبقه‌بندی سه‌گانه تفسیری که ابن‌الرشد وضع می‌کند شامل سلسله مراتبی است که در رأس آن فلسفه، یعنی علم به

حقیقت مطلق قرار دارد و بعد علم کلام می‌آید که قلمرو تفسیر دینی را در بر می‌گیرد و سرانجام در مرتبه ادنی، ایمان و دیانت جامی گیرند. این تفسیر سه‌گانه منتج از معجزه واحد کلام‌الله مجید است که از برای همگان است. این‌الرشد هرگز مدعی این نبوده است که دو نتیجه متناقض ممکن است در آن واحد حقیقی باشد یکی برای علم و فلسفه و دیگری برای دین و ایمان. حقیقت دوگانه بیشتر پرداخته و ساخته «اوروئیسیم سیاسی لاتینی» بوده است.

فرضیه حقیقت دوگانه حائز اهمیت بسیار بود و نتایج مهمی در برداشت. اول اینکه تضاد دیرینه میان دین و فلسفه را بوضوح برملا می‌ساخت و باعث می‌شد که آخرین کوشش تفکر غرب برای آشتی دادن این دو، بالاخص همت غول‌آسای توماس قدیس، نقش بر آب شود. ولسی این حقیقت دوگانه در ضمن با دو حرکت موازی دیگر نیز همراه بود. اول تفکیک تدریجی و بیش از پیش روح از ماده که در فلسفه آبابی کلیسا، علی‌الخصوص اگوستین قدیس، بصورت جدائی روح از جسم مستتر بود و پس از بروز مجدد در تفکر عرفانی «ویکتوری»^۱ ها در قرن یازدهم، قهراً در قرن هفدهم در فلسفه دوجوهری دکارت صورت قاطعی یافت. دوم نهضت مجدد «نومینالیسم» که پس از ظهور دوباره در قرن چهاردهم منجر به روش انتقادی اصحاب تسمیه از جمله «اکهام»^۲ گردید. انتقاد «نومینالیستی» اکهام این نتیجه را داشت که شناسائی به ادراکات حسی تقلیل می‌یافت و یگانه منشأ معرفت بیواسطه محسوب می‌شد و در نتیجه حقایق کلی یا «انواع معقول» بکلی از قلم می‌افتادند. علم کلام اینک وحی و امور ایمانی را در بر می‌گرفت و

1. Hugo de St. Victor, Richard de St. Victor

«هروگودوسن ویکتور» عارف آلمانی بود که در صومعه «سن‌ویکتور» پاریس می‌زیست. ریشاردوسن ویکتور، شاگرد او بود. مکتب عرفانی‌ای که در این صومعه بوجود آمد به «ویکتوری» معروف است.

2. Ockham

فلسفه که به علم دنیوی محدود گردیده بود، فقط به مسائل انضمامی و واقعیات عینی می پرداخت. فلسفه بیش از پیش به تجربه اتکاء می کرد و طبیعت، یگانه موضوع شناخت علمی بشمار می رفت.

در پایان قرون وسطا با دو رگه تحول فکری برخورد می کنیم: رگه عرفانی که از منابع نو افلاطونی مایه می گیرد و از شیوه نفی ما سوای حق^۱ مدد می جوید. این تمایل از «دنیس لارئوپاژیت»^۲ شروع می شود، سپس در قرن نهم، یعنی هنگام «رنسانس کارولنژی» در تفکر «جان سکوتوس اری گنا»^۳ جلوه ای نو می یابد و سرانجام منجر به عرفانی نظری «مایستر اکهارت»^۴ می شود و در قرن پانزدهم به تفکر عرفانی «نیکولاس کوزانوس»^۵ ختم می گردد. «نیکولاس کوزانوس» حد فاصل بین قرون وسطا و عصر جدید است. رگه دیگر، تفکر تجربی است که با «اکهام» احیاء می شود و منجر به «تله سیو»^۶ و «بیکن» می گردد. این دو رگه عرفانی و تجربی خود را تمام عیار در «رنسانس» باز می نمایند. تفکر «کوزانوس»، بالاخص تصورش از خدا که بقول او جمع اعداد^۷ است و دیدش از انسان که عالم صغیر است، و بالاخره برداشتش از عالم که صورت انضمامی و متناهی حقیقت نامتناهی است بهترین جلوه خود را در فلسفه «همه خدائی»^۸ «پرونو»^۹ می یابد. از طرف دیگر، متفکرین عارف مسلک و کیمیاگر، از قبیل «یاکوب بوهمه»^{۱۰} و «پارا - سلسوس»^{۱۱} می کوشند قدمی فراتر از ثنویت متافیزیکی بنهند و یک گوهری را جایگزین دوگوهری کنند. شاخص ترین نمایندگان شیوه تجربی «تله سیو» و بیکن هستند. با بیکن جدائی میان دین و فلسفه، «تئوری»

1. théologie Négative

2. Denys l'Areopagite (pseudo)

3. John Scotus Eriugena

4. Meister Eckhart

5. Nicolaus Cusanus

6. Telesio

7. Coincidentia oppositorum

8. panthéisme

9. Giordano Bruno

10. Jacob Boehme

11. Paracelsus

و «پراکسیس» کاملاً تحقق می‌یابد. فلسفه اینک علم نظری و علم عملی است.^۱

علم عملی یگانه شناسائی معتبر است و نحوه بررسی، هنر اختراع^۲ است که شیوه‌ای مطمئن برای کشف امور نو و بکر بشمار می‌رود. سنت و معتقدات کهن بتهای ذهنی و موانع راه پیشرفت عقل هستند.^۳ ولی منظور بیکن از هنر اختراع چیست؟ غرض او اینست که اختراعات علمی را دیگر نمی‌توان تصادفی و کورکورانه بدست آورد بلکه باید شیوه تحقیق علمی طبق اصول و قواعد درست و بنا به روش صحیح صورت گیرد. علم فقط کشف طبیعت و ماهیت اشیاء نیست بلکه طریق اختراع واقعیات جدید است. همانطور که تفکر یونانی و شرقی چندان اعتنائی به نحوه بکار بستن تفکر تکنیکی نمی‌کردند، همانطور نیز بیکن از علم نظری صرف که معطوف به مکاشفه و مشاهده بی‌غرض باشد، گریزان است و راغب پیشرفت دائمی علم عملی است. علم دیگر تماشا و مکاشفه نیست، بلکه وسیله ایست برای دست یافتن به هدفی معین. و این هدف در واقع بر طرف ساختن نیازمندیهای انسان است که متقابلاً از طریق اختراع پدید می‌آید. روشی را که بیکن در مقام سیاستمدار بزرگ دوره «الیزابت» در ذهن می‌پروراند در فلسفه دکارت مبدل به برنامه دقیق فلسفی می‌شود. دکارت در بخشی ششم «گفتار در روش راه بردن عقل» می‌گوید: «... بجای فلسفه نظری که در مدرسه می‌آموزند می‌توان یک فلسفه عملی قرار داد که قوت و تأثرات آتش و آب و هوا و ستارگان و افلاک و همه اجسام دیگر را که بر ما احاطه دارند معلوم کند به همان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه‌وران بر ما معلوم است. بنابراین، می‌توانیم همچنان معلومات مزبور را برای فوایدی که در خور آن

1. speculative and operative knowledge

2. ars inveniendi

3. obstructions of the mind

می‌باشند بکار بریم و طبیعت را تملک کنیم و فرمان بردار سازیم...» [۶] با تغییر این مرکز ثقل تفکر و تقلیل آن به غایات عملی، جوهر تئوری نیز تغییر می‌یابد. تئوری اینکه در خدمت پراکسیس صرف است. تنها علم معتبر برای دکارت، علم ریاضی است که منزّه از هرگونه پیشداوری موجود در سنت است. ولی دکارت بموازات این علم واضح و متمایز که از نورطبیعی عقل و «کوگتیو» مستفاد می‌شود یک دستور اخلاقی [۷] موقتی را نیز برمی‌گزیند و غرض از این اخلاق مصلحتی، پذیرفتن اصولی چند از قبیل پیروی از آداب و قوانین کشور و احترام گذاشتن به دیانتی که خداوند درباره او تفضل کرده و اتخاذ رفتاری خداپسندانه و تن در دادن به اعتقادات مذهبی و عرفیات متداول و اخذ عزمی راسخ و استوار و تصمیمی قاطع و بی‌چون و چرا درباره کارها است. این تمایز بین معرفت نظری و رفتار عملی را نزدکانت نیز بصورت عقل نظری و عقل عملی باز می‌یابیم. در واقع با دکارت دیانت و معنویت به اخلاق تحویل می‌شود و اخلاق نیز از آن پس چون وصله‌ای ناجور در سیستم نظری حکما جلوه می‌کند.

هدف «ایده آلیسم» آلمان فراگذشتن از تضاد و تعارض ناشی از «تئوری» و «پراکسیس» و جدائی بین روح و جسم است. برای «فیخته» شیء فی‌نفسه دیگر آن چیز اسرارآمیز و ناشناختنی نیست — چنانکه برای کانت بود — بلکه تحدید نا آگاه خود «من» است. وجود دیگر آن خدای متعالی نیست که دکارت کمال بی‌همتا و بعد نامتناهی‌اش را از فعل «کوگتیو» به شیوه قیاس بازمی‌شناخت، بلکه فعلیت نامحدود و سائقه‌ای^۱ نا آگاه است. بنیاد وجود بر تکلیف^۲ استوار است و فعلیت خود آگاهی است که معطوف به غایت است. برای هگل حقیقت مطلق ظهور روح است. هگل می‌گوید فلسفه با حقیقت سروکار دارد و

حقیقت همان کل و نحوه «شدن» آن است.^[۱] با گفتن این که فلسفه با حقیقت سروکار دارد و حقیقت نیز همان «ایده» است و ایده نیز واقعیت است و واقعیت هم ایده، هگل می‌کوشد خلائی را که ثنویت دکارتی در نظام یکپارچه طبیعت ایجاد کرده است، پر کند. زیرا اولین اصل فلسفه، که هگل «ایده مطلق» یا روح^۱ می‌نامد، حکم یک هیأت تحولی را دارد که همه بخش‌های کلیت اعم از طبیعت و تاریخ را در خود می‌گیرد. هنگامی که هگل می‌گوید «فلسفه نحوه شدن است و بمنزله دایره‌ای است که غایت خود را در بر دارد»،^[۲] غرضش تکامل تدریجی فعلیتی است که غایتش در خودش مستتر است و این فعلیت از طریق سلوک عقلی یعنی روش دیالکتیکی تحقق می‌پذیرد. این روش در اصل «برداشت»^۲ جمله تناقضات مضمحل در ساخت خود خرد است. سوژه مطلق نه فقط «در خود»^۳ بلکه «برای خود»^۴ نیز هست و نسبت به خود همچون چیزی غیر جلوه می‌کند. این «غیریت» همان اصل نفی است و فراگذشتن از این غیریت در «سنتزی» بزرگتر، در حکم نفی نفی است و اگر واقعیت، ظهور «ایده» یا روح است در اینصورت متافیزیک، از یک سو، منطبق با منطق یعنی ظهور تدریجی روح است که بعلمت ضرورت دیالکتیکی تحقق می‌یابد و، از سوی دیگر، با تاریخ مطابقت دارد که بمنزله لحظات پی‌درپی یک هیأت تکاملی است. تاریخ عبارت دیگر نحوه تحقق‌پذیری خودآگاهی در انسان است و نتیجه‌ایست که فقط در پایان تحقق می‌پذیرد. غرض از پایان، تحقق آزادی است. بنابراین تاریخ جهان پیشرفت آگاهی در جهت آزادی است و این آزادی فقط در، و بوسیله، روح انسانی تحقق می‌یابد و روحی که بمدد آگاهی ظاهر می‌شود، روح جهانی^۵ است. بنابراین هگل در مقابل مفهوم وجود ثابت و

لایتغیر فلسفه پیشین، اصل فعلیت و تحول و شدن را عرضه می‌کند، و در قبال دوگانگی دنیای درونی و بیرونی، اصل یکی بودن ایده و واقعیت را ارائه می‌دهد و در ازای فهمی که از درك «ذوات» عاجز است، از پویائی خلاق عقل نظری مدد می‌جوید، و در برابر عالمی که تهی از هرگونه غایت است حرکت غائی «تئودیسۀ» الهی را نشان می‌دهد، بطوریکه عقل نظری جایگزین وحی الهی می‌شود و اسرار ازلی که اساس هرگونه تفکر دینی و تمثیلی محسوب می‌شود، به مقولات تفکر مفهومی تقلیل می‌یابد. عبارت دیگر «مفهوم»^۱ جایگزین رمز و تمثیل^۲ می‌گردد. این برداشت از سیر تفکر که همراه با «دنیوی کردن» اسرار الهی بود، در مقابل انتقاد فلاسفه بعدی تاب مقاومت نداشت. هگلی‌های دست‌چپی ایده‌مطلق فلسفه هگل را به «پراکسیس تاریخی-اجتماعی» تنزل دادند و مارکس افزود که فلاسفه تا حال عالم را برجوه‌گوناگون تعبیر و تفسیر کرده‌اند، اینک موقع آن رسیده است که آنرا تغییر دهیم. بنابراین فلسفه مارکس فرا گذاشتن از فلسفه هگل و تحقق یافتن آن در جریان تاریخ است و چون به نظر مارکس فلسفه هگل نقطه پایان سنت فلسفی محسوب می‌شود، فرا گذاشتن از فلسفه هگل در حکم فرا گذاشتن از هرگونه سنت فلسفی نیز هست. نقش خلاقیتی که هگل به ایده‌مطلق منسوب می‌داشت مارکس به پراکسیس «اجتماعی-تاریخی» تقلیل می‌دهد. انسان به نظر مارکس یک «موجود بی‌واسطه طبیعی است».^[۱۰] هر تفسیری که از تاریخ بعمل آوریم قهراً باید براساس این مبنای طبیعی استوار باشد. چرا؟ زیرا انسان یگانه موجود طبیعی و فعال است.^[۱۱] اینجاست یکی از اختلافات فاحشی که مارکس را از هگل جدا می‌کند. برای هگل هم فعالیت

انسان اهمیت بسزائی دارد ولی هگل این فعالیت را در جهت آگاهی تعبیر می‌کند. برای مارکس بالعکس این فعالیت به نیروی تولید و فعالیت انضمامی محدود می‌شود. تاریخ باین علت شروع می‌شود که انسان به تولید وسایل زیستی خود می‌پردازد و تابع شرائط مادی حیات خویش است.

نخستین نتیجه بارز انسان‌شناسی مارکس اینست که جوهر انسانی را نحوه تولید تشکیل می‌دهد، عبارت دیگر میان نحوه تولید و نحوه وجود انسان تطابق کامل هست و آنچه را که تاریخ جهان می‌گوئیم چیزی نیست مگر ایجاد انسان بوسیله کار انسان. در پس تحولات عظیم تاریخ، نمی‌توان جهتی معنوی یا «ایده‌آلیستی» جستجو کرد. واقعه تاریخی محصول و ساخته «فعالیت انتزاعی یک خود-آگاهی موهوم یا یک روح جهانی اسرارآمیز یا یک شبح متافیزیکی نیست» [۱۲]، بلکه فرآورده یک فاعلیت مادی و تجربی است. شرائط اقتصادی و اجتماعی همانقدر در حصول آرا و عقاید دخیل اند که اینان در پدید آمدن شرائط مزبور مدخلیت دارند. یکی از این شرائط اساسی نیز طبیعت است. طبیعت دیگر موجودی زنده، مستقل و خودرونیست که یونانیان باستان آنرا «فوزیس» می‌نامیدند، طبیعت حضوری نیست که بی واسطه به انسان داده شده باشد بلکه چیزی است که بعلمت کار مادی آدمی مدام تغییر می‌یابد و صورتی نو می‌پذیرد. طبیعت، عبارت دیگر، نتیجه کار آدمی است و بهمین مناسبت است که مارکس آنرا «طبیعت واقعی آنتروپولوژیک» [۱۳] می‌نامد.

فاعلیتی که بموجب آن تاریخ جهانی بوجود می‌آید و طبیعت صورت کار انسانی به خود می‌گیرد، همان کار اجتماعی است. زندگی اجتماعی بطور تصادفی به انسان تعلق نمی‌گیرد بلکه اساساً تشکیل دهنده وجود انسان است. مارکس می‌گوید: «جوهر انسانی

از مجموعه شرایط اجتماعی تشکیل یافته است» [۱۴] نتیجه این انسان-شناسی مارکس از لحاظ علم شناخت اینست که اینک وضع اجتماعی انسان که بعلمت شرایط تولید تعیین می‌گردد، بنوئه خود، آگاهی او را نیز تعیین خواهد کرد. آگاهی، روح فی‌نفسه نیست بلکه تصوراتی که انسانها دارند بروزات ذهنی شرائط واقعی زندگی، نحوه تولید، وضع اقتصادی و سیاسی آنان است و مجموعه این شرائط را مارکس «روینای ایدئولوژیک» [۱۵] می‌نامد و می‌افزاید: «ایده‌آل‌چیزی نیست مگر شرایط مادی‌ای که تحول یافته و در ذهن انسان برگردانده شده‌اند.» [۱۶] دیگر آگاهی نیست که زندگی را متعین می‌سازد بلکه زندگی (بانبضام کلیه شرایط مادی) است که تعیین‌کننده آگاهی است. از این رهگذر مارکس رابطه میان تئوری و پراکسیس را کاملاً وارونه می‌کند و تقدیمی را که تئوری از دیرباز نسبت به پراکسیس داشت، از دست می‌دهد و نتیجه تئوری به یک ایدئولوژی تقلیل می‌یابد و ایدئولوژی نیز از طرف دیگر انعکاس شرایط حیات است که بصورت مضامین آگاهی درآمده است.

مفهوم فعلیت در فلسفه هگل آنچنان نیرومند و توانا بود که نه فقط سیر تفکر غرب را یکسره عوض کرد، بلکه در کلیه شئون علمی و فکری اثر گذاشت. تفسیر «اگوست کنت» از مراحل سه‌گانه تاریخ، فرضیه تطوری «داروین» و فلسفه مارکس تحقق نمی‌یافت اگر مفهوم فعلیت و ضرورت مستتر در فلسفه هگل، جایگزین مفهوم لایتغیر وجود، چنانکه یونانیان بالاخص «پارمنید» آنرا دریافته بودند، نمی‌شد.

بتهای ذهنی‌ای که بیکن می‌خواست از میان بردارد، طی تحول تفکر غربی، بعلمت تفکیکی که خود او میان علم نظری و عملی کرده و راه را برای ظهور تفکر تکنیکی هموار ساخته بود، مبدل به ایدئولوژیهای جدید گردید و اگر بتهای ذهنی در گذشته خاطره‌ازلی و معتقدات دیرینه قومی را تشکیل می‌دادند، بعلمت وارونگی رابطه

تئوری «وپراکسیس» به بتهای تواناتری تنزل یافتند که از علم دیانتی دیگر ساخت و معرفت یکپارچه انسان پیشین را در غباری از «ایسم» های متفاوت پراکنده کرد. با این نتیجه که ارتباط فطری انسان و طبیعت معدوم شد و انسان در ایدئولوژیهای گوناگون هربار به مرتبه یکی از سوانق اصلی تقلیل یافت، یعنی انسان کاملی که روزگاری ارجی والا داشت به سوژه ای محض و تنها تحویل شد که سوانق درونی اش منشاء تحرك تاریخ هستند و عقل ناچیزش بنای بنیان گذاری هر معرفت و حقیقت است.

اینک می پردازیم به خاطره ازلی. پیشتر گفته شد که غرض بیکن ازبتهای ذهنی را می توان در جهت آن رشته از معتقداتی تعبیر کرد که عموماً سنت را تشکیل می دهند و سنت نیز خاطره ای دارد و این خاطره هم به فردی خاص تعلق نمی گیرد بلکه جنبه جمعی دارد و چون خاطره قومی هر ملت خواه ناخواه علم انساب او نیز هست و ارتباط او را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می کند، از این رو می توان این خاطره را خاطره ازلی نام نهاد. مفاهیمی که در ادیان و اساطیر گوناگون این معنی را القاء می کنند بسیارند. مکتب ماهایانای بودائی سخن از «مخزن آگاهی»^۱ به میان می آورد. اساطیر هندو اشاره به بیضه زرنی می کنند که همچون گل نورسته نیلوفر در آغاز آفرینش روی آبهای اولیه می شکفت. در اساطیر یونان «منه موزینه»^۲ که الهه خاطره است، مادر فرشتگان الهام بخش بشمار می آید. «منه موزینه» از حال و آینده نیز خبردار ولی مهمترین نقشش اینست که «بود» هارا در آغوش خود حفظ کند. خاطره ازلی زمان نمی شناسد زیرا فراسوی سه بخش زمان است. خاطره چون مخزن بوده است، پیامی دارد و راغب اینست که پیام

خود را در دل و ذهن آدمی زنده نگاه دارد. از منظر اسلامی مفهوم امانت در این دید بنحو احسن و گویا بیان شده است. این امانت همان پیامی است که در روز الست به انسان داده شده. روز الست روز عهد و پیمان است و پیمان هم دعوت به وفاداری است. یعنی وفاداری به پیام مستور در امانت. فقط آنکس به خود وفادار است که حافظ امانت باشد و به عهدش وفادار؛ و چه عهدی مهمتر از آن امانتی که در روز الست به انسان داده شد، از امانتی که بنیاد هستی و غایت نهائی حیات آدمی است. آنچه که انسانیت آدمی را بنامی نهد، فرهنگ و آبادانی نیست که «هردر»^۱ «هنر نوع بشرش»^۲ می نامد. انسانیت انسان را سیر دیالکتیکی روح مطلق، عوامل کار و تولید، یا پرورش فنون و پیشرفت جوامع تعیین نمی کند، زیرا اصولاً انسان محصول سیر تاریخی نیست. انسانیت انسان بر هیچ مبنای «ایدئولوژیک»، بر هیچ اساس انسان شناسی قرار نگرفته است بلکه انسانیت راستین او اینست که در فراسوی هیاهوی زندگی و قیل و قال روزگار، گوش شنوا به پیامی داشته باشد که روی بال خاطره ازل می شکند. آنچه را که در مشرق زمین فقدان تحرك تاریخی، رکود فرهنگی و گذشته پرستی می نامند در اصل وفاداری کامل به خاطره ازل بوده است.

آیه قرآن می فرماید:

«انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا.»

در تفسیر این آیه، شیخ محمد لاهیجی می گوید که غرض از امانت، امانت جامعیت است که شامل جمیع اسماء و صفات است زیرا انسان نسخه و آئینه تمام نمای کلیه اسماء و صفات است. مراد از آسمان

عالم ارواح یعنی عالم جبروت است و زمین اشاره به عالم ملک و شهادت است در حالیکه جبال مظهرعالم مثال است که میان عالم ارواح و اجسام قرار گرفته است.

خداوند این امانت جامعیت را به سه عالم داد و آنان از حملش ابا کردند زیرا استعداد ذاتی شان از قبول امانت قاصر بود ولی انسان بدان تن در داد چون انسان ظلوم و جهول است. با اشاره به همین آیه، حافظ می گوید:

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند

شاید بتوان کلید این بیت حافظ را در این سه مفهوم جستجو کرد: امانت، قرعه فال، دیوانه. انسان امانت را پذیرفت چون انسان دیوانه بود و شهادت این را داشت که جامعیتی را بپذیرد که هر سه عالم از قبولش قاصر بودند. مفهوم دیوانگی از سوی دیگر ارتباط با کلمات قرآنی ظلوماً و جهولاً دارد. انسان امانت را پذیرفت چون آئینه تمام نمای اسماء و صفات الهی بود. انسان امانت را پذیرفت زیرا ظلوم و جهول بود. به عبارت دیگر، تحقق بخشیدن به این شهادت جنون آمیز، تقدیر انسان بود. ولی منظور از ظلوماً و جهولاً چیست؟ کلمه ظلوماً به نظر ابن عربی مأخوذ از ظلمات است و نه ظلم و چون انسان آخرین مرتبه ظهورات و نزولات است، یک طرف وی ظلمانی و عدم است. ولی انسان در عین حال جهول است و مراد از جهول، جهل به ماسوای حق است که عارف آلمانی «نیکولوس کوزانوس»، «دکنا ایگنورانتیا»^۱ یا «جهل دانا» می نامد. بنابراین ظلوماً و جهولاً بقول لاهیجی «غایت مدح است که در صورت به ذم می ماند»^[۱۷] چون انسان از طرفی ظلمانی و از طرف دیگر جاهل به ماسوای حق است، از این رو جمع اضداد است

و بهمین دلیل دیوانه می‌نماید و این است در واقع تناقض بزرگ‌انسان که برگزیده شده بود (قرعۀ فال بنام او افتاده بود) که به دیوانگی‌اش تحقق بخشد.

ولی از آنجا که انسان حامل و حافظ امانت است و این امانت نیز در روز الست یعنی در روز «الست بریکم» (آیا نیستم رب شما) به او داده شده، از این رو رسالت اصلی انسان به‌خاطر آوردن عهد مستور در امانت است. عبارت دیگر، در برابر پرسش جاویدانی حق که طالب تذکر است، پاسخ انسان قرار می‌گیرد و این پاسخ افروختن چراغ امانت به‌نور تذکر است، تا بدین نحو، افق تفکر واقعی به‌ساحت خاطره که ناظر بر امانت روز الست است گشوده بماند.

نتایجی که از این جهان‌بینی خاص مستفاد می‌شود عبارتند از:

(۱) در عرفان اسلامی انسان در افق تاریخ قرار نمی‌گیرد، بلکه مبنای انسانیت او را همین امانت و عهد ازلی معین می‌سازد. به عبارت دیگر، منشاء تاریخ نه سیر تکامل روح است و نه عوامل کار و تولید، بلکه آنچه انسان را انسان می‌کند و علت غائی بازگشتن به مبدأ بشمار می‌آید، واقعه‌ای است که می‌توان در اینجا «ورای تاریخی»‌اش نام گذارد. از طرف دیگر، انبیا و اولیاء خدا، مبشرین و پاسداران این امانت هستند و هدف دائره‌نبوت از آدم تا محمد که خاتم الانبیاء است احیاء و تذکر بی‌دری همین امانتی است که در روز الست به انسان داده شده است...

(۲) نتیجه دوم اینکه چون انسان بار امانت و جامعیت را پذیرفته و از آنجا که نسخه کتاب عالم است، خود بالقوه انسان کامل و مظهر حقیقت محمدیه محسوب می‌شود و در نتیجه، نهایت کمال انسان در اینست که به این جامعیت بالقوه فعلیت بخشد.

(۳) نتیجه سوم اینکه وفاداری به امانت و تذکر عهد، یگانه غرض خلقت و عالیترین نقش تفکر است. بنابراین علم فقط مطابقت

شیء و نفس عالم نیست چنانچه در علم حصولی از آن مراد می‌شود، بلکه پیش از هرچیز تذکر است. جوهر اصلی تفکر همانست که حق در آیه قرآنی می‌فرماید: «فَاذْكُرْنِي اذْكُرْكُمْ» [۱۸] یا «اَذْكُرُوا هَذِكْرًا كَثِيرًا» [۱۹] اگر آیه‌های قرآنی تذکر و یادآوری را تجویز می‌کنند دلیلش اینست که انسان فراموش کار است. تذکر خاطره ازل در حکم داروئی است معجزه‌آسا که بیماری قلب (فی قلوبهم مرض) را درمان می‌بخشد و این بیماری همانا نسیان و فراموشی است. به‌صیقل ذکر است که کدورت‌های دل زوده می‌شود و عارف به‌قول نجم‌الدین رازی «به لاله» نفی ماسوای حق می‌کند و به «الا لله» اثبات حضرت عزت می‌نماید. [۲۰] فیض حق که طالب تذکر است و تمنای انسان که به‌خاطر می‌آورد، موجب بروز عشق می‌شود و عشق نوسانی است بین جلال هبیتی که در حین دفع جذب می‌کند و جمال جذبه‌ای که در حین جذب دفع می‌کند. این نوسان مدام بین خالق و مخلوق، همانا سیر و سلوک است که سالک را به کوی دوست یعنی مأوای خاطره ازل دعوت می‌کند. و سالک از آن رو در سیر و سلوک است که بیاد می‌آورد و از آن رو بیاد می‌آورد که گوشی شنوا به پیام خفته در خاطره دارد.

استعارات عارفانه و شاعرانه‌ای که مقام انسان و نقش تفکر و تذکر را در عرفان اسلامی بیان می‌کنند هیچ ارتباطی بابت‌های ذهنی یا عقاید آشفته و مبهم که بیکن را اینچنین آزار می‌داد، ندارند و اصولاً اشاره به دنیائی می‌کنند که با دنیای یک بعدی تفکر بیکن چندان سنخیتی ندارد. اما باز این سؤال مطرح می‌شود: «تفکر چیست؟» آیا تفکر همان چیزی است که «هابز» قوه محاسبه‌اش می‌نامد، و یا تفکر، رسالتی هم سوای محاسبه دارد؟ آیا تفکر حذف و دفع تموجات ذهنی و روانی است، چنانکه برای «پاتانجالی» هندو، یا اتحاد با عقل فعال

است، چنانکه برای فارابی و ابن سینا، و یا ارتباط «دازاین»^۱ (وجود انسانی) با خانه وجود^۲ است، چنانکه برای هایدگر؟ می‌دانیم که تفکر در پندار مشرق زمین، پیش از هر چیز، مشاهده بی واسطه و کشف و شهود است که بی گمان هدف ممتاز همه سنن عرفانی شرق و غرب بوده است. تفکر غربی با «افسون زدائی» از طبیعت، با طرد هرگونه ارتباطی که عالم محسوس را به عالم معقول می‌پیوندد، با حذف هرگونه علت غائی ای که می‌تواند در پس مظاهر عالم دخیل باشد، با تقلیل سلسله مراتب هستی به سطح امتداد و بعد جوهر جسمانی، با نابودی «صور جوهری» و انتقال صفات کیفی طبیعت به تجلیات ذهن آدمی، با تبدیل قوه متخیله به سطح تصورات مغشوش و مبهم، انسان را نیز به مرتبه یک بعدی سوژه ای بیگانه تبدیل می‌کند و از این رهگذر آن نیروی اشراق را که در قلمرو عقل محض نمی‌گنجد، پس می‌زند و راه را برای روش تقلیلی علوم جدید هموار می‌کند. فلسفه جدید «اکزیستانس» در واقع واکنشی ضد اینچنین تعبیر «پوزی تیویست» از عالم و انسان بوده است. فلسفه‌های «اکزیستانس» می‌خواهند با تأکید هرچه بیشتر بر شخصیت و فردیت انسانی و وجه تک و استثنائی او، با طرح کردن «مواقع نهائی» (یاسپرس) یا ساخت وجود انسانی (دازاین)، حالات ژرف تجارب معنوی را مانند ترس، مرگ و نیستی باز یابند، و شاید این رسالت هایدگر بود که سیر تحولی تفکر غربی را از افلاطون تا نیچه، در جهت فراموشی وجود تعبیر کرد و نقش اصیل تفکر را در تذکر^۳ یافت و تذکر را نیز جهشی در بن وجود دانست، جهشی که بموجب آن، انسان بتواند آنچه را که در آغاز تفکر غرب نااندیشیده مانده است — یعنی حقیقت وجود را — از نو باز یابد و بیندیشد.

در خاتمه، می‌توان گفت که زیاده‌رویهای تفکر تکنیکی، آگاهی و بیداری‌ای در مغرب‌زمین بوجود آورده است، و جریان تفکر امروزی را در جریانی‌نوسوق می‌دهد و امروز بسیاری از متفکرانی که از بیگانگی، بی‌ریشگی، معضلات جوامع پیشرفته سخن می‌گویند. فی‌المثل متفکران آلمانی جنگ جهانی اخیر را تجربهٔ نیهیلیسم قوم آلمانی می‌دانند و یا هیتلر را مظهر روح نیهیلیسم می‌پندارند. ولی آیا مانیز از چنین آگاهی‌ای برخورداریم؟ اگر هم اندکی برخوردار باشیم، این وقوف هنوز یک احساس گنگ و مبهم است و نه یک ارزیابی روشن و منجیده از تقدیر تاریخی تمدن‌مان.

آنچه شاید وضع ما را از غریبان آسیب‌پذیرتری کند اینست که در برابر تحرك تمدن غربی متفعلیم، یعنی از الگوهای غربی تقلید می‌کنیم و می‌کوشیم از قافلهٔ تاریخ عقب‌نمانیم. ولی آیا امروز کسی می‌داند که سرمنزل مقصود کدام است؟ و یا وضع آنهایی که در پیش می‌تازند بهتر از وضع آنهایی است که دنبالشان با سرعت هرچه تمامتر می‌دوند؟ این مطلب مرا به یاد یک ضرب‌المثل چینی می‌اندازد. چینی می‌گوید: «تا موقعی که می‌توانی بایستی راه نرو، تا موقعی که می‌توانی بنشینی نایست، ولی از همه بهتر، دراز کشیدن است.» این ضرب‌المثل به ظاهر در مدح تنبلی و تن‌پروری است، ولی غرضش بی‌شک عمیق‌تر است. چینی می‌گوید اگر امور را به حال خود می‌سپردیم و در رشد خود رویانده آنها چندان تصرفی نمی‌کردیم و به نظام درونی‌شان احترام می‌گذاشتیم، به عبارت دیگر، اگر آقدرا‌مور را مقهور و معروض خود نمی‌ساختیم، شاید همه چیز روال طبیعی خود را نگه می‌داشت و نرم و روان می‌ماند و هماهنگی بزرگی حاکم بر عالم می‌گشت. شاید در این دنیای تورم ارزشها آنچه بیش از هر چیز مورد نیاز ماست آنقدر قدرت و تصرف در امور و تسلط بر آنان نباشد که تمایل معکوس رهائی امور به حال

خودشان هیچ معلوم نیست که بزرگی انسان به اراده «فائوستی» اش باشد که می‌خواهد امور را به زنجیر سیطره خود کشد، بلکه چه بسا در آن فروتنی و تواضعی تحقق پذیرد که امور را به نظام رشد و شکفتگی شان می‌سپارد و بالاخص متکی بر آن وفاداری باشد که با تذکر و تفکر اصیل، پیام خفته درخاطره ازلی را همواره احیا می‌کند و به یاد می‌آورد.

یادداشتها

1. *Novum Organum*, First Book, 41 2. *Ibid*, 42 3. *Ibid*, 44
4. Helmuth Plesner «Über die Beziehung der Zeit zum Todes» *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, S. 353
5. Gilbert Durand: *Science de L'homme et tradition*, Paris, 1975, p. 11
6. *Discours de la méthode*, III
ترجمه محمدعلی فروغی در مسیر حکمت در اروپا» ص ۱۶۲.
7. *Morale par provision*, *Discours...* III
8. G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, S. 39 Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1962.
9. *Phänomenologie...* S. 38
10. Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Karl Marx, *Werke - Schriften-Briefe*, hrsg von H. J. Lieber und P. Furth, Darmstadt, 1962, Band I, 650
11. tätiges Naturwesen, *Ibid* I, 650
12. «Eine blosse abstrakte Tat des Selbstbewusstseins, Weltgeistes oder sonst eines metaphysischen Gespenstes.» *Ibid*, II, 42 f.
13. «Die wahre anthropologische Natur» *Ibid*, 1604.
14. «Das menschliche Wesen ist... das Ensemble des gesellschaftlichen Verhältnisse» *Ibid*, II, 449
15. «Der ideologische Überbau» *Ibid*, II, 449
16. «Das Ideelle ist nichts anderes als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle» *Ibid* IV, XXI

۱۷. شرح گلشن (از) تهران ۱۳۳۳ ص، ۱۹۹.

۱۸. سوره ۲۵ آی ۱۴۸ ۱۹. سوره ۳۳ آی ۴۱.

۲۰. مرصادالعباد، تهران ۱۳۵۲ ص ۲۶۱.

تفکر هندی و علم غربی

شکافی که میان فلسفه و دین در غرب تحقق یافت، در هند هرگز صورت نپذیرفت. زیرا مکاتب فلسفی هندی یا بقول خود هندوان «نظرگاههای فلسفی»^۱ همواره معطوف به هدفی واحد بوده‌اند. مکاتب فلسفی برهمنائی اعم از مکتب منطق، طبیعیات، جهان‌شناسی، کلام و حکمت متوجه یک غایت هستند و این غایت نیز رستگاری^۲ است. رستگاری ارزشی است مطلق که هم متضمن وجود قبلی حقیقتی مطلق است و هم نظام وجودی بشر و انسانیت او را به محک «زنده آزادی»^۳ متعین می‌سازد. «زنده آزاد» کسی است که در اقیانوس زایشهای دوباره^۴ گذرگاهی یافته و بدان سوی ساحل پیوسته است. بنابراین رستگاری ارزشی است غائی که هم بانی دیانت است و هم بنیانگذار فلسفه. اگر فلسفه غرب از سقراط به بعد پرسشی است در مورد موجود یا وجود و بنابراین به «چرایی» امور پرداخته است، فلسفه هندی ضمن اینکه از چرایی امور می‌پرسد، علت آنرا نیز قبلاً بدست می‌دهد، بدین معنی که پرسش ناظر بر چرایی امور از پیش متضمن «از این روئی» آنها نیز هست، چه علت و مبنائی که آنرا بنا می‌دهد هر دو در اصل یکی هستند. به این پرسش که چرا اصولاً فلسفه‌ای باید باشد، پاسخ می‌دهد: زیرا رستگاری هست. به این که چرا رستگاری باید وجود داشته باشد پاسخ می‌دهد چون «کارما»^۵ یعنی زایش دوباره هست. «کارما» وجود دارد از این رو که جهل و غفلت^۶ هست و غفلت هست چون «درد»^۷ موجود

1. darsāna

2. moksa

3. jivan-mukti

4. samsāra

5. karma

6. avidyā

7. duhkha

است. پس «درد» هم نقطه آخر این تسلسل است و هم نقطه آغاز چنین جریان معکوس. «بودا» می‌گوید: «همه چیز درد است و همه چیز گذر است». «پاتانجالی» مؤسس مکتب یوگا می‌افزاید: «علت درد غفلت و نادانی است». «یوگا» (کشف حجاب) نابودکننده غفلت است و نتیجه آن اشراق^۱ است و سرانجام آن رستگاری است. فلسفه در هند یا معرفت به برهنه است یا معرفت به خود.^۲

فلسفه هندی نه فقط فلسفه است بلکه طریق رستگاری نیز هست و به همین جهت است که با دیانت اینچنین دمساز است. دیانت و فلسفه دو وجه حقیقتی واحدند: دیانت بهمان اندازه فلسفی است که فلسفه آراسته به دیانت است. زیرا یکی از خصائص اساسی دیانت استعداد آن برای تقبل تجلیات قدسی است. این استعداد را ما در تفکر هندی بصورت «درد» می‌یابیم. فقط آن دیانتی زنده تلقی تواند شد که بتواند به زبان رمز و تمثیل سخن گوید و ینش اساطیری‌اش از برکت فیض قدسی برخوردار شود و ارتباط با مبدأ فیض از طریق انجام دادن مراسم آئینی میسر گردد. دیانت آنگاه رو به انحطاط می‌نهد که تمثیلات ازلی قوه بیان خود را از کف بدهند و مبدل به استعارات عادی شوند، بعبارت دیگر، مفاهیم صرفاً منطقی جایگزین تمثیلات معنوی گردند، مبدأ و عالم به درجه ارتباطات ذهنی تنزل یابند و مراسم آئینی که هدفشان ارتباط با مبدأ و «بازبنیادی» هستی است از درجه اعتبار ساقط گردند.

تفکر هندی هیچگاه ارتباط جوهری خود را با زبان تمثیل از دست نداده است و فراموش نکنیم که یکی از بزرگترین متفکران هندو، یعنی استاد «شانکارا»، هم یوگی توانا و هم عابدی است شوریده که «شیوا» را می‌پرستید. فلسفه آنگاه به سطح مباحثات عقلی محض تنزل می‌کند که اصول تفکر فقط بر عقل انسان استوار گردد و بس. حتی

متفکران مشائی اسلامی مثل ابن سینا، دیدی باز به عالم مثالی خیال داشته‌اند. رساله‌ی حی‌ابن یقظان مؤید این قول است و در طی فلسفه اسلامی از ابن سینا تا شیخ احمد احسائی اعتقاد به عالم خیال مجرد، رشته‌ایست نامرئی که خاطره قوم ایرانی را همواره زنده نگاه می‌دارد. اما در مورد آنچه مربوط به علم در مشرق زمین است باید گفت که علم در تمدنهای بزرگ آسیایی اعم از اسلامی و هندو و بودائی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. علم هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیان‌ش بر علیه دین و فلسفه گردید و انسان را مبدل به «فرمانروا و صاحب کائنات» گرداند، بدست نیاورد.

بعضی از محققان هندی^[۱] معتقدند که در دنیای اسروزی علم همان رسالت را دارد که دین و فلسفه، منتهی از نظرگاهی دیگر. اینان می‌پندارند که فلسفه هند می‌تواند حلقه‌ای رابط میان آن دو باشد و این دو امر به ظاهر متضاد را آشتی دهد. من با این قسمت از نظر ایشان موافق نیستم، زیرا به این مدعا که فلسفه هند بتواند احیاناً چنین نقشی را عهده‌دار باشد اعتقاد ندارم. صرف اینکه تفکر «علمی تکنیکی» غرب توانست بر وید و عالمگیر شود، خود دال بر زوال تدریجی دیانت و فلسفه الهی است. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است: کدامند شرایطی که امکان ظهور و بسط چنین علمی را میسر ساختند؟ منظورم علمی است که از قرن هفدهم استقلالی نسبی یافت و سرانجام در قرن بیستم آنچنان نیرومند شد که توانست خطرناکترین و هولناکترین نیروهای عنصری را که نیاکان ما به خواب نیز نمی‌دیدند رها کند و عصر اتمی را باب‌گشائی کند. با شناختن این شرائط خواهیم دانست چرا مشرق زمین نتوانست چنین علمی را پدید آورد با اینکه در بسیاری از زمینه‌های علوم نظری نسبت به غرب پیش قدم بوده است.

مثلی است معروف که می‌گویند: چینی‌ها باروت را اختراع کردند

اما توپ نساختند. چرا؟ زیرا برای چینی‌ها طبیعت جنبه‌ای جادوئی و سحرآمیز داشت. نظام طبیعت در نظر آنها صحنه شکوفائی بی‌چون و چرای «تائوی» ازلی بود، و انسان به‌تصرف در طبیعت نمی‌پرداخت بلکه خود را در آن رها می‌کرد تا حیات درونی خویش را با حرکت کل طبیعت همگام گرداند. این رهائی در «هماهنگی کل» همان‌چیزی است که در نظام اخلاقی و شناسائی چینی‌ها بصورت «بی‌عملی»^۱ درآمده است. «بی‌عملی» اصلی است که در هند در مفهوم «عمل بی‌منظور» (در آئین بهاگاوات گیتا) منعکس است و در اسلام بصورت توکل و رضا جلوه می‌کند. طبیعت هرگز در نظر مشرق‌زمینیها بصورت «انبار» نیروهای خفته در نیامد یعنی انباری که بتوان به تدریج ذخائرش را استخراج کرد و به کالاهای مصرفی مبدل ساخت. طبیعت موجودی زنده و جادوئی بود مانند «فوزیس»^۲ در فلسفه کهن یونانی.

ولی برای اینکه علوم طبیعی غرب بتواند ظاهر شوند، ضروری بود که رابطه انسان با مبدأ و طبیعت یکسره تغییر کند و انسان از حقیقت دیدی دیگر داشته باشد. یعنی انسان بتواند به‌گفته دکارت خود را فرمانروا و صاحب کائنات بشناسد و علم را چنانکه فرانسیس بیکن مبلغ آنست معطوف به قدرت بداند. در آغاز عصر جدید تحولات شگرفی رخ می‌دهد: «تلسکوپ» دل آسمانها را می‌شکافد و مفهوم خورشیدمداری را جایگزین دید زمین‌مداری مرد قرون وسطائی می‌کند، نتیجه نخست این «تروماتیس»^۳ بقول «فروید» نوعی زمین‌لرزه است که کاشانه انسان را ویران می‌کند. «گالیله» توجه عصر خود را به ضرورت و اهمیت قواعد ریاضی معطوف می‌سازد، اصل تجانس کلیه اجزای کیهان، جایگزین سلسله مراتب وجود می‌گردد و حرکت مکانیکی جای «صور جوهری»^۴ و صفات اسرارآمیز طبیعت را می‌گیرند. قوه

متخیلهٔ انسان مبدل به «دیوانهٔ خانگی»^۱ (پاسکال) یا تصورات مغشوش و مبهم می‌شوند. «کوزموس»^۲ یونانی که روزگاری زیور درخشان و تلائو روشن و رعد و برق بود، به جهانی گذرا^۳ تنزل می‌کند و سرانجام منجر به امتداد بعدی و هندسی می‌شود. انسان اینک آگاهی‌ای است معلق در جهان و محکوم به بیگانگی‌ای مضاعف: بیگانگی نسبت به خدائی که مبدل به مفهوم اخلاقی گردیده و طبیعتی که مرده و بیجان شده است. دو قسمت انسان آنچنان ضد هم هستند و مخالف یکدیگر که دیگر حتی از اتحاد روح و جسم نیز نمی‌توان سخنی به میان آورد. زمان معادی که روزگاری معطوف به وقایع اخروی بود مبدل به زمان کمی و خالی از هرگونه محتوای تمثیلی می‌گردد، خدا که در ادیان زنده به صورت تجلیات قدسی آن «مطلقاً دیگر»^۴ تجلی می‌کرد و انسان حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، حیرت (در اسلام) درد (در هند) سکوت و تاریکی (در مسیحیت) می‌آزمود، اینک خدائی حسابگر شده است. «لایب نیتس» می‌گوید: «خدا با محاسبه جهان را خلق می‌کند.» مسألهٔ روز اینک یافتن روش و شیوهٔ تحقیق است. نزاع بین روشهای حال جای هیبت و حیرت را می‌گیرد، خواه این روش «هنر اختراع»^۵ باشد چنانکه برای ییکن، خواه «شیوه شک عمومی»^۶ باشد چنانکه برای دکارت، خواه روش ریاضی و هندسی^۷ باشد، چنانکه برای «اسپینوزا» است.

فقط در فلسفهٔ وجودی جدید است که طنین خفیف این حالات اساسی را از نو بازمی‌یابیم. مفهوم ترس در تفکر «کیرکگارد» تجربهٔ «اگزیستانسیال» نیستی در تفکر «هایدگر» و «مواقع نهائی» در تفکر «یاسپرس» تجلیات همین احساس عمیق وجودی است.

1. folle du logis
5. ars inveniendi

2. kosmos
6. de omnibus dubitandum

3. saeculum

4. ganz anders
7. more geometrico

نکته جالب توجه اینست که تفکر جدید با «خاطره زدائی»^۱ می‌آغازد همانطوری که قهرماً منجر به دنیوی شدن کامل عالم می‌گردد. موقعیکه فرانسیس بیکن به تجزیه و تحلیل بت‌های ذهنی^۲ می‌پردازد (بت‌های غار و نمایش و بازار و غیره) خواستار اینست که شناسائی علمی را که صرفاً معطوف به غایات مفید و عملی است جایگزین خاطره قومی گرداند، یعنی بیکن مدافع شناسائی ایست که موجب پیشرفت و کارائی^۳ هرچه بیشتر باشد و نحوه حصولش هم از طریق استقراء بدست آید. ولی بت‌های ذهنی مجموعاً همان چیزی را تشکیل می‌دهند که بدان در تمدنهای آسیائی «سنت» می‌گویند. زیرا سنت، قطع نظر از آنکه حامل «امانت» است اصل و نسب هر قومی را نیز در بر می‌گیرد و مانند رشته ایست که انسان را با اصل مرتبط می‌کند یا به مثابه رودی است که از آغاز تا پایان جریان خود با سرچشمه‌اش پیوند داشته باشد. همین «بی‌خاطرگی» است که در تیمائوس^۴ افلاطون، کاهن مصری به سولون یونانی خرده می‌گیرد و می‌گوید «ای سولون، سولون، شمایونانیها همواره کودک هستید و در میان شما هیچکس پیر نیست». برای مسلمان این خاطره حامل و حافظ امانت است که روز ازل به انسان سپرده شد و برای تجدید همین عهد و میثاق ازلی است که اولیا و انبیا ظاهر می‌شوند و دائره نبوت را پدید می‌آورند. دائره‌ای که از آدم تا محمد تاریخ مقدس اسلام را تشکیل می‌دهد. در هند این عهد ازلی همان «دارمای ابدی»^۵ است که «ویشنو» برای نجاتش در پایان ادوار کیهانی هربار به صورتی خاص نزول^۶ می‌کند تا امانت در معرض نیستی را نجات دهد. فرانسیس بیکن خواستار اینست که ذهن آدمی خالی از مضامین ناشی از بت‌های گذشته مانند لوحی صاف و پاک جلوه کند. «پانانجالی»

1. demémorisation

2. idolae mentis

3. The Proficiency and advancement of learning

4. Timeé 22a

5. sanātana dharma

6. avatà ra

نیز مقصودش همین است و می‌گوید: «یوگا حذف و دفع کلیه تموجات ذهنی و روانی است»، ولی در حالیکه هدف این «زدودن» در نظر متفکر انگلیسی از میان بردن تفکراساطیری و جایگزین کردن آن با «پراکسیس»^۱ است که صرفاً تعلق به پدیده‌های طبیعت دارد، برای عارف هندو، این زدودن در حکم تهذیب فکر و صیقل ذهن است تا اندیشه بتواند مانند گوه‌ری فروزان روشنائی روح^۲ را منعکس سازد.

مسأله مهم بعد از فلسفه دکارت اینست: چگونه می‌توان روح و جسم را با هم آشتی داد؟ چگونه می‌توان میان دوجوه‌ری که با هم هیچ سختیتی ندارند ارتباطی چه از لحاظ روانی و چه از لحاظ شناسائی برقرار ساخت؟ عبارت دیگر چگونه می‌توان این خلائی را که ثنویت دکارتی در تمامیت یکپارچه طبیعت پدید آورده است، پر کرد؟

بعد از دکارت مساعی فلاسفه بانحاء مختلف معطوف به همین نکته است: خواه قائلان به مذهب تجربی باشند، مانند «لاک» و «هیوم»، خواه قائلان به تصورات فطری^۳ خواه ارباب نقادی^۴ که نقطه اوجش منجر به روش «ترانساندانتال» کانت می‌شود. این حقیقت که دوجوهر کاملاً متضاد وجود دارد که هیچگونه سختیتی با هم ندارند: یعنی یک آگاهی معلق و عریان در قبال امتداد و بعد عریان تر، باعث شد که بین این دو جوهر متضاد، نوسانی دائم پدید آید و بالنتیجه یکی از این دو جوهر بر دیگری چیره شود و تفکریا به اصالت «ایده» بگراید و منجر به ایده‌آلیسم شود و یا به آن دیگری روی آورد و ماده را اصیل‌پندارد. بقول «آلکیه» فلاسفه غربی را می‌توان به دو طایفه تقسیم کرد: طایفه اول اهل فرق است و طایفه دوم به جمع نظر دارد، و در تعمیم این قول می‌توان افزود که سعی فیلسوف غربی در جمع، مقدسه فرق است. «ژیلبر دوران»^[۲] در این مورد می‌افزاید «این ثنویت نمودار ساخت

دوگانه‌خرد غربی است و این دید همواره با «توتالیتاریسم» و نابردباری ایدئولوژیهای انحصارطلب و قائل به اصل واحد مناسبت دارد.^[۴]

با «لایب‌نیتس» «اصل علت کافی»^۱ که در فعل کوکیتو^۲ دکارت بداهت یک‌امریقینی‌رایافته بود ومانند نورطبیعی^۳ بنیانگذار هر حقیقت محسوب می‌شد، حال مبدل به اصل علت یا اصل علت کافی می‌شود. حقیقت اینک «مطابقت میان عقل و شیئی خارجی»^۴ است. ملاک حقیقت وضوح یعنی بداهت بی‌واسطه و متمایز بودن یعنی تعیین دقیق است. «لایب‌نیتس» ملاک حقیقت دکارت را در سیستم بزرگ متافیزیکی جای می‌دهد. برای تکمیل ساختمان فکری خود اصل علت غائی را جایگزین علیت مکانیکی می‌کند و باین نتیجه می‌رسد که ماهیت چیزها برخلاف اعتقاد دکارت امتداد هندسی نیست بلکه قوه و نیرو یا عبارت دیگر استعداد فاعلیت است. برای «لایب‌نیتس» جوهرها «مناد»^۵ هستند، یعنی نقاط متافیزیکی یا «ذرات عالم»^۶ اند. «مناد»ها پنجره ندارند و در یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند، بنابراین «مناد»ها نیروهای روانی و روحانی‌اند. «مناد» بسیط است و اجزاء ندارد^[۴]، چون از سوی دیگر هر «مناد» همسان با «مناد»های دیگر است، می‌توان گفت که «مناد» در حکم آینه است مظهر تمام عالم.^[۵] این ارتباط و هماهنگی بین کلیه موجودات با هریک از آنان و میان هریک از آنان با جمیع موجودات موجب می‌گردد که هر جوهر بسیط ارتباطاتی داشته باشد که در ضمن مظهر سایر موجودات نیز هست و در نتیجه هر «مناد» آینه زنده و دائمی عالم تلقی شود. حالات «مناد»ها «تمثل»^۷ است و نیروئی که آنها را برمی‌انگیزد میل^۸ است یعنی تمایل به گذشت از حالتی به حالت دیگر. بین منفعل‌ترین صورتمثلات ناآگاه^۹ تا فاعل‌ترین

1. principe de raison suffisant

2. cogito

3. lumen naturale

4. adequatio rei et intellectus

5. monade

6. atomes de l'univers

7. représentation

8. appétition

9. petites perceptions

صور ادراك تصورات بدیهی و متمایز^۱، درجات و مراتب منادهاى متوسط قرار دارد. در مسیر خطی که از حالتی به حالت دیگر می‌رود هر مناد نقطه متفاوت دیگر و در نتیجه نظرگاه دیگر است [۶]. پس در حقیقت وجه نظرها نامتناهی است و اگر چنین است باید فاصله بین این نقاط (یعنی وجه نظرها) نیز بسیار کوچک باشد تا حدی که میان دو مناد مجاور نتوان تفاوت و اختلاف تشخیص داد.

«لایب نیتس» یگانه متفکر عصر خود است که چنین دیدی جامع از عالم دارد، او تنها کسی است که توانسته قدمی فراتر از ثنویت دکارت بنهد و قائل به وحدت در کثرت شود. ولی متأسفانه نتیجه‌ای که می‌بایستی طبعاً از فلسفه او گرفته شود، مأخوذ نگردید و علم تأویلی که در چنین دیدی مستتر بود، فعلیت نپذیرفت و علتش آنست که «لایب نیتس» ملاک‌های تحقیق حقیقت در نظر دکارت یعنی ملاک بداهت و متمایز بودن را با اندکی تغییر پذیرفت و از سوی دیگر اصل علت کافی را به عنوان اصل اساسی مابعدالطبیعه قرار داد و آنرا مبنای حقایق دانست. اما علت کافی چیست؟ در پاسخ این پرسش از تعبیر دقیق و عمیق مارتین هایدگر مدد می‌جوئیم. وی در کتاب «در زاتس فوم گروند» [۷] (اصل علت) می‌نویسد:

«شناسائی حکم نوعی مجسم ساختن را دارد.^۱ در این مجسم ساختن است که امری که با ما مواجه می‌شود، قرار می‌یابد.^۲ آنچه در این مجسم ساختن در قراربایی خود با ما مواجه می‌شود، همانا «برابر نهاده»^۴ (شیئی) است. برای «لایب نیتس» و تمام تفکر دوره نو، نحوه‌ای که موجود (هستنده) به گونه‌آن هست، بر «برابرنهادگی»^۵ (شیئیت) برابر نهاده استوار است...» «اما چیزی فقط هست، یعنی حکم

1. apperception des idées claires et distinctes

2. eine Art des Vorstellens

3. kommt...zum Stand

4. Gegenstand

5. Gegenständigkeit der Gegenstände

موجود را خواهد یافت که در آن حکمی (قضیه‌ای) به‌دیان درآید که بعنوان اصل بنیاد^۱ برای اصل بنیانگذاری^۲ (تعلیل) رسا باشد.

وجود حال به‌صورت شیء^۳ جلوه می‌کند. یعنی چیزی که در برابر ما قرار یافته است. حقیقت نیز مطابقت شیء با نفسی است که آنرا از طریق علم حصولی بدست آورده است و اصلی که حال این شناخت را بنیان می‌نهد، عقل آدمی است که اینک مبدل به «اصل بنیانگذار» شده است. روش «ترانساندانتال» کانت می‌خواهد هم از یکسوشیئیت^۴ اشیاء را بنا نهد و هم از سوی دیگر ذهنیت^۵ خردی را که بنیان بخش این اشیاء است، موجه کند. در مقدمه چاپ دوم «نقادی عقل محض» کانت می‌نویسد: «من آن شناسائی را «ترانساندانتال» می‌نامم که بطور کلی مربوط به اشیاء نباشد، بلکه مربوط به نحوه‌ای باشد که ما اشیاء را می‌شناسیم تا آنجائی که شناسائی ما بتواند ماقدم^۶ باشد». این نحوه شناسائی همان شیوه‌ایست که کانت «انقلاب کپرنیکی» نیز می‌نامد، یعنی بجای اینکه شناسائی را مطابق با اشیاء گردانیم، بایستی بالعکس، اشیاء را با شناسائی خود مطابقت دهیم تا بدین وسیله شناسائی ماقدم این اشیاء قبل از حصولشان در ذهن بدست آید. نحوه شناسائی اشیاء هم بیک اعتبار، گذر از خود اشیاء و تعیین شیئیت آنهاست و هم به اعتبار دیگر، رسوخ در «ذهنیتی» است که تعیین کننده امکان شناسائی قبلی (ماقدم) همین اشیاء است. از این رو «سوبژکتیویته» خود فهم^۷ است که شیئیت اشیاء را بنا می‌نهد و قوانینی را که بمنزله بنیان ماقدم طبیعت بحساب می‌آید، عرضه می‌کند، توضیح اینکه طبیعت ماحصل کلیه اشیای مورد تجربه و براهین کافی آنان است. تعبیری که کانت در روش خود پیش گرفته است در واقع تأیید همان

1. Grundsatz
5. subjectivité

2. Begründung
6. a priori

3. objet
7. Verstand

4. objectivité

اصل علت یا اصل علت کافی است.

با «ایده آلیسم» آلمان «شیء فی نفسه»^۱ که در فلسفه کانت جنبه اسرارآمیزی بخود گرفته بود عاقبت دیگری پیدا می کند. مسأله لاینحل کانت حال به اصلی مثبت تحویل می شود. منطق «ترانساندانتال» او مبدل به سلوک عقلی^۲ [۲] (روش دیالکتیکی) می گردد. برای «فیشته» وجود فاعلیت است.^۳ در واقع وجود فعلی است که من^۴ را بنحوی آگاه تحدید می کند. این فاعلیت معطوف به غایتی است. اینکه سیستم عقل نظری دیگر علی^۵ نیست بلکه غائی^۶ است، یعنی متوجه غایت است. نزد هگل این فعل^۷ حرکتی است که بموجب آن «موضوع مطلق»^۸ بسط می یابد و به شناسائی مطلق می رسد. بنابراین تاریخ فلسفه برای هگل سیر پیشرفت روح تا مرحله تحقق است. هگل می گوید: «حیات روح، فعلیت است» و مانند رودی است که در مسیر خود پرآب تر شود و به تدریج به کمال رسد. سیر روح به قول هگل مجموعه عقاید و آرای پراکنده نیست، بلکه آنچه که از گذشته به میراث رسیده، استحاله می یابد، غنی تر می شود و در عین حال محفوظ می ماند. روح فقط در پایان سیر خود است که تحقق می یابد و آنچه را که در اصل هست می شود. پس صرفاً در مرتبه کمال و تمامیت یافتن روح است که به حقیقت می توان رسید، یعنی در مرتبه ای که آزادی در روح انسان تحقق می پذیرد و می دانیم که به نظر هگل روح مطلق فقط در روح بشر می تواند به خود-آگاهی نائل آید.

می توان دگرگونیهای مفهوم خدا، انسان و طبیعت را در سیر فلسفه جدید قدم به قدم دنبال کرد. برای دکارت خدا تصور وجود کاملی است که فیلسوف از «کوگیتو» قیاس می کند، ضمن اینکه خدا

ضامن وجود موجودات عالم خارج است. برای «اسپینوزا» خداوند همسان با طبیعت است^۱، یعنی خدا عین عالم و مجموعه‌ای از تمام صفات و وجوه نامتناهی است. برای «لایب‌نیتس» خدا تابع اصل علت کافی است و با محاسبه، برطبق اصل انتخاب اصلح، بهترین عوالم ممکن را می‌آفریند. برای کانت سه صورت معقول «ترانساندانتال» عبارتند از خدا و عالم و انسان. «کوزموس» یونانی اینک مبدل به ساخت انتزاعی جهان ریاضی و فیزیکی شده است که طراح آن عقل انسان است. «خدا بر فراز عالم و عالم خارج از انسان و روح صرفاً در خود انسان است». خدا و عالم در حکم دو «نامتناهی»^۲ هستند که فقط بیاری حد واسطی یکی توانند شد و این حد واسط انسان است. انسان بعنوان موجود متفکر و شخصیت اخلاقی، حلقه رابطی است که عالم، یعنی صورت معقول تمامیتی که از طریق تجربه بهیچوجه بدان نمی‌توان راه یافت، و خدا را که عبارت از «ایده» یک شخص اخلاقی مطلق است، یکی می‌کند. عالم مبدل به یک انتزاع ریاضی می‌گردد همانطور که خدا به نظامی اخلاقی تحویل می‌شود که تکالیف ما را از طریق احکام عقل عملی بما تحمیل می‌کند [۸]. آسمان پرستاره‌ای که بالای سرامست همانقدر با «قانون اخلاقی درون» ما متفاوت است که جوهر عقلانی فلسفه دکارت با امتداد بعدی و هندسی فرق دارد. برای هگل، در پایان سیر دیالکتیکی است که خدا آنچه که در حقیقت هست، می‌شود، یعنی ذات الهی تحقق می‌یابد. عالم بیگانگی روح است و انسان در عین اینکه روح است به معنی خاصی «بورژوا» و موضوع حوائج نیز هست. بعلت عکس العمل درقبال این تصور از انسان در فلسفه هگل است که «فوئرباخ» به «انسان‌شناسی»^۳ خود می‌رسد، مارکس بشر کمونیست و «بشرنوعی»^۴ را طرح می‌کند،

1. Deus sive natura

2. maxima

3. anthropologie

4. Gattungswesen

«کیرکگارد» به مسیح دست می‌یابد و نیچه با اعلام مرگ خدا توجه را به ابرمرد خلاق جلب می‌کند.

این همه مربوط بود به غرب اما شرق چیست؟ آیا وجود در تفکر اسلامی، هندی یا چینی به شیئیت شیء تحویل شده؟ آیا عالم شبکه‌ای انتزاعی از قوانین ریاضی و فیزیکی است؟ آیا خدا صرفاً حکم تکلیف نامشروط عقل عملی است؟ آیا انسان صرفاً «بشرابزار ساز»^۱ «بشر اقتصادی»^۲ یا «حیوان کارگر»^۳ است؟

در شرق علم هرگز به معنای علم جدید غربی پدید نیامد زیرا که عالم هرگز دنیوی نشد و طبیعت از روحی که حاکم بر آن بود، منفک نگشت و تجلیات فیض الهی از صحنه عالم روی برتافت. شرق هرگز فلسفه تاریخ بوجود نیاورد زیرا که وجود هرگز چون در فلسفه هگل به صرف فاعلیت و بیک سیر و «فراشد»^۴ تحویل نشد. ظهور عالم همواره برای ما شرقیان ظهور بی‌چون و چند حقیقتی است که در حین ظهور مستور است و کنه وجودش در شب تاریک نیستی پنهان. از همین روست که عرفای اسلامی اشاره به «نورسیاه» می‌کنند و در اساطیر هند، عالم همچون پیضه‌ای زرین روی آبهای اولیه می‌غلطد یا مانند گل نیلوفری است که در سپیده دم آغازی نو، از ناف «ویشنو» سر بر می‌آورد، آنگاه که «ویشنو» ادوار آینده کیهانی را در خیال خلاق خود می‌پروراند. وجود نه فاعلیت است و نه صیورت و نه اراده‌ای معطوف به قدرت بلکه بازی بی‌غرض و بی‌غایت است. و عنایتی است که عنایت آن عین بی‌غرضی است. عالم بازی^۵ است، بازی‌ای که به افسون توهم کیهانی، غیر واقعی و موهوم را به «برهن» می‌افزاید و این بدان ماند که در شب طنابی را دریابیم و بینداریم که ماراست، چه توهم مار

1. homo faber

2. homo economicus

3. animal laborans

4. processus

5. lila

چیزی است واهی که به متن اصلی طناب اضافه شده است. در عرفان اسلامی تجلی هستی به عبارت اساطیری همان «عما» است که از نفس رحمانی که متضمن صور تمام اشیای عالم است صادر می‌شود. این عربی در باره این «عما» می‌گوید که آن خیال محقق و مصور است و جنبه ظاهر وجود است حال آنکه باطن آن خفی است. عالم دیگر در شیئیت اشیاء خلاصه نمی‌شود و شناسائی هم فقط به علم حصولی، تصدیقی و تصویری نزول نمی‌کند. شناسائی کشف حجاب است و شهود. در قبال خیال منفصل تجلیات الهی، خیال متصل انسان قرار می‌گیرد که بدان راه دارد و انواری را که از شبکه‌های خیالش می‌گذرد در آیینۀ دلش می‌تاباند. عالم دیگر شبکه مفاهیم ریاضی نیست بلکه تماشاگاهی است بین انسان و خدا. خداوند انسان را با همان نگاه نظاره می‌کند که انسان خدا را و این تماشاگاه ساحت حضور طرفین است نسبت بیک دیگر. علی‌این‌ای طالب می‌فرماید: ما دایت شیأ الا و دایت الله قبله. اینک وضوح و بدهت بی واسطه خود حق است که مبنای اسور و اشیاء عالم است، نه بدهت و وضوح «کوکتیو» یا اصل علت کافی. حقیقت فقط مطابقت شیء و عقل و یا تمامیت یافتن روح در پایان میردیا لکتیکی نیست، بلکه رفع و کشف حجاب است و راهی است به اسماء و صفات الهی که در حین ظهور مستور است و در حین روشنائی تاریک، همچنان در مکتب ودانتا در قبال قوه استار «مایا» که غیر واقعی را چون حجابی بر رخ «برهن» می‌افکند قوه تمیز اشراق قرار می‌گیرد که حجاب وهم را به قوه کشف برمی‌دارد و مجاز را از حقیقت تمیز می‌دهد. نیروی شناخت اشراقی را که عکس فعل «اضافه کردن» «مایا» است در فلسفه هندو نیروی کشف و تمیز می‌گویند.

پیروان ودانتا می‌گویند هر علمی تا زمانی که ابطال نشده

است اعتبار دارد. شناسائی عقلی هم تا وقتی که کشف حجاب آنرا از اعتبار نینداخته باشد، مقبول است. در حقیقت عقل مبنای واقعیت نیست هر چند هم در قوم‌شناسائی نقش مهمی را عهده‌دار باشد، بلکه کشف و اشراق است که ما را به ساحت بازی عالم راه می‌دهد و در گشایش این فضا است که تضاد بین «سوژه» و «ابژه» یکسره معدوم می‌گردد. غرض یوگا نیز همین است و یوگا این هدف را از طریق انهدام و خاموشی کلیه تموجات ذهنی و روانی بدست می‌آورد و نتیجه این سلوک باطنی، «سامادی»^۱ یا فناء فی‌الله و مقام وصل مطلق است.

اگر فلسفه غربی سؤالی است در جهت موجود و وجود، اگر فلسفه به پرسش چرا پاسخ می‌دهد، در تصوف اسلامی پرسش‌کننده خداست و انسان جواب می‌دهد. پاسخ انسان، پاسخ به پرسش «الست برهکم» خداست و پاسخ انسان در واقع تذکر عهدهی است که در روز الست بین خالق و مخلوق بسته شده است. این جواب همچنین ذکر نام اعظم است و ذکر، علاج و درمانی است که خداوند در شفاخانه قرآن از برای درمان بیماری نسیان و غفلت تجویز کرده است. اینجا است که یاد و تذکر نسبت به اصل (خاطره ازلی) و تأمل و تفکری که ما را متذکر سازد اهمیت پیدا می‌کند.

در پایان کلام می‌گوئیم که فلسفه به معنی هندی لفظ، در صورتی می‌توانست با علم جمع شود که علم ذات انسان را تغییر نمی‌داد و او را مبدل به بشر تکنولوژیک نمی‌کرد و امکان این را می‌داد که استعداد های معنوی انسان بشکفتد. همان استعدادی که در عرفان اسلامی انسان کامل می‌ساخته و در هند زنده آزاد. برای این منظور می‌بایست علم امروزی و عوارض آن می‌توانستند میدانی آزاد برای فراغت درونی انسان فراهم سازند، ولی متأسفانه چنین نیست، مادام

که اعتبار ارزش شناسائی را فقط ملاک «عینیت علمی» تعیین کند، مادام که ارزشهای اقتصادی و تکنولوژی یکی مقدم بر ارزشهای معنوی باشند، انسان همواره در معرض تهدید نابودی خواهد ماند. آیاروزنه امیدى هست؟ متأسفانه کوكب هدایتى از هیچ گوشه‌ای بیرون نیامده. برطبق نظر هندوان ما در عصر «کالی» هستیم یعنی در عصر لجام گسیختگی نیروهای ظلمانی. این تقدیر عالم است. بنابراین بقول انجیل رسوائى اجتناب ناپذیر است ولى وای برکسى که حاصل ومظهر آن باشد.

یادداشتها

۱. استاد ماهادوان درکنگره فلسفی مشهد، سال ۱۳۵۴.
2. Gilbert Durand: *Science de l'homme et tradition*, Paris, 1975, p. 34
3. *Ibid.*
4. *Monadologie 1-10*
5. *Ibid.* 62.
6. *Monadologie 37*
7. Martin Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1971, s. 46, 47
8. Karl Löwith: *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967, s. 83-88

تصویر يك جهان یا بحثی دربارهٔ هنر ایران

اگر آن روح فیاضی را که محرک هنر است و آن روان خلاق را که هنر پرورده آن است و آن دل خرمی را که هنر در آن می شکفت درنیابیم، هنر هیچ ملتی را نفهمیده ایم. بی گمان نبوغ هنری هر قوم مطابق با استعداد و قریحهٔ همان قوم است. ولی هر هنر اصیل به چشمهٔ ازلی آفرینش که همهٔ رؤیاهای همهٔ ملل از آن سیراب می شوند راه دارد، از این رو هر قومی، خواه ناخواه، خاطره‌ای دارد که همچون رودی از سرچشمهٔ صورتهای ازلی برمی خیزد، خاطرهٔ کنونی را به گذشته می پیوندد و گذشته را به آینده و تاریخ قوم را گرد می آورد، گنجینه‌های آن را تمامیت می بخشد و از آن پیامهایی به فرزندان وفادارش می فرستد.

کمیابند اقوامی که به خاطرهٔ خویش وفادار می مانند و میراث خود را حفظ می کنند. قوم ایرانی شاید از اقوامی باشد که به میراث قومی خود وفادار مانده است: هنر ایران علی رغم بارها تجاوز بیگانگان و گسستگیهایی که خصوصیت تاریخ چند هزارسالهٔ این سرزمین را تشکیل می دهد، پدیده‌ای یگانه باقی مانده است که با وجود دگرگونیهای بیشمارش همچنان به خود وفادار است.

از دوران قبل از تاریخ، در هنر سفالگری فلات ایران، تصویری به قدمت خود دنیا ظاهر شده است: تصویری که فضا را به چهارقسمت می کند و مرکز آن نقطهٔ محور یک صلیب است. روانشناسی اعماق به ما آموخته است که این اتم-هسته^۱ [۱] نخستین طرح روح است از هاویه^۲ ظلمت ازلی؛ این طرح را پیاپی در همهٔ تجلیات روح ایرانی

می‌بینیم، بخصوص که تشکیل دهنده آن فضای مثالی^۱ است که قبل و پس از اسلام، عنصر غالب براندیشه و هنر ایرانی بوده است. ابتدا دراوستا، آن بهشت اقصای شمال، ورجمکرد^[۲] بود، بعد همان را باز در مرکز (خورنه)^۲ آن جغرافیای مثالی، می‌یابیم که در نقشه‌های کیهان-شناسی مزدیسنی^[۳] دیده می‌شود. در شمایل‌نگاری^۳ به شکل فره‌ایزدی در می‌آید که فرمانروایان و مغان ایران قدیم را چون هاله در برمی‌گیرد و آن را در تصویر بوداها و بودیساتواها و نیز در مسیحیت ابتدائی^[۴] می‌بینیم. نیز این همان صورت ازلی^۴ است که در معماری پارتی و ساسانی «چهارتاق» مشاهده می‌کنیم، یعنی گنبدی بر چهارپایه که در معابد زردشتی روی آتشگاهها را می‌پوشانده است. این صورت ازلی باغ - بهشت (فردوس، پردیس از فارسی باستان پئیری-دئنه)^۵ است که در طرحهای متحدالمرکز بعضی بشقابهای ساسانی^[۵]، مینیاتورها، باغها، قالیها، و مسجدهای ایرانی باحیاط مرکزی و چهار ایوان^[۶] دیده می‌شود.

این «صورت ازلی»، این تصویر نخستین، در کل، همان رشته نامرئی است که خاطره قومی ما را تشکیل می‌دهد، احیاء می‌شود و با هر هجوم بیگانه، با هر گسستگی تحمیلی از سوی فاتحان بیشمار که فلات ایران را در می‌نوردند، دگرگونی می‌پذیرد. این همان سرچشمه همواره تر و تازه‌ای است که روح ایرانی از آن سیراب می‌شود تا هربار که رشته تاریخش بریده می‌شود، ریشه‌ها، هویت، یادگارهای اجداد و گنجینه‌هایی را که نیاکان برایش به میراث گذاشته‌اند، بازیابد. کاملترین بیان معنای این تصویر همان است که متفکران ایرانی «اقلیم هشتم» یا «عالم مثال» نامیده‌اند، عالمی که با حذف کشمکش آشتی‌ناپذیری که صورت را در

1. imaginal

2. Xvarnah

3. icônographie

4. archétype

5. pairi-daeza

برابر معنی، و ماده را در برابر روح قرار می‌دهد، محیطی میانه می‌آفریند که در آن ارواح متجسد می‌شوند و اجساد صورتی مثالی می‌یابند.

این عالم، برزخی است بین روح و ماده، زیرا به جهت افتراقش از ماده با واقعیتهای روحانی در ارتباط است و به این علت که متلبس به مقدار و ماده است با عالم محسوسات اشتراک دارد. موجودات متعلق به هر یک از دو جهان، در آن یک مثال دارند. وجود موجود مجرد در این عالم بر سبیل تنزل است که متلبس به مقدار و شکل می‌شود و وجود مادی در آن بر سبیل ترقی است که خلع ماده از خود و از بعضی از لوازم ماده، مانند وضع، می‌کند [۷]. اجسام لطیف و شفاف همچون آئینه، آب و هوا و نیز خیال انسان، مظهر موجودات عالم مثال هستند. پس این جهان، بعدی دوگانه دارد چرا که از طریق هر یک با عالمی که به آن مربوط است، ارتباط برقرار می‌کند. روح در آنجا بصورت مکاشفات قلبی ظاهر می‌شود و محسوسات به شکل صور مثالی [۸] استحاله می‌یابند. سهروردی این عالم را عالم «صورمعلق» می‌نامد. همه جغرافیای خیالی عرفای ما، همچنین شهرهای اساطیری مثل جابلقا، جابلسا، هورقلیا در آنجا قرار گرفته‌اند.

نتایج این جغرافیای خیالی عظیم است زیرا هم در بینش شاعرانه-اساطیری^۱ منعکس است و هم در بینش هنری، که هنر خود، کاربندی همین بینش است. این بینش در زمینه تفکر، علم تأویل را ایجاد می‌کند. یعنی سیر روح از مجاز به حقیقت و از ظاهر به باطن، یا عبور از یک سطح جهان به سطحی بالاتر و از سطح اخیر به سطحی مافوق آن. این بینش در زمینه هنر آنچه را که هانری کورین^۲ «پدیده آئینه» [۹] می‌نامد میسر می‌سازد. به این ترتیب هنر ایران در برابر خصلت تجسیدی^۳

و انسان‌مداری^۱ هنر غربی، بینشی از صورتخیلی قرار می‌دهد که روشن‌گر این است که در این هنر تمام عالم هستی مظهر تجلیات وجود است. این طرز نگرش نتایج زیرین را در بردارد: رابطه جادویی که واقعیت صورت بخشنده^۲ را به صورت بخشیده^۳ می‌پیوندد، این امر را مقدور می‌سازد که یک واقعیت واحد بتواند در سطوح مختلف پیاپی متجلی شود. این امر از سوی دیگر، فرض سمبولیسم آئینه‌های مطبق رویهم قرار گرفته را پیش می‌کشد که با اصطلاح بودلر «کلید تطابقات» بین مراتب مختلف عالم است. به این خاطر است که متفکران ایرانی بین زمان و مکان و علیتی که به هریک از این عوالم تعلق می‌گیرد، اختلافات کیفی می‌یابند. این موضوع در هنر از طریق خلق یک «فضای متحرک» با سطوح متعدد بیان می‌شود.

در وهله دوم طبق این تفکر، طبیعت کل، مظهر تجلیات وجود است. این همان مفهومی است که کلمه «تشبیه» بیان می‌کند. هرچیزی در این زمینه می‌تواند مظهری بشود که معجزه نور جهان در آن باز بتابد. باید تأکید کرد که نور جهان نقشی کیمیائی در هنر ایران داشته است. ایرانیان از هر چه که تاریک و ظلمانی و تیره است همواره نفرتی طبیعی داشته‌اند. از دیرباز پیروزی نهائی نور بر تاریکی اهریمنی یکی از خصایص اصلی دین قدیم ایران بوده است. قرآن می‌گوید الله نور السموات و الارض، مثل نوره کمشکوة فیها مصباح، المصباح فی زجاجه... (سوره نور).

نور وابسته به تجلی است یعنی طبق سمبولیسم این آیه قرآن، نور با اشعه چراغی که از خلال شبکه‌ها و منافذ مشکوة جهان شکسته می‌شود، بر آئینه‌های رنگارنگ موجودات می‌تابد، و از سوی دیگر چون این موجودات، هستی‌شان فقط بسته به این نور است، در ذات خویش

چیزی جز «نمود یی بود»^[۱۰] نیستند. اگر طبق نظر «رودلف اوتو»^[۱۱] هنر مقدس غرب برای بیان تجلی غیبی (تجلی نومن) ' دو طریق مستقیم تاریکی و سکوت را یافته است که به کمک سایه روشن غروبگاهی زیرکبدهای بلند «گوتیک» حالت «شکوه هیبت انگیز» بوجود می آورند، هنر ایران همین حالت «نمود یی بود» را به صورت مظاهر خیالی تجلیات ازلی بیان می کند.

در سومین وهله، چنین بینش چند بعدی واقعیت جز برای انسانی چند ساحتی مقدور نیست، یعنی انسانی که همه سطوح عالم را در کلیت خویش ادغام کند، عبارت دیگر عالم صغیری باشد با حضورهای متعدد که هر کدام با مرتبه ای از مراتب وجود پیوندی جادوئی دارند. به این خاطر است که فضای آفاقی عالم مثال جزء مقابل خود را در فضای انفسی می یابد، به نحوی که سرانجام فضای آفاقی مبدل به بعد کیفی حالتی درونی یعنی روح می شود و این روح ضمن اینکه مرکز فضای مثالی است محیط و کرانه آنها محسوب می شود.

فضای مثالی در هنر سنتی ایران

علت تحریم نمایش صورت زندگان در دین اسلام شاید این بود که هرگونه حضور ماسوای حضور خدا را از میان بردارد. اما این حرمت نتوانست قریحه طبیعی نقاشی ایرانیان را از بین ببرد. شاید مقاومت روحانیان مانع از پیدایش یک هنر همگانی شد اما چون، از سوی دیگر، خطاطی اعتبار فراوانی داشت، تذهیب نسخ دستنویس وسیله مؤثری برای بیان نقاشی شد.^[۱۲] با مطالعه فضای مینیاتورهای ایرانی، با کمال حیرت ملاحظه می شود که هیچ کوششی برای کاوش بعد سوم به کار

نرفته و جای «پرسپکتیو» در آنها کاملاً خالی است. این فضای بی پرسپکتیو و بی سایه و درخشان از جلای سیمایی، شاید حاکی از نفوذ مانویت باشد. می دانیم که تشعشع نور در نقاشی دیواری مانوی نقش مهمی داشته است؛ در این نقاشی است که هاله نورانی که برگرد سر قدیسین بسته می شود، نشانی است از گریزی به سوی عوالم غیب [۱۴].

حالت مطبوع و دلپذیر خطوط، دقت اجزا و نیز طیف رنگین کمائی رنگها در مینیاتورهای ما، هماهنگیهای ناب و نوعی ضیافت نور ایجاد می کند که تأثیرش بیشتر از طریق جذبه و افسون است تا ادراک عقلانی. این فضا به مثابه آئینه ایست که روح در آن رؤیای خیالی خود را می بیند. بدون شک خطاست اگر مینیاتور را فقط عنصر تزئینی ساده ای بدانیم که برای آرایش نسخ خطی به کار می رود، زیرا فضای مینیاتورها به دریافتی کیمیایی از نور و تخیل وابسته است که همچنانکه دیدیم در قلمرو تفکر به عالم مثال مربوط می شود. غیاب فضای سه بعدی در مینیاتور، نه تصادف است و نه به علت عدم مهارت، بلکه عنصر اساسی یک فضای کیفی است که می خواهد پیش از هر چیز «خیالی» باشد، فضائی که در آن اشکال متبادر به ذهن، شبیه صور معلق، فاقد ماده و خصایص وابسته به آن هستند؛ محیطی نامتجانس که در آن هر سطح و مرحله ای حالت عاطفی خاص دارد و رنگبندی بی ویژه [۱۴] این.

فضا که به ستیز با قوانین امتداد مفهومی، توالی زمانی و رابطه علی منطقی برخاسته است، جهانی را به نمایش می گذارد که در آن چشم از سطحی به سطح دیگر می گذرد بی آنکه اعتنائی به قوانین پرسپکتیو کند. رویدادهای متقارن بی هیچ رابطه زمانی در اینجا در کنار یکدیگر ظاهر می شوند و چشم در شکوفائی جهانی شرکت می کند که به نظر می رسد بیشتر از طریق همدی جادویی تقارن، انتظام یافته باشد تا به وسیله وحدت ترکیبی عناصر مختلف.

این رابطه «غیر علی» متقارن، بخصوص در يك مینیاتور قرن پانزدهم متعلق به مکتب تبریز^[۱۵] تصویر شده است. در این مینیاتور سه رویداد در زمانها و فضاهاى گوناگون و بدون پیوند منطقی در کنار هم نشان داده شده است: صحنه‌ای که موسی با نیزه خود قوزک پای عوج را سوراخ می‌کند، صحنه‌ای که محمد پیغمبر اسلام به پیشباز علی (امام اول) رفته است و صحنه‌ای که مریم مقدس فرزند خدا را در آغوش گرفته است — بهترین گواه بر سه‌شاخه سنت ابراهیمی. این شکل، اهمیت فضاهاى منطبق برهم و روی هم نهاده شده در مینیاتور ایران را که عبور از یکی به دیگری با استحالۀ داخلی و ایجاد نوعی «دیالکتیک فضائی» همراه است بیان می‌کند. این سطوح به گفته لئو وروستین^[۱۶]، فضائی «متحرک» ایجاد می‌کنند که بطور عینی داده نمی‌شود بلکه تماشاگر به کمک مشارکت بصری خود، آن را می‌سازد.

بازسازی فضا معادل است با تکیه بر اهمیت خیال که در اصل پرتو روح است. هر تجلی ابتدا در روح نقش می‌بندد، سپس از آن ساطع می‌شود، همچون پرتوی که به مجرد تأییدن، اشیاء محسوس را به تمثیلاتی تبدیل کند که خود در آنها متجلی است. بین واقعیتهای و اشکالی که مظاهر آنها هستند، ارتباطی پیوندی وجود دارد. به این خاطر است که شکلهاى مینیاتوری همچون صور «معلق» جلوه‌گر می‌شوند که به قول سهروردی در «ناکجا آباد» واقع شده است، یعنی مکانی که در یک آبادی خاص قرار نگرفته، بلکه «ناکجا»ی همه کجاهاست؛ هم مرکز است و هم محیط، هم درون است و هم بیرون. به این جهت است که هر چیزی در آن به این اندازه شگفت‌انگیز است، اینقدر اعجاب‌انگیز و مملو از طراوت خاص خیال‌کویدکان، و این سان در این نورسیمیایی که سابقاً همچون فره ایزدی و هاله نور درون، دور سر مغان و فرمانروایان ایران کهن قرار داشت، جذب شده است.

اما مینیاتور، خصوصیت دیگری هم به همین اهمیت دارد که شایسته است مورد توجه قرارگیرد، زیرا یکی از جنبه‌های اساسی تفکر ایرانی و هنر ایرانی است: عبور از سطحی به سطح دیگر، که منظور همان تأویل است. این امر در مینیاتورها، همچنانکه دیدیم یک فضای «متحرک» و یک دیالکتیک حرکت می‌آفریند که به علت تأثیرانطباق سطوح، احساس عمق پدید می‌آورد. در قالیهای بزرگ قرن شانزدهم و نیز در پوششهای کاشیکاری، این موضوع بصورت «چندنوائی»^۱ سطوح و رنگهای متعدد، متجلی می‌شود و در شعر شاعری چون حافظ از طریق فضای شاعرانه حالات متقارن و دیالکتیک عشق که همچون حرکت بقرار روح در طلب محبوب ازلی است، بیان می‌گردد.

قالیهایی که غنای ترکیب‌بندی، وفور شکلهای و هماهنگی رنگها در آنها به نقطه اوج هنر تزئینی می‌رسد نشان‌دهنده همان صورت ازلی (آرکتیپ) گرانقدر در نزد ایرانیان، یعنی باغ بهشت است.

اما بخصوص، چنانکه پوپ، هنرشناس بزرگ متخصص هنر ایران می‌گوید، در قالیهای اردبیل (قرن شانزدهم) است که نقشه‌ها اهمیت پیدا می‌کند. در این قالیها سطوح رویهم انباشته می‌شوند و تضادها و شگفتیهایی پدید می‌آورند و مرتبه‌های مختلف یک طرح متنوع را ایجاد می‌کنند^[۱۷]. در این سطوح چندگانه، هر سطحی برحسب نظمی دقیق، انتظام و ترتیب اسلیمی، موضع برگها و نقشه‌های گلها را تعیین می‌کند. این امر به کمک ترکیب نظامهای متعدد اسلیمی که هریک عملکرد و حرکت و ثقل مخصوص خویش را دارند و در نتیجه مجموعه‌شان طبق یک هماهنگی پیشین، با یکدیگر هم‌نوائی می‌کنند، انجام می‌شود. سطوح اول، ثانی و ثالث بی‌آنکه همدیگر را خنثی کنند در هم می‌پیچند، اما در عین حال فضائی در عمق پدید می‌آورند که

شبيه است به صدهای متفرق در هنر «فوک». «ارکستراسیون» چند نوایی این سطوح متعدد که از خورشید مرکزی قالی تشعشع می‌یابد، روشنگر همان تنوع باغی است که مانند واحه‌ای افسونگر، دور از گزند زمان، و مثالی ازلی از باروری و فراوانی است که همواره ایده‌آل ایران بوده است. اینجا هم عنصر بهره‌مندی را بازمی‌یابیم: نظامهای اسلیمی، اعمال ادراک، تحلیل و ذکاء ما را تکرار می‌کند و ما را به دنبال استحالهای هر چه ژرفتر، به طرف شگفتیهای مرموز و نهانی هدایت می‌کند که معنای نهائی آن در آخرین تحلیل مرکز وجود ماست. هر تصویری از بهشت مثال روح است.

ما این فضای با سطوح متنوع و متعدد را در تذهیبهای دور نسخ خطی قرن پانزدهم میلادی، در گچبری‌های محرابها، در برنزه‌های حکاکی شده از قرن دوازدهم به بعد، در طرحهای هندسی آجرها و بخصوص در معماری دوره سلجوقی و همچنین در پوششهای کاشی مثلاً در مسجد شاه اصفهان می‌بینیم.

اشکال تخیلی مینیاتورها، رنگهای هماهنگ قالیها، تلفیقهای شعر و موسیقی ایرانی، جامعترین تحقق خود را در بهشتهای زمین که باغهای ایرانی باشند باز می‌یابند. باغهای بهشت‌آسائی که سطح رؤیائی آبها، آئینه تفکر است، گلزارهای غنی رنگارنگ که زمزمه آرام فواره‌ها و ترانه آبشارها و آبناهای آن سفونی زنده طبیعت است و غرفه‌های فیروزه‌ای اش پناهگاه روح تماشاگری است که با تماشای این آئینه‌های جادویی ناظر زایش چهار رودی است که «چارباغ» جهان را سیراب می‌کند.

تصادفی نیست اگر اشعار یکی از بزرگترین شعرای غنائی و عرفانی همه اعصار، حافظ شیراز، به عنوان سروش غیبی مورد تقال قرار

گیرد، بطریقی که چینیان با یی-کینگ^۱ تفأل می‌زنند. این است که شعر هم با پدیدهٔ تأویل در ارتباط است و حافظ برای ما «لسان الغیب» و «ترجمان الاسرار» می‌گردد. به هنگام خواندن اشعار او چنین احساس می‌شود که شاعر، چشمی دارد مجهز به سطوح متقارن و متعدد که می‌تواند با آن چیزها را در دیدی همزمان و متقارن، و نه در تعاقب منطقی افکار، ببیند. «فضای شاعرانه» او، به معنایی، برهم نهاده شدن حالات روحی هم هست که به کمک آن، روح کسی که شعر را می‌خواند، و مضمون شعر، در تطابق متقارن «لحظه» تلفیق پیدا می‌کند، به نحوی که این لحظه مبدل به طرح عرفانی این حالت بخصوص می‌شود. اما این «تقارن» آغاز سیر و سلوک هم هست. چرا که حرکتی تصاعدی و درگذر از پرده‌ای به پرده‌ای دیگر مکمل این دید متقارن می‌گردد و طنین روح را بر کلید تطابق کلی منعکس می‌کند. به این خاطر است که شعر مبدل به یک دیالکتیک عشق می‌شود یعنی یک نوسان دایمی بین «آنکه در حین کشف مستور است و در حین استار، مکشوف» یا بین جمالی که در عین جذب دفع می‌کند و جلالی که در عین دفع جذب می‌کند زیرا هر جمالی مقتضی جلالی است که هیبت ناشی از جمال خیره‌کنندهٔ معشوق است و هر جلالی روشنگر جمالی که همان لطف خفته در قهر و هیبت خداوندی است. حرکت شعر نوسانی می‌شود بین خروش و شوق حضور و حرمان غیاب، بین مشعل چهره و کفر زلف که شخص را در حین راندن به خود جذب می‌کند. اما این جستجو به جهشی بدل می‌شود که سالک عشق را به «کوی دوست» رهنمون می‌گردد و ندای دعوتش در بیابان همچون بانگ جرسی است که طنینش را همواره در غم غربت شعر و موسیقی ایرانی می‌یابیم: کس ندانست که منزلکه مقصود کجاست/ اینقدر هست که بانگ جرسی می‌آید [۱۸]

آنچه شعر ایرانی با تعقیب رد نامرئی این دعوت جستجویی کند، موسیقی به وسیله برگردان یکنواخت شکوهای غم آلودش تکرار می کند بشنوا زنی چون حکایت می کند/ وز جدائیها شکایت می کند [۱۹]

و آنچه را که شعر و موسیقی، در این غیبتی که حضور هم هست، به سرگشتگی جستجویی کنند، هنر تصویرش را در محضر گنبد های آبی که بر کرانه واحه ها انتظار می کشند، در فضای گنبدی حجره هائی که انتظار در آنهامی تابد، در رؤیای بهشتی قالیهائی که گامهارا بر خود گرد می آورد و در باغهای با آبهای آئینه سان که ابدیت در آنها به رؤیا فرو می رود، منعکس می کند.

تماس با غرب

برای نشان دادن همه وسعت ضربه برخورد ما با غرب شاید بهتر باشد چند کلمه ای درباره عناصر غالب بر تفکر غربی که اساساً با تفکر ما متفاوت است گفته شود، زیرا تا این اختلافهای اساسی را بررسی نکرده باشیم، داوریهامان درباره حالت کنونی تفکر و هنر ایرانی قهراً سطحی خواهد بود. آنچه موجب آشفتگی می شود، این است که در برابر بینش «شاعرانه - اساطیری» ما، غرب تفکری «تعقلی» یعنی حصولی قرار می دهد، که در آن معیار تحقیق حقیقت چیزی است که بطور تجربی قابل آزمایش و بررسی باشد؛ در برابر زمانها و فضاهای کیفی وابسته به حالات درونی ما، زمانها و فضاهائی خالی از هر مضمون «معادی» و مثالی و در برابر مظاهر عالم مثال ما، غیر قابل تحمیل بودن روح و ماده و باطن و ظاهر را قرار می دهد. «تعقلی شدن» هر معرفتی همراه با «اسطوره زدائی» زمان، مآلاً در غرب منجر به «تاریخ - پرستی»، «دنیوی شدن روح و از هم پاشیدن ارزشهای متافیزیکی می گردد

که صورت قاطعش در این جمله پیامبرانه نیچه خلاصه می‌شود: «خدا مرده است». از دکارت تا مارکس، فکر غربی طبیعت را بتدریج دنیوی و مبدل به‌شیء گردانده‌است و انسان را به «حیوان کارگر»^۱ و فلسفه را به انسانشناسی تقلیل داده است. این حرکت «نییهیلیسم» (نیست انگاری) از طریق آشفتگی و پریشانی و هجوم نیروهای تاریک ناخودآگاه، در ادبیات و هنر مشاهده می‌شود. اولیس^۲ جیمز جویس، کوو جادونی توماس‌مان، گرگد پیابان هرمان هسه و خراب‌آباد^۳ تی. اس. الیوت نمونه‌های بارز این زمینه هستند.

از گوته تا داستایوسکی، پروست، کافکا، و جویس، ما ناظر تجزیه هر چه واضح‌تر سبک، اثر ترکیب شده و شخصیت انسانی هستیم. شخصیت‌های داستایوسکی فردهای مجسم نیستند، بلکه حرکات روحی هستند و انسانی یکپارچه را نشان نمی‌دهند، بلکه نمایانگر قدرتهای رموز دنیای درون^[۴۰] هستند. گرگد پیابان تنها یک‌گرگ و یک‌انسان نیست، غبار ارواح پراکنده هم هست. تجزیه نظامهای فرهنگی و صورتهای سنتی در هنر هم منعکس می‌گردد. اینجا سلطه هائویه^۴ صورتهای نیروهای ناآگاه و ظلمانی^۵ است؛ سلطه جهانی است که در آن مظاهر روانی جانشین واقعیت‌های جهان عینی می‌شود، جهانی که تجزیه هر چه را که تا آن زمان خوب بوده، نیستی آنچه را هم که واقعی شمرده می‌شده، در پی دارد. در آنجا ظهور آن وجه چیزها^۶ دیده می‌شود، یعنی آنچنانکه «اریش نویمان»^۷ می‌گوید، «دوارکتیپ» شیطان و «مادر خوفناک». در این مضمون، جمله عجیب بودلر، «کاملترین صورت زیبایی، شیطان است»، ارزشی مثالی پیدا می‌کند. این آشوب در نقاشی جدید از طریق مخلوط عجیبی از واقعیت‌های روانی و صورتهای تجزیه

1. anima | laborans

2. Ulysses

3. The Wasteland

4. Chaos

5. Nigredo

6. die andere Seite

7. Erich Neumann

شده از ماده، بیان می‌شود: مکعبها، دایره‌ها، لکه‌های رنگ، اعضای پراکنده بدن انسانی و بقایای خاطرات در توده درهم جهانی تجزیه شده‌گرد می‌آیند که در آنجا «دینامیسم» جانشین ترکیب می‌گردد، نیروی شکل و رنگها، جای توهم واقعیت خارجی را می‌گیرند، بی‌شکلی جانشین روش قراردادی می‌گردد واضطراب ودلهره روح، اساس رفاه زندگی روزمره را هم می‌لرزاند. نقاشانی چون سزان، وان‌گوگ، کله، شاگال، پیکاسو افرادی تنها و منزوی هستند که دعوت شده‌اند تا جهانشان را از اعماق نیروهای ناآگاه، باز بیافرینند. تلاشی هنرمند نوپرداز حال به‌صورت نبردی با دیو و پیروزی قهرمانی درمی‌آید. در عالمی محروم از شکلهای و صورتهای، فاقد سمبلها و مقهور نیروهای مضمحل‌کننده ناآگاه، هنرمند باید جهانی را دوباره سازمان دهد که خالی از زیر بناها و نظامهای سنتی است.

موقعیت هنر ایرانی در برابر آشوبی که از غرب به‌سویش آمده چیست؟ آیا ایران این اضمحلال صور سنتی خود را می‌شناسد؟ جالب است که توجه کنیم دوجنبه متضاد و مکمل نفوذ تفکر غربی (منظور جزم شبه‌مذهبی اصل عینی بودن که هر معرفتی را اعتبار می‌بخشد، وهجوم ناخودآگاه است) متعاقباً براندیشه و هنر ایرانی تأثیر گذاشته‌اند. باری چون ایران تاکنون هرگز مغلوب و مقهور هیچکدام از این دو نشده و با توجه به‌اینکه همواره تعادلی هماهنگ بین عناصر آگاه و ناآگاه را حفظ کرده است، این تأثیر و نفوذ، آشفته‌گی‌ای ایجاد کرد که لااقل برای مدتی بصورت تقلید کورکورانه از غرب در همه زمینه‌ها و در نتیجه به‌از دست دادن هویت، ظاهر شد. با اینحال باید اضافه کنیم که مدتی است که گرایشهای جدیدی در افق ظاهر می‌شود، وهنرمندان جوان می‌کوشند شاید با بهره‌گرفتن به‌هر ترتیب از منبع خاطره قومی دنیائی در خور نبوغ زیباشناسی سرزمین خویش باز آفرینند.

دوران فترت

از زمانی که ایران با غرب تماس حاصل کرده، آیا توانسته است آثار بزرگی شبیه آثار گذشته یا آثار دوره جدید فرهنگ غرب بوجود آورد؟ بدیهه‌خانه پاسخ منفی است. علی‌رغم همه تلاشها برای اتخاذ یک‌جهت، هنر کنونی ایران هنر دوره فترت است، هنری که کورمالانه هویت خاص خود را می‌کاود. ایران در محل تلاقی دوجہانی واقع شده است که بدون ابراز خشونت نمی‌تواند همزیستی کنند. ارزشهای عینی تمدن ماکه بر محور دید مثالی جهان قرار دارد در هم فرو می‌ریزد. در برابر حالت تهاجم تفکر غربی که مدعی عینی و تجربی بودن و جوهرش همان تفکر تکنیکی است و دستاوردهای مادی عظیم، کارآئی حیرت‌انگیز آنرا تأیید می‌کند، دید شاعرانه ما از جهان، ناهمخوان، شکننده، گذشته‌گرا و حتی برای بسیاری همچون ترمزی در کار پیشرفت به‌نظر می‌رسد. یک مثال: زبان فارسی زیر بار مفاهیم علوم جدید غربی از پا درآمده و مانگانه را از فقر آن می‌دانیم، در حالیکه در زمینه تفکر شاعرانه-اساطیری آثار ادبی ایرانی، رسائی بسیار دارد. بدون توسل به تعصب قومی می‌توانیم بگوئیم که هیچ زبانی دوشاهکارهای شاعرانه با فارسی برابری نمی‌تواند کرد: همچون طنین کلام پرایهام حافظ، حماسه فاخر و آهنگین فردوسی، و امواج سیل‌آسای افاضات عارفانه مولانا که منابع وسیع و موزون زبان فارسی، وجد و حال مستانه روح را در شعر او تجسم بخشیده. اگر چنین شاهکارهایی در زمینه شعر ممکن است، به این جهت است که قریحه زبان فارسی، خود را در ساحتی بیان می‌کند که الزاماً همان ساحتی نیست که بر منطق علوم غربی حاکم است و نتیجتاً، مقاومتش بیشتر دلیل یک ناسازگاری وجودی است تا نارسائی مادی. شارل دیو^۱ می‌گوید: «به‌علل بسیار بدیهی، در زبانها

غير قابل ترجمه‌ترين لغات، آنها هستند كه از همه بيشتر اهميت دارند. اين لغات مادر (گفته اين واژه را به كار برده) يك شيوه تفكر واحساس- اند كه در چارچوب خانواده بزرگ انساني، به هر قومي، تشخص متافيزيكي اش را مي‌دهند.» [۲۱]

اين «تشخص متافيزيكي» همچنين با خليات ما كه به عقیده «ژاك مارتين»، «عناوين اشرافي متافيزيكي»^۱ ما هستند، همسان مي‌شوند. نپذيرفتن اين عناوين اشرافي، سقوط در «اسنويسم» است و نيز فراموش كردن خاطره، زيرا زبان است كه خاطره يك قوم رانگهداري مي‌كند.

ايران تحت شرايط هجوم «ايسم» ها ارزشهاي غربي را به عاريت مي‌گيرد، زيرا همه «ايسم» ها بر محور يك نظام ارزشي دقيق استوار است: چه ماركسيسم باشد و چه پوزيتيويسم و چه آگريستانسialisم، و چه هر اسم ديگر. اما آنچه ما به عاريت مي‌گيريم، حتي ارزشهاي دست اول نيستند، بلكه ارزشهاي دست دوم‌اند. و ديگر اينكه از ابداع ايسم ها و از پادزهرهاي خشي‌كننده آنها عقب مانده‌ايم. از بسياري نظرها غربي كه ما مي‌شناسيم، غرب فليسين شاله، آگوست كنت و پوزيتيويسم از اعتبار افتاده‌اوست. بدتر از همه اينكه، اين ارزشهاي دست دوم كه بهيچوجه پاسخگوي حساسيت‌هاي ما نيست، به‌صورتی درهم و برهم، وارد جهاني مي‌شود كه دقيقاً هرگونه «ذهنيت»^۲ ارزشها را رد مي‌كند چرا كه بينش آن عالم مأخوذ از منبع ماوراي وجود انسان است. آنچه دنياي ما را بر پا مي‌كرد، نه يك مفهوم بود و نه يك ارزش انساني و جز از طريق مقولات بينش شاعرانه-اساطيري نمي‌شد آنرا تشریح كرد. اين همان چيزي است كه هنر سنتي ما هم از طريق اشكال شناور، آرامش فاخر باغ-بهشت‌هاي مان و خلاء نوراني

مسجدهای ما بیان می‌کرد. بیم آن می‌رود که در مواجهه با مفاهیم یک ساحتی تفکر غربی، ما کلید رمز خود، یعنی آن علم تأویلی را که «موندنیویرگ» علم «ملکی» می‌خواند از دست بدهیم اگر تاکنون از دست نداده باشیم. بدون این کلید، ما عالیت‌ترین مایملک خود، آنچه را که یکپارچگی فرهنگی‌مان را در خلال تداوم اعصار حفظ کرده است، یعنی کلید باغی را که ایران در روح خود دارد از دست خواهیم داد.

هنر کنونی ایران یک هنر دوره فترت است. اما منظور از دوره فترت چیست؟ برای پاسخ دادن به این سؤال مثالی شاعرانه به کار می‌گیریم. قسمتی از تفسیری را که هایدگر درباره شعر از هولدرلین می‌دهد، بخصوص در مورد معنای «زمان عسرت»، باز می‌گویم. به عقیده هایدگر شاعر بین «خدایانی که گریخته‌اند و خدائی که خواهد آمد» [۲۲] وضعی واسط و «رابط» دارد. این زمان عسرت است زیرا با دو عدم و یک نفی مضاعف مشخص می‌شود: دیگر نبودن خدایان گریخته و «هنوز نیامدن» خدائی که خواهد آمد. اساسی‌ترین جلوه این زمان در حرکت نهائی «نیهیلیسم» غربی است که نیچه آنرا بصورت «خدا مرده است» تعبیر می‌کند. این زمان، دوره انحلال صور و از هم پاشیدگی نظامهای فرهنگی هم هست. برای هنرمند، این آستانه نبردی است بادیو یا جستجوی یک تجربه جدید معنوی که تی - اس الیوت آن را «نقطه ثابت دنیای گردان»^۱ می‌خواند. غیبت خدا که بصورت یک نیستی احساس می‌شود، خود شروع تجربه تازه‌ای می‌گردد برای بازیافتن خدا در آن سوی خدا، در فراسوی نامهایش و در جلوه‌های مثالیش. به این جهت است که زمان عسرت، زمان خلاقیت هم هست.

بنابراین، ما شرقیان که روح «علمی - صنعتی» را نیافریده‌ایم و مسئول افسون زدائی^۲ دنیائی نیستیم که از انسان خدائی آفریده و

از خدا يك مخلوق فرعی انسان، در چه موضعی قرار داریم؟ آیا در زمان عسرت واقع شده‌ایم؟ نه هنوز. آیا در مرحله غیبت کلی خدا قرار گرفته‌ایم که غیبتش موجب يك تجربه تازه معنوی بشود؟ نه هنوز. پس در کجاییم؟ در دوره احتضار خدایانیم. حالت بینابین ما در مرحله گریزورسیدن الوهیت نیست، بلکه مابین احتضار و مرگ نزدیک آن قرار دارد. به عبارت دیگر در يك دوره فترت هستیم، در مرحله «نه هنوز» از هر دوسو. به این جهت است که شاعر ما نه حافظ است و نه ریلکه، و نه الیوت، نقاشان نه بهزاد است نه ماتیس و نه پیکاسو و متفکران نه ملاصدرا است، نه نیچه و نه هایدگر. ما متفکران و هنرمندان دوره فترت هستیم.

این موقعیت مخصوص، علی‌رغم ضعف و کم‌مایگی اجتناب ناپذیری که در همه زمینه‌ها برمی‌انگیزد يك امتیاز هم دارد که عبارتست از امکان نجات آنچه که برایمان باقی مانده، منظوم آن باغ بهشتی است که ایران در درون خود دارد. اما چطور می‌توان این باغ شکننده را در دنیائی که حرمت همه فضاها حتی مقدس‌ترین‌شان را بیدریغ می‌شکند، نجات داد؟ این موضوع تنها به ما ارتباط ندارد، به درایت نظام آموزشی هم مربوط است، و نیز به طرح بعضی تصورات جاری که بدون آنکه بدانند مربوط به چیست، همچون پول رایج به حسابش می‌آورند. همه از اصلاحات فرهنگی سخن می‌گویند بی‌آنکه در نظر بگیرند فرهنگ در اندیشه يك فرانسوی و يك ایرانی، معنای واحدی ندارد. فرهنگ چنان به «عناوین اشرافی متافیزیکی» ما وابسته است که نمی‌توان بدون دگرگون کردن عمق وجودی آن، ضوابط ارزشی تمدنی را به تمدنی دیگر انتقال داد. همسان‌شدن رقت‌انگیز قرن ما به التقاط^۲ می‌انجامد که این يك به آسانی به صورت ابتذال در می‌آید.

شرایط مناسب برای نوعی حفظ هویت فرهنگی ما، اینها به نظر می‌رسد: ابتدا برقراری یک گفتگو با خاطره ازلی خود و سپس گفتگو با غرب. غرض از گفتگو با خاطره ازلی، برانگیختن تصنعی گذشته و تقلید صورتهای خالی از هر مضمونی نیست. سنت‌گرایی کهنه پرستانه هم مورد نظر نیست. سنت نمی‌تواند یک «تشییع جنازه» باشد. هانری کورین می‌گوید: «سنت اساساً زایش دوباره (رنسانس) است و هر زایش دوباره‌ای به فعلیت درآمدن یک سنت در زمان حال است. باین جهت است که «باززائی» سنت همواره متضمن «زمان حال» است، یعنی زمان حالی نظیر آنچه که با آن رنسانس کارولنژی قرن نهم، رنسانس بیزانسی قرن دهم و رنسانس بزرگ قرن شانزدهم اروپا (نوزایشی که بدون آن هم این ادوار «عهد باستان‌گمشده» ای بیش نبود) [۲۴] منتقل کرد و رساند.» به این شیوه است که سهروردی، فیلسوف بزرگ ایرانی، خود را وارث و باز آفریننده حکمت الهی ایرانیان قرار داد. فعلیت لاینقطع این خاطره و وفاداری ایران به گنجینه‌های مضامین آن بود که باعث مداومت هنر و تفکر ایرانیان شد. اگر این وفاداری، ایران را همواره از آسیب مهاجمان نجات داده، هیچ دلیلی وجود ندارد که در حال حاضر هم نتواند نجات دهد. اما چطور می‌توان این هم‌زمانی را برقرار کرد؟ بدون شک نمی‌توان با قطع و یقین به این سؤال پاسخ داد. این کار را در موقعیتی می‌شود انجام داد که به ارزشهای اصیل یک ملت، اهمیتی لااقل مساوی با ارزشهای اشتغالات اقتصادی که امروزه تنها ضوابط توفیق همه ملتها به نظر می‌رسد داده شود. به فرض آنکه این هم‌زمانی تحقق یافته باشد، مؤثر واقع نخواهد شد مگر آنکه با گفتگوئی مکمل با غرب همراه شود. ما هم اکنون در سرنوشت خود با دنیای غرب شریک هستیم. شرق غربی می‌شود، چه بخواند و چه نخواهد. برای درک این معنا باید روشن بین بود و برای رویارویی با آن، شجاع. خطری که ما را

تهدید می‌کند بسیار شدیدتر است. ما نه تفکر علمی - صنعتی را آفریده‌ایم و نه نتایج نهائی آن را تصور کرده‌ایم. وقت آن را هم نداشته‌ایم که خود را با شیوه‌های جدید زندگی و احساس تطبیق دهیم. نتیجتاً نه دقت آن را داشته‌ایم که پادزهر مخصوص خود را تولید کنیم و نه آنکه خود را علیه این هجوم مجهز و مصون سازیم، هجومی که نه با مأسن گرفتن همسازی دارد و نه با صمیمیت و نه با سکوت. اگر نتوانیم تاریخ و گسترش این سرنوشت را که از آن ما نیز شده است بشناسیم، اگر موفق نشویم به باطن روح غرب نفوذ کنیم، خطر دوچندان خواهد شد.

تلقی ایرانی عادی در برابر غرب، بین دو قطب افراطی تسلیم بی‌قید و شرط و طرد بی‌چون و چرا نوسان دارد. این دو تلقی هر دو از يك عدم شناخت سرچشمه می‌گیرند. غرب نه بهشت اهل مدینه فاضله است و نه جهنم نفرین شدگان ابدی. برای آن شرقی که غرب را طرد می‌کند، غرب غالباً با تکنولوژی، ماتریالیسم و استعمار یکی شده است. بدون شك اینجاگاه از خود غرب است زیرا استعمار همواره همزاد و جفت غربی کردن بوده است. آنها که غربیان را چون ابرمردان می‌نگرند و آنها که ایشان را مسئول همه درماندگیهای دنیا می‌دانند متأسفانه از غرب چیزی جز محصولات فرعی‌اش را نمی‌شناسند و حتی گمان نمی‌برند که در ورای این ظواهر فریبنده، آثاری نهفته است که اوجش به‌عالیترین چیزهائی می‌رسد که بشر تا کنون به وجود آورده است: تراژدی یونانی، کاتدرال گوتیک، کائنات‌های باخ. از سوی دیگر انسان غربی که در این فکر است تا همه چیز را در قسّمتهای منظم شده روح خود جا دهد، نمی‌تواند درك کند که در پشت نشانه‌های ظاهراً فالتالیست ایرانی، منفذی به‌جانب آنسوی چیزها گشوده شده و این توکل، قبل از هر چیز، تسلیمی است به احکام وجود. به این جهت است

که گاهی در برابر «ساعت جهان» اینقدر خونسرد و بیقید جمله می‌کند. بدون شک، غربی و شرقی علی‌رغم یکسان شدن و همترازی فرهنگها، دو موجود مختلف باقی خواهند ماند. یک ایرانی هرگز «فائوست» نخواهد شد، همچنانکه یک آلمانی هم هرگز نه کیخسرو خواهد شد و نه رند، آن‌رند نظرباز، به معنایی که حافظ از آن مراد می‌کند. علی‌رغم «دهکده جهانی» که «مارشال مک‌لوهان» از آن سخن می‌گوید، انسانها در اعماق وجود خود وابسته به مأوای خویش باقی خواهند ماند، و این نه بعلت ولایت پرستی گذشته، بلکه به این دلیل ساده است که بدون این یک وجب خاک تغذیه کننده، که خاطره وفادار از آن سیراب می‌شود، ما تنها زائرانی ره‌گم کرده خواهیم بود نظیر آنها که به روزگار خویش می‌بینیم جاده‌های دنیا را به دنبال علاچی ناشخص برای دردی ناشناخته در می‌نوردند.

آیا می‌توان با غرب هم‌زبانی برقرار کرد؟

هایدگر در مصاحبه جالب توجه خود با یک دانشمند ژاپنی [۳۴]، می‌گوید که گفتگو بین آن دو مشکل است چون آنها «خانه وجود»^۱ مشترکی ندارند و چون زبان خانه وجود است، خود وسیله ارتباط هم مانع گفتگو می‌گردد. شاید «خانه وجود» خاطره ما هم باشد که در آنجا هنر و تفکر ما سیراب می‌شوند. به این جهت است که گفتگو با غرب جز براساس اصالت‌طرفین نمی‌تواند صورت گیرد، در غیر اینصورت به مرزهای تنگ زبان حرفه‌ای و شعارهایی که امروزه مشخصه برخورد‌های بین‌المللی است، محدود خواهیم شد — مانند گفتگوهای واهی بین ناشنویان. اگرچه «خانه‌های وجود» غربی و ایرانی اختلاف دارند، هر دوازیک سرچشمه جاری

شده‌اند. و گفتگو واقعاً گفتگو نخواهد شد مگر آنکه در این سطح صورت گیرد. در حقیقت در این سطح است که «ایسم‌ها» منتفی می‌شوند و جای خود را چنانکه مولانا می‌گوید به همدلی می‌دهند. غرض، چندان یافتن یک توافق نیست (وقتی منافع مشترکی در میان باشد توافق پیدا خواهد شد)، بلکه جستجوی ارتباط همدلانه است. هر درایت حقیقی و واقعی عمل روح است نه عقل. در تلاش بزرگ رهایی انسانیت، حجاب‌هایی که غرب را از شرق جدا می‌کند دیگر نمی‌تواند معنایی داشته باشد. غرب گذشته از منطقه جغرافیائی، یک جهان‌بینی هم هست که بر دو هزار و پانصد سال تاریخ تکیه دارد؛ شرق که در آن شناسائی بیشتر حضور ناشی از معرفت اشراقی است، یک نحوه وجود است. هر انسانی هم شرق خود را دارد و هم غرب خود را. غرض نه اینست که برای یکی به زیان دیگری موعظه‌ای بشود و نه یکی بر علیه دیگری علم شود. بل غرض اینست که به هر یک سهم شایسته‌اش داده شود. درست است که ما همواره نقطه نظرها و تلقی‌های همانندی نداریم، اما اگر آنچه که در شرق و غرب بهترین است نمایانده شود شاید بتوان این تمامیت از هم گسیخته‌ای را که انسان جدید باشد از نو یکپارچه کرد.

سرنوشت هنر ایران به همه این مسائل بستگی دارد. ایران بحرانی را می‌گذراند، بین دو دنیائی است که یکدیگر را نفی می‌کنند. تعادل و «سن تزش» و نیز مداومت خدشه‌ناپذیر سنتش موقوف است بر وفاداری به میراث قرون، و ادراکش از فرهنگ راستین غرب.

یادداشتها

1. C. G. Jung: «Traumsymbole des Individuationsprozesses», *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1935, pp. 105 - 106

3. Henry Corbin: *Terre céleste et Corps de résurrection*, Paris, 1960, pp. 35 - 36
4. Lass - Ivar Ringbom: «Three Sassanian Bronze Salvers with Paridaesa Motifs», in Arthur U. Pope and Phyllis Ackerman, éd., *Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, Oxford, 1938- 39 /6 vol./; nouvelle edition: Tokyo, 1964 14 vol./, XIV, pp. 3029- 31, titre abrégé ci-dessous en *Persian Art*
5. André Godard: *L'Art de l'Iran*, Paris, 1962. p. 350
6. Henry Corbin: «Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal», *Cahiers internationaux du symbolisme*, No.6, 1964
۷. گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۷ هـ.، ص ۳۶-۴۴
۸. محسن فیض کاشانی: کلمات مکنونه، تهران، ۱۳۱۶ هـ.، ص ۶۸
9. Henry Corbin: *En Islam iranien*, Paris, 1972, pp. xx - xxii
۱۰. شرح گلشن (از) تفسیر محمد لاهیجی، ص ۲۲۱
11. Rudolf Otto, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Munich, 1963, nouvelle edition
12. Laurence Binyon, «Qualities of Beauty in Persian Painting», *Persian Art*, V, p. 1911.
13. Louis Massinyon, «The Origines and Transformation of Persian Iconography by Islamic Theology», *Persian Art*, V, 1928-36.
14. Ernest Cassirer, *La Philosophie des forms symboliques* trad. par Jean Lacoste, Paris, 1972, vol. II p. 111
15. *Persian Art*, IX, pl. 852
16. Leo Bronstein, «Decorative Woodworks of the Islamic Period», *Persian Art*, VI, p. 2610
17. Arthur U. Pope, «The Garden Carpets: Form, Communication, and Emotional Expressiveness», *Persian Art*, XIV, pp. 3168 - 71
۱۸. غزل حافظ.
۱۹. همنوی جلال‌الدین رومی.
20. Erich Neumann, «Kunst und Zeit», *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1951, pp. 12 - 56.
21. Charles Du Bos, «Fragments sur Novalis», *Le Romantisme allemand*, Paris, 1949 pp. 185-86.
22. Martin Heidegger, «Holderlin et l'Essence de la Poesie», *Qu'est-ce la metaphysique?* trad. Hēnry Corbin; Paris, 1951, p. 251.
23. Henry Corbin, *Actualité de la philosophie traditionnelle en Iran*. Teheran, 1968, p. 2.
24. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Tubingen, 1959, p. 90.

بینش اساطیری

علت اینکه ما به جای علم یا آگاهی کلمهٔ بینش را بکار می‌بریم، اینست که در کلمهٔ بینش شاید نوعی دید و شناخت بیواسطه و حضوری مستر باشد، زیرا شناخت اساطیری چنانکه بعد معلوم خواهد شد علمی است بغایت مرموز و حتی می‌توان گفت سحرآمیز. هیچیک از مقولات متعارف عقل استدلالی مانند رابطهٔ علت و معلول، جوهر و عرض، زمان و مکان، بدانگونه که در عقل استدلالی از آنها یاد می‌شود، نه فقط با جهان‌بینی اساطیری منطبق نیست، بلکه همه‌چه بسا که معکوس جلوه می‌کند. زیرا در بینش اساطیری بین افکار، اشیاء و تصاویر نوعی «همدمی سحرآمیز» هست که باعث می‌شود جهان اساطیری مانند رؤیایی عظیم جلوه کند که در آن هرچیز ممکن است از هر چیز دیگر پدید آید و جهان مانند حبابی خیال‌انگیز در طرقة‌العینی ظاهر شود و لحظه‌ای چون رؤیایی پوچ باطل گردد. از این رو جهان اساطیری شباهت عجیبی با نیروی متخیلهٔ خلاق شاعران و هنرمندان دارد؛ یا بهتر است بگوییم که تخیل آفرینندهٔ شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد، زیرا یکی از خصایص ممیزهٔ «میت» نیروی «صورت‌بخشی»، «فرا افکنی» یا «طرح اندازی»^۱ است که به انضمام قوهٔ سحر کلام و آیین^۲ اساس بینش اساطیری را تشکیل می‌دهد.

در فرهنگ غرب می‌توان کوشش پارسایانهٔ شاعران بزرگ «رمانتیک» آلمان را که برای بازپایی خاطرهٔ ازلی مستتر در اساطیر، بازگشت به دنیای درون می‌کنند و در قبال نهضت «روشنگری» قرن

هیجدهم، ایستادگی می‌کنند، به‌عنوان مثال آورد. غم غربتی که شاعری چون «واکن‌رودر»^۱ نسبت به ارزشهای فراموش شده قرون وسطایی احساس می‌کند، کشش عجیبی که «هولدرلین»^۲ به چشمه اساطیر یونان باستان دارد، و بالاخص رؤیای سحرآمیز و جادویی «نوالیس»^۳ حکایتی است از همین درد درون. بلکه «نوالیس» بزرگترین شاعر «رمانتیک» آلمان باشد و بیهوده نیست که او را «موتزارت» شعر و شاعری می‌دانند. «نوالیس» عالم غیب را که شعر تجلی اصیل آنست از دنیای محسوسات واقعتر می‌انگارد و می‌گوید: «هر آنچه شاعرانه‌تر باشد حقیقی‌تر است». جهان، رؤیاست، و رؤیا جهان است و ادراک این عالم تخیلی به‌مدد عقل میسر نیست، بلکه این ادراک، حالی است باطنی و این حال «اکوستیک روح»^۴ [۱] است و مقر آن درقلب یعنی در لطیفه معنوی است. هنگامی که قلب با دنیای خارج قطع رابطه حاصل می‌کند، و خود را ملو از حال معنوی می‌گرداند، آنگاه دین و معنویت بوجود می‌آیند و شعر تحقق پیدا می‌کند، زیرا برای «نوالیس» معنویت و کمال شعر به‌منزله دینی است که فعلیت یافته است. [۲]

«شلینگ» که از فلاسفه بزرگ «ایده‌آلیسم» آلمان است به آرمانهای «رمانتیک» نظام فلسفی می‌بخشد. شلینگ در فلسفه طبیعت* خود معتقد است که طبیعت «ادیسه» [۳] روح^۵ است. هستی به‌منزله یک اثر هنری است. دنیای «ایده‌آل» هنر و دنیای محسوس اشیاء، بر ساخته یک فعلیت‌اند. دنیای خارجی، مصنوع ناخودآگاه این نیروی فعاله است و دنیای هنر، تجلی خودآگاه همان نیرو است. عالم هستی اثر هنری زنده است. طبیعت، شعر ازلی ولی نا آگاه روح است و فقط در فعالیت خلاق هنری است که این دو، به‌علت هماهنگی پیشینی که

1. Wackenroder

2. Hölderlin

3. Novalis

4. Akustik der Seele

5. Naturphilosophie

6. Odysee des Geistes

دارند، یکی می‌گردند. هنر «ارغنون»^۱ فلسفه است، چه در اثر هنری است که لایتنهای محدود می‌شود. شاعران و متفکران بزرگ «رمانتیک» دیگر مانند «کارل گوستاو کاروس»^۲ [۴] به منشأ ناخودآگاه اساطیر که در ژرفنای درون انسان خفته است پی‌بردند و راه را برای پیدایش مکتب روانشناسی اعماق هموار کردند و بفرست دریافتند که «نیروی ناخودآگاه که طرحهای خود را از بطن خویش پدید می‌آورد، مانند همان نیروی طبیعت است که از منظومه‌های جهان هسته‌ها و اجسام مرکب گرفته تا به افلاک و اجرام سماوی، صور و طرحهایی می‌آفریند که با زیبایی‌شان انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهند و درقبال جهان ناشناخته‌ای که سازنده طرحها و ساخته‌های دنیای خارجی است، دنیای ناخودآگاه جمعی‌ای وجود دارد که منشأ ازلی همه طرحهای درونی انسان است: دین، آئین، نظام اجتماعی، آگاهی و هنر. [۵]»

«میت»^۳ یا بقول یونانیان «موتوس»^۴ یعنی کلام و کلام به معنی اساطیری یا «لوگوس»^۵ ارتباط دارد و ارتباط این دو که مبحثی مهم در تفکر است، بعداً روشن خواهد شد. ولی «میت» به اعتبار دیگر یعنی افسانه، قصه، تاریخ مقدس. «میت» تاریخ مقدسی است که حکایت از راز آفرینش می‌کند و منشأ ازلی هر آئین، هر پندار، و کرداری است که در زمان آغاز اساطیری یکبار برای همیشه بوقوع پیوسته و از آن پس به صورت «نمونه» درآمده است. یعنی نمونه‌ای که خط مشی انسانها و مراسم آئینی و عبادی آنها را تنظیم می‌کند و به آنها اعتبار می‌بخشد. ولی از آنجا که «میت» مربوط به وقایع ازلی‌ایست که در زمان بی‌زمان آفرینش رخ داده است، هر «میت» به یک اعتبار، «کوسموگونیک»^۶ یا «جهان بنیاد» است. یعنی «میت» پی‌می‌افکند و بن می‌بخشد، یا به

1. organon

4. mythos

2. C.G. Carus

5. logos

3. mythe

6. cosmogonique

قول رساله کهن پهلوی «بن دهشن» است. از آنجا که این «بن بخشی» خود صورت بخشی و به قول حافظ «طرح اندازی» نیز هست، هر «میت» در عین حال فرا افکنی صور نوعی یا «ارکتیپی» است. از آنجا که «میت» واقعی است زنده که به خط مشی انسانها و مراسم آئینی‌شان اعتبار می‌دهد، هر «میت» مستلزم آئین است زیرا انسان با توسل به آئین، به خویشتن از نویناد می‌بخشد و نقش اساطیری می‌گیرد و هدف آئین در نتیجه بازسازی انسان و بازگرداندن اویه منشاء تجلیات ازلی است. از آنجا که «میت» کلام خلاق و مقدس است و نطفه این کلام نیز در کنه انسان مستور است، پاسخ به کلام اساطیری به منزله بیداری این کلام خفته در انسان و برقرار ساختن ارتباط مرموز بین انسان و هستی است و تمام راز ذکر در مکاتب یوگائی «تانترا» در هند بر این اصل استوار شده است و خلاصه اینکه از آنجا که «میت» به صورت «ارکتیپ» (صورت نوعی) نوعی «لوگوس» و خاطره ایست ازلی که گردآورنده همه «بود»ها و موجودات ازلی است، هر تذکر مندرج در نقل اساطیری، حامل پیام روز الست است و انسان با پاسخ دادن به این پیام به چشمه فیاض اساطیر که ریشه و مبداء خود او نیز هست، راه می‌یابد.

فصل اول

خصایص میت

(۱) «میت» بن بخشیدن است

«برونیسلاو مالینوسکی» درباره «میت» می‌گوید: «میت در جامعه بدوی، یعنی به صورت آغازین و زنده خود، فقط قصه نقل شده نیست، بلکه واقعی است تجربه یافته. میت به نوع ابداعاتی که در رمانهای امروزی می‌خوانیم تعلق ندارد، بلکه حقیقتی است زنده که گویادر زمانهای آغازین به وقوع پیوسته و از آن پس جهان و سرنوشت آدمها را تحت تأثیر قرار داده است...» [۶]

این زمان آغاز که «مالینوسکی» بدان اشاره می‌کند کدام است؟ به نظر «پتازونی» [۷] محقق ایتالیایی:

«میت افسانه نیست، بلکه تاریخ است، تاریخ واقعی و نه تاریخ دروغین، داستانی واقعی که به علت محتوای خود حکایت از وقایع حقیقی می‌کند، یعنی آغاز وقایع بزرگ ازلی: آغاز جهان، آغاز بشریت، آغاز زندگی و مرگ، آغاز پیدایش انواع حیوانی و نباتی، آغاز شکار، آغاز کشاورزی، آغاز آتش، آغاز آئین، آغاز مراسم تشریف [به آئین سری]، آغاز جامعه شمنی و نیروهای درمان بخشنده آن، وقایع دیرینه‌ای که معطوف به زمان دور گذشته است که آغاز و مبدأ زندگی امروزی است و براساس آن ساخت فعلی جامعه نظام یافته است... این جهان سحرآمیز واقعی است متعالی که درباره آن شک نمی‌توان کرد، زیرا که سابقه و شرط اصلی واقعیت فعلی است. «میت» داستان واقعی است، چون داستان مقدس است، مقدس نه فقط به جهت

محتوای خود بلکه به سبب نیروی واقعی و انضمامی^۱ ای که به کار می‌بندد. نقل «میت» های ازلی شامل مراسم آئینی نیز می‌شود^[۸]، زیرا که بازگویی «میت»، خود عین آئین است و متوجه همان هدفهایی است که آئین نیز بر آن استوار شده: یعنی بقا و پیشرفت زندگی. نقل حدیث آفرینش جهان، به منظور بقا و حفظ جهان است؛ بازگویی افسانه‌آغاز، به منظور حفظ زندگی بشری است، یعنی جامعه بشری و اقوام. نقل «میت» مربوط به مراسم تشریف و آئین شمعی به این دلیل است که آثار و نیروهای مستتر در آنها، طی گذشت زمان، بقوت خود باقی بمانند. به همین دلیل است که اساطیر داستانهای واقعی هستند و نه ساختگی. حقیقت آنها نه منطقی بانظام منطقی است و نه بانظام تاریخی، زیرا «میت» بیش از هر چیز حقیقتی دینی و معنوی و به یک اعتبار خاص، سحرآمیز است. فعلیت پذیرفتن «میت» در آئین که برای بقای زندگی احيایمی‌شود، ناشی از سحر کلام و نیروی کلام و «میتوس» است و منظور از کلام، نقل قصص و روایات نیست، بلکه مراد، نیروی اسرارآمیز و توانای^۲ آنست که از معنی اشتقاقی خود کلمه «فا-توم» (تقدیر... کلام...) ^۳ بر می‌آید.

مطالبی که از تعریف نسبتاً مفصل محقق ایتالیایی به دست می‌آید اینست که «میت» تاریخ مقدس و واقعی جهان است و سرآغاز هستی عالم و فعالیت‌های انسانی است. «پتازونی» به دو مطلب دیگر نیز اشاره می‌کند که ما بعد به آنها خواهیم پرداخت: یکی ارتباط «میت» و آئین است و دیگری نیروی خلاق و اسرارآمیز کلام است که از مفهوم کلمه «فا-توم» لاتینی به معنی سرنوشت و تقدیر، بر می‌آید. به نظر «میرسه آ الیاد» میت را می‌شود فقط از نحوه وجود و ظهورش دریافت زیرا

«میت» هم خلاق است و هم نمونه، به عبارت دیگر میت هم طراح ساخت واقعیت این جهان است و هم تعیین کننده رفتار و کردار آدمها. «هنگامی که میت «کوسموگونیک» (جهان بنیاد) چگونگی پیدایش عالم را بیان می کند، در عین حال هم، بیرون آمدن این واقعیت کلی را که عالم باشد، ظاهر می سازد و هم نوع وجودی اش را باز می نماید. یعنی می گوید چگونه عالم هست شده است.»^[۹] از این رو حدیث آفرینش یک تجلی وجودی^۱ است و چون از سوی دیگر کلیه اساطیر با آغاز پیدایش عالم سروکار دارند و اشاره به وقایعی می کنند که در زمان ازلی^۲ تحقق می یابند، پس در نتیجه هر «میت» تجلی الهی^۳ و تجلی مقدس^۴ نیز هست. زیرا این خدایان و موجودات آسمانی هستند که عالم را می آفرینند و به جمیع هستیهای موجود در آن، اساس می بخشند. هر «میت»، در ضمن، چنانکه گفته شد یک «تاریخ مقدس» است و منظور از تاریخ مقدس وحی منزل و حقایق مافوق انسانی است که در پگاه زمان بزرگ اساطیری^۵ پدید آمده است و چون «میت» واقعی تر از هر واقعیت ممکن و مقدس تر از هر چیز موجود است، بنابراین محتوی اش به صورت نمونه هایی^۶ جلوه می کند که هم قابل تکرار است و هم خواستار تقلید. به عبارت دیگر «میت» حامل اعمال اساطیری خدایان و افعال حماسی قهرمانان^[۱۰]^۷ دوران آغاز آفرینش است و انسان با تقلید و تکرار اعمال عبرت انگیز خدایان و قهرمانان، از زمان دنیوی خود رهایی می یابد و به زمان ملکوتی می پیوندد و در حالی که در نظر آدم امروزی «میت» مترادف با تخیلات وهمی و پوچ است در دیده آدمی که متعلق به تمدن سنتی است، «میت» اعتبار خلل ناپذیر هر واقعیت و هر پدیدار موجود در عالم هستی است.

1. onto-phanie

2. in illo tempore

3. théo-phanie

3. hiéro-phanie

5. Grand Temps

6. Modèles exemplaires

7. Gest

ولی نه «مالینوسکی» نه «پتازونی» و نه «الیاد» به یک مطلب اساسی اشاره نمی‌کنند و آن جنبه علی^۱ اساطیر است. در کلیه این مطالب یک چیز ناگفته و تاریک می‌ماند و آن اینکه «میت» چگونه هم علت و هم پایه جهان هستی است؟ محقق هلندی «وان درلثو» در شرح جنبه علی اساطیر می‌گوید که در بینش اساطیری هیچ چیز ثابت و ساکن نیست: «همه چیز آنگاه ظاهر می‌شود که بتواند از نو آفریده شود و به صورت «میت» فعلیت یابد، یعنی هر میت علی^۲ است، نه به معنی قدیمی کلمه علی که به موجب آن «میت» بخواهد واقعیتی را توضیح بدهد، بلکه به این معنی که «میت» به این واقعیت اعتبار می‌دهد.» [۱۱]

با گفتن اینکه «میت» به حقایق عالم اعتبار می‌دهد، «وان درلثو» به مسأله علی بودن اساطیر پرتوی نو می‌افکند ولی باز مبحث بغرنج علی بودن «میت» و جنبه توضیحی آن آشکار نمی‌شود. به نظر نگارنده پاسخ به این سؤال را می‌توان در تحقیقی که محقق مجار «کرنی» کرده است، یافت. «کرنی» پیرو مکتب «روانشناسی اعماق» یونگ^۳ است و نویسنده‌ای آلمانی زبان است. وی می‌گوید که در زبان آلمانی کلمه‌ای هست که جنبه علی بودن «میت» را به وضوح روشن می‌کند، و این کلمه فعل «به-گروندن»^۴ است [۲۱]. اصولاً ترکیباتی که از کلمه «گروندن»^۵ (به معنی علت، پایه، اساس و بن و بنیاد) می‌سازند بسیار است و اغلب متفکرین آلمانی با افزودن پیشوندهایی به ریشه آن، مفاهیم مختلفی از آن انتزاع کرده‌اند. متفکری که بیش از هر کس به ارتباط این کلمه با مفاهیمی از قبیل «لوگوس»، «فوزیس»^۶ و وجود پرداخته است، «مارتین هایدگر»^۷ است. نظریات این متفکر در قسمت مربوط به «میت» و «لوگوس» بطور اختصار بررسی شده است. «به-گروندن» یعنی بن

1. étimologique 2. ätiologisch 3. Jung 4. begründen
5. Grund 6. physis 7. Martin Heidegger

بخشیدن، پی افکندن و بنیاد نهادن، از این رو «میت» بقول رساله کهن جهان شناسی پهلوی، به معنی راستین کلمه «بن دهشن» است، مضافاً به اینکه در کلمه «گروند» آلمانی مفهوم انتزاعی «علت» و مفهوم انضمامی «بن» دوشادوش هم موجود است.

«کرنی» می گوید:

«میت بنیان و بن می بخشد و نه به سؤال چرا بلکه به پرسش از کجا پاسخ می دهد. در زبان یونانی فرق این دو به وضوح بیان شده است. اساطیر در اصل نه علل^۱ و نه علل اولین^۲ را عرضه می کنند. میت فقط تا آن موقع واضح علل است که علل را همانطور که ارسطو آموخته به معنی «اصول اولین»^۳ تعبیر کنیم. در نظر فلاسفه یونان باستان، «اصول اولین» می توانستند به صورت آب، آتش یا «نامحدود»^۴ جلوه کنند. اینان از سوی دیگر به منزله علل اولین محسوب نمی شوند بلکه بیشتر مانند «مواد اولین»^۵ یا شرایط اولین^۶ بودند که زمان در ایشان تأثیر نداشت و نه چیزی فراسوی آنها بود، و همه چیز از آنان صادر می شد. وقایع اساطیری نیز بدینگونه هستند. اینان «بن» عالمی را می بخشند که روی آن همه چیز قرار یافته. آنها (وقایع اساطیری) اصولی اولین^۷ هستند و همه چیز بدانان باز می گردد و از آنان مایه می گیرد، در حالیکه خود، پیری ناپذیر و پایان ناپذیرند و در بی زمانی زمان ازلی قرار گرفته اند، یعنی در گذشته ای که به علت رستاخیز پیاپی اش در تکراری ابدی، فنا ناپذیر است.» [۱۴]

در پس سؤال ظاهری «چرا»، سؤال «از کجا» مطرح می شود و در پس علت^۸ مبداء یعنی «ارکھے»^۹ قرار گرفته است. در واقع در

1. aitia یونانی 2. Ursache یونانی 3. arkhai یونانی
4. apeiron یونانی 5. Urstoffe یونانی 6. Urzustände یونانی
7. arkhai یونانی 8. aition یونانی 9. arkhe یونانی

بینش اساطیری سؤالی به معنی شیوه عقل منطقی مطرح نمی‌شود و آنچه ما در می‌یابیم جهش مستقیم به مبدأ فیض و مراجع ازلی است و «بن بخشی»^۱ نوعی بازگشت به اصل و رهایی مجدد خودروی عرصه مبدأ است. در حالیکه ذهن موشکاف فیلسوف در دنیای محیط خود جویای راهی است که به او بگوید: «چه چیز در اصل هست»، داستانسرای اساطیری به زمان آغاز باز می‌گردد تا که بازگوید: «چه در آغاز بوده» برای او این «ازلی بودن» زمان است که متضمن اصالت^[۱۴] است و نه ماهیت‌اشیاء؛ یا به عبارت دیگر، بعد اساطیری حقایق است که به جهان و رفتار انسانها اصالت و اعتبار می‌دهد.

داستانسرای اساطیری با بازسرودن افسانه‌های اساطیری، از یک سو وقایع مستتر در اساطیر را احیا می‌کند و بعلت احیای آنان، خود را روی عرصه وقایع ازلی باز می‌یابد و هم از سوی دیگر، مبدأ فیاض «میت» را در درون خود می‌شکوفاند، یعنی با رجعت به زمان آغاز اساطیری، داستانسرای واسطه به مبدأ^۲ اساطیر دست می‌یابد.

ولی سؤالی که مطرح می‌شود اینست که کدامند مبدأ و مراجعی که در انسان نیز موجودند؟ انسان که عالم صغیر است مانند عالم کبیر دارای «ارکھے»های وجود خود است و از آنان مدام مایه می‌گیرد و به آنان رجعت می‌کند؛ ارتباط او نسبت به مبدأ عالم مانند ارتباط طنینی است هزاران بار تقویت شده نسبت به منشأ اولین صدور صوت. احیای «میت» در انسان نوعی استغراق در درون خویش است، استغراقی که او را به سوی «نطفه زنده»^۳ وجودش رهنمون باشد ولی حصول این استغراق درونی خود مبنی بر فعل بن بخشی اساطیری است و نتیجه آن اینکه چون انسان به چشمه فیاض صوری که از درونش برمی‌خیزد آگاه شود، خویش را در همان نقطه‌ای باز می‌یابد که دو قطب «ارکھے»های معنی

مبدأ وجود خودش و مبدأ عالم متصل می‌شوند. «مبدأ نطفه»^۱ یا بقول «گوته» «بن‌بی‌بن هسته»^۲ وجودش در همان نقطه اتصال این دو قطب می‌شکند و آنجاست که نقطه مرکزی هستی‌اش تحقق می‌یابد و براساس این نقطه مرکزی، دایره وجود و اعمالش سازمان می‌یابد، زیرا آنجایی که مبدأ و علم به مبدأ یکی گردند، همان نقطه مرکزی وجود است و هر که بدینگونه اندر درون خود جمع می‌شود و از آن خبر می‌آورد، مبدأ رامی‌آزماید و از آن بشارت می‌دهد: (یعنی در اصل) بن می‌بخشد.^۳ [۱۵]

ولی در این کانون مرکزی که نقطه اتصال مبدأ انسان و مبدأ عالم است، آدمی هم از طرفی بطور مطلق به آغاز راز هستی پی می‌برد و هم بطور نسبی ادامه دهنده میراث پیشینیان یا نیاکان می‌گردد [۱۶]؛ به عبارت دیگر هم رجعت به اصل می‌کند و هم به سبب این رجعت، وارث خاطره ازلی قومی خودش می‌شود که از همین مبدأ اولین اساطیر سرچشمه گرفته است. بهمین مناسبت است که در تأسیس شهر «رم»، بنای مرکزی آن که طبق طرح اولین اساطیری ساخته شده بود، شامل سردابی نیز می‌شد که به نیاکان^۴ اختصاص یافته بود، و «موندوس»^۵ شهر رم، نقطه آغازی بود که هم چشمه اولین صورنوعی از آن می‌جوشید و هم رود خاطره ازلی از آن جاری می‌شد؛ یا بعبارت دیگر، «موندوس» هم آغاز مطلق هستی بشریت بود و هم آغاز نسبی خاطره قومی که از آن مایه می‌گرفت. ارتباط «میت» و خاطره ازلی را در قسمت دیگر این نوشته بررسی کرده‌ایم.

حال تحقق یافتن این کانون مرکزی، نوعی «بازین بخشی»^۶ یا بقول «یونگ»، تفرید^۷ است، زیرا همانطوریکه در ازل، «میت» بنیالگذار هستی است، همانطور نیز مرکز وجودی انسان، منشأ و مبدأ

1. die Arkhe des Keims

2. Abgrund des Kerns

3. mundus

4. di Manes

5. mundus

6. Neugründung

7. Individuationsprozess

بنیانگذاری هر سازمان، هر نظام و هر حادث است و هر که به مبدأ رجعت کند، در واقع نقش اساطیری به خود گرفته است. این نقطه از سوی دیگر چشمه فوران همه صور اساطیری است و این فوران اولین را در اساطیر اقوام گوناگون به صورت «کودک الهی»^۱ که «نخستین زاده زمان ازلی است»^[۱۷] نشان می دهند و آنجایی که این نقطه مرکزی می شکند، آشوبی نظام می یابد، نوری تجلی می کند، طرحی افکنده می شود، و صور اساطیری سر برمی آورند و رودخاطره ازلی که خاطره و حافظه اقوام گونه گون است، هریک به سویی و جهتی جاری می شوند، زیرا که این چشمه فیاض به معنی راستین کلمه سرآغاز و مبدأ است و انعکاسی در انسان همان «بن بی بن هسته» است. بنابراین براساس این کانون مرکزی، جهانی را از نو بنیان کردن و دور و بر آن طرحی را نظام بخشیدن، یکی از اساسی ترین «تم» های اساطیری و دراصل بازآفرینی همان «بن دهشن» آغازین است.

هرگاه جهانی کوچک که انعکاس جهان بزرگ است بنامی شود، هرگاه نظامی احداث می شود، بن بخشی اساطیری مبدل به عمل می شود و عمل خود نیز، پی افکندن و بنیان گذاری است و این بنیان گذاری در دنیای آدمیان همان نقشی را دارد که بن بخشی اساطیری در ازل، ولی این «عمل» خود آئین است و آئین تبدیل یک محتوای اساطیری به عمل است^[۱۸] و آئین در قلمرو خود، همه فعالیت های دینی، هنری، معماری و اجتماعی قومی را در برمی گیرد. هرخانه ای که ساخته می شود، هر شهری که بنا می گردد، هر معبدی که بوجود می آید، پرتوی از تجلی صور نوعی اساطیر است و اینست که فضای مسکونی، انعکاسی از طرح شهر و شهر انعکاسی از طرح معبد و معبد انعکاسی از طرح نظام کیهانی است و «دنیاهای کوچک انسان باید طبق همان صورتهای ایده آلی

طراحی شوند که براساس آن، انسان تمامیت خاص خویش را سازمان یافته می‌داند و همان طرح را در جهان بزرگ نیز باز می‌شناسد» [۱۹] اینک ببینیم این هسته مرکزی یا این «بن‌بی‌بن هسته» کدام است.

۲) نقطه مرکزی هستی

«یونگ» در این باره می‌گوید: «به نظر می‌رسد که این نوعی «اتم هسته‌ای»^۱ است که درباره ساخت درونی و معنی آخری اش چیزی نمی‌دانیم [۲۰] این «اتم هسته‌ای» را یونگ «ماندالا»^۲ می‌نامد. کلمه «ماندالا» به سانسکریت یعنی دایره و منظور «دایره سحرآمیز» است. چون مبحث «ماندالا» را در قسمت دیگر این نوشته بررسی می‌کنیم در اینجا به آن فقط تا آنجایی که مربوط به موضوع فعلی مامی‌شود، می‌پردازیم. ازلی‌ترین طرحی «که صورت نوعی» یا «ارکتیپ»^۳ می‌افکند، «ماندالا» است. نحوه پیدایش خود «ماندالا» مربوط به راز هستی و تجلی غیبی است که بعد بدان خواهیم پرداخت. «ماندالا» یا دایره سحرآمیز، مظهر «صورت ازلی»^۴ و ارکتیپ اولین است. ارکتیپ بخودی خود محتوایی ندارد، و آنگاه محتوی پیدا می‌کند که جزئی از آگاهی ما شده باشد.

به قول «یونگ»، می‌توان ساخت «ارکتیپ» را به سیستم محوری «کریستال» تشبیه کرد. سیستمی که در واقع «پیش‌سازنده»ی صور متبلور «کریستال»‌ها در مایه مادر است. در مایه مادر، ساخت ابتدایی «کریستال» نامشهود است و فقط آنگاه ظاهر می‌شود که «مولکولها» و «ایون»‌ها ترکیب بیابند. همانطور نیز «ارکتیپ» اولین، بی‌محتوی است و ارکتیپ «فی‌نفسه»^۵ است و بدین صورت «ارکتیپ» مستغرق در جمع بلا تعین، و بی‌شکل، و بی‌صورت ناخودآگاهی جمعی است.

1. Atomkern

2. mandala

3. Archétype

4. Urbild

5. an sich

«ارکتیپ» آنگاه ظاهر می‌شود که محتوایی پیدا کند، زیرا که «ارکتیپ» بخودی خود تهی و خالی است و فقط عنصر صورت دهنده و نظام بخشنده است یا بقول «یونگ» نیروی «پیش‌سازنده»^۱ است. آنچه را که ما به میراث می‌بریم محتوی «ارکتیپ» نیست بلکه همین نیروی پیش‌سازندگی است که تشکیل دهنده هسته مرکزی «ارکتیپ» است [۲۱]. ولی این نیروی صورت بخشنده به‌قوه متخیله خلاق نیز مربوط می‌شود زیرا که نیروی تخیل است که صور ازلی و «ارکتیپ» ها را از قوه به‌فعل در می‌آورد. توضیح اینکه «صورت‌نوعی» در بطن ناخودآگاه به صورت نیروهای بالقوه خفته‌اند و جوهر اصلی «ارکتیپ» هیچگاه جزئی از آگاهی نمی‌تواند شد، زیرا که کنه آن واقعیت معنوی^۲ است. اولین طرح‌های «ارکتیپ» چنانکه گفته شد، بصورت «ماندالا» یا «تصاویر چهارگانه»^۳ ظهور می‌کند و تصاویر چهارگانه، تاریخی بسیار مفصل دارند و نه فقط در ادیان گوناگون و تمدنهای مختلف ظاهر می‌شوند بلکه در رؤیاهای افراد عادی نیز پیدا می‌شوند. این صورت‌نوعی خواه بصورت «ماندالا» و خواه بصورت «تصاویر چهارگانه» به انواع و اقسام شکلها در می‌آیند: مانند گل (اساطیر هند)، صفحه ساعت، باغی که فواره‌ای در مرکزش دارد، یا میزی که چهار صندلی دورش قرار گرفته، چهارستون، چرخ هشت‌پره، ستاره یا خورشیدی که هشت اشعه فروزان از آن جدا می‌شود، چهار فصل و غیره. [۲۲] انواع و اقسام «ماندالا» ها را در هنر شمایل‌نگاری^۴ تبتی و بودایی می‌بینیم. درهند، ساده‌ترین صورت «ماندالا» معروف به «یانترا»^۵ است و «یانترا» در اصل آلت تمرکز معنوی و مراقبه فکری است. با تمرکز و توجه پی‌گیر به مرکز این تصاویر، انسان به تدریج به مرکز وجود خودش رخنه‌ای پیدا

1. facultas praeformandi

2. psychoide

3. quaternité

4. iconographie

5. yantra

می‌کند و هرگاه ذهن متوجه نقطه‌ای واحد^۱ شد، امواج ذهنی خاموش می‌شوند و جریان تفکر، یکپارچه و ممتد و ثابت می‌گردد و بعد، مراقبه واقعی و متعاقب آن حالت وصل^۲ تحقق پیدا می‌کند، و آدم به مرکز هستی‌اش که «خود»^۳ واقعی او و «بن‌بی‌بن هسته» وجودش هست راه می‌یابد و با «برهمن» که مبدأ عالم هستی است یکی می‌گردد.

ولی منشأ «ارکتیپ»‌ها یا «بن‌بی‌بن» وجود ماکه به شکل ساختها و صور نوعی نمایان می‌شود کدام است؟ بیشتر محققین ادیان، منشأ این تجلی را تجلی «نومن»^۴ نامیده‌اند، و کسی که این پدیدار را برای اولین بار مورد بررسی قرار داده و کتابش از آن پس، «اثر کلاسیک» در تتبعات تاریخ ادیان شده است، محقق بزرگ آلمانی «رودلف اتو»^۵ است. اینک با توجه به اهمیت مسأله، رئوس مطالب این کتاب را و همچنین تجزیه و تحلیلی که «اتو» از پدیدار تجلی «نومن» می‌کند، بررسی می‌کنیم.

۳) تجلی «نومن»

«رودلف اتو» در کتاب معروف خود که «داس‌هایلیگه»^۶ نام دارد، ساخت پدیدار نومن^۷ را بررسی می‌کند، «داس‌نومینوزه»^۸ یا پدیدار «نومنی» صفتی است که «اتو» از واژه لاتینی «نومن» ساخته^۹ است. «نومن» به لاتینی یعنی موجود ماورای طبیعی، جلال و شکوه خداوندی، اراده الهی، نیروی فعاله خداوندی و معنوی. اتو پیرو سنت فکری متفکر بزرگ رمانتیک آلمان «شلایر ماخر»^۹ است. «شلایر ماخر» پدیدار دین و معنویت را جزء لاینفک ساخت روانی انسان می‌داند. اتو پیرو همین

1. ekāgrata: سانکریت

2. samādhi: سانکریت

3. ātman

4. numineux

5. Rudolf Otto

6. das Heilige

7. Numen

8. das Numinose

9. Schleiermacher

سنت است. آنچه برای او حائز اهمیت است جنبه عاطفی دین و معنویت است. در تجزیه و تحلیل پدیدار «نومن» اتو به این نتیجه می‌رسد که اولین واکنش انسان در قبال تجلی «نومن» احساس عبودیت در برابر ربوبیت حق و تجلی غیب است. این احساس عبد و مخلوق بودن^۱ را «اتو» «می‌ستریوم‌ترمندوم»^۲ یا راز هراس‌انگیز می‌نامد. این راز هراس‌انگیز وحیرت‌انگیز ناشی از قهر و صولت تجلی ذاتی است و این مقوله چهارجنبه دارد.

۱) جنبه هراس‌انگیز نومن. اولین احساسی که از این هراس حاصل می‌شود، احساس حیرت و غربت^۳ است. از این احساس عمیق است که ادیان پدید می‌آیند و بعد بتدریج تکامل می‌یابند. این احساس ریشه اهریمنان و خدایان است. هرآنچه که بینش اساطیری و علم حضوری ادراک می‌کند و بدان صورت می‌بخشد از ریشه این احساس عمیق سرچشمه می‌گیرد.

۲) جنبه دوم را «اتو» جلال ناشی از نیرومندی و توانایی می‌نامد. در قبال این جلال ربوبی است که انسان احساس عبودیت و ناچیزی و خاکساری می‌کند و به‌خود می‌گوید: «من و جمله خلایق هیچیم، فقط تویی که وجودی و همه چیز هستی.» [۲۵]

۳) جنبه سوم نومن، جنبه نشان دهنده انرژی است. در این مقوله می‌توان غضب الهی یا «غضب یهوه»^۴ خدای قوم یهود را گنجانید. کلیه صفاتی که مانند حی، احساس، اراده، قدرت، فعلیت، انگیزه به‌خداوند تعلق می‌گیرد، از آن این مقوله است. در انسان این نیرو به‌صورت ایمان، تعصب و مبارزه در راه حق و جهاد جلوه می‌کند. نیرویی که «لوتهر»^۵ را علیه «اراسموس»^۶ برمی‌انگیخت از همین انرژی

1. Kreaturgefühl

2. mysterium tremendum

3. das Unheimliche

4. orgé theoy

5. Luther

6. Erasmus

مایه می‌گرفت. در عرفان، این نیرو به صورت عشق به معبود ازلی جلوه می‌کند، و غضب و عشق دو روی یک سکه است و عشق نیز مانند غضب الهی همه چیز را می‌سوزاند و هیچ می‌سازد و نیروی محرکه عشق همان غضب الهی است، منتها در جهت معکوس و به نظر یک عارف قرون وسطایی، عشق چیزی نیست مگر قهر و غضب خاموش شده. به نظر «اتو» فرضیه «فیشته»^۱ یکی از فلاسفه «ایده‌آلیسم» آلمان که مطلق را جهش آرام‌ناپذیر عظیمی می‌داند و همچنین مفهوم اراده «اهریمنی» در فلسفه «شوپنهاور»^۲ از همین عنصر انرژی موجود در «نومن» مایه می‌گیرند. ولی به نظر «اتو» اشتباه و خطای این فلاسفه در این است که صفات طبیعی را به «چیزی» نسبت می‌دهند که در اصل غیر متعین و بیان‌ناپذیر^۳ است یعنی اینکه این صفات را واقعی می‌پندارند درحالی‌که اینان وجوه تمثیلی هستند و بس. [۲۴]

ع) جنبه چهارم مقوله راز هراس‌انگیز، عنصر راز و سر^۴ است که «اتو» آنرا «مطلقاً دیگر»^۵ نام نهاده است. در اینجا باید خاطرنشان ساخت که «اتو» در ضمن هندشناس بزرگی نیز بوده است و سالیان دراز در هند زیست کرده و بسیاری از کتب مقدس هند را به آلمانی برگردانیده است و رساله‌ای تطبیقی درباره دو عارف بزرگ شرق و غرب یعنی «استاد شانکارا» (هند) و «مایستراکهارت»^۶ عارف قرون وسطایی آلمان نگاشته که به «عرفان غرب و شرق»^۷ معروف است. لفظ «مطلقاً دیگر» را «اتو» از سایل «اوپانیشاد» ها بخصوص از کلمه سانسکریت anyadeva که همین معنی را دارد گرفته است. «اتو» می‌گوید اگر از این عنصر «راز»، ضمائم ترس و هراس را سلب کنیم، آنگاه به صورت مفاهیمی چون حیرت آور^۸، تعجب‌انگیز، شگفت‌انگیز^۹ جلوه خواهد کرد. و

1. Fichte 2. Schopenhauer 3. ineffabile لاتینی:

4. mysterium لاتینی: 5. das Ganz andere 6. Meister Eckhart

7. Westöstliche Mystik 8. mirus لاتینی: 9. mirabilis لاتینی:

معادل آلمانی این واژه‌های لاتینی کلمه «حیرت»^۱ است. ولی این حیرت، احساس غربت و بیگانگی است که از همان «مطلقاً دیگر»^۲ بوجود می‌آید، زیرا مطلقاً دیگر «حالی» است که ما را با حیرتی «پس‌زننده» در برمی‌گیرد.^[۳۷]

این «مطلقاً دیگر» را فقط می‌توان با صفات سلبی و تنزیهی دریافت کرد و عرفان این تضاد ناشی از «نومن» را به‌متها درجه خود می‌رساند و آنرا نه‌فقط در برابر طبیعت و دنیا قرار می‌دهد بلکه وجود هستی و مافیها را نیز در برابر «مطلقاً دیگر» هیچ می‌انگارد و سرانجام بدان نام نیستی^۳ می‌دهد. «نیستی» نه‌فقط آنچیزی است که بیان‌ناپذیر و ناگفتنی است بلکه منظور از آن چیزی است که اساساً و مطلقاً عکس جمله آن چیزهایی است که می‌توانند موجود بشوند یا به‌تصور آیند در واقع نیستی عکس هستی است و برای عارفی که راه به‌سوی ما-سوی‌الله را می‌پیماید، نیستی «واقعی» است بغایت زنده. این مفهوم نیستی^۴ در ادیان مشرق زمین، بخصوص در مفهوم خلاء جهانی^۵ بودائیان‌بخوبی بیان شده است، چه «نیستی» و «خلاء» و «بی‌جوهری»^۶ و جمله صفات سلبیه دیگر، بهترین وجه نمایاندن خاصیت نومن «مطلقاً دیگر» است و برای بیان این واقعیت توصیف‌ناپذیر، حکما و عرفا بالضرورة به تناقض و تضاد^۷ می‌گرایند و شطحیات عرفای خودمان نیز از همین صفت حقیقت «نومن» سرچشمه می‌گیرد.

نتیجه‌ای که «اتو» از این ملاحظات می‌گیرد بدین قرار است:

(۱) «مطلقاً دیگر» بعات حالت حیرتی که برمی‌انگیزد، ادراک‌ناپذیر و غیر قابل فهم است. به ادراک در نمی‌آید، چون ورای مقولات ذهنی است.^[۳۸]

۱. Erstaunen ۲. thateron ; یونانی ; anyadeva ; سانکریت ; alienum ; لاتینی
۳. Nichts ۴. nihil ۵. sūnya ; سانکریت ; ۶. anātman ; سانکریت
۷. paradoxe

(۲) ولی این «مطلقا دیگر» نه فقط فراسوی عقل و فهم است بلکه ضد آن است و می‌کوشد مقولات ذهنی را از پی براندازد و آنها را درهم آمیزد (چنانکه بعد خواهیم دید مقولات بینش اساطیری نیز بدینگونه است). نه فقط ادراک ناپذیر است بلکه جمع ضدین و متناقض است، و نه فقط ورای عقل است بلکه ضد عقل است.

(۳) قویترین نوع تناقض و ضدیت همان است که ما آنرا «آنتی نومی»^۱ [۲۹] می‌نامیم. در این مرحله عباراتی ظاهر می‌شوند که نه فقط ضد قوانین و نظامهای متعارف هستند، بلکه بین خودشان نیز هماهنگی ندارند، نه فقط غیر قابل ادراک و فهم‌اند بلکه خود از ضدیت و تناقضات و عناصر ضد و نقیض با یکدیگر ساخته شده‌اند. عرفان بیش از هر چیز «خداشناسی مبنی بر حیرت ناشی از مطلقا دیگر است»^۲ [۳۰] یا همچون مکتبهای فلسفی [۳۱] بودایی^۳ علم تناقضات و ضدیات است که در قبال قوانین متعارف منطقی اصل جمع اضداد^۴ را عرضه می‌کند. و یا بقول «اکهارت» یک خداشناسی است مبنی بر آنچه که شنیده نشده یا آنچه که نو^۵ و نادیر^۶ است. [۳۲]

ولی «اتو» در فصل سوم همین کتاب مسأله مهم دیگری را پیش می‌کشد و می‌گوید تجلی «نومن» از یکسو عنصر دفع‌کننده صفت جلالی «نومن» است و از طرف دیگر نیرویی است که جذب می‌کند و کششی مسحورکننده^۷ دارد. این دو حالت دفع و کشش، پس‌زدن و به‌خود کشیدن، جلال و جمال، «هماهنگی اضداد»^۸ را بوجود می‌آورد و این صفت مضاعف «نومن» در کلیه ادیان مشهود است [۳۳]. در عرفان نظری اسلامی به این دونیرو اشاره شده است و مبحث اسماء جلالی و جمالی بطور روشنی مطرح شده است. شیخ محمد لاهیجی می‌گوید:

1. das Antinomische

2. madhyāmika

3. coincidentia oppositorum: لاتینی:

4. nova: لاتینی:

5. rara: لاتینی:

6. das Fascinans

7. Kontrast-Harmonie

«طبیعت آدم را در فطرت مرکب گردانید از جمیع اسماء جلالی و جمالی که معبر پیدی شده‌اند... و غیر انسان هریک مخلوق بید واحدند زیرا که یا مظهر اسماء جمالیه‌اند همچون ملائکه رحمت، یا مظهر اسماء جلالیه‌اند مثل شیطان و ملائکه عذاب» [۳۴]. هر جمالی مستلزم جلالی است مانند هیبت و حیرتی که از مشاهده جمال حق دستگیر می‌شود و هر جلالی مقتضی جمال است که همان رحمت مستتر در قهر جلال خداوندی است. وجه تمثیلی جمله اضدادی که در عرفان اسلامی به شیوه دلپذیر بیان شده است از قبیل شب روشن و روز تاریک و سلسله زلفهای یار و خال هندو و سایر تمثیلات زیبا و بدیعی که در شعر فارسی به نحو احسن دیده می‌شود، اشاره به همین مقوله اساسی است که «اتو» آنرا «هماهنگی اضداد» نام می‌گذارد و این هماهنگی چنانکه ملاحظه شد از ساخت خود «نومن» سرچشمه می‌گیرد. «اتو» می‌گوید که عنصر «جمالی» و کشش بسوی مبدأ، گاهی آنچنان شدت می‌یابد که ایجاد جنون و مستی می‌کند و این به قول «اتو» عنصر «دیونوزی» اثر نومن است. [۳۵]

تجلی «نومن» اگر چنین احساس شود، یعنی هم به صورت کشش مقاومت‌ناپذیر و هم دفع هیبت‌انگیز، بهجت و سروری توصیف‌ناپذیر و حالات کشف و شهود عارفانه حاصل خواهد شد که فقط به مکاشفه تجربه می‌شود و نه از راه عقل و استدلال.

در هنر، تجلی «نومن» بصورت «والا»، «فاخر»^۱ تجربه می‌شود. به این حالت، ما «شکوه هیبت‌انگیز» می‌گوییم، زیرا هم شکوه و شوکتی خاص دارد و هم ایجاد هیبت می‌کند. بهترین نمونه‌های این شکوه هیبت‌انگیز را می‌توان در معماریهای دنیای باستان مصر، در کلیساهای عظیم «گوتیک»، در معابد هندو و بودایی و در مساجد اسلامی یافت.

این تجلی «نومن» در آثار هنری چین و ژاپن و تبت که تحت نفوذ آئین «تائوئی» و بودایی بوده‌اند محسوس می‌شود. درباره بودای بزرگ غار «لونگ من»^۱ واقع در چین و متعلق به سلسله «تانگ»^۲، «اوسوالدسیرن»^۳ هنرشناس معروف سوئدی می‌گوید: «هر که به این مجسمه نزدیک شود، متوجه خواهد شد که دارای مفهوم مذهبی است بدون آنکه چیزی درباره آن بداند. اهمیت ندارد که ما آنرا پیغمبر یا خدا بنامیم، چه مملو از اراده‌ایست معنوی که خود را به تماشاگر القا می‌کند. عنصر دینی چنین تصویری در خودش مستتر است، زیرا بیشتر یک «حضور» و حال است تا مفهومی بقالب درآمده. آنرا نمی‌توان با کلمات توضیح کرد، زیرا وراى تعریف عقلانی است».[۳۴]

شکوه هیبت‌انگیز و هاله سحرانگیز، وسایل غیر مستقیمی است که بمدد آنها هنر، تجلی «نومن» را القا می‌کند. در فرهنگ غرب دو وسیله مستقیم برای این منظور هست و آن «تاریکی»^۴ و «خاموشی»^۵ است [۳۷]. «ترستیگن»^۶ شاعر عارف در تأیید همین مطلب می‌گوید: «خداوندا در ژرف‌ترین سکوت، در تاریکی، با من سخن گو». ولی تاریکی نیازمند تضاد است و حال معنوی فقط در سایه روشن، یا بقول «اتو» در «نیمه تاریکی»^۷ تحقق می‌یابد و این حالی است که در کلیساهای بزرگ «گوتیک» متجلی است. این اثر را موسیقی نیز ایجاد می‌کند، مخصوصاً موسیقی‌ای که در کلیسا، هنگام مراسم نیایش به گوش می‌رسد، بهترین نوع موسیقی همان است که این شکوه معنوی را با سکوتی ممتد و مطلق القا کند بطوریکه گویی که سکوت خود به صدا درآمده است مانند مس در «لامینور» اثر «یوهان سباستیان باخ». این «مس» در لحظه «اینکارناتوس»^۸ به اوج خود می‌رسد و اثر آن آنگاه احساس

1. Lung-Men 2. Tang 3. Oswald Sirén 4. das Dunkel
5. das Schweigen 6. Tersteegen 7. Halbdunkel

۸. Incarnatus: تجسد مسیح

می‌شود که توالی پی‌درپی «فوک» ها که توأم با وزش نرم اصوات نوازش‌گر است بتدریج خاموش و محو می‌شود و در هیچ اثر دیگری نمی‌توان «این سکوت در قبال خداوند» [۴۸] را با چنین حالتی ژرف دریافت.

نوع دیگر تجلی نومن را می‌توان در هنر «خلاء سازی» نقاشان چینی مخصوصاً نقاشان دوره «تانگ» و «سونگ»^۱ پیدا کرد. بقول «فیشر» [۴۹] این آثار در زمره عمیق‌ترین و باشکوه‌ترین آثاری است که هنر انسانی تا حال بوجود آورده. «هر که در این آثار مستغرق شود، در پس آنها، ابرها و کوهساران، دم اسرارآمیز «تائو»ی ازلی راد خواهد یافت، دم و بازدم درونی‌ترین وجود. در میان این تصاویر مستور و ظاهراً اسراری ژرف خفته است. آگاهی به نیستی، آگاهی به خلاء، آگاهی به «تائو»ی آسمانی و زمینی که خود نیز «تائو»ی خفته در درون انسان است، در میان این تصاویر مستتر است و علی‌رغم حرکت ابدی‌شان، از ژرفنایی خاموش، مانند دمی پنهان زیر دریای بیکران، به نظر می‌آیند.

در چین نقاشی، محسوس ساختن خلاء است و مهارت این شیوه در اینست که با کمترین وسیله بیشترین اثر را ببخشد. در تماشای این آثار، بالاخص آنهایی که مملو از حالات تفکر و مراقبه است این احساس حاصل می‌شود که خلاء خود صورت پذیرفته و موضوع اساسی نقاشی شده است [۴۵]. آنگاه راز «خلاء سازی» نقاشان چین را می‌فهمیم که بدانیم مانند «تاریکی، سکوت، خاموشی» خلاء نیز شیوه نشان دادن نیستی است که «این و اینجا را نفی می‌کند تا اینکه «مطلقاً دیگر» فعلیت یابد».

پس از این سیر اجمالی در دنیای «نومن» که در اصل تجلی خودنیتی است و هسته مرکزی درون را تشکیل می‌دهد، ببینیم برخورد با «نومن» که «میت» نیز یکی از وجوه اصیل آنست چگونه به حصول می‌پیوندد، یا به عبارت دیگر این برخورد چه دگرگونی‌هایی

در انسان که در اصل «انسان عرفانی»^۱ است پدید می‌آورد.

۴) برخورد با «نومن»

«اریک نویمان»^۲ متفکر پیرو مکتب «یونگ» نقطه نیستی «نومن» را «نقطه آفریننده نیستی»^۳ می‌نامد [۴۱]. برخورد با این نقطه خلاق نیستی و تحولاتی که این برخورد در انسان بوجود می‌آورد، معرف مرتبه اشراق هر انسان است. بعلت برخورد با این «نیستی آفریننده»، آگاهی از محور خود خارج می‌شود و فقط بصورت تغییر یافته می‌تواند دوباره به وضع پیشین خود بازگردد. این برخورد، حالات اشراق، الهام روحی است و در تمدنهای بدوی، دامنۀ وحی و الهام از قلمرو تاریخ و دین تجاوز می‌کند و همه پدیدارهایی را که ما به آنها تفکر، ایده، هنر، و اخلاقیات می‌گوییم در بر می‌گیرد و آنها را در ردیف وحی منزل می‌گنجاند. در برخورد با «نومن» این «نقطه آفریننده» بصورت «مطلقا دیگر» جلوه می‌کند و این جلوه از یکسو نیروی حیرت‌آور و غربت‌انگیز «نومن» را باز می‌نماید و از سوی دیگر معرف اتکا و بستگی کامل آگاهی به این تجلی غیبی است. در برخورد با «نومن» دگرگونی‌ای در آگاهی انسان تحقق می‌یابد، ولی این دگرگونی، خود «نومن» را نیز دربر می‌گیرد و هر دو قطب این برخورد، یعنی آگاهی به من^۴ و تجلی «نه-من»^۵ به نحوه‌ای تغییر می‌یابند که در آن، حداقل بین آن دو از هر دو طرف رفع [۴۲] می‌شود. ولی این برخورد با «نومن» مستلزم اینست که انسان، توجه و استعدادی خاص از برای برانگیخته شدن داشته باشد، یعنی در هر تجربه اساطیری و معنوی و عرفانی انسان در واقع شریک و همدم تجلی «نومن» است و نحوه بروز و صورت پذیری «نومن»

1. homo mysticus

2. Erich Neumann

3. der schöpferische Punkt des Nichts

4. das Ich

5. Nicht-Ich

مربوط به سیر تکامل آگاهی انسان است و دگرگونیهایی که در نحوه ظهور «نومن» دیده می‌شود مانند تکامل آگاهی خود انسان، مدارج و مراحل دارد و «نومن» از ناخودآگاهی بی‌نام و نشان برمی‌خیزد و بتدریج طی تغییرات و دگرگونیهای پی‌درپی، اشکالی دیگر می‌پذیرد و بر حسب نظامها و قالبهای فرهنگهای گوناگون، صور و ساختهای مختلفی به خود می‌گیرد، ولی در این تغییرات تدریجی، ساخت ازلی و شکل اساسی «صور نوعی» همچنان ثابت و تغییرناپذیر باقی می‌ماند. این برخورد برای خودآگاهی، تجربه بزرگ معنوی محسوب می‌شود، زیرا که خودآگاهی ناگزیر بسوی نیرویی معطوف و متوجه است که خارج از محدوده اوست و محتوای این دنیای اسرارآمیز برایش دست نیافتنی است. فضای خارجی‌ای که تجلی «نومن» اشغال می‌کند، خارج از قلمرو و حیطه خودآگاهی است و چون نیروی ادراک ناپذیر آن فراسوی تحولات ذهنی و عقلانی انسان است و از هر لحاظ تسلطی کامل بر او دارد، بنابراین، نقطه عدم یا همان «نقطه خلاق نیستی» است که «رودلف اتو» چنانکه ملاحظه شد، به «نومن» منسوب می‌کند. ولی این «فضای خلاق نیستی» در انسان از لحاظ اساطیری، همان «محدوده»^۱ و «معبد درونی»^۲ و چشمه آغاز و مرکز فردوس است. این نقطه چنانکه قبلاً دیدیم، مرکز «بازین بخشی» اساطیری و کانونی است که دوران، و بر اساس آن انسان جهانی را از نو بنیاد می‌کند و بدان سازمان می‌بخشد و بعلت تحقق یافتنش، انسان موجودی اساطیری می‌شود. این نقطه آغاز^۳ و نقطه مرکزی^۴ «ماندالا» است و مقر حکومت و جلوس نیروی خداوندی و معبد الهی در درون انسان است. و جایی است که بقول «نویمان» «خداشناسی عرفانی و انسان‌شناسی عرفانی یکی می‌گردند». «تجربه انسان از این «نستی آفریننده» بمنزله «تجربه از مبدأ

ازلی^۱ است» یا بعبارت دیگر می‌توان گفت تجربه ازلی انسان از مبدأ خود بمنزله بنیان‌گذاری هر نظام و هر سازمان است و نقش اساسی انسان اساطیری در همین است. هر تجربه معنوی، هر کمال درونی، مرهون این برخورد و مدیون این فیض است و بموجب این تجربه ژرف که هم رازی است ناگفتنی و هم منشأ فیاض خود زندگانی، انسان را باید «انسان عرفانی» نام‌گذارد.

در حوزه روان‌شناسی اعماق نقطه اتصال این «نیستی‌آفریننده» را که بقول «اتو» وجه نیستی «مطلقاً دیگر» است (هسته درونی انسان که همان «ارکله» باطنی است) «داس‌زلبست»^۲ یا «خود» می‌گویند. «یونگ» که واضح این مفهوم است می‌گوید که این مفهوم را از معادله آتمان-برهمن^۳ فلسفه «ودانتا»^[۴۳] (هند) اخذ کرده است. «یونگ» نقطه این اتصال را «تفرید» نام‌گذارد و نیز می‌گوید که «خود» نه فقط خود آگاهی را در بر می‌گیرد، بلکه شامل ناخودآگاهی نیز هست و بدین نحو تشکیل دهنده شخصیت بزرگتری است^[۴۴]، یا «خود» نه فقط مرکز بلکه محیط دایره نیز هست و این دایره هم محیط به خودآگاهی است و هم محیط به ناخودآگاهی. «خود» مرکز این تمامیت است همانطوریکه «من» مرکز خودآگاهی است^[۴۵]. چنانکه قبلاً ملاحظه شد، تمثیل «ماندالا» یکی از مظاهر کامل «خود» است زیرا «خود» محلی است که جمیع اضداد به اعتدال می‌گرایند. آسمان و زمین* یکی می‌گردند و این «جمع اضداد» را در فلسفه کیمیایی چین، «جسم الماسی» و در فلسفه کیمیائی قرون وسطایی غرب «جسم فنا‌ناپذیر»^۶ می‌گویند که همان جسم «مثالی» یا «جسم شکوهمند»^۷ یا جسم رستاخیز در سنت مسیحیت است^[۴۶].

1. Ursprungserfahrung

2. das Selbst

3. ātmān = brahman

4. Yang

5. Yin

6. corpus incorruptibile

7. corpus glorificationis

در واقع ارتباط «من» و «خود» بوجود آورنده تناقضی بزرگ است زیرا در برخورد با «نومن»، «من» انسان دیگر فقط «من» خالی نیست بلکه درعین حال «من-خود»^۱ [۴۷] است و این نقطه استارتوصیف ناپذیر است و «هسته خود»^۲ هم دست نیافتی. و با اینکه واقعیت «من» اندر آن مستغرق شده و در بی‌زمانی قرار یافته معذک این نقطه‌سازنده هر زمان است و با اینکه بر فراز انسان است، در مرکز او نیز هست و در جنبه «نومنی» خود سازنده جوهر انسان است. [۴۸]

در چنین وضع متناقضی است که انسان درباره مسئله هویت و شناسایی خود پرسش می‌کند و به‌سؤال «کی کیست» پاسخ ابدی مشرق زمین به‌گوش می‌رسد، بخصوص ندای طنین انداز آئین پاکبازی کهن هند، آنطوریکه در «اوپانیساد» ها مطرح شده: «ای شوکتو تو همانی، توهمانی...»^۳ «آتمان» که در درون قلب من است، از دانه برنج ریزتر است، از دانه جو و ارزن نیز ریزتر است. ولی او از زمین بزرگتر است، از فضا بزرگتر است، از کلیه عوالم بزرگتر است»^۴ «اومتحرک است و نامتحرک، او نزدیک است و دور، او در درون همه هستیهاست، او در بیرون همه هستیهاست»^۵. آنجایی که دوگانگی^۶ باشد آدمی چیز دیگر می‌بوید، چیز دیگر می‌چشد، چیز دیگر می‌اندیشد... ولی چون همه چیز «آتمان» گردد، دیگر که چه را بیند، دیگر که چه را بوید، دیگر که چه گوید و چه اندیشد، آنرا که تواند شناخت، آنکه بیاری خود او، همه چیز شناخته می‌شود. در واقع اوست «آتمان» و نه این... نه این^۷... او ادراک ناپذیر است چون ادراک می‌کند... تعلق ناپذیر است چون به هیچ چیز دل نمی‌بندد... او هرگز نمی‌میرد، نابود نمی‌شود، داننده راستین را چگونه می‌توان شناخت ای دوست» [۴۹]

1. Ich-Selbst

2. Atomkern des Selbsts

3. Tat tvam asi: سانکریت:

4. ātman

5. Chāndogyaopanisad, III, 14,3

6. Isopanisad,5

7. dvaitam bhavati

8. na ti, na ti

در خاتمه این قسمت بی‌فایده نیست که تجربه شخصی یکی از بزرگترین متفکرین عصرمان را بازگو کنیم. «کارل گوستاو یونگ» در کتاب خاطرات خود می‌نویسد: «سابق براین، درباره ارتباط «من» و «خود» خوابهایی دیده بودم. در یکی از این رؤیاها برای گردش در جاده کوچکی قدم می‌زدم... خورشید می‌درخشید و جلو دیدگانم و دور و برم چشم‌انداز وسیعی دامن می‌گشود، سپس به کلیسای کوچکی رسیدم که کنار جاده بود. در نیمه باز بود و وارد کلیسا شدم. از منظره داخل آن حیرت کردم زیرا نه مجسمه‌ای بود، نه صلیبی و نه محراب، فقط یک گل‌آرایی زیبا و باشکوه. جلوی محراب، روی کف کلیسا، «یوگی»^۱ ای در حالت گل نیلوفری نشسته بود و در مراقبه‌ای ژرف مستغرق. چون نزدیکش شدم دیدم که چهره‌اش عین چهره من است. حیرت کردم و ترسیدم و از خواب بیدار شدم و با خود اندیشیدم: «واقعاً عجیب است، اینست کسی که مرا به مراقبه درمی‌یابد، او خوابی می‌بیند و خوابش منم. دانستم که اگر از خوابش بیدار شود، من دیگر وجود نخواهم داشت. شخصیت این «یوگی» مظهر تمامیت و ناخودآگاه من بود که از مشرق زمین دور دست به من رسیده بود... مانند چراغی سحرآمیز، تفکر «یوگی» واقعیت تجربی مرا باز می‌تابید... در واقع «خود»، صورت انسانی به خود گرفته بود و وارد زندگی سه‌بعدی شده بود، مانند غواصی که لباس غواصی بتن کند تا آماده رفتن به دریا شود.» [۵۰] «یونگ» سپس می‌افزاید که اصولاً ارتباط علی «من» و «خود» را در جهت معکوس درمی‌یابیم، زیرا پایه آگاهی ما اصولاً معطوف به کانونی مرکزی است که «من» را تشکیل می‌دهد. از این نقطه، دید ما مستغرق در دنیای تاریک و مرموزی می‌شود بطوریکه دیگر نمی‌توانیم بگوئیم آثار و ظلماتی که در آن ظاهر می‌شود تا چه حد از آن آگاهی است و تا چه

حد مستقل و خودمختار است ولی اگر دقت کنیم می‌بینیم که تصاویر ناخودآگاه، تجلیات آگاهی ما نیستند بلکه برخوردار از حیاتی مستقل‌اند. رؤیایی که من دیدم ارتباط بین آگاهی و ناخودآگاهی را معکوس می‌کند و دنیای ناخودآگاه را خلاق می‌پندارد و آنرا سازنده شخصیت تجربی ما می‌داند. این واژگونی حاکی از حضور «آن — دیگر» در من است، زیرا آن روی چیزهاست که واقعیت دارد و دنیای خود آگاه مانوعی توهم و واقعیت ظاهری است، مانند رؤیایی که آن نیز مادام که از خواب بیدار نشده‌ایم واقعی می‌نماید. بدیهی است که این نحوه برداشت شباهتی بسیار به جهان بینی مشرق زمین، بالاخص به مفهوم توهم جهانی^۱ در فلسفه هندو دارد. بدون شک مشرق زمین به «خود» ارزشی الهی منسوب می‌داشت و بنا به نظر قدیمی مسیحیت هم «خودشناسی» راهی است که منجر به خداشناسی می‌شود.^۲

این مطالب «یونگ» از قلمرو متعارف روانشناسی خارج است و حکایت از تجربه عمیق معنوی می‌کند، حالتی را که «یونگ» تشریح می‌کند مبنای تفکر هزاران ساله هندو چین و خاور دور است و بیهوده نیست که حکیم کهن چینی «چانگ تسو» در تأیید همین مطلب به شیوه دلپذیر شاعرانه می‌گوید: «چانگ تسو» به خواب دید که پروانه است، چون از خواب برخاست، از خود پرسید: آیا این چانگ تسو است که به خواب دیده که پروانه است یا پروانه ایست که به خواب دیده که «چانگ تسو» است. [۵۱] دانستن این که این آنست یا آن این، مستلزم اینست که به حضور آن دیگر، یعنی آن «مطلقاً دیگر» نیز معتقد باشیم ولی چه پیش می‌آید اگر در دنیای بی‌اساطیر امروز ما، دیگر آن دیگری نباشد و هر آنچه باشد همین باشد و بس.

فصل دوم

مبانی اساسی بینش اساطیری

«لوسین لوی برول» جامعه‌شناس فرانسوی با تجزیه و تحلیل مدارک مربوط به اقوام بدوی به این نتیجه می‌رسد که اساطیر ابتدایی اقوام بدوی حاکی از ساخت فکری خاصی است که می‌توان آنرا «پیش منطقی»^۱ دانست. در محیطی که این اقوام زندگی می‌کنند، طبیعت جلوه‌ای جادویی دارد باین معنی که کلیه اشیاء و موجودات در یک شبکه از ارتباطات مرموز ظاهر می‌شوند و ارتباط فرد به «توتم»^۲ نوعی ارتباط سحرآمیز است که می‌توان آنرا «همجوهری مرموز»^۳ دانست. مسلماً آنچه برای «لوی برول» ذهن غیر منطقی تعبیر تواند شد، برداشت و تصویری است که انسان امروزی از مقولات متعارف عقل استدلالی دارد، بخصوص مفاهیم زمان، مکان، و علت. به نظر «لوی برول» آدم بدوی هر اتفاق خوب و بدی را که رخ می‌دهد به نفوذ نیروهای مرموز و سحرآمیز نسبت می‌دهد. در حالیکه برای ما رابطه علت و معلول واقع در زمان و ممکن در بعد است، اقوام بدوی فقط به معلول توجه می‌کنند و علت را ناشی از موجودات و نفوس مرموزی می‌دانند و ارتباط بین علت مرموز و معلول مشهود را بی‌واسطه می‌پندارند و به حلقه‌های میانه‌ای که علت را به معلول می‌پیونداند اعتنایی نمی‌کنند.^۴

بجای اینکه زمان را مدتی متجانس، متشکل از لحظات مساوی و قابل تقسیم در نظر بیاورند و آنرا بر اساس نظام توالی تصور کنند، برعکس بدان صفات و خصایص درونی و کیفی می‌بخشند و بجای اینکه مکان را به شکل بعدی متجانس انتزاع کنند که در آن اشیاء را می‌توان کنار

هم قرار داد، آنرا، برعکس مملو از ارواح مرموز و مشحون از کیفیات گوناگون می‌پندارند، و هریک از موجودات واقع در آنرا، آراسته به فضیلتی خاص و مزین به نیروی خاص می‌انگارند. «لوی برول» دربارهٔ زمان اساطیری می‌گوید: «هنگامی که اقوام بدوی می‌گویند که جهان اساطیری آغاز همهٔ چیزهاست این فقط به این معنی نیست که جهان اساطیری به گذشته‌ای متعالی و ورای تاریخی^۱ تعلق داشته باشد بلکه بیشتر این معنی را القاء می‌کند که هر آنچه آفریده شده از جهان اساطیری هستی یافته است، یا به عبارت دیگر جهان اساطیری آفریننده است.» [۵۴] «لوی برول» دربارهٔ نظر [۵۵] «پرویس» محقق آلمانی که می‌گوید وقایع اساطیری در زمان ازلی یعنی «اور-تزایت»^۲ وقوع می‌پیوندند، می‌افزاید که در این کلمهٔ آلمانی فقط باید به «اور» یعنی ازلی، آغازین، اکتفا کرد و بس، چه زمان به مفهوم مدتی متشکل از لحظات پی‌درپی و متوالی در ذهن اقوام بدوی مصداقی ندارد.

اهمیت تحقیقات «لوی برول» در اینست که به کیفیات خاص زمان و مکان و علیت آنطوریکه در جهان اساطیری جلوه می‌کنند پی برده است ولی باگفتن اینکه بینش اساطیری مرحلهٔ «پیش-منطقی» ذهن آدمی است خود را محدود کرده است، زیرا با پیدایش مکتب روانشناسی اعماق، می‌دانیم که اگر مقولات خاص بینش اساطیری با قوانین منطقی صدق نمی‌کنند، دلیلش این نیست که پوچ و وهمی باشند، بلکه بینش اساطیری دارای نظامی است خاص که اصولاً از ساحت دیگری از وجود حکایت می‌کند. این ساحت نه فقط منطبق با اصول عقل استدلالی نیست بلکه همچنانکه در قسمت مربوط به «نومن» ملاحظه شد، ضد آنست و در برخی از موارد تسلطی کامل بر عقل استدلالی دارد. «یونگ» دربارهٔ مفهوم «پیش-منطقی» «لوی برول»

می‌گوید: «ذهن اقوام بدوی نه منطقی است و نه غیر منطقی، آدم بدوی نه مثل ما زندگی می‌کند و نه مثل ما می‌اندیشد. آنچه برای ما غیر طبیعی و مرموز است برای او کاملاً عادی است و جزئی از تجارب زندگی اوست. برای ما گفتن اینکه: این خانه آتش گرفته زیرا که رعد بدان اصابت کرده است عادی می‌نماید، ولی برای آدم بدوی گفتن اینکه: این خانه آتش گرفته است زیرا افسونگری، از رعد استفاده کرده و خانه را سوزانده است، بهمان اندازه عادی و طبیعی است.» [۵۶]

فیلسوف آلمانی «ارنست کسیرر» [۵۷] در کتاب سه جلدی خود معروف به فلسفه مودتمثیلی در جلد دوم که به آگاهی اساطیری معروف است، مقولات بینش اساطیری را بررسی می‌کند و اینان را با اصول عقل استدلالی و شیوه تحقیق علمی مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که بینش اساطیری و مقولات مضمّر و مستتر در آن، با اصول متعارف شیوه عقلانی یکی نیست و دنیای اساطیری در ساحت دیگری از وجود است و روش جادویی و کیمیایی آن بیشتر در جهت ایجاد ترکیب است تا تجزیه، بیشتر به ادغام چیزها در هم توجه دارد تا به تحلیل و جدایی مقولات. در بینش اساطیری برای مرتبط ساختن چیزها با یکدیگر، فقط یک بعد وجودی هست و آن نیز، بعد اتصال، همجوهری، همسانی است. ارتباط بین چیزها ذهنی و انتزاعی نیست، بطوری که بتوان آنها را هم از یکدیگر جدا کرد و هم به یکدیگر پیوست، بلکه این ارتباط شباهت به نوعی «سیمان» دارد که همه چیزها را بهم می‌چسباند، آنها را روی هم انباشته می‌کند و گرد هم می‌آورد، هر قدر هم عناصر روی هم انباشته، نامتجانس، متفاوت، و حتی متضاد باشند. فی‌المثل در شناخت علمی، عناصری را که پدیداری را تشکیل می‌دهند، ابتدا از هم تفکیک می‌کنند و ارتباطات آنها را بر اساس نسبت و وجه اشتراک و وجه افتراق تعیین می‌کنند و بعد آنها را بر

پایه نوع و جنس و کم و کیف و غیره دسته بندی می کنند، ماهیتشان را معلوم می کنند و در صورت لزوم به آنها از نو ترکیب می بخشند، اما عناصری که در بینش اساطیری تماس پیدا می کنند— خواه این تماس زمانی باشد، خواه بعدی، خواه فقط بعلت شباهت ظاهر باشد، خواه بسبب تعلق به نوع و جنس مشترک— خصایص و وجوه افتراق خود را از دست می دهند و وجودی مشترک می یابند و اساساً همجوهر می شوند. به نظر «کسیور» [۸۸] بینش اساطیری به معنی راستین کلمه «کنکرت»^۱ یعنی واقعی، انضمامی، محسوس است، البته اگر این کلمه را از فعل «کن-کرسکره»^۲ لاتینی که به معنی رشد بواسطه تراکم، رویهم انباشتن است، در نظر بیاوریم. بهمین جهت است که در بینش اساطیری کل و جزء، بزرگی و کوچکی، بالا و پایین، جوهر و کیفیت و جمله مقولات دیگر عقل استدلالی مصداق و مفهومی ندارند و ممکن است هر چیزی با هر چیز دیگر ادغام شود و عین آن گردد؛ جزء کل است و کل جزء زیرا این دو با یکدیگر همجوهرند. نوع در فرد است و فرد در نوع، چه «نوع» خود در فرد حضوری مرموز دارد. ارتباط انسان با اجداد و نیاکان واقعی است و نه نسبی و ارواح نیاکان در محرابی که خاطره آنان نگهداری می شود همانقدر حضور دارند که فلان شیء محسوس که در مقابل ما قرار گرفته و به همان اندازه «ملموس» و واقعی و حاضر است.

اینک می پردازیم به علیت و زمان و مکان.

۱) علیت در بینش اساطیری

در حالیکه قانون علیت در شیوه عقل استدلالی و روش علمی بین برخی از علل و برخی از معلولها رابطه ای یکجانبه برقرار می سازد، در بینش

اساطیری بقول «کسیور» انتخاب علل کاملاً آزاد است: هر چیزی ممکن است ازچیز دیگر پدید آید. جهان ممکن است از جسم حیوانی بوجود آید یا از «هسته ازلی» یا از گل نیلوفری که روی آبهای آغازین می شکفت (هند). زیرا در بینش اساطیری هر چیزی می تواند با هر چیز دیگر تماس زمانی و بعدی، حاصل کند. آنجایی که عقل استدلالی سخن از تحول می کند، بینش اساطیری فقط به «دگرگونی»^۱ معتقد است و آنجایی که عقل استدلالی رابطه علت و معلول را می شکافت و تجزیه می کند و می کوشد که ترکیبات عناصر را دریابد و به تکرار پی درپی پدیداری آگاه شود، بینش اساطیری که ادراکی یکپارچه و حضوری از حادثه علی دارد، فقط به وقوع «حادثه» اکتفا می کند. در بینش اساطیری حوادث اتفاقی هیچ معنی ای ندارد: آنجایی که روش علمی اشاره به «اتفاق» یک حادثه، یا یک سانحه می کند، بینش اساطیری خواستار یک علت واقعی و «کنکرت» است. بلاهای آسمانی که بر سر قومی نازل می شوند، بیماری و مرگ و سایر مصیبت هایی که گریبانگیر آدمها می شوند، در بینش اساطیری حوادثی اتفاقی محسوب نمی شوند بلکه اینان ناشی از دخالت و نفوذ علل سحرآمیز و مرموزی هستند. آنچه از لحاظ بینش اساطیری اهمیت بسزائی دارد اینست که چرا مثلاً این انسان بخصوص، در این لحظه بخصوص، در این مکان بخصوص جان می سپارد؛ به عبارت دیگر آنچه، حائز اهمیت است وضع خاص و انفرادی این شخص معین است و نه وضع کلی و انتزاعی جمله افراد بشریت که بالضرورة روزی خواهند مرد. زیرا چنانکه گفته شد بین کل و اجزای آن ارتباطی جوهری هست: جزء عین کل است و کل عین جزء و هر بلایی که بر سر جزء آید، هر فعلی را که آن بپذیرد، و به هر فعلی که تن در دهد، در عین حال، انفعال و فعلی است که یا کل را دربر گرفته و یا از آن سرزده است.

در بینش اساطیری سرحد و جدایی‌ای که بین کل و اجزای آن مشاهده می‌شود، محسوس نیست و حتی اگر تجربه حسی هم اشیاء را از یکدیگر تمیز بدهد، بینش اساطیری این جدائی طبیعی را نادیده می‌انگارد و نیروی سحرآمیز «همجوهری» را جایگزین جداییهای ذاتی بین اشیاء می‌گرداند، زیرا در بینش اساطیری، کل و جزء علی‌رغم جداییهای ظاهریشان، از یک جوهر و یک سنخ‌اند؛ هر آنچه جزء را تهدید بکند کل را نیز به‌مخاطره افکنده است و هر کس که مثلاً قسمت کوچکی از آدمی را تصاحب کند مانند یک‌مشت مو، قطعه‌ای از ناخن، یا تصویر و عکس این شخص بخصوص، تمام وجود او را تصاحب کرده است و تصاحب چنانکه می‌دانیم در سحر و جادو نقش عمده‌ای دارد. بینش اساطیری به‌هر حال از تکرر و تقسیم وجود به لحظات زمانی، به‌بعدهای گوناگون، به‌شرایط خصوصی، و به‌اندازه‌ها و نسبت‌های کمی که آغاز شیوه تعقل تحلیلی است، می‌پرهیزد و بین افکار، اشیاء و اقسام موجودات، ارتباطی مرموز و ناشی از یک «همدمی سحرآمیز» می‌جوید و می‌یابد و درهاله سحرآمیزی که جمیع هستیها را در برگرفته، سرحد و مرزی بین لحظات زمانی، اماکن بعدی و اختلاف جنسی میان اشیاء وجود ندارد و در بینش اساطیری پیش و پس، تقدم و تأخر، بالا و پائین، بزرگ و کوچک موجود نیست و همه چیز در همانندی مرموز جهان جادویی «میت» همسان و همجوهر است.

ولی در اینجا باید فهرست‌وار متذکر شد که قانون «علیت» که از «نیوتون» تا اوایل قرن بیستم اصل حاکم بر علم و چون وحی‌ای منزل تعبیر می‌شد، ناگهان بعلت پیدایش فیزیک «کوانتیک»^۱، توسط «پلانک» دگرگون شد و اصل عدم قطعیت «هایزنبرگ» و قانون نسبیت «اشتاین» پایه‌های فیزیک کلاسیک را متزلزل کرد و معلوم شد که

دنیای ریز^۱ هسته‌ها تابع قوانین متعارف فیزیک کلاسیک نیست، و بقول «آرتورماخ» فیزیک دان آلمانی: «مفاهیمی که برای اجسام بزرگ^۲ در قلمرو فیزیک کلاسیک معنی معینی دارد چون براساس اندازه‌گیری نباشد است، در قلمرو «میکروسکوپیک» ذرات عنصری قابل انطباق نیست زیرا که این ذرات^۳ را نمی‌توان بهیچ وجه اندازه گرفت.» [۵۹]

مکانیک «کوانتیک» به این نتیجه می‌رسد که در دنیای ریز هسته‌ها افعالی پدید می‌آیند که قابل تجزیه و تحلیل نیستند و در نتیجه در قبال پیوستگی و تسلسل پدیده‌های واقع در جهان «میکروسکوپیک» (اجسام بزرگ)، اینان از خود انقطاع و گسستگی‌ای نشان می‌دهند و این انقطاع نسبت علی پدیدارها را درهم می‌شکند و بین مشاهدات پی‌درپی آنها وقفه و تزلزل پدید می‌آورد. زیرا تعیین دقیق جسم «میکروسکوپیک» غیر ممکن است و این ناشی از نقص وسایل نیست، بلکه به نظر «هایزنبرگ» ممکن نیست که در یک لحظه بتوان بطور دقیق هم موضع و هم سرعت و در نتیجه انرژی یک «الکترون» را مشخص کرد و اندازه‌گرفت و تعیین وضع مکانیک آن تقریباً محال است و فقط می‌توان در این باره قوانین احتمالی، بر اساس آمار وضع کرد.

نتیجه‌ای که «ماخ» در نوشته خود می‌گیرد اینست که اصل «عدم علیت»^۴ که از طرفی نیز مبنی بر اصل عدم قطعیت «هایزنبرگ» است از خصائص ذاتی جهان ریز هسته‌ها است. [۶۰] «هایزنبرگ» می‌گوید: «بیست سال طول کشید تا معلوم شود که طبق فرضیه «کوانتیک» به قوانین باید فرمول احتمالی (آمار) داد و از اصل علیت مطلق دست کشید.» [۶۱]

علت اینکه در اینجا از اصل عدم علیت صحبت می‌کنیم اینست

- | | |
|----------------------------|------------------|
| 1. microscopique | 2. macroscopique |
| 3. particules élémentaires | 4. acausalité |

که این اصل بی‌ارتباط با جهان‌بینی اساطیری نیست یعنی همانطوریکه دنیای ریزه‌سته‌ها تابع قوانینی هستند که با قوانین روش استدلالی (که خود بر اساس قانون علیت بناشده) تطبیق نمی‌کند، همانطور نیز وقایع اساطیری تابع قوانین خودند. «یونگ» نیز بنوبه خود به مطالعه اصل عدم علیت در زمینه حوادث روانی، می‌پردازد و آنرا «سکرونیسته»^۱ یا «اصل تقارن حوادث معنی‌دار»، می‌نامد. «یونگ» معتقد است که اصلی که بر اساس آن مفهوم نظام طبیعی در جهان‌بینی علمی غربی استوار است، قانون علیت است. ولی این قانون مطلق را اکتشافات خود علم متزلزل کرده است و گفتن اینکه در «فیزیک» جدید قانون علیت جنبه احتمالی دارد و نه مطلق، راه را برای ارتباطات غیر علمی هموار می‌کند. اصولاً روش علمی همواره در جستجوی حوادث منظمی است که می‌توانند تکرار بشوند و در نتیجه جمیع اتفاقات استثنائی و کمیاب و نادر در این مقوله نمی‌گنجد و برای ادراک این حوادث تک و استثنائی باید به‌شیوه‌ای خاص از تحقیق توسل یافت زیرا واقعیت حوادث تک را نه می‌توان انکار کرد و نه قبول، اینان هرگز نمی‌توانند موضوع علم تجربی بشوند.

ما، در جهان با حوادثی برخورد می‌کنیم که هیچ رابطه علمی با هم ندارند، مانند جمله رویدادهایی که از اتفاق و تصادف برمی‌خیزند. این تصادفات ممکن است بصورت تکرار پی‌درپی یک حادثه جلوه کنند. بعنوان مثال، شماره بلیت اتوبوسی که صبح به‌من می‌دهند، عین شماره بلیت تأثرتی است که شب خریداری می‌کنم و عین شماره تلفن جدیدی است که دوستم همان شب به‌من می‌دهد. بین این حوادث رابطه علمی نمی‌توان یافت. ولی بعضی از این حوادث آنچنان تکرار می‌شوند که معنی مرموز خاصی پیدا می‌کنند. «یونگ» مثال می‌زند که روز

اول آوریل ۱۹۴۹ نوشته‌ای را یادداشت می‌کند. روی این نوشته تصویر موجودی است که نصف بالایش آدم و نصف پایینش ماهی است. ظهر همان روز برای ناهار ماهی دارند. شخصی، شوخی روز اول آوریل را برایش تعریف می‌کند. بعد از ظهر یکی از بیمارانش که ماه‌ها غایب بوده، نزد او می‌آید و تصاویر زیبایی از ماهی به او نشان می‌دهد. شب همان روز، قطعه پارچه‌ای را به او نشان می‌دهند که بر آن تصاویر هیولاهای دریایی و ماهی نقش شده است. روز بعد بیماری پس از ده سال غیبت به ملاقات او می‌آید. این بیمار شب قبلش خواب ماهی دیده است. «یونگ» پس از چند ماه در حالیکه این مدارک را برای کاری بزرگتر مهیا می‌کند، به کنار دریاچه‌ای که در مقابل خانه‌اش هست، می‌رود و در آنجا ماهی بزرگی را می‌بیند که کنار دریاچه افتاده است.^[۶۲] جمیع این حوادث دال بر اینست که در پس اینان، بقول یونگ، نوعی «تقارن معنی‌دار»^۲ هست که عناصر تشکیل دهنده آن رابطه‌ی علی‌باهم ندارند.

بطور خلاصه این قبیل تجارب بر سه نوع اند:

(۱) تقارن یک حادثه و حال روانی با یک اتفاق خارجی، عینی و متقارن، اتفاقی که منطبق با این حادثه روانی باشد، بطوریکه بین این دو حادثه درونی و خارجی، هیچ ارتباط علی به‌وضوح مشاهده نشود و با توجه به‌نسبت زمان و مکان چنین ارتباطی تصورپذیر هم نباشد.

(۲) تقارن یک حادثه روانی با یک اتفاق خارجی متقابل (که می‌تواند کم و بیش متقارن باشد). اتفاقی که خارج از قلمرو ادراک این شخص به‌وقوع می‌پیوندد یعنی نسبت به او فاصله بعدی دارد و بعداً قابل اثبات است. مانند آتش‌سوزی شهر «استکهلم» که «سوئدنگ»^۳

عارف قرن هفدهم سوئدی پیشگویی کرد.
 ۳) تقارن یک حادثه روانی با یک اتفاق خارجی متشابه که
 هنوز تحقق نیافته است، بنابراین اتفاقی که نسبت به شخص، بعد زمانی
 دارد و آن نیز بعداً قابل اثبات است. [۶۳]

به نظر «یونگ» اساس این «تقارن معنی دار» در اصل به نیروی
 ادراک ناپذیر و مرموز «ارکتیپ» مربوط است. [۶۴] ولی بهترین وجه ظهور
 این نحوه علیت مرموز را در تفکر چین می یابیم. مفهوم «تقارن معنی-
 دار» در کتاب کهن و مقدس چینی معروف به یی کینگ [۶۵] که اساس
 تجربه فلسفی قوم چینی را تشکیل می دهد به وضوح مطرح شده است.
 تفکر چینی برخلاف تفکر غربی، متمایل به تجزیه و تحلیل جزئیات
 نیست، بلکه به جزء تا آن اندازه توجه دارد که جزء آیین تمام نمای
 کل است. در اینجا چنانکه ملاحظه می شود، تفکر چینی از علیت همان
 برداشتی را دارد که بینش اساطیری داشت. طبق این کتاب کهن «بین
 حال روانی سؤال کننده و علامت شش خطی [۶۶] پاسخ دهنده تشابهی
 هست که مبنی بر تقارن معنی دار است.» [۶۷]

در واقع این کتاب می کوشد بین حال درون شخص و علائم
 خارج ارتباطی برقرار کند. توضیح اینکه طریقی که حوادث (در اینجا
 یعنی صورت خاص علامت شش خطی) پدید می آورند، مربوط به لحظه
 ایست که انعکاسی از کل است. تصویری که لحظه ای خاص طرح
 می کند، محیط به همه چیز است و همه چیز را از بی اهمیت ترین جزئیات
 گرفته تا مهمترین کلیات در بر می گیرد، زیرا تقارن، همبودی و «همرویدادی»
 همه این عناصر است که به این لحظه خاص صورت می بخشد. طرح
 بخصوص این لحظه ارتباطی خاص از یک سو، میان وقایع برونی نسبت
 به یکدیگر، و از سوی دیگر بین اینان و احوال درون برقرار می کند.
 قانون علیت در روش علمی می خواهد بداند بعنوان مثال، چگونه D به

وجود می‌آید: D از C صادر می‌شود و این از B پدید می‌آید و B نیز از A زاده می‌شود ولی از لحاظ جهان‌بینی چین قدیم و همچنین بینش اساطیری، آنچه حائز اهمیت است اینست که چگونه A، B، C و D همه در یک لحظه و در یک محل پدید می‌آیند. اینان همه از آن جهت در یک لحظه اتفاق می‌افتند که حوادث خارجی، یعنی A و B از همان سنخ حوادث روانی و درونی یعنی C و D هستند و همه این عناصر به اتفاق، وضع لحظه خاصی را تعیین می‌کنند و چون این لحظه نیز انعکاسی از نیروهای رموز «نومن» است، از این‌رو، همین نیروها در این لحظه خاص ارتباطی رموز با آدم برقرار می‌کنند که بموجب آن وضع «سنکرونیک» این شخص نسبت به کل، درآنی که خود جلوه‌ای از کل است، روشن می‌شود. در واقع هدف غائی پی‌کنگ برقراری هماهنگی و همان «همدمی سحرآمیز» بین انسان و طبیعت است. [۶۸]

این «فن لحظه‌یابی» در هنر ظریف نقاشی چینی بخوبی محسوس است. استادی خیره‌کننده نقاشان چینی از برای کشیدن خطی که چون تیری از کمان می‌جهد و مانند شهابی مسیر برق آسایش را می‌پیماید، دست یافتن به چشمه فیاض لحظه است. نقاش می‌خواهد با جهش پاکبازانه قلمش، به لحظه، ابدیت بخشد و بدون درنگ یا تردید در رسم، بدون تکرار و وضع در حرکت، فوران آفریننده طبیعت را در آنی که خود مشحون از ترانه‌های طنین‌انداز ستارگان است، بازآفریند و بقول نقاش قدیم چینی «فی‌فو» [۶۹] با «طبیعت خلاق به رقابت پردازد»، زیرا فن هر هنرمند واقعی تبدیل «شعر به فعل» و «وسیله همه دگرگونیهاست». [۷۰] و این آفرینش برای حکیم و نقاش چینی، جزئی از بازی افسونگرانه طبیعت است.

۲) مفهوم زمان در بینش اساطیری

«شلینگ» [۷۱] دربارهٔ زمان اساطیری می‌گوید که این زمان ماقبل تاریخی، تقسیم‌ناپذیر است، یعنی زمانی است که همواره عین خود است بطوریکه هر مدتی که بخواهیم بدان نسبت بدهیم باید آن را همچون لحظه‌ای بحساب آورد. و آغاز این زمان عین انجامش است، زیرا از تسلسل زمانهای گوناگون تشکیل نشده است. این زمان بقول «لایبنتس» «مملو از گذشته و آستن آینده است.»^۱ زمان اساطیری چنانکه گفته شد زمان ازلی و زمان آغاز همهٔ وقایع مهم است. ولی چون بنای دنیا و مافیها بستگی به آئین دارد، از این رو، مراسم آئینی، زمان اساطیر را هر دم و هر لحظه باز می‌آفریند و آنرا به گردش وامی‌دارد و وقایع ازلی از نو تجدید می‌شوند. اساطیر و آئین مربوط به آنها، یا به عبارت دیگر فعل «بن بخشی» اساطیری از یک سو، و عمل بنیان‌گذاری آئینی از سوی دیگر، نشان‌دهندهٔ نظام کیهان و گردانندهٔ زمان است. به قول «پرویس» انسان بدوی نه فقط تکرار می‌کند، بلکه حرکت اولین را به تصور می‌آورد [۷۲]. در اینجا بقول «وان درلثو» مفهوم «زمان ازلی»^۲ انتزاع می‌شود، نه به معنی زمانی که در گذشته‌ای دور بوده، بلکه به مفهوم زمانی که خود «نمونهٔ ازلی»^۳ است. [۷۳] یا بقول «شلینگ» زمانی که آغازش عین انجامش است. و در این زمان جملهٔ حوادثی که امروز از نو می‌آغازند و تکرار می‌شوند، بوقوع پیوسته است. زیرا زمان، آغازی است آفریننده و آنچه را که امروز اتفاق می‌افتد خود به وجود آورده است و این بازآفرینش و نوآغازی ناشی از نیروی جهان بنیادی خود اساطیر است. «میت» و زمان بهم مربوطند و این «میت» است که زمان را می‌آفریند و بدان محتوی و صورت می‌بخشد. [۷۴]

ولی مفهوم زمان اساطیری در ذهن اقوام بدوی با مفهوم زمان

معادی و اخروی که در مراحل بعدی تکامل آگاهی انسان، تحقق می‌یابد، متفاوت است. زیرا اقوام بدوی به معاد و آخرت به معنی متداول آن، توجهی ندارند و اصولاً آنرا نمی‌شناسند. تنها زمانی که می‌شناسند زمان آغازین است، یعنی زمانی که بازآفریننده مدام وقایع امروزی است و مادام که آئین بدرستی انجام شود، آدم بدوی جهان را هر روز، از نو می‌آفریند و آفرینش او بقول «وان درلثو» نوعی «آفرینش دائمی»^۱ است، زیرا «کلام خلاق اساطیری»، جهان او را دائم از نو تجدید می‌کند [۷۵]. این زمان آغاز از طرف دیگر نوعی «ابدیت دائمی» است، باین معنی که امروز همانقدر زنده است که دیروز بوده و می‌توان آنرا نوعی «نوآغازی ابدی»^۲ نام نهاد [۷۶] — نوآغازی‌ای که توأم با بازآفرینی مدام باشد. این زمان، زمان دورانی است باین معنی که انتهای آن، بعلت فعلیت پذیرفتن دایم آئین، همواره به اصل رجعت می‌کند و چون دایره‌ایست پیوسته و چرخ‌دار است که مدام دور خود می‌گردد، می‌توان آنرا با تمثیل «اورویوروس» یعنی «اژدهایی» که دم خود را گاز می‌گیرد سنجید. «اورویوروس» چنانکه در فصل مربوط به «ارکتیپ» خواهیم گفت یکی از بدوی‌ترین طرح‌های صور نوعی اساطیری است و مظهر مرحله ابتدایی و کودکی بشریت است، یعنی بشریتی که در آن، هنوز مفهوم «من» قوام نیافته و نضجی نگرفته است و هیچ شکافی که دال بر استقلال آگاهی و مفهوم «من» باشد در آن دیده نمی‌شود و همانطوریکه انسان بدوی مستغرق در خواب ازلی خود است و مرحله «نبرد با اژدها» را (که چنانکه خواهیم دید، مرحله بیداری آگاهی «من» است) ندیده، همچنان نیز زمانش بمثابه چرخ‌دار است که دایم دور خود می‌گردد، نه پس دارد و نه پیش و در نتیجه انسان بدوی که در دامن مادر طبیعت می‌خسبد و بند نافش را هنوز پاره نکرده و به زندگی خویش و دنیای

خارج استقلال‌ی قائل نشده است در دایرهٔ «اکنون ابدی» [۷۷] زندگی می‌کند. نیاکان و حماسهٔ خدایان امروز همانقدر زنده و واقعی است که همواره بوده. یک‌گذشتهٔ واقعی همانقدر ناچیز است که یک آینده، ولی با پیدایش آگاهی «من»، شکافی در دامن طبیعت حاصل می‌شود؛ از طرفی زمان بصورت دورانی دور خود می‌گردد، از طرف دیگر زمانی هست که آغازی دارد که پیش از آن چیزی نبوده و پایانی دارد که با آن همه چیز به آخر می‌رسد. از طرفی هر طلوع خورشید، پیروزی ایست بر هاویه^۱، هر رسم آئینی، آغاز جهانی؛ هر دانه افشانی، آفرینشی نو؛ هر محل مقدس، جهان بنیادی (نو)... از طرف دیگر همه چیز همانگونه است بجز اینکه در نقطه‌ای معین از گردش دورانی (زمان) کسی ظهور می‌کند که از حادثه‌ای قطعی بشارت می‌دهد، روز «یهوه»، روز حساب پسین، نجات‌آوری، یا نبرد پسین چون در ایران... نظام^۲ تغییر می‌کند، شکافی بوجود می‌آید، یک زمان^۳ به معنی راستین پدید می‌آید که همه چیز را نابود می‌کند. [۷۸]

این شکاف^۴ زمان، مسألهٔ بسیار مهمی است زیرا با پیدایش خود زمان و پدید آمدن این «شکاف» است که میان اقوام بدوی و اقوام تمدنهای سنتی فرق ایجاد می‌شود و باز این شکاف است که فرهنگ می‌سازد، هنر می‌پروراند، زیبایی می‌آفریند و سپس به علت سرازیر شدن کفهٔ ترازو به این سوی آگاهی، انسان غربی اسروزی را که دچار تورم حس‌من و انیت شده بوجود می‌آورد و او را از انسان اساطیری که میان آگاهی کودکانهٔ آدم بدوی و من متورم آدم غربی، تعادلی پرشکوه یافته بود، جدا می‌کند. در واقع شکاف زمان، تیغ دو دم است یعنی از یک سو، منجر به پیروزی آگاهی و ایجاد فرهنگ و تمدن می‌شود

و از سوی دیگر بعلت تسریع گردش خود زمان، و بسبب نابودی محتوی اساطیری آن، جهانی را بوجود می‌آورد که در آن انسان پرومته‌ایست به زنجیر کشیده صخره غرور خویش.

بطور خلاصه می‌توان گفت که زمان در ادیان سنتی جهان به انواع و اقسام زیر می‌تواند جلوه کند:

(۱) به صورت زمان اساطیری اقوام بدوی که دایره‌ایست بسته و بشکل «اکنون ابدی» ظاهر می‌شود.

(۲) بصورت زمانی دورانی که آغازی دارد و انجامی و انجام آن، بازگشت به وضع «مینوی» پیشین است. با وقوع این زمان اخروی، عالم به پایان می‌رسد و دیگر ادوار جدیدی از نو بوجود نخواهد آمد. مانند زمان اساطیری در دین زرتشتی و مذهب اسماعیلیه.

(۳) بصورت زمانی دورانی که آغاز و انجام دارد و انجامش نقطه آغاز آفرینشی نو است و آفرینش و عالم به تحرك تسلسل پایان ناپذیر ادوار کیهانی دایم از نو می‌آغازند. مانند هند و یونان باستان.

(۴) بصورت زمانی که می‌تواند دورانی باشد ولی در اصل مدتی است «ثابت» و لحظه‌ایست ابدی که در اصل تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد، چون در آئین «تائوئی» چینی.

(۵) بصورت زمانی که دورانی نیست بلکه بصورت افقی به پیش می‌رود، و ساخت خطی دارد و نقطه عطفش حادثه‌ایست تاریخی مانند مفهوم زمان در سنت یهود و مسیحیت. این نوع زمان گرایش عجیب به تاریخ دارد و بیهوده نیست که مفهوم تاریخ و تاریخ پرستی از دین مسیحیت برخاسته است.

اینک با توجه به این پنج قسم که باید اذعان داشت نمونه مختصری است از انواع گونه‌گون دیگر، سعی خواهیم کرد که بطور اختصار هر یک از آنان را بررسی کنیم و چون در آغاز این فصل، مفهوم

زمان اساطیری را در نزد اقوام بدوی تا حدی روشن کردیم، می‌پردازیم به مفهوم زمان در ایران قدیم.

الف. زمان در ایران قدیم

شکاف زمانی که بدان اشاره کردیم باعث می‌شود که زمان اشکال گوناگونی به خود بگیرد، بدون اینکه در اصل نیروی سحرآمیز خود را که همان ارتباط مرموز لحظه با ابدیت یا جزء با کل باشد از دست بدهد. علی‌رغم ادوار کیهانی، و علی‌رغم صفات کیفی متمایزی که این ادوار نسبت به یکدیگر دارند، هدف غائی زمان بزرگ اساطیری‌گریز از زمان نسبی و پیوستن به لحظه ابدی است. زمان اساطیری برخلاف زمان علمی و منطقی که بصورت مدتی متجانس و کمی و قابل انطباق به اعداد جلوه می‌کند، زمانی است مملو از خصایص و کیفیات گوناگون. هر لحظه زمانی به سبب رویداد فلان حادثه آئینی، یا واقعه دینی، کیفیتی خاص و مرموز می‌پذیرد، که آن لحظه بخصوص را از لحظات دیگر متمایز می‌کند. به عبارت دیگر زمان مانند سایر مقولات بینش اساطیری هیچگاه انتزاعی، یک‌بعدی، و متجانس نیست، بلکه «کرنکرت» و «کیفی» است و برحسب وقایعی که در آن رخ می‌دهد، متفاوت یا سحرآمیز و مرموز است. دوران‌های مقدسی که طی آنان، مراسم مذهبی انجام می‌گیرد به زمان کیفیتی خاص می‌دهد؟ و بین دو واحد زمان، ایجاد مرز و جدایی می‌کند. فی‌المثل گذر از کودکی به نوجوانی و تشرف به مراسم سری، خود دال بر تغییر زمان و دوره است، زیرا بعثت گذر از حالتی به حالت دیگر، شخص مورد نظر به اعتباری می‌میرد و به اعتبار دیگر زنده می‌شود و چون از طرف دیگر بین زمان دورانی کیهانی و زمان انفسی و درونی تطابق و تقابل کاملی هست، هرگاه

کسی، عارفی یا مرتاضی، از بند زمان نسبی رهایی پیدا کند و به مبدأ اساطیری متصل شود، در اصل «دوره» زمانی خود را به اتمام رسانیده و از بازی‌گردش ایام خلاصی یافته است. زمان اساطیری از طرف دیگر مربوط به نظام کیهانی است. «میت» بنیانگذار زمان و نظام کیهانی است. به عنوان مثال درهند، چهار دوره‌ای که طی آن یکی از ادوار کیهانی بزرگ^۱ ظاهر می‌شود حکایت از دگرگونیهای کیفی زمان می‌کنند زیرا عصر نخست که معروف به عصر کمال^۲ یا عصر طلایی است، خود باز نماینده کامل «نظام کیهانی» یا «دارما»^۳ است. این نظام رابه‌گای مقایسه می‌کنند که روی چهارپای خود ایستاده است. ولی در ادوار بعدی، بتدریج یک چهارم، نصف و سه‌چهارم «دارما» ضایع می‌شود و زمان بعلت نابودی این نظام معنوی، فاسد می‌شود. پس کیفیت زمان برحسب اینکه «دارما» متجلی در آن کامل باشد یا ناقص، تغییر می‌کند و زمان بتدریج کیفیات خود را از دست می‌دهد و هر چه به عصر آخر که عصر تاریکی^۴ است نزدیک می‌شویم، زمان کمی‌تر، سریع‌تر، و مخرب‌تر می‌شود تا اینکه انتهای دوره ظهور کند و همه چیز از نو، به اصل رجعت نماید و در اقیانوس‌ازلی و شب تاریک نیستی غوطه‌ور شود و عالم از نو به برکت نیروی متخیله و «ویشنو»^۵ از نو بنیان‌گردد. بهمین مناسبت است که در عرفان اسلامی، بین زمان «کثیف» عالم ناسوت و زمان لطیف عالم ملکوت و زمان الطف عالم جبروت فرق قائل می‌شوند و کیفیت زمان بر حسب آنکه متعلق به ملک، ملکوت یا جبروت باشد یکسان نیست و کیفیت معنوی آنرا تجلیات فیض حق تعیین می‌کند. همانطور نیز زمان گذشته و حال و آینده در بینش اساطیری یکسان و یکجور نیست و صفات و کیفیات آن برحسب اینکه زمان معطوف به آغاز باشد یا متوجه به آخرت محتوای عاطفی دیگری

می‌یابد. زمان واقعی در مذهب تشیع ظهور مهدی موعود است و این انتظار اخروی به زمان معادی اهمیت و بعد خاصی می‌دهد. زیرا در این دید، توجه مؤمن بیشتر معطوف به غایتی^۱ است که بعثت تمرکز یافتن در نقطه‌ای ممتاز، گردش نسبی زمان را بی‌اعتبار می‌کند. همچنان در رسالهٔ بن‌دهشن پهلوی، پیروزی روشنائی اهورایی بر تاریکی اهریمنی به زمان آخر که در آن، این پیروزی تحقق می‌یابد، ارجح بی‌همتایی می‌بخشد و جوهر اصلی زمان در این لحظهٔ بخصوص متراکم و متمرکز است. زمان می‌تواند گاهی نیز تجسم مکانی پیدا کند، چون در مصر باستان. در مصر هر آنچه موجود است، هر آنچه زندگی می‌کند و حرکت دارد در حجمهای ابدی صور هندسی محبوس است و حذف عنصر تاریخی زمان، بوسیلهٔ همین احتجار زمان در مکان و صور فضایی که صخره‌های غول‌پیکر معماری کهن مصر نمونهٔ بارز آنست، تحقق می‌یابد. اهرام و معابد مصر باستان، مظهر مشهود و محسوس همین پیروزی بر زمان و همین انجماد ابدیت در مکان است.

در ایران قدیم، زمان، طبق رسالهٔ جهانشناسی و اساطیری بن‌دهشن دو بعد دارد: یکی زمان «اکرانه» و بی‌کران است^۲ و دیگری زمان کرانمند.^۳ زمان کرانمند همان زمان دورانی یا بقول یونانیان «ایئون»^۴ است. زمان کرانمند انعکاس زمان «اکرانه» است. زمان دورانی اساطیری ایران، چون در هند، بازگشت ابدی نیست بلکه رجعت به‌مبدائی ابدی است. دورهٔ کامل زمان کرانمند که ۱۲ هزار سال است از چهار دورهٔ سه‌هزار ساله تشکیل شده است. سه‌هزارهٔ اول، آفرینش یا بن‌دهشن است که طی آن آفرینش بصورت مینوی^۵ ظاهر می‌شود. در سه‌هزارهٔ دوم آفرینش بصورت «گیتی»^۶ در می‌آید. بعد حملهٔ اهریمن و آغاز دورهٔ

1. telos
4 Aion

2. Zervân-i akârânâh
5. mênok

3. Zervân-i derany xvatai

6. gêtik

«آمیختگی»^۱ و آلودگی است که به موجب آن آفرینش اهورائی آلوده می‌شود. ما اینک در همین عصر هستیم. سه هزاره آخر، جدائی و «رستاخیزتن‌پسین» و رجعت به اصل^۲ است که بیاری سروش‌های^۳ برخاسته از نژاد زرتشت تحقق خواهد یافت.[۷۸]

در زمان «اکرانه» اهورامزدا، روشنائی بی‌پایان^۴ است. رساله بن‌دهشن دانائی و نیکی اهورا را به پیرهنی تشبیه می‌کند که تن اهورا را می‌پوشاند. این «پیرهن» را «دین»^۵ نیز می‌گویند. زمان دوام این پیرهن بی‌نهایت است زیرا نیکی و «دین» اهورا از زمانی که خود او بوده وجود داشته و همیشه خواهد بود.[۷۹] اهورا زمان کرانمند را بصورت نوجوانی پانزده ساله[۸۰] می‌آفریند تا بر اهریمن چیره شود. هنگامی که اهریمن از قعر اعماق بیدار شد و به شکوه و شوکت آفرینش اهورائی آگاه گردید، رشک برد و اهورا به او پیشنهاد صلح کرد. ولی اهریمن در پاسخ، او را به مبارزه طلبید و گفت که دوباره برخواهد خاست و کاری خواهد کرد که آفرینش اهورا از او بگسلد و به او ببیوندد. اهورا می‌دانست که شکست اهریمن و رستاخیزتن‌پسین از آن اوست ولی برای اینکه پیروز شود نیازمند زمان و وقت بود، پس ورد سحرآمیز «اهوور»[۸۱]^۶ را خواند و این «سرود» فضای میانه برخورد را در برگرفت و اثر سحرآمیزش موجب شد که اهریمن به قعر ظلمات فرو برود و مدت سه هزار سال در آنجا بیهوش ماند. در این مدت، یعنی سه هزاره دوم، «اهورا» به بیاری فرشتگان، اساشپندان^۷ و ایزدان^۸ آفرینش را از مرتبه مینوی به مرتبه «گیتی» تنزل داد. و «فروهر»^۹ ها که در عین حال نمونه‌های مینوی فرشتگان درونی آدمیان هستند، اهورا را در این کاریاری کردند.[۸۲]

سه هزاره سوم که دوره بیداری و حمله اهریمن است، به دوره آمیختگی

1. gumecishn

2. Frashokart

3. Saoshyant

4. asar roshnih

5. daena: اوستا; den: پهلوی

6. abubar

7. Amerta Spanta

8. yasata, Izad

9. Fravaris

و آلودگی معروف است. اهورا و اهریمن برای مبارزه قرار نه هزارساله می‌گذارند و اهریمن که به فرجام این مبارزه آگاه نیست، مدت مبارزه را می‌پذیرد. و اهورا برای آنکه بتواند پیروز شود، زمان کرانمند را می‌آفریند، و این زمان که به یاری امشاسپندان و فرشتگان بوجود آمده، زمانی است بغایت آئینی، همه واحدهای آن از قبیل سال، ماه، روز، ساعت، نمونه‌هایی مینوی دارند و از این رو، هر لحظه زمانی کیفیتی خاص دارد و توالی مراسم آئینی خود مظهر و تکرار حقایق مینوی است و شش جشن بزرگ زرتشتی مطابق با شش امشاسپند است. هریک از دوازده ماه سال طبق اسم یکی از فرشتگان نامگذاری شده است و همچنین هر روز و هر ساعت روز. این «صور نوعی» هستند که به زمان خاکی ما بعد معنوی می‌دهند و زمان دنیوی را مبدل به زمان آئینی و اساطیری می‌کنند، زیرا اتصال هریک از اجزای این زمان به یکی از موجودات مینوی، باعث می‌شود که یکی از مبانی مهم بینش اساطیری (همان اصل جزء کل است و کل جزء) در اساطیر ایران قدیم نیز تمام عیار مراعات شود و زمان چنانکه مکرراً گفتیم، صفت کیفی خاصی به خود بگیرد. همین امر از طرف دیگر باعث می‌شود که معاد فردی انسان نیز به شیوه زمان کیهانی تحقق پذیرد. موقعیکه شخصی دور زمانی خود را به پایان رسانیده است، هنگام گذر از پل «چنوت»^۱ با صورت ملکی خود که همانا دین او و فروهرش است برخورد می‌کند. فروهرها هم بیک اعتبار «روح» آدمی در دنیای آمیختگی هستند و هم به اعتبار دیگر صورت نوعی و مینوی انسان یا عبارت دیگر «دین» او و «خود» اویند. این دوجنبه فروهر، دوجنبه مینوی و «گیتیایی» یک حقیقت است که درنشأت دنیوی به صورت «من» جلوه می‌کند و در نشأت مینوی بصورت «خود»؛ توضیح اینکه فروهر در اصل همان «دین» انسان و سرنوشت^۲

اوست که هنگام عبور از پل چنوت، در روز رستاخیز به استقبال «تن‌پسین» می‌آید. فروهرها فرشتگانی هستند که در امر مبارزه با اهریمن به اهورا کمک می‌کنند و این کمک، سر نوشت آنهاست زیرا با هبوط در جهان آمیختگی هم زمان [۸۳] اکرانه را به زمان کرانمند منحرف می‌کنند و هم، پس از پیروزی و پاکسازی جهان از آلودگی اهریمنی، زمان کرانمند، یا «ابدیت به تعویق افتاده»^۱ [۸۴] را به زمان اکرانه باز می‌گردانند. این «بازیابی» ابدیت به تعویق افتاده هدف زمان و پیروزی بر اهریمن است و این زمان چنانکه دیده شد، محتوای شدید اخروی و معادی دارد. زمان بعلت اینکه جوهر اهورائی دارد، وجودی است همه بعدی^۲ [۸۵] و بعلت همین حضور همه بعدی زمان است که زمان «اکرانه» می‌تواند خود را هر دفعه و هر بار به شکل صور نوعی بنمایاند و در هر ظهور، تمام حضورش را بتاباند و در هر لحظه بارقه‌ای از ابدیت خود را متجلی کند و این ارتباط لحظه و ابدیت، جزء و کل، چنانکه ملاحظه شد یکی از صفات متمیزه زمان اساطیری و آئینی است.

ب. زمان در هند

اولین فرضیه مربوط به زمان را می‌توان در هند در کتب آسمانی «ودا» ها یافت. در «اتهاروا ودا»^۳ زمان پدید آورنده همه چیزهائی است که بوده و خواهد بود. در «اوپانیشاد» ها برهنه که وجود مطلق است هم مبدأ زمان و هم فراسوی آن است. در رساله «بهագاوات گیتا» «کریشنا» می‌گوید: من زمانم^۴ زمان نیرومند و جهان نابودکن^۵ ولی برای حفظ جهان در اینجا ظهور یافته‌ام. [۸۶] در اینجا دوجنبه متناقض نابودی و حفظ بخوبی مشهود است. در میتری اوپانیشاد آمده: در حقیقت برهنه

1. l'éternité retardée

2. pantamorphos theos. یونانی.

3. Atharva Veda xiv, 54, 3

4. Kala asmi

5. lokaksaya krt

دو صورت^۱ دارد، صورت زمانی و بی‌زمانی^۲ صورتی که مقدم بر ظهور خورشید است بی‌زمان^۳ و بی‌اجزاء^۴ است و صورتی که با خورشید می‌آغازد، زمان است و اجزا دارد [۸۷]. زمانی که اجزاء دارد سال است و منظور از سال دورهٔ کیهانی است. «اوپانیشاد» از طرف دیگر سال را با «پرا-جاپاتی»^۵ یکی می‌داند و «پراجاپاتی» اولین مخلوق آفریده در روز ازل است و بدین مناسبت «صورت نوعی» همهٔ موجودات است. «پراجاپاتی» در اساطیر هند، به‌عنوان مختلفی ذکر شده است. کهنترین سرود «ریگ‌ودا» [۸۸] به «پوروِشا»^۶ که معنی روح و انسان نیز دارد معروف است. در اساطیر متأخر این نقش را خود «برهما» که خدای آفرینش است به‌عهده می‌گیرد. توضیح اینکه کلمهٔ برهما به‌صیفهٔ خنثی اطلاق به‌وجود است و صیفهٔ مذکر اطلاق به‌خدای آفرینش است که با ویشنو^۷ و شیوا^۸ سه صورت تثلیث^۹ وجود را تشکیل می‌دهند که به سه نیروی نزولی، انبساطی و تصاعدی^{۱۰} مجهز است.

«پراجاپاتی» مظهر اندیشهٔ اول ولوگوس^{۱۱} نیز هست و آئرا در اساطیر هند اغلب بصورت «بیضه‌ای زرین»^{۱۲} نشان می‌دهند که روی آبهای تاریک ازلی همچون نیلوفری نورانی می‌شکفت.

میتری اوپانیشاد در ضمن می‌افزاید: زمان، همهٔ موجودات را در «خودبزرگ»^{۱۳} می‌پزد و هر آنکس که بداند در کجا^{۱۴} زمان پخته می‌شود، او دانندهٔ ودا^{۱۵} است. [۸۹] از این مطلب چندین نتیجه می‌گیریم: یکی اینکه زمان دو صورت دارد: زمان بی‌زمانی که ابدیت است و زمان نسبی و اجزاء دار. غرض از زمانی که مقدم بر خورشید است شب تاریک نیستی و عدم محض پیش از آفرینش است. توضیح اینکه در

- | | | | |
|-------------------|--------------------|------------|-------------|
| 1. dve rupe | 2. kalasca - akala | 3. akāla | 4. akala |
| 5. Prāja-pati | 6. Purusa sukta | 7. Visnu | خدای محافظ: |
| 8. śiva | 9. trimūrti | 10. guṇa | 11. logos |
| 12. hiranyagarbha | 13. mahātma | 14. yasmim | 15. Vedavit |

دورانهای جنون‌آمیز ادوار کیهانی در هند، شب تاریک نیستی فاصله بین یک «پگاه»^۱ و یک «غروب»^۲ است. پگاه آغاز دوره جدید است که با وقایع اساطیری می‌آغازد و «غروب» انحلال عالم، در پایان یک دوره کیهانی است که بموجب آن همه چیز از میان می‌رود و در شب تاریک عدم مستهلک می‌شود. طلوع خورشید و ظهور اولین «ارکتیپ» وجود که همان «پراجاپاتی» است بمنزله تجلی هستی و آغاز زمان است و زمان چنانکه خواهیم دید هم «توهم جهانی»^۳ و هم «بازی ناموجه»^۴ است. مطلب دیگری که از این اوپانیشاد برمی‌آید، ارتباط انسان با زمان است. اوپانیشاد می‌گوید: «زمان همه چیز را می‌پزد» یعنی نابود می‌کند ولی هر کس که بداند در کجا زمان پخته می‌شود، یا هر آنکس که به منشأ زمان پی‌برد و به مبدأ اساطیری زمان پیوندد داننده ودا است. مسأله گریز از زمان و گسستن از بند باز-پیدائی و پیوستن به حیات واقعی، از آرزوهای دیرینه هند است و تمام همت هند مصروف این شده است که آدمی را از بند «سامسارا»^۵ یا چرخ زایش دوباره که بعثت «کارما» یعنی آثار اعمال پیشین به گردش در آمده است، برهاند و او را به ساحل آرامش ابدی هدایت کند و کسی که از دریای «سامسارا» می‌گذرد مانند خورشیدی ثابت می‌شود زیرا در دنیای ابدی «برهمن» خورشید نه طلوع می‌کند و نه غروب و فقط در مرکزی ابدی قرار می‌یابد.

ولی زمانی که بموجب آن داننده «ودا» از بند زمان می‌گریزد، لحظه است. کنا^{۱۱} اوپانیشاد [۹۰] درباره این زمان می‌گوید که: آن رعد برق و لحظه چشم بهم زدن است. این لحظه اشاره به «اشراق» یعنی لحظه روشنائی، بیداری و گریز از زمان است که در آن تحقق می‌یابد. اینک با توجه به تمثیل خورشیدی که ثابت می‌ماند و لحظه‌ای که

چون رعد می‌درخشد دوجنبه زمانی و مکانی رهائی از جهان روشن می‌شود، و بهترین مثال این دو جنبه را می‌توان در افسانه زایش اساطیری «بودا» یافت.

کتاب مقدس بودائی می‌گویند بمجرد اینکه «بودی ساتوا»^۱ بدنیا آمد، پاهایش را روی زمین نهاد و در جهت شمال هفت گام^۲ برداشت... نگاهی به اطراف افکند و با صدائی بلند فریاد زد: «من بلندترین جهانم، بهترین جهانم، پیرترین جهانم و این آخرین زایش من است.» هفت گامی که «بودا» را به اوج جهان می‌برد، معراج اوست. جمله «من بلندترین جهانم»^۳ اشاره به این است که بودا به سقف جهان راه می‌یابد، یعنی بعد و مکان را زیر پای می‌نهد و این معراج، عبور از هفت آسمان، و هفت طبقه افلاک است و یا باگفتن اینکه «من پیرترین جهانم»^۴، بودا، زمان نسبی را نیز زیر پای می‌گذارد، زیرا نقطه خلاقیتی که آفرینش از آن مایه می‌گیرد هم بیک اعتبار بلندترین و رفیع‌ترین مکان است (یعنی نقطه‌ای است که هم محیط است و هم محاط) و هم باعتبار دیگران نقطه، مقدم بر همه چیز است و آغاز خود هستی است. معراج بودا به مرکز جهان که همچون محوری کثرت را به وحدت می‌پیوندد، در حکم پشت سرگذاشتن هم مکان است و هم زمان و به همین مناسبت است که «بودا» را «آنکه چنین رفته» یا «آنکه بدان ساحل پیوسته»^۵ می‌نامند. با پیوستن بدان ساحل، بودا همزمان با آغاز زمان و هم مکان با آغاز مکان می‌شود و در لحظه‌ای برق‌آسا، به ساحتی راه می‌یابد که مقدم بر آفرینش، مقدم بر توهم جهانی و مقدم بر خود هستی است. بودا می‌تواند زمان را در جهت معکوس^۶ نیز ببیند و از این طریق به زندگیهای پیشین خود واقف گردد و از

1. Budhisattva؛ بودا بالقوه 2. sapta padāni
3. Tathagata 4. pratiloman

این رهگذر به نقطه اول آغاز راه یابد. این روش در فنون «یوگا» ارجی والا دارد و ما بدان در پایان این قسمت اشاره کرده‌ایم.

اینک برای اینکه جوانب گوناگون مفهوم زمان یعنی زمان ابدی که بی‌مدت است و زمان اعتباری که بر ساخته توهم جهانی و نوعی بازی کودکانه است، معلوم شود دو قصه اساطیری از کتاب معروف هندشناس آلمانی «هاینریش تستیمر»^۲ [۹۴] نقل می‌کنیم تا برداشت هند را از این مسائل تا حدی روشن می‌کند.

(۱) افسانه رژه مورچه‌ها

این قصه اساطیری را «تستیمر» از رسالهٔ برهما و بره‌پووانا^۳ خلاصه کرده است. «ایندرا»^۴ شهریارخدایان، پس از پیروزی بر اژدهای^۵ غول پیکری که آبهای زمین را نوشیده و باعث خشکسالی شده بود، مغرور می‌گردد و تصمیم می‌گیرد که کاخهای خود را توسعه دهد و به آنها پیرایه‌ای نو ببندد. هنرمند خدایان «ویشواکارما»^۶ پس از یک سال کوشش، کاخی با شکوه برایش می‌سازد. ولی «ایندرا» قانع نمی‌شود و می‌خواهد بناهای نوی احداث کند، بناهایی که در شکوه و جلال در جهان بی‌مانند باشند. «ویشواکارما» از فرط خستگی ناگزیر نزد «برهما» می‌رود و لب به شکایت می‌گشاید. «برهما» به «ویشنو» متوسل می‌شود و این مشکل را با او در میان می‌گذارد و «ویشنو» قول می‌دهد که «ایندرا» را متنبه کند. روزی که «ایندرا» روی تخت پر جلالش جلوس کرده است، کودک‌کی در لباس راهب دوره‌گرد به دیدنش می‌آید. این «ویشنو» است که برای تحقیر شهریار خدایان خود را بدینسان آراسته است. «ویشنو» بدون اینکه هویت خود را برملا سازد، «ایندرا» را

1. māyā

2. H. Zimmer

3. *Brahmavairta Purāna*

4. Indra

5. Vṛta

6. Viśvakarma

«کودک من» می‌خواند و دربارهٔ تعداد بیشمار «این‌درا»هایی که طی ادوار بیشمار کیهانی یکپندگی ظاهر شده و فانی گردیده‌اند سخن می‌گوید و می‌افزاید: «من ناظر انحلال بیمناک جهان بوده‌ام. در پایان ادوار، ناظر فنای پی در پی همه چیز بوده‌ام، در آن زمان که آخرین ذره در اقیانوس آبهای ازلی که مبداء همه چیز است، فانی می‌شود... کیست که بتواند تعداد عوالمی را که نابود شده‌اند برشمارد؟ و آن عوالمی که پی در پی از کنه آبهای وسیع برمی‌خیزند؟... کیست که بتواند وسعت فضا‌های لایتناهی و تعداد عوالمی که دوشادوش و کنار هم بوده‌اند و هریک «برهما»، «ویشنو» و «شیوای» خود را داشته‌اند برشمارد؟ و همچنین تعداد بیشمار «این‌درا»ها را... زندگی و حکومت «این‌درا» فقط ۲۱ دورهٔ کیهانی^۱ طول می‌کشد. هر روز و هر شب برهن مساوی با ۲۸ عمر این‌دراست، ولی زندگی خود برهن نیز محدود است. یک برهن غروب می‌کند و دیگری برمی‌خیزد. تعداد بیشمار برهمنان پایان ندارند تا چه رسد به تعداد این‌دراها.»

در زمانی که کودک سخن می‌گوید ردیفی دراز از مورچه‌ها که به شکل ستونی به پهنای ۲ متر است، ظاهر می‌شود. کودک نگاه می‌کند به مورچه‌ها می‌کند و با صدای بلند می‌خندد و دوباره ساکت می‌شود و به فکر فرو می‌رود. «این‌درا» که سخت آشفته و پریشان است می‌گوید: «چرا می‌خندی؟ کیستی تو ای موجود اسرارآمیز که بصورت مبدل کودک‌کی ظاهر شده‌ای؟» کودک پاسخ می‌دهد: «داشتم به مورچه‌هایی که بصورت ستونی دراز راه می‌روند نگاه می‌کردم، هریک از آنها در گذشته، «این‌درا»یی بوده است. هر یک از آنان چون تو بعلت فضیلت و تقوی بر تخت جلوس کرده بود ولی اینک بعد از دگرگونی‌های بیشمار هریک به شکل مورچه درآمده. این سپاه مورچه‌ها همان سپاه این‌دراهاست.» سپس می‌افزاید: «زندگی‌ها طی ادوار بازپیدایی‌های بیشمار، مانند

صور خیالی رؤیاست... مرگ حاکم بر قانون زمان است، نیکی و بدی موجودات رؤیایی، مثل حبابهای خالی، فناپذیرند و نیکی و بدی طی ادوار بی پایان، پی در پی می آیند و می روند و عاقل آنست که نه به این دل بندد و نه به آن دیگر، عاقل به هیچ چیز دل نمی بندد. «ایندرا» در برابر این کودک اسرارآمیز احساس خاکساری و حقارت می کند و در همین اثنا شخص ثالثی وارد میدان می شود. تازه وارد شبیه معتکف گوشه نشینی است که چتری از علف روی سر دارد و پوست آهوی سیاهی برتن، برجینش علامت سفیدی است و وسط سینه پشمالویش خالی است. مرتاض به ایندرا می گوید که او برهنه زاده است و نامش «پشمالو» است و چون عمرش کوتاه است و ناپایدار از این رو نه زن دارد و نه بچه و از طریق تکدی امرار معاش می کند و چتر علفی محافظ سرش است و علت اینکه وسط سینه اش خالی است اینست که هر بار «ایندرا» بی مفقود گردد، موی از سینه اش می افتد. بهمین دلیل است که پشم وسط سینه اش ریخته است. هرگاه بقیه اش نیز بریزد او خواهد مرد و می افزاید: «بهمین جهت ای برهنه زاده عمرم کوتاه است و خانه و زن و بچه و زندگی بدر نمی خورند.»

سپس مرتاض که مظهر خود «شیوا» و کودک که مظهر «ویشنو» است ناپدید می شوند و «ایندرا» که از این جریان سخت متحیر و پریشان شده است از شکوه و مال دنیا دست می کشد و سلطنت را به فرزندش واگذار می کند، به خلوت می رود و معتکف می شود. همسر «ایندرا» که از تصمیم شوهرش سخت آشفته است نزد «بریهاسپاتی»^۱ که استاد سحر و حکمت است می رود و موضوع را با او درمیان می گذارد.

«بریهاسپاتی» همسر را نزد شوهر می برد و به «ایندرا» می فهماند که زندگی معنوی بی شبهه ستودنی است ولی هرکس در این جهان وظیفه ای دارد و عاقل آنست که در حین عمل از ثمره عمل بی نیاز باشد

و نه اینکه دنیا را ترك گوید، خلوت‌گزیند و معتكف شود. «این‌درا» قانع می‌شود و به زندگی خود ادامه می‌دهد.

نکاتی که از این افسانه اساطیری استخراج می‌شود درخور اعتناست. ابتدا اینکه با باز نمودن دورنمای وحشتناک ادوار جهانی و فضای لایتناهی، آرزوهای «تاریخی» این‌درا نقش بر آب می‌شود. در برابر این بینش اساطیری زمان، در مقابل این تسلسل پایان ناپذیر حوادث، موجودات اساطیری مانند خود «این‌درا» نیز همچون مورچه‌هایی ناچیز جلوه می‌کنند و در این دورنما، شکوه و جلال «این‌درا» که خود نیز در اصل مورچه است، سرابی بیش نمی‌نماید. این «چشم‌انداز اساطیری» ساحت واقعی حقیقت را به «این‌درا» باز می‌نماید که نسبت به آن، هراتفاقی ولو جنگ اساطیری «این‌درا» علیه اژدهای غول‌پیکر، سرابی پوچ و حبابی ناچیز است. با حضور یافتن در زمان اساطیری «این‌درا» از بند زمان دنیوی خلاص می‌شود و به زمان اساطیری می‌پیوندد ولی این‌گزیر نه اینست که انسان ترك همه چیز کند و این درسی است که «بریهاسپاتی» به «این‌درا» می‌دهد. کمال مطلوب در اینست که با توجه به بعد لایتناهی ادوارکیهانی انسان بتواند موجودی واقع در زمان تاریخی بماند و بهترین نمونه این اخلاق کهن هند را می‌توان در رساله بهاگادوت‌گپتا یافت. زبده مطلب اینست که آدم باید از ثمره و نتیجه عمل بپرهیزد^۱ نه از خودکردار. انسان باید در حین عمل منزّه از آن باشد، مانند «نیلوفری که بر آب می‌نشیند و تر نمی‌شود»^[۹۵] و در نتیجه آدمی که مشغول به کار است هیچ کاری نمی‌کند و این هنری نیاز بودن از ثمره عمل و میوه کردار را «هنر یوگا»^۲ [۹۶] می‌گویند، یعنی پیوستگی به نفس عمل و نه به نتایج خوب باید آن. [۹۷]

کسی که به چنین مقامی ممتاز برسد، مجاز را حقیقت و محدود

را نامحدود نمی‌پندارد و به‌صور خیال‌انگیزی که در زمان پدید می‌آیند، و یکپندگی می‌شکفتند و بعد فانی می‌شوند، نگاه می‌کند و از آنان لذت می‌برد ولی در عین حال می‌داند که از لحاظ وجودی اعتباری چندان ندارند. زمان در عین حال هم صحنهٔ نمایش توهم کیهانی و هم وسیلهٔ رهایی از خود زمان است زیرا از یکسو، ناپایداری کائنات و توهم آنها را نشان می‌دهد و از طرف دیگر با القای بعد ازلی زمان اساطیری، ما را از بعد خود زمان رها می‌کند.

در هند، ظهور زمان در ضمن ناشی از سحر کیهانی^۱ است که خود آن نیز بنوعی بازی^۲ تعبیر شده است. برای روشن کردن این مطلب افسانهٔ دیگری را نقل می‌کنیم که سراب زمانی را به‌وضوح توضیح می‌دهد.

(۲) مایای «ویشنو» [۹۸]

این داستان مربوط به «نارادا»^۳ یکی از قهرمانان اساطیری هند است. «نارادا» پس از ریاضت‌های طاقت‌فرسا، توجه «ویشنو» را به‌خود جلب کرد و «ویشنو» بر او ظاهر شد و از او خواست که حاجت دلش را برآورد. نارادا گفت: «ای سرور کائنات نیروی معجزه‌آسای «مایا»ی خود را به‌من نشان ده». «ویشنو» هیچ نگفت و او را همراه خود به‌صحرای خشک و سوزانی برد. هر دو سخت تشنه شده بودند. از دور دهکده‌ای دیده می‌شد. «ویشنو» از «نارادا» خواست که برایش آب بیاورد. «نارادا» به‌سوی دهکده شتافت. جلو خانه‌ای در زد و ناگهان در آستانهٔ در، زن زیبایی نمایان شد. «نارادا» آنچنان مدهوش جمال او شد که مأموریتش را بیدرنگ فراموش کرد و به دنبال آن ماهرو وارد خانه شد. گویی که

اهل خانه همه در انتظارش بودند. «نارادا» در میان این جمع ماند و بعد از مدتی از پدر دختر خواستگاری کرد و دخترک را به همسری برگزید. دوازده سال تمام از این جریان گذشت، «نارادا» صاحب سه فرزند شد و چون پدر همسرش درگذشت، «نارادا» وارث دارایی او شد. در سال دوازدهم باران شدیدی بارید و رودها از هر سو طغیان کردند و سیل سراسر ناحیه را فراگرفت و شبانگاهان «نارادا» بادستی همسر و با دست دیگر دو فرزند بزرگ را گرفت و کودک کوچک را روی شانه اش گذاشت و براه افتاد. گردابهای گل آلود آنها را غافلگیر کردند. پای «نارادا» لرزید، کودک کوچکش از شانه اش افتاد و در گرداب ناپدید شد. «نارادا» دو فرزند دیگر را رها کرد و دنبال طفل گمشده دوید، ولی کار از کار گذشته بود. موج دیگری طغیان کرد و این بار دو فرزند دیگر نیز ناپدید شدند. «نارادا» پیش از آنکه بتواند چاره‌ای بجوید، دید که همسرش نیز محوشده است. پریشان و هراسان بانگ بر آورد و مانند ببری زخمی در جستجوی آشیانه بر بادرفته اش این سو و آن سو دوید، تا اینکه آب او را نیز برد و او دیگر چیزی نفهمید و از خود بیخود شد. پس از چندی، دیدگان را باز کرد و خود را تنها و بی کس در ساحل گل آلود یافت. به یاد بدبختیهایش افتاد و گریه کرد. ناگهان صدای دلپذیری را شنید که می گفت: «ای فرزند اینک یک ربع ساعت است که در انتظارت هستم، آیا برایم آب آوردی؟» نارادا به خود آمد و بجای سیل و آب، صحرای سوزانی را مشاهده کرد و دید که «ویشنو» با لبخندی اسرارآمیز پهلوی او ایستاده است و می گوید: «حال رازمایای مرا درک کردی؟» بهر حال نارادا فهمیده بود که عرصه نمایش و ظهور «مایای ویشنو» زمان است.

«مایا» یکی از مفاهیم اساسی و تفکر و فلسفه هند است. «مایا» در اصل نیروی سحر و جادو است. «مایا» از ریشه $\sqrt{ma}$ به معنی اندازه

گرفتن، مشتق شده است. در پایان دوره کیهانی، نیروی «مایا» از کار می افتد و همه چیز به اصل بازمی گردد. «مایا» نه واقعی است و نه غیر واقعی، نه وجود است و نه عدم، و نه وجود و عدم در عین حال^۱. در دنیای تجربی، «مایا» تا آن زمان وجود دارد که رفع حجاب از حقیقت نشده باشد، نمی توان گفت که «مایا» هست^۲، زیرا فقط برهنه هست مطلق است، نمی توان گفت که مایانیست^۳ زیرا «مایا» ظاهر سازنده جهان هستی است. «مایا» شکاف بین ظهور هستی و استعار آنست. «مایا» مرز، دم تیغ، بین عدمی است که در حین نمایش مستور است و نوری که در حین تجلی حاجب است. از این رو «مایا» نه وجود و نه غیر وجود^۴ است. «مایا» هم بیک اعتبار نیروی تجلی و قوه متخیله است و هم نیروی استعار و تاریکی، زیرا آنچه که خود را می نمایاند در کنه ظهور خود مکنون و پنهان است، همانطوریکه ساحری تحت تأثیر سحر خود واقع نمی شود، همانطور نیز وجود «خود مطلق»^۵ تحت تأثیر گردش زمان و چرخ باز پیدایی نیست.^[۹۹] زمان از همین سحر و بازی و تخیل نیروی «مایا» پدید می آید.

ولی «مایا» عبارت دیگر بازی^۶ نیز هست. «لیلا» بازی است، بازی عبث، بی غایت، بازی برای بازی. استاد «شانکارا» حکیم بزرگ هندگوید: «همانطوری که در این جهان، کسی که جمله آرزوهایش بر آورده شده، مانند یک پادشاه، یا یکی از مقربان پادشاه، در اماکنی که از برای تفریح او آماده شده فقط «وقت» خود را به بازی می گذراند، و در این بازی هیچ غرض و غایتی ندارد ... همانطور نیز برهنه بدون عطف به غایتی که باعث کاستی گرفتن وجودش باشد و به ضرورت وجود خود، می تواند خود را با فعالیتی که صرفاً بازی باشد، مشغول کند.»^[۱۰۰]

1. na sati na asati na sadasati

2. sad

3. asad

4. na anya na ananya

5. parātman

6. illa

بازی برهن همین «مایا» است و صحنه نمایش «مایا»، زمان است که چرخ باز پیدائی را می گرداند. زمان هم برهن را می نمایاند و هم او را پنهان می کند. زمان است که ادوار کیهان را پدید می آورد، باز زمان است که به قول «بودا» گرهای خیالی در فضای خالی آسمان می بندد و می کشاید، باز زمان و بازی «مایا» است که اولین طرح هستی را بر لوح وجود می افکند. در مثالهایی که آوردیم، دیدیم که این «صورت نوعی» ازلی در هند، بصورت کودک ژنده پوش، در اساطیر ایران، بصورت نو جوان پانزده ساله، در فلسفه «هراکلیت» بصورت کودک جلوه می کند و این تمثیل «کودک ابدی»^۱ است و اشاره به «صورت ازلی»^۲ و صورت نوعی اساطیری است. کودک معصومی که در فضای خیال به بازی ای جادویی سرگرم است و بهمین مناسب است که یکی از بزرگترین متفکرین معاصر هند «شری اورویندو» می گوید: «خداوند کودک کی است ابدی که در باغی ابدی، به بازی ابدی سرگرم است.»

ولی این زمان در هند، درحافظه^۳ و خاطره نیز منعکس است. حافظه مملو از تأثرات ذهنی گذشته^۴ است که بر سبیل دگرگونیهای بیشمار انسان طی گردش چرخ باز پیدایی به او منتقل شده اند. به عبارت دیگر، روان انسان مملو از زمانی است «فشرده»، زمانی که بعلت محتوای دیرینه اش آدمی را همچون سایه دنبال می کند. «تأثرات دیرینه» تشکیل دهنده «خاطره جمعی» است که همان ناخودآگاه باشد. این مفهوم شباهتی عجیب با مفهوم «ناخودآگاه جمعی» «یونگ» دارد. ولی هند خواستار گریز از حافظه است. هند نگران آزادی و طالب نابودی این زمان «فشرده» موجود در ناخودآگاه است و یکی از طرق انهدام آن توسل به آداب و فنون «یوگا» است. «یوگا» حذف امواج

روانی و ذهنی است^۱ [۱۰۱] به عبارت دیگر، «یوگا» هنر مبدل کردن ذهن و روان به صفحه‌ای پاک و بی‌خط و نقش است، صفحه‌ای که همه نقوش و صور از آن محو شده باشند و این راه یوگا است که از طریق تنظیم دم و بازدم و مراقبه و تفکر و سرانجام فنا و وصل^۲ بدست می‌آید. یکی از کرامات معروف یوگیان، سیر معکوس زمان^۳ است که بموجب آن «یوگی» زمان را در جهت معکوس می‌پیماید و به منشأ نخستین موج آفرینش و اولین لحظه گردش چرخ حیات [۱۰۲] که روز ازل و آغاز است بر می‌گردد. یکی از نتایج این کار، پی بردن به ریشه حافظه و سرانجام نابودی زمان مکنون و فشرده در آنست، زیرا با پیوستن به لحظه اول تجلی وجودی «یوگی» خود موجودی اساطیری می‌شود و از بند تعیین زمانی رهایی می‌یابد.

ج. زمان در یونان

مفهوم زمان در فلسفه باستان یونان، یعنی در فلسفه پیش از سقراط مربوط به مفاهیم اساسی تفکر یونانی از قبیل «لوگوس» کلام، «فوزیس»^۴ یعنی طبیعت، «کوسموس»^۵ نظام کیهانی و «ائیون»^۶ یعنی زمان است. این مفاهیم پایه تفکر یونان و غرب است. اینها بین ارباب تحقیق، آرا و عقاید گوناگونی برانگیخته است. بعنوان مثال «کسیروس» مفهوم «لوگوس» را به معنی عقل می‌گیرد و آن را مرحله متأخر از بینش اساطیری (میتوس) می‌پندارد. «والتر اتو»^۷ نیز بین «میتوس» و «لوگوس» فرق قائل می‌شود. ولی تفسیری که متفکر معاصر آلمان، «مارتین هایدگر» از این مفاهیم کرده، بالاخص از ارتباط «لوگوس» و «میتوس» با دیگران متفاوت است. چون ارتباط بین «میت» و «لوگوس»

1. yoga cittavrttinirodha

2. samādhi

3. praloman

4. physis

5. kosmos

6. aiōn

7. Walter Otto

در قسمت دیگر این نوشته نیز بررسی شده است، در اینجا ما فقط به تفسیری که «هایدگر» از مفهوم «اثیون» یعنی زمان در فلسفه «هراکلیت» کرده است، اشاره می‌کنیم. به نظر «هایدگر» زمان در فلسفه «هراکلیت» از همبستگی وجود^۱ و بن^۲ حکایت می‌کند و این ارتباط هم‌زمان^۳ است و هم بازی^۴. این همبستگی از طرف دیگر مربوط به تقدیر وجود است^۵. برای ترجمه کلمه «گشیک» (تقدیر) که یکی از مفاهیم اساسی فلسفه «هایدگر» است، ما از واژه پهلوی «بخش» استفاده کرده‌ایم. کلمه «بخش» بسیار رساست و هم معنی تقدیر را می‌رساند و هم این تقدیر را بصورت «بخشش» القا می‌کند. ولی پیش از آنکه به خود مفهوم زمان پردازیم، بینیم منظور «هایدگر» از مفهوم «بخش وجود» چیست؟

هایدگر می‌گوید:

تاریخ وجود^۶ همان بخش^۷ وجود است که خود را در حین اینکه مستور می‌کند به ما می‌بخشد... بطور معمولی ما از کلمه «گشیک» همان چیزی را استنباط می‌کنیم که توسط تقدیر^۸ مقرر و معین شده است: یک سرنوشت غمگین، بد یا خوب. این معنی فرعی آنست زیرا (فعل) «شیکن» در اصل دارای این معانی است: آماده کردن، تنظیم کردن، هرچیزی را بجای خود نهادن، درست و مرتب نگاهداشتن... هنگامی که «گشیک» را از برای «وجود» بکار می‌بندیم منظورمان اینست که «وجود» ندایی به ما می‌دهد و خود را روشن می‌کند و با روشن کردن خود، به «ساحت» — بازی — زمان^۹ نظام می‌بخشد که در آن موجود بتواند ظاهر شود... برعکس تاریخ، از «بخش وجود»، یعنی از آنچه که در حین اینکه

1. Sein 2. Grund 3. Zeit 4. Spiel
5. Seinsgeschick 6. Seinsgeschichte 7. Geschick
8. Schicksal 9. Zeit - Spiel - Raum

خود را مستور می‌کند، خویش را به ما می‌بخشد، تعیین می‌گردد... «خود بخشی» و «خود مستوری» یکی است و نه دوتا... و اگر راست که وجود خود را به ما می‌بخشد و بدین نحو ما را در ساحت (فضا) خود می‌گیرد و بخشش^۱ است، در این صورت نتیجه می‌گیریم که وجود، در ادوار گوناگون بخش خود، چیز دیگر می‌گوید. [۱۰۳]

«هایدگر» نمی‌گوید که وجود در ادوار گوناگون جلوه‌ای دیگر می‌باید بلکه تأکید می‌کند که «چیز دیگر می‌گوید» این چیز دیگر گفتن مربوط به جنبه آفریننده کلام اساطیری است، زیرا کلام برای «هایدگر» چنانکه بعدها خواهیم دید «خانه وجود» است. در باره «لوگوس» و ارتباط آن با «وجود» هایدگر می‌گوید: «لوگوس در عین حال حضور و بن (علت) است. وجود و بن در «لوگوس» به هم تعلق دارند. لوگوس این همبستگی وجود و بن را در آن واحد و در عین حال و یکجا می‌گوید: «امکان-پیش-نهاد-بودن»^۲ به معانی «امکان شکفته شدن»، از خود برآمدن، «فوزیس»، وجود و [از طرف دیگر]: امکان-پیش-نهاد-بودن «به معنی پیش-نهادن»^۳ پایه ساختن، بن بخشیدن^۴: یعنی بن و علت. «لوگوس» در عین حال و یکجا وجود و بن را می‌نامد. [۱۰۴]

در اینجا خویشاوندی و ارتباط بین «میتوس» و لوگوس به وضوح بیان شده است. مفهوم «امکان-پیش-نهاد-بودن» هم به معنی امکان شکفته شدن، از خود برآمدن یعنی وجود، در جهت ظهور و تجلی آمده و هم به معنی «پیش-نهادن» پایه ساختن و بن دادن. یعنی این مفهوم هم جنبه شکفتگی وجود را چون «فوزیس» القا می‌کند و هم جنبه بن دادن و پایه افکندن خود «بن» را که علت نیز هست می‌رساند. «امکان-پیش-نهاد-بودن» هم بیک

اعتبار همان «بن‌دهشن» اساطیری است که در آغاز این نوشته بدان اشاره کردیم و گفتیم که جنبه علی آنرا می‌توان به‌مدد فعل آلمانی «بگروندن» معنی کرد، و هم به‌اعتبار دیگر، خود این «بن‌دهشن» «امکان شکفته شدن» «از خود برآمدن» یعنی «فوزیس» و «وجود» است. با توجه به آنچه که «هایدگر» درباره «بخش وجود» می‌گوید، «بن‌بخشی» «لوگوس» از سوی دیگر «بخشش» خود «بخش وجود» به‌ما است، «بخششی» که فطرتاً توأم با استعار است زیرا که کنه «وجود» یا «هویت غیب» در اصل «ابگروند»^۱ یعنی عدم، «بن‌بی‌بن» یا بقول هندوان «ریشه بی‌ریشه»^۲ است. وجود که خود در کنه مستور است، «ساحت-بازی-زمان» را بازمی‌نماید. گشایش این ساحت همان فعل «بن‌دهشن» اساطیری است. «میت» نیز چنانکه ملاحظه شد، هم بن و آغاز همه چیز است و هم بعلت جنبه «جهان بنیادی» خود، شکفتگی، برآمدن، بازنمایی است که پدید آورنده ساحت زمان است. در اساطیر هند این ظهور را چنانکه ملاحظه شد، بصورت «بیضه زرین» نشان می‌دهند که روی آبهای ازلی [که همان ابگروند^۳ است] می‌شکفت و در بطن خود همه «بود»ها را در بر دارد. این «بیضه زرین» «هم تخیل کیهانی و بازی زمان»^۴ است و هم بصورت آبهای ازلی، «بن‌بی‌بن» هستی است.

«هایدگر» جمله «هراکلیت» را با توجه به همین مطالب تعبیر می‌کند. جمله معروف «هراکلیت» را قاعدتاً به شرح زیر برمی‌گردانند: «زمان کودکی است که با مهره‌هایی بازی می‌کند، سلطنت به کودک تعلق دارد». «هایدگر» این جمله را بدینگونه برمی‌گرداند: «بخش وجود کودکی است که بازی می‌کند، مشغول بازی با

1. Abgrund

2. amûlamûlam

3. Ab-grund

4. Illa

5. aiôn, Seinsgeschick

مهره هاست، از آن کودک است این سلطنت» [۱۰۵] سپس «هایدگر» سلطنت این کودک را به معنی «ارکھے»^۱ یعنی آغاز و مبدأ تعبیر می کند و آغاز را به معنی «بن» و علتی که حاکم است و صورت بخشنده، یعنی به عبارت دیگر وجود «برای موجود» و خلاصه اینکه غرض از کودکی که بازی می کند، همان «بخش وجود» است.

آخرین نتیجه ای که می گیریم اینست که زمان همان «بخش وجود» و بازی کودک ابدی است و سلطنت این کودک آغاز همان «بن دهشن» اساطیری است و بازی کیهانی کودک و سلطنتش مفهوم «لوگوس» را که بدان اشاره شد در بر می گیرد. در پاسخ اینکه این کودک چرا بازی می کند، «هایدگر» می گوید: «بازی می کند زیرا که بازی می کند» [۱۰۶] کلمه زیرا^۲ در ضمن بازی مستهلک است و چرایی ندارد، زیرا بازی می کند برای اینکه بازی می کند. در اینجا «فقط»^۳ بازی می ماند و بس. ولی این «فقط» همه چیز است و آن یکی و یگانه است. وجود چون خود «بن بخشی» است، ریشه و بنی ندارد و سرگرم این بازی است و با بازی خود، به ما وجود و بن می بخشد...

ولی زمان در فلسفه «هراکلیت» چنانکه «هایدگر» آنرا تأویل می کند، مربوط به آغاز فلسفه یونان و غرب است، و از آن گذشته تعبیر «هایدگر» بسیار شخصی است و در متن دیدگاه فلسفی خود او معنی پیدا می کند. در فلاسفه بعدی یونان، چون افلاطون و «ارسطو» زمان با اینکه دورانی است، این بعد عمیق اساطیری را ندارد. بنابه عقیده افلاطون Timée 37c - 38a زمانی که از انقلاب گردش افلاک سماوی انتزاع می گردد خود تصویر متحرك ابدیت ثابت است و این زمان نسبی چون انعکاس زمان ابدی است، از این رو بصورت ادواری جلوه می کند که دایم در گردش است، در نتیجه تحول کائنات و همچنین

مدت جاری در این دیرکون و فساد بصورت ادوار منظم و برطبق تسلسلی آنها ناپذیر جلوه می‌کند که طی آن موجودات پدید می‌آیند فانی می‌شوند و از نو احیاء می‌گردند. برخی از متفکران پایان عصر باستان یونان چون فیثاغورسی‌ها، رواقیان و غیره معتقداند که نه فقط ماحصل جمیع موجودات همچنان باقی می‌ماند، بدون آنکه چیزی از آن بکاهد، یا چیزی بدان بیفزاید، بلکه در داخل هریک از این «ادوار»^۱ [۱۰۷] همان وقایعی رخ می‌دهد که در ادوار گذشته بوقوع پیوسته بود و این وقایع در ادوار آینده نیز بالضروره پدید خواهند آمد و الی غیره. النهایه. هیچ حادثه‌ای بی سابقه نیست (مثلاً مرگ سقراط) بلکه اتفاق افتاده، می‌افتد و خواهد افتاد. همان موجوداتی که در پیش بودند حال هستند و در آینده خواهند بود. زمان جهانی تکرار و بازگشت ابدی است.^۲ در این دایره هیچ نقطه‌ای بطور مطلق نه آغاز دارد، نه میانه و نه پایان.^۳ پایان سال بزرگ کیهانی، آغاز سال دیگر است و به عبارت دیگر جهان نه آغازی دارد و نه پایانی کیهان به تحرك تسلسل ادوار بی پایان دایم در گردش است و ابدی است. امتداد و گسترش زمان را نمی‌توان به مدد خطی افقی که آغاز و پایانش را واقعه‌ای ازلی و حادثه‌ای آخری در بر می‌گیرند، به تصور آورد و اگر بعلت ادوار گوناگون خود زمان دارای آهنگهای خاصی است، مع الوصف جهت کلی و غایتی ندارد. ارسطو^[۱۰۸] درباره ادوار کیهانی می‌گوید: «کلمات پیش و پس را چگونه باید درک کرد؟ آیا باید آنها را به شرح زیر فهمید: آیا آنهايي که موقع جنگ «تروئا»^[۱۰۹] می‌زیسته‌اند بر ما مقدمند، و اینهانی بر آنهايي که پیش از آنان می‌زیسته‌اند مقدمند و الی غیرالنهایه و آیا آدمیان هر چه جلوتر در گذشته باشند بر دیگران مقدم‌تر خواهند بود؟ یا اینکه اگر راست است که عالم آغاز و میانه و پایانی دارد و هر آنچه که

بعلت پیری به پایانش برسد، دوباره به آغازش راه می‌یابد و اگر حقیقت دارد که چیزهای پیشین چیزهایی هستند که به آغاز نزدیک‌ترند، پس چه امری مانع از این می‌شود که ما نسبت به آغاز، از افرادی که در جنگ «تروئا» زندگی می‌کردند، نزدیک‌تر نباشیم.» بنا به نظر ارسطو، در نقطه‌گردش دایره‌ای که ما روی آن قرار گرفته‌ایم می‌توانیم خود را نسبت به حادثه جنگ «تروئا» متأخر ببنداریم ولی اگر چرخ زمان بگردد و دوباره، بعد از ما، جنگ «تروئا» را پدید آورد، در این صورت می‌توانیم بگوییم که ما نسبت به جنگ «تروئا» مقدمیم، زیرا تقدم و تأخر، بطور مطلق وجود ندارد. البته ارسطو به بازگشت ابدی انواع اعتقاد داشت و نه افراد. ولی چون همه چیز تکرار می‌شود و عین خود باقی می‌ماند، پندار اینکه طی‌گذشت زمان اتفاق نوی رخ کند محال است. بهمین دلیل است که یونان باستان مفهوم تاریخ را بوجود نیاورد. به نظر «هوش» محقق فرانسوی، علت عدم علاقه یونان را نسبت به تاریخ باید در این امر جستجو کرد که دنیای بی اعتبار کون و فساد توجه فیلسوف یونانی را که معطوف به حقایق ازلی بود، چندان به خود جلب نمی‌کرد و چون از طرف دیگر وقایع جهان در دایره‌ای ظاهر می‌شوند که تمام نقاط آن می‌توانستند هم آغاز هم میانه و هم پایان باشند و نسبت به یکدیگر، هیچ تقدم و تأخر مطلق نداشته باشند، از این رو در یونان باستان نقطه عطفی نیافتند که براساس آن بتوان گذشته و آینده تاریخی را بنیان کرد. [۱۱۰] زمان نزد یونانیان مربوط به نظام کیهانی بود و از لحاظی اثر و تجلی آن بشمار می‌رفت، و این نظام را یونانیان «کوسموس»^۱ می‌گفتند که هم معنی نظام را القا می‌کرد و هم معنی کیهان را. این نظام انعکاس نظام الهی است و برای برخی از یونانیان «پسر خداوند» [۱۱۱] بحساب می‌آمد. بنابراین «دین» یونان از اواخر عمر افلاطون تا پایان

«پاگانیزم»^۱ یعنی تا زمان قبل از ظهور مسیح «رنگی کیهانی»^۲ به خود می‌گیرد و به قول «پوئش» دوشادوش شگفتیهایی که یونانیان در قبال این نظام احساس می‌کردند، نوعی غم و خستگی و اضطراب و همچنین عجز مشاهده می‌شود. زیرا این نظام خلل ناپذیر همواره می‌آغازد و هیچ چیز در اصل تغییر نمی‌کند و چیزها همیشه همانند که بودند، زندگی ما امری استثنایی نیست، بلکه ما هزاران بار بوده‌ایم و هستیم و باز خواهیم بود. و این تناسخ‌ها^۳ و این دگرگونیها همچنان تکرار می‌شوند و پایان ندارند. اجرام سماوی و نظام نجومی، تغییری در اصل نمی‌کنند و سرنوشت همگان را تعیین می‌کنند و این تقدیر، بر آدمیان سنگینی می‌کند. پس چون قوانین حاکم بر هیأت نجومی عالم تغییر ناپذیر و نظام کیهان فنا ناپذیر است، بهترین راه اینست که انسان بدان تن در دهد، و همه چیز را بپذیرد و درباره عاقبت جهان، توهم و خواب و خیالی نداشته باشد. [۱۱۲] اگر در آغاز فلسفه یونان، بقول «هایدگر» زمان «بخش وجود» است در پایان دوره تفکر یونان، این زمان مبدل به نظام ملال‌انگیزی می‌شود که در پس‌گردشش هیچ بشارت تازه‌ای ندارد مگر تکرار خستگی ناپذیر وقایع همیشگی. [۱۱۳]

د. زمان در چین

در آیین «تائوئی»^۴ کهن چین، مفهوم زمان ارتباط نزدیکی با مفهوم خود «تائو» دارد. «تائو» هم راهست و هم مقصد، هم مبدأ است و هم طبیعت ولی در اصل هیچ است و خلاء. «لائوتسو»^۵ [۱۱۴] که بنیان‌گذار این آئین کهن است و در سده ششم پیش از میلاد مسیح می‌زیسته است، در کتاب تائوته کینگ^۶ درباره تائو می‌گوید:

1. paganisme

2. cosmique

3. métempsycoses

4. heilmarméné, fatum

5. Tao

6. Lao - tseu

7. Tao tó king

سی پره متصل به محور (چرخ) اند ولی این خلاء میانه است که ارابه را می گرداند. گل را می مالند تا ظروف از آن بسازند ولی بعلت خلاء درونی (ظروف) است که از آنها استفاده می کنند.

خانه مجهز به در و پنجره است ولی باز خلاء درون است که زندگی را در آن میسر می کند.

وجود بخشنده امکانات است ولی از جهت عدم است که از آنها استفاده می کنند. [۱۱۵]

در اغلب رساله های «تائوئی» تائو را به خلاء درون ظروف، فضای ته دره، به دم آهنگران مقایسه می کنند و هدف حکیم و عارف «تائوئی» چینی دست یافتن به این خلاء است، همان خلائی که پر از همه چیز است و خود در اصل هیچ است. «لا توتسو» می گوید: «به خلاء متعالی راه یاب و خویشتن را در آرامشی کامل نگهدار و در قبال آشفتنگی موجودات، فقط به بازگشتشان توجه کن. موجودات گوناگون جهان، همه به ریشه خویش باز می گردند، زیرا بازگشت به ریشه، قرار یافتن در آرامشی است؛ قرار یافتن در آرامشی، باز یافتن نظام، شناختن ثبات است؛ شناختن ثبات، روشنایی (اشراق)، است» [۱۱۶]

و شناسایی ثبات، آخرین مرحله حکمت است و «ثبات» ظهور تائو و روشنایی است که از خود خلاء حاصل می شود، زیرا هر که به «ثبات» راه می یابد با گذشت می شود و هر که با گذشت شد شاهانه می گردد و هر که شاهانه شد، آسمانی می شود و هر که آسمانی شد با «تائو» یکی می شود و هر که با «تائو» یکی گردد، عمر طولانی می یابد و هر که عمر طولانی یابد تا پایان عمرش از گزند همه چیز در امان می ماند. [۱۱۷] عمر طولانی که بعلت اشراق تائو حاصل می شود نوعی مدت خالص است، مدتی که از گزند تغییر و تبدیل در امان است، زیرا آنچه باید از آن گذشت، خود زمان نیست، بلکه تغییر و تبدیل زمانی است و هرگاه تغییر و تبدیل از میان رفت، زمان خالص

که تکرار ابدی «همان» است و نوعی زمان بی‌زمانی است بدست می‌آید و مهمترین صفات این زمان همان «ثبات» است: ثبات تقسیم‌ناپذیر، یکسان، یکرنگ، یکجوهر. کسی که این زمان را در خود بشکوفاند، به «بی‌عملی»^۱ صرف می‌رسد. «لائوتسو» می‌گوید:

همه زیبا را زیبا می‌دانند و زشتی‌اش نیز در همین است.

همه نیک را نیک می‌دانند و بدی‌اش نیز در همین است.

وجود و عدم از هم زاده می‌شوند، آسانی و سختی مکمل یکدیگرند.

دراز و کوتاه بکمک هم پدید می‌آیند، بالا و پایین متصلند.

صوت و صدا هماهنگند و پس و پیش بی‌دری می‌آیند.

بهمین دلیل است که عارف به «بی‌عملی» می‌گراید.

و به تعلیم بی‌تکلم روی می‌آورد.

زیرا جمله چیزهای جهان پدید می‌آیند بدون آنکه او دخالتی داشته باشد. [۱۱۸]

به‌نظر «لائوتسو» همانطوریکه همه چیز از خود می‌روید، از خود می‌شکفت و می‌پلاسد، بدون آنکه کسی در کارش دخالت و تصرفی بکند، بی‌دخالتی و «بی‌عملی» عین حکمت و فرزانه‌گی است و فضیلتی است که علم به‌خلاء و ثبات به‌انسان می‌دهد، زیرا هرکه به‌ثبات و روشنایی و اشراق «تائو» منورگردد، به‌مقامی می‌رسد که «کار می‌کند ولی تصاحب نمی‌کند، به‌فعل می‌گراید، ولی انتظاری ندارد، کارش را به‌پایان می‌رساند ولی بدان دل نمی‌بندد و چون بدان دل نمی‌بندد، کارش ثبات می‌یابد.» [۱۱۹]

ه. زمان تاریخی در مسیحیت

در دین یهود و مسیحیت زمان جنبه‌ دورانی خود را از دست می‌دهد و

مبدل به زمان افقی و خطی مستقیم می‌شود. در دین یهود، احکام الهی در زمان تاریخی به موسی نازل می‌شوند، یعنی در تاریخی معین و در محلی معلوم. البته هنوز جنبه اساطیری این وقایع بکلی از میان نرفته است و اینان می‌توانند بصورت نمونه‌های ازلی و قابل تقلید ظهور کنند ولی زمان تکرارشان، در پایان زمان است یعنی در زمان معادی و اخروی. زمان نزول وحی، در تاریخ می‌گذرد و چون از طرف دیگر این وحی، تجلی نیز هست، از این روی قول «الیاد» [۱۲۵] بعدی جدید می‌یابد و مبدل به اتفاقی مهم، نادر و کمیاب می‌شود که قابل برگشت نیست و نادر و استثنایی بودن این حوادث در اینست که در این زمان قابل تکرار نیستند و از این رو اهمیتی تاریخی دارند. در ایران قدیم نیز چنانکه دیدیم، زمان با اینکه دورانی است، تکرار نمی‌شود ولی زمان هیچگاه بعدی تاریخی نمی‌یابد، زیرا از آغاز تا پایان، زمان، زمان آیینی است که واحدهایش مرتبط با حقایق مینوی است و به علت اتصال مدام واحدهای زمانی به امشاسپندان و فرشتگان و ایزدان، زمان واقعی مستقل از محتوای اساطیری اش نمی‌یابد. در دین یهود بر عکس به وقایع تاریخی ارج و ارزشی خاص قائل می‌شوند و اینان بجای اینکه به صورت حوادثی مستتر در ادوار پی‌درپی کیهانی جلوه کنند، به شکل یک سلسله از تجلیهای مثبت و منفی درمی‌آیند که هریک ارزشی خاص دارد و ارزش آنان را نزول و دخالت مستقیم خود یهوه تعیین می‌کند. جوهر زمان به جای اینکه از واقعه‌های ازلی و ورای تاریخی نشأت بگیرد، از اتفاقی تاریخی که همان دخالت مستقیم یهود در موقعی معین از زمان است، بوجود می‌آید. محقق هلندی، «وان درلئو» وضع این خدایی را که از ازل تا ابد پابرجاست و قبل از آنکه چیزی پدید آید، موجود بوده و بعد از آنکه همه چیز از میان برود، باز وجود خواهد

داشت، به «تنهایی خدا»^۱ [۱۲۱] تعبیر کرده است. کتب مقدس قوم یهود در تأیید همین مطلب می‌گویند: «پیش از آنکه کوهساران پدید آیند، پیش از آنکه زمان و جهان آماده باشند، از آغاز تا آغاز تو هستی ای خدا.» [۱۲۲] این است در اصل تنهایی یهوه، خدای قوم اسرائیل. تمام تاریخ اسرائیل یک موضوع بیش ندارد و آن مبارزه بین خدای تنهایی صحراها که بقول محقق کلیمی «مارتین بوبر» «درهیچ جا خانه‌ای ندارد»، با مردان و زنان خاکی است. «مارتین بوبر» می‌گوید: «در اینجا (دین یهود) طبیعت به مفهوم یونانی و چینی و یا به مفهوم غربی جدید، وجود خارجی ندارد. آنچه از طبیعت نشان می‌دهند به مهر تاریخ آراسته است، حتی فعل آفرینش نیز طنینی تاریخی دارد.» [۱۲۳]

در مسیحیت نیز زمان صورت خطی دارد. دو انتهای این زمان، پایان پذیرند و بین این دو، صحنه تکامل نسل بشری است که خدا حاکم بر آن است. جهت زمان در مسیحیت هم مانند دین یهود، بازگشت‌ناپذیر است و این زمان معطوف به غایتی است. برخلاف جهان‌بینی‌های هندی و یونانی، برای مسیحی، عالم در زمان تاریخی بوجود آمده و در زمان نیز پایان خواهد پذیرفت. از یک طرف حدیث آفرینش و پیدایش^۲ است و از طرف دیگر، دورنمای اخروی قیامت یعنی «آپوکالیپس»^۳ [۱۲۴] در حالیکه در ایران باستان، آغاز زمان واقعه‌ای و رای تاریخی است که اهورا را به مبارزه با اهریمن می‌طلبد، در حالیکه در اسلام، آغاز زمان روز «الست برکم» است، در مسیحیت، آغاز زمان تولد مسیح است در تاریخ. خدا در تاریخ ظاهر می‌شود و این زمان نه زمان دورانی است، چون در هند و یونان، و نه زمان آیینی است، چون در ایران، و نه لحظات تجدد فیض رحمانی، چون در اسلام، بلکه واقعی است تاریخی که در آن، خدا ظهور می‌یابد و هر ظهورش یک

«کائیروس»^۱ یا یک لحظه شکوهمند و قطعی تاریخ جهان است. زیرا بقول «پوئش» بشریتی که از آدم زاده می‌شود، در وجود و سرنوشتش واحد تکی را تشکیل می‌دهد و در این واحد یکپارچه، نه تبعیض نژادی هست و نه اختلافات ناشی از ملل و فرهنگهای گوناگون. از طرف دیگر مخلوق، خدای خود را فقط در تاریخ می‌تواند بشناسد، زیرا تاریخ، صحنه نمایش هدفهای خود خدا و عرصه تحقق‌پذیری «برنامه» ایست که به نفع بشریت پی‌ریزی شده است. بجای تأویل عمودی مظاهر متغیر این جهان که انعکاس حقایق ثابت و نوعی^۲ جهان معنوی بالا هستند، از تفسیر افقی مدد می‌جویند که بموجب آن می‌توان یک واحد زمانی را به یاری واحدهای دیگری که نسبت به آن، در پیش یا در پس قرار گرفته‌اند، تعبیر کرد: گذشته از آینده بشارت می‌دهد و آنرا آماده می‌کند و آینده به گذشته تحقق می‌بخشد و آنرا توجیه می‌کند... بعبارت دیگر حوادث گذشته، انواع و صور پیشین^۳ وقایع آتی هستند و اینان بنوبه خود، تحقق یافتن حوادث پیشین‌اند و حوادث پیشین، نسبت به حوادث آینده، همان رابطه را دارند که سایه نسبت به اصل خود. و در حالیکه در فرهنگ یونان باستان، نمونه مقدم بر صورت است و متعالی نسبت به آن، در مسیحیت این دید کاملاً واژگون می‌شود و تاریخ بطور قطع معطوف به غایتی است و در ضمن متمرکز بر انسان^۴ است. [۱۳۵]

در جهان‌بینی مسیحی نقطه عطفی هست و آن تولد مسیح است. اگر تولد مسیح را همچون «واقعیتی ازلی» تعبیر می‌کردیم، چنانکه بینش اساطیری طالب آنست، مفهوم زمان تغییر می‌کرد و بقول نویسنده آلمانی «توماس مان»، در «هروئلی (روز تولد مسیح) آن نوزاد ناجی جهان، روی زمین متولد می‌شود و مقدر به رنج کشیدن و مردن و رستاخیز

1. kairos

2. archétypal

3. prefiguration

4. anthropocentrique

است. [۱۲۶] اگر واقعه زایش دوشیزگانه مسیح را بدینگونه تاویل بکنیم، به زمان ازلی اساطیرگرایده‌ایم و مسیح را از بند تاریخ خلاص کرده‌ایم ولی سرنوشت مسیحیت چنین نبود، و مسیحیت به تولد مسیح رنگ خاص تاریخی بخشید، و این اتفاق واقع در زمان و مکان، دورنمای زمان را تغییر داد و زمان را بقول «پوئش» به دویخش تقسیم کرد که به هم مربوط هستند: دوره پیشین که با خلقت و سقوط آدم می‌آغازد و معطوف به رستاخیز آخر است، رستاخیزی که انبیا و اولیا از آن بشارت داده‌اند و دوره پسین که منجر به ظهور دوباره مسیح خواهد گردید. تولد مسیح بدینسان قدمی قاطع در تاریخ بشریت است: «از این نقطه عطف اساسی، شبکه تاریخ می‌تواند هم در پس و هم در پیش بافته شود: از مسیح، آدم «جدید» گرفته تا خلقت عالم و انسان اولی، تسلسلی در جهت معکوس هست که متعین به غیبه‌گیبهای انبیا و وقایع نوعی «عهد عتیق» است و از مسیح تا ظهور ثانوی‌اش در آخر زمان، تسلسل نسبت به آینده که در جلو ما قرار گرفته و مدام در ترقی است، تأمین می‌شود.» [۱۲۷]

تاریخ مسیحیت، تاریخ این خط مستقیم است، مفهوم این تاریخ تک و استثنایی است زیرا ظهور و «تجسدش»^۱ واقعه‌ایست تک و باین علت سرنوشت بشریت و سرنوشت هریک از ما بهمان ترتیب واقعیتی است تک و استثنایی. مجادله «سن‌اگوستین» علیه فلاسفه یونان نشان دهنده کشمکش بین دو دید دورانی و خطی زمان است. در مقابل فلاسفه یونان که معتقد به «ادواری هستند که بوسیله آنان چیزهای طبیعت همیشه به همان صورت تجدید و تکرار می‌شوند»، [۱۲۸] «اگوستین» «راه مستقیم»^۲ مسیح را عرضه می‌کند و در برابر تکرار ابدی یونانیان سخن از «تازگی»^۳ دین مسیح به میان می‌آورد و در مقابل گردش دورانی

زمان، سعادت مؤمنی را به رخ می کشد که دایره زمان را شکسته است و سرانجام اشاره به واقعیت استثنایی و معجزه آسای عیسی مسیح می کند «که برآستی یکبار برای همیشه برای گناهان ما مرده است.» [۱۲۹]

ولی این تاریخ پرستی ناشی از مسیحیت، سرانجام منجر به «مرگ اساطیر»^۱ می شود. به نظر محقق آلمانی، «هلموت پلسنر» تبدیل زمان دورانی به زمان معادی باعث می شود که شکافی بین گذشته و حال و آینده پدید آید و تاریخ معنی پیدا کند ولی آنچه حائز اهمیت است فقط معادی شدن زمان نیست، بلکه آنچه موجب مرگ اساطیر و تمثیلات و نابودی سحر ناشی از بینش اساطیری می گردد، اینست که مسیحیت قدمی فراتر می نهد و سرانجام منکر زمان معادی و اخروی نیز می شود. «دنیوی شدن» یا «غیر مذهبی شدن» جهان بینی تاریخی در واقع همگام با «تعقلی شدن» خود زمان است. زمان طبیعی و زمان تاریخی از هم جدا می شوند ولی تسلسل تعقلی زمان طبیعی، اساس و پایه خود زمان تاریخی می شود. با پیدا شدن این بعد جدید زمان، یعنی با کشف زمان خطی خالی از هرگونه محتوای اساطیری، آگاهی ای بوجود می آید که هدایت شده و معطوف به محدودیتها، مرزها و جدایی هاست و همه چیز را در پرتو وقایع تک و غیر قابل تکرار می بیند و از این جهت طالب حفظ و جویای نگهداری آثار، مدارك و بناهای گذشته است، زیرا اعمال گذشتگان و حوادث تاریخی، چون تک و یگانه و بازگشت ناپذیرند، ارزش این را دارند که در خاطره اقوام محفوظ گردند. [۱۳۰] ولی این خاطره، خاطره ازلی اساطیری نیست که از چشمه فیاض ازلی می جوشید و پیام روز الست را به ما می رسانید، بلکه خاطره ایست افقی، انباشته از رویداد- های تاریخی و آثار پیشینیان که در فلان روز و فلان جا، فلان کاری را انجام داده اند و اهمیت اعمالشان نه در اینست که قابل تکرار و

احیاء بوده و خود مبدل به نمونه‌ای شده باشد، بلکه اهمیت آنان تا آن اندازه است که به‌ما درسی بدهند و عبرتی بیاموزند و از تجاربی که اندوخته‌اند ما را بهره‌مندگردانند. در نتیجه بقول «پلسنر» هر چه آگاهی زمانی^۱ بیشتر بر جامعه مستولی می‌شود، هر چه آدمی به محدودیتهای زمانی بیشتر واقف می‌گردد، تنهایی افراد در جامعه شدت می‌یابد و تهدید مرگ به همان اندازه زیادتر می‌شود. رشد آگاهی «من» و مسأله شدن واقعیت اجتناب‌ناپذیر مرگ و فعلیت یافتن زمانی که در سه‌بخش گذشته و حال و آینده خود را می‌نمایاند، سه‌جنبه یک واقعیت است. یکی از عوارض دیگر این زمان بی‌اساطیر، پدید آمدن زمانی است که مبرا از هر معنی و مفهوم است. این زمان تهی در اصل «جایگاه» تغییرات ناشی از تسلسل حوادث است و بهمین جهت است که در علم امروزی مفهوم زمان به بخشهای گوناگونی تقسیم می‌شود و هر رشته از علوم مجهز به زمان خودش هست، مانند زمان علوم طبیعی، زمان زیست‌شناسی، زمان روانی، زمان تاریخی، زمان اقتصادی، زمان هنری و سیاسی و غیره. جمله این زمانهای مختلف حاکی از خنثی و تهی بودن کامل زمان است که بعلت عدم محتوای درونی‌اش می‌تواند بهرقالب و هر صورت دربیاید. [۱۳۱]

ولی این زمان خالی از معنی که منجر به مرگ اساطیر می‌شود، علاوه بر آن، زمان «بی‌خدایی»^۲ است یا زمانی است که منجر به خالی کردن جهان از قوه تخیلی تمثیلات و هاله سحرآمیز اساطیر می‌شود. جمله این حوادث از مسیحیت سرچشمه می‌گیرد، زیرا پس از تحولات مهم علمی در قرن شانزدهم و بوجود آمدن نهضت «رنسانس»^۳، مسیحیت بتدریج بعد معادی خود را از دست می‌دهد و اگر در مسیحیت بدوی، زمان، هنوز زمان انتظار ظهور مسیح و قیامت «اپوکالیپس»

است و این غایت ابدی به زمان اصالت می‌داد، اینک زمان واقعیتی مستقل و حقیقتی است فی‌نفسه که نوید دهنده پیشرفت و ترقی است و این پیشرفت که وحی منزل جهان‌بینی علمی قرن نوزدهم بود، و به انسان وعده بهشت گمگشته را می‌داد، با بحرانهای معنوی‌ای که بعد از دو جنگ جهانی بوجود آمد، مسأله خود ترقی و پیشرفت را مورد بحث قرار داد. خصایص این زمان بی‌محتوا اینست که کمیت جایگزین کیفیت زمان می‌شود، اعداد جایگزین تمثیلات می‌گردند، نسبت‌های ریاضی جای همجوهری رموز اساطیری را می‌گیرند، حرکت «مکانیکی» جایگزین معاد روحانی می‌شود و گسترش افقی جای قوس تصاعدی بازگشت را می‌گیرد و سرانجام زمان یک بعدی جایگزین زمان همه بعدی و آیینی می‌شود و بین طبیعت و انسان از یک سو، و بین انسان و خدا، از طرف دیگر، شکافی چنان ژرف حاصل می‌شود که دیاری نمی‌تواند از آن عبور کند و بقول فیلسوف امریکایی «تئودور راوازاک» «بین آسمان و زمین مرزی از برهوت بوجود می‌آید که خاک هیچ کس نیست یا بهتر است بگوییم خاک هیچ خدایی نیست.» [۱۳۲]

ولی ریشه این کشمکش در بطن خود فرهنگ غرب است. فرهنگ غرب بقول، «پلسنر» وارث دو جهان‌بینی کهن است: فرهنگ یونان یا تفکر وجودی و علی یونانی و ایمان ناشی از سنت یهود و مسیحی. [۱۳۳] این دو در کشمکشی آشتی ناپذیر، دوشادوش هم بوده‌اند. از طرفی «نیهبلیسم»^۱ مستتر در مفهوم خلقت در سنت یهود و مسیحی که همان خلق از عدم^۲ باشد و از طرف دیگر مفهوم وحدت وجودی یونانیان. «پلسنر» می‌گوید: «جنبه وجودی مفهوم (عالم) از یک سو و جنبه خلق از عدم از سوی دیگر، تفکر «ایمانانوس» (حلولی) کیهانی از یک سو و تفکر «ترانساندانس» مطلق مبنی بر رحمت الهی از طرف

دیگر، علی‌رغم همه سازشهای نسبی‌ای که در توسعه الهیات مسیحی یافت می‌شوند، با یکدیگر آشتی‌ناپذیرند.» [۱۳۴]

به نظر «پلسنر» این کشمکش آشتی‌ناپذیر، بی‌قراری آفریننده روح غربی است و نطفه جهش و نیروی محركه [۱۳۵] آن است که منجر به «روشنگری» و روش علمی می‌شود و سرانجام طبیعت و جهانی را هدید می‌آورد که خالی از وحی منزل الهی است و ما (یعنی آدم غربی) در طرح هر مسأله، با خطر مستقیم «نیهیلیسم» یا عبارت دیگر با «نیروی نفی»^۱ روبرو هستیم که همان مفهوم «آشتی‌ناپذیری» است که به معنی راستین کلمه «درمان‌ناپذیر» [۱۳۶] هم هست.

این «نیچه» بود که به «نیهیلیسم» مستتر در فرهنگ غرب پی برد و آثرا بیماری موروثی مسیحیت پنداشت و کوشید با احیای فرضیه بازگشت ابدی، به زمان بی‌محتوای تفکر غربی درمان بخشد و زمان اساطیری را از نو احیاء کند، زیرا زمانی که خالی از تمثیل و معاد و اساطیر باشد، ناگزیر طعمه نیستی و از خود بیگانگی خواهد بود، و باز بهمین جهت است که در قرن نوزدهم فلاسفه‌ای چون «هگل» و «مارکس» کوشیدند که به زمان، به وجهی از وجوه، مفهوم معادی بدهند ولی در این فرضیه‌ها «عقل و تصمیم عملی جای اعتقاد شخصی را گرفت و آشتی کردن روح با خود (هگل) با «انسانی کردن»^۲ آدمی که از خود بیگانه شده است، جای نجات مطلق و متعالی را گرفت.» [۱۳۷]

این زمان خالی از هر محتوای تمثیلی و اساطیری، آدمی خالی و پوشالی بوجود می‌آورد، و این بی‌پناهی، این برهوت گمراهی و این سرگردانی، که در تمام تجلیات هنر امروز مشهود است از ادیسی «جیمس جویس»^۳ گرفته تا گرگ بیابان «هرمان هسه»^۴ و تا خراب‌آباد^۵ «الیوت»

1. Antriebsmoment

2. Macht der Negativen

3. Humanisierung

4. James Joyce

5. Hermann Hesse

6. Wasteland

خودگواه برمرگ بینش اساطیری است و بلکه بتوان طنین آنرا در این چندبیت شاعرانگلیسی «تی، اس. الیوت» بخوبی احساس کرد که می‌گوید:

«ما آدمهای خالی هستیم
ما آدمهای پوشالی هستیم
بیکدیگر تکیه داده
سرمان از گاه پرشده، افسوس
صداهای خشکمان
هنگامی که با هم زمزمه می‌کنیم
خاموش است و بی‌معنی
مانند باد و علف خشکیده
یا پاهای موشها روی شیشه‌های شکسته
در سرداب خشکمان...» [۱۳۸]

۳) مکان در بینش اساطیری

چین‌شناس مشهور فرانسوی «مازسل گرانه» درباره مفهوم زمان و مکان در فلسفه چین می‌گوید: «هیچ فیلسوف چینی نخواست است که زمان را به مثابه استمرار مدتی یکنواخت، متشکل از توالی لحظاتی که متحرك به حرکاتی ساده و مساوی با یکدیگرند، بینگارد، و نه کسی سودی در این دیده است که مکان را فضائی ساده که می‌توان در آن عناصر متجانسی با یکدیگر را در سطح افقی کنار هم قرار داد و یا قسمتهای مختلف آنها را در سطح عمودی روی هم انباشت، بپندارد. همه مایلند که زمان را متشکل از ادوار و فصول مختلف بدانند و مکان را مجموعه‌ای مرکب از اماکن گوناگون و جهات مختلف تصور کنند.» [۱۳۹]

آنچه «گرانه» درباره مکان در تفکر چینی می‌گوید با بینش اساطیری قابل انطباق است. مکان نیز بسان علیت و زمان اساطیری

کیفی است و متعین به جهات گوناگون و ساختهای متعدد است. در مفهوم مکان اساطیری نیز اصل جزء کل است و کل جزء^۱ آمده است. در حالیکه مکان متجانس هندسی «فونکسیونل»^۲ یعنی نقطه‌هایی که در این مکان گرد هم آمده‌اند فقط در حکم تعینات بعدی هستند و سواى ارتباطاتی که از وضع این نقاط نسبت به یکدیگر مستفاد می‌شود، محتوای دیگری ندارند، مکان اساطیری برعکس، مکانی است بنیانی^۳ زیرا برخلاف مکان هندسی، بخشهای گوناگون آن نامتجانس‌اند و سه جهت اصلی‌اش یعنی: پیش و پس، بالا و پایین، راست و چپ، یکسان نیستند. [۱۴۵] در مکان اساطیری محتوی از محل جدا نیست و نمی‌توان ارتباط جوهری‌ای را که بین شیء واقع در مکان و کیفیت خود مکان هست از هم تفکیک کرد، بنابر این در مکان اساطیری، هر «اینجا» و هر «آنجا» اینجا و آنجا ساده نیست یعنی «اینجا» و «آنجا» نقاط ارتباطات کلی نیستند که علی‌رغم محتوای متفاوتشان، همواره یکسان بمانند، بلکه هر نقطه، هر عنصر موجود در بخش مکانی، رنگی خاص، طنینی خاص و کیفیت عاطفی خاص دارد و بنا بر این هر قسمت مکان ارزشی خاص می‌یابد. این رنگ عاطفی خاص از سوی دیگر منوط به تفکیک بین جنبهٔ دنیوی^۴ و ملکوتی^۵ بخشهای مکانی است که برحسب اینکه مظهر تجلی بخصوصی باشند یا خارج از حیطهٔ فضای مقدس، تبرک و فیض می‌یابند و یا بی‌محتوی و خالی می‌مانند. اساسی‌ترین خاصیت مکان اساطیری اینست که مکان در بینش اساطیری مظهر یک ساخت کلی است و تمام مکان طبق طرحی که در مرکز این فضا مستتر است نظام می‌یابد و در این ساخت، هر بخش، هر جهت، هر ناحیه، جایگاه نیروئی، قرارگاه خدائی، عبادتگاه بتی یا طبقه‌ای از اجتماع است و هر بخش، نه فقط محل وقوع نیروها و خدایان است،

1. pars pro toto 2. fonctionnel 3. structurel
4. profane 5. sacré

بلکه عین آنان است. در مکان اساطیری نسبت شیء به فضائی که این شیء اشغال می‌کند، نسبتی کیفی، جوهری و مرموز است. هر بخش فضا، مظهر فضای کل است و در دل هر ذره فضائی، آفتابی متجلی است. جمع کل فضا به انضمام کائنات و افلاک بر اساس طرح و نمونه‌ای خاص ساخته شده و این «طرح» ممکن است هم در معیار بزرگ یعنی در معیار کیهانی جلوه کند و هم در معیار کوچکتر و ریزتر. فی‌المثل، طرح محراب، انعکاس طرح معبد، و معبد انعکاس شهر، و شهر انعکاس طرح «کشور»، و کشور انعکاس طرح کیهان است و در کلیه مراتب هستی و در همه بخشهای مکان اساطیری، یک طرح ازلی منعکس است و این «طرح» خود انعکاس صورت نوعی اساطیر است. در چین باستان زمان را به صورت دایره نشان می‌دهند و مکان را بصورت مربع. زمین خود مربع است و به مربعهای دیگری تقسیم می‌شود؛ همچنین دیوارهایی که شهری را محصور می‌کنند، همچنین مزرعه‌ها و زمینهای کشاورزی. هر قسمت زمین ناظر به جهتی است. تقسیم مکان و تعیین جهات از اختیارات آئینی شهریار است. فنون بخش‌بندی مکان و تقسیم و نظام‌بخشی آن، چه به صورت شهرسازی و معماری، از جمله مراسم آئینی است. مراکز اجتماع بزرگان امپراطوری، در جایگاه‌های چهارگوش انجام می‌پذیرد و سقف آن جایگاه به رنگ زرد که رنگ مرکز جهان است مزین است. چهار قسمت «جایگاه» ناظر به چهار جهت فضا است و هر جهت نیز از طرف دیگر به رنگی آراسته است چون سبز، سرخ، سفید و سیاه. این مربع مرکزی مظهر تمام فضای امپراطوری است. هرگاه اتفاق سوئی رخ بدهد و یا بلائی نازل شود، بزرگان کشور، همه در مرکز اجتماع می‌کنند تا مکان آسیب دیده را درمان بخشند. مکان در چین طبق سلسله مراتبی نظام یافته است و گاهی بصورت فضاها «منفرد» جلوه می‌کند که طبق آن هر بخشی

مطابق با فصلی است و اینان جفت جفت در مرکز متصل می‌شوند، گاهی بصورت فضاهاى تنظیم شده بر اساس سلسله مراتبی که وجه افتراقشان مربوط به قرب و بعد از مرکز است در می‌آید. تعداد این مربعات پنج است. مرکز این «طرح آئینی» به کاخ سلطنتی اختصاص می‌یابد و در انتهای این مکان، ناحیهٔ بیگانگان است. به چهار قسمتی که خارج از قلمرو فضای مقدس واقع شده است منطقهٔ «چهار دریا» می‌گویند. از سوی دیگر این اماکن خارجی را منطبق باوحوش گوناگون می‌دانند زیرا چنینها که انسان هستند نمی‌توانند در فضاهاى «وحشی» اقامت‌گزینند، زیرا این فضاها خالی از هرگونه محتوای آئینی است و تبعیدگاه مجرمین و موجودات دون وپست است. بین این مکان خالی و مرکز امپراطوری، سه مربع متحدالمرکز هست که اقامتگاه بزرگان امپراطوری است. ارج و منصب اماکن مسکونی بزرگان را رابطهٔ ممتدی که با مرکز دارند تأمین می‌کند و بزرگان، هر ماه یا هر فصل وهرسال به مرکز مکان که پایتخت امپراطوری است می‌روند و در مرکز، از امپراطورکسب فیض می‌کنند و این نیرو موجب همبستگی فضای مسکونی آنان با پایتخت می‌گردد. احیای مکان خود نوعی آفرینش پی‌درپی است، چه هر بخش مکان بایستی فیض بقایش را از مرکز اکتساب کند و مکان را بدون زمان نمی‌توان در نظر آورد. احیای «دورانی» مکان نیز ضروری است و امپراطور چهار سال تمام بارعام می‌دهد و بعد از آن سفری آئینی به دور امپراطوری می‌کند و این سفر پنج سال یک بار تکرار می‌شود. در سفر آئینی، امپراطور طوری حرکتش را تنظیم می‌کند که در فصل بهار در مشرق باشد، در فصل تابستان در جنوب، در فصل پاییز در مغرب و در فصل زمستان در شمال و در هر یک از مکانها، به بزرگان محل بارعام

می‌دهد. امپراطور رنگها را نیز با اماکن و فصلها هماهنگ می‌کند. در مشرق دربار به رنگ سبزمزین است، و در جنوب به رنگ سرخ، در مغرب به رنگ سفید و در شمال به رنگ سیاه. غرض از این سفر-آئینی، هماهنگ کردن زمان و مکان یا «بازسازی» زمان و مکان است. در هر جشن مهم، بزرگان به مرکز می‌آیند و در نتیجه فضاهای واقع در چهار مربع متحدالمرکز در مرکز جمع می‌شوند زیرا در آنجاست که مکان از نو احیا و باز آفریده می‌شود و آنگاه امپراطور دروازه‌های شهر مربع شکل خود را می‌گشاید و مجرمین و ظالمین را به مکان خالی که خارج از فضای مقدس است تبعید می‌کند. با نظام بخشیدن مجدد به گروههایی که اجتماع را تشکیل می‌دهند، امپراطور هم موفق به برقراری نظم مکان می‌گردد و هم قادر به احیا و ابقای آن می‌شود. اساس ساخت مکان در چین، بر اساس سلسله مراتب [۱۴۱] فضائی استوار بود.

به نظر «کسیرر» جهات بعدی از قبیل پیش و پس، بالا و پائین، از وضع جسم خود انسان گرفته شده‌اند و بینش اساطیری به علت‌گرایشی که به مفاهیم جوهری دارد همین راه را برگزیده است. [۱۴۲]

جهان عینی و خارجی در بینش اساطیری، آنگاه روشن می‌شود که نسبتی تشبیهی با جسم انسان پیدا کند و چون از سوی دیگر در اغلب اساطیر اعضای انسان با اجزای جهان منطبق است از این رو عالم نوعی وحدتی «ارگانیکی» می‌یابد. بهترین نمونه این را می‌توان در سرود «ریگ‌ودا»^۱ یافت که می‌گوید:

این «پوروша»^۲ هزار سر دارد، هزارچشم دارد، هزار پا دارد. او پس از احاطه کردن این زمین باز به اندازه ده انگشت فراختر است.

«پوروша» جمله چیزهایی است که پدید آمده و جمله آن

[چیزهائی] که پدید خواهد آمد.

اینچنین است بزرگی او و این «پوروشا» از این نیز بزرگتر است. یک‌پای^۱ او این موجودات است و سه پای او ابدیت آسمانهاست. هنگامی که خدایان این «پوروشا» را به قربانی دادند، فصل بهار، روغن این قربانی بود، تابستان سوخت آن، پاییز خوداین قربانی بود. هنگامی که اعضای «پوروشا» را جدا کردند آنرا به چند قسمت بخش کردند؟ دهان او چه شد؟ بازوان، رانها و پاهای او را چه نام نهادند؟

دهان او طبقه برهمنان شد، بازوان، رزمیان شدند و رانهایش طبقه «ویشیا»^۲ شد و از دو پای او طبقه «شودرا»^۳ پدید آمد. در اینجا، انطباق اجزای عالم با اعضای نخستین موجود آفریده بخوبی مشهود است. طبقه برهمنان که حافظ سنت مقدس^۴ هستند از دهانش بوجود می‌آیند. زیرا دهان، محل ایجاد کلام مقدس است. رزمیان که نماینده نیروی دنیوی‌اند از بازوان بوجود می‌آیند و طبقه بازرگانان و صنعت‌گران از رانهایش و خدمتگزاران از پاهای او زاده می‌شوند. ماه از اندیشه او بوجود می‌آید، خورشید از چشمش، «وایو»^۵ خدای باد، از دهانش، فضا از نافش پدید می‌آید و سرش آسمان است و پاهایش زمین‌اند و گوشهایش جهات فضا هستند و غیره. انطباق فضائی و جسمانی بین جهان و انسان واقعی است، زیرا طبق بینش اساطیری، هر دو از مبدائی واحد پیدا شده‌اند و ما بین این عناصر تطبیق شده، فقط تشابه و نسبت مشابه نمی‌یابیم بلکه این تشابه واقعی و جوهری است، بعبارت دیگر رابطه بین ماهیت چیز و محلی که در آن واقع شده اعتباری نیست، زیرا خود محل جزئی از

1. pāda يك چهارم؛

2. vais'ya

3. s'udra

4. dharma

5. Vāyu

وجود چیز است و بواسطه بندهائی سحرآمیز به آن پیوسته است. آنچه بیش از هر چیز در فضای اساطیری توجه را به خود معطوف می‌کند، جنبه «ساختی» و نظام یافته فضا است ولی این فضای نظام یافته مربوط به صورت نوعی اساطیری است که بر ساخته تخیل آفریننده‌اند. حال بینیم قوه متخیله و فضای اساطیری چه ارتباطی با هم دارند.

الف. قوه متخیله و فضای اساطیری

هرگاه سخن از فعل صورت بخشی «ارکتیپ» به میان می‌آید یا هرگاه اشاره به «بن بخشی» اساطیری می‌کنیم که در مراسم آئینی تحقق پیدا می‌کند و بموجب آن هر عمل انسان، هر رفتار او، بمنزله تکرار و بنیانگذاری صورت نوعی موجود در اساطیر است، ناگزیر فضائی را در ذهن متصور می‌سازیم که محل وقوع و مظهر تجلی این صورت نوعی است. بعبارت دیگر صورت‌پذیری روح تحقق نمی‌یابد مگر به وجود و حضور فضائی «مثالی» که با مکان سه بعدی دنیای عقلی اساساً متفاوت است و در ساحت دیگری از وجود قرار یافته است.

این فضای مثالی بالضرورة «میانه» است یعنی فضائی واقع بین روح و ماده، بین ملکوت و ناسوت. این فضائی است که در آن، ارواح متمثل می‌شوند و اجسام نیز اشکالی روحانی می‌یابند (ارواحنا اجسادنا، اجسادنا ارواحنا). در عرفان اسلامی بالاخص ایرانی، این فضای میانه را اقلیم هشتم، جابلسا، جابلقا، عالم مثال، هورقلیا و ناکجا آباد (سهروردی) گفته‌اند. این فضا، فضای تخیل، و عرصه بازتابی خیال مطلق است [۱۴۲] و خیال نیز نحوه ظهور و صورت‌پذیری تجلیات غیبی است یا خیال همان نیروی آفریننده است که بموجب آن عالم غیب بصورت طرحهای صور نوعی ظاهر می‌شود. فضای خیالی نیز

دو بعد دارد. یعنی به یک اعتبار خلاقه است و بصورت خیال مطلق و خیال محقق، [۱۴۴] عالم ملکوت و مثال را در بر می گیرد و هم بعلت انعکاشی در انسان، شامل نیروی تخیلی ما نیز می شود و بهمین جهت است که ملا محسن فیض کاشانی می گوید که این فضا در عالم کبیر بمنزلۀ خیال است در عالم صغیر انسانی. [۱۴۵]

این فضای مثالی به زبان رمز و تمثیل ظاهر می شود یا بهتر است بگوییم که تحقق یافتن خود «صورت نوعی» مستلزم این فضای مثالی است. آنجایی که تجلی «نومن» یا بقول «نویمان» «نیستی آفریننده» متمثل می شود، فضای مثالی موجود است یا فضای مثالی آنجایی است که متمثل و متمثل، صورت بخشنده و صورت بخشیده، در حرکتی آنی یکی شوند و آنجایی که ارکتیپ ظاهر می شود و تجلی غیبی مظهر و تجلی گاهی می یابد، فضای مثالی تحقق یافته است. پس فضای مثالی به اعتباری محل جمع اضداد است و بهمین مناسبت «یونگ» آنرا نقطه تفرد می نامد. باز بهمین علت است که در فضا، جسم و روح متقابلا و در آن واحد متمثل می شوند. جهات بالا و پایین، پیش و پس، راست و چپ در این فضا مصداقی ندارند زیرا هرچیز ممکن است در آنجا، در آن واحد به هر صورت و هر شکل ظاهر شود. از این ملاحظات چندین نکته بر می آید:

۱) این فضا هم محیط است و هم محاط یعنی مرکزی که به دور آن این فضا نظام می یابد و صورت می پذیرد در عین حال محیط به تمام این فضا است. جمله لاتینی قرون وسطایی که می گوید: «خدا صورت عقلانی است که مرکزش همه جا و محیط دایره اش هیچ جا نیست.»^۱ اشاره به همین مرکز اساطیری است.

1. Deus est figura intellectualis cujus centrum est ubique circumferentia
nuaquam

۲) این فضا میانهٔ برزخ است که هم چیزها را متصل می‌کند و هم در این اتصال آنی خصائص متضاد آنان را طبق نظامی خاص، سازمان می‌دهد. از این رو فضایی است که جمع اضداد است و مظهر «کل» و تمامیت و واحدیت است.

بیهوده نیست که در عرفان نظری اسلامی این مقام را مرتبهٔ «واحدیت» می‌گویند، یعنی مرتبه‌ای که در آن جملهٔ اعیان ثابته (ارکتیه‌ها) طبق نظامی واحد، شکل می‌پذیرند و ظاهر می‌شوند. از این رو سرزمینهای خیالی، اساطیری و شهرهای مثالی از قبیل جابلقا و جابلسا در اسلام، بهشت «بودی ساتوا» در دین بودا، «وارای» جمشید^۱ در اوستا، از تجلیات این فضای اساطیری است و بدین ترتیب فضای اساطیری، جغرافیایی مثالی دارد که دارای کشورها، کوهساران، چشمه‌ها، درختان، اقالیم و شهرهای خود است و این اقالیم هیچ ارتباطی با سرزمینهای دنیای محسوسات ندارد بلکه اقالیم جغرافیای طبیعی خود پرتوی از این سرزمینهای مثالی است. در نتیجه باگشودن افق عالم مثالی، به سرزمینهای سحرآمیز و سبز و خرمی راه می‌یابیم که در آن صورت و معنا آنچنان به هم پیوسته و جسم و روح آنچنان به هم آمیخته‌اند که فقط به مشاهدهٔ درون و علم تأویل می‌توان آنرا درک کرد و «ادراک» در این مرحلهٔ حضور، بینش بی‌واسطهٔ حقایقی است که مثالشان در دل انسان نیز ساری است. در واقع راه یافتن به فضای اساطیری، رفع حجاب از اسرار درون خودمان است چه بقول عارف بزرگ سوئدی «سوئدنگ» «هر ملکی در درون خود، آسمان خود را دارد». شخصی که افق فضای اساطیری را می‌گشاید کشف حجاب از آسمان خویش می‌کند و بهمین جهت رسوخ به فضای اساطیری بیش از هر چیز، رفع حجاب از متعلقات خود نفس است.

۳) نتیجه دیگری که می‌گیریم، اینست که نقطه آفریننده‌ای که ظاهر سازنده فضای اساطیری است در کنه وجود ما نیز متجلی است. مرکز این نقطه آفریننده در بیشتر ادیان، در قلب یا مرکز وجود ماست. قلب نقطه مقابل همان تجلی غیبی در سطح عالم صغیر است. همانطوریکه تجلی «نومن» به مدد قوه متخیله خلاق، هستی را بر اساس ساخت صورت نوعی به عرصه حضور می‌آورد، همچنین نیز آدم بیاری قوه تخیل خود به سر قلب راه می‌یابد و رفع حجاب از اسرار درون می‌کند. «سوئد نبرگ» [۱۶۶] در این باره می‌گوید: «همه حرکت‌های واقع در عالم معنوی به کمک تغییرات حالات درونی صورت می‌پذیرد بطوریکه حرکت چیزی نیست مگر تغییر حال درونی... و چون حرکتها بدینسان تحقق می‌یابند، بدیهی است که نزدیکی دال بر شباهت احوال درونی، و دوری دال بر اختلاف احوال درونی است، از این روست که آنهایی که در حالتی مشابه هستند کنار هم‌اند و آنهایی که در وضع غیر مشابهی هستند از هم دورند و فضای خارجی در آسمان، عین احوال خارجی و اینان هم مطابق با احوال درونی هستند... باز بهمین علت است که در عالم معنوی اگر کسی دیگری را از ته قلب بطلبد «یعنی او را میل کند» به او حضور می‌یابد، زیرا بمحض اینکه او را میل کرد، او را با تفکر در می‌یابد و به حالت او منتقل می‌گردد و برعکس اگر کسی نسبت به دیگری طلب و میلی نداشته باشد از او دور می‌شود... هرگاه کسی در عالم معنوی از مکانی به مکانی دیگر انتقال یابد، خواه در شهر باشد، خواه در خانه، خواه در باغ، اگر «میل»^۱ محرک او باشد زودتر می‌رسد و اگر میلی نداشته باشد دیرتر می‌رسد. و خود راه از سوی دیگر، بسبب حضور میل یا غیبت آن، دراز یا کوتاه جلوه می‌کند با اینکه در اصل یک راه بیش نیست». در جای دیگر «سوئد نبرگ» می‌افزاید که ادراک فضا در عالم

معنوی مانند قوه تفکر است، زیرا در تفکر چیزهایی را که انسان بشدت می‌طلبد برایش حضور دارند، و در این عالم، دید، تفکر و احساس یکی است و خلاصه اینکه ادراک فضا همان حال درون و دید بی‌واسطه و حضور در ساحت اساطیری است. «سوئدنبِگ» ابعاد طول و عرض، بالا و پایین را با احوال درونی منطبق می‌کند. بعنوان مثال، طول، حالت نیکی^۱ است و عرض حالت راستی^۲ است و ارتفاع، اختلافات این حالات بر حسب مدارج و مراتب است. بنابراین مکان را نمی‌توان اندازه‌گرفت، زیرا کیفیات آن بصورت حالات درونی ادراک می‌شوند و علت اینکه در این ساحت، ادراک، حضور است، اینست که خداوند در این عرصه، در برابر هر کس حضوری تام دارد و این حضور بقول «سوئدنبِگ» عشق و ایمان است و هر کس، بر حسب مدارج قرب و بعد از او، از حضورش مستفیض یا محروم است.

دیگر اینکه صورغیبی در این عالم به زبان رمز سخن می‌گویند و هر عبور از محسوس به مثال، در حکم یک تأویل با یک دگرگونی از صورت خارجی چیز به رمز باطنی و مثالی آنست. علم تأویل که اساس شیوه کشف محبوب و رسوخ به دنیای درون است بر همین اصل استوار است و در نتیجه عالم محسوس، مظهر عالم مثال و عالم مثال مظهر عالم جبروت است و چون این ارتباط، پله به پله، درجه به درجه، شامل کایه اشکال، الوان، اصوات و چیزهای دیگر نیز می‌شود، از این رو حضور هر درجه‌ای از درجات بطور خاصی امکان‌پذیر است و به زمان و فضائی خاص تعلق دارد و به همین دلیل است که عرفای اسلامی صحبت از زمان کثیف، لطیف و الطف می‌کنند. «سوئدنبِگ» علم تأویل را «علم تطابقات»^۳ یا علم ملکوتی^۴ می‌نامد. در ضمن ناگفته نماند که

1. l'état de bien

2. l'état de vrai

3. science des correspondances

4. science angélique

علم «تأویل» اساس و پایه بعضی از حوزه‌های عرفان اسلامی است و بیشتر متفکران اسلامی بدان متوسل شده‌اند. علم تطابقات کلید عالم خیال و فضای اساطیری است. این علم را بین شاعران نیز می‌بینیم، علاوه بر شاعران بزرگ پارسی زبان که هریک استادی در علم تأویل بوده‌اند می‌توان نمونه آنرا در شاعر قرن نوزدهم فرانسوی «شارل بودلر» جستجو کرد. «بودلر» با این مفهوم آشنایی داشته است و با اینکه در دنیای «علم‌زده» نیمه دوم قرن نوزدهم می‌زیسته، مع الوصف به مکاشفه شاعرانه، به این مفهوم اساسی پی‌برده بود و آنرا «کلید تطابقات»^۱ می‌نامید که به کنه «تشابه جهانی»^[۱۴۷] راهبر است. لفظ «کلاویه»^۲ که «بودلر» استعمال می‌کند از کلمه لاتینی «کلاویس»^۳ مشتق شده است و هم معنی کلید را می‌رساند و هم مفهوم کلاویه یک آلت موسیقی را چون پیانو. کلید تطابقات در واقع راه یافتن به علم تأویل است و از طرف دیگر، با القای مفهوم «اکتاو»^۴ های موسیقی، طنینی را که یک صوت در «اکتاو» های گوناگون بر حسب مدارج متصاعد یا متنازل، پدید می‌آورد، در ذهن متصور می‌کند. همانطوری که صوتی در «اکتاو» های مختلف طنینی دیگر دارد، همانطور نیز هر چیزی بر حسب سلسله مراتب هستی در هر درجه‌ای از درجات، صورت و کیفیت و حضوری مطابق با آن درجه وجود پیدا می‌کند. به نظر «سوئدبرگ» علم تطابقات از یک سو رابطه‌ای بین عالم محسوس و ملکوت برقرار می‌کند و از طرف دیگر رابطه‌ای معنوی بین آن دو و انسان پدید می‌آورد. از این روست که «سوئدبرگ» عالم را «انسان خیلی بزرگ»^۵ می‌نامد [۱۴۸] و اجزای آنرا با اعضای انسان منطبق می‌کند و می‌گوید: «چهره انسان آئینه روح است» و جسم انسان مظهر عالم معنوی است و هر چه در

1. clavier des correspondances

2. clavier

3. clavis

4. octave

5. Le Très Grand Homme

طبیعت هست اعم از بزرگ و کوچک، تشابهاتی در عالم دیگر دارد، زیرا دنیای طبیعی به انضمام همه چیزهایی که در آن هست طبق دنیای معنوی ساخته شده و هر دوی اینها براساس عالم الهی بوجود آمده اند و ارتباط با «بالا» به مدد «علم تطابقات» میسر است و وحی کلام مقدس به این منظور است و اگر آدمی به این علم آگاه می بود به مفهوم معنوی کلام پی می برد و به اسراری^۱ [۱۴۹] که بصورت قشری (حروف نوشته) هیچ طنینی در درون ندارند، وقوف حاصل می کرد. در واقع آنچه «سوئد نبرگ» می خواهد، راه یافتن به اسرار کلام است که در اصل راز مستور در خود کلمه «میتوس» است.

ب. ماندالا^۲ و جغرافیای اساطیری

«ماندالا» چنانکه قبلاً ملاحظه شد، اولین طرح صورت نوعی اساطیر است. این تمثیل آغازین را در بیشتر مذاهب مشرق زمین می یابیم. در عرفان قرون وسطای غرب نیز «ماندالا» نمایان است و بیشتر ماندالا های مسیحی، عیسی مسیح را در مرکز یک دایره و چهار تن از حواریون را در چهار جهت قضا نشان می دهند. «یا کوب بوهمه»^۳ عارف قرن شانزدهم آلمان، طرحهای ماندالایی را «چشم فلسفی» یا «آئینه فرزاندگی» می نامد. [۱۵۵] بیشتر ماندالاها بصورت گل، صلیب، یا چرخ جلوه می کنند و در اغلب موارد پایه ماندالا براساس ساختی چهارگانه بنا شده است. ولی بی شبهه زیباترین ماندالا های موجود، همان است که در اساطیر بودایی، و بتی می بینیم. ماندالا که نقش جهان^۴ است به انواع و اقسام گوناگون جلوه می کند. اغلب بصورت تصویری است که چندین دایره متحدالمرکز دارد و در میان آن مربعی است که چهار دروازه

1. arcanum

2. mandala

3. Jacob Boehme

4. imago mundi

دارد و هر دروازه به یکی از چهار جهت فضاگشوده است و در داخل مربع چهار مثلث است. ممکن است در مرکز «ماندالا» تصاویرخدایان یا علائم آنها را قرار دهند، ممکن است دایره‌های متحدالمرکز، بصورت گل نیلوفری^۱ ظاهر شوند و گل نیلوفری یکی از دیرینه‌ترین تمثیلهای هند است. در مرکز «ماندالا» امکان دارد، تصویر بودا، یا تمثیلی قرارگیرد که نشان دهنده «آمیزش عبادی»^۲ شینوا (اصل نرینگی) و شاکتی^۳ است. بهر حال تصاویر «ماندالا»ها بسیار است و یکی از ساده‌ترین آنها در هند، معروف به «یانترا»^۴ است. این تصویر هندسی را یا روی سنگ حکاکی می‌کنند یا روی کاغذ، روی کف معابد، یا روی دیوارها می‌کشند. «یانترا» از دایره‌ای تشکیل یافته که در داخل چهارگوشی قرارگرفته است. این مربع چهار در دارد و هریک به یکی از چهار جهت فضا باز است. در میان مربع یک سلسله مثلث‌های وارونه قرار گرفته (۹ مثلث در شری یانترا؛ s'ri-yantra) که نوک چهار-تای آنها رویه بالا و نوک پنج‌تای آنها رویه پایین است. مثلثهایی که نوکشان رویه پایین است مظهر اصل «مادینگی» و آفرینندگی شاکتی^۵ هستند. و مثلثهایی که نوکشان رویه بالاست مظهر اصل «نرینگی» یا خود «شیوا» است. نقطه مرکزی^۶ که در این «یانترا»ی بخصوص نشان داده نمی‌شود، مظهر «برهمن» بی‌نام و نشان است. واژگونگی مثلثهای تو در تو، تمثیل دو حرکت متضاد نزولی و تصاعدی آفرینش جهان نیز هست. «ماندالا» و «یانترا» تمثیل «خود» و نقطه «جمع اضداد» است. مفهوم جمع اضداد در آمیزش «شیواشاکتی» که نوعی ازدواج مقدس^۷ تعبیر می‌شود، بخوبی مشهود است. «یونگ» این نقطه را «تفرید» می‌نامد. برای «کرنی» این نقطه همان نقطه آفریننده

1. padma

2. maithuna

3. s'akti اصل مادینگی؛

4. yantra

5. yoni

6. bindu

7. hieros-gamos

یا «بازبن بخشی» اساطیری است. در واقع «ماندالا» و «یانترا» به معنی راستین کلمه «سمبل»^۱ است، اگر «سمبل» را مشتق از فعل «سمبالئین»^۲ بدانیم. که به معنی جفت کردن و بهم پیوستن است در تبت و هند و چین، «ماندالا» وسیله تمرکز نیروی ذهنی و دماغی است، زیرا رسوخ به «ماندالا» و نفوذ به مرکز آن، بمنزله رسوخ به مرکز وجود خودمان است و طواف دور خانه خدا در مراسم حج در اسلام، یا طواف معابد هندو و بودایی همین هدف را می‌رساند. مرکز «ماندالا» محل نزول «محورعالم»^۳ است و هرکه به مرکز وجود، یعنی «ماندالا» راه می‌یابد به مرکز هستی که نقطه اتصال مبدأ انسان و مبدأ عالم است، می‌پیوندد. توسل به «ماندالا»، از آنجایی که «ماندالا» نظامی است در قبال آشفته‌گی وی‌نظمی^۴، پناه یافتن به «خود» و نظام بخشیدن به آشفته‌گی وجود خودمان است. به همین دلیل است که «ماندالا» بهترین وسیله تمرکز و مراقبه و ضبط حواس است و در طریق «یوگا» اعم از بودائی و هندو به کار می‌رود.

اما آنچه شگفت‌آور است اینست که ساخت «ماندالا» را در کلیه اساطیر جهان و تمثیلات ادیان می‌یابیم و ما برای روشن کردن این مطلب به ذکر چند نمونه بس می‌کنیم.

در جهان‌شناسی ایران قدیم، خاصه در رساله بن‌دهشن مرکز جغرافیای اساطیری معروف به «خورنه»^۵ است [۱۵۱] که بزرگی آن به تنهایی مساوی با نصف کلیه کشورهای است که دور آن قرار گرفته‌اند. جمله حوادث مهم اساطیری در «خورنه» بوقوع می‌پیوندد. سلسله کیانیان، دین زرتشت، و سروشها، همه در آنجا پدید می‌آیند. کوه البرز که کوه اساطیری و محور جهان است در آنجا قرار دارد. هنگامی

1. sym-bolon

2. symballein

3. axis mundi

4. chaos

5. Khaniras

که کوه البرز در آنجا آفریده شد، سر به افلاک برافراشت و مدت ۸۰۰ سال رشد کرد: ۲۰۰ سال طول کشید تا به ستارگان برسد، ۲۰۰ سال تا به ماه برسد، ۲۰۰ سال تا به خورشید راه یابد، و ۲۰۰ سال تا به اوج روشناییهای بی پایان برسد. اینان چهار درجهٔ «افلاک» دین زرتشتی هستند. «خورنه» به «آریانام وائجا»^۱ یا به پهلوی ایران ویج^۲ نیز معروف است. «ایران ویج» زادگاه قوم آریایی است و این مرکز، کانون خلاق مکان و مانند هر فضای اساطیری هم محیط است و هم محاط. [۱۵۲] رسوخ به دورن «خورنه» یعنی اتصال به مرکز وجود و عالم درون. «خورنه» و شش کشوری که دور آن هستند، خود نوعی «ماندالا» و نقش جهان اند بهمین مناسبت است که زرتشت پس از جدایی از پیروان به کنار رود «دائیتی»^۳ که واقع در مرکز «ایران ویج» است می رود. معنی اخروی اتصال به «خورنه» اینست که انسان زمان کرانمند را مبدل به زمان اکرانه کند و در «پل چنوت» با فروهر خود برخورد کند و بدیسان به اصل خویش بازگردد. «ارکتیپ» «خورنه» را در عرفان اسلامی ایرانی نیز می یابیم. اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و هورقلیا، اشاره به همین فضای اساطیری است که عالم مثال است. پیر جوانی که به اسم حی ابن یقظان (زنده بیدار) به ابن سینا ظاهر می شود و پیرمردی که در قصه النوبة النوبية به استقبال سهروردی می آید «وفروغ تابناکش او را می سوزاند» [۱۵۳] در همین عالم می گذرد. در آواز پر چرنیل اثر سهروردی باز همان موجود مرموز ظاهر می شود و به سؤال سالکی که از او می پرسد از کجا آمده است، جواب می دهد از «ناکجا آباد». ناکجا آباد بهترین تعبیری است که می توان از فضای خاص اساطیری کرد. زیرا این «آبادی» ایست که آنرا نمی توان در هیچ آبادی یافت، اقلیمی است سوای اقلیم جغرافیایی، کجایی است خارج از هرجای معین و بیرون از هر محل

مشخص. «کوه قاف» که معادل همان کوه البرز است در این اقلیم هشتم قرار دارد و پوشیده از زمرد است و آنرا به محور جهان تعبیری می‌کنند، زیرا اگر این محور متزلزل شود، نظام عالم گسیخته می‌شود. کوه قاف حد فاصل بین دنیای محسوس و ملکوت است و قلّه آن اقامتگاه سیمرغ است. داستان منطلق‌الطیر عطار بازگشت به کوه اساطیری را که در اصل سفری به دنیای باطن و رجوع به مرکز وجود (مرکز قاف) است بخوبی بیان کرده است. شهرهای اساطیری جابلقا و جابلسا دوروبر کوه قاف قرار گرفته‌اند. [۱۵۴]

در اساطیر هند، کوه «مرو»^۱ در مرکز زمین «جambu dvīpa»^۲ قرار یافته و این کوه معادل همان کوه البرز در ایران باستان و کوه قاف در ایران اسلامی است. روی قلّه «مرو» شهر برهمن است. در رساله‌های «پورانا» سرزمینهای دیگری را که دور کوه اساطیری قرار گرفته‌اند به گلبرگهای گل نیلوفری مقایسه می‌کنند. یکی از سرزمینهای اساطیری در هند معروف به سرزمین «اوتارا کورو»^۳ است. بنا به حماسه «امایانا» این سرزمین بهشت کاملان است، در آنجا رودها به رنگ گوه‌های فروزان و تابناک آراسته‌اند و دریاچه‌هایی هست که پر از گل‌های طلایی نیلوفران زیبا است. درختان این سرزمین همواره سبز و خرمند و میوه‌هایی ابدی دارند. مهاپادا^۴ حماسه دیگر هند، تعاریفی دلپذیر از این سرزمین افسانه‌ای کرده است: آدم‌هایی که در این سرزمین زندگی می‌کنند زیبارو و پاکند. کسی در آنجا هرگز بیمار نمی‌شود و همه از انواع نعم خاکی و آسمانی برخوردارند و هزاران سال عمر می‌کنند.

در ایران، هند، و اسلام با «ارکتیپ»های مشابهی روبرو می‌شویم: و ارای جمشید در «استا»^۵، سرزمین «خورنه» در بن دهش، سرزمین

1. Meru

2. Jambu dvīpa

3. Uttara kuru

4. Rāmāyana, IV, 43

5. Mahābhārata, 53, 7

6. Vendidad II, 21-43

پاك «سوكاواتی»^۱ در تیره چینی و ژاپنی بودایی و همچنین، سرزمین «اوتارا کورو» در هند، همه مظهر جغرافیای اساطیری و مثالی هستند و از اقالیمی حکایت می کنند که در عالم مثال، در فضای تخیلی وجود دارند و راه یافتن به مرکز این اقالیم، رهایی از زمان و اتصال به محور جهان است که بموجب آن زمین و فضای میانه و آسمان در ساحتی یگانه که همان ساحت حضور اساطیری است یکی می شوند و انسان به مرکز خود نیز که سرچشمه فیاض اساطیر است راه می یابد.

فصل سوم

میت و «ارکتیپ»

میت نه فقط مربوط به حدیث آفرینش و پیدایش حوادث ازلی است، نه فقط حماسه قهرمانان و خدایان است که توسط آئین تکرار و احیای می‌شود، بلکه پیش از هر چیز دیگر، بنیان‌گذاری و طرح افکنی است. نیروی رموزی که گلبرگها را به هم می‌پیوندد و آنان را به رنگهای گوناگون می‌آراید؛ نیروی که منظومه‌های افلاک را نظام می‌بخشد و از کوچکترین عنصر یعنی هسته گرفته تا دورترین کهکشانها، جهان هستی را طبق قواعد خاص سازمان می‌دهد؛ نیروی که در عرصه سحرآمیز عالم رؤیا و پندار، هزاران شکوفه می‌افشاند، هزاران قصر بلورین می‌آفریند و در لحظه‌ای آنان را می‌پژمرد و نابود می‌کند؛ نیروی که کارزار خستگی-ناپذیر خدایان و اهریمنان را در اشعار و کتب آسمانی، به زبانهای گوناگون و استعارات زیبا مجسم می‌کند و خاطره پیر جهان را به هزاران نقش هراس‌انگیز و دلپذیر مزین می‌کند و در ذهن شاعر جوان امروزی، طرحی را احیا می‌کند که در دل خیال‌انگیز مرد غارنشین نیز زنده بود، همان نیروی آفریننده اساطیری است که خود پرداخته تخیل خلاق است. گویی که طرح افکندن اولین ظهور و تجلی خود وجود است. ولی این طرحها در وجود ما نیز پنهان است. خشم هراس‌انگیز اهریمنان، بوسه افسونگر دلربایان، لطف خدایان بخشاینده، در اعماق وجود ما نیز زنده است. طرحها و نقشهایی که در اساطیر کهن جهان پی‌درپی تکرار می‌شوند، در درون ما نیز خفته است و گاهی هم در لحظه‌ای خاص سر بر می‌آورند و قصه خود را به زبان رموز تمثیل می‌سرایند و ما نیز از شگفتیهای آنان در حیرت می‌مانیم و چه بسا از درکشان

غافلیم. این تصاویر تمثیلی خفته در درون، همان چشمه اساطیر است که رود صور نوعی از آن جدا می‌شود و این رودی است که امروز را به دیروز و دیروز را به فردا می‌پیوندد و هر سه را در لحظه تجزیه-ناپذیر «خاطره ازلی» می‌شکوفاند.

ولی این چشمه‌ای که رود اساطیری از آن جدا می‌شود کدام است؟ هزاران سال قبل از پیدایش مکتب روانشناسی تحلیلی «فروید» و «یونگ»، آدمیان از فیض این صور دیرینه بهره‌مند بوده‌اند و با آن مانوس، و علت اینکه امروز سخن از «ناخود آگاهی جمعی» و دنیای «ارکتیپ» به میان می‌آید اینست که دنیای ما، بعد اساطیری و سحرانگیز خود را از کف داده است.

علت اینکه امروز درباره ناخودآگاه و «صور نوعی» صحبت می‌کنیم اینست که خدایان مرده‌اند و جایشان را چیزی پر نکرده است. یونگ می‌گوید این که ما خدایان را به صورت عوامل روانی، یعنی ارکتیپهای ناخودآگاه می‌بینیم ناشی از فقری سابقه دنیای تمثیلی ماست. از موقعیکه ستارگان از آسمان افتاده‌اند و با شکوه‌ترین تمثیلات ما خاموش شده‌اند، حیاتی مرموز بر ناخودآگاه حاکم است. بهمین مناسبت است. که ما امروز روانشناسی داریم و صحبت از ناخودآگاه می‌کنیم. [۱۵۵] در فرهنگی که تمثیلات و اساطیر زنده‌اند، نه نیازی به تشریح ناخودآگاه هست و نه میلی برای تحلیل صورتهای نوعی آن. اساطیری که خالی از محتوای تمثیلی خود باشند، در حکم علم باستانشناسی و تشریح‌اند. مساماً «فروید» پیش از هر کس به «بقایای دیرینه» ناخودآگاه پی‌برد ولی این «یونگ» بود که فرضیه «جنسیت» «فروید» را که بصورت حقیقی دگماتیک (جزمی) در آمده بود، پشت سر گذاشت و با مطالعه تطبیقی اساطیر و تتبع در علوم کیمیائی قرون وسطائی، جنبه معنوی، تخیلی، و خلاق ناخودآگاه را روشن کرد و افقهای

تازه در راه تاریخ ادیان گشود. اگر کسی به مکاتب روانشناسی کهن هند توجه کند و به کشفیات عجیبی که مکتب «یوگا» در زمینه شکافتن و شناختن محتوی ناخودآگاه، نائل آمده است، نظر اندازد، خواهد دید که نحوه تفکر «یونگ» تا چه حد نزدیک به فرضیات اساسی مکتب «یوگا» است. خود «یونگ» به این موضوع کاملاً آگاه بود و هند و چین را خوب می‌شناخت. وی درباره وحدت ساخت روان انسان که به نظر او اساساً معنوی است می‌گوید: «این من نیستم که صفت معنوی به روان نسبت داده‌ام. من فقط مدارکی را ارائه دادم که نشان می‌دهند که روان انسان به‌طور طبیعی معنوی و مذهبی^۱ است» [۱۵۶]

بلکه بتوان یکی از عمل مرگ اساطیر را در نبردی جستجو کرد که پیروان «راسیونالیسم» را علیه مفهوم تخیل برمی‌انگیزد. این تضاد در قرن هفدهم که آغاز «راسیونالیسم» بزرگ غرب است آغاز می‌شود. در حالیکه برای حکیم کیمیایگر «پاراسلسوس»^۲ تخیل^۳ نیروی سحرآمیز کیمیائی است که مس «ماده» را به طلای معنا مبدل می‌کند، «دکارت» «تخیل» را عین توهم می‌داند و «پاسکال»^۴، این متفکر عارف مسلک فرانسوی، «تخیل» را «مجنون خانگی»^۵ نام می‌گذارد. بدیهی است که در دنیای متفکرانی چون «بیکن» و «نیوتون» جایی برای تخیل خلاق نیست و عجیب اینکه اولین موج عصیان از میان شاعران برمی‌خیزد، زیرا شاعران می‌دانند که تخیل حد رابط بین خدایان و انسانهاست و رسالت شاعر نقشی است عمودی و میانه. «ویلیام بلیک»^۶ شاعر عارف انگلیسی علیه «نیوتون» قیام می‌کند و می‌گوید: خداوندا در امان بدارد ما را از دید یک بعدی و خواب نیوتونی. [۱۵۷] واکنش بزرگ دیگر، «رمانیسم» آلمان است که جهش عظیم قوه مطلق در فلسفه «فیشته»

1. naturaliter religiose 2. Paracelsus 3. imaginatio
4. Pascal 5. la folle du logis 6. William Blake

را بمنزله حرکت توانای نیروی تخیل می‌پندارد و تخیل آفریننده را اصل می‌انگارد و دل را مرکز بینش معنوی می‌داند. کشش‌رمانتیکهای آلمانی بهظلمات شب، بهاعماق رؤیا، بهصور خفته ناخودآگاه، بهارتباط سحرآمیز طبیعت و شعر و بالاخص بههاله جادویی که همه چیز را در برمی‌گیرد و جهان را بهرؤیا و رؤیا را بهجهان مبدل می‌کند، عکس-العملی است شدید در قبال نهضت «روشنگری» عصر و کوششی است پاکبازانه برای احیای دوباره چشمه کور اساطیر. ستاره «رمانتیک»ها خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود. در پایان قرن نوزدهم، فعالیت عظیم شرق‌شناسی و پیدایش افرادی چون «ماکس مولر» توجه غرب را دوباره بهاساطیر معطوف می‌کند. ظهور مکتب روانشناسی تحلیلی «فروید» و بعد «یونگ» و تحولاتی که مکاتب جامعه‌شناسی و انسانشناسی در مطالعه معتقدات اقوام بدوی پدید می‌آورند و نیز تغییراتی که درخود فلسفه بوقوع می‌پیوندد وراه «تأویل» و «هرمنوتیک»^۱ را باز می‌کند، بتدریج مسأله اساطیر و شناخت تمثیلی را «مد» روز می‌کند. در زمینه تحقیقات مربوط بهتخیل خلاق و شاعرانه، می‌توان آثار متفکر فرانسوی «گاستون باشلار» را مثال زد. «باشلار» بانی «قانون چهار عنصر»^۲ است. بموجب این قانون چهار تخیل عنصری مربوط به یکی از عناصر چهارگانه هستند: آتش، خاک، آب و باد. در تخیل شاعران یکی از عناصر، یکی از تخیلات عنصری، بر دیگران چیرگی دارد. بعنوان مثال در اشعار «نیچه»، در چنین گفت «ذشت تخیل عنصری غالب هوا است. کشش بهسوی بلندیها و جهش بالها و پرواز بهاعماق فضای لایتناهی در شیوه شاعرانه او محسوس است. در حالیکه در اشعار شاعر امریکائی «ادگار آلن پو» تخیل عنصری غالب آب است و استعاراتی از قبیل آبهای سنگین، آبهای خفته و مرده که

مظهر ناخودآگاه است بچشم می‌خورد [۱۵۸]. علی‌رغم تحقیقات مکاتب انسانشناسی انگلیسی (افرادی چون «فریزر» و «مالینوسکی»)، علی‌رغم تتبعات مکاتب جامعه‌شناسی و انسانشناسی در فرانسه (افرادی چون «لوی برول»، «دورکهایم»، «دومزیل» و «لوی ستروس»)، ملتی که بیش از هر ملت دیگر سهم عمده‌ای در احیا و شناخت تمثیلات اساطیری به‌شيوهٔ امروزی داشته است، قوم آلمانی زبان است. گرایش فطری این قوم به‌ساحت اساطیری و امکانات زبان آلمانی برای ساختن کلمات مرکب و مفاهیم «پولیوالان»^۱ و برداشتی خاص که این قوم از علوم انسانی و معنوی^۲ دارد، و همچنین پژوهشهای بدیعی که در کلیهٔ زمینه‌های ادیان، تاریخ، فلسفه، شرق‌شناسی کرده است، فرهنگ آلمان را جزء لاینفک این قبیل مطالعات اساطیری گردانیده است. یونگ در یکی از کتابهایش می‌گوید: این «گوت» نیست که «فائوست»^۳ را آفرید این «فائوست» است که «گوت» را تسخیر کرد زیرا «فائوست» صورتی ازلی خفته در روح قوم آلمانی است.

اگر «فائوست» صورت ازلی فرهنگ آلمان است، اگر «پرومته» صورت ازلی فرهنگ غرب است، پس صورت ازلی فرهنگ ما ایرانیان کدام است؟ در پاسخ این سؤال می‌توان گفت از سرزمین^۴ جمشید در «اوستا» گرفته تا «ایران ویج» در رسائل پهلوی، تا رسالهٔ حی‌ابن یقظان ابن‌سینا، تا مفهوم «ناکجاآباد» سهروردی، تا جسم هورقلیانی شیخ احمد احسائی، همین بینش تخیلی و مثالی چون رشته‌ای نامرئی خاطرهٔ ازلی ما قوم ایرانی را تشکیل می‌دهد. از آغاز فرهنگمان گرفته تا لاقل آخرین دورهٔ بازآفرینی آن، یک صورت ازلی، در همهٔ تجلیات فکری و هنری ما متجلی است. از معماری دورهٔ ساسانی، سلجوقی، تیموری،

۱. polyvalent چند بدی؛

۲. Geisteswissenschaften

۳. Faust

۴. Vara

صفوی گرفته تا در هنر قالبیابی، میناتورسازی، صورخیالی شعر فارسی، تا غم غربتی که در موسیقی اصیل ما متذکر به همان خاطره ازلی است، یک «ارکتیپ» متجلی است و آن همان «ارکتیپ» بهشت است که به فارسی اوستائی بدان «پائیری داثزا»^۱ می‌گفتند و تجلی آنرا در عبادتگاه مقدس شیز در تخت سلیمان می‌بینیم و آنرا در نمونه‌های بشقابهای نقره‌ای ساسانی، درباغ ایرانی، باز می‌یابیم. زیرا «پائیری داثزا» یعنی «محل محصور»، یعنی همان «ماندالا»، همان نقطه «نیستی آفریننده» که در این نوشته بارها به آن اشاره کردیم، یعنی نقطه‌ای که قوم ایرانی هربار بدان رجعت می‌کند تا خود را باز یابد و «تمامیت» باز یافته خود را در آئین هنری‌اش باز آفریند. این صورت نوعی که به قالبها و صورتهای گوناگونی درمی‌آید، در ضمن نقطه اتصال به خاطره ازلی قومی ما نیز هست که علی‌رغم تاخت و تاز بیگانگان، علی‌رغم حمله اسکندر، عرب و مغول، همواره باقی ماند و میراث معنوی پیش از اسلام را به اسلام منتقل می‌کند و در هر دگرگونی، در هر گسستگی ناشی از فرهنگ بیگانه، صورت نوی می‌پذیرد و قالب نوی می‌آفریند و دمی وقفه در رشته ازلی این خاطره دیرینه پدید نمی‌آید تا به امروز... آیا امروز این صورت ازلی مبدل به همان «برهوتی» نشده است که «تی. اس. الیوت» آنرا «خراب‌آباد» و دنیای «صورشکسته» می‌نامد؟ آیا آدمی بی‌حافظه و بی‌خاطره می‌تواند اصالتی داشته باشد؟ این سؤال است که مطرح می‌شود و پاسخش مربوط به همه ماست. زیرا دانستن اینکه ما خاطره ازلی خود را فراموش کرده‌ایم یک درجه بهتر از آنست که حتی ندانیم که فراموش کرده‌ایم. تا دردی نباشد، درمانی هم نیست. اگر غرب به بن‌بست رسیده لااقل به این بن‌بست آگاه است و در حدود صد و پنجاه سال است که شاعران و متفکران غرب از عصر پریشان

خاطری، از بحران معنوی، از مرگ اساطیر، از غیبت خدا و از بیماریهای موروثی مسیحیت دم می‌زنند. طرح کردن مسأله خود تا اندازه‌ای درمان و حل آنست. آیا وقت آن نرسیده که ما نیز طرح مسأله بکنیم؟

ممکن است این سؤال مطرح شود که فرهنگ اسلامی ایرانی، اساطیری نیست. مفهوم «میت» را می‌توان هم به معنی اخص تعبیر کرد و هم به معنی اعم. به معنی اخص «میت» ضمن اینکه «طرح اندازی» ارکتیپ است، بی‌شک محتوای «روایتی»^۱ نیز دارد و آن حماسه‌خدایان و قهرمانان است. در این صورت می‌توان گفت که تفکر اسلامی ایرانی اساطیری نیست به معنی «چند خدائی» که پیش از اسلام در تفکر ما موجود بوده و بقول «دومزید» علی‌رغم اصلاح دینی زرتشت و ارتقای «اهورامزدا» به درجه‌خدای یگانه، ساخت سه‌گانه خدایان هندو-اروپائی در سازمان انتزاعی‌امشاسپندان هنوز مشهود است. [۱۵۹] ولی اگر میت را به معنی اعم بگیریم و آنرا بمنزله تفکر حضوری، بدون توجه به محتوای روایتی‌اش در نظر بیاوریم و ساخت مقولات اساطیری را که نقش اولش طرح انداختن است در ذهنمان مجسم سازیم، می‌بینیم که بینش تخیلی و تفکر تمثیلی قوم ایرانی (چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام) بدون شک جنبه اساطیری دارد. کافی است که انسان دیدی سطحی به نمونه‌های بزرگ شعر فارسی، به آثار متفکران ایرانی بیندازد تا به بعد اساطیری تفکر آنان پی‌برد و ببیند قوم ایرانی تا چه حد طالب همان بینشی است که «کسیرر» آنرا «فلسفه صورت‌تمثیلی» می‌نامد. بعنوان مثال این شعر زیبای حافظ به معنی واقعی کلمه اساطیری و «کوسموگونیک» است.

بیا تاگل برافشانیم و می‌درساغر اندازیم

فلک‌راسقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم

سقف فلک را شکافتن و طرح نو در انداختن همان فعل «بن‌بخشی» اساطیری یا همان صورت بخشی است که در این نوشته بارها به آن اشاره کرده‌ایم. مفهوم زمان اساطیری را می‌توان فی‌المثل در توجهی که شیعیان به‌ظهور مهدی موعود و روز رستاخیز دارند بخوبی مشاهده کرد. یک مثال دیگر آن حال و قالی است که فاجعه کربلا در دل ما برمی‌انگیزد. درست است که فاجعه کربلا حادثه‌ایست تاریخی که در فلان روز و فلان محل رخ داده است ولی برداشتی که ما ایرانیان از آن داریم نه تاریخی است و نه یادبود یک اتفاق تاریخی. آنچه به فاجعه کربلا نیرو می‌دهد، بعد ازلی آنست. گوئی این اتفاق یکبار برای همیشه روی داده است. مراسم سوگواری ناشی از این فاجعه ازلی، ایجاد چنان حالی می‌کند که فقط یک واقعه اساطیری می‌تواند القاء کند. بعد «تراژیک» این فاجعه در آنست که با احیای آن، سوکواران، لحظات اندوه را با تمام نیروی ازلی‌اش در دلشان زنده می‌کنند و از زمان این دنیا خارج می‌شوند و خود را روی عرصه آن واقعه بازمی‌یابند و دلشان مثل بیابان کربلا سوزان می‌شود و لبشان مانند ریگ بیابان بی‌سامان. این «زمان» بی‌شبهه زمان اساطیری است.

اگر یکی از جوانب دیگر بینش اساطیری همان برخورد با «نومن» و اشراق باشد، در این صورت گنجینه‌های گرانبهای عرفای ایرانی و شطحیات و طاماتی که به میراث به ما گذاشته‌اند، بهترین نمونه‌های برخورد با «نومن» را تشکیل می‌دهد. اینک با توجه به این مفهوم ببینیم بحث «ارکتیپ» در مکتب «یونگ» چگونه مطرح می‌شود.

۱. میت در مکتب روانشناسی اعماق

یونگ در باره «میت» می‌گوید:

«در مطالعه «میت» ها تا بحال همواره به تصورات خورشیدی، قمری،

هواشناسی، گیاهی اکتفا کرده‌اند به اینکه اساطیر قبل از هرچیز مظاهر روانی‌ای هستند که جوهر روان را می‌نمایانند، کسی توجهی نداشته. انسان بدوی به تبیین عینی چیزهای ظاهری توجهی ندارد، بلکه در روان ناخودآگاه او کششی است مقاومت‌ناپذیر برای اینکه کلیه تجارب حسی را در ضمن وقایع اسرارآمیزی مستهلک گرداند. برای انسان بدوی دیدن طلوع و غروب خورشید کافی نیست، بایستی که مشاهده خارجی آن در عین حال یک رویداد روانی بحساب آید، خورشید بایستی که در سیر خود، سرنوشت خدا یا قهرمانی را متصور سازد و در واقع خورشید درجائی نیست مگر در روان انسان، از این رو نباید که حوادثی را که بصورت اساطیر در آمده‌اند مانند تابستان، زمستان، تغییرات ماه، فصل باران، بعنوان استعارات^۱ مأخوذ از وقایع عینی تعبیر کرد، بلکه باید آنها را بیشتر بمنزله مظاهر تمثیلی درام باطنی و ناخودآگاه روان پنداشت که از راه فرا افکنی^۲ از طریق انعکاس یافتن در حوادث طبیعی برای آگاهی انسان قابل ادراک می‌شوند. [۱۶۰]

در اینجا «یونگ» اشاره به مسئله «فرا افکنی» می‌کند و این پدیدار به نظر «یونگ» از دوران بدوی زندگی بشریت حکایت می‌کند، یعنی از زمانی که کلیه حوادث خارجی انعکاس تجلیات درونی تعبیر می‌شدند و بین آفاق و انفس حد فاصلی نبود و آگاهی در ضمن این هاله سحرانگیز مستهلک بود. ولی بتدریج چنانکه بعد خواهیم دید این «فرا افکنی» ها، بعلت نضج گرفتن خودآگاهی، بتدریج پس زده می‌شوند. اَرکَتیپ‌های ازلی به صورت تمثیلات گوناگون در نظام‌های فرهنگی^۳ رسوخ می‌کنند و بعد این نظام‌های سنتی نیز درهم می‌شکنند و فعل پس زدن و منکوب کردن فرا افکنی‌ها، بعلت پیدایش دیدگاه علمی،

تشدید می‌شود. «یونگ» می‌گوید: «عجیب است که علم، با کشف قوانین نجومی یعنی با پس زدن دورترین فرا افکنی‌ها می‌آغازد.» [۱۶۱] این اولین گام در جهت از بین بردن «انیمسمی»^۱ بود که در هاله‌ای از سحرعالم را دربر گرفته بود، در دوران باستان، خدایان را از کوهساران و رودها فراخواندند. علم غربی پس زدن فرا افکنی‌ها را به‌منتها درجه خود رسانیده است ولی زندگی درونی ما پراز فرا افکنی‌ها است که در کتابها، روزنامه‌ها و نشریات گوناگون منعکس شده است. از موقعیکه ستارگان از آسمان سقوط کرده‌اند و تمثیلات کهن، جلا و شکوهشان را از کف داده‌اند زندگی مرموزی در درون ناخودآگاه آغاز شده است.

اساطیر اقوام کهن بمنزله فرا افکنی‌های این دنیای درون یعنی ضمیر ناخودآگاه هستند، یا عبارت دیگر، اساطیر همان رؤیای جهانی و سحرآمیزی است که از هر سو آدم‌بدوی را احاطه می‌کند و یکی از طرق ظهور آن خواب و رؤیا است. زیرا رؤیا، دریچه‌ایست که از لای آن «ناخودآگاه» تمثیلات خود را به‌آگاهی منتقل می‌کند. رؤیا دریچه‌ایست گشوده به‌شب تاریک درون، شب آغاز عالم که در آن انسان باکل یکی است. از اعماق این شب تاریک است که دنیای رؤیا برمی‌خیزد و گاهی اشکال کودکانه‌ای به‌خود می‌گیرد، گاهی هراس‌انگیز، گاهی معصومانه و وقیح و هیچ‌جای تعجب نیست که در تمدنهای کهن رؤیای اساطیری را بعنوان پیام خدایان تعبیر کرده باشند. [۱۶۲]

(۲) ارکتیپ

در نظر «یونگ» فرضیه ارکتیپ و «صورت ازلی»^۲ مربوط به مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی^۳ است. [۱۶۳] به عقیده «یونگ» سابقه این مفهوم را می‌توان

در فلاسفه‌ای چون «کاروس» و «هارتمان» [۱۶۴] پیدا کرد. ولی این «فروید» است که به آن پایه علمی می‌دهد. «ناخودآگاه» در دید «فروید» مخزن تأثرات پس‌زده و فراموش شده است و فقط در ارتباط با آنان معنی پیدا می‌کند، علاوه بر آن، ناخودآگاه به مفهوم «فروید» بغایت شخصی است با اینکه خود فروید به بقایای دیرینه و به جنبه اساطیری آن آگاه بوده است. به نظر «یونگ» یک قشر ناخودآگاه بدون شک شخصی است ولی این قشر روی قشر عمیق‌تری قرار یافته است که از تجارب و داده‌های شخصی مایه نمی‌گیرد بلکه قائم به خود است. این قشر عمیق همان است که بدان «ناخودآگاه جمعی» اطلاق می‌شود و علت اینکه صفت «جمعی» را بدان می‌افزایند اینست که ناخودآگاه جنبه کلی دارد و بین همه افراد بشر مشترک است و مقید به تجربه خصوصی شخصی معین نیست، چه محتوای آن و رای ادراکات شخصی است. در حالیکه محتوای ناخودآگاه شخصی مخزن «کومپلکس»^۱ هاست «ناخودآگاه جمعی» مشحون از «صور نوعی»^۲ است. ناخودآگاه جمعی، مخزن بقایای تجارب نیاکان است و گنجینه‌ایست مملو از رسوایاتی که از زمان آغاز حکایت می‌کند و در کنه خود، صورت «پیش‌ساخته» نظام کیهان را داراست. [۱۶۵] بقایای دیرینه‌ای که در این مخزن رسوب کرده‌اند شامل کلیه خصائص موروثی، غرایز، خواستها و خواهشهای درونی هستند و همه این عناصر نامتجانس، بطور متناقض و درهم و برهم، در توده این ناخودآگاه نهفته‌اند. اگر چنین ناخودآگاهی را می‌توانستیم به قالب انسانی دریاوریم، بصورت موجودی درمی‌آمد که عاری از همه خصائص مربوط به جنس و جوانی و پیری می‌بود و بر فراز مرگ و زندگی می‌زیست و به تجارب دویلیون ساله بشریت مجهز می‌بود و نه محکوم به فنا می‌شد و نه مخلوق زمان. او می‌توانست خوابهای ازلی ببیند و به

علم غیب آگاه باشد چه او زندگی افراد، خانواده‌ها و اقوام و ملل را هزاران بار تجربه کرده بود و همه چیز را می‌دانست [۱۶۶]. یونگ در این باره می‌افزاید: «کهنترین قشرهای روان انسان به نسبت افزایش عمق، خصائص فردی خود را از دست می‌دهند و هرچه بیشتر به سوی پائین برویم، هر چه بیشتر به دستگاههای خودکار و مستقل روان آدمی نزدیک بشویم، این قشرها، بیشتر جنبه و خصیصه کلی پیدا می‌کنند تا آنجا که کم‌کم جهانی می‌شوند و عاقبت، با جنبه جسمانی انسانی یعنی عناصر شیمیائی او درهم می‌آمیزند، از این روست که روان و جهان درکنه یکی است.» [۱۶۷]

این قشر عمیق ناخودآگاه به زبان تمثیل^۱ سخن می‌گوید و هر چه «سمبل»^۲ دیرینه‌تر^۳ باشد و عمیقتر، کلی‌تر خواهد بود، هرچه به خصائص و داده‌های آگاهی نزدیکتر باشد، بهمان اندازه از خصائص و صفات کلی‌اش کاسته خواهد شد. در «خودآگاهی» «سمبل» بصورت «الگوری»^۴ یعنی استعاره تنزل می‌کند و در این صورت طعمه تصرفات ذهنی و عقلانی است. غرض «یونگ» اینست که هرچه «سمبل» بیشتر نیروی «نومنی» خود را از دست بدهد، بهمان اندازه دنیوی‌تر، عقلانی‌تر و کمی‌تر می‌شود تا عاقبت به استعاراتی که خالی از هرگونه محتوای «نومنی» است مبدل شود.

این صور ازلی و نوعی در عمق ناخودآگاه بالقوه خفته‌اند. و اینها را «یونگ» «ارکتیپ» می‌نامد. «ارکتیپ» به یونانی ارکتوس تیپوس^۵ است و تاریخ دیرینه‌ای در فرهنگ غرب دارد. در فلسفه فیلون اسکندری، این لفظ «صورت الهی»^۶ را می‌نامد. در رساله «هرمسی»^۷ خدا را «نور ارکتیپی»^۸ می‌گویند. در فلسفه «اوگوستین قدیس» کلمه «ارکتیپ» نیامده ولی

1. symbole

2. archaïque

3. allégorie

4. arkheos-typos

5. image Dei

6. corpus hermeticum

7. to arkhetupon phôs

مفهومش مستتر است. «اوگوستین» در اشاره به آن می‌گوید: «ایده‌هایی که خود صورت نگرفته‌اند ولی در عقل الهی موجودند» [۱۶۸] می‌توان گفت که مفهوم «اعیان ثابته» در عرفان اسلامی بی‌شباهت به «ارکتیپ» یعنی «ارکتیپ فی‌نفسه» نیست. در اینجا مسأله ارتباط بین «ارکتیپ»، تمثیل^۱ و استعاره^۲ روشن می‌شود. به نظر «یونگ» ارکتیپ‌ها، سازمانهای پیش تعقلی^۳ هستند. همانطوریکه قبلاً نیز گفتیم ارکتیپ بخودی خود محتوایی ندارد. «ارکتیپ فی‌نفسه» ناپیداست. می‌توان نیروی آنرا با میدان مغناطیسی آهن‌ربا مقایسه کرد. «ارکتیپ فی‌نفسه»، همچون نیروئی بالقوه در دریای ازلی ناخودآگاه نهفته است. آنچه ما به میراث می‌بریم، جنبه «پیش سازندگی» و «طرح بخشی» ارکتیپ‌هاست. هنگامی که «ارکتیپ» ظاهر شد به قالب «سمبل» در می‌آید، زیرا «سمبل» در اصل صورت مشهود «ارکتیپ» ناپیدا است. [۱۶۹] ابتدائی‌ترین شکل «ارکتیپ» که مطابق با مرحله آغازین آگاهی انسان بدوی است همان مرحله‌ایست که بدان «اوروبوروس»^۴ می‌گویند. «اوروبوروس» را اغلب بصورت مار یا اژدهائی نشان می‌دهند که دمش را گازمی‌گیرد. در این مرحله، دریای ناخودآگاه، انسان را از هر سواحاطه کرده است و در میان آن، نطفه خودآگاهی قرار گرفته که هنوز استقلالی نیافته است. این در واقع مظهر زندگی بهشتی و بطن مادری بشریت است.

مرحله بعدی را که در آن، ارکتیپ ازلی بصورت «بزرگ مادر» جلوه می‌کند و مظاهر آنرا در کلیه تمدنهای کهن می‌یابیم، مرحله «بزرگ مادری» می‌گویند. در این مرحله قدرت «نومن» آنچنان بر انسان تسلط دارد و آنچنان تصور او را تحت الشعاع قرار می‌دهد که از آن نمی‌توان مفهومی روشن داشت. «بزرگ مادر» اغلب بصورت موجودی وحشتناک و هراس‌انگیز جلوه می‌کند و صفات متناقض و متضاد این

ارکتیپ، آنچنان درهم و برهم و آشفته است که تمثیلات نشان دهنده آن، بصورت حیوانات وهیولا‌های عجیب و غریب جلوه می‌کنند. هنگامی که آگاهی قوام گرفت، تمثیلات موجود در ارکتیپ بدوی، نظام می‌یابند، از هم جدا می‌شوند و به گروه‌هایی که نماینده یک ارکتیپ یا ارکتیپ‌های مشابه هستند در می‌آیند.

مرحله‌ای که متعاقب دوره «بزرگ مادری» پیدا می‌شود، معروف به «نبرد با اژدها»^۱ [۱۷۰] است. در این مرحله که در کلیه اساطیر جهان دیده می‌شود، آگاهی (من) در نبرد با ناخودآگاه که همان اژدها، «بزرگ مادر» یا «اوروبوروس» باشد، پیروز می‌شود، و مبدل به «من-قهرمان»^۲ می‌شود. جدائی از والدین اساطیری، نبرد با اژدها، دگرگونی آگاهی، یعنی نصیج گرفتن آن، از جمله صفات این مرحله است. در ضمن، این مرحله، آئین تشرف به مراسم سری و زایش دوباره را نیز در بر می‌گیرد، زیرا پیدایش آگاهی در حکم بنیاد فرهنگ است. یافتن گنجی که قهرمان، پس از کشتن اژدها، بدست می‌آورد و ازدواج با دختر دلخواه که اغلب گرفتار طلسم است، به ازدواج مقدس^۳ تعبیر شده است و بهمین مناسبت این مرتبه، جمع اضداد و اکتساب کمال معنوی و رشد فکری است.

آخرین مرحله تکامل معنوی انسان در اساطیر، به دوره «پختگی»^۴ معروف است. بهترین نمونه این مرحله در اساطیر، به صورت «آزیریس»^۵ در مصر باستان دیده می‌شود. همانطوریکه خورشید برمی‌خیزد، مسیر خود را می‌پیماید و سرانجام در آسمان غروب می‌کند، همانطور نیز آگاهی، بتدریج از بطن طبیعت برمی‌خیزد، تکامل می‌یابد و سرانجام باز به همان شب تاریک و ابدی باز می‌گردد. در اساطیر مصر، پایان سفر خدای خورشید، یعنی «هوروس»^۶ دست یافتن به «آزیریس» یعنی به

1. Drachenkampf

2. Helden-Ich

3. hieros-gamos, sakral Ehe

4. Reifphase

5. Osiris

6. Horus

خدای مغرب و غروب است که خود مظهر کمال است. در پایان مرگ خورشید، «آزیریس» که مظهر «خود» است، «من» را به کمال نهائی می‌رساند.

پیش از آنکه این قسمت را به پایان برسانیم، نکته‌ای چند نیز درباره مفهوم «ناخودآگاهی جمعی» بگوئیم که سر و صدا و جنجال بسیاری در دوره خود به پا کرده است. به نظر ما، این اصطلاح چندان رسا نیست و خود «یونگ» نیز گویا از آن چندان راضی نبوده است. صفت «جمعی» که بدان منسوب می‌شود از عمق این مفهوم می‌کاهد. در اساطیر کهن، مرتبه آبهای ازلی و مرتبه هاویه اولین که پیش از پیدایش و تجلی نور موجود بوده است می‌تواند مظهر این ناخودآگاه کلی باشد. «یونگ» می‌کوشیده است که همواره «علمی» بماند. ولی شکی نمی‌توان کرد که تحقیقات او از قلمرو علوم تجربی قدمی فراتر می‌نهد و وارد زمینه‌ای می‌شود که پای استدلالیان چوبین است و پای چوبین سخت‌بی‌تمکین. از این رو آثار وی آمیخته به اصطلاحات علمی و مکاشفات اشراقی است که شخصیت او را نامشخص و تعریف‌ناپذیر می‌کند و اغلب او را بصورت «ساحری بزرگ» جلوه می‌دهد. بدون شک، انس روز افزونی که «یونگ» با دنیای «ارکتیپ» داشته، در آثار و روحیه اش اثر فراوان بخشیده و بتدریج او را از مسیر صرفاً علمی منحرف کرده است و او را در مرزی قرار داده که نه می‌توان او را کاملاً یک عارف دانست و نه یک روانشناس به مفهوم «کلاسیک» این کلمه... بهر حال نفوذ آثار او بسیار است و امروزه نمی‌توان بدون توجه به راه‌های تازه‌ای که او در زمینه اساطیر و بینش مثالی گشوده است، به این مطالب پرداخت. افرادی که مفهوم ناخودآگاه جمعی را انتقاد کرده‌اند بسیارند. «رنه گنون»^۱ فرانسوی می‌گوید حال که «یونگ» سخن از ناخودآگاهی به میان می‌آورد

چرا به «ابراگاهی» که ازجمله تجارب معنوی انسان است، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. «الیاد» نیز در یکی از کتابهایش به همین مسأله اشاره می‌کند ولی به‌رحال باید گفت که مفهوم «ضمیر ناخودآگاه» در دید خود «یونگ» مرز مشخصی ندارد و «یونگ» می‌گوید که می‌توان آنرا، هم درپائین و هم دربالا قرار داد. در یادداشتهای خود، یونگ می‌گوید: «این خدا نیست که «میت» است این «میت» است که وحی کلام الهی در زبان است. این ما نیستیم که «میت» را اختراع می‌کنیم، این میت است که به‌ما چون کلام الهی الهام می‌شود.» [۱۷۱] یونگ در جای دیگر می‌افزاید: «من حتی این فرضیه را ارائه کردم که پدیدار صورت‌پذیری «ارکتیپ» واقع‌ایست روانی که براساس حقایق «پسیکوئید»^۱ استوار است.» [۱۷۲] و این لفظ در نظر یونگ معنی «نومن» یعنی واقعیت روحانی و معنوی دارد. خلاصه درباره «ناخودآگاه» می‌گوید «اصطلاح ناخودآگاه را به‌منظور تحقیق علمی ابداع کردم، با علم به اینکه بجای آن می‌توانستم کلمه «خدا» را بکار ببرم تا آنجائی که به‌زبان اساطیری سخن می‌گوئیم «مانا»^۲، خدا، ناخودآگاه، مترادفند، زیرا از دو مفهوم اولی (مانا-خدا) همانقدر بیخبریم که از مفهوم آخری.»

می‌خواستیم در پایان به یک مقایسه اشاره کنیم، هر چند هم این مقایسه به‌نظر بعضی‌ها کفر تلقی شود: منظورم «هایدگر» و «یونگ» است. یکی فیلسوف است و دیگری روانشناس و در فرهنگ غرب این مرزها آشتی ناپذیرند. نه «هایدگر» به «یونگ» اشاره می‌کند و نه «یونگ» به «هایدگر». هر دو متفکران بزرگ آلمانی زبانند. هر دو در جستجوی آن «مطلقاً دیگرند». اگر از «هایدگر» درباره «یونگ» سؤال کنید لابد خواهد گفت که «یونگ» «سوژکتیویست» یعنی «خود بنیاد» است و از مرحله تضاد «سوژمابژه»^۳ که مبنای تفکر حصولی غربی است،

فرانگ‌زده است. اگر از «یونگ» درباره «هایدگر» سؤال کنید، خواهد گفت که «هایدگر» اهل «متافیزیک» است و او سروکاری با «متافیزیک» ندارد و فقط اهل تجربه و پیرو شیوه علمی است. بنابراین مرز بین این دو آدم بخوبی مشخص و معین است و شکاف بین آنها آشتی‌ناپذیر. حال بینیم این دو مرد بزرگ چه می‌کنند: یکی عمری را صرف مطالعه درباره «اساطیر» و ساخت مثالی تفکر می‌کند، و دیگری نیروی تفکر خود را معطوف به حقیقت وجود می‌گرداند. وجودی که «هایدگر» در جستجویش هست همانقدر نامعلوم و غیر علمی است که ناخودآگاهی که «یونگ» همواره با آن برخورد می‌کند. هر دو یک «هدف» دارند، و آن دست یافتن به آنچیزی است که در پس مظاهر این عالم «نامعلوم» و اسرارآمیز است و مانند خود «نومن» تعریف‌ناپذیر. وجود نزد «هایدگر» درحین ظهور، مستور است و برای نشان دادن این تناقض، این شکاف بین وجود و موجود یا این «چین»^۱ که باعتباری نیز دوگانگی مرموز است، «هایدگر» از کلیه امکانات زبان آلمانی مدد می‌جوید و بهمین دلیل زبانش ترجمه‌ناپذیر است. «یونگ» نیز برای درک همین «نومن» ده سال تمام به مطالعه علوم کیمیایی می‌پردازد و عمری را صرف تحقیق درباره اساطیر تطبیقی می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که درباره مرکز هسته‌ای «ارکتیپ» چیزی نمی‌دانیم. «هایدگر» نیز نمی‌گوید که چیزی یافته است و فقط تکرار می‌کند که فلسفه او کوره راهی است «جنگلی» که می‌کوشد از مرتبه «متافیزیک» بگذرد و به تفکر واقعی که تفکر متذکر به خاطره ازلی است راه یابد و این «خاطره ازلی» برای هایدگر «میتوس» و «لوگوس» و خلاصه زبان شعر و اساطیر است، همانطور نیز برای «یونگ» کنه هستی «ارکتیپ فی‌نفسه» یا بقول خودش «میتوس» است که چون کلام الهی به انسان الهام می‌شود. «یونگ» از مفهوم

من تجربی شروع می‌کند و به مفهوم «خود» می‌رسد و سرانجام، انسان و طبیعت را انعکاس یا جلوه‌ای از «نومن» یا از آن «مطلقا دیگر» می‌داند و رابطه متعارف علمی را واژگون می‌کند. «هایدگر» نیز کلام را «خانه وجود» می‌داند و ندایش را «بخش وجود» یعنی آنچه که به ما اهدا و داده شده است. به عبارت دیگر، هر دو از راههای مختلف و دیدگاههای متعدد به یک جا می‌رسند و آن اتکای کامل انسان در قبال نومن یا آن «مطلقا دیگر» است. هر دو از راههای گوناگون، تجربه ازلی‌ای را که هند بدان «آتما ویدیا» و «برهماویدیا»^۱ یعنی علم به حقیقت خود^۲ و به حقیقت برهنه، می‌گوید، تکرار می‌کنند. حال دانستن اینکه این دو متفکر به چه مقام عرفانی رسیده‌اند از صلاحیت راقم این سطور خارج است. ولی یک مطلب روشن است و آن اینکه تفکر «هایدگر» از رساله «وجود و زمان» تا آخرین رساله‌های او، تبدیل فلسفه به شعر است، و تفکر او بتدریج ساحت و بعد اساطیری می‌گیرد بطوریکه برخی هایدگر «دوم» را عارف می‌دانند نه فیلسوف، همچنین «یونگ» نیز بتدریج، از علوم تجربی دور می‌شود و به تفکر اشراقی می‌گراید، و خیلی‌ها او را دیگر روانشناس علمی نمی‌دانند و بیشتر به ساحری بزرگ تشبیه می‌کنند. به عبارت دیگر هر دو از قلمرو مشخص و معین حرفه خود خارج می‌شوند: یکی از «فلسفه» به معنی واقعی آن و دیگری از روانشناسی. به عبارت دیگر، هر دو تعریف ناپذیرند و در طبقه‌بندی معین نمی‌گنجند. ولی به نظر ما آنجائی که این دو از قلمرو مشخص حرفه خود خارج می‌شوند، همان نقطه‌ایست که این دو را به هم نزدیک می‌کند. زیرا این نقطه همان ندای «میتوس» و نیستی آفریننده «نومن» است که هم «هایدگر» را مسحور کرده است و هم یونگ را، هم این را «معنون»

۲۱۵ بینش اساطیری

کرده است و هم آن دیگری را. بعبارت دیگر «جنون نومن» یا حالتی که افلاطون بدان «شوریدگی مقدس» می‌گفت، هر دو مرد بزرگ را تسخیر و مسحور کرده است. و فقط از این دیدگاه خاص یعنی از دیدگاه تجلی «نومن» و اثری که روی این دو مرد بزرگ معاصر ما داشته می‌توانیم این دو را با هم مقایسه کنیم و بس.

فصل چهارم

میت، لوگوس، خاطره ازل

کلمه «میتوس» چنانکه ملاحظه شد، چندین معنی دارد. در تفکر یونان باستان «میتوس» با مفهوم «لوگوس» به معنی کلام مربوط است. «لوگوس» از طرف دیگر با فعل «لگنین»^۱ به معنی با هم نهادن و گفتن ارتباط دارد. متفکر آلمانی «والتر اتو»^[۱۷۳] معتقد است که مفهوم «زاملن»^۲ به معنی «جمع کردن»، «گرد هم آوردن» که برخی از متفکران به «لوگوس» منسوب می‌دارند، معنی اساسی «لوگوس» نیست بلکه معنی فرعی آنست. آنچه که به نظر «اتو» از کلمه «لوگوس» با توجه به مشتقات یونانی ولاتینی آن بدست می‌آید، مفهوم در نظر داشتن، تفکر کردن، توجه نمودن است. و در حالیکه مفهوم «لوگوس» تفکر کسی را دربر می‌گیرد که می‌اندیشد و سخن می‌گوید، «میتوس» همان معنی را از لحاظ عینی و کلی ادا می‌کند، زیرا «میتوس» به مفاهیمی چون به «فکر آمده»، «اندیشیده» اشاره نمی‌کند، بلکه واقعیت فی‌نفسه و اصالت خود چیز را در بر می‌گیرد.^[۱۷۴]

«کسیرر» نیز «لوگوس» را به معنی عقل و تفکر تعبیر می‌کند و آنرا مرحله متأخر از مرحله بینش اساطیری می‌داند. تفسیری که «مارتین هایدگر» از «لوگوس» و «میت» می‌کند با تعبیرات دیگران متفاوت است. ولی باید متذکر شد که تعبیر «هایدگر» آنچنان با مبانی تفکر و فلسفه خود او آمیخته است که بدون شناسائی محور اصلی تفکر او، تعبیراتی که وی از مفاهیم کهن فلسفه باستان یونان می‌کند، قابل فهم نخواهند بود. ولی چون بحث در اطراف فلسفه او در این

مختصر نمی‌گنجد و چون از سوی دیگر، زبان این متفکر بزرگ واقعاً ترجمه ناپذیر است، ما فقط به ذکر رئوس مطالب اختصار می‌کنیم و خواهیم کوشید، ارتباطی را که در ذهن «هایدگر»، «لوگوس» با «میت» و خاطره ازلی دارد، تا آنجائی که برای ما مقدور است، روشن کنیم. در دید «هایدگر»، «لوگوس»، «فوزیس»^۱ «میتوس» و «وجود»^۲ بهم مربوط‌اند. ابتدا ببینیم چگونه «لوگوس» در عین حال و یکجای وجود راسی نامدوهم^۳ بن^۴ را.^[۱۷۵] و بعد چگونه «میتوس» و «لوگوس» عین هم‌اند و در فلسفه «پارمنید» به یک چیز اطلاق می‌شوند، و خلاصه اینکه چگونه «لوگوس» و «میتوس» هردو به خاطره ازلی بازگشت می‌کنند. توضیح اینکه خاطره ازلی را در اساطیر یونان «منه‌زونیمه»^۵ می‌نامند و این خاطره، مادر فرشتگان الهام‌بخش یعنی «موز»^۶ ها است.

در قسمت «زمان در یونان» گفته شد که به نظر «هایدگر» تاریخ وجود^۷ بخش^۸ همان وجود است که خود را به ما می‌بخشد و در حین بخشش خود، مستور است. یعنی وجود با بخشیدن خود، ظهور می‌یابد و «ساحت - بازی - زمان» را پدید می‌آورد که در آن موجود بتواند ظاهر شود. بخش وجود مربوط به ظهور حقیقت و تجلی اول است. ولی این ظهور بدانگونه است که درحین ظهور، ریشه‌اش مستور و پنهان است. «هایدگر» این تجلی را «چین» می‌گوید؛ توضیح اینکه در این مفهوم، شکاف و دوگانگی‌ای مستتر است. رفع این شکاف است که می‌تواند به همسانی تفکر و وجودی که «پارمنید» از آن سخن می‌گوید تحقق بخشد. ولی از طرف دیگر این «شکاف» همان تقدیر و بخش وجود است و وجود خود، در ادوار گوناگون، هربار چیز دیگر می‌گوید^[۱۷۶] یا به عبارت دیگر، به اسم دیگری متجلی می‌شود. در آغاز فلسفه غرب

1. Physis؛ وجود؛ ظهور

2. Sein

3. Grund؛ علت

4. Mnesonymie

5. Muse

6. Seinsgeschichte

7. Geschick

وجود به اسم «لوگوس»، «فوزیس»، «میتوس» ظهور می کند زیرا در آن زمان، تفکر از حقیقت وجود منحرف نیست و وجود، علی رغم استتار و خفایش، منشأ فیاض تفکر و اندیشه است و انسان به حقیقت نزدیک است زیرا ساحت تفکر اساطیری است. بنابر این دیرینه ترین نحوه ظهور وجود در تفکر غرب، «لوگوس» و «میتوس» است و «لوگوس» همان چیزی است که وجود، در آغاز تفکر غرب، می گوید و این گویش اول، کلام خلاق «میتوس» نیز هست.

درباره ارتباط بین «لوگوس» و «میتوس» می توان گفت که هر دو به فعل «بن بخشی»^۱ اساطیری تحقق می بخشند، (ارتباط بین وجود و علت و لوگوس را در فصل مربوط به زمان در یونان گفتیم) یعنی در هر دو مورد، ظهور نخستین شکاف، حاصل شده است. همانطوریکه به نظر «هایدگر» تفکر واقعی آنست که بسوی آنچه که در حین ظهور مستور است، معطوف باشد، یا عبارت دیگر در حالیکه در نظر «هایدگر» رفع و برطرف کردن این شکاف (چین) نوعی جهش^۲ است که تفکر را بدون پل و بدون مدارج ارتقاء به ساحتی دیگر و به نحوه دیگر از گویائی راهبراست [۱۷۷]، همانطور نیز آئین، که خود تکرار و باز آفرینی بن بخشی اساطیری است، انسان را از نشأت این دنیا به ساحت حضور اساطیری رهنمون است و بازگشت به مبداء آغاز خود نوعی جهش و رجوع به اصل است یا عبارت دیگر جهش به مبداء است.

«هایدگر» در توضیح بیشتر این جهش می گوید: «خود جهش معاق در هواست. ولی در کدام هوا ولی در کدام اثیر؟ اصل علت^۳ از آن جهت اهمیت دارد که کلمه اصل^۴ به آلمانی معنی جهش را نیز می دهد و باین معنی اصل علت [۱۷۸] خود، نوعی «جهش به ذات وجود» است. بدین ترتیب ما دیگر نباید بگوئیم که «اصل علت (بن) مربوط به وجود

است، بلکه باید بگوئیم که اصل علت، جهش در وجود، یا عبارت دیگر جهش در «ین»^۱ است.

«جهش در ین» یعنی، به شیوه اساطیری، پیوستن به «هسته وجود، یعنی اتصال به منشأ آغاز، یعنی در عین حال «بازین بخشی» اساطیری، زیرا در بینش اساطیری انسان، آنگاه انسان اساطیری می‌شود که مرکز وجودش، بعلت رجعت به مبدأ، نقطه خلاق هرآئین، منشأ آفریننده هر بنا، و چشمه الهام هر کردار باشد. و این نقش «کسمو-گونیک» (جهان بنیادی) بدون جهش و رجعت پیشین میسر نیست؛ فقط آنگاه که انسان موجودی اساطیری شد، می‌تواند در عین حال، موجودی «جهان بنیاد» بشود، مضافاً به اینکه هر بنیاد و ین بخشی، مستلزم یک «ازل اندیشی» نیز هست.

هایدگر، به نظرم، با پیش کشیدن مفهوم جهش در اصل^۲ یکی از اساسی ترین مبانی بینش اساطیری را در متن تفکر امروزی جا داده است. ولی در اینجا مسأله ای پیش می‌آید و آن اینکه این جهش از کجا می‌آغازد و به کجا می‌انجامد؟ یا از کجا می‌جهد و به کجا می‌رسد؟ به نظر «هایدگر» محل این جهش^۳ تاریخ تفکر غرب است [۱۷۹]. «هایدگر» می‌گوید تفکر غرب، و به شرق هیچ اشاره ای نمی‌کند. آیا باید نتیجه گرفت که شرق هرگز از چنین جهشی برخوردار نبوده است؟ اگر «هایدگر» به شرق اشاره نمی‌کند به این دلیل است که او در جستجوی رابطه و «همدلی» با خاطره ازلی خودش است و چون غربی است و آلمانی به این دلیل در جستجوی ریشه های تفکر غرب است. ولی ما می‌دانیم که تجربه مشرق زمین از مبداء اساطیری تفکر، با توجه به گنجینه های سرشاری که از این تجربه بجا مانده است، عمیقتر و ازلی تر از غرب بوده است. «هایدگر» در یکی از کتابهایش، [۱۸۵] به یک دانشمند ژاپنی می‌گوید

که «خانه وجود» (کلام) آن دو یکی نیست و بهمین مناسبت ارتباط واقعی بین آن دو مشکل است و اولین حجابش همان وسیله ارتباط، یعنی کلام و زبان است. اگر «خانه وجود»، یعنی کلام را به معنی خاطره ازلی تا می‌کنیم، آنگاه بدون شک خاطره ازلی ما ایرانیان با خاطره ازلی غریبها یکی نیست و اصولاً نمی‌تواند یکی بشود، ولی از آنجا که هر دو از یک چشمه مایه می‌گیرند، می‌توانند در عمق ارتباط برقرار کنند. ولی امروز جهانی علمی مغرب زمین حاکم بر دنیاست و نحوه تفکر غربی در کلیه شئون رخنه کرده و بر ما نیز تسلط کامل پیدا کرده است. در این صورت مسأله گذر از «متافیزیک»، فقط مسأله غربی نیست بلکه شامل همه ما می‌شود و ما حتی بیشتر از غریبها، زیرا ما سلاح و پادزهری برای مقابله با آن نداریم، بهمین جهت برقراری رابطه با «خاطره ازلی» خودمان از طریق خلوت کردن با متفکران بزرگ ایرانی و بازیابی پیام مستور در آن خاطره، یکی از طرق مقابله با تفکر غربی است. توضیح اینکه شناخت خود فرهنگ غرب در وضع فعلی نه فقط ضروری بلکه حیاتی است، زیرا یکی از علل شیفتگی بی‌اساس و پرخاشگری بی‌اساس‌تر ما نسبت به غرب، جهل مادر قبال همان فرهنگ است.

بنابراین، طبق نظر هایدگر، «محل این جهش» تاریخ تفکر غرب است. تا آنجا که بخش و تقدیر وجود، خواهان جوهر متفکر انسان تاریخی است، تاریخ خود تفکر، قسمتی از قسمت و بخش وجود است و اگر تقدیر همان قسمتی است که بموجب آن، وجود در حین ظهور، مستور است، پس این استتار در عین حال «ارتباط» با جوهر انسان نیز دارد. بموجب این ارتباط «وجود» انسانی نمی‌شود بلکه جوهر انسان، بواسطه این ارتباط، در ناحیه «وجود» متوطن می‌شود. ارتباط انسان با وجود است که انسان را «انسانی» می‌کند و محل

سکونتش را «مسکنی مألوف» می‌نماید. باز باین جهت است که به‌نظر «هایدگر» کلام ارتباط انسان با «خانه وجود»^۱ است.

ولی اگر کلام مستتر در خانه وجود، کلامی است که در آغاز هر گفتار انسانی سخن می‌گوید، این کلام همان «فا-توم»^۲ یعنی «میتوس» و «لوگوس» است. ولی «فاتوم» لاتینی به‌معنی تقدیر نیز آمده و اگر بخواهیم مفهوم تقدیر را نیز بفهمیم باید بگوئیم از آنجا که که «وجود» خود را به‌ما می‌بخشد، «ساحت‌بازی-زمان» را نیز ارزانی می‌دارد و کاری می‌کند که امکانات جوهر انسان که مطابق با قسمت بخشیده به‌اوست، تحقق پیدا کند. و اگر ظهور «ساحت‌بازی-زمان» از برای تحقق بخشیدن به‌امکانات ممتاز آدمی است، پس جهشی که بمدد آن، ما نقش اساطیری خود را بازمی‌یابیم، کدامست؟ [۱۸۱]

در پاسخ این سؤال، «هایدگر» معتقد است که جهش آنگاه جهش است که تفکری متذکر به‌خاطره ازل باشد. کلمه «اندنکن»^۳ که «هایدگر» بکار می‌برد به‌معنی به‌چرای^۴ چیزی اندیشیدن و تفکر کردن است... خود کلمه «اندنکن» معنی «یادگار»، «خاطره» را نیز می‌دهد. ولی برای «هایدگر» اساس خود «تفکر» در اصل متذکر بودن به‌خاطره است. خاطره تعیین‌کننده تفکر نیست، این «ذات» خود تفکر است که متذکر به‌خاطره یعنی خاطره ازل است. «هایدگر» در تفسیر همین مطلب می‌افزاید: تفکری که متذکر به‌خاطره است «ازل اندیش» نیز هست^۵ مراد از «ازل اندیشی» یا «آغاز اندیشی» که از پیشوند «فور»^۶ آلمانی^۷ برمی‌آید، اشاره به‌آغاز است و نه گذشته زمانی. تفکر نزد «هایدگر» همواره معطوف به‌مبدأ است و نه «افقی» و تاریخی به‌معنی امروزی کلمه. تفکری که متذکر به‌خاطره است، متوجه همان چیزی

1. Haus des Seins

2. Fa-tum

3. Andenken

4. an

5. Das andenkend-vordenkende Denken

6. vor

7. vor-denken

است که در آغاز، در تقدیر وجود «نااندیشیده»^۱ باقی مانده است. [۱۸۲] و این جهش، نوعی رسوخ پارسایانه به کنه حقیقت، نوعی پیشرفت در ریشه هر اندیشه است. از این روست که تفکر باید این جهش را دائم از نو آغاز کند و در هر جهشی نو، به تجربه ازل۱ نزدیکتر شود و این جهش هربار ازل۱ تر، نه تکراری می‌شناسد و نه بازگشتی، و تا آن دم ضروری می‌نماید که تفکری که متذکر به خاطره است به خود وجود راه یابد و از حقیقت خود وجود به کلامی دیگر مبدل گردد. [۱۸۳]

در اینجا «هایدر» به جهش همان ارجی را قائل می‌شود که انسان اساطیری به «میت» یعنی کلام آفریننده قائل بود. ولی این جهش تصاعدی است و نه رهائی. تفکر در این جهش، محلی را که از آن دور می‌شود، در پشت سر نمی‌گذارد، بلکه آنرا بنحوی ازل۱ تر، از آن خود می‌گرداند. «از آن خود گردانیدن»، احیای همان خاطره ازل۱ است. زیرا تفکری که جهش می‌کند متوجه گذشته از یاد رفته نیست بلکه معطوف به آن چیزی است که همواره بوده^۲ یا آنچه‌زی است که هست، و بقا دارد. و آنچه در اصل بقا دارد و همواره بوده «گردآوری»^۳ گنجینه-هائی^۴ است که از آغاز بخش وجود، همچون «بودهای ازل۱»، موجود بوده و بمنزله چشمه پایان‌ناپذیری است که خاطره ازل۱ را سیراب می‌کند و در طول کامل بخش وجود، همواره همسان می‌ماند و نه می‌توان آنرا به تصور آورد و نه چون رشته‌ای سرخ از سیرتاریخ استخراج کرد. [۱۸۴]

بلکه بتوان برای مزید توضیح به استعاره‌ای توسل جست: اگر مبدأ و آغاز چشمه ازل۱، آبهای اساطیر و لوگوس باشد، رودی که از آن چشمه مایه می‌گیرد و جدا می‌شود، همان خاطره ازل۱ است که از چشمه گرفته تا پایان مسیرش همیشه همسان است و نقطه آغاز را به نقطه انتها

می‌پیوندند و اگر رود از چشمه فاصله می‌گیرد، این فاصله به معنی گسستگی از مبدأ نیست، زیرا که اتصال رود به چشمه آنی وقفه نمی‌پذیرد و از آغاز تا پایان مانند رشته‌ای متصل، واحد، یکپارچه باقی می‌ماند و همانطوریکه رود «گردآورنده» مسیر خود، از آغاز تا پایان است، همانطور نیز خاطره ازل‌ی گردآورنده همه «بود»ها در ساحت حضور «میتوس» و «لوگوس» است.

(۱) خاطره ازل‌ی یا «منه موزینه»^۱

در اساطیر یونان، «منه موزینه» الهه خاطره و حافظه است و مادر فرشته‌های الهام‌بخش است. «منه موزینه» دختر آسمان و زمین و نامزد «زئوس»^۲ است. بازی، موسیقی، رقص و شعر، به «منه موزینه» یا خاطره ازل‌ی تعلق دارند. «منه موزینه» از حال و آینده نیز خبر دارد ولی مهمترین وظیفه‌اش اینست که «بود»ها^۳ را به روشنائی ابدیت برساند. [۱۸۵] غرور شاعر باستان در این بود که با تذکر این خاطره و سرودن پیام آن، به زندگی جاوید راه یابد و این کار فقط ناشی از قریحه شاعرانه او نبود، زیرا او فقط صورت بخشنده الهامی بود که به او می‌رسید. وجودی متعالی از گذشته، همچون «بود»ی به سوی او می‌آمد و او را روشن می‌ساخت. بسیارند چیزهائی که در خاطره ازل‌ی بظاهر فراموش شده محسوب می‌شدند و منتظر کلامی بودند که به آنها فعلیت بخشد. برای شاعر روشن بود که این موجودات ازل‌ی هستند که جوهر دارند و از زندگی الهی برخوردارند. از این رو «موز»ها (فرشتگان الهام‌بخش) مرگ را نمی‌شناختند و بهمین مناسبت شاعری موسوم به «ساپو»^۴ به دخترش تذکر می‌دهد که نزد «موز»ها سوگواری مجاز نیست.

در خانه‌ای که به خدمت فرشتگان الهام بخش مشغولند
 نالیدن مجاز نیست و چنین کاری در شأن ما نیست. [۱۸۶]
 تمام اقوام قدیم جهان، خاطره ازلیشان را که «حافظه جمعی»
 قومشان نیز محسوب می‌شده، گرامی می‌داشتند. آیین نیایش نیاکان
 نیز بر همین اصل استوار است. زیرا حماسه خدایان و یادگار نیاکان و
 وقایع ازلای و اساطیری همه در بطن این خاطره محفوظند و آدمی
 می‌توانسته با توسل به آیین، خاطره این موجودات ازلای را در دلش
 احیاء کند.

«هایدگر» درباره این «خاطره ازلای»^۱ می‌گوید که
 خاطره «گردآوری» تفکری است که متذکر به همان خاطره ازلای
 است. [۱۸۷] این خاطر، چشمه فیاض شعر است و شعر بمثابة آبهایی است
 که گاهی در جهت معکوس بسوی چشمه جاری می‌شود یعنی بسوی
 تفکری که متذکر به خاطره است. [۱۸۸] بازگشتن به تفکر که خاطره ازلای
 نیز هست، یعنی راه یافتن به بطن اول اساطیر، زیرا «میتوس» و «لوگوس»
 یکی هستند و اگر این دو مفهوم از هم جدا می‌شوند، علتش آنست
 که هیچیک نتوانسته است «جوهر ازلای»^۲ خود را محفوظ بدارد. این
 جدایی در افلاطون مشهود است. پنداشتن اینکه «لوگوس»، «میتوس»
 را نابود می‌کند یک پیش‌داوری ناشی از «راسیونالیسم» جدید است
 و «هایدگر» در خاتمه این مطلب می‌افزاید: «منطق هیچگاه دین را
 نابود نمی‌کند و نابودی دین فقط به این دلیل است که خداوند خود را
 مستور می‌کند.»

درهند مفهوم «لوگوس» برای اولین بار در سرودهای «ریگ‌ودا»
 که بدون شک یکی از کهنترین آثار اقوام هند و اروپائی است ظاهر
 می‌شود. سرود «ریگ‌ودا» [۱۸۹] می‌گوید:

«در آن هنگام نه نیستی بود^۱ و نه هستی^۲ هوا و آسمانی که بر فراز آنست نبود...»

«در آن هنگام مرگ و جاویدانی هم نبود، نشانی از شب و روز هم نبود. در ازل، تاریکی را تاریکی مستور کرده بود... و همه آب بود و بی نشان، آن موجودی که پدید می آمد از خلأ^۳ پوشانده شده بود... آن (موجود) یگانه^۴ به نیروی حرارت^۵ به حرکت درآمد. خواهش^۶ آفرینش در آن تاریکی بوجود آمد. این نخستین هسته اندیشه^۷ بود. دانایان به کمک اندیشه به جستجوی آن حقیقت در قلب^۸ خود همت گماشتند و دانستند که بند هستی در نیستی است.»

در نوشته های بعدی هندچون «اوپانیشاد» ها این «هسته اندیشه» نام «بیضه زرین»^۹ را به خود گرفت. صفت «زرین» اشاره به نور، و تجلی است که در جهان شناسی اقوام کهن، نیروی نظام بخشنده و سازمان دهنده هاویه اولین است. «بیضه زرین» روی آبهای تاریک نیستی مانند گل می شکفت و شکفتنش به نظام آوردن عالم از آشوب و ظلمات ازلی است. در متون بعدی هند، بالاخص در رساله های «پوران» بیضه زرین مبدل به «بیضه برهن»^{۱۰} می شود. زیرا اولین موجودی که از این بیضه برمی خیزد برهن است. در اساطیر هند، برهن از نیلوفری که به بندناف «ویشنو» متصل است بوجود می آید. «ویشنو» در پایان عصر کیهانی بر تخت مار شکل خود، روی آبهای ازلی به خواب کیهانی فرو رفته است. هنگام آغاز آفرینشی نو، «ویشنو» جهان را به تخیل^{۱۱} می آفریند، و این نیروی تخیل خلاق «ویشنو» است که باعث می شود اولین هسته هستی همچون گل روی آبهای ازلی بشکفت. برهما که در

1. asad 2. sad 3. ekam 4. tapas 5. kāma
6. manasah reitah 7. hrđi 8. hiranyagarbha
9. brāhmānda 10. kalpayāti

درون گل نیلوفری قرار یافته، چهار سردارد و هرسرش ناظر به یکی از چهار جهت فضا است و چهار دست دارد، در هر دستی یکی از چهار کتب مقدس «ودا» را گرفته است. تبدیل دایره گل به مربع، یکی از دیرینه ترین ارکتیپ های اساطیری است و چنانکه ملاحظه شد، اشاره به «ماندالا» است. این هسته اندیشه و «بیضه زرین» در مکتب فلسفی «سانکھیا» مفهوم انتزاعی می گیرد و مترادف با عقل اول^۱ می شود. زیرا عقل اول، نخستین موجودی است که از پیوند روح و ماده اولین^۲ پدید می آید. در واقع «بیضه زرین» چه به صورت بسیار کهن آن یعنی «هسته اندیشه» در ریگ ودا، چه بصورت «بیضه برهمن» و چه بصورت «عقل اول» اشاره به اولین ظهور یا اولین تجلی روشنائی از تاریکی عدم است. آبهای ازلی که در اساطیر هند و سایر اساطیر می آیند، مظهر «هاویه» و تاریکی عدم است و بهمین مناسب است که «ریگ ودا» آبهای ازلی را نیستی، خلا^۳ و تاریکی می نامد.

مفسر معروف «اوپانیشاد» ها، «شانکارا» «بیضه زرین» را «صورت مثالی»^۴ همه موجودات می نامد و می گوید: «این «خود» بزرگ همه ارواح را چون رشته ای به هم متصل^۵ می کند و آن جمع جامع ارواح است.»^۶ [۱۹۰]

از این مطالب چند نتیجه می گیریم: ابتدا اینکه «بیضه زرین» نوعی لوگوس است یعنی هم بیک اعتبار مظهر شکفتگی و ظهور کامل وجود است و هم باعتبار دیگر ریشه بی ریشه هستی است، زیرا روی آبهای ازلی قرار گرفته است. ولی از آنجائی که «بیضه زرین» مظهر شکفتگی کامل است مانند رشته ای گردآورنده همه «بود» هاست، یعنی در این گردآوری، گذشته و حال و آینده را درآنی که فراسوی آن سه

1. mahat buddhi

2. prakrti

3. linga rūpa

4. sūtrātman

5. jīvaḥana

6. sūtra

است، بهم می‌پیوندند، این رشته از سوی دیگر، چنانکه گفته شد، گرد-آورنده «بود» ها یعنی در اینجا «تأثرات لطیف» یا «واسانا»^۱ هاست و غرض از «واسانا» تأثرات و بقایای همه آثار و اعمال دوران آفرینش پیشین است که در اقیانوس ازلی در تاریکی عدم خفته و نهفته است و به یاری قوه متخیله «ویشنو» از نو فعلیت می‌یابد. در انسان این «واسانا» ها در حافظه قرار گرفته‌اند، و اگر آنها در سطح کیهانی بیضه زرین در نظر بیاوریم، آنگاه می‌توان گفت که «بیضه زرین» به معنی راستین کلمه حافظه جهانی و خاطره ازلی است. نمونه این خاطره ازلی در انسان، چنانکه در قسمت مربوط به زمان در هند ملاحظه شد، حافظه انسان است، یکی از راههای کهن هند برای گریز از چرخ بازپیدائی، راه یافتن و شناختن همین خاطره ازلی است. زیرا بنا به عقاید حکمای هند، حافظه انسان مملو از تأثرات پیشین است که در سطح کیهانی در «بیضه زرین» نهفته است و در سطح انسانی در حافظه خود انسان موجود است. رسوخ به این حافظه دو نتیجه دارد: اول اینکه، انسان به دگرگونیهای پیشین خود آگاهی پیدا می‌کند، زیرا این تأثرات انباشته از صور اعمال پیشین^۲ است و رسوخ بدان، در واقع شناختن و دانستن کیفیات زندگیهای گذشته است. پس انسان از طریق نفوذ به خاطره ازلی به چگونگی احوال گذشته خود آگاه می‌شود. دوم اینکه، رسوخ به این خاطره در واقع پیمودن زمان در جهت معکوس است، زیرا این خاطره، گذشته و حال و آینده را در وحدت تجزیه‌ناپذیر لحظه، یکی می‌کند، و اگر انسان آنها در جهت معکوس ببیناید، به «مبدأ» خاطره که گردآورنده همه «بود» ها و لحظه‌ای فراسوی گذشته و حال و آینده است، راه می‌یابد. ولی در اینجا ذکر این نکته ضروری است که آرزوی دیرینه هند، هم شناسائی و ارتباط با خاطره ازلی و هم نابودی آنست

زیرا عرفای هند معتقدند که آزادی مطلق و استغراق کامل آنگاه تحقق می‌یابد که آدم از هستی نیز قدمی فراتر بنهد و در نیستی مطلق فانی شود و یکی از موانع پیشرفت انسان در این راه، همین تأثرات موجود در حافظه است. از آنجا که محتوای این تأثرات فاقد آگاهی است اینان در اصل تشکیل دهنده ضمیر ناخودآگاه هستند و کوشش و همت مکاتب «یوگا» در هند مصروف این شده است که محتوای ناخودآگاه را بسوزاند و نابود کند و ذهن را مبدل به لوحی پاک و صاف گرداند. ولی در خاتمه باید خاطرنشان بسازیم که طبق نظر عرفای هند، خاطره ازلی را آنگاه می‌توان بکلی منهدم کرد که آنرا کاملاً شناخته باشیم، از این رو شناسائی و ارتباط با آن یکی از شرایط اساسی آئین پاکبازی و ریاضت در هند است.

حال اگر بخواهیم خاطره ازلی یا «خانه وجود»، هر قومی را نسبت به مبداء بسنجیم و ببینیم خاطرات ازلی اقوام چه نسبتی با چشمه اولی و «ارکتیپ» های ازلی دارند می‌توان گفت، خاطرات اقوام گوناگون جهان بمثابة رودهایی هستند که هر یک از آبشخور اولی مایه می‌گیرد و هر یک به سوی دریا روانه می‌شود و ارتباط خود را، علی‌رغم تنوع صور و اختلافات ناشی از خصائص قومی، با مبدأ حفظ می‌کند و هر قومی و هر انسانی، به فراخور اصالت خود و به نسبت وفاداری‌اش به خاطره ازلی، از فیض این مبدأ جهش اولین، بهره‌مند است و پیام این آغاز و طرح‌های ازلی‌ای که در پگاه اساطیری زمان، به انسانها ارزانی شده‌اند در اساطیر همه ملل و اقوام متجلی است و اساطیر کلام آفریننده «میتوس» را تا آن دم در دل انسانها زنده نگاه میدارند که ارتباطشان با چشمه اولین قطع نشده باشد، زیرا حافظه و خاطره اقوام و ملل بسان شاخ و برگهای درخت بزرگ اساطیری است و کافی است که ارتباط با ریشه قطع گردد تا شاخه پپلاسد و چون عضوی زائد از درخت جدا

گردد. بهمین دلیل است که «ارکتیپ» ازلی چون «کودکی ابدی» میان انواع و اقسام مال ظاهر می‌شود و پیام کهن مستتر در «میتوس» را به زیانهای گوناگون جهان باز می‌گوید، زیرا بقول «والتر اتو» گذشته و حال و آینده سه نحوه ظهور نیروی خداوندی است و هرخدائی سه صورت دارد: در گذشته، خدای ازلی و قدیم^۱، در آینده خدائی که بینهایت را در پیش دارد، و در حال خدائی که نگاه می‌کند و ورای زمان است. با برخورد با این سه، انسان به درون وجود خود بازمی‌گردد، و در عین حال بمدد پاسخی که می‌بایستی وی با جسم و روحش به آن سه بدهد، جوهر خویش را نیز باز می‌یابد^[۱۹۱]، آنجائی که خدای قدیم و خدای حال و خدای آینده، در لحظه‌ای تجزیه‌ناپذیر، یکی می‌شوند، همان عرصه‌ی خاطره‌ی ازلی است که ما را به چشمه‌ی اساطیر و به بازی کودک ابدی راهبر است.

انسان خاطره‌ی ازلی را چگونه احیا می‌کند؟ این آئین است که خاطره‌ی ازلی را بیدار می‌کند. زیرا آئین انعکاس «میت» است یا عبارت دیگر آئین جنبه‌ی عملی و زنده‌ی محتوای اساطیری است. هر دو بنوبه‌ی خود دوجنبه‌ی یک واقعیت ازلی هستند که بین دو قطب یعنی مبدأ و انسان، بینهایت و محدود واقع می‌شوند. «میت» خاطره‌ی ملکوتی و ابدی را به دنیای ناسوتی و نسبی انسان می‌آورد و در این «تنزل» جوهر والای خویش را از دست نمی‌دهد، بلکه آنرا طوری تغییر می‌دهد که در قلب محدود انسان بگنجد و در واقع به انسان، صورت انسانی میت را باز می‌نمایاند و به زبان او سخن می‌گوید، و در این نزول، فاصله‌ی عظیم بین آن دو را یکجا از میان بر نمی‌دارد بلکه ابدی، ابدی می‌ماند و جوهر انسان تغییر می‌یابد و بعلت برخورد با آن «مطلقا دیگر» که در کنه «میت» مستتر است، انسان دگرگون می‌شود و در قبال تجلی

۲۳۱ بینش اساطیری

اساطیری، روی معنوی خویش را می‌نمایاند و به زبان کلام الهی لب می‌گشاید و بقول «والتر اتو» «انسانی کردن نیروی الهی در «میت» و الهی شدن انسان در آیین، در فعلی یگانه برخورد می‌کنند.» [۱۹۲] اگر «میت» پیام ازلی و حقایق ابدی را به انسان می‌رساند، آیین، پاسخ انسان به ندای موجود در «میتوس» و «لوگوس» است.

فصل پنجم میت و کلام آفریننده

موقعیکه می‌گوئیم «میت» کلام است، منظور کلامی است که با سخن معمولی که هر روز می‌گوئیم و می‌شنویم متفاوت است. «میت» کلامی است که نیروی اسرارآمیز و سحرانگیز دارد. «میت» فقط به چیزها معنی نمی‌دهد بلکه هستی‌بخش آنهاست. کلام اساطیری بمنزله علامت و نشانه قراردادی نیست، بلکه کلمه عین چیزی است که می‌نامد و چیز عین کلمه است. آنچه توسط کلام اساطیری تحقق می‌یابد، واقعیت مطلق است و در این مقوله کشمکش بین علامت و معنی از میان می‌رود، و بین این دو، رابطه همجوهری صرف برقرار می‌شود. [۱۹۳] میان صورت و معنی، میان شیء و اسم، وحدتی است تجزیه‌ناپذیر و کلام اساطیری، جوهر هر واقعیت و مبنای هر حقیقت است. بلکه بتوان نیروی آفریننده کلام را در نظریات بدیعی که هندوان از دیرباز درباره ماهیت و ظهور کلام الهی ابداع کرده‌اند، جستجو کرد. هند بنیانگذار یک «متافیزیک» کلام است که در آن نه فقط جنبه خلافت کلام بررسی شده است بلکه حضور این کلام در انسان و نحوه پیدایش تدریجی‌اش نیز مورد تحقیق قرار گرفته است. عارفان هندو بالاخص پیروان مکتب «تانترا»^۱ برای بیداری و شکفتن این کلام مستور در نهاد انسان، راههای عجیبی عرضه داشته‌اند که بمرور زمان در مکاتب گوناگون نظام می‌یابند و سرانجام بصورت «کوندالینی یوگا»^۲ که بی‌گمان یکی از غریب‌ترین یوگای هندی است درمی‌آید.

ظهور کلام در هند مربوط به علم وجود و تجلی اول است؛

1. tantra

2. kundālinī yoga

بسیارند رساله‌هایی که به کلام ازلی اشاره می‌کنند. در «ریگ‌ودا»^۱ و «اوپانیشاد»ها مبحث کلام بررسی شده است و یکی از مکاتب ششگانه فلسفی هندو یعنی مکتب «می‌مانسا»^۲ بنیانگذار فرضیه «اصالت صوت»^۳ است. [۱۹۴] فلسفه کلام در هند مربوط به دو نحوه وجود برهمن است: برهمنی را که در استار غیب محض است، برهمن بی کلام یا بی صوت^۴ می‌گویند. این عدم محض را برهمن بی صفت و کیفیت^۵ نیز می‌نامند. در حالیکه به برهمنی که منشأ تجلی اول و ظهور هستی است، لفظ «برهمن با کلام»^۶ یا برهمن با کیفیت و صوت^۷ تعلق می‌گیرد و این مقام خداوندی یا بقول هندوان «ایشوارا»^۸ است. [۱۹۵] برهمن «با کلام» را «نادا»^۹ نیز می‌گویند. «نادا» کلام ازلی است که از نطفه یا نقطه اولین^{۱۰} صادر شده است. توضیح اینکه در وجه تمثیلی کلام مقدس، نقطه همان علامت غنه‌ایست (ن) که روی کلام مقدس یعنی «ام» —  قرار می‌گیرد. و کلامی را که از این نقطه پدید می‌آید، بصورت نیم دایره‌ای [ن] که واقع زیر نقطه است، نشان می‌دهند. حجاب مقدس که اسرار آمیزترین و سری‌ترین کلام است به «ام» معروف است. «ام»^{۱۱} وردی^{۱۲} است که تمام هستی را در بر می‌گیرد و جمیع مراتب وجود بطور اجمال در آن موجود است. بنابه «ماندوکیا اوپانیشاد»^{۱۳} کلام مقدس مظهر تمام هستی است و از سه حرف آ (A)، «او» (U) و «م» (M) تشکیل شده است و در ضمن، هریک از این سه حرف با درجه‌ای از درجات وجود منطبق است:

۱) A (akāvaḥ) مرتبه بیداری^{۱۴} طبیعت کل در سطح عالم صغیر^{۱۵}

1. Rig Veda, I, 164, 43

2. mimāṃsā

3. s'abdapūrvatva

4. nis'abda - brahma

5. nirguna

6. s'abda-brahma

7. saguna

8. Isvara

9. nāda

10. bindu

11. Om

12. mantra

13. māndūkyopaniṣad, VIII - XII

14. jāgrat

15. Vis'va

با طبیعت کل در سطح عالم کبیر^۱، با جسم کثیف^۲، با نیروی عمل^۳، با جوهر انبساط^۴، با خدای آفریننده^۵ با زمین، بارنگ سرخ، با عناصر زمین و آتش منطبق است.

۲) U (ukāra) با مرتبه خواب با رؤیا^۶ با صور مثالی و تخیلی در سطح عالم صغیر^۷ با صور مثالی در سطح عالم کبیر^۸ با جسم لطیف^۹ با نیروی خواهش^{۱۰} با جوهر تصاعدی^{۱۱} با خدای محافظ جهان یعنی «ویشنو»^{۱۲} با فضای میانه، با رنگ سفید، و با عنصر هوا منطبق است.

۳) M (makāra) با مرتبه خواب عمیق بی رؤیا، (که مرتبه وحدت است) با علم حضوری (آگاهی به وحدت... prajna) در سطح عالم صغیر، با مرتبه نطفه ای^{۱۳} یعنی مرتبه استار در عالم کبیر، با نیروی اشراق^{۱۴} با جوهر تاریکی که در این مورد بخصوص تاریکی پیش از خلقت [۱۹۶] است، با خدای تخریب کننده^{۱۵} با آسمان و خورشید، با رنگ سیاه منطبق است. [۱۹۷]

کلیه این انطباقات گویای اینست که «أم» مظهر تمام هستی است و جمیع درجات و نشئات وجود را در بر می گیرد و چون از طرف دیگر، بین خدایان، الوان، اشکال، عناصر، مراتب آگاهی، بروزات وجود و همچنین بین عالم صغیر و عالم کبیر، تقابل و تطابق رموز و سحر- انگیزی هست، از این روست که هر که این «مانترا» (کلام مقدس) را از آن خود گرداند، جمله نیروهای رموزی را که در بطن کلام بالقوه نهفته اند و در وجود خودش نیز نمونه هائی دارند، بیدار خواهد کرد و هدف «کوندالینی یوگا» همین است.

- | | | | |
|-----------|------------------|-----------------|-----------|
| 1. virāt | 2. sthūla | 3. kriyā s'akti | 4. rajas |
| 5. Brahma | 6. svapna | 7. taijasa | 8. sūtra |
| 9. sūkama | 10. icchā s'akti | 11. sattva | 12. Viṣṇu |
| 13. bljā | 14. jñāna-s'akti | 15. S'ivā | شیوا |

نقطه‌ای که روی کلام مقدس جای گرفته «کلام مطلق»^۱ یا برهن با کلام^۲ است. نیم دایره‌ای که زیر نقطه وحدت صوتی قرار یافته، اولین نوسان یا اولین ارتعاش صوتی^۳ حاصل در اثیر^۴ لایتهای است که از استتار وجود یعنی نقطه کلام ازلی صادر می‌شود. توضیح اینکه برهن بی کلام^۵ که عدم و نیستی است و رای این نقطه است. این صوت ابدی^۶ که از نقطه آغاز بوجود می‌آید در قلب انسان مستقر است. در حالیکه «جایگاه» خود نقطه و نطفه کلام در پائین‌ترین قسمت ستون فقرات^۷ که ریشه نیروی کیهانی^۸ است مستور است. همانطوریکه در سطح کیهانی، نقطه کلام ازلی، مظهر استتار و نهفتگی نیروی عظیم کیهانی است، همچنین در سطح عالم صغیر، استتار و خواب نیروی کیهانی، در ناخود آگاه‌ترین قسمت انسان که همان پائین‌ترین نقطه ستون فقراتش باشد قرار گرفته است. در هند، مراتب و مدارج ظهور کلام از استتار کمون تا ظهور کامل، مطابقت تام با درجات پیاپی تولید صوت در انسان دارد، مضافاً به اینکه با بیداری کلام ناخود آگاه خفته در نهاد انسانی و اتصال آن به مرکز «ابراگاهی» واقع در بالای سر، یعنی در مرکز موسوم به نیلوفر «هزار گلبرگ»^۹ جمع‌اضداد که همان ازدواج «شیوا» و «شاکتی» است، تحقق می‌یابد و انسان به نجات نهائی می‌رسد.

(۱) چهار درجه ظهور صوت

«یوگا کوندالیوپانیشاد» [۱۹۸] در شرح ظهور صوت می‌گوید: [صوتی که] از کلام والا^{۱۰} صادر می‌شود در مرتبه «کلام بیننده»^{۱۱} «دوجوانه»^{۱۲} می‌کند

1. parā-vāk

2. s'abda-brahma

3. nāda

4. ākās'a

5. nis'abda

6. anāhata

7. mūlādhāra

8. kundālīni

9. sahasra cakra

10. parā vāk

11. pas'yaṁti

12. dvi - dalikṛta

و پس از رشد در مرتبه «کلام میانه»^۱ در مرتبه «کلام ظهوریافته»^۲ می‌شکند. کلامی که بدین نحو ظاهر می‌شود، در جهت معکوس در هنگام انحلال عالم، به‌مبدأ که همان مرتبه نطفه‌ای کلام است باز می‌گردد.

درباره انطباق این چهار مرحله با مراکز ایجاد صوت در انسان، مفسر این اوپانی‌شاد می‌افزاید که مرکز لطیف کلام مطلق و والا در پایه ستون فقرات جای گرفته، «کلام بیننده» در مرکز قلب^۳ و «کلام میانه» در گلو^۴ و «کلام شکفته» در دهان^۵.

پس چهار مرحله ایجاد کلام عبارتند از کلام مطلق، کلام بیننده، کلام میانه و کلام شکفته.

۱) کلام مطابق همان مقام برهمن «با کلام» است که مرتبه استار و نطفه کلام^۶ و خواب عمیق بی‌رؤیا^۷ است. این مرحله را نقطه آغازین^۸ نیز می‌گویند. در این مرتبه، نیروی سحر کلام مانند ماری است که دور خود پیچیده و در درون نقطه ازلی خفته است. مظهر این مقام در انسان همان پایه ستون فقرات و مرحله خفتگی و ناخودآگاه کلام است. یعنی در این مقام نیروی آفریننده «کوندالینی» که نیروی خلاق ممتاز^۹ است در خواب ازلی‌اش مستغرق است و بسان ماری است که بصورت حلزونی هشت‌بار دور خود پیچیده است. این مرتبه را در ضمن، مطابق با مرتبه «ماده اولیه»^{۱۰} که در آن سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی^{۱۱} در تعادل و توازن محض هستند، می‌دانند.

۲) «کلام بیننده»^{۱۲} همان مقام تجلی اول، ظهور نخستین و مرتبه «لوگوس» است که در اساطیر هند بدان «بیضه زرین» اطلاق

- | | | | |
|-------------|--------------|------------|---------------|
| 1. madhyamā | 2. vāikhari | 3. anāhata | 4. vis'uddhi |
| 5. āsyastha | 6. bijābhāva | 7. susupta | 8. bindu |
| 9. s'akti | 10. prakṛti | 11. guṇa | 12. pas'yaṇti |

شده است. در این مقام، کلام، همه هستیها را در بینشی واحد و یکپارچه در برمیگیرد. این همان صدور ارتعاش اول^۱ در اثیر لایتناهی است یا اولین موج حاصل در «ماده» بی تعین ازلی است و مرکز آن در عالم صغیر، قلب است. در جهانشناسی مکتب «سانکیها»^۲ این مرتبه مطابق با ظهور «اندیشه اول» یا «عقل اول»^۳ است که بر اثر تزلزل تعادل سه نیروی تصاعدی و انبساطی و نزولی پدید می آید. این مقام در ضمن با مرتبه تخیل کیهانی^۴ که عرصه ظهور خود «مایا» است منطبق است. (۳) کلام میانه^۵ مرحله تعین بیشتر کلام است که بموجب آن کلمه و معنی^۶ به صورتی لطیف از هم تفکیک می شوند و پنجاه حرف^۷ الفبای سانسکریت بصورت لطیف بوجود می آیند. مرکز این مرتبه در انسان ناحیه گلو یعنی دستگاه ایجاد صوت است.

(۴) کلام شکفته^۸ مرحله ظهور عینی کلام است که لباسی محسوس جهت انتقال معقول به تن می گیرد. کلمات و معانی که در مرحله «کلام میانه» به صورت لطیف از هم جدا شده بودند، در این مرحله تجسد می یابند و به قالب اصوات محسوس در می آیند. «کلام شکفته» مطابق با مرتبه بیداری است، در حالیکه «کلام میانه» و «کلام بیننده» مرتبه خواب با رؤیا را که همان برزخ بین بیداری و خواب بی رؤیا است در بر می گیرند. جایگاه کلام شکفته در انسان، دهان است.

اینک با توجه به این چهار مرحله تولید «صوت» که از مرتبه استتار نقطه اولین تا شکفتگی کامل در جهان محسوسات، کلیه مراتب وجود را در بر می گیرد، ببینیم کلام آفریننده که در نهاد انسان خفته است چگونه بیدار می شود و چگونه انسان با تحریک این نیروی سرشار،

1. spanda

2. sāmkhya

3. mahat buddhi

4. taijasa

5. madhyamā

6. s'abda-artha

7. matrka

8. vaikharī

به مقام اتحاد اضداد که همان تناکح «شیوا - شاکتی» است نائل می‌آید.

۲) «کوندالینی» و اشراق کلامی

«کوندالینی» نیروی متعالی^۱ است [۱۹۹] که در پایه ستون فقرات یعنی در «مولادارا» که مخفی‌ترین مرکز ناخودآگاهی موجود در انسان است قرار گرفته. «کوندالینی» الهه نیرومند و توانائی است که او را بشکل ماری ماده^۲ نشان می‌دهند.

«کوندالینی»، با دهانش مجرائی^۳ را که در درون آن، نیروی کیهانی جریان پیدا می‌کند مسدود کرده است. بیدار کردن «کوندالینی» یعنی عبارت دیگر کشودن در این مجرا. «کوندالینی» را به انواع گوناگون شرح می‌دهند. از دیدگاه اساطیری «کوندالینی» ماری است که در نهاد انسان خفته است و نطفه جامع پنجاه حرف^۴ الفبای سانسکریت است که با حلقه‌های این مار خفته مقایسه شده است، یا طبق نوشته دیگری «کوندالینی» ماری است خفته که هشت بار دور خود بصورت حلزونی پیچیده و هشت حلقه آن مطابق با هشت اصل یعنی: زمین، آب، آتش، اثير، ذهن، عقل و خودآگاهی است. عبارت دیگر، جمله اصول مهم مکتب جهانشناسی «سانکھیا» بالقوه در این مار خفته، موجود است. از لحاظ وجه تمثیلی کلامی، «کوندالینی» همان نقطه^۵ واقع روی کلام مقدس یعنی «ام»^۶ است که قبلاً بدان اشاره شد.

بیداری این مار «خفته» [که در ضمن مظهر ناخودآگاهی است و در سطح کیهانی، مطابق با خواب اخروی «ویشنو» در پایان دوره کیهانی یا مرحله هاویه و بی‌شکلی^۷ است] و عبورش را از مجرای

1. pârâ s'akti

2. bhujaṅgi

3. sūṣūmnâ nâdi

4. matrka

5. bindu

6. omkâra

7. chaos

لطیف، به جرقه‌ای برق‌آسا تعبیر می‌کنند. کوندالینی بمحض اینکه به مدد نیروی «ذکر»^۱ و تنظیم تنفس بیدار شد، پنجاه حلقه خود را می‌گشاید و سر برمی‌آورد و جهشی عمودی در پیش می‌گیرد و پس از عبور از مراکز گوناگون، سرانجام به «نیلوفر هزار گلبرگ» که روی نوك سر واقع است می‌رسد، نیلوفر مذکور را می‌شکوفاند و بتدریج خلع ضائم از خود می‌کند و نیروی سرشار ناخودآگاهی را در عرصه ابر-آگاهی مستهلک می‌کند و در نتیجه مقام جمع اضداد که ازدواج «شیوا-شاکتی» و هماهنگی اضداد است حاصل می‌شود. [۲۰۰]

حال دانستن اینکه «کوندالینی» خفته در نهاد انسان، چگونه بیدار می‌شود و چگونه این «کلام» جوانه می‌زند و می‌شکند، مسأله-ایست بغرنج و مفصل. ما فقط به رؤس مطالب اشاره می‌کنیم. یکی از طرق بیداری «کوندالینی» ذکر، حبس دم، و آمیزش عبادی^۲ است که مخصوص مکتب «تانترا» است.

ذکرهای آئین هندو، معروف به «اجاپا»^۳ و «همسا»^۴ است. آئین هندو که در هر مورد جویای روش دقیق تحلیلی است در تجزیه این کلمه یعنی «همسا» آنرا بدو جزء «اهام»^۵ و «سا»^۶ بخش می‌کند و این دو، ضمیرهای شخصی در زبان سانسکریت است. «اهام» یعنی من و «سا» یعنی او. در نتیجه معنی ذکر یعنی: «او منم»^۷. «اوپانیشاد» می‌گوید: روح مدام در ذکر «همسا» است. [۲۰۱] با «ها» دم بیرون می‌رود و با «سا» داخل می‌شود، روح دائم در ذکر «همسا» است. بنا به نوشته-های دیگر، تمرکز به این کلام که خود نیز صورت دیگر کلام مقدس یعنی «ام» است، به منزله نوعی قربانی ذهنی است. [۲۰۲] این کلام در درون وجود بماند روغن در درون دانه است، و کلیه موجودات از برهن

1. hamsa

2. maithuna

3. ajapā

4. hamsa

5. aham

6. sa

7. sah-aham

تا ناچیزترین علف، محلو از این نیروی سرشار است و این نیرو نیز از سوی دیگر، در نهاد انسان، یعنی در همان پایه ستون فقرات خفته است. بنابراین، با تلطیف کردن نیروی مستتر در ذکر «همسا» یادکر-های دیگر، دانه کلام مقدس موجود در آن، بیدار می‌شود و بیداری این کلام چنانکه ملاحظه شد، بیداری همان «کوندالینی» است. مراحل که «کوندالینی» طی می‌کند بدین قرار است:

هرگاه کوندالینی بیدار شد، از مرکز اولی که معروف به «مولادارا» است سر برمی‌آورد. این مرکز را با نیلوفری که چهار گلبرگ دارد مقایسه کرده‌اند. در مرکز این گل، آلت «مادینگی»^۱ که مظهر نیروی خلاقه است، قرار دارد و در میان «یونی»، آلت «نرینگی»^۲ قرار گرفته است. مرکز بعدی معروف به «اسوادیشنا ناچاکرا»^۳ است که زیر اعضای تناسلی قرار یافته است. این مرکز را به گلی تشبیه می‌کنند که شش گلبرگ دارد. مرکز سوم معروف به «مانی پوراچاکرا»^۴ یا «شهر جواهر» است و مانند گلی است که ده گلبرگ دارد. مرکز چهارم معروف به «اناهاتا چاکرا»^۵ است که در مرکز قلب است و با گلی مقایسه شده که ۱۲ گلبرگ دارد. عبور به درون این مرکز از طریق خدای محافظ جهان، یعنی «ویشنو» میسر است. مرکز پنجم، معرف به «ویشودی چاکرا»^۶ است که در ناحیه گلو قرار گرفته و گلی است که ۱۶ گلبرگ دارد. مرکز ششم معروف به «اجنیاچاکرا»^۷ است که بین ابروان قرار گرفته است و مانند گلی است که دو گلبرگ دارد، عبور به این مرکز از طریق «رودرا» که یکی از اسامی «شیوا» است تحقق می‌یابد و سرانجام مرکز هفتم معروف به مرکز «هزار گلبرگ»^۸ است که بالای سر قرار گرفته است و آن را به گلی تشبیه می‌کنند که هزار گلبرگ دارد. در این مرکز است که ازدواج

1. yoni 2. phallus-linga 3. svadhisthāna cakra

4. manipūra cakrā 5. anabata cakra 6. visuddhi cakra

7. ajnā cakra 8. sahasra cakra

«شیوا» و «شاکتی» که نیروی خلاق و آفریننده شیوا است بوقوع می‌پیوندد و یوگی به آگاهی نهائی می‌رسد. این هفت مرکز، مظاهر مراتب آگاهی است. نتیجه اشراق کلامی توسط «کوندالینی»، جسم انسان را مبدل به معبدی می‌کند و انسان به معنی راستین کلمه «عالم صغیر»^۱ می‌شود و جمله مراتب وجود و درجات آسمان، نمونه و مظهری در انسان می‌یابند. هر مرتبه از این مراکز منطبق با یکی از افلاک هفتگانه جهانشناسی هندو است، و ستون فقرات انسان مطابق با کوه اساطیری^۲ می‌شود و خدایان اساطیری هند، هریک منصب و مقری در یکی از این مراکز هفتگانه می‌یابند و انسانی که به این مقام ممتاز می‌گردد در اصل انسانی است کیهانی^۳ و هرگاه انسان به مقام جمع اعداد برسد بقول «اوپانیشاد» سه مرتبه بیداری، خواب با رؤیا، خواب عمیق بی‌رؤیا، و همچنین عالم محسوس، عالم مثال، عالم توحید در «خود مطلق»^۴ مستولک می‌شوند و همه چیز فانی می‌شود. «بیضه برهن»^۵ و علمی که مولد آن بود، در آتش معرفت معدوم می‌گردند هر آنچه که توسط «خود ممتاز» فانی شود مبدل به همان «خود ممتاز» می‌گردد.

اشراقی که توسط نیروی سحر کلام اساطیری خواه «أم» خواه «همسا» خواه اوراد دیگر حاصل می‌شود، مربوط به قدرت جهان‌بنیادی کلام است که «هستی‌بخش» وجود است و درکنه خود جامع جمیع مراتب هستی است و همه چیز از قبیل اصوات، اشکال، الوان، صور، مراتب هستی، مراتب آگاهی، خدایان، در ضمن این کلام مستترند و با هم قابل انطباق. سیل عناصر سه‌گانه‌ای را [سه‌خدا، سه مرتبه هشیاری، سه‌نحوه ظهور، سه‌جوهر تصاعدی، انبساطی، نزولی و غیره]

1. microcosme 2. Meru 3. anthropocosme
4. paramâtman 5. Brahmanda

که ما با آنها در مسالک هندو برخورد می‌کنیم، حاکی از تطابقات، تشابهات و همدمی رموزی است که بر کلیه موجودات عالم حاکم است و به موجب آن، هر چیز در هر مرتبه هستی، نمونه و مثالی دارد و هر چیز با هر چیز دیگر بطور رموزی مرتبط است و همه خفته در نطفه ازلی کلام آفریننده و اساطیری‌اند و این خود باز روشنگر منطق خاص بینش اساطیری است که با منطق متعارف شیوه استدلالی و اصول و مقولات روش عقلانی فرق اساسی دارد و در ساحتی واقع شده است که می‌توان آنرا علم بی‌واسطه حضوری و اشراقی نام نهاد.

یادداشتها

1. Ed. Minor III. p. 224
2. Ed. Minor II. pp. 293 - 294
3. F. W. Schelling: *Essais*, traduits par S. Jankélévitch, Paris, 1975 p. 175
4. Erich Neumann: «Kunst und Zeit» *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1951, p. 11
5. به انگلیسی میت myth به آلمانی mythus به یونانی muthos. کلمات خارجی‌ای که در این متن آمده برحسب آنکه از مآخذ فرانسوی، آلمانی یا انگلیسی گرفته شده باشد، به فرانسه، آلمانی و انگلیسی ذکر شده است.
6. Bronislaw Malinowski: *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926, p. 21
7. R. Pettazzoni: *Miti e leggende* Torino, 1948, Vol. I, p.v.
8. Ibid.
9. Mircea Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 9: «Lorsque le mythe cosmogonique raconte comment a été crée le Monde, il révèle à la fois l'émergence de cette réalité totale qui est le cosmos et son régime ontologique, il dit en quelque sorte que le Monde est.»
10. Mircea Eliade: *Aspects du Mythe*, Paris, 1963, p. 14
11. G. Van der Leew: «Urzeit und Endzeit», *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1944, p. 23: «Alles kann nur erscheinen, indem es immer wieder neu erschaffen wird, indem er als Mythus aktiviert wird. Das bedeutet aber, dass jeder Mythus ätiologisch ist, nicht in dem alten Sinn, dass er eine tat erklärt, sonder in demjenigen, dass er für diese tatsache Gewähr bietet.»
12. K. Kerényi: «Mythologie und Gnosis», *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, 1940-41, p. 166

13. *Ibid.* p. 160
 14. *Ibid.* Urzeitlichkeit gilt ihm für Eigentlichkeit
 15. *Ibid.* p. 141. «Wer sich auf diese Weise in sich zurückzieht und darüber berichtet, der erfährt und verkündet den Grund: der begründet.»
 16. *Ibid.* p. 172
 17. *Ibid.* p. 161
 18. *Ibid.* p. 173 «... Zeremonie ist Umsetzung eines mythologischen Gehalts in Handlung...»
 19. *Ibid.* p. 172
 20. C.G. Jung: «Traumsymbole des Individuationsprozesses.» *Eranos Jahrbuch*, Zurich, 1953, pp. 105-106
 21. C.G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris, 1971, pp. 90-94
برای آثار «یونگ» تا آنجا که مقدور بوده است از متون آلمانی و درغیراینصورت از ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه آن استفاده کرده‌ایم.
 22. C.G. Jung: *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 104
 23. «داس هایلینگ» معادلی به زبان فارسی ندارد، غرض از آن، تجلی قدسی یا تجلی غیبی، یا پدیدار خود مقدس و ملکوتی است. به فرانسه آنرا *le Sacré* و به انگلیسی *The Holy* می‌گویند.
 24. Rudolf Otto: *Das Heilige, über das irrationale in des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, München, 1963, p. 13 چاپ جدید
 25. *Ibid.* p. 26.
 26. *Ibid.* p. 28
 27. *Ibid.* p. 31
 28. *Ibid.* pp. 35-36
 29. *Ibid.* p. 36
 30. *Ibid.* «Mystik hat eben Wesentlich und in erster Linie eine Theologie des mirum: des Ganz anderen.»
 31. رجوع شود به کتاب نگارنده ادیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد اول، فصل «مکتب‌های بودایی».
 32. *Ibid.* p. 36
 33. *Ibid.* p. 45
- ۳۴- شرح گلشن راز، ص ۲۱۱
35. *Ibid.*
 36. Osvald Siren: *Chinese Sculpture*, London, 1925. Bd 1. S. xx R. Otto. p. 87
 37. R. Otto: *op. cit.* p. 89
 38. *Ibid.* p. 90
 39. Otto Fischer: «Chinesische Landshaft»: in *Das Kunstblatt*: Januar, 1920 p. 81 R. Otto از
 40. R. Otto: *op. cit.* p. 90
 41. Erich Neumann: «Der mystische Mensch» *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1940, p. 329
 42. *Ibid.* pp. 324-18
 43. *Ibid.* p. 329
 44. C. G Jung: *Psychologie et religion*, Paris, 1958, p. 167
 45. C. G. Jung: *Dialectique du moi et de l'inconscient*, Paris, 1964, p. 110

46. C. G. Jung: *The Archetypes of the Collective Unconscious*, 2nd Edition, Vol. ix, Part I, p. 124.
47. Erich Neumann: *op. cit.* p. 330
48. *Ibid.* p. 330
49. *Brhadaranyakopanisad*, IV, 5,15
50. C. G. Jung: *Ma vie, Souvenirs, rêves et pensées* recueillis par Aniela Jaffé traduits par le dr. Roland Caben et Yve Le Ley, Paris, 1966, pp. 367-68-69
51. Leon Wiegier: *Les Pères du système taoïste*, Paris, 1950, p. 227
- ۵۲ من این اصطلاح را بیشتر تفسیر کرده‌ام تا ترجمه، غرض از «پارتیسیپامیون میستیک»، نوعی ارتباط مرموز و سحرانگیز با اشیاء ویت‌ها totem است.
53. Lucien Lévy-Bruhl: *La Mythologie primitive*, Paris, 1960, p.p. 85-90 چاپ جدید
La Mentalité primitive, Paris, 1960, pp. 85-90 چاپ جدید
54. *Ibid.* p. 8
55. K. Th. Preuss: *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933, pp. 12,28
56. C. G. Jung: *Problèmes de l'âme moderne*: Paris, 1960, p. 136
57. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, «*La Philosophie des formes symboliques*», traduction par Jean Lacoste, Paris, 1972, vol. II, p. 136
58. *Ibid.* p. 136
59. Arthur Mach: *La Physique moderne et ses théories*, Paris, 1965, p. 28
60. *Ibid.* pp. 78-79
61. Werner Heisenberg: *La nature dans la physique contemporaine*, Paris, 1962, p. 49
62. C.G. Jung: «Über Synchronizität» *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, p. 272
63. *Ibid.* pp 277-78
64. C. G. Jung: *Synchronicity, An Acausal Connecting Principle in the Interpretation of Nature and Psyche*, New York, 1955 p. 34
- ۶۵ *I ching* پی‌کینگ یعنی کتاب تغییرات و تبدیلات.
- ۶۶ کتاب پی‌کینگ بر اساس علامت «شش‌خطی» (hexagramme) ساخته شده است. سه سکه را شش‌بار می‌اندازند و بر حسب تعداد شیر یا خط، شش خط که امکان دارد پیوسته باشد یا منقطع بوجود می‌آیند. مجموعه این شش خط یک «هکزاگرام» را تشکیل می‌دهد و با رجوع به فهرست علامت شش‌خطی، آنچه را که مربوط به این علامت بخصوص است می‌خوانند.
67. C. G. Jung. *Über synchronität*, p. 273
68. The *I ching*, or *Book of changes*, with a Forword by C. G. Jung, The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes, London, 1960, p.p. I-vI
69. Nicole Vandier - Nicolas: *Art et sagesse en Chine*, Paris, 1963. p. 215
70. H. Focillon: *Vie des formes*, Paris, 1939, p. 77
71. F. W. Schelling: *Introduction a la philosophie de la mythologie*, Traduction de S. Jankélévitch, Paris, 1945, T. I. p. 221
72. K. T. Preuss: *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933, p. 7
73. G. Van der Leew: «Urzeit und Endzeit», *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1949. pp. 23-25

74. *Ibid.* «Zeit und mythus gehören zusammen. Der mythus schafft die Zeit, gibt ihr Gehalt and Form...»
75. *Ibid.* p. 31.
76. *Ibid.*
77. *Ibid.*
78. *Ibid.* p. 33.
79. H. S. Nyberg: «Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes», *Journal Asiatique*, Avril-Juin, 1929, Question, I. pp. 210-11
80. "Questions" I. pp. 210-11
81. *Ibid.* 208-209
82. *Ibid.* 210
83. *Ibid.* 236
84. *Questions*, I. p. 299
85. Henry Corbin: «Le temps cyclique dans le mazdéisme», *Eranos Jahrbuch*, 1951, p. 182
86. Reitzenstein: *Das Iranische Erlösungsmysterium*, p. 172. *op. cit.* p. 176;
(نقل از هانری کربن)
87. *Bhagavat-Gita*, XI, 132
88. *Maitrī Upanisad*, VI, 15
89. *Rig Veda*, X 90, 1
90. *Maitrī Upanisad*, VI, 15
91. *Chandogyopanisad* III, 11
92. *Kenopanisad*, II, 4
93. *Majjhima Nihaya* III, p. 123
94. H. Zimmer: *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, New York, 1963 pp. 1-10 (چاپ سوم)
95. *Bhagavad Gita*, V, 2
96. *Bhagavad Gita*, IV, 50
97. *Bhagavad Gita*, II, 42
۹۸. نقل از کتاب «هاینریش تسیر» *op. cit.* p. 27
99. S'ankarācharya: *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 3, 19
100. *Brahmasūtrabhāṣya*, II, 1, 33
101. *Yoga sūtra*, I, 1
102. *Vyāsabhāṣya*, III, 18
103. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1968, pp. 109-110
104. *Ibid.* pp. 179-180
105. *Ibid.* p. 188
106. *Ibid.*
107. Henry-Charles Puech: «La gnose et temps», *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, pp. 60-63
108. *Problemata*, XVII, 3. trad. P. Dubem dans le *Système du monde de Platon à Copernic*, T. I, Paris, 1913, pp. 168-69
۱۰۹. اشاره به عهد حماسی یونان که «هومر» شرح آنرا در ایلیاد آورده است.
110. Henry-Charles Puech: *op. cit.* p. 64

111. *Ibid.* p. 65
 112. *Ibid.* p. 66
 113. *Ibid.* p. 67
 114. Lao-tseu: *Tao Tō King*, Paris, 1969, p. 7
 115. *Ibid.* V, VI
 116. *Ibid.* XVI
 117. *Ibid.*
 118. *Ibid.* II
 119. *Ibid.*
 120. Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, pp. 155-58
 121. Van der Leew: "*Urzeit und Endzeit*", p. 35
 122. Psalm 90 in: Van der Leew: *op. cit.* p. 35
 123. Martin Buber: *Moses*, Oxford, London, 1946. p. 78
 124. Henri-Charles Puech: *op. cit.* p. 67
 125. Henri-Charles Puech, *op. cit.* p. 69
 126. Thomas Mann: *The Tales of Jacob*, New York, 1934, pp. 29-30
 127. Henri-Charles Puech: *op. cit.* p. 80
 128. St. Augustin: *De Civitate Dei* XII: «Circuitus temporum in quibus eadem semper fuisse renovata adque repetita in rerum natura.»
 129. *Ibid.*
 130. H. Plessner, «Über die Beziehung der Zeit zum Tode» *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1951, p. 353
 131. *Ibid.* p. 354
 132. Theodore Roszak: *Where the Wasteland Ends*, London, 1972, p. 127: «Placing between heaven and earth a barrier of waste terrain, a no-man's land... or rather, a no-god's land.»
 133. H. Plessner: *op. cit.* p. 361
 134. *Ibid.*
 135. *Ibid.*
 136. *Ibid.*
 137. *Ibid.* p. 392
 138. T.S. Eliot: *Collected Poems*, 1909-30, London, MCMXIX, p. 65
 139. Marcel Granet: *Pensée chinoise*, Paris, 1950, p. 86
 140. Ernst Cassirer: *La philosophie des formes symboliques*, Paris, 1972, p. 110
 141. *Ibid.* pp. 79-85
 142. *Ibid.* p. 112
١٤٣. محی الدین ابن عربی: الفتوحات المکیه، «الجزء الثاني». ص ٣١٥
١٤٤. ایضاً. محسن کاشانی: کلمات مکنونه، تهران ١٣١٦، ص ٦٨: «فهو فی العالم الكبير بمنزلة الخيال فی العالم الانسانی الصغير.»
145. Emmanuel Swedenborg: *Le Ciel, ses merveilles et l'enfer, d'après ce qui a été vu et entendu*, Paris، بی تاریخ، R. S. F. pp. 195-96
 146. *Ibid.* p. 67

147. Charles Baudelaire: *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961, pp. 703-706
148. Swedenborg. *op. cit.* p. 88
149. *Ibid.* p. 91
150. *The Secret of the Golden Flower, Book of Life*, translated and explained by R. Wilhelm with a European Commentary by C. G. Jung, London, 1945, pp. 96-100
151. *West Pahlavi Text*, Sacred Books of the East, vol. I, pp. 32-33
152. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960, p. 82
۱۵۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، تهران ۱۳۳۱، انستیتوی ایران و فرانسه ۹۴-۲۹۳
154. Henry Corbin: *op. cit.* p. 125
155. C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, Paris p. 37
156. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, 26 fM. 14
157. May God keep us from single vision and Newton's sleep
158. Gaston Bachelard: *L'air et les songes*, Paris, 1943, pp. 12-15; et *L'eau et les rêves*, Paris, 1971
159. Georges Dumézil: *Les dieux des indo-européens*, Paris, 1952, pp. 18-17
160. C. G. Jung: «Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten», *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1934, p. 182
161. C. G. Jung: *L'âme et la vie*, Paris, 1963, p. 144
161. C. G. Jung: *L'homme à la recherche de son âme*, Paris, 1962, pp. 60-70
۱۶۲. این مفهوم را به فرانسه (l'inconscient collectif) و به انگلیسی (Collective Unconscious) می‌گویند.
164. C. G. Jung: *Les racines de la conscience*, pp. 13-15
165. C. G. Jung: *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1963, p. 177.
166. C. G. Jung: *L'homme à la découverte de son âme*, pp. 47-48
167. C. G. Jung: *L'âme et la vie*, p. 66
168. *Idae quae ipsae formatae non sunt, quae in divina intelligentia continentur*
169. Erich Neuman: *The Great Mother*, New York, 1963, pp. 1-13
170. Erich Neumann: «Der mytische Mensch», *op. cit.* pp. 338-41
171. C. G. Jung: *Ma vie ... op. cit.* pp. 387-89
172. *Ibid.* p. 139
173. Walter Otto: *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt, 1959, p. 68
174. *Ibid.* «Der Mythos ist die Sache selbst»
175. M. Heidegger: *Der Satz vom Grund*, Tübingen, 1958, p. 180
176. *Ibid.* p. 108
177. *Ibid.* p. 95
۱۷۸. چنانکه در قسمت «زمان در یونان» دیدیم، علت و بن یکی است.
179. *Ibid.* p. 157
180. M. Heidegger: *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen, 1959, pp. 89-90
181. *Der Satz vom Grund.* p. 157
182. *Ibid.* p. 158
183. *Ibid.* 159

184. *Ibid.* p. 107
185. W. Otto: *Die Gestalt und das Sein*, p. 13
186. *Ibid.* p. 13
187. M. Heidegger: *Was heisst Denken*, Tübingen, 1961, p. 7
188. *Ibid.* «Das Dichten ist darum das Gewässer, edas bisweilen ruckwärts fließt der Quelle zu, zum Denken als Andenken.»
189. *Rig Veda*, X, 121
190. *Māndūkyaopanisadbhāṣya*, I, 2
191. Walter Otto: *op. cit.* p. 23
192. *Ibid.* p. 254
193. Ernst Cassirer: *Sprache und Mythos*, traduction française: *Langage et mythe*, Paris, 1973, p. 75
۱۹۴. رجوع شود به کتاب نگارنده ادیان و مکتبهای فلسفی هند، جلد دوم، تهران ۱۳۴۶، ص ۶۴-۷۲۵
195. *Dhyānabindūpanisad*, 2-3
۱۹۶. تاماس «tamas»، نیروی ثقل و تاریکی و نزولی، دوجنبه دارد، هم بیک اعتبار آخرین مرحله نزول و سنگینی است و هم باعتبار دیگر «تاریکی» و ظلمات پیش از خلقت است و از این جهت به «شیوا» که خدای آخرت و نیروی فانی کننده جهان است، منسوب است.
197. *Yogacūḍāmanyupanisad*, 74-78; *Dhyānabindūpanisad*, 9-14; *Brahmavidyopanisad*, 4-9; *Maitrī Upanisad*, V. 2 - V. 5; *Nrsimha - tāpinyopanisad* (uttare-tāpini, I, 2-4 III, 2-5)
198. *Yogakundamanyupanisad*, III, 18-21
199. *Varāhopanisad*, V, 50-53 *S'andilyopanisad*, VI, 36
200. *Varāhopanisad*, V, 50-53 *S'andilya Upanisad*, VI, 36
201. *Brahmavidyopanisad*, 6-21
202. *Pas'upatabrahmopanisad*, 12

Idols of the Mind
&
Perennial Memory

Essays on Comparative Philosophy

by

Daryush Shayegan



Amir-kabir Publication

TEHRAN, 2001

۱-۸۰۰۰۸-۱

IDOLS
OF THE MIND
AND
PERENNIAL
MEMORY

DARYUSH
SHAYEGAN



بها: ۱۲۰۰۰ ریال

شابک ۹۶۴-۰۰-۰۵۴۹-۵

ISBN 964-00-0549-5